

2.

Heráclito e o conhecimento: o conflito aparente entre os fragmentos e o testemunho de Platão

2.1

A questão do conhecimento em Heráclito

A leitura de Heráclito feita por Platão em seus diálogos pode provocar, num primeiro momento, uma enorme admiração e muito estranhamento. No *Teeteto*, por exemplo, a interpretação dada à teoria do fluxo leva a filosofia heraclítica a fornecer fundamentos ao relativismo de Protágoras e a implicar, no fim das contas, a impossibilidade do conhecimento e da linguagem. O estranhamento é produzido quando vemos que aquilo que Heráclito, em seus fragmentos, exige de “comum” ao conteúdo de nossos conhecimentos, aquilo que ele afirma ser o único objeto possível de conhecimento, mostra que, ao contrário, ele mais provavelmente se aliaria a Platão contra o relativismo de Protágoras e o radicalismo dos auto-intitulados heraclíticos, e a favor da idéia de que o conhecimento e a linguagem são possíveis.

Em minha dissertação de mestrado, estudei os fragmentos de Heráclito com o objetivo de compreender a visão heraclítica acerca da possibilidade, do objeto e do processo de aquisição do conhecimento.¹ Vários fragmentos mostram que a questão do conhecimento foi tematizada explicitamente por Heráclito e que

¹ Ver Ana Flaksman, *A Questão do Conhecimento em Heráclito* (Rio de Janeiro, Puc-Rio, Dissertação de Mestrado, 2001).

a possibilidade e a importância do conhecimento foram por ele afirmadas. Se, por um lado, o exame da questão do conhecimento em Heráclito diz respeito à formulação de sua ontologia, ao mobilismo nela presente, e aos efeitos desse mobilismo para o conhecimento, por outro, ele também diz respeito aos fragmentos em que o problema do conhecimento é expressamente chamado à baila. E foi principalmente nesses fragmentos que me concentrei.

De fato, um grande número dos fragmentos de Heráclito se refere diretamente à sabedoria e à ignorância, à compreensão e reconhecimento do *lógos*, à função cognitiva da alma, à importância – mas também à insuficiência – dos sentidos e da sensação para o conhecimento. E os fragmentos mostram que Heráclito afirmou a possibilidade do saber, criticou veementemente a ignorância dos homens e formulou enunciados para sustentar sua pretensão e reivindicação de conhecimento.

Reconheci em minha dissertação – e penso ser bom lembrar aqui – que Heráclito não formulou as questões relativas à cognição isolando-as ou separando-as das questões éticas ou ontológicas, por exemplo. Portanto, quando trato da “questão do conhecimento” em Heráclito, esse “recorte temático” é feito com a consideração de que diversas noções epistemológicas têm também significado ético e ontológico, como, por exemplo, as noções heraclíticas fundamentais de *sophía* e *lógos*.

Neste capítulo, retomarei e apresentarei alguns elementos do exame dos fragmentos de Heráclito que realizei em minha dissertação, para deles procurar extrair a visão heraclítica a respeito da possibilidade, do objeto e do processo de aquisição do conhecimento. Feito isto, buscarei mostrar de que modo essa visão de Heráclito contrasta com o relativismo e o “ceticismo”² que são vinculados às teses heraclíticas apresentadas no *Teeteto*. Esse contraste tornará patente a

² É claro que Platão não se refere (pois sequer poderia fazê-lo) ao ceticismo e à tradição cética propriamente ditos. Entretanto, numa primeira leitura do *Teeteto*, pode-se muito bem pensar que ele aponta para aspectos da filosofia heraclítica que, mais tarde, seriam considerados parte da temática cética. Vale lembrar que, mesmo que Sexto Empírico tenha buscado, em suas obras, distinguir o ceticismo “autêntico” (pirrônico ou suspensivo) de “ceticismos” impropriamente denominados, houve outras concepções e versões de ceticismo no próprio seio da tradição cética: mesmo a afirmação ou conclusão de que o conhecimento é impossível (que seria tomada como uma forma de dogmatismo negativo pelos pirrônicos) poderia ser considerada parte da via cética por outros.

necessidade de uma análise mais detalhada deste diálogo, bem como de uma distinção entre as teses expressamente formuladas por Heráclito ou a ele atribuídas, as teses sustentadas pelos seguidores que distorceram e estenderam muito suas idéias, e as teses que podem ser ou deduzidas a partir das doutrinas heraclíticas ou a elas filiadas, por encontrarem nessas doutrinas ao menos uma de suas condições e um de seus fundamentos.

2.2

O *lógos* heraclítico

Quando nos defrontamos com os fragmentos de Heráclito, percebemos logo a necessidade de investigar a natureza, os significados e as dificuldades encontradas na interpretação e tradução do termo *lógos*. Muitos intérpretes oferecem em seus estudos pequenos sumários dos significados de *lógos*, desde sua origem etimológica até seus usos correntes na época de Heráclito. Essas observações não são suficientes para esgotar os significados de *lógos* em Heráclito, mas são importantes para a sua compreensão, pois, por mais que Heráclito o torne um conceito peculiar de sua filosofia, ele não o dissocia de seu uso ordinário.

A raiz da palavra *lógos*, leg-, implica basicamente os sentidos de “colher” e “selecionar”. Daí viria o significado de *lógos* como “cálculo”, e então os sentidos de “medida” e “proporção”. Esse grupo de significados seria ao menos tão primário quanto as acepções de “enunciado” ou “discurso”. Outro desenvolvimento levaria aos sentidos de “fórmula”, “plano” ou “lei”.³ E haveria ainda mais sentidos correntes do termo *lógos* no tempo de Heráclito, tais como “valor”, “reputação”, “fama”, “causa”, “motivo”, “argumento” e “a verdade sobre uma questão”.⁴

³ Cf. o sumário de significados apresentado por G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments* (op. cit.), p. 38.

⁴ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 1, p. 420-424.

De fato, parece haver consenso entre os estudiosos que no fragmento 39 de Heráclito⁵ – “Em Priene nasceu Bias, filho de Teutames; seu *lógos* é maior que o dos demais.⁶” – *lógos* está evidentemente ligado aos sentidos de “valor”, “fama” e “reputação”. A grande maioria dos autores traduz e/ou interpreta *lógos* neste fragmento recorrendo a um desses termos, ou a um sinônimo qualquer. Não há também muita polêmica ou dificuldade em torno da tradução e interpretação de *lógos* no fragmento 31, que diz: “Transformações do fogo: primeiro, mar; do mar, metade terra, metade ardência. O mar distende-se e mede-se no mesmo *lógos*, tal como era antes de se tornar terra.”⁷ O *lógos*, aqui, é em geral traduzido e interpretado como “medida” e “proporção”.

Os intérpretes de Heráclito em geral – tanto aqueles que consideraram a ordenação do discurso heraclítico um elemento fundamental para a apreensão de seu significado total, dividindo-o e organizando-o com o fim de favorecer sua concepção como um todo orgânico, quanto aqueles que, como Diels, acreditaram no estilo aforístico da obra heraclítica e na ausência de uma ordem deliberada que ligasse os aforismos uns aos outros – concordam que o fragmento numerado por Diels⁸ como fragmento 1, por sua composição e conteúdo, constituía a abertura ou proêmio do livro de Heráclito. O livro de Heráclito, portanto, começaria assim:

Deste *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo este *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se

⁵ Nesta tese, utilizarei a numeração e a edição dos fragmentos de Heráclito estabelecidas por Hermann Diels e Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (op. cit.), bem como utilizarei a tradução dos fragmentos realizada e publicada por Alexandre Costa, *Heráclito: Fragmentos Contextualizados* (Rio de Janeiro, Difel, 2002). Toda alteração por mim realizada nesta tradução dos fragmentos será indicada em nota.

⁶ Fragmento 39: ἐν Πριήνη Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

⁷ Fragmento 31: πυρὸς τροπαί: πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ. θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

⁸ H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (op. cit.), p. 150.

comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados, como esquecem o que fazem dormindo.⁹

Uma das primeiras dificuldades que se apresentam na interpretação deste fragmento está relacionada à sua construção sintática. Já Aristóteles notou a ambigüidade ali presente, sem porém resolvê-la.¹⁰ A dificuldade a que Aristóteles se refere está presente na possibilidade de ligarmos o advérbio sempre (*aei*) tanto ao particípio sendo (*eóntos*) quanto ao adjetivo ignorantes (*axýnetoi*). Ou seja, não é fácil definir se Heráclito teria afirmado que o *lógos* é sempre ou que os homens são sempre ignorantes. Na tradução apresentada, o advérbio *aei* está sendo ligado ao particípio *eóntos*, o que me parece se justificar se relacionarmos o fragmento 1 a outros fragmentos.

Antes de estabelecer essa relação, porém, partamos para a interpretação da tradução do fragmento apresentada. Atentando para as primeiras palavras do fragmento, “Deste *lógos*” (*toú dé lógou*), vemos que a expressão é uma auto-referência, uma introdução da própria obra.¹¹ O *lógos*, portanto, ao designar as

⁹ Fragmento 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσασιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτέων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερεθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

¹⁰ Aristóteles diz o seguinte: “É uma regra geral que uma composição escrita deva ser fácil de ler e portanto fácil de transmitir. Isso não pode ocorrer onde há muitas palavras ou expressões conectivas, ou onde a pontuação é difícil, como nos escritos de Heráclito. Pontuar Heráclito não é tarefa fácil, pois freqüentemente não podemos dizer se uma palavra determinada está ligada à que a precede ou à que a segue. Assim na abertura de seu livro ele diz [segue o fragmento 1]”. Ὅλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό· ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι οὐκ ἔχουσιν, οὐδ' ἂ μὴ ῥῥῶδιον διαστίζαι, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίζαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ (Aristóteles, *Retórica*, 1407 b11).

¹¹ Muitos comentadores concordam que o fato de Heráclito iniciar seu discurso falando “desse *lógos*” indica que ele está se referindo a seu próprio *lógos*, à sua própria obra, a seu próprio discurso. A expressão poderia ser interpretada como “Este discurso que estou agora iniciando...”. Vale sublinhar que a tradição literária da *historie* jônica costumava fazer referência ao próprio discurso na apresentação das obras. Cf. C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (op. cit.), p. 66-67).

palavras, ou a obra cuja exposição se iniciava, teria primeiramente o sentido de “discurso”, “expressão verbal”, “palavra”. Esse discurso, por sua vez, seria a expressão peculiar do pensamento de um homem particular, a saber, Heráclito. No fragmento 108, “De quantos ouvi os *lógos* nenhum chega a ponto de conhecer o que, de todas as coisas apartado, é sábio”,¹² também podemos observar o uso do termo *lógos* com o sentido claro e consensual de “discurso” ou “expressão verbal”. Portanto, até este ponto podemos afirmar que o termo *lógos* é usado por Heráclito reiteradamente com o sentido de “discurso”.

Entretanto, quando seguimos analisando o fragmento 1, nos deparamos com as palavras *eóntos aei*, que vão apresentar aquele mesmo *lógos* – que foi antecedido pelo pronome demonstrativo “este” – como aquilo “que é sempre”. Se observávamos há pouco que o *lógos* é a palavra contingente expressa por um homem particular, agora nos deparamos com a afirmação de que ele é eterno. Além disso, o fragmento também afirma que “todas as coisas vêm a ser segundo este *lógos*”. Muito embora observemos novamente a ocorrência do pronome demonstrativo “este”, o fato de a passagem afirmar que “todas as coisas vêm a ser segundo este *lógos*” retira-lhe todo o caráter contingente e particular. Um *lógos* que determina o vir a ser de todas as coisas não pode ser senão comum e, como o fragmento explicita, eterno.¹³

Outro ponto importante a ser observado no fragmento 1 é a afirmação de que os homens são ignorantes “tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem”. Se tomarmos o *lógos* neste trecho simplesmente como o discurso de Heráclito, não poderemos responder à seguinte questão: como os homens poderiam tê-lo compreendido antes de o terem ouvido? O *lógos*, para poder ter sido

¹² Fragmento 108: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*. Em nota referente à sua tradução deste fragmento, na qual, em vez de “*lógos*”, se lê “discurso”, Alexandre Costa (*Heráclito. Fragmentos Contextualizados*, op. cit.) declara ter aberto uma exceção à sua resolução de não traduzir o termo *lógos*, afirmando que “o contexto torna evidente o sentido de ‘discurso’”. Concordo com Costa, mas prefiro manter *lógos* sempre na forma original, apresentando seu sentido não em traduções, mas em comentários.

¹³ Nesta abordagem do fragmento 1 e da tensão entre dois *lógoi* distintos, um particular e um comum, devo muito a uma série de textos, especialmente a Alexandre Costa, *Thánatos: Da Possibilidade de um Conceito de Morte a partir do Lógos Heraclítico* (Porto Alegre, EdPUCRS, 1999), cap. 1.

compreendido pelos homens antes de o discurso de Heráclito ser proferido, teria de ter estado disponível e acessível a eles, independentemente de um discurso particular. Portanto, o *lógos* não pode ser somente o discurso de Heráclito.

Vemos, então, que há um contraste e uma tensão entre os dois *lógoi* que se mostram presentes no fragmento 1, isto é, entre o *lógos* particular (de Heráclito) e o *lógos* comum e eterno. Será possível conciliá-los? Parece que sim, pois o contraste entre a natureza de ambos os *lógoi* não implica uma discordância ou incompatibilidade. Se considerarmos que o *lógos* de Heráclito é fruto e portador de sua compreensão efetiva do *lógos* comum, “segundo o qual todas as coisas vêm a ser”, concordaremos que seu discurso particular estará de acordo com o *lógos* comum; não estará simplesmente com ele contrastado, mas antes, estará unido a ele, e até certo ponto com ele fundido e identificado. Portanto, já vemos a insinuação de que os *lógoi* comum e particular podem concordar em seu conteúdo e que, se são distintos em sua natureza, não são por isso simplesmente opostos e excludentes. Quando Heráclito critica os homens por não compreenderem o *lógos*, parece estar fazendo uma dupla advertência: em primeiro lugar, mesmo sendo o *lógos* aquilo segundo o que todas as coisas vêm a ser, os homens falham em compreendê-lo; em segundo lugar, mesmo com Heráclito expressando o *lógos* comum em palavras, ainda assim os homens falham em sua compreensão.

Voltando à questão da ambigüidade apontada por Aristóteles, se atribuirmos *aei* a *eóntos*, veremos que a implicação desta afirmação, a saber, de que o *lógos* é sempre, será confirmada pelo fragmento 1 em conjunto com os fragmentos 75 e 30. Diz o fragmento 75: “Os que dormem são operários e cooperadores nas coisas que vêm a ser no cosmo.”¹⁴ O fragmento 1 diz que as coisas vêm a ser *segundo* o *lógos*, e o fragmento 75 afirma que as coisas vêm a ser *no* cosmo. Se for possível afirmar que o cosmo é sempre, isto é, que as coisas vêm a ser sempre, tornar-se-á evidente que o *lógos* terá de ser sempre, pois como todas as coisas poderiam sempre vir a ser, se aquilo sob cuja medida elas vêm a ser não fosse também sempre? E, como veremos, a afirmação de que o cosmo é

¹⁴ Fragmento 75: τοὺς καθεύδοντας (οἶμαι ὁ Ἡράκλειτος) ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

sempre é feita no fragmento 30: “O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre (*aei*) foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se.”¹⁵

Por outro lado, creio não ser preferível associar *aei* a *axýnetoi*, pois, embora entenda que se pode compreender esse “sempre ignorantes” em um sentido não literal, fatalista ou universal, há fragmentos suficientes que destacam e criticam a ignorância humana, sem dar margem, como essa expressão daria, à idéia de uma impossibilidade de compreensão própria da *natureza* humana. Vejamos dois fragmentos, 116 e 113, em que Heráclito afirma a possibilidade cognitiva comum aos homens. Diz o fragmento 116: “Em todos os homens está o conhecer (*ginóskein*) a si mesmo e bem-pensar (*sophronein*).”¹⁶ O conhecer a si mesmo e o bem-pensar pertencem a todo homem, mas isso não impede que poucos se interessem em efetivar tais capacidades e que raros sejam os que realmente atingem o resultado de tais atividades, a saber, o autoconhecimento e o pensamento sensato. As capacidades de pensar sensatamente e de se autoconhecer podem permanecer irrealizadas, adormecidas, esquecidas. O fragmento 113, ao afirmar que “O pensar (*phronéein*) é comum a todos”,¹⁷ também indica que o pensar é de todo homem “por direito”, o que não garante que os homens o exercitem de modo adequado, do único modo que pode caracterizar a compreensão do *lógos*. Mais adiante serão analisados outros fragmentos em que o termo “pensar” também aparece, e nos quais veremos ainda mais indícios de que, se uma tal capacidade é dada ao homem, impedindo qualquer visão determinista sobre sua ignorância, a realização dessa capacidade requer um empenho específico, do qual o homem pode ou não se esquivar e do qual sua compreensão do *lógos* dependerá.

Podemos observar, na análise do fragmento 1 e nas palavras de alguns comentadores, a dificuldade implicada na tradução da palavra *lógos*, pois ela

¹⁵ Fragmento 30: κόσμον, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

¹⁶ Fragmento 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν.

¹⁷ Fragmento 113: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.

parece designar duas “coisas” distintas em sua natureza.¹⁸ Se o *lógos* for traduzido simplesmente por “discurso”, como fazem alguns, corre-se o risco de dar a entender que o *lógos* é apenas o discurso verbal, particular, contingente de Heráclito. Entretanto, há quem o faça com esse propósito deliberado. Conche,¹⁹ por exemplo, além de afirmar que em todos os fragmentos é possível entender o termo *lógos* como “discurso”, diz que na maior parte dos fragmentos é possível entendê-lo como “discurso verdadeiro”. Esse autor não atribui ao *lógos* nenhum sentido próximo dos de “lei”, “fórmula”, “estrutura” ou “princípio regulador” das coisas que vêm a ser – como fazem muitos outros autores, na tentativa de resumir e expressar o significado do *lógos* comum do fragmento 1. O conteúdo objetivo do discurso verdadeiro não seria o *lógos*, e sim a “lei” da unidade dos opostos, tema diversas vezes mencionado por Heráclito. Para Conche, não há problema em afirmar que Heráclito declarou que “todas as coisas vêm a ser segundo este discurso”, pois aí não estaria dito que todas as coisas vêm a ser *em função* ou *sob a medida* de um discurso contingente, mas que vêm a ser exatamente *do mesmo modo* como o discurso contingente descreve ou expressa. Essa concepção do *lógos* é a que, podemos assim dizer, lhe atribui uma natureza “lingüística”. Ou seja, o *lógos* não teria realidade independente, nem se distinguiria dos discursos contingentes e verbais. Seria *sempre* um discurso verbal e descreveria, se verdadeiro, a lei da unidade dos contrários, que seria, esta sim, o princípio regulador de todas as coisas.

Há, entretanto, quem veja a questão com outros olhos. Muitos intérpretes vão afirmar a tensão e diferença entre o *lógos* que é discurso verbal e o *lógos* que não se pode restringir a ele, que é dele independente, que regula, dirige e governa o vir a ser das coisas e que, ao ser compreendido, revela a “lógica”, a “racionalidade”, a “estrutura”, o “princípio ordenador” em função dos quais todas

¹⁸ Kirk, Gurthrie e Berge mantêm a palavra *lógos*, no fragmento 1, sem tradução, enquanto Kahn a traduz por *account*. Cf. G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments* (op. cit.), p. 35; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 1, p. 424; Damião Berge, *O Logos Heraclítico* (Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969), p. 62-89; e Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (op. cit.), p. 93-100. Bollack e Wissmann traduzirão *lógos*, no fragmento 1, por “discurso”, mas dirão que o termo grego guarda, neste fragmento, dois aspectos em tensão: o discurso ou a palavra contingente, e o conteúdo objetivo e eterno desse discurso. Cf. Jean Bollack e Heinz Wismann, *Héraclite ou la Séparation* (Paris, Minuit, [1972] 1995), p. 59-64.

¹⁹ Cf. Marcel Conche, *Héraclite: Fragments* (op. cit.), p. 23-28.

as coisas vêm a ser. Nesse sentido, o *lógos* pode ser concebido como uma “lei”, que pode ser descoberta, nomeada e descrita pelos homens (assim como, *grosso modo*, a lei da gravidade ganha compreensão, nome e descrição em um discurso científico contingente), mas que existe e sempre existiu independentemente deles e que, aliás, os engloba. Esta seria, como Conche propõe chamar, a interpretação “ontológica” do *lógos*.²⁰

Com base nas análises precedentes do fragmento 1, creio que o *lógos*, nesse fragmento, não apresenta uma natureza nem puramente “lingüística”, nem puramente “ontológica”. E essa complexidade de sua natureza aparecerá novamente no fragmento 2: “Embora sendo o *lógos* comum, a massa vive como se tivesse um pensamento (*phrónesis*) particular.”²¹ Neste fragmento, vemos que a palavra *lógos* vem seguida pelo adjetivo comum (*xynou*), que a qualifica de acordo com a “universalidade” ou comunidade também observada no fragmento 1. Novamente parece que Heráclito afirma que o *lógos* não pode se restringir à particularidade ou contingência de uma natureza puramente lingüística. Vale notar, entretanto, que, se Heráclito *determina* a natureza desse *lógos* fazendo-o ser acompanhado por um adjetivo, deve supor a existência de uma espécie distinta de *lógos*, a saber, de um *lógos* de tipo contingente, particular.

Se Heráclito alude aqui à existência de um *lógos* particular, vemos que ele faz, ainda neste fragmento, um jogo de oposição explícita, usando os adjetivos *comum* e *particular*. Mas já não é o *lógos* que é qualificado como particular, e sim a *phrónesis*, o pensamento. O que está em jogo nesse contraste entre o *lógos* comum e o pensamento particular é novamente a crítica à ignorância, pois Heráclito sustenta mais uma vez que os homens podem compreender o *lógos* comum, isto é, podem pensar de acordo com esse *lógos*, mas não se interessam em compreendê-lo, não filiam suas idéias à comunidade representada pelo *lógos*, e consideram que seus pensamentos são privados, independentes e não-referidos ao *lógos* comum. Se este fragmento trata explicitamente do *lógos* comum – objeto por excelência do conhecimento – e da ignorância – o pensamento equivocado –,

²⁰ Cf. M. Conche, *Héraclite: Fragments* (op. cit.), p. 23.

²¹ Fragmento 2: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

trata também, implicitamente, do *lógos* particular – que pode concordar ou discordar do *lógos* comum – e do pensamento consoante com o *lógos* – pensamento particular na medida em que é humano, mas que não se toma por privado (*idian*), posto que não ignora o *lógos* comum. Vemos então mais uma vez que, se por um lado os pensamentos e discursos dos homens são por natureza particulares e contingentes, não estão fadados ao equívoco, nem ao relativismo, perspectivismo ou parcialidade, mas podem carregar e expressar, em sua particularidade, a “universalidade” do *lógos* comum.

Todavia, se o entendimento e as palavras dos homens não são equivocados por uma fatalidade, ainda assim a *possibilidade* do conhecimento não fornece uma garantia de sua *efetivação*. Essa impossibilidade de implicação do *comportamento* compreensivo na *capacidade* de pensamento de todo homem é confirmada pelo fragmento 17: “Não pensam (*phronéousi*) tais coisas aqueles que as encontram (*enkyrseúousin*), nem mesmo quando aprendidas (*mathóntes*) as reconhecem (*ginóskousin*), mas a si mesmos lhes parece (*dokéousi*).”²² Embora o pensar seja comum a todos, os homens não pensam as coisas que encontram.

Este fragmento confirma a idéia de que a capacidade de pensar não garante sua efetivação, e vai ainda além. O que são as coisas que os homens encontram? São as coisas que vêm a ser segundo o *lógos* (fragmento 1) e que podem assim ser reconhecidas se, além de simplesmente encontradas ou aprendidas, forem também pensadas. O verbo “encontram”, como indicam muitos autores, sugere o contato físico e, portanto, a apreensão sensível resultante desse tipo de contato. Já o termo “aprendidas”, que também aparece nos fragmentos 55 e 40, sugere não apenas uma apreensão sensível, mas um entendimento dela derivado. Esse entendimento, no entanto, não significa necessariamente uma compreensão efetiva do *lógos*. Portanto, por mais que os homens sintam e aprendam coisas, não conseguem reconhecê-las. Eles não pensam adequadamente as coisas que encontram, mas formam uma opinião sobre elas, produzindo um entendimento que não é consoante com a compreensão do *lógos*.

²² Fragmento 17: οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκόσοι ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

Em uma de suas críticas à ignorância dos homens, Heráclito torna a afirmar que o aprendizado não garante que dele resulte saber, inteligência, conhecimento. Nessa crítica, entretanto, Heráclito não fala da massa dos homens anônimos, e sim de algumas das maiores autoridades entre os gregos, de homens reconhecidos por sua sabedoria em toda a Grécia. Diz o fragmento 40: “Muito aprendizado não ensina saber, pois teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, também a Xenófanes e a Hecateu.”²³ O fragmento se inicia justamente afirmando que o aprendizado, mesmo que realizado ininterruptamente, em grande quantidade e variedade, não ensina o tipo de entendimento que caracteriza a inteligência, o saber. Além de afirmar que a compreensão do *lógos*, o único tipo de cognição que pode levar ao efetivo saber, ao efetivo conhecimento, não pode ser conquistada pelo mero acúmulo de experiências, nem por um tipo desarrazoado de idéias delas extraídas, o fragmento indica que o homem não se deve fiar nas autoridades por si mesmas ou por terem elas legado aquilo que é tido pela coletividade como o mais alto conhecimento. Heráclito não parece temer ou hesitar em recusar e criticar os “saberes”, os “tesouros”, os discursos dos grandes mestres da tradição.

No fragmento 50, Heráclito anuncia o que deve ser feito para alcançar a sabedoria. O fragmento diz: “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo um.”²⁴ Aqueles que entendem que o *lógos* é o discurso de Heráclito, e nada mais, consideram que a advertência “ouvindo não a mim mas ao *lógos*” significa que ele está mostrando que a verdade de seu discurso não deve ser atribuída à sua autoridade, à sua pessoa. Os homens devem desconsiderar tal autoridade e, aí sim, dar ouvidos ao seu discurso, que, por revelar a verdade objetiva e comum, vale por si mesmo. Por outro lado, há interpretes – e é nesse grupo que me incluo – que enxergam nesse *lógos* novamente a tensão e fusão do discurso de Heráclito com o *lógos* comum, afirmando que a oração “ouvindo não a mim mas ao *lógos*” indica tanto que Heráclito exorta os homens a ouvir um

²³ Fragmento 40: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει: Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

²⁴ Fragmento 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τῷ λόγῳ ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. Alexandre Costa traduz *hén pánta* por “tudo-um” e explica, em nota, o uso do hífen entre os dois termos. Preferi, todavia, manter as duas palavras separadas, lado a lado, sem conectivos ou sinais entre elas, como no original grego.

discurso independentemente da autoridade de quem o enuncia, quanto que ele os conclama a ouvir o *lógos* “segundo o qual todas as coisas vêm a ser” (fragmento 1), que, por ser comum, é a única “coisa” a que os homens devem dar ouvidos.

O homem é ou não é sábio em função de sua escuta e de sua disposição após a escuta. Ouvir o *lógos* é o que leva o homem a concordar, a fazer a coisa sábia, a tornar-se sábio, a alcançar a sabedoria. Portanto, a sabedoria se dá e se revela na concordância com o *lógos*. Ao falar da concordância (*homología*), Heráclito explicita uma possibilidade de conformação do pensamento e do discurso humanos ao *lógos* comum. A palavra *homología* e a ação de homologar expressam a capacidade própria do homem de dizer “o mesmo que o *lógos* comum”.

Atentemos agora para o uso heraclítico do verbo “ouvir”, que aparece em diversos fragmentos, entre eles o fragmento 1 – “tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem” – e o fragmento 50 – “ouvindo não a mim mas ao *lógos*”. No caso dos intérpretes que sustentam que o *lógos* é apenas o discurso de Heráclito, não parece haver nenhum problema em considerar que o *lógos* deve ser ouvido. Entretanto, se entendemos que o *lógos* em jogo nesses fragmentos é também o *lógos* que não pode se restringir a um discurso verbal, torna-se evidente que o verbo “ouvir” está sendo usado em outro sentido que não o de perceber sensivelmente os sons ou a voz em que são enunciadas determinadas palavras.

Esse impasse é resolvido, por alguns, com o recurso à polissemia do verbo *akoúo*, que também pode significar “obedecer” e “acolher”, o que levaria à idéia de que os homens devem atentar para o *lógos* comum, acatá-lo e acolhê-lo. De todo modo, mesmo quando se interpreta o *lógos* como um discurso verbal, o “ouvir” a que Heráclito se refere não pode designar somente o exercício da audição, entendida como a faculdade sensível de perceber sons. Heráclito, tanto no fragmento 1 quanto no fragmento 50, não só indica o que deve ser ouvido, a saber, o *lógos* comum e o discurso que o expressa, como também mostra que há modos de ouvir, a saber, há um tipo de audição que leva à compreensão, à sabedoria, e um outro tipo de audição que não leva a conhecimento algum. Essa argumentação se confirmará se observarmos o fragmento 34: “Ignorantes:

ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes, estão ausentes.”²⁵ A ignorância é definida aqui como a audição que, não levando a compreensão alguma, vale tão pouco quanto a ausência de audição dos surdos. Portanto, podemos concluir que Heráclito afirma que a superação da ignorância, isto é, a escalada em direção à sabedoria e ao conhecimento envolve mais do que o simples ouvir: envolve saber a que se deve “dar ouvidos” – ou seja, distinguir o objeto ou fonte preeminente de conhecimento – e “saber ouvir” – um ouvir inteligente, que vá além da mera afirmação da sensação momentânea e que conduza à compreensão do que se ouve.

O fragmento 72 enuncia: “Do *lógos* com que constantemente lidam, divergem, e as coisas que a cada dia encontram revelam-se-lhes estranhas.”²⁶ Podemos ver aqui a confirmação de que o convívio e a lida dos homens com o *lógos* é constante e inevitável. Portanto, é inadequado não só afirmar que os homens são ignorantes por uma fatalidade, destino ou Moira, como supor ou sustentar que alguns homens têm, por natureza, independentemente de seu empenho, acesso privilegiado ao *lógos*, que o *lógos* se aproxima apenas de alguns para contar em seus ouvidos, ou revelar de outro modo, algum segredo.

O contato com o *lógos* é irrevogável, pois os homens vivem – assim como todas as coisas – no cosmo (fragmento 30), e ambos, homens e coisas, vêm a ser segundo o *lógos* (fragmento 1). Portanto, em tudo o que o homem encontra e em tudo aquilo com que lida, ele estará irremediavelmente se encontrando e lidando com o *lógos*. Todavia, a relação do homem com o *lógos* – e por conseguinte com todas as coisas –, como vimos, pode ser marcada pela compreensão ou pela ignorância, pela concordância ou pela divergência, e por isso o fragmento afirma, dos homens ignorantes, que eles estranham as coisas que encontram – ou, como se vê no fragmento 17, não as reconhecem.

Atentemos agora para o fragmento 114, que diz: “Para falar com saber é necessário apoiar-se sobre a comunidade de todas as coisas, como a cidade sobre a

²⁵ Fragmento 34: ἀξύνετοι: ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι: φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ: παρεόντας ἀπεῖναι.

²⁶ Fragmento 72: ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ’ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

lei e ainda mais vigorosamente. Porque todas as leis humanas são alimentadas por uma lei una, a divina; pois exerce seu domínio tão longe quanto se consente, e basta e envolve a todas as outras.”²⁷ Este fragmento carrega, logo em sua abertura, um jogo de palavras bastante sugestivo: “com saber”, em grego *xyñ nóo*, indica uma equivalência, por sua semelhança fonética, com o “comum”, em grego *xyvoú*. Levando em conta essa indicação, podemos crer que o falar inteligente será sempre similar ao falar de acordo com o *lógos* comum. O próprio fragmento confirma a insinuação presente no trocadilho: “Para falar com saber é preciso apoiar-se sobre a comunidade de todas as coisas” – leia-se, é preciso apoiar-se sobre o *lógos* comum.

Se continuamos nos atendo ao que diz o fragmento 114, podemos ainda notar uma comparação também muito sugestiva a respeito do modo como o homem deve se apoiar sobre o comum: “como a cidade sobre a lei”. O fragmento ainda diz que “todas as leis humanas são alimentadas por uma lei una, a divina”. E nos dá uma boa pista para uma possível interpretação do *lógos* comum: a lei da qual todas as leis humanas se nutrem, e sobre a qual as cidades – com suas leis particulares – e os homens – com suas idéias e discursos particulares – se devem apoiar. Não é à toa, portanto, que diversos estudiosos tendem a tentar resumir, definir ou traduzir o *lógos* comum usando a palavra “lei” ou termos e expressões similares ou relacionadas como, por exemplo, “princípio regulador”, “fórmula”, “estrutura”, “plano”, “princípio ordenador”.

Considerando as análises desses fragmentos que versam sobre o *lógos*, podemos concluir que Heráclito exortou os homens a superar sua ignorância, asseverou a existência de um *lógos* comum e a possibilidade de o homem compreendê-lo e, ainda, afirmou que a pura afirmação da sensação, isto é, do que se ouve, vê, sente, se não for integrada a um discernimento inteligente, não será suficiente para a sua compreensão. Além disso, vimos também que, apesar de o *lógos* comum não ser um objeto sensível, ele pode ser compreendido *a partir* de uma percepção sensível, como por exemplo a observação acurada das coisas que

²⁷ Fragmento 114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου: κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

se comportam segundo sua “lei”, sua “ordenação”, ou a escuta de um discurso verdadeiro, isto é, um discurso que seja com ele consoante. Vamos agora ver o que Heráclito tem a nos dizer sobre a *psyché* e seu papel na aquisição de conhecimento.

2.3

A *psyché* em Heráclito

A concepção dominante de *psyché* antes de Heráclito era a concepção homérica. Em Homero, a *psyché* é a força vital dos homens, é aquilo que os anima, que os mantém vivos. O significado do substantivo *psyché* está diretamente relacionado ao sentido do verbo *psychéin*, “soprar”, “respirar” e, portanto, é basicamente “sopro”, “alento”, “princípio vital”. Entretanto, a *psyché* é usada em Homero, antes de mais nada, para designar aquilo que abandona o homem na hora da morte, aquilo que faz dele um ser mortal, e não aquilo que nele está presente durante a vida. A *psyché* distingue o homem vivo do cadáver e se, por um lado, significa “sopro vital”, “vida”, constitui mais enfaticamente o signo da mortalidade humana, o “sopro” que é expirado pela boca do homem na morte e que voa então para o Hades. Homero, portanto, se refere antes à *psyché* dos mortos que à *psyché* dos vivos.²⁸

Nem o lugar onde a *psyché* reside nem o modo como ela atua nos homens vivos é tematizado nos poemas homéricos, mas, segundo Snell, a *psyché* pode ser considerada quase como um órgão que se encontra no homem, assim

²⁸ Muitos são os autores que tratam desse uso “negativo” de *psyché* em Homero. Cf., por exemplo, Bruno Snell, *A Descoberta do Espírito* (Lisboa, Edições 70, [1975] 1992), p. 28-30; David J. Furley, “The Early History of the Concept of Soul”, in T. Irwin (ed.), *Classical Philosophy: Collected Papers* (New York & London: Garland Publishing, 1995), vol. 1, p. 112; Martha C. Nussbaum, “Psyché in Heraclitus, I”, in T. Irwin (ed.), *Classical Philosophy: Collected* (op. cit.), vol. 1, p. 201-2; Maura Iglésias, “Platão: A Descoberta da Alma”, *Boletim do CPA* (Campinas, Unicamp, ano 3, n. 5/6, jan./dez. de 1998), p. 14; e Edward Hussey, “Heraclitus”, in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), p. 101.

como o *thymós* e o *nóos*.²⁹ O *thymós* seria responsável por suscitar os movimentos e as reações, e estaria referido às emoções, enquanto o *nóos* seria responsável por receber impressões, guardar imagens e conhecer, estando referido não propriamente ao esforço com vista ao conhecimento, mas simplesmente a *insights* momentâneos, à percepção que inclui a ocorrência espontânea de um entendimento. Portanto, vemos que as sedes da emoção e do conhecimento não pertencem, para Homero, à esfera da *psyché*, e que esta não pensa ou sente. Essas diversas atividades humanas são concebidas separadamente, e não como poderes interconectados, formadores de uma unidade. Também não são referidas ou relacionadas a uma sede central que as conjugue e reúna.

Os poetas líricos continuaram a usar o termo *psyché* para designar o poder animador dos corpos humanos, mas abriram caminho para o surgimento de uma nova concepção de *psyché*, como centro ou fonte da personalidade humana. Na lírica, os poetas surgem pela primeira vez como personalidades, falam de si, de seus sentimentos pessoais, de conflitos entre emoções.³⁰ Mas, se Homero só via na *psyché* o princípio de vida nos homens, e se a poesia lírica valorizou a personalidade e as tensões da intimidade, sem ainda vinculá-las explicitamente à *psyché*, Heráclito apresenta uma nova concepção da *psyché* a que se atribui, com razão, uma grande originalidade. No fragmento 67a ele expõe com extrema clareza o papel central que a *psyché* desempenha no homem vivo:

Assim como a aranha no centro da teia logo sente quando uma mosca rompe qualquer fio de sua teia, e, deste modo, corre pressurosa para lá, como se temesse pela integridade do fio, também a alma do homem, lesada qualquer parte do corpo, dirige-se rapidamente para lá, como se não suportasse a lesão do corpo a que está unida firme e proporcionalmente.³¹

²⁹ B. Snell, *A Descoberta do Espírito* (op. cit.), p. 28-30.

³⁰ Ver, para mais considerações sobre a poesia lírica e a noção de *psyché*, C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (op. cit.), p. 126-127; e B. Snell, *A Descoberta do Espírito* (op. cit.), p. 81-120.

³¹ *Sicut aranae, ait, stans in medio talae sentit quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quae de fili perfectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa, illuc festine meat, quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter*

Heráclito faz uso desta analogia para que possamos entender o modo como a *psyché* atua no homem vivo, para que notemos que a *psyché* não é simplesmente uma sede “passiva” ou receptiva das impressões corpóreas, e sim o centro ativo, emanador da ação humana. O exemplo que ele apresenta é a situação em que essa ação visa a salvaguardar a integridade do corpo, respondendo a uma lesão corporal. Todos os estímulos e as experiências do corpo estão, para Heráclito, referidos à *psyché*, e, portanto, a uma única sede que garante a unidade e a integridade do indivíduo. Entretanto, a concepção heraclítica da alma não se restringe à idéia de uma sede meramente central e passiva, e sim remete a uma sede ou centro extensivo, ativo.

Se as interpretações sobre a noção de *psyché* baseadas no fragmento 67a não são unânimes, visto que o fragmento é considerado dúbio ou inautêntico por alguns autores, a idéia de que Heráclito desenha uma analogia entre o papel do fogo no cosmo e o da *psyché* no homem é um ponto sobre o qual há consenso geral. Mas, antes de tratar dessa analogia, é preciso tematizar, ainda que resumidamente, o papel do fogo no pensamento de Heráclito.

No fragmento 30, lê-se: “O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se.”³² O que podemos notar primeiramente neste fragmento é que o cosmo é descrito como um fogo, ou seja, é com o fogo identificado. O fato de o fogo se acender e se apagar segundo medidas mostra que ele se relaciona com, e manifesta, a “lei” ou “medida” do cosmo. Ou seja, se, de um lado, o fogo se transforma de algum modo, pois possui a dinâmica do apagar-se e acender-se, de outro, sua dinâmica se dá segundo medidas, explicitando assim o caráter ordenado da diversidade do cosmo. O fogo, nesse sentido, equivale à unidade, à totalidade e à ordem do cosmo.

iuncta est.

³² Fragmento 30: κόσμον, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Por outro lado, se observamos a existência de um apagar-se e acender-se, vemos insinuar-se a idéia da mudança, das transformações do fogo. O fogo, como veremos, não só representa a unidade do cosmo, como também é o responsável por sua multiplicidade e diversidade de características. Pois é disso que fala o fragmento 31: “Transformações do fogo: primeiro, mar; do mar, metade terra, metade ardência. O mar distende-se e mede-se no mesmo *lógos*, tal como era antes de se tornar terra.”³³ Este fragmento afirma que a diversidade dos constituintes do cosmo não é nada além de fruto das transformações do fogo. Todos os elementos são modificações, estágios, graus ou estados distintos do fogo em seu processo, apagando-se e acendendo-se. Portanto, toda a diversidade se resume na unidade do fogo. O fogo é o elemento fundamental de todas as coisas, e pode ser encontrado no cosmo, tanto em sua forma paradigmática quanto em todos os seus graus, estados ou estágios de menor ardência.

Diversos comentadores consideraram que há uma correspondência entre a *psyché* e o fogo em Heráclito com base na analogia evidente entre os processos descritos nos fragmentos 36 e 31. Diz o fragmento 36: “Para as almas, tornar-se água é morte; para a água, tornar-se terra é morte; mas da terra nasce água, da água, alma.”³⁴ No fragmento 36, a seqüência de mortes é alma/*psyché*-água-terra, enquanto no fragmento 31, é fogo/*pyr*-água-terra. A *psyché*, em um fragmento, ocupa exatamente o lugar que o fogo tinha no outro. Esse paralelo parece oferecer, entre outras coisas, grande evidência para a afirmação da natureza ígnea da *psyché*.

Mas há também uma relação entre a *psyché* e a água. O fragmento 118, “Brilho: alma seca, a mais sábia e melhor”,³⁵ confirma que a água e a *psyché* são de alguma maneira opostas, de modo que a água tem um poder deletério sobre a

³³ Fragmento 31: πυρὸς τροπαί: πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὀκοῖος πρόσθεν ἢν ἢ γενέσθαι γῆ.

³⁴ Fragmento 36: ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆς. Alexandre Costa traduz, neste fragmento, *psychésin* e *psychés* por “vapores” e “vapor”. Preferi seguir as traduções de G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., p. 339), de C. H. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, op. cit., p. 237) e de M. Conche (*Héraclite. Fragments*, op. cit., p. 327), pois creio que neste fragmento a noção de alma não deixa de estar em jogo nem se dissocia do sentido de *psyché*.

psyché. Entretanto, este fragmento indica que nem todas as *psychai* são completamente ígneas. Portanto, a *psyché* não é *necessariamente* ígnea em Heráclito, mas só *idealmente* ou *possivelmente* ígnea. Haveria então gradações da alma, assim como do fogo.

Quando a *psyché* for úmida, isso implicará sempre, para o homem, uma perda proporcional de vitalidade, de autocontrole e de inteligência. É o que confirma o fragmento 117: “O homem, quando bêbado, é levado por uma criança impúbere, trôpego, não notando para onde anda, tendo úmida a alma.”³⁶ Este fragmento oferece forte evidência da associação da *psyché* com o autocontrole e o conhecimento. A embriaguez é um estado de reduzidos autocontrole, atenção e discernimento. Heráclito pode estar empregando uma metáfora, pois nem todo bêbado é conduzido de fato por uma criança, isto é, por uma criança de carne e osso. Isso indicaria que o homem bêbado é guiado por uma “criança interna”, a saber, sua própria faculdade de discernimento num estado de capacidade diminuída. Isso mostra que, para Heráclito, os homens são guiados por uma sede ou entidade interna, a saber a *psyché*, que pode ser mais ou menos competente, mais ou menos sábia.

O fragmento 117 sugere que a sabedoria da *psyché* varia em proporção inversa à sua umidade, enquanto a conexão entre a *secura* da alma e sua inteligência é atestada pelo fragmento 118, em que é dito que a alma seca é a mais sábia e a melhor. Vemos, portanto, que o conhecimento, ou a sabedoria, é correlato da *secura* da alma, enquanto a ignorância é correlata da umidade psíquica. Mas Heráclito parece fazer uma analogia entre a *psyché* e o fogo não apenas por sua semelhança de natureza, a natureza ígnea, mas também por ambos desempenharem o papel de princípio de vida, de integridade e unidade. O fogo *sempre vivo* anima o cosmo, ou antes é o cosmo, considerado um ser animado, assim como a *psyché* é o princípio vital dos homens.

Essa analogia entre a *psyché* e o fogo pode ser entendida como uma

³⁵ Fragmento 118: ἀύγη: ξηρὴ ψυχῆ, σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

³⁶ Fragmento 117: ἀνήρ ὀκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

analogia entre microcosmo e macrocosmo, isto é, como a identidade de duas totalidades ígneas e vivas, se tomadas proporcionalmente em suas diferentes escalas. A analogia do microcosmo e do macrocosmo supõe a idéia de que pessoas ou outros fenômenos particulares são de algum modo similares ou isomórficos a alguma estrutura mais ampla à qual pertencem, especialmente o cosmo. Em Heráclito, esse princípio de semelhança ou isomorfismo parece desempenhar um papel muito importante não apenas na relação da *psyché* com o fogo, mas também em sua relação com o *lógos*. Como foi visto, a *psyché* sábia é ígnea, enquanto a *psyché* ignorante é úmida. Vimos também que a *psyché* sábia é sábia em virtude de sua apreensão do *lógos*. O *lógos*, por sua vez, é a lei do cosmo ígneo, é a lei segundo a qual o fogo se acende e apaga, o *lógos* é ele mesmo intimamente associado ao fogo, é a ele imanente. Mas onde Heráclito fala explicitamente da associação entre a *psyché* e o *lógos*?

Dois fragmentos falam da *psyché* em conexão com o *lógos*. O fragmento 115 afirma: “Da alma é um *lógos* que a si mesmo aumenta.”³⁷ Este fragmento é de interpretação muito difícil e variada, mas é certo que atribui *lógos* à *psyché*. O aumento do *lógos* por si mesmo é referido, por uns, por exemplo, ao aumento da racionalidade em uma *psyché* cuja proporção de fogo está crescendo; por outros, à autonomia da *psyché*, que pode, sem o auxílio dos deuses, se superar em termos de conhecimento. O fragmento 45 diz: “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *lógos* possui.”³⁸ A primeira coisa que salta à vista é a ausência de limites da *psyché*. A outra parte deste fragmento afirma que a impossibilidade de se encontrar os limites da alma tem como causa a extrema profundidade do *lógos* que ela possui. Tal como no fragmento 115, aqui também a *psyché* é intimamente associada ao *lógos*, pois ela possui *lógos*, o *lógos* é a ela imanente. Portanto, vemos que a *psyché* tem uma estrutura semelhante à estrutura daquilo que a engloba e que ela pode buscar conhecer, a saber, do cosmo que, assim como ela, possui *lógos*.

³⁷ Fragmento 115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξωνς.

³⁸ Fragmento 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν: οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Um dos fragmentos que mencionam a *psyché* é de importância capital para a compreensão do modo como Heráclito concebeu a relação da *psyché* com o *lógos* e com os sentidos. O fragmento é o 107: “Para homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas.”³⁹ Ao afirmar que homens com almas bárbaras têm olhos e ouvidos que são más testemunhas (*kakoî mártures*), este fragmento sugere que os homens cujas almas não são bárbaras têm olhos e ouvidos que são boas testemunhas.

Vale notar que o fragmento 34, anteriormente citado, diz: “Ignorantes: ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes, estão ausentes.” A incompreensão característica dos ignorantes é explicada em termos de uma audição que não lhes garante um conhecimento mais preciso do que o dos surdos, aqueles que nada ouvem. O dito de Heráclito testemunha (*martyreî*) a ignorância, a falha epistemológica desses homens. Olhos e ouvidos são más testemunhas quando os homens se satisfazem simplesmente com as informações por eles obtidas sem integrá-las ao discernimento inteligente, quando formam opiniões nas quais simplesmente expressam essas informações e dão testemunho dessas informações como se elas fossem o próprio conhecimento, acabado e total, da realidade.

Os olhos e os ouvidos só fornecem testemunho impreciso para aqueles que não entendem que devem articular, interpretar e compreender esse testemunho; ou seja, fornecem informações precisas, as quais, se forem tomadas como equivalentes à efetivação do conhecimento, constituirão então testemunhos muito imprecisos, muito insuficientes. Portanto, o que está em jogo neste fragmento não é uma crítica aos sentidos, e sim uma crítica aos homens que pretendem que o conhecimento lhes seja dado exclusivamente pelos sentidos e pelo entendimento que os sentidos isoladamente podem produzir.

Somente essa hipótese, a saber, de que olhos e ouvidos devem fornecer informações acuradas que são, no entanto, mal interpretadas pela *psyché* permite a dependência do “testemunhar mal” a “ter uma alma bárbara”, que é evidente no fragmento. Então, a função da *psyché* – função esta que a *psyché* bárbara falha em

³⁹ Fragmento 107: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων.*

levar adiante – é interpretar propriamente a informação confiável, porém insuficiente, oferecida pelos sentidos. Sexto Empírico, que conservou este fragmento, diz, antes de citá-lo em *Contra os Matemáticos* (VII, 126):

Heráclito, tendo considerado que o homem [é dotado] de dois elementos para o conhecimento da verdade, *aísthesis* e *lógos*, diz, a exemplo dos físicos anteriormente mencionados, que a *aísthesis* não é confiável, e adota [portanto] o *lógos* como critério. A *aísthesis*, contudo, censura expressamente, dizendo: [segue o fragmento 107].⁴⁰

Sexto Empírico afirma que Heráclito teria dito que a sensação (*aísthesis*) não é confiável e a teria censurado. Esta interpretação parece ir em direção diversa da que Heráclito aponta, a saber, de que a sensação e o entendimento que ela imediatamente produz não são enganosos ou pouco confiáveis, mas devem ser dimensionados, articulados e interpretados de forma inteligente para que produzam conhecimento. Além disso, a censura de Heráclito não se dirige à sensação, e sim aos homens cujas almas são bárbaras.

Em Heráclito, de fato, não há a consideração de que a sensação é algo naturalmente ignóbil. Ao contrário, Heráclito a valoriza explicitamente no fragmento 55: “Do que há visão, audição, aprendizado, eis o que eu prefiro.”⁴¹ A visão e a audição, funções e sensações daqueles mesmos olhos e ouvidos do fragmento 107, não são rejeitados ou censurados por Heráclito, e sim o oposto disso. Portanto, vemos que Heráclito atribui um papel importante e primário aos sentidos no processo de obtenção do conhecimento. Mas, se os sentidos constituem um elemento ou ingrediente importante nesse processo, não podem oferecer mais do que *um de* seus elementos necessários.

⁴⁰ ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ἐπεὶ πάλιν ἐδόκει δυσὶν ὀργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν μὲν αἴσθησιν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον. ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν [...]. (*Contra os Matemáticos*, VII, 126).

⁴¹ Fragmento 55: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

Muitos comentadores tomaram a expressão “*psychai* bárbaras” como uma referência à habilidade lingüística,⁴² de modo que o fragmento é interpretado como “olhos e ouvidos são más testemunhas para os homens, se eles têm almas que não compreendem a linguagem”. Mas fica ainda por decidir que linguagem está sendo mencionada. Segundo uma concepção, a linguagem, aqui, deve ser entendida como uma metáfora: aqueles com almas *bárbaras* são aqueles que falham em compreender a “linguagem da natureza”⁴³ ou a “linguagem dos sentidos”.⁴⁴ Segundo outra concepção, a linguagem deve ser tomada literalmente, de modo que os homens com almas bárbaras são aqueles que não compreendem a língua grega, mesmo sendo gregos.⁴⁵ Há também algumas concepções mistas.⁴⁶

Penso que tanto a interpretação metafórica quanto a literal são úteis para a compreensão da noção de “alma bárbara”. A interpretação metafórica supõe que o *lógos* comum é uma espécie de discurso – um discurso entendido metaforicamente como a *manifestação* da “gramática”, da lógica, ou da lei reguladora de todos os acontecimentos – que pode ser “ouvido” no comportamento de todas as coisas que vêm a ser. Nesse sentido, a alma, para não ser bárbara, deve buscar compreender a “gramática” das coisas, que envolve mais do que as múltiplas experiências apreendidas pelos sentidos; envolve seu contexto, sua trama ou articulação, a unidade do seu “discurso”. A interpretação literal, por sua vez, se atém mais fortemente à compreensão dos discursos verbais, que, mais do que a atenção às meras palavras, deve envolver aquilo que caracteriza o poder de compreender e aprender uma língua: reconhecer que ela é um todo complexo e articulado, composto de uma pluralidade de elementos, a saber, palavras. A língua é, como o cosmo, um fenômeno unitário que engloba e organiza uma vasta pluralidade de fenômenos subordinados. Então, a

⁴² Essa interpretação se baseia no uso antigo de *bárbaroi*, para designar as pessoas que não falam ou não compreendem a língua grega, e nas associações lingüísticas do *lógos*.

⁴³ Cf. C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (op. cit.), p. 107; e Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London, Routledge and Kegan Paul, 1982), p. 148.

⁴⁴ Cf. E. Hussey, “Epistemology and Meaning in Heraclitus”, in M. Schofield e M. C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), p. 34.

⁴⁵ Cf. M. C. Nussbaum, “Psyché in Heraclitus, I” (op. cit.), p. 209-210.

⁴⁶ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 1, p. 415 e 429; e Hermann Fränkel, “A Thought Pattern in Heraclitus”, in A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics* (New York, Garden City, 1974), p. 217, n. 6.

incompreensão da natureza da própria língua, em maior escala, equivale à incompreensão da natureza do cosmo.

De todo modo, parece que a linguagem que os homens de almas bárbaras falham em compreender se refere, em ambas as interpretações, ao *lógos* comum, que não precisa ser considerado de forma puramente literal ou puramente metafórica. A compreensão do *lógos* revela, como mostra o fragmento 50, que saber é concordar que tudo é um, que a unidade se encontra no seio da multiplicidade. Certamente a *psyché* bárbara é aquela que não compreende que os opostos são unificados ou que tudo é um. A *psyché* bárbara é aquela que falha em apreender a conexão entre as informações dos sentidos, em atentar para a natureza simultaneamente una e múltipla das coisas transitórias, portadoras de aspectos diversos e opostos. Para fazer isso, uma *psyché* deve compreender o *lógos*. E compreender o *lógos* significa conhecer a lei que regula o vir a ser de todas as coisas, lei que não pode se manifestar em outro “mundo”, mas que é imanente ao cosmo, podendo portanto ser apreendida por meio da observação acurada do comportamento das coisas, contanto que cada aspecto desse “comportamento” não seja considerado instantânea e isoladamente, e sim de modo detido e conectado.

Uma das indicações mais fortes de que Heráclito acredita que, ao menos em parte, o conhecimento deve ser construído sobre a experiência sensível está no fato de que ele apresenta, em diversos fragmentos, exemplos primeiramente perceptíveis da unidade dos opostos. Portanto, Heráclito apresenta, em exemplos recorrentes, o modo como se deve considerar as informações dadas pelos sentidos: nunca em sua dimensão meramente diversa e desconectada, mas sim atentando para sua unidade, complementaridade, interconexão ou interdependência.

Podemos ver, em tudo o que foi dito, que a *psyché* heraclítica é, primeiramente e pela primeira vez, uma entidade capaz de atingir o conhecimento, a saber, do *lógos*, que confere sabedoria. A possibilidade de analogia da *psyché* com o *fogo*, o paralelo entre microcosmo e macrocosmo, bem como o fato de a *psyché* possuir *lógos* mostram que o conhecimento do que é comum, isto é, o conhecimento do *lógos*, é humanamente possível. Antes de Heráclito, entendia-se que os deuses possuíam conhecimento “universal”, e que os mortais não o possuíam. Heráclito parece concordar que um certo tipo de conhecimento é

essencialmente divino; entretanto, ele sustenta que esse tipo de conhecimento é também disponível aos mortais, imputando às *psychai* um princípio divino de inteligência, a saber, o *lógos*.

Na concepção homérica, o conhecimento humano era caracterizado como extremamente limitado em contraste com o conhecimento dos deuses.⁴⁷ Entre as bases dessa concepção de conhecimento estava a idéia de que uma das relações capazes de produzir conhecimento é a relação de contato direto entre aquele que conhece e o objeto do conhecimento. Essa relação era concebida primariamente em termos de visão, de modo que os objetos do conhecimento seriam paradigmaticamente aquilo que alguém vê. O paradigma da visão se devia à distinção entre o conhecimento mais seguro e preciso da testemunha ocular e o “ouvir dizer”, isto é, o conhecimento indireto ou de “segunda mão” transmitido por alguém que foi uma testemunha ocular. “Conhecer”, portanto, significava, antes de mais nada, “ter visto”.

Uma consequência do paradigma da visão é que pessoa mais sábia é aquela que viveu mais, viu mais, experimentou mais. Entretanto, mesmo o conhecimento do homem mais sábio é limitado. O homem mais sábio é ainda mortal, e pode apenas experimentar uma pequena fração da totalidade dos fenômenos e acontecimentos. Portanto, somente os deuses, que são imortais e vêem todas as coisas, são verdadeiramente conhecedores e verdadeiramente sábios. Em Homero, Zeus e Hélio, onividentes, são chamados para testemunhar a fidelidade dos juramentos. As Musas, para Homero, presenciam e sabem tudo; elas são superiores ao homem pelo fato de serem imortais e de presenciarem tudo o que acontece.

Outra característica desse modelo de contato direto é que o conhecimento, o entendimento, a opinião ou a compreensão que um homem atinge eram concebidos simplesmente como apresentações imediatas e espontâneas da visão. Não havia nenhuma necessidade de distinguir a percepção

⁴⁷ Nesta abordagem da concepção homérica do conhecimento, devo muito aos textos de Joel Wilcox, *The Origins of Epistemology in Early Greek Thought: A Study of Psyche and Logos in Heraclitus* (New York, The Edwin Mellen Press, 1994, p. 131-135), B. Snell (*A Descoberta do Espírito*, op. cit., p. 179-194) e J. H. Leshner (“Early Interest in Knowledge”, in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, op. cit., p. 225-49).

sensível de uma outra faculdade cognitiva, como por exemplo o julgamento, o pensamento ou a razão, e a experiência sensível era tomada como a espécie única e suficiente de cognição.⁴⁸ Snell nota que, em Homero, o vocabulário epistemológico diverso – que contém tanto palavras aparentemente referidas ao pensamento, como por exemplo *noeîn*, quanto palavras referidas claramente à visão, como *horân* e *ideîn* – não vai contra essa generalização.⁴⁹ Palavras como *nóos*, em Homero, podem ser usadas para designar a experiência sensível, que, como já foi dito, leva imediatamente, e sem nenhum esforço ou atividade espiritual, a um entendimento, uma compreensão, uma idéia clara de algo.

Além desse tipo de conhecimento, baseado na experiência pessoal limitada, no contato direto e no modelo da visão, há também em Homero, e marcadamente em Hesíodo, o conhecimento transmitido aos homens pelos deuses, que tudo sabem. A intervenção e a inspiração divinas constituem a concessão, feita pelos deuses e pelas Musas, de informações ou poderes que fazem com que os homens – poetas, sacerdotes ou adivinhos – passem a conhecer o que está para além de sua experiência ordinária. Os poetas não possuem, em si mesmos, a fonte do conhecimento daquilo que dizem, não falam a partir de sua experiência pessoal e direta, e sim cantam o que ouviram das Musas, o que estas acharam por bem lhes revelar.

Na concepção homérica, então, o conhecimento humano é possível, mas é limitado ao que se experimenta sensivelmente e ao que os deuses decidem revelar. Além disso, não há nenhuma distinção entre a sensação e qualquer outra faculdade ou processo cognitivo. A *Odisséia* vê as aparências como algo que, às vezes, pode encobrir a realidade. Entretanto, essas aparências enganosas são, ou disfarces, que não trazem à tona a questão geral da veracidade da percepção ela mesma, ou o resultado de uma neblina ou bruma divina que obscurece a realidade,

⁴⁸ Wilcox argumenta que, se de um lado a *Odisséia* apresenta o tema do engano e do reconhecimento, e cria uma distinção entre “percepção em geral” e “conhecimento”, de outro, tanto o engano quanto o conhecimento são concebidos como *tipos de percepção*, e a aquisição do conhecimento (ou a falta dele) é sempre condicionada *externamente*, por aquilo que alguém encontra e vê. Por exemplo, o disfarce de uma pessoa produz engano, enquanto a verdadeira aparência de uma pessoa produz reconhecimento. Cf. J. Wilcox, *The Origins of Epistemology* (op. cit.), p. 133.

⁴⁹ Cf. Snell, *A Descoberta do Espírito*, op. cit., p. 19-46.

o que mostra que a intervenção de um deus pode garantir ou impedir a percepção de uma coisa ou situação.

Se, então, o conhecimento e a percepção de aparências são em parte distinguidos, mas não atribuídos a faculdades distintas em Homero, ocorre que a possibilidade do conhecimento é posta em dúvida assim que a distinção entre a aparência de uma coisa e sua verdadeira natureza é aplicada, não apenas às coisas que se apresentam “disfarçadas”, e sim a todas as coisas. E é isso o que acontece em Xenófanes, que afirma redondamente, no fragmento 34:

Ninguém sabe (*iden*), ou jamais saberá (*eidós*), a verdade sobre os deuses e sobre tudo aquilo de que falo: pois, ainda que, por acaso, alguém dissesse toda a verdade, mesmo assim não se daria conta (*oíde*) disso; mas a aparência (*dókos*) está forjada sobre todas as coisas.⁵⁰

Este fragmento de Xenófanes é provavelmente o mais controverso de todos, o mais ardorosamente disputado desde a Antiguidade e o mais freqüentemente estudado. Alguns autores afirmam que é possível excluir o próprio Xenófanes do “ninguém” a que ele atribui a possibilidade de conhecer, tentando romper sua ligação com o “ceticismo”.⁵¹ Entretanto, a maioria dos intérpretes modernos sustenta que Xenófanes está dizendo, neste fragmento, que todos os homens, *incluindo-se aí ele mesmo*, ignoram a verdade “sobre os deuses e sobre tudo aquilo” de que ele fala.

⁵⁰ Fragmento 34, segundo a numeração de H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*: και το μεν ουν σαφες ουτις ανηρ ιδεν ουδε τις εσται ειδως αμφι θεων τε και ασσα λεγω περι παντων ει γαρ και τα μαλιστα τυχοι τετελεσμενον ειπων, αυτος ομως ουκ οιδε· δοκος δ' επι πασι τετυκται. A tradução dos fragmentos de Xenófanes citados nesta tese foi retirada de G. S. Kirk e J. E. Raven, *Os Filósofos Pré-Socráticos* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979), p. 180. Vale notar que alguns autores τραδύζεμ *dókos*, neste fragmento, por “crença”, e outros, por “opinião”. É possível que Xenófanes acreditasse que a crença é atribuída a todas as coisas ou que a opinião é inevitável precisamente por causa do “véu” ou da parcialidade das aparências. A diferença entre a interpretação de *dókos* como “aparência” e essas duas outras traduções parece estar na ênfase dada, pela primeira, à causa da ignorância humana, em vez do destaque ao efeito dessa ignorância.

⁵¹ Cf. S. Yonezawa, “Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wiseman and Fr. 34”, in K. J. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy* (op. cit.), p. 432.

Para muitos comentadores, a tese de Xenófanes sobre a impossibilidade – ou, segundo alguns, as limitações irremediáveis – do conhecimento humano surge a partir do seu “empirismo”.⁵² Segundo essa leitura, duas são as razões da crítica de Xenófanes às opiniões, crenças e teorias humanas. De um lado, essa crítica se deve ao fato de que tais opiniões e teorias vão além da evidência usada para as formar e verificar, podendo fazer projeções sobre fenômenos não vistos e podendo falar sobre acontecimentos cuja natureza está além da observação.⁵³ De outro lado, o problema está em que, para um homem, cada nova observação pode mudar sua compreensão de uma situação ou de uma coisa. Para conhecer uma coisa ou situação, ele teria de ver tudo o que nela é relevante. Mas não há nada na experiência sensível que indique quando todas as informações relevantes foram adquiridas. Portanto, mesmo que um homem saiba e diga a verdade, não terá como saber que o fez.

Já o deus, segundo Xenófanes, conhece todas as coisas, o que pode ser notado se observarmos os fragmentos 23 e 24.⁵⁴ O deus de Xenófanes experimenta todas as coisas. Não há nada fora de sua experiência e, portanto, nada pode surgir de novo que refute o que ele antes pensava. O termo *noeîn* e seus derivados só são usados em Xenófanes para descrever o conhecimento divino, e nunca para descrever o conhecimento humano. Como vimos, em Homero, o verbo *noeîn* era usado para designar a visualização ou compreensão instantânea e completa de uma situação, e não o uso do raciocínio que, gradualmente, nos

⁵² Este exame do problema do conhecimento em Xenófanes se baseia principalmente nos trabalhos de M. McCoy, “Xenophanes’ Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism”, in K. J. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy* (Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989), 235-240; J. H. Leshner, “Xenophanes’ Scepticism”, in J. P. Anton (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany, State University of New York Press, 1983), vol. 2, p. 20-40, e C. J. Classen, “Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry”, in *Ionian Philosophy*, op. cit., p. 91-10.

⁵³ Testemunhos antigos, como o de Hipólito, mostram que Xenófanes tentou evitar qualquer postulado concernente a entidades que estão além de nossa experiência. Para ele, não seria válido atribuir qualquer natureza a uma coisa que está além de nossa possibilidade de observação. No fragmento 34, as ações representadas pelo grupo de palavras *iden* (viu/sabe), *eidós* (saberá/terá visto), *oíde* (sabe/se dá conta/viu) revelariam que nenhum homem tem um conhecimento completo das coisas.

⁵⁴ Fr. 23: “Existe um só deus, o maior dentre os deuses e os homens, em nada semelhante aos mortais quer no corpo quer no pensamento”. εἰς θεός, ἐν τε θεοῖς καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νοημά. Fr. 24: “Todo ele vê, todo ele pensa (*noeî*), e todo ele ouve.” οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ’ ἀκούει.

levaria a uma tal visualização. Mas Homero não usou *noein* como representativo de um tipo imparcial de conhecimento; um homem “vê” o que está diante dele como uma oportunidade ou como uma ameaça. Por isso, o *nous* é sempre plural para cada situação, e não está ligado a uma verdade única, visto que o prejuízo para um homem consiste em lucro para outro.

Xenófanes abandona o *noein* homérico, que está ligado a interesses e perspectivas, em favor de um *noein* que é baseado em uma “perspectiva” total, imparcial, “universal”. Para atribuir a deus esse *noein* universal, Xenófanes não lhe imputou apenas a totalidade das experiências, mas também a imparcialidade, o que explica, ao menos em parte, o abandono dos deuses homéricos, que disputam entre si e tomam diferentes partidos nas disputas humanas. O deus de Xenófanes não tem vários *nóoi*, intenções e perspectivas; ele tem uma única “perspectiva”, que é total, universal e imparcial.

Em Homero a limitação do conhecimento humano se deve ao fato de que o homem é mortal, e por isso não pode conhecer todas as coisas e acontecimentos. Já em Xenófanes, além dessa limitação, o homem não tem a garantia de conhecer sequer uma coisa ou situação em sua totalidade, pois só tem, em suas experiências, perspectivas ou apreensões parciais e momentâneas, sem ter o critério que garanta que suas perspectivas são suficientes, isto é, são tais que lhe apresentam a totalidade dos dados relevantes para uma apreensão completa. A idéia de Xenófanes de que a percepção não apreende a realidade como ela verdadeiramente é – isto é, de que “a aparência/opinião está em toda parte” – e de que os homens não são dotados de *nóos* o leva a afirmar que nenhum homem atingiu o conhecimento ou a verdade. O conhecimento escapa aos homens, pois o critério último de verdade está fora de seu alcance, de modo que eles não podem aplicá-lo em sua compreensão da realidade.

As sínteses supracitadas das concepções de conhecimento de Homero e Xenófanes permitem que o pensamento de Heráclito seja compreendido em relação a uma parte, ao menos, de seu contexto histórico. Heráclito certamente conheceu e criticou as idéias de Homero e Xenófanes, o que fica claro em suas menções explícitas a esses dois autores. No fragmento 56, lemos: “Ludibriados são os homens no conhecimento das coisas aparentes, como Homero, que foi o

mais sábio de todos os helenos. Pois ludibriaram-no meninos, a matar piolhos, falando-lhe: ‘quantas coisas vimos e catamos, largamo-las; quantas não vimos nem pegamos, levamo-las’.” E o fragmento 40 diz: “Muito aprendizado não ensina saber, pois teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, também a Xenófanes e a Hecateu”. Para Heráclito, a *polimathia* não ensina sabedoria (fragmento 40), e não se pode alcançar o conhecimento apenas por meio de uma ampla experiência.

Heráclito concorda com Homero e Xenófanes num ponto: o homem não pode ser uma testemunha ocular “universal” (posto que não é onipresente nem imortal). Mas isso não impõe limitações irrevogáveis, nem impossibilidade ao seu conhecimento. Em lugar do ideal da “experiência irrestrita”, que garante o conhecimento divino e impede o conhecimento humano em Homero e Xenófanes, Heráclito assevera o conhecimento do *lógos*, universalmente presente, que torna possível a compreensão crucial de que cada coisa é uma unidade de opostos e de que a multiplicidade e o movimento, com lei e medida, conferem, ao cosmo, unidade e permanência. Portanto, podemos dizer que Heráclito faz entrar em colapso a distinção entre a extrema limitação humana e a onisciência divina, distinção esta em que um certo “pessimismo” e “ceticismo” tradicionais se haviam baseado.

Heráclito, em contraste com Xenófanes e Homero, atribui um *nóos* comum ao homem, afirmando, no fragmento 114, que o homem pode “falar com saber” (*xýn nóo*). Ele também rejeita a idéia de que o conhecimento é necessariamente limitado e se reduz ao que se experimenta com os sentidos ou às opiniões que simples e isoladamente expressam ou afirmam o que se experimentou com os sentidos. No fragmento 1, Heráclito mostra que, para que um homem possa fornecer uma explicação acurada de cada coisa, ele deve tanto conhecer o *lógos* segundo o qual todas as coisas vêm a ser, quanto distinguir cada coisa segundo a *phýsis* (natureza). Além das afirmações de Heráclito a respeito do *lógos* comum, seus enunciados sobre a escuta da *phýsis* e a distinção das coisas segundo a *phýsis* podem nos ajudar a entender o porquê de Heráclito considerar que os homens são capazes de obter conhecimento, e não apenas um entendimento privado e limitado sobre o mundo.

2.4

Heráclito e a escuta da *phýsis*

O fragmento 112 de Heráclito diz que “bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza (*phýsis*), escutando-a”.⁵⁵ Assim como, no fragmento 50, o *lógos* é aquilo a que se deve dar ouvidos, aqui é a *phýsis* que deve ser escutada. É ouvindo a *phýsis* que o homem age e fala com sabedoria. Um bom ponto de partida para examinarmos a concepção de Heráclito de que é possível ouvir, compreender e distinguir a natureza (*phýsis*) das coisas é o fragmento 1. Ali ele afirma que, ao contrário dos outros homens, que parecem inexperientes em suas palavras e ações embora as experimentem, distinguirá “cada coisa segundo a natureza, enunciando como se comporta”. Embora a noção de *phýsis* em Heráclito e nos demais pré-socráticos seja de suma importância⁵⁶ e de difícil resumo, vale oferecer uma interpretação breve e razoável desse termo, para que entendamos ao menos algumas conseqüências da afirmação de Heráclito de que ele distinguirá as coisas segundo a *phýsis*.

A palavra *phýsis* é traduzida em geral por “natureza”, e é derivada do verbo *phyomai/phyô*, que na voz média significa “crescer”, “brotar”, “nascer”, “vir a ser” e na voz ativa “fazer brotar”, “fazer nascer”, “produzir”. Seu sufixo -*sis* significa a realização do ato verbal de “nascer”, “brotar”, “constituir-se”, e não o simples resultado desse ato. Por isso a palavra *phýsis*, de acordo com sua etimologia, contém a idéia de devir e implica a noção dinâmica de uma força produtiva, geradora. Sua tradução latina é *natura*, que designa a ação de *fazer nascer*, a nascerça, o nascimento.

⁵⁵ Fragmento 112: σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας

⁵⁶ O termo *phýsis*, que só aparece uma vez em Homero e nenhuma em Hesíodo, será encontrado em mais de duzentas passagens dos fragmentos dos pré-socráticos. Cf. Henrique G. Murachco, “O Conceito de *Phýsis* em Homero, Heródoto e nos Pré-Socráticos”, *Hypnos* (São Paulo, Educ/ Palas Athena, ano 1, n. 2, 1996), p. 11-22.

Como muitos notaram, esse sentido básico de *phýsis* se conecta com o anseio dos pré-socráticos de encontrar a explicação sobre a origem e a constituição do cosmo e de seus fenômenos múltiplos, não mais em forças ou leis externas ao cosmo, transcendentemente aos fenômenos naturais, e determinadas pelo “capricho” dos deuses, e sim em leis imanentes, intrínsecas ao próprio cosmo. Mas vale também observar que, se de um lado todos os pré-socráticos definem a *phýsis* guardando um certo parentesco com o sentido original do termo e apresentando afinidades entre si, de outro lado cada pré-socrático especializa e concebe de forma distinta o seu significado.

Conche oferece um sumário das traduções e interpretações de *phýsis* nos fragmentos de Heráclito, mostrando que, segundo diferentes intérpretes, o termo deve ser entendido como a “natureza essencial”, a “essência”, “aquilo que uma coisa foi, é e será sempre”, a “constituição de cada coisa”, o “conjunto de elementos ou aspectos que compõe o todo que é uma coisa”. Mas esse autor também lembra, com toda razão, que, embora a idéia de devir possa não estar em primeiro plano em todos os fragmentos de Heráclito onde o termo *phýsis* é mencionado, há fragmentos – como, por exemplo, o 123, “Natureza ama ocultar-se”⁵⁷ –, em que *phýsis* claramente acentua a noção de um dinamismo constituinte, e não a idéia de uma essência ou constituição fixa ou fixada. Quando o fragmento 123 diz que a *phýsis* ama, busca ou tende a ocultar-se, isso envia a uma atividade da *phýsis*. A *phýsis* se oculta, ocultando o seu gesto, a sua operação produtiva, constituinte, e mostra, na imediatidade de nossa lida com as coisas, apenas o resultado desse gesto.⁵⁸

Segundo essas considerações, a *phýsis* para Heráclito seria a constituição de cada coisa – sua estrutura ou natureza –, não apenas entendida como “os seus elementos constituintes”, mas também como a sua dinâmica própria, as possibilidades do seu devir e do seu comportamento, enfim, aquilo que determina o que uma coisa é de fato, e não apenas circunstancialmente. Quando Heráclito afirma conhecer e poder distinguir “cada coisa” segundo a *phýsis*, parece evidente que ele está afirmando que pode conhecer a realidade e que seu conhecimento

⁵⁷ Fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

⁵⁸ Cf. M. Conche, *Héraclite: Fragments* (op. cit.), p. 253-254.

não pode ser limitado pelo perspectivismo ou por qualquer outro impedimento à “comunidade” ou “universalidade”. Entretanto, temos de examinar o modo como Heráclito justifica a possibilidade de conhecer a *phýsis* das coisas.

Como vimos, o fragmento 123 enfatiza que a *phýsis* tende a se esconder, encobrir, ocultar. Já o fragmento 54, “Harmonia inaparente mais forte que a do aparente”,⁵⁹ sugere, como a maioria dos intérpretes nota, que a harmonia inaparente ou invisível se refere à *phýsis*, e a harmonia aparente se refere ao cosmo, que é visível, tangível e ordenado. O fato de uma harmonia ser mais forte do que a outra nos remete à idéia de que a ordem visível do cosmo é determinada e “causada” por sua *phýsis*, sua natureza, sua constituição. Portanto, a harmonia aparente é um “efeito” da harmonia inaparente.

Harmonia é um conceito muito caro a Heráclito, e se refere a um dos temas mais recorrentes nos fragmentos: a unidade dos opostos. O fragmento 8, um dos que versam sobre a harmonia, diz: “Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira.”⁶⁰ O arco tensiona as cordas da lira e, como resultado dessa tensão de forças, salta a música, a mais bela harmonia. Heráclito afirma, em diversos fragmentos – usando e considerando correlatas as noções de “harmonia” e “guerra” –, a existência de uma tensão ou luta que une os opostos, torna-os interdependentes, complementares, mas ainda assim múltiplos e distintos. Se a *phýsis* é a harmonia inaparente do cosmo – o que parece ser uma interpretação razoável dos fragmentos 123 e 54 tomados conjuntamente –, podemos dizer que a *phýsis* é a tensão entre forças opostas, tensão que determina o comportamento de cada coisa.

Se a *phýsis* ou harmonia inaparente tende a se esconder, deve haver algo com que se cubra, algo por trás do que se encubra. Portanto, Heráclito parece aceitar a idéia de que as aparências tendem a encobrir a realidade, a real constituição das coisas, a sua *phýsis*. Entretanto, como foi visto no capítulo anterior, Heráclito não parece afirmar que o que percebemos com os sentidos, a

⁵⁹ Fragmento 54: ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

⁶⁰ Fragmento 8: οὐ ξυνιᾶσιν ὄκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει παλίντροπος ἁρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

saber, as aparências, seja por si só necessariamente enganoso. O fragmento 55, como havíamos visto, mostra que Heráclito tem os sentidos em alta conta. Poder-se-ia esperar que a aceitação de que “as aparências tendem a esconder a realidade” implicaria a negação de que “as aparências não são enganosas e são a base do conhecimento”. Se a verdadeira natureza das coisas está escondida, camuflada, então há uma diferença entre o que é simplesmente percebido e o que é realmente o caso. Mas Heráclito não condenará, por isso, a sensação. Portanto, como conciliar a aparência – fruto da sensação – e a *phýsis*?

Uma das maneiras de se compreender essa conciliação é seguindo os indícios, já vistos, de que o *lógos* e a *phýsis* são imanentes ao cosmo. Portanto, não há outro “mundo” em que possam se manifestar. Se o fragmento 123 afirma que “a *phýsis* ama ocultar-se”, não assevera, entretanto, que ela é completamente oculta, inacessível, incognoscível. Muito pelo contrário, como mostra o fragmento 1, Heráclito usará seu conhecimento da *phýsis* para descrever o comportamento de cada coisa. Portanto, se a *phýsis* deve, de algum modo, se manifestar, ela só poderá fazê-lo no, e por meio do, cosmo, o único mundo, o mundo comum.

Se Heráclito afirma que a *phýsis* de cada coisa equivale à harmonia marcada pela unidade dos opostos, podemos notar o porquê de a sensação (que inclui as opiniões imedia e isoladamente produzidas, que nada mais fazem além de afirmar as informações apreendidas pelos sentidos) ser insuficiente para a aquisição do seu conhecimento. As sensações, se tomadas isoladamente, dão apenas informações parciais, instantâneas, sobre as coisas; e a compreensão que não consistir em nada mais que a afirmação das sensações constituirá, também, uma compreensão parcial, privada, e alheia à tensão entre os diferentes aspectos das coisas.

Heráclito não considera que a totalidade das experiências seja adquirível pelo homem, e afirma que a quantidade de experiências não gera saber. Vale lembrar o que o fragmento 40 afirma sobre a *polimathia*. Entretanto, se grande quantidade de experiências e perspectivas sobre uma coisa não garante o seu conhecimento, alguma parcela de experiências garante ao menos algumas informações acuradas sobre instantes diversos de seu comportamento. E, para entender que as diferentes perspectivas informam, na verdade, a complexidade

natural das coisas e o jogo de opostos permanentemente determinante de suas diferenças circunstanciais, o homem precisa, além dessas informações parciais e fragmentárias, dirigir seu pensamento para a *phýsis* e para o *lógos*, isto é, para a estrutura e o arranjo das coisas em seu movimento, suas transformações e sua tensão, para a compreensão da unidade dos opostos, a unidade de tudo o que é. A identidade de uma coisa, visto que toda coisa é uma unidade de opostos, só pode se manifestar fragmentariamente a uma percepção sensível desprovida de inteligência; só pode ser apreendida efetivamente, em sua totalidade e natureza, por um tipo de compreensão ou de pensamento capaz de apreender a unidade dos opostos, capaz de apreender a conexão entre os diversos fragmentos da sensação.

É tentador afirmar que Heráclito, ao contrário de todos os poetas e filósofos anteriores, já estabeleceu claramente uma distinção entre a faculdade da sensação e a faculdade do pensamento ou da razão, entre sensação e julgamento ou opinião, isto é, entre uma capacidade de apreensão que não envolve nenhum tipo de afirmação ou negação, de pretensão de verdade ou de julgamento, e uma outra capacidade de apreensão que se efetiva de forma ativa e sempre envolve julgamento. Em minha dissertação de mestrado, foi essa visão, que atualmente considero “exagerada” e problemática, que defendi.

Mas, hoje, creio tratar-se de um exagero afirmar que Heráclito faz, em seus fragmentos, uma distinção clara e detalhada entre tais tipos de faculdade cognitiva. É verdade que ele indica, como vimos, que há mais atividade que passividade envolvida na compreensão do *lógos*. Ele também mostra que o objeto por excelência do conhecimento, o *lógos*, não é o que se poderia chamar de um “objeto sensível”. Nesse sentido, ele parece estar se aproximando muito desse tipo de distinção. Mas, mais do que abolir a confusão ou fusão que havia entre as noções de sensação e opinião ou julgamento, entre uma apreensão que não envolve afirmação ou negação e outra que envolve, e mais que explicar que mecanismos estão envolvidos nesses dois tipos de apreensão, o que Heráclito mostra é que há uma distinção clara entre dois tipos de sensação/pensamento/opinião/julgamento: um que constitui tanto o processo quanto a efetivação do conhecimento, e um outro que só produz ignorância.

Essa questão foi explorada por alguns intérpretes de Heráclito, que sustentaram diversos pontos de vista. Uns afirmaram que Heráclito distinguiu claramente sensação de razão em seus fragmentos. Robinson, por exemplo, afirmou que Heráclito atribuiu um papel para uma faculdade da “razão” que “corrige a evidência dos sentidos”.⁶¹ Outros afirmaram ser um equívoco atribuir-se a Heráclito a distinção entre duas *faculdades* cognitivas: a sensação e o pensamento. Moyal, por exemplo, considera que a percepção é a única faculdade intelectual reconhecida por Heráclito, desde que por ela se entenda não apenas a apreensão de objetos físicos e qualidades sensíveis, mas também a atenção ou compreensão do processo, arranjo ou estrutura desses objetos e qualidades, isto é, da realidade. Esse autor também afirma que, quando Heráclito usa os diversos termos que traduzimos em geral por “pensamento” ou “compreensão”, ele se refere, não a uma faculdade, e sim a um processo ou à efetivação desse processo.

Mesmo assim, Moyal admite que não podemos atribuir a Heráclito uma concepção “empirista” ou “sensualista” do conhecimento, e que podemos entrever traços de um “racionalismo” heraclítico, irrefutável quando se tomam sua visão a respeito do que é cognoscível (o *lógos*, que é o tipo de objeto do conhecimento que não pode ser dado na percepção sensível como comumente a concebemos) e sua visão do modo como o que é cognoscível vem a ser conhecido (por meio da atividade da alma, e não apenas de sua “passividade” ou receptividade de impressões, em que se revela um esforço deliberado para discernir a estrutura da realidade, o arranjo das coisas sensíveis).⁶²

O fragmento 17, citado anteriormente, mostra que Heráclito reconhecia uma distinção entre dois modos de se conhecer o mundo: “Não pensam (*phronéousi*) tais coisas aqueles que as encontram, nem mesmo quando aprendidas (*mathóntes*) as reconhecem (*ginóskousin*), mas a si mesmos lhes parece (*dokéousi*).” A expressão “não pensam as coisas que encontram” pode

⁶¹ John M. Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy* (New York, Houghton Mifflin, 1968), p. 107.

⁶² Cf. Georges J. D. Moyal, “On Heraclitus’ Misanthropy” (*Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, Éditions Ousia, t. 7, n. 2, 1989), p. 131-48 e “The Unexpressed Rationalism of Heraclitus” (*Revue de Philosophie Ancienne*, op. cit.), p. 298-303.

parecer implicar a distinção de alguma coisa como o pensamento e alguma coisa como a sensação. Entretanto, o que este fragmento está distinguindo e opondo claramente são dois grupos de termos: de um lado, pensar e reconhecer, e, de outro, encontrar, aprender e parecer. O que está em jogo, portanto, é a oposição entre um modo de pensar (leia-se, de sentir e pensar) que leva ao reconhecimento das coisas (em sua relação com o *lógos*), e um modo de encontrar e aprender (leia-se, de sentir e pensar) que leva, ao contrário, a um mero parecer, uma mera opinião (equivocada, posto que alheia ao *lógos*).

Portanto, Heráclito reconhece dois modos de se compreender a realidade, dos quais um oferece o conhecimento efetivo do *lógos* e o outro não. Essa distinção está no coração de sua concepção do conhecimento. Heráclito dá lugar ao engano, ao erro, à ignorância, falando em termos da compreensão que não ultrapassa a aparência e a opinião passivas, momentâneas, parciais e privadas. O problema do conhecimento não está na sensação e no entendimento imediato que ela produz, e sim na consideração de que a sensação somente, desprovida de inteligência ou discernimento, seria suficiente para a aquisição do conhecimento. Portanto, Heráclito não considera que a realidade é em si mesma incognoscível, e sim localiza o problema do conhecimento na má utilização da percepção/pensamento. A cognição falha é o entendimento que submerge na mera sensação/opinião imediata e passiva, e a cognição correta é aquela que não se exime de interpretar a sensação/opinião de acordo com o *lógos*, com a “lei”, que é a da unidade dos opostos.

Heráclito oferece uma explicação para o conhecimento da verdadeira natureza das coisas falhar. Entretanto, tal falha é pessoal, e não se deve a nenhum aspecto impessoal ou necessário do cosmo. Em Heráclito, a origem do engano está nos indivíduos. Mas, embora a ignorância do *lógos* seja muito disseminada, ela não é universal. Heráclito parece capaz de caracterizar o tipo de percepção/opinião não-confiável somente como aquela a que se segue uma completa ausência de atenção, de interpretação, de atividade da *psyché*, e não como uma percepção falha ou enganosa em si mesma. De acordo com essa concepção, toda percepção é fundamentalmente confiável.

Mas Heráclito enfatiza a comunidade do *lógos*, que revela a totalidade e o funcionamento do cosmo. Em muitos fragmentos, é dito ou implicado que o *lógos* é *xynós* (comum). O significado “comum” sugere que o *lógos* é presente, isto é, é imanente a todo o cosmo. E, ao afirmar que o conhecimento do *lógos* é humanamente possível, Heráclito está sustentando que o homem pode ter um conhecimento isento de relativismos e idiosincrasias.

Heráclito insiste em que o reconhecimento ou conhecimento do *lógos* é a exceção e não a regra, pois a cognição humana é habitualmente privada e idiosincrática. Em outras palavras, a cognição privada ou relativa não é mais um aspecto necessário do cosmo, mas é agora um fato contingente, cuja causa reside numa falha humana muito freqüente. Heráclito atribui a falha epistêmica ao pensamento privado e imputa *nóos* ao homem. Diz que a massa tem um entendimento particular a despeito da comunidade do *lógos* e de sua possibilidade de apreender tal comunidade. Há, portanto, considerável evidência de que o contraste de Heráclito entre o entendimento comum e o privado foi uma tentativa de caracterizar o conhecimento do *lógos* comum e de diferenciá-lo da opinião privada e relativa.

Se a cognição privada, idiosincrática, relativa da realidade não é mais uma necessidade, e sim uma possibilidade, uma contingência, então a cognição não-privada, não-fragmentada, não-relativa e, portanto, acertada – posto que concordante com a realidade – deve ser possível. E Heráclito explica como uma *psyché* pode, em princípio, alcançar o conhecimento do objeto crucial do conhecimento, o *lógos*, o que significa que o conhecimento por ele pretendido e justificado é aquele da estrutura da realidade como um todo.

2.5

Platão e Heráclito poderiam ser aliados no *Teeteto*?

Podemos ver, a partir deste exame, que Heráclito poderia ter participado da crítica platônica, realizada no *Teeteto*, ao relativismo de Protágoras e à

interdição do conhecimento e da linguagem implicada no mobilismo extremado. Pois o que Heráclito afirma, em suma, é que o conhecimento é possível, e possível somente a respeito daquilo que é “comum”, o *lógos*. O conhecimento não pode ser nem interditado, nem formado à luz de condições ou preferências individuais. Heráclito viu na “comunidade” do *lógos* a condição do conhecimento, e, na parcialidade do julgamento que só considera o testemunho momentâneo, isolado e passivo das sensações/opiniões, a fonte do erro e da ignorância.

No entanto, se atentarmos para o *Teeteto*, veremos que ali Platão encontrou motivos para atribuir a Heráclito uma doutrina do fluxo que foi identificada com uma das bases do relativismo de Protágoras e do sensualismo de Teeteto, isto é, de duas teses que afirmam que o conhecimento é sempre privado, que não há nenhum padrão objetivo e comum que possa ser usado para corrigir ou julgar os conhecimentos privados, e que, por essa razão, os conhecimentos privados são sempre infalíveis e verdadeiros. Mas foi precisamente no reconhecimento de que a sensação e o julgamento privado não bastam para dar aos homens o conhecimento que insistiram tanto Heráclito quanto Platão. Por que, então, Platão não reconheceu essa semelhança, essa afinidade, essa herança, essa aliança com relação ao pensamento de Heráclito?

Podemos imaginar simplesmente que, no *Teeteto*, não importava muito para Platão o fato de Heráclito poder ser seu aliado contra o relativismo de Protágoras, pois o que interessava realmente a Platão era que um aspecto da filosofia heraclítica, a saber, o seu mobilismo, servia para fundamentar o relativismo de Protágoras, podendo ser identificado como a fonte, ou uma das fontes, desse relativismo. E esse relativismo, somente depois de ser construído sobre determinadas bases, poderia ser finalmente criticado ou refutado.⁶³

O problema é que, mesmo que algumas passagens do *Teeteto* pareçam atribuir a Heráclito uma versão exagerada do mobilismo, versão esta que levaria, não apenas ao relativismo, mas também ao total colapso do conhecimento, parece ao menos dubitável que seja o próprio Heráclito quem Platão ataca no *Teeteto*. Em muitas passagens, este diálogo parece se referir apenas aos seguidores de

⁶³ Cf. Georges J. D. Moyal, “Did Plato Misunderstand Heraclitus? (*Revue des Études Anciennes*, Talence, 1988, n. 90), p. 89-98.

Heráclito, e parece atribuir somente a eles a versão extremada da doutrina do fluxo. Se isso significar que Platão relutou em atacar diretamente a doutrina de Heráclito, dirigindo-se na verdade às distorções feitas pelos heraclíticos, então Heráclito não foi de fato criticado ou refutado no *Teeteto*. Por ora, entretanto, tudo isso só pode permanecer uma conjectura. É preciso proceder a um exame minucioso da primeira parte do *Teeteto*, para que todas essas questões se elucidem.