



**Lucas Hugueney Lages**

**A busca pelo sábio:  
Um caminho para a unidade em Heráclito**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como cumprimento parcial dos requisitos para o grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro

Março de 2024



**Lucas Hugueney Lages**

**A busca pelo sábio:**

**Um caminho para a unidade em Heráclito**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como cumprimento parcial dos requisitos para o grau de Mestre em Filosofia.

**Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda**

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Remo Mannarino Filho**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Celso de Oliveira Vieira**

Departamento de Filosofia – Ruhr Universität Bochum

Rio de Janeiro, 01 de Março, 2024

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

### **Lucas Hugueneu Lages**

Graduou-se em Filosofia na PUC-Rio em 2021. Elaborou PIBIC sobre o tema ‘Morte em Heráclito’, concluiu a formação com o Domínio Adicional em Cultura Clássica Greco-Latina, e trabalhou como professor de Filosofia voluntário no projeto social de Pré-Vestibular SóCria, na favela da Rocinha.

#### Ficha Catalográfica

Lages, Lucas Hugueneu

A busca pelo sábio : um caminho para a unidade em Heráclito / Lucas Hugueneu Lages ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda.– 2024.

102 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia. 3. História da filosofia. 4. Epistemologia. 5. Grécia arcaica. 6. Heráclito. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Aum Namah Shivaya.

## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à minha filha, Magali, por ser a melhor companhia que eu poderia imaginar, uma verdadeira amiga, e por sempre me lembrar do que realmente importa nesse mundo.

Gostaria de agradecer à minha família, por todo o suporte e amor incondicional, e por toda a estima que sempre tiveram por mim, fazendo com que eu me enxergasse de uma forma mais equânime.

Gostaria também de agradecer aos amigos da faculdade, que sempre me escutaram com respeito e atenção, e muito contribuíram para a minha tentativa de um dia chegar aos seus pés.

Por fim, gostaria de agradecer aos professores Remo Filho, Antônio Mattoso, e, em especial, à minha orientadora, Luisa Buarque, por serem, em exemplo, aquilo que sempre acreditei que a Academia poderia ser.

Ao CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

## Resumo

Hugueneu, Lucas; Buarque; Luisa. **A busca pelo sábio: o caminho para a unidade em Heráclito**. Rio de Janeiro, 2023. 102p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação explora a noção de ‘sábio’ (σοφόν) e suas implicações em Heráclito, defendendo a hipótese de que, mesmo que seja difícil atingir tal estado de sabedoria, o pensador concebeu essa possibilidade para todos os humanos. O objetivo epistêmico da aquisição desse estado seria a realização da unidade – apresentada no fragmento B 50 – e podemos ver em outros fragmentos (como B 29) que a unidade, de fato, era considerada como um objetivo que deveria modular a conduta humana em vida, ou seja, que podemos considerá-la também como um objetivo ético. Explora-se, aqui, a relação entre essa característica da ‘unidade’ enquanto paradigma e a noção de divindade que Heráclito forma, sugerindo a possibilidade de uma relação de identidade entre o divino e o humano. Por último, propõe-se uma interpretação para o caminho de conhecimento que Heráclito concebe para aqueles que buscam o estado do ‘sábio’, um caminho baseado na relação complementar entre certa noção de autoconhecimento e o uso dos sentidos.

## Palavras-chave

Filosofia; história da filosofia; epistemologia; Grécia arcaica; Heráclito; sabedoria; unidade; autoconhecimento; uso dos sentidos; cognição; percepção.

## **Abstract**

Lages, Lucas Huguency; Buarque; Luisa (Advisor). **The Search for the wise: a path to the Unity in Heraclitus**. Rio de Janeiro, 2023. 102p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation explores the notion of ‘wise’ (σοφόν) and its implications in Heraclitus, defending the hypothesis that, even though attaining such a state of wisdom may be challenging, such a possibility was conceived for all humans. The ultimate goal would be the realization of Unity – presented on fragment B 50 – and we can see in other fragments (such as B 29 and 49) that Unity was indeed considered an objective that should guide human conduct in life, in other words, it was also seen as an ethical goal. This work examines the relationship between this characteristic of ‘unity’ as a paradigm and the concept of divinity that Heraclitus forms, suggesting the possibility of an identity between the divine and the human. Finally, an interpretation is proposed for the path of knowledge that Heraclitus conceives for those who seek this state, a path based on the complementary relationship between a certain notion of self-knowledge and the use of the senses.

## **Keywords**

Philosophy; History of Philosophy; Epistemology; Archaic Greece; Heraclitus; wisdom; unity; self-knowledge; the senses; cognition; perception.

## Sumário

Introdução.....	10
1. Unidade e Divindade: O paradigma absoluto.....	18
1.1. A relação de identidade.....	19
1.2. O aspecto tradicional da divindade.....	19
1.3. O aspecto 'inovador' da divindade.....	22
1.4. Unidade e nome.....	25
1.5. Unidade e fogo.....	28
1.6. Imanência e transcendência.....	32
1.7. Considerações finais.....	37
1.8. Excurso: sobre uma possível identidade entre humano e divino na Grécia arcaica.....	38
2. A circularidade do ἀξύνετος: percepção e cognição em Heráclito....	42
2.1. O λόγος.....	42
2.1.1. Contexto histórico: persuasão e razão.....	42
2.1.2. A dupla validade enquanto 'discurso'.....	44
2.1.3. Λόγος e φύσις.....	45
2.1.4. Unidade enquanto paradigma epistemológico.....	50
2.2. Ἀξύνετοι: O estado de não-compreensão.....	51
2.2.1. As duas instâncias em B 1.....	52

2.3. Percepção e cognição.....	56
2.3.1. Μάθησις.....	57
2.3.2. Πολυμαθίη e νόος.....	58
2.3.3. Νόος e ‘comum’.....	59
2.3.4. Φρήν, φρόνησις, τὸ φρονέειν, e ‘comum’.....	62
2.3.5. Uma ‘cognição emaranhada’.....	65
2.3.6. Considerações finais.....	68
3. A busca pelo paradigma: um caminho para a Unidade.....	71
3.1. A importância do autoconhecimento.....	71
3.2. A fisicalidade da ψυχή.....	76
3.2.1. Unidade enquanto paradigma ético.....	78
3.3. Cognição e ψυχή.....	82
3.3.1. A mudança cognitiva através da ψυχή.....	84
3.3.2. A ‘alfabetização’ da ψυχή.....	87
4. Considerações finais.....	91
5. Apêndice: Sobre possíveis relações entre a cultura de Delfos, os Sete Sábios, e Heráclito.....	92
6. Referências bibliográficas.....	96

## Introdução<sup>1</sup>

Podemos ver nos fragmentos de Heráclito uma constante preocupação com a cognição humana. Por vezes, ele ressalva que não percebemos as coisas devidamente, que não pensamos como deveríamos, que não reconhecemos o que se manifesta, e sempre sugerindo uma tensão entre o estado em que os humanos se encontram, i.e., seu modo atual de ser, e seu funcionamento cognitivo. Não obstante, é possível que Heráclito conceba a possibilidade de qualquer pessoa passar desse estado ordinário de saber para o seu paradigma, aquele no qual exercemos ‘o que é sábio’ (τὸ σοφόν), e é essa a hipótese que esta dissertação irá defender.

Alguns comentadores já se opuseram à existência dessa possibilidade. Isso se deve à sua leitura de B 1, onde, diante da conhecida ambiguidade sintática de ἀεὶ, leem o termo com aquilo que o sucede, ἀξύνετος, caracterizando os humanos como ‘sempre ignorantes’, e, portanto, interpretando um Heráclito que fada os humanos ao seu estado de não-compreensão. O fragmento segue:

Desse *lógos* sendo sempre ignorantes humanos vêm a ser, tanto antes de o escutar como tendo escutado primeiro: pois, vindo a ser de todas <as coisas> conforme esse *lógos*, a inexperientes se assemelham, experimentando de palavras e ações tais como eu descrevo conforme a natureza, distinguindo cada e indicando como é. Mas aos outros humanos encobre tanto <o que> acordados fazem, como, semelhante, <o que> dormindo esquecem. (B 1)<sup>2</sup>

O problema sintático aparece na primeira sentença do fragmento, onde lemos “desse *lógos* sendo sempre ignorantes humanos vêm a ser”. Eu evitei colocar uma vírgula em qualquer lugar na sentença para deixar mais evidente a ambiguidade: pode-se tomar ‘sempre’ com ‘sendo’, ou com ‘ignorantes’. Na primeira leitura – da qual sou partidário – teríamos “desse *lógos* sendo sempre,

---

<sup>1</sup> As únicas siglas utilizadas nesta dissertação foram: EGP III (*Early Greek Philosophy III* de Laks-Most, 2016); LSJ (*Liddell-Scott-Jones* de 1996); e PMG (*Poetae Melici Graeci* de Page, 1967).

<sup>2</sup> Todas as traduções de Heráclito são minhas. B 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκάσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται. (Sexto Empírico *Adv. Math.* 7. 132 *apud* EGP III, p. 136/138).

ignorantes humanos vêm a ser”]; já na segunda leitura, aquela que fada os humanos ao seu estado de não-compreensão, se tem: “desse *lógos* sendo, sempre ignorantes humanos vêm a ser”.

Sobre esse problema, mesmo propondo a tentativa de preservar a ambiguidade, Charles Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 94) já considerava qualquer decisão como de natureza arbitrária, inclusive a sua própria.<sup>3</sup> No entanto, ainda que – como tradutor – considere certa pujança em preservar a ambiguidade em um texto que, originalmente, era ambíguo, penso que a segunda leitura (‘sempre ignorantes’) nos apresenta mais problemas do que soluções na tentativa de compreender o pensamento de Heráclito coerentemente. Por exemplo, se tomamos essa leitura, uma redundância pode ser sugerida: seria necessário afirmar que ‘sempre’ os humanos são ignorantes do *lógos* se, logo em seguida, nos é dito que eles o são ‘tanto antes como após escutá-lo’? Além disso, faria sentido o próprio discurso de Heráclito, possuindo a preocupação epistemológica que possui, se, de antemão, ele mesmo decretasse que o estado humano de não-compreensão é eterno? De um ponto de vista textual, Tarán (1986, p. 5-6) já havia argumentado que o termo *ἀεί* (‘sempre’), se tomado com *ἄζύνητοι* (‘ignorantes’), se torna ocioso na sentença:

“sua omissão não afetaria em absolutamente nada o que ele está dizendo, já que ‘tanto antes de o escutar como tendo escutado primeiro’ seria suficiente para expressar a noção de que homens falham em compreender o Logos tanto antes quanto depois de ouvi-lo.” (Tarán, 1986, p. 5)

Esse argumento sozinho, mesmo que razoável, pode ser considerado insuficiente para resolver a questão. De fato, o argumento textual que talvez traga mais força para a defesa da primeira leitura (‘sendo sempre’), é o fato de *ἔόντος ἀεί* ter sido uma fórmula épica, utilizada abundantemente por Homero e Hesíodo, para representar a imortalidade dos deuses.<sup>4</sup> Aqueles que leem *ἀεί* com *ἄζύνητοι*,

<sup>3</sup> A preservação da ambiguidade foi proposta por Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 97) e seguida por Graham (2010, p. 187) e EGP III (2016, p. 137). Para um exemplo de tradução que preserve tal ambiguidade, segue a de Kahn (1979<sup>2</sup>, p.29): “Although this account holds *forever*, men *ever* fail to comprehend[...].” Os itálicos são meus para enfatizar a tentativa de manter a ambiguidade de *aeí*, atribuído tanto a *eóntos* quanto a *axynetos*.

<sup>4</sup> Em todos os casos - o que aparecem são declinações de *αἰέν ἔόντος* - se referindo à imortalidade exclusiva dos deuses: *Ilíada* (1.290, 21.518, 24.99), *Odisseia* (1.264, 1.378, 3.147, 4.587, etc.), *Teogonia* (21, 33, 105 e 801), e *Os Trabalhos e os Dias* (718).

descartam por completo a referência de Heráclito à fórmula, como se o autor não tivesse tido em mente, ao falar de seu *lógos* (que parece ser um princípio eterno), a expressão que os dois autores mais influentes da Grécia utilizaram para representar certa noção de eternidade. Ao meu ver, é muito mais provável que Heráclito esteja se referindo à fórmula, e a reutilizando com o intuito de associar e indicar que não os deuses da épica, mas sim ‘esse *lógos*’ é aquilo que há de imortal, do que ele ter escrito *ἔόντος ἀεί* sem nenhuma intenção de tomar as duas palavras juntas.

Não obstante, além do texto de B 1 podemos continuar a argumentar pela defesa da primeira leitura. Por exemplo, se podemos afirmar que Heráclito não se considera como a maioria, como parte dos *οἱ πολλοί* que ele tanto critica, devemos aceitar, então, que – para ele – seu próprio estado de ignorância chegou ao fim. Ora, se Heráclito conseguiu quebrar a ‘barreira da ignorância’ e se elevar a um estado de sabedoria, por que outros não poderiam? Ao mesmo tempo em que ele se expressa nos fragmentos com um tom gnômico, um tom de quem profere a verdade, ele concede aos humanos o resultado de uma prática de conhecimento que ele próprio exerceu: ao passo que ele diz que ‘procurou a si mesmo’ (B 101), ele também afirma que o ‘conhecer a si mesmo e o bem-pensar pertence a todos os humanos’ (B 116). Seria razoável considerar que suas palavras caracterizariam um verdadeiro ‘discurso no deserto’ se, para ele, não houvesse sequer a possibilidade de os humanos deixarem seu estado de ignorância. É certo que a maioria ‘escuta como surdos’ (B 36), e, nesse sentido, poderíamos dizer que ele também faz um ‘discurso no deserto’. Mas, ainda assim, ele *faz* o discurso, e caso não houvesse sequer a possibilidade de modificar o estado humano de compreensão, seria difícil entender o porquê da ação de discursar; principalmente um discurso como o dele, caracterizado por chamar atenção e provocar aqueles que o escutam sobre suas devidas falhas de percepção e mau funcionamento cognitivo.

Portanto, levando tais argumentos em consideração, a tradução de B 1 acima preserva a ambiguidade apenas com o intuito de evidenciar, o máximo possível, as peculiaridades textuais do original. De um ponto de vista hermenêutico, a leitura que faço pede uma vírgula após ‘sendo sempre’, impossibilitando o uso de *ἔόντος* com seu valor predicativo-existencial (e.g. ‘desse *lógos* que é’), assumindo a eternidade do *lógos* em questão, e não condenando os humanos a esse estado de não-compreensão em que se encontram. Novamente, ainda que Heráclito, na

continuação da sentença, indique duas instâncias de ignorância para os humanos, não há uma relação de necessidade entre a existência delas e uma ‘eternidade’. Heráclito não nos diz, em momento algum, que os seres humanos serão, *para sempre*, incapazes de se tornarem sábios, mas apenas que eles são ignorantes tanto antes, quanto após escutar o λόγος. Dessa forma, iremos trabalhar com um Heráclito que concebe a possibilidade do ser humano se tornar ‘sábio’, e esta será uma dissertação que se propõe a examinar esse ‘estado paradigmático’, ou o estado do σοφόν.

De acordo com o fragmento B 50,<sup>5</sup> após ter ouvido o λόγος ‘é sábio concordar (ὁμολογεῖν) ser tudo um’. Iremos tratar esse fragmento como aquele que explana o ‘objetivo epistêmico’ de Heráclito: a realização da Unidade. Contudo, para que isso aconteça, é necessário atingir o estado no qual o indivíduo é capaz tanto de ‘ouvir’ como de ‘concordar’ com o λόγος. A principal questão e, portanto, o problema central da dissertação será justamente o de *como* atingir tal estado. Nos inúmeros fragmentos que atestam uma preocupação com a cognição, fica claro que, embora sejamos capazes de nos tornarmos ‘sábios’, a maioria ainda está longe nesse processo. Considerando – como será explicado – que ser sábio, em Heráclito, se justapõe a obter um pleno funcionamento cognitivo, visto que para ‘ouvir e concordar com o λόγος’ (B 50) é necessário tanto a utilização correta dos sentidos (para ouvir) quanto do entendimento (para concordar): *como*, portanto, atingir esse estado-paradigma? Em outras palavras, como conseguir esse pleno funcionamento de nossas faculdades cognitivas segundo Heráclito? É sobre isso que iremos tratar.

Primeiro, partiremos do termo σοφόν para analisar suas relações. A principal, como veremos, será com a noção de ‘unidade’ (ἕν), visto ser esta o objetivo do σοφόν, e o primeiro capítulo será inteiramente dedicado a ela. Como será mostrado, ‘Unidade’, em Heráclito, é um conceito que une ambas as dimensões da existência para os gregos, a humana e a divina, e temos um exemplo disso nos

---

<sup>5</sup> B 50: não a mim, mas ao λόγος tendo escutado, é sábio concordar ser tudo um.

fragmentos B 32 e B 41,<sup>6</sup> que começam da mesma forma, ἔν το σοφόν (‘um, o sábio’), e se referem, de modo geral, cada um a uma das dimensões mencionadas.<sup>7</sup>

No primeiro Capítulo, irei trabalhar a noção de divindade heraclitiana e defender uma perspectiva que possibilita uma relação de identidade entre o divino e a Unidade. Irei analisar quais são os aspectos dessa divindade, em que sentido ela é caracterizada como τὸ σοφόν, e em que sentido ela pode ser identificada com a Unidade. Essas análises, por estabelecerem os fundamentos e os paradigmas da noção de σοφόν em Heráclito, irão nos ajudar a definir o termo no pensamento do efésio e a proporcionar a base para a discussão por vir, sobre as possíveis noções de σοφόν para Heráclito e a solução para o problema central de *como* um indivíduo pode se tornar sábio. O segundo capítulo irá tratar do caráter específico do estado de não-compreensão que os indivíduos se encontram segundo Heráclito. Para isso, irei analisar termos centrais como λόγος e φύσις, e as relações possíveis entre percepção e cognição no pensamento do efésio. Veremos que os fragmentos nos mostram a possibilidade de uma ‘cognição emaranhada’ onde perceber e pensar podem se sobrepor em certo sentido. No terceiro Capítulo, irei, por fim, tratar da busca pelo paradigma da Unidade, defendendo que o caminho para tal será pelas duas vias de conhecimento já atestadas em Heráclito: autoconhecimento e uso dos sentidos. A proposta aqui levada a cabo é que para atingir o estado-paradigma do σοφόν será necessário um entrelaçamento entre essas duas vias, ou seja, nem os sentidos nem o ‘autoconhecimento’ (como veremos) serão condições suficientes para tal, mas ambas serão necessárias.

Essas vias já foram objeto de discussão pelos comentadores em termos de qual teria maior proeminência no pensamento do autor. Alguns se inclinaram a dar mais peso ao ‘autoconhecimento’, que, atrelado à ψυχή, na maior parte das vezes, ganhou uma conotação de ‘introspecção’. Snell (1955<sup>2</sup>, p. 223 e 241), por exemplo, viu um Heráclito sobretudo voltado para o ‘mundo da alma’ e interessado no ‘invisível’. Ele lê que a preferência ao uso dos sentidos em B 55<sup>8</sup> se dá somente em

---

<sup>6</sup> B 32: um, o sábio, sozinho a ser chamado consente e não consente o nome de Zeus.

B 41: um, o sábio, conhecer *gnome* que guia tudo através de tudo.

<sup>7</sup> Outra tradução possível para a sentença é ‘um, aquilo que é sábio’, mas que não altera significativamente a semântica proposta.

<sup>8</sup> B 55: do que há visão, audição, aprendizado, estes eu prefiro.

preterimento à mera especulação sobre o invisível, provocando, de certa forma, um esvaziamento na ‘maior honra’ que Heráclito atribui aos sentidos.

Já Cherniss (1951<sup>2</sup>, p. 1-29), também assumindo que a busca de Heráclito não seria pelo ‘fenômeno natural’, mas por seu ‘significado’ (*meaning*), e que através da compreensão desse significado o indivíduo se tornaria capaz de alcançar a ‘sabedoria’ (*wisdom*), sugere que a via para isso seja o autoconhecimento. Ele reafirma sua escolha em vários momentos distintos. Em um primeiro momento, a partir da leitura de B 101,<sup>9</sup> diz que “ele [Heráclito] atingiu [essa compreensão do significado] examinando a si mesmo” (p. 13), e comenta sobre o caráter revolucionário da noção de que “o significado do mundo deva ser descoberto pela procura da própria alma, não por um olhar externo do fenômeno” (p. 16). Assim, Cherniss (*idem supra*) embasa a leitura de um Heráclito onde a “introspecção é um caminho para ganhar conhecimento sobre a realidade” no fato de que não enxerga distinção no pensamento do autor quanto à alma e o mundo fenomênico, i.e., que em sua leitura, ambos fazem parte de um mesmo tipo de ser, o que nos leva à possibilidade de, através da alma, se chegar ao ‘significado’ do mundo. Ao final, Cherniss (1951<sup>2</sup>, p. 21) afirma: “Heráclito também convocou os homens a desconfiar dos sentidos e a prestar atenção ao *lógos*; mas todo esse *lógos* era para ser encontrado pela introspecção, como ele fez”.<sup>10</sup>

Por outro lado, também houve quem desse maior peso ao uso dos sentidos. Leshner (1983, p. 157), ao citar a sugestão de Cherniss, afirmou que tal opinião “coloca um peso severo em B 101 e está em desacordo com aquelas expressões de respeito ao testemunho dos sentidos”. Também Barnes (1979<sup>2</sup>) preferiu a percepção sensorial como via para o conhecimento. Ele sugeriu que o efésio fosse iniciador de uma tradição epistemológica que exaltava o conhecimento adquirido em primeira mão: “conhecimento deve ser construído sobre a experiência, e especificamente sobre a experiência sensorial” (1979<sup>2</sup>, p. 115). Para isso, ele precisou ler B 101 como ‘procurei *por* mim mesmo’ (no sentido de ‘procurei por conta própria’)<sup>11</sup> e

---

<sup>9</sup> B 101: procurei a mim mesmo.

<sup>10</sup> “Heraclitus too had bidden men distrust the senses and heed the *logos*; but this *logos* all were to find by introspection as he had[...].” (Cherniss (1951<sup>2</sup>, p. 21).

<sup>11</sup> Também Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 57): “I asked myself [sc. about the solution of the riddle of the Logos], and nobody else’.[...] The traditional interpretation[...] seems to me less likely. Against the

também foi necessária uma leitura específica de  $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$  enquanto ‘aprender *de outros*’ em contraposição à noção de ‘descobrir por si mesmo’: “*aqueles que aprendem* não ‘procuraram por eles mesmos’; e é por essa razão que não importa o tanto que tenham aprendido, eles não podem reivindicar compreensão ou conhecimento” (*idem*, os itálicos são meus).

Apesar de concordar, em linhas gerais, com Barnes (1979), i.e., concordar que em Heráclito realmente haja uma ênfase no conhecimento adquirido em primeira mão, não só a conotação negativa de sua leitura específica de  $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$  me parece entrar em contradição com B 55, onde Heráclito diz que  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  é aquilo que ele mais honra, como, também, seria preciso explicar como B 107<sup>12</sup> se encaixaria nessa leitura. Em outras palavras, se o conhecimento deve ser construído a partir da própria experiência sensorial, o que fazer quando os sentidos são más testemunhas? A saída de Barnes (1979<sup>2</sup>, p. 116) para esse problema me pareceu bem insatisfatória: ele considerou que “os sentidos precisam de direção de uma mente que não seja ‘bárbara’”, mas leu  $\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\omicron\varsigma$  de forma extremamente metafórica enquanto “não possuir nenhuma apreensão intelectual das coisas” fazendo com que o indivíduo qualificado com esse estado fosse incapaz de ler o “Livro da Natureza”.

Como já dito, a perspectiva que irei utilizar, ainda que possa tangenciar a noção de proeminência, certamente não é uma perspectiva competitiva entre autoconhecimento e uso dos sentidos, entre qual é mais ou menos importante, mas uma que ressalte seu caráter complementar. Outros comentadores também já fizeram isso ao contornarem a questão da proeminência. Por exemplo, ao mesmo tempo que Guthrie (1962<sup>2</sup>, p. 429-30) afirmava que “não há uma condenação completa da percepção-sensorial” pois a “percepção com precisão do fenômeno é uma preliminar necessária para a descoberta do *lógos*”, ele também concebia que “os sentidos são enganosos a não ser que interpretados pela mente” (1962<sup>2</sup>, p. 466). Nessa mesma chave, escreve também Charles Kahn (1979<sup>2</sup>, p.106-7):

“As fontes usuais de informação são necessárias, mas não suficientes para a cognição que Heráclito está tentando descrever. XIV

---

interpretation of the saying as an answer to the Delphic command ‘Know thyself’[...] or as an appeal to the ‘self-knowledge’[...].”

<sup>12</sup> B 107: más testemunhas aos humanos, olhos e ouvidos, bárbaras almas possuindo.

[B55] parece insistir sobre o fato de que a verdade não é tão recôndita como parece, ou como alguns pretendem: longe de requerer qualquer revelação especial ou teoria abstrusa, o que Heráclito valoriza é algo que pode ser alcançado pela visão, audição, e pela experiência ordinária da vida [...]. Mas aprender pela experiência envolve mais do que deixar os olhos e ouvidos abertos:[...] a alma do observador precisa não ser ‘bárbara’, ou seja, deve saber a linguagem relevante.”

Como Barnes (1979<sup>2</sup>, p. 43) exemplificou de forma sucinta, Heráclito atrai intérpretes ‘como um pote de conserva vazio atrai vespas’, onde ‘cada uma discerne traços de seu gosto favorito’. Não obstante, o mote de Barnes deve servir de alerta contra fazermos de Heráclito o que bem entendermos, e chama atenção para os cuidados que devemos ter ao interpretá-lo. Como se sabe, o caráter fragmentário do texto que temos e seu estilo ‘obscuro’ de expressão são fatores determinantes para essa variedade de interpretações. Diante de tal realidade, e reconhecendo também que todo indivíduo, em grande parte, é fruto de sua época, a metodologia que adoto nesta pesquisa se baseia na ênfase ao estudo do contexto e da língua do autor, e, por isso, ao estudar os fragmentos de Heráclito, considero necessária a leitura daquilo que o cerca (por vezes mais do que a leitura dele próprio).

Esta dissertação foi realizada dessa forma. Embora não fosse desejoso nem possível subtrair as peculiaridades da mente contemporânea que se derrama sobre esse texto corrompido, de uma cultura situada há mais de dois mil e quinhentos anos atrás, o esforço de pensar Heráclito a partir de evidências existentes dessa própria cultura foi realizado com afincos.

## 1. Unidade e divindade: o paradigma absoluto

Um dos principais conceitos que cercam a noção de ‘sábio’ (σοφόν) em Heráclito é o de ‘unidade’ (ἓν). Em B 50, Heráclito nos diz que ‘é sábio concordar ser tudo um’ (ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι), e em B 32 e B 41, ele estabelece uma relação entre as duas noções através da mesma expressão: ἓν τὸ σοφόν, ‘um, o sábio’:

Não a mim, mas ao discurso (λόγος) tendo escutado, é sábio concordar ser tudo um. (B 50)<sup>13</sup>

Um, o sábio, sozinho consente e não consente ser chamado pelo nome de Zeus. (B 32)<sup>14</sup>

Um, o sábio, conhecer *gnome* que guia tudo através de tudo. (B 41)<sup>15</sup>

Como B 50 sugere, e como procurarei mostrar mais à frente com o apoio de outros fragmentos, ser σοφόν, para Heráclito, é uma possibilidade para todos os seres humanos, mas não apenas isso. B 29, como veremos, irá nos mostrar que a escolha pela ‘unidade’ por parte de um indivíduo é uma decisão que o caracteriza como ‘o melhor’ (ὁ ἄριστος), indicando a existência de uma relação entre ‘unidade’ e conduta, em termos de um objetivo ético. Contudo, antes de analisarmos a relação entre essa noção e a humanidade, i.e., em qual sentido ‘unidade’ e os seres humanos se relacionam em Heráclito, iremos abordar o possível porquê de essa noção ser concebida como uma espécie de paradigma para os humanos: a relação entre unidade e divindade.

---

<sup>13</sup> B 50: οὐκ ἔμου ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι. (Hipólito *Ref.* 9. 9. 1, *apud* EGP III, p. 158).

<sup>14</sup> B 32: ἓν τὸ σοφόν, μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. (Clem. Alex. *Strom.* 5. 115. 1, *apud* EGP III, p. 158).

<sup>15</sup> B 41: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτεν ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. (Diog. Laerc. 9. 1, *apud* EGP III, p. 158)

### 1.1. Unidade e divindade: relação de identidade (B 57, B 67)

Se pudermos considerar um valor ético para a noção de ‘unidade’ em Heráclito, isso se deverá, sobretudo, à relação de identidade que ela terá com o divino. Podemos sugerir essa relação através de dois fragmentos com os quais podemos realizar uma inferência, B 57 e B 67:

Mestre de todos, Hesíodo: esse todos conhecem ter ciência, aquele que dia e noite não reconheceu: pois são um. (B 57)<sup>16</sup>

O deus, dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome: mas se faz outro, como <fogo> quando misturado a especiarias, é nomeado ao prazer de cada um. (B 67)<sup>17</sup>

Em B 57, Hesíodo falha em reconhecer que dia e noite ‘são um’, ao passo que, em B 67, dia e noite (assim como os outros pares de opostos) são identificados como sendo ‘o deus’ (ὁ θεός). Ora, a inferência é simples: se ‘o deus’ é dia e noite, e dia e noite ‘são um’, podemos então sugerir razoavelmente uma identidade entre ‘o deus’ e o ‘um’ que Hesíodo falha em reconhecer. Em ambos os fragmentos, tanto ‘o deus’ quanto o ‘um’ parecem também qualificar aquilo que está além dos opostos, ou aquilo que os opostos, de fato, são; mas não entraremos nessa questão agora. O que nos importa para o momento é o reconhecimento dessa relação de identidade por parte de Heráclito, uma que qualifica um monismo divino, que já podemos encontrar em Xenófanes, por exemplo.<sup>18</sup>

### 1.2. A divindade heraclitiana: o aspecto tradicional (B 41, B 64)

Em B 50, portanto, Heráclito faz a afirmação ‘panteísta’ (no sentido grego da palavra) de que ‘tudo é um’, e vimos agora que essa unidade também pode ser identificada com ‘o deus’. Mas quem – ou o que – seria essa divindade com a qual a unidade se identifica? Veremos que podemos dividir a divindade heraclitiana em

<sup>16</sup> B 57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν. (Hipólito *Ref.* 9. 10, *apud* EGP III, p. 150).

<sup>17</sup> B 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὁκόταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. (Hipólito *Ref.* 9. 9. 2, *apud* EGP III, p. 160).

<sup>18</sup> B 23: “um deus, entre deuses e homens magnânimo, nem aparência igual aos mortais, nem compreensão.”

dois aspectos: um mais tradicional, e outro mais ‘inovador’. Começaremos com o aspecto mais tradicional da sua concepção do divino, a partir dos fragmentos B 41 e B 64:

Um, o sábio, conhecer *gnome* que guia tudo através de tudo. (B 41)<sup>19</sup>

Essas <coisas> todas o raio conduz. (B 64)<sup>20</sup>

Segundo alguns comentadores, B 41 concerne mais à sabedoria humana do que à divina, mas o situo aqui pois ele possui um elemento fundamental que nos ajudará a discernir o tipo de divindade com que estamos lidando. Irei tratar desse fragmento mais a fundo quando formos lidar com a sabedoria humana, logo após a análise da concepção de divindade.

B 41 e B 64 nos apresentam o que podemos considerar um aspecto mais tradicional do divino em Heráclito, e podemos perceber nele muitas semelhanças com a tradição descendente de Homero e Hesíodo. B 41, por exemplo, nos apresenta uma noção de ‘sábio’ humano enquanto aquele que ‘conhece’ (ἐπίσταμαι) a γνώμη que ‘guia tudo através de tudo’ (ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων).<sup>21</sup> Γνώμη é um termo que não aparece nem em Homero, nem em Hesíodo, mas que adquire, por exemplo, um amplo campo semântico já em Teógnis (e na Teognidéia).<sup>22</sup> Em B 41, entretanto, a palavra se encontra em um contexto que se assemelha a um já existente nos poemas épicos: o de um princípio divino que rege o rumo dos acontecimentos, como, por exemplo, na *Il.* 8. 143, onde esse princípio é o ‘*nóos* de Zeus’ (Διὸς νόον):

Hoje é àquele homem que Zeus Crônida outorga a glória; no futuro outorgá-la-á de novo a nós, se ele assim entender. Nenhum homem poderia

---

<sup>19</sup> Grego na nota 15.

<sup>20</sup> B 64: τὰδε πάντα οἰακίζει κερωνός. (Hípólito *Ref.* 9. 10. 7, *apud* EGP III, p. 176).

<sup>21</sup> Ou ‘aquilo que é sábio é conhecer a *gnome* que guia tudo através de tudo’. Variação possível pelo gênero neutro do sintagma mas que não compromete semanticamente o sentido da escolhida.

<sup>22</sup> Thgn. 60, 128, 319, 396, 408, 412, 453, 504, 540, 554, 635, 717, 832, 895, 968, 1038, 1171-2.

frustrar *a mente de Zeus*, por mais forte que fosse, pois ele é ainda mais poderoso. (*Il.* 8. 141-4)<sup>23</sup>

Em Homero, esse contexto ocorre ainda com outro termo para designar o aspecto de Zeus que controla a ordem das coisas: βουλή, ‘vontade’. Nesse sentido é que Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 180-1) traça um paralelo entre a γνώμη que ‘guia tudo’ – aqui em B 41 – e ‘a βουλή de um’ cujo seguir é caracterizado como νόμος, em B 33.<sup>24</sup> Como Lloyd-Jones (1971, p. 84) já havia observado:

“[em Heráclito] leis humanas são nutridas pela lei divina, da mesma forma que, em Homero, é de Zeus que as *themistes* chegam aos reis.”

Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 171) também sugere que considerar aquilo que ‘guia’ todas as coisas enquanto γνώμη é, em certo sentido, conceber “a ordem do universo [...] enquanto um trabalho de cognição e intenção”. Isso não soa nem estranho nem inovador à cultura grega, visto que as passagens homéricas já expressavam essa dualidade cognitiva-volitiva no aspecto divino de ordenação. Essa noção de uma intencionalidade (e uma inteligência) que rege um Todo persiste em Heráclito, ressoando também em B 64, onde Zeus está representado através de seu principal símbolo, o ‘raio’ (κεραυνός), e novamente atrelado a um termo que nos sugere um controle intencional sobre ‘todas das coisas’: ‘conduzir’ (οιακίζω):

essas <coisas> todas o raio conduz. (B 64)<sup>25</sup>

Com B 41 e B 64, portanto, podemos perceber a primeira característica dessa divindade que Heráclito tenta convir. Na verdade, se considerarmos a relação de identidade que há entre essa divindade e a noção de ‘unidade’, como já vimos, então podemos considerar essa sua segunda característica: na medida em que há uma γνώμη que guia (κυβερνάω) todas as coisas e representa o caráter cognitivo-volitivo da divindade, e na medida em que conhecê-la é ‘aquilo que é sábio’ (τὸ

<sup>23</sup> Tradução de Frederico Lourenço com modificação minha apenas na parte em itálico. Ao invés de ‘a mente de Zeus’, Lourenço traduz por ‘o pensamento de Zeus’.

<sup>24</sup> “His reminder that it is also law ‘to obey the counsel of one’ is an echo of the ‘wise one’ of B 41, where the term *boule* here is paralleled by the *gnome* that controls the cosmos.” (Kahn, 1979<sup>2</sup>, p. 180-1).

<sup>25</sup> Grego na nota 20.

σοφόν), Heráclito também nos diz que quem ‘conduz’ (οἰακίζω) todas as coisas é o raio, concedendo, em última instância, que tal γνώμη, se provém de algo, deve provir justamente de Zeus.

À parte o uso de γνώμη, como vimos, esse não é um arranjo totalmente novo para a Grécia Arcaica. Na verdade, é uma parte que poderíamos considerar uma preservação de sua herança cultural. Tanto a concepção de uma ordenação causal através de um aspecto cognitivo-volitivo do divino, quanto a atribuição desse aspecto a Zeus, podem ser vistos como tradicionais. Mas não apenas isso, Heráclito também preserva o ‘teísmo’ grego. Lloyd-Jones (1971, p. 160) chegou a notar que a religião dos gregos “não é nem monoteísta, nem politeísta *strictu sensu*, mas algo entre os dois.” Essa ressalva seria, mais tarde, colocada em outros termos por Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 269), dessa vez se referindo aos filósofos:

“O monismo dos filósofos toma a forma de ‘henoteísmo’, a noção de um único deus *supremo*, assim como no fr. 23 de Xenófanes: ‘um deus, o maior entre deuses e homens’.”

Em Heráclito, a preservação dessa divindade suprema acontece. Por um lado, podemos encontrar em seus fragmentos referências a outras divindades específicas do panteão olímpico, como Apolo (B 93), Hades (B 15, B 98), Dioniso (B 15), e as divindades ‘menores’ das Erínias (B 94). Por outro, encontramos também θεός flexionado no plural por quatro vezes: em B 5, onde aqueles que realizam ritos de purificação e cultuam estátuas ‘não reconhecem quem deuses nem heróis são’; em B 24, onde ‘deuses e homens honram os mortos por Ares’; em B 30, onde o ‘κόσμος não foi feito nem por deuses nem por homens’; e em B 53, onde a ‘guerra faz de uns, deuses, e outros, homens’.

Mas a concepção de divindade que Heráclito está formando, e com a qual ele equaciona sua noção de ‘sábio’ é a de uma divindade suprema, e uma que não pode ser reduzida à noção tradicional que podemos encontrar em Homero e Hesíodo, por exemplo.

### **1.3. A divindade heraclitiana: o aspecto inovador (B 32)**

A insuficiência da noção tradicional de divindade para Heráclito, e o fato de que ele concebe algo que a ultrapassa, fica evidente a partir do fragmento B 32:

um, o sábio, sozinho consente e não consente ser chamado pelo nome de Zeus. (B 32)<sup>26</sup>

A maioria dos comentadores seguem Clemente de Alexandria (a fonte de B 32), ao considerarem que ἔν τὸ σοφόν, aqui, se refere à divindade, não considerando-o como relevante quanto à sabedoria humana.<sup>27</sup> É provável que essas leituras estejam parcialmente corretas e que, de fato, o fragmento aponte de forma eminente para a divindade com ἔν τὸ σοφόν. Contudo, é preciso ressaltar que o fato de Heráclito utilizar aqui exatamente o mesmo sintagma que em B 41 (onde ele trata da sabedoria sob a perspectiva humana) é, ao meu ver, mais um argumento a favor do que contra uma possível relação de identidade entre essas duas dimensões da existência. Como já sugeria Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 394):

“O conteúdo da sabedoria em cada caso [scil. divina em B 32, e humana em B 41] não era radicalmente diferente, o que pode ajudar a explicar como as mesmas palavras, ἔν τὸ σοφόν, podem ser usadas em cada caso.”

E também Scapin (2016, p. 80):

“esses textos contêm uma ambiguidade deliberada e convergem em uma concepção unitária na qual os limites do divino e do humano são borrados.”

Em última instância, creio que iremos tirar o maior proveito do fragmento se nós o analisarmos de ambas as perspectivas, i.e., tomando ἔν τὸ σοφόν enquanto divino, e também enquanto uma referência ao ‘sábio’ humano.<sup>28</sup> Mas deixaremos a perspectiva humana para depois, assim como fizemos com B 41, e lidaremos agora

---

<sup>26</sup> Grego na nota 13.

<sup>27</sup> *To sophon* se refere ao divino: Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 393-4); Marcovich (1967<sup>2</sup>, p. 445-6); Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 268); García Calvo (1985<sup>2</sup>, p. 124-5); Robinson (1991<sup>2</sup>, p. 102); Graham (2010, p. 194).

<sup>28</sup> A autora, no mesmo local (Scapin, 2016, p. 80), ainda chama a atenção para o fato de que Kahn já havia concedido essa dupla possibilidade de tanto uma leitura humana quanto cósmica, mas a outros dois fragmentos, B 41 e B 108, e não àquele com que estamos lidando agora, B 32.

com o sentido em que podemos considerar um novo aspecto da divindade por parte de Heráclito.

Em primeiro lugar, nós vimos que Heráclito concede à sua divindade características similares à do deus supremo do panteão olímpico, Zeus. Em B 41, embora γνώμη não tenha sido um termo utilizado pela tradição e, nesse sentido, também nos diga algo novo, o contexto e o significado básico de um poderio cognitivo-volitivo de ordenação do todo é – como vimos – tradicional. Mas, também, ao passo que em B 41 a γνώμη ‘guia’ (κυβερνάω), em B 64 ele nos diz que o raio ‘conduz’ (οἰακίζω), deixando mais evidente para nós que a sua divindade pode se sobrepor à imagem de Zeus.

Contudo, em B 32, nós podemos perceber que ‘Zeus’ não será suficiente para abarcar a noção de divindade que Heráclito está tentando convir, já que a divindade ‘consente e não consente’ em atender por esse ‘nome’. Para entendermos esse fragmento, portanto, precisaremos entrar na questão da importância do ‘nome’ (ὄνομα), para Heráclito. Antes disso, contudo, podemos fazer alguns comentários preliminares. De início, como notam os comentadores, μούνον, ‘sozinho’, é um termo ambíguo na sentença, podendo alterar tanto o sintagma inicial como o verbo λέγεσθαι, traduzido aqui por ‘chamar’. Eu sigo Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 393) e outros que tomaram o adjetivo com o sintagma ἐν το σοφόν, pois acredito que um dos pontos do fragmento seja ressaltar o caráter único daquilo que é sábio (assim como em B 108 ele é caracterizado como aquilo que está ‘isolado’, χωρίζω, do resto). Contudo, minha tradução visa principalmente a estabelecer uma relação com B 41, visto que ambos começam com o mesmo sintagma (ἐν το σοφόν), e por isso preservo o mesmo começo: ‘um, o sábio,’ com aquilo que é diferente entre os fragmentos começando sempre após a vírgula em σοφόν. Por um lado, acredito que isso não modifique substancialmente a semântica com a qual me alinho, e, por outro, essa escolha tem um cuidado maior em preservar a ambiguidade do fragmento. De todo modo, o ‘sábio’ que está ‘sozinho’ a ser chamado, ou que ‘sozinho’ consente e não consente, é ‘o sábio só’.

Outro ponto preliminar, mas que agora possui relação com o novo aspecto do divino, é o fato de Heráclito, diferentemente de Xenófanés (em seu fr. 23), utilizar o neutro ἐν ao invés do masculino εἶς. Por um lado, esse novo deus supremo

de Heráclito compartilha com o deus de Xenófanés a característica de ambos serem destituídos de uma forma antropomórfica, mas, ao mesmo tempo, como já sugeria Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 269), a escolha pela forma neutra parece uma escolha por um rompimento ainda maior com qualquer resquício de antropomorfização.<sup>29</sup>

#### 1.4. Unidade e nome (B 67)

Essa nova divindade de Heráclito, portanto, começa a se diferenciar das concepções tradicionais gregas. Mas, uma vez que seu deus supremo já não possuía uma forma antropomórfica, em que sentido poderíamos, então, falar de uma divindade? Como vimos acima, existe um aspecto do Zeus Olímpico que Heráclito preserva, que é seu caráter cognitivo-volitivo de ordenação, e Xenófanés também já nos indicava que não há uma relação de necessidade entre tal aspecto e uma concepção antropomórfica de deus.<sup>30</sup> Contudo, além desse aspecto, existe outro que será fundamental para entendermos essa nova concepção, e que podemos ver em B 67 (também já exposto acima):

O deus, dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome: mas se faz outro, como <fogo> quando misturado a especiarias, é nomeado ao prazer de cada um. (B 67)<sup>31</sup>

Esse aspecto é o da divindade enquanto Unidade, e, especificamente no caso de Heráclito, enquanto Unidade entre opostos. É oportuno lidarmos com B 32 com a ajuda de B 67, já que ambos correlacionam os temas da ‘divindade’ e do ‘nome’ em Heráclito. A primeira coisa que ainda hoje deve-se falar sobre a noção de ‘nome’ em Heráclito, ao meu ver, foi dita por Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 119) há quase setenta anos atrás: precisamos ter muita cautela ao conectar a visão ‘heraclitiana’ de linguagem que surge do *Crátilo* de Platão, à visão que, de fato, podemos extrair a partir dos fragmentos que temos. Uma tendência a enxergar Heráclito como defensor de uma teoria ‘naturalista’ da linguagem está em muitos aspectos fadada a ser reducionista,

---

<sup>29</sup> Cf. Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 393) que considera Heráclito como uma ‘etapa importante no processo iniciado por Xenófanés’ e que enxerga uma clara dependência a ele no presente fragmento; Scapin (2016, p. 73) reafirma o que foi dito por Kahn.

<sup>30</sup> B 24: inteiro vê, inteiro compreende (voeĩ), e inteiro escuta’. E também B 25: mas longe do labor, pelo *phren* do *nóos* a tudo treme.

<sup>31</sup> Grego na nota 16.

se comparada à visão que encontramos nos fragmentos. Nas palavras de Hulsz Piccone (2009, p. 368):

Vale a pena sublinhar que há uma distância considerável entre RNN [scil. a correção natural dos nomes] tal como se formula no *Crátilo*, e o modo como se concebe a relação entre linguagem e realidade, ou os nomes das coisas, nos fragmentos heraclitianos. Esta distância, contudo, não nos impede de ver o uso heraclitiano de figuras paronomásticas e etimológicas como antecedente à tese ‘naturalista’[...].

A questão toda gira em torno da *parcialidade* da verdade que um nome é capaz de revelar em Heráclito. Nesse sentido, alguns comentadores já chamaram a atenção para o uso de Ζηνός, ao invés de Διός, em B 32, sugerindo que Heráclito via sua divindade como um princípio de ‘vida’ (ζῆν), e que, portanto, não podia apenas consentir com tal nome, pois, sendo a Unidade entre opostos, deveria também ser um princípio de morte.<sup>32</sup> Ainda que essa visão seja possível, e que Heráclito, em outros momentos (B 15 e B 48) tenha relacionado vida e morte, esse não me parece ser o ponto do fragmento, e vejo esse caso apenas como uma especificidade de algo maior. É certo que, se considerarmos a escolha de Ζηνός como significativa, e relacionarmos ‘consentir e não consentir’ com a concepção de ὁ θεός que surge de B 67, então B 32 pode ser visto como um fragmento que reforça uma noção de divindade enquanto Unidade entre opostos, mas agora, em termos de vida e morte. Contudo, ainda que essa relação entre Ζηνός e o verbo ‘viver’ (ζῆν) deva ser levada em consideração, o fragmento aponta para algo mais geral: o fato de a divindade consentir e não consentir um nome *qualquer*.

Hulsz (2001, p. 162), comentando o fragmento em sua tese, identificou o ponto ao qual também me inclino:

---

<sup>32</sup> Principalmente Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 270-1), por colocar muita ênfase nos opostos vida-morte em todo o seu livro, já que via a questão da condição humana como central para Heráclito. Também Scapin (2016, p. 74). Para uma visão oposta, cf. Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 392): “Ζηνός is a common form in the *Iliad* and tragedy: there is no reason why Heraclitus, with his poetical style, should not have used it as an alternative to Διός, without any special significance.”

“o nome aparece sempre como denominação ou designação, e fixa a identidade ou mesmidade da coisa nomeada na palavra que literalmente a representa.”

Para mim, B 32 é principalmente sobre identidade. Nesse sentido, o estudioso acima toca num ponto importante: talvez, a divindade ‘não aceite’ o nome de Zeus justamente porque tal nome fixa a sua identidade, que, na verdade, é ilimitada por abarcar o todo (sendo todos os opostos em unidade). Nesse sentido, vida e morte seria um caso específico desse aspecto mais geral. Se olharmos com atenção, identidade é o estabelecimento de uma parcialidade, ou seja, é uma escolha exclusiva. É algo, nesse sentido, que só pode ser reconhecido em contraste com a alteridade, com aquilo que, escolhendo o que se é, se deixa de ser. Assim, inevitavelmente, é algo apartado da noção de unidade. Cada coisa que faz parte da pluralidade assume uma identidade, e cada nome que é dado diz algo verdadeiro sobre o nomeado. Nesse ponto, Heráclito pode ser considerado um protótipo de naturalista. Mas todo nome, assim como toda identidade, é também uma parcialidade e diz algo apenas *parcialmente* verdadeiro sobre aquilo que nomeia. Por isso, não apenas o nome de Zeus, mas nenhum nome jamais seria capaz de abarcar a noção da divindade heraclitiana que possui sua identidade baseada na Unidade, e, talvez, também por isso ‘o sábio’ divino ‘consente e não consente’ em ser chamado pelo nome da divindade suprema do panteão olímpico: em parte, ele é Zeus, mas em sua totalidade, ele é *e* não é. Nesse sentido, portanto, a preocupação em nomear corretamente uma divindade, que muitos comentadores atribuem como característica dos gregos (e, de fato, era), em Heráclito parece ceder à nulidade, visto que não importa o nome que se dá à divindade suprema, já que sua identidade é a própria unidade, e qualquer nome que lhe seja atribuído poderá, no máximo, fragmentá-la e revelar uma verdade parcial sobre ela.

Um outro aspecto importante que B 67 traz para essa discussão é o fato de Heráclito relacionar o ‘nomear’ (ὀνομάζω) com algo que é feito por ‘prazer’ (ἡδονή). Isso, a princípio, poderia nos indicar uma visão mais perto da ‘convencionalista’, já que a ideia de cada um nomear a divindade de acordo com o próprio prazer sugere uma indiferença quanto ao nome que lhe é atribuído. Contudo, isso entraria em conflito com a ideia (mesmo que distante da ‘naturalista’) de que Heráclito atribuía *alguma* importância aos nomes, e que pelo menos

*parcialmente* ele os considerava como reveladores de uma verdade sobre o nomeado. Novamente, me parece, a questão é muito mais sobre unidade e pluralidade, sobre integridade e parcialidade, e menos sobre verdade e falsidade. Chamar ‘o deus’ de ‘dia’, ‘verão’, ‘paz’, e ‘saciedade’, é dizer uma verdade sobre ele, da mesma forma que o chamar de ‘noite’, ‘inverno’, ‘guerra’ e ‘fome’. É uma característica da divindade se ‘alterar’ ou se ‘fazer outro’ (ἀλλοιόω), de tal modo que nenhuma das formas que assume pode ser considerada ‘falsa’, ou ‘menos verdadeira’.

### 1.5. Unidade e fogo (B 30)

No entanto, suas alterações são como ‘misturas’ (συνμιγής). O fragmento nos sugere uma analogia entre a manifestação dessa divindade e o fogo (πῦρ)<sup>33</sup> quando misturado: assim como o fogo, quando misturado a especiarias, é nomeado de maneiras diferentes ‘ao prazer de cada um’, também ‘o deus’, quando manifesto em opostos, é nomeado de acordo com essa oposição aparente. Nesse sentido, o nome do qual B 67 trata possui dupla validade: é o nome do deus e o nome do fogo. Contudo, é o nome de ambos *apenas* em um estado de ‘mistura’.<sup>34</sup> Isso se coaduna, em outras palavras, com a nossa análise de B 32 acima: um nome parece estar justificado apenas enquanto pertencente a uma pluralidade. Nesse sentido, assim como o nome de Zeus (B 32) revela *algo* sobre a Unidade, os diversos nomes que surgem quando o deus está ‘misturado’ também revelam apenas uma parcialidade dela.

Existem duas implicações que podemos tirar dessa noção de ‘mistura’, mas lidaremos apenas com uma, visto o escopo da dissertação. A primeira é que, portanto, Heráclito deve ter concebido a tríade *divindade suprema = unidade = fogo* como algo que existe em um estado de ‘pureza’, i.e., não misturado a nada (onde seria impossível atribuir-lhe um nome); e a segunda (com a qual iremos lidar) é que, como sugerido acima, Zeus deve ser apenas um aspecto dessa divindade-

<sup>33</sup> Πῦρ se encontra em uma parte corrompida do fragmento mas é o suplemento defendido por muitos comentadores, dentre eles, Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 184), Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 415-6), Conche (1986<sup>2</sup>, p. 379), Graham (2010, p. 176), EGP III (p. 160). Para uma visão contrária, Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 279-280).

<sup>34</sup> Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 280): “[...] the subject of this clause is *nameless*: it acquires a name only from the spices with which it is mixed, and in which the namer takes ‘pleasure’.[...] the text suggests that it is the god himself who appears as fire mingled with incense.”

fogo. Para elaborarmos essa implicação, será importante uma passagem por B 30, onde Heráclito diz:

Esse *kósmos*, o mesmo de todos, nem por deuses nem por homens foi feito, mas era sempre, e é, e será, fogo sempre-vivo, se acendendo em medidas, e se apagando em medidas. (B 30)<sup>35</sup>

A noção central com que teremos que lidar para entendermos melhor o papel da identidade entre a divindade, a unidade, e o fogo, será a noção de κόσμος. Uma das grandes discussões em Heráclito é sobre o significado desse termo no presente fragmento, e ela possui duas posições divergentes: há quem defenda o sentido de κόσμος enquanto ‘cosmo’ ou ‘mundo’ (onde a noção de ‘ordem’ está subentendida); e há quem defenda que a atribuição semântica correta para o termo, aqui, seria o de seu sentido arcaico de ‘ordem’.<sup>36</sup> Contudo, há também aqueles que ficam no meio do caminho, e, apesar de não atribuírem o significado de ‘mundo’, consideram relevante a ideia de um ‘todo ordenado’ (Kirk 1954<sup>2</sup>, p. 314-5) ou de uma ‘ordem-do-mundo’ (Kahn 1979<sup>2</sup>, p. 133-8).

O κόσμος é ‘fogo sempre-vivo’ (πῦρ ἀεὶζῶον). Aqui, se κόσμος significa ‘cosmo’, ‘mundo’, ou até um ‘todo ordenado’, então, já que o fogo foi identificado com ‘o deus’ (ὁ θεός, em B 67), o ‘mundo’ aqui também estaria identificado com a divindade, configurando uma noção totalmente imanente, e até panteísta. Não obstante, a ideia de κόσμος enquanto ‘mundo’ me parece especialmente problemática quando lemos a primeira sentença do fragmento. A ideia de que ‘homens’ podem criar o ‘mundo’ é especialmente estranha, e, também, como Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 133) já havia dito: “a noção de que um deus criou o mundo é mal atestada na Grécia antes do *Timeu* de Platão”. Com isso, qual seria o sentido em negar que

---

<sup>35</sup> B 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. (Clemente de Alexandria *apud* EGP III, p. 178).

<sup>36</sup> Essa discussão aparece principalmente entre os artigos de Vlastos (1955) e Finkelberg (1998). Em suma, Vlastos defende o uso de κόσμος enquanto ‘mundo’, respaldando-se em suas interpretações dos fragmentos que cercam a época de Heráclito e a posteridade relativamente próxima, e argumenta que o uso de κόσμος enquanto ‘mundo’ é, não apenas possível, mas evidenciado em B30. Por outro lado, Finkelberg irá concluir que até a primeira metade do século V, o uso de *kosmos* para ‘mundo’ não existia como um sentido usual, e que B 30 faz todo o sentido com o sentido original de ‘ordem’.

‘esse *mundo*’ não foi feito nem por deuses nem por homens? A sentença acaba se tornando frívola. Por outro lado, é perfeitamente concebível de uma perspectiva grega (e para nós também, em certo sentido), dizer que homens e deuses são capazes de criar uma ‘ordem’.

Se κόσμος significar ‘ordem’, então o argumento para uma divindade imanente fica mais fraco, ainda que não caia por terra. Nessa leitura, o fogo é a ‘ordem’ que não foi criada nem por deuses nem por homens, mas sempre existiu e continuará a existir. Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 315) chama a atenção para a estranheza que é atribuir um aspecto físico a algo que consideraríamos abstrato, como identificar fogo e a noção de ‘ordem’. Mas, assim como ele, tendo a concordar com a visão de que, à época de Heráclito, tudo de certa forma era visto como algo material (ou concreto), e a diferença se baseava mais em aspectos grosseiros e sutis de matéria. Nesse sentido, podemos falar de ‘ordem’ enquanto algo concreto, e parece ser com esse sentido que Heráclito flerta, quando em B 64 ele nos dá a imagem do ‘raio que conduz a tudo’. Anteriormente, eu ressaltai esse caráter ‘intencional’ (B 41 e B 64) juntamente ao aspecto cognitivo-volitivo de ordenação (γνώμη, B 41) que permeia a tudo, e cuja fonte foi citada como sendo Zeus. Agora, se κόσμος deve ser traduzido por ‘ordem’, e ela não foi criada ou estabelecida por nenhum deus, teríamos, então, um impasse entre ambas as visões? A resposta dessa pergunta nos leva à análise da segunda implicação.

Sendo o fogo a ‘ordem’ eterna (ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, B 30) que se transforma quando misturada e recebe nomes diferentes (B 67), faz sentido concebermos Zeus como um mero aspecto dessa divindade-fogo que se identifica com a própria ordem que rege a tudo. Para não cairmos em contradição, dizendo, por um lado, que a ordenação vem de Zeus (B 41, 64), e, de outro, que a ordem é fogo (B 30, e, de certa forma, também B 64), precisamos entender a pujança do nome de Zeus diante da identidade entre fogo e divindade para Heráclito.

Em primeiro lugar, podemos traçar uma relação entre o próprio Zeus e a imagem do fogo através da literatura grega: (a) por meio de passagens distintas em que termos que caracterizam o fogo também caracterizam o ‘raio’ utilizado por

Zeus;<sup>37</sup> (b) através de termos que indicam uma natureza ferosa do raio;<sup>38</sup> e (c), em algumas passagens um pouco posteriores a Heráclito, em que Zeus já está identificado com o próprio fogo, como na sentença κεραυνὸς ἀενάου πυρός, ‘o raio do fogo que sempre-flui’, em Píndaro (*P.* 1. 6); e também sob a forma de Ζεὺς ἀργῆς, ‘Zeus claro/brilhante’, utilizado por Empédocles (*B* 6) para caracterizar o fogo no esquema de seus elementos.

Ao que parece, Zeus sempre foi – de alguma forma – relacionado ao fogo, e Heráclito parece tirar proveito dessa identificação. Por exemplo, em *B* 32 a imagem de Zeus pode ser interpretada como uma indicação de que o fogo é igual à vida, visto a conexão estabelecida entre Ζηνός e o infinitivo ζῆν, ‘viver’. Assim como – e já dito acima – alguns comentadores atribuem a razão de o nome de Zeus não ser ‘consentido’ pelo fato de a divindade não indicar *apenas* a vida, mas também a morte, o fogo é claramente uma entidade em que vida e morte ocorrem ao mesmo tempo: a sua existência e a geração de vida (de calor) só pode ocorrer se há algo sendo consumido, se há, igualmente, morte sendo gerada.

Por último, a imagem de Zeus se faz oportuna também por um outro motivo. Dado o contexto epistemológico de *B* 41, onde Heráclito trata do que é sábio e utiliza γνώμη para indicar aquilo que ‘guia’ todas as coisas, a exibição da divindade em termos de cognição e volição pode ser vista como algo que pede um aspecto mais antropomórfico do divino. Não é o caso, como vimos, que Heráclito acreditava em uma visão antropomórfica de divindade, mas que a concepção de uma ‘ordem’ enquanto um aspecto cognitivo-volitivo pede um sujeito sob posse de uma cognição e de uma vontade. Nesse sentido, creio que a abstração desse aspecto em uma forma mais aproximada da concepção moderna de Deus enquanto uma ‘mente’ ou ‘consciência’ *em si*, nós poderíamos atribuir apenas ao voũς de Anaxágoras, que – apesar de toda a diferença – pelo menos de forma terminológica, remete ao único voũς que um dia já ordenou o universo dos gregos, o de Zeus.

---

<sup>37</sup> δαιόμενον σέλας para se referir ao relâmpago aceso por Zeus (*Il.* 8. 76); δαίω com πῦρ, para se referir ao acender do fogo (*Il.* 5. 4); φλεγέθω, ‘ardente, queimante’, verbo que acompanha πῦρ diversas vezes em Homero (*Il.* 17. 738, 18. 211, 21. 358) e acompanha κεραυνός em Hesíodo (*Th.* 846). ἀργῆτα κεραυνόν, ‘raio claro’ (*Il.* 8. 133, *Od.* 5. 128)

<sup>38</sup> E.g. caracterizando κεραυνός: ψολόεις, ‘fumegante’ ou ‘que solta fumaça’ enquanto epíteto de κεραυνός (*Od.* 23.330, 24.539, Hes. *Th.* 515); αἶθων, ‘flamejante’ (*Pi.* *O.* 10. 83; cf. *P.* 1. 23).

Essas, portanto, são as três razões que, dados os fragmentos, podem ter feito Heráclito conceber Zeus como um aspecto relevante da sua concepção de divindade suprema. Mas podemos reduzi-las a dois motivos gerais: em primeiro lugar, por sua relação com a imagem do fogo, e, em segundo, de um ponto de vista epistemológico, por ter sido dele o único *vóος* que já regeu a totalidade grega. Portanto, a ‘ordem’ (*κόσμος*) é fogo, e Zeus, sendo um aspecto desse fogo, pode ser ‘nomeado’ enquanto um exemplo relevante da divindade em mistura. Como Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 396) já havia apontado, Heráclito, de fato, deve ter derivado do fogo a sua noção de sabedoria divina, visto que essa sabedoria vem em fragmentos que ressoam a imagem de Zeus (B 32, B 41, B 64), e que Zeus – como vimos – é somente um aspecto derivado da divindade-fogo. Ao mesmo tempo, ‘aquilo que é sábio’ consente e não consente ser chamado pelo nome de Zeus (B 32), mostrando que a ideia de uma sabedoria suprema o ultrapassa.

### 1.6. Imanência e transcendência (B 108)

Apenas um fragmento nos resta para concluirmos a noção de divindade enquanto *σοφόν* e passarmos para uma perspectiva humana de ser ‘aquilo que é sábio’. Em B 108, temos:

(B 108) de todos os *lógoi* que escutei nenhum alcança a este: reconhecer que um sábio está, de todas as coisas, separado.<sup>39</sup>

Esse fragmento traz algumas questões textuais. Em primeiro lugar, é duvidoso a que *τοῦτο* (‘esse, este’) se refere, e a maioria dos comentadores assumem que àquilo que se segue.<sup>40</sup> Em segundo, o valor de *ὥστε* também é algo difícil de definir, tanto que a maioria dos comentadores sequer traduziram o termo, deixando-o subsumido na sentença.<sup>41</sup> Uma outra questão textual é sobre qual é o

<sup>39</sup> B 108: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.* (Estobeu 3. 1. 174, *apud* EGP III, p. 158).

<sup>40</sup> Eu sigo essa interpretação. A outra seria interpretar *τοῦτο* como um termo que se refere a algo extratexto e que, por seu estado fragmentário e por Estobeu não fornecer qualquer contexto, deveríamos inferir. Quando um acusativo (*τοῦτο*) é regido por *εἰς* (*ἐς* no dialeto jônico) ele constantemente assume o papel sintático de adjunto adverbial, equivalente em PT à locução ‘para onde’. No caso, *τοῦτο, ου* ‘esse’, estaria aqui como o demonstrativo de ‘para onde’ os outros *λόγοι* apontam, mas são incapazes de alcançar.

<sup>41</sup> A tendência é conectar *ἀφικνεῖται ἐς*, ‘alcança a’, diretamente a *γινώσκειν*, ‘reconhecer’. Então, temos em PT: *chega a ponto de saber* (Carneiro Leão, 2017<sup>2</sup>, p. 99); *chega a compreender* (Schüler, 2000<sup>2</sup>, p. 29); *chega a ponto de conhecer* (Costa, 2012, p. 153); e *chega a ponto de reconhecer*

estado de σοφόν quanto a sua definição por emprego de artigo, ou seja, se ele é definido ou indefinido. Sabe-se que, diferentemente do latim, o grego possui e usa o artigo definido para indicar um sentido individual. Quando esse não aparece, supõe-se a indefinição do termo. Contudo, essa regra não é sempre levada ao pé da letra, e muitas vezes podemos ver traduções que navegam de modo não tão restrito a essa norma. Em B 108, σοφόν não possui artigo, mas algumas traduções realizam essa liberdade de defini-lo, principalmente por associarem o fragmento com a noção de sabedoria divina de B 32.<sup>42</sup> Diante disso, a tradução com a qual mais me alinho é a de Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 398), que não subestimou a ausência do artigo: “*recognizing that wise is separated from all.*”

Além dessas questões, há outras duas – mais semânticas – que se relacionam com a discussão sobre a qualidade de imanência ou transcendência do divino em Heráclito. Essa discussão será nosso ponto final sobre a noção de divindade para, assim, passarmos para a perspectiva humana do que é ser ‘aquilo que é sábio’. Primeiramente, os comentadores se dividem sobre (a) se σοφόν se refere ao sábio divino de B 32, ou ao sábio humano de B 41; e sobre (b) o significado do verbo χωρίζω, que traduzo por ‘estar separado’ mas Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 441-2), por exemplo, traduz por ‘ser diferente’.<sup>43</sup> O debate acerca de χωρίζω é importante, mas não determinante, para a imanência ou transcendência da divindade, visto que, mesmo concebendo o segundo sentido exposto, Marcovich (*ibid.*) defendeu uma

---

(Vieira, 2014b, p. 68, n.31). Esses assumem - junto à tradição inglesa que também não traduz os termos acima - que τοῦτο se refere à cláusula seguinte (cf. *reaches the point of recognizing* (Marcovich 1960<sup>2</sup>, p. 441); *gets to the point of recognizing* (Robinson 1987<sup>2</sup>, p. 65); *has attained to a knowledge* (Graham 2010, p. 149); *has arrived at the point of knowing* (EGP III, p. 159)).

Eu sigo Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 41) que traduz tanto τοῦτο como ὥστε: τοῦτο por ‘this’, ὥστε por dois pontos (:). Entende, portanto, ὥστε com um valor apositivo: “*none has gone so far as this: to recognize...*”. Outro comentador que trabalha da mesma forma, é Hulsz (2001, p. 109) em sua tradução para o espanhol: “*ninguno alcanza a reconocer esto: que...*”.

<sup>42</sup> Nesse sentido: ‘*the Wise*’ (Marcovich 1960<sup>2</sup>, p. 441; ‘*the wise*’ Graham 2010, p. 149), ‘*lo inteligente*’ (García Calvo 1985, p. 122), ‘*la sagesse*’ (Conche 1986<sup>2</sup>, p. 238), ‘*lo sábio*’ (Hulsz 2001, p. 375), ‘*il sapere*’ (Fronterotta 2013, p. 45), ‘*o saber*’ (Schüler 2000<sup>2</sup>, p. 29), ‘*o sábio*’ (Carneiro Leão 2017<sup>2</sup>, p. 99). Tratando σοφόν de forma mais geral, mais ainda sim com algum grau de especificidade: ‘*what is wise*’ (Kahn 1979<sup>2</sup>, p. 41; EGP III, p. 159), ‘*that which is wise*’ (Robinson 1987<sup>2</sup>, p. 65), ‘*o que é sábio*’ (Costa 2012, p. 153).

<sup>43</sup> ‘Estar separado de’: ‘*is separated from*’ (Kirk 1954<sup>2</sup>, p. 398; Graham 2010, p. 149; EGP III, p. 159); ‘*está separado de*’ (García Calvo 1985<sup>2</sup>, p. 122), ‘*est séparée de*’ (Conche 1986<sup>2</sup>, p. 238), ‘*está separado de*’ (Schüler 2000<sup>2</sup>, p. 29; Carneiro Leão 2017<sup>2</sup>, p. 99); e ‘*is set apart from*’ (Kahn 1979<sup>2</sup>, p. 41; Robinson 1987<sup>2</sup>, p. 65); ‘*está aparte de*’ (Hulsz 2001, p. 375; ‘*apartado de*’ (Costa 2012, p. 153). ‘Ser diferente de’: ‘*is different from*’ (Marcovich 1960<sup>2</sup>, p. 441).

noção transcendente. O que parece mais capital é o ‘sábio’ que os comentadores escolhem relacionar com o fragmento. A maioria daqueles que defendem a transcendência do divino interpretam B 108 junto a B 32, e estabelecem uma conexão entre ‘o sábio só’ (τὸ σοφὸν μόνον, B 32), e a afirmação de que ‘aquilo que é sábio está separado de todas as coisas’ (ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον, B 108). Esse é o caso, por exemplo, de Robinson (1987<sup>2</sup>, p. 107), que afirma que, em B 32, τὸ σοφὸν “indubitavelmente se refere a um princípio de sabedoria divino e transcendental”, e depois, mais à frente, diz que em B 108 “*hoti sophon* (‘*that which is wise*’) será, de forma direta, idêntico à ‘coisa sábia’ que Heráclito descreve no fragmento B 32[...]” (1987<sup>2</sup>, p. 152).<sup>44</sup>

Contudo, é sempre bom lembrar que ‘o sábio’ humano de B 41 também é caracterizado como μόνον, ‘sozinho’. Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 399), por exemplo, diz que ‘prefere tomar o fragmento de perto com o fragmento B 41, considerando-o como algo que descreve mais a sabedoria humana do que divina’.<sup>45</sup> Eu, mais uma vez, sigo Kirk, mas principalmente por ler o fragmento a partir da ausência do artigo definido (que, por sua vez, foi o ponto em que a tradução de Kirk foi a única com a qual a minha leitura se alinhou). Dito isso, B 108 está tratando do ‘reconhecimento de que *um* sábio (*qualquer ou quem quer que seja*) está separado de todas as coisas’, e não ‘o sábio’, como teria sugerido o uso do artigo.

Isso não quer dizer, em absoluto, que o fragmento não diga nada sobre o divino. Como já dito com outras palavras, a noção de ‘ser sábio’ em Heráclito parece ser uma ‘faca de dois gumes’ e, sempre que se refere a uma dimensão (e.g. o divino), também está dizendo algo da outra (e.g. a humana). Isso se deve, principalmente, por – como já vimos – a noção de ‘unidade’ nos seres humanos

---

<sup>44</sup> Também Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 442). Outros parecem conceber um aspecto transcendente, mas não dizem muita coisa sobre o assunto: e.g., Guthrie (1962<sup>2</sup>, p. 471-2), onde afirma que o caráter transcendente do divino deve ser o propósito de B 108; Graham (2010, p. 187), onde justifica a sua tradução, em B 1, de λόγος por ‘Word’, “partly because of the term's rich religious overtones, including implications of a transcendent truth”. Também sobre a relação entre λόγος e transcendência em B 108, Hulsz (2001, p. 109) parece flertar com a ideia quando apresenta o fragmento “Respecto de la trascendencia o literal "separación" del logos dice Heráclito en otro lugar: [B 108]”, mas adota uma postura mais amena na página seguinte: “No hay necesidad de atribuir aquí al logos una supuesta trascendencia ontológica, que de todos modos sería anacrónica, ni hay por qué identificar apresuradamente logos y to sophon.”

<sup>45</sup> Kirk (1954<sup>2</sup>, p. 399): “I prefer[...] to take the present fragment closely with fr. 41 rather than with fr. 32, as describing human rather than divine wisdom.”

possuir um valor de paradigma atrelado a si, relacionada tanto a ser ὁ ἄριστος (B 29 e 49), como a ser τό σοφόν (B 41),<sup>46</sup> e que tem a ver diretamente com a divindade suprema que Heráclito reconhece.

Dito isso, o que B 108 pode nos dizer sobre a divindade heraclitiana? Como nota de forma sóbria Scapin (2016, p. 78):

“ainda que alguém quisesse insistir sobre a noção de um ser sábio, ou sabedoria, separado de tudo, deve ser deixado claro, imediatamente, que separação não implica necessariamente transcendência.”

Essa afirmação é necessária para os argumentos que se apoiam simplesmente no uso de χωρίζω para justificar a transcendência da divindade em Heráclito. No entanto, o que me parece é que tanto um sentido de imanência como de transcendência pode ser aplicado ao pensamento do efésio. Basicamente, se formos ver essas duas noções como modos de relação, *imanência* é uma relação de afetabilidade mútua, ou seja, é uma relação entre duas partes que se afetam e que modificam uma à outra. *Transcendência*, por sua vez, é uma relação em que apenas uma das partes é afetada, e a outra - a que afeta - está imune a qualquer interferência e modificação daquilo que ela afeta.

‘Um sábio’ *qualquer* só pode ‘estar separado’ segundo os moldes do divino. A questão é: em que sentido o sábio divino está separado de todas as coisas? Considerando-o transcendente, estaríamos dizendo que nada é capaz de afeta-lo, mas já vimos que ele é fogo, e que ele próprio se mistura com as coisas que o fazem adquirir um nome. Nesse sentido, nem seria preciso argumentar a favor de sua imanência, visto estar evidente, a partir de sua identificação com o fogo, que ele afeta e é afetado por tudo, como fica sugerido também em B 90:

(B 90) Todas as coisas são troca de fogo, e fogo de todas as coisas, como de ouro, bens, e de bens, ouro.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> E como veremos mais à frente, B 50: ‘Não a mim, mas ao *lógos* tendo escutado, é sábio concordar ser tudo um.’

<sup>47</sup> B 90: πῦρ ὅτι ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. (Plutarco *apud* EGP III, p. 178).

Mas ainda assim, se a divindade é imanente, essa separação em B 108 precisa ser justificada. Como vimos acima (mas não aprofundamos em análise), a tríade *divindade suprema = unidade = fogo* parece ser vista por Heráclito como algo que existe em um estado de ‘pureza’. Se existe transcendência em Heráclito, será preciso mudarmos bruscamente a perspectiva sobre essa noção e aceitarmos que ela só poderia existir *em imanência*. Em outras palavras, ao longo de todo processo há de haver algo que se preserva e que permanece inalterado; nesse sentido, ‘separado de tudo’, não longe, mas *naquilo* que se altera.

De fato, o fogo é um elemento que em toda a sua imanência transforma aquilo que o toca enquanto parece permanecer ele mesmo, ou seja, afeta enquanto parece não ser afetado. Mas ainda que ‘o deus’ e o fogo recebam nomes de acordo com a transformação a que adentram, nunca deixam de ser ‘o deus’ ou o fogo ‘misturado’ (B 67). Ao mesmo tempo, para Heráclito, todas as transformações são ‘versos do fogo’ (πυρὸς τροπαί, B 31), i.e., são seus desdobramentos, regulados por um princípio de simetria – que ele relaciona com λόγος (B 31) e μέτρον (B 30) – responsável por preservar a razão da ‘ordem’, ou seja, a razão do fogo que ‘se acende em medidas, e se apaga em medidas’ (B 30). Há algo, portanto, que permanece, não individualmente, mas *em totalidade*. O fogo se transforma, ‘o deus’ se transforma, mas *em totalidade* estão inalterados graças a essa razão que exerce sua preservação em justa medida.

O curioso é que, desde Homero, o fogo é visto como ‘aquilo que não cessa’ (ἀκάματος),<sup>48</sup> e uma noção de σοφόν derivada desse elemento – como concordamos com Kirk acima – deve pressupor essa qualidade. Nesse sentido, ‘o sábio’, em sua imanência, é ‘aquilo que não cessa’, mas *em totalidade* – e através da mudança incessante que o constitui – é aquele que não se afeta pela mudança, permanecendo o mesmo. Afinal, como poderia ‘ser tudo um’ (B 50), como poderíamos falar de uma ‘unidade’ em Heráclito, se a identidade da totalidade não transcendesse a imanência daquilo que a constitui? Mesmo que argumentassem que a ‘unidade’, na verdade, esteja na ‘conexão’ entre todas as coisas (como um grande organismo

---

<sup>48</sup> Il. 5. 4, 15. 597-8, 15. 731, 16. 122, etc.

vivo), o que Heráclito sugere é a permanência identitária da totalidade enquanto fogo (B 30 e 31), e, por conseguinte, enquanto ‘o deus’ (B 67).

É sempre bom lembrar, mais uma vez, que numa época como o período arcaico na Grécia, todas essas divisões conceituais analíticas não estão dadas dessa forma (para não dizer que sequer existam). Nesse sentido, tanto a visão que atribui a Heráclito uma imanência total, como aquela que lhe atribui uma transcendência total correm o risco de provavelmente estarem equivocadas, fazendo uma aplicação de anacronismos de forma indevida. Por isso, ao lidar com um pensador como Heráclito, sempre tenho em mente que é necessário, primeiro, tentar encontrar uma visão que faça mais jus ao seu tempo e cultura, e isso, na maioria das vezes, implica reconciliar conceitos que são vistos como antitéticos de um ponto de vista moderno.

### **1.7. A divindade heraclitiana: considerações finais**

Portanto, quem – ou o que – seria esse divino com o qual o σοφόν humano tem a possibilidade de se identificar? Como vimos, em primeiro lugar, ὁ θεός é a própria unidade (B 67 junto a B 57). Enquanto unidade, é também fogo (B 67), e enquanto fogo, é a ordem que se confunde com aquilo que ela ordena, sendo a própria totalidade (κόσμος, B 30). Essa divindade-fogo consente e não consente com a recepção de nomes (B 32). Não consente no sentido de que uma totalidade não pode ser individualizada sem ser fragmentada, sem perder certa parte daquilo que é. Nesse sentido, enquanto algo que é uno e se identifica com a totalidade, é transcendente, pois permanece com essa identidade inalterada ao longo de todos os processos imanentes nela mesma. Mas, por outro lado, enquanto fogo, ela é ἀκάματος (‘aquilo que não cessa’), – qualidade atribuída a esse elemento desde Homero – e, nesse sentido, também é imanente, adentrando em um estado de mistura (B 67), e consentindo em ser nomeada, individualizada (B 32). Ela, então, enquanto transcendência, é a totalidade-fogo que não altera sua identidade, e enquanto imanência, é ‘aquilo que não cessa’, sendo a própria manifestação de contrários que, inerentes a si própria, são ela mesma.

Contudo, um aspecto dessa divindade-fogo – quando individualizada – é Zeus. Vimos que isso se deve, em primeiro lugar, à sua relação com a imagem do fogo (evidenciada através da tradição), e, em segundo, de um ponto de vista epistemológico, por ter sido dele o único νόος que já regeu a totalidade grega. A

conexão entre Zeus e o fogo no pensamento grego é tamanha, ao ponto de ambos chegarem a ser a mesma coisa na teoria dos elementos de Empédocles (B 6), um pouco após Heráclito. Aqui, entretanto, Heráclito reforça essa conexão na imagem do ‘raio’ que ‘conduz’ todas as coisas (B 64), relacionando a divindade com o fogo enquanto ordem (cf. κόσμος, B 30). O uso de ‘conduzir’ vindo sob a imagem de Zeus, assim como o uso de ‘guiar’ em B 41 para designar a ação da γνώμη divina, parece implicar uma ordem enquanto controle intencional, e faz jus à divindade-fogo vista sob uma perspectiva individualizada.

Por fim, vimos que essa individuação da divindade sob o aspecto de Zeus também é pujante de um ponto de vista epistemológico (que será importante para nós), e B 41 nos indica, dessa vez (atrelada ao controle intencional), uma ordem enquanto um aspecto cognitivo-volitivo. O ‘sábio’ humano, ou ‘aquilo que é sábio’ de uma perspectiva humana, é ‘conhecer’ (ter maestria sobre, ἐπίσταμαι B 41) a γνώμη que ‘guia’ todas as coisas. Que esse conhecimento possa ser incompleto ou completo não nos importa muito nesse momento. O mais importante, como sugere B 50, é que Heráclito concebe aos seres humanos a capacidade de ser ‘sábio’, de alcançar um estado de sabedoria, e que isso, como mostra B 41, deve ter a ver com a sua capacidade de conhecer um aspecto do divino. Novamente, se o objetivo ético dos seres humanos é a própria unidade (como veremos em B 29 junto a B 49), e, por sua vez, a unidade é o divino (B 57 junto a 67), então o objetivo ético humano aponta para o divino. Além disso, se o paradigma humano é tratado em termos de unidade, e o paradigma absoluto da divindade também, então devemos trabalhar a hipótese de que seja possível uma relação de identidade entre ambas essas dimensões da existência.

#### **A. Excurso: sobre uma possível identidade entre humano e divindade na Grécia**

Para que essa hipótese seja levada à frente, precisamos saber, primeiramente, se ‘o sábio’ *pode* ser identificado com o divino, e se faz sentido falar dessa identificação dentro da cultura grega. Tendo esse fim em mente, começo fazendo uma ressalva quanto ao que estou chamando de identidade, para que não haja maiores problemas de entendimento. Ao passo que Aristóteles (*Met.* 1054<sup>a</sup>30), analisando os usos comuns da palavra no século IV a.C., via o ‘mesmo’ (τὸ αὐτό)

– o que podemos considerar como ‘identidade’<sup>49</sup> – como algo que pertence à noção de ‘unidade’ (ἕν), é provável que Heráclito, entre os séculos VI e V, não tivesse uma visão tão separada das duas coisas, e seus limites não fossem tão discerníveis.<sup>50</sup> Quando digo que iremos investigar uma ‘relação de identidade’ entre o divino e o humano, estou apenas procurando a possibilidade de, em algum grau, ambos serem ‘o mesmo’, visto que a mesma noção de ‘unidade’, ao passo que caracteriza o divino, é vista como possibilidade e objetivo para o ser humano.

Isso, a princípio, pode soar extremamente estranho se pensarmos na Grécia enquanto berço de uma cultura que percebe uma forte cisão entre deuses e homens. Não é o caso, aqui, em que um ser humano – de forma ingênua – se percebe enquanto o deus supremo que organiza o todo, ou que extrapola sua própria condição humana, em arrogância e ὕβρις, enxergando ser o que não é. Sobre Heráclito, Stokes (1971, p. 102) atenta que

“Nós devemos pensar todas as coisas como sendo idênticas, mas não idênticas; idênticas pois ‘um’ (no sentido de ‘conectadas’, ‘contínuas’) e não idênticas, pois Heráclito não estava desprovido do senso comum.”

Stokes (1971) elabora toda a sua análise das noções de unidade e pluralidade nos pensadores pré-socráticos, do ‘um’ e do ‘muito’, através de uma retrospectiva a partir das análises de Aristóteles sobre esses conceitos. Por isso, de certa forma, caracteriza a possível relação de identidade das coisas com o ‘um’, em Heráclito, como uma relação de ‘continuidade’, assim como Aristóteles (*Met.* 1015b36-1016a17) concebe o ‘ser contínuo’ (ὁ συνηχῆς εἶναι) enquanto um tipo de coisa que é ‘um por si mesmo’ (ἕν καθ’ αὐτό). Contudo, uma forma mais arcaica de expressar o meu ponto – apesar de também estar em Aristóteles (*De An.* 411a7) – é como o filósofo caracterizou a visão de Tales: “tudo está cheio de deuses” (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι). Assim como no contexto do *De Anima* Aristóteles está discutindo sobre a posse da ‘alma’ (ψυχή) pelas coisas, e atribui a Tales o pensamento de que ela

---

<sup>49</sup> Stokes (1971, p. 17-8): “In the *Topics*, for example, Aristotle analyses sameness (or, as we should be more inclined to say, ‘identity’) as numerical, specific, or generic (103a6ff).”

<sup>50</sup> Emlyn-Jones (1976, p. 94-5): “However, Aristotle’s own analyses of ‘the same’ and ‘one’ in the *Metaphysics* and elsewhere make it clear that he was fully aware of the different meanings which these words could carry. On the other hand, Heraclitus does not show that he was aware of these distinctions.”

estava “mesclada ao todo” (τῷ ὅλῳ μεμιχθαί), indicando, portanto, uma associação entre a alma e o divino, em Heráclito, se o indivíduo ‘sábio’ pode ser identificado com a divindade, é mais provável que seja através de um reconhecimento de uma participação desse divino, não apenas em si mesmo, mas em todas as coisas. Nesse sentido, Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 128-9) me economiza muitas palavras, quando, em sua análise de Heráclito, percebe algo que considero fundamental no pensamento arcaico grego, e diz que

Talvez, a suposição subjacente seja que uma descontinuidade fundamental, a emergência de vida do que é não-vida, seja irracional e inatural. A doutrina de Tales [...] que Aristóteles considera que a *psyche* está misturada através do universo, bem poderia ser aplicada a Heráclito: todas as coisas estão cheias de alma.

Nesse momento, não estamos em condições de negar ou afirmar o pampsiquismo que Kahn (1979<sup>2</sup>) atribui a Heráclito, visto que para isso precisaríamos analisar as considerações deste sobre a ψυχή, mas o estudioso toca num ponto muito importante para mim. O fato de ser evidente que os gregos do período arcaico nunca conceberam o ser a partir do não-ser (e a expressão mais radical disso é Parmênides) faz com que a vida precise vir de uma fonte já existente, e, desde Homero, podemos perceber que a manifestação dessa fonte no ser humano parece ser sua própria ψυχή. A tradição épica nos diz que um indivíduo sem ψυχή é um morto (νεκρός, νέκυες), mas ainda que ‘ele próprio’ (ὁ αὐτός) fique sob o chão, estirado e inerte, a vida em si nunca cessa, e continua seu caminho para o Hades. Assim como a vida, para os gregos, nunca veio *ex-nihilo*, a concepção de uma continuidade dela após a morte parece ter sido predominante, sendo muito menos atestadas concepções alternativas que defendessem qualquer término, cessação, ou ‘retorno’ dela ao nada. Dessa forma, com o desenvolvimento do pensamento grego durante o período arcaico, a passagem do antropomorfismo a concepções mais abstratas de divindade, e a própria laicização gradual (mas nunca total) de modos prévios de conceber o divino, essa noção de uma continuidade pressuposta à vida pode ter se alargado, razoavelmente, dos seres humanos a todas as coisas, e, assim, um pampsiquismo ter sido uma consequência lógica na cultura grega. Sem levar essas considerações às últimas consequências, contudo, o mais importante para mim é que, diante desse prognóstico, podemos considerar coerente

com a cultura e o tempo em que Heráclito estava inserido, uma *possível* identificação – em qualquer que seja o grau – da vida com o divino, e, nesse sentido, do ser humano e da divindade.

## 2. A circularidade do ἀξύνετος: percepção e cognição em Heráclito

Este capítulo tratará sobre a relação que podemos traçar entre percepção e cognição no pensamento de Heráclito. Tomando como base a noção de λόγος e suas relações, irei defender que a ‘ignorância’ do ἀξύνετος estará fadada a uma circularidade, uma perpetuação de seu estado pelas condições em que sua cognição se encontra. Também veremos como alguns termos ‘cognitivos’ (νόος, φρήν, etc.) se relacionam e quais são os papéis que cada um deve cumprir no pensamento do efésio diante do esquema dessa circularidade.

### 2.1.O λόγος

#### 2.1.1. Contexto histórico: persuasão e razão

A importância que λόγος assume no pensamento de Heráclito é reconhecida. De um ponto de vista epistemológico, λόγος será o objeto de percepção e compreensão que indicará ‘o que é sábio’, i.e., indicará tanto o conteúdo da sabedoria, quanto a identidade do sábio. Nos fragmentos de Heráclito, λόγος é geralmente traduzido por ‘discurso’, mas um discurso pode ter muitas particularidades.

Desde Homero e o uso primário de λόγος no plural, o termo possui uma relação com a noção de ‘persuasão’, aparecendo em passagens onde a persuasão poderia ter uma intenção dolosa ou de ajuda, no sentido de amenizar um estado de sofrimento vigente em seu alvo. Esse é o caso, por exemplo, de quando Pátroclo ‘deleita com palavras’ (ἔτερπε λόγοις) Eurípilo, que estava ferido:

“Quanto a Pátroclo[...] ficou sentado na tenda do amavioso Eurípilo, deleitando-o com palavras (ἔτερπε λόγοις), enquanto sobre a ferida dolorosa aplicava fármacos, remédios de negras dores.” (*Il.* 15.390ff.)<sup>51</sup>

<sup>51</sup> A tradução é de Frederico Lourenço (2018, p. 444) ligeiramente modificada por mim. No lugar de “aplicava fármacos, remédios de negras dores”, Lourenço traduz φάρμακ’ ἀκέσματ’ ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων por “aplicava fármacos que apaziguassem as negras dores”. Contudo, o único verbo que aparece na sentença é πάσσω, ‘salpicar, espalhar’, que se refere ao modo como o φάρμακον era aplicado ao corpo de Eurípilo, e que é traduzido em Lourenço por ‘aplicar’.

Na verdade, uma das poucas vezes em que λόγος representou uma persuasão explicitamente dolosa foi em Hesíodo, no episódio em que Zeus engole Métis.<sup>52</sup> Podemos ver uma diferença entre ambos os tipos de persuasão através dos termos que constantemente aparecem em cada passagem: enquanto a persuasão-dolo é indicada pela recorrência de termos como o adjetivo αἰμύλος (sedutor), e os verbos ἐξαπατάω (enganar) e θέλω (enfeitiçar), a persuasão-deleite possui outros termos indicadores, como o adjetivo μαλακός (suave), e o verbo τέρπω (deleitar, saciar, consolar).<sup>53</sup>

Quando a flexão do termo se altera, em Hesíodo, e temos pela primeira vez λόγος escrito no singular, ocorre uma mudança semântica significativa: de ‘unidades múltiplas’ em um discurso, λόγος passa a significar a totalidade discursiva. Quando Hesíodo termina a narrativa de Pandora para justificar os males que os humanos sofrem, ocorre uma interlocução com o seu ouvinte, Perses, onde o poeta lhe diz que pode ἐκκορυφώ um ἕτερον λόγον:

“Mas se consentes, outro *lógos* eu encabeçarei, bem e habilmente.”

(trad. própria)<sup>54</sup>

Ao passar do plural para o singular, λόγος perde seu caráter de ‘unidades múltiplas’ dentro de um todo, para significar esse próprio ‘todo’ discursivo. Até então, essa passagem é a primeira na literatura grega que nos indica uma noção de λόγος enquanto totalidade. Ao dizer que começará *outro (diferente) λόγος*, Hesíodo nos sugere que já deve ter fornecido um anteriormente. O relato anterior à interlocução é a narrativa de Pandora, e, se repararmos atentamente, veremos que tal narrativa está presente em um contexto de justificação, i.e., em um momento em que o poeta fornece razões para uma afirmação antes feita: a de que os deuses

<sup>52</sup> *Teog.* 890: “por dolo, as *phrénēs* tendo enganado com *lógoi* sedutores” = δολῶ φρένας ἐξαπατήσας αἰμυλίῳσι λόγοισιν.

<sup>53</sup> Em Hesíodo também temos as duas passagens no acusativo plural, onde, em ambas, há uma caracterização pejorativa dos λόγοι. Ela é baseada, principalmente, no uso do adjetivo αἰμύλος, e do substantivo ψευδός. *TD* 78-9: ψεύδεά θ’ αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἦθος τευξε.; e *TD* 789: φιλέοι δ’ ὅ γε κέρτομα βάξιν ψεύδεά θ’ αἰμυλίους τε λόγους κρυφίους τ’ ὀαρισμούς.

<sup>54</sup> *TD.* 106-7: εἰ δ’ ἐθέλεις, ἕτερον τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω εὔ καὶ ἐπισταμένως. Segundo Most (2006, p.96) ἐκκορυφώ é de sentido obscuro, e segundo Liñares (2005, p.149), é possível que nesse contexto o verbo perca seu caráter transitivo, e com isso signifique ‘chegar à cabeça’ i.e. ‘finalizar, culminar’. LSJ (1996, p. 510) dá outro sentido, o de ‘tell summarily, state the main points’.

possuem a vida/subsistência (βίος) ocultada aos humanos (*TD*. 42).<sup>55</sup> Logo após fazer essa afirmação, Hesíodo diz que tal ocultamento se deu como consequência das ações de Prometeu (*TD*. 47-8), e o relato que se segue é o da narrativa de Pandora, a retaliação de Zeus e a justificativa para toda essa conjectura. Com isso, creio que podemos extrair dos usos da épica uma noção de λόγος que nos servirá de base para Heráclito: λόγος é um ‘discurso’ persuasivo cuja característica principal é fornecer razão.

### 2.1.2. A dupla validade enquanto ‘discurso’ em Heráclito

O λόγος de Heráclito, contudo, é algo muito mais complexo. Ele diz logo no início de sua escrita:<sup>56</sup>

Desse discurso (λόγος), sendo sempre, humanos vêm-a-ser ignorantes, tanto antes de o escutar como tendo escutado primeiro. Pois, vindo-a-ser todas <as coisas> conforme esse discurso (λόγος), a inexperientes se assemelham, experimentando das palavras e ações tais como eu descrevo conforme a natureza, distinguindo cada e indicando como é. Mas aos outros humanos encobre, tanto o que fazem acordados, como, semelhante, o que dormindo esquecem. (B 1)<sup>57</sup>

Sobre B 1, já tratamos da ambiguidade sintática de ἀεί na Introdução, onde deixei claro que sigo a leitura que toma ἀεί com ἐόντος, e, portanto, interpreto que Heráclito não fada os seres humanos à ignorância eterna, mas diz que ‘esse λόγος’ – ao contrário dos deuses da épica – é imortal, ‘sendo sempre’ (ἐόντος ἀεί, como na fórmula épica de imortalidade utilizada por Homero e Hesíodo). Hoje, o que considero ponto pacífico é que B 1 nos apresenta um λόγος de dupla validade: ele é tanto o discurso do próprio Heráclito, como o discurso eterno com o qual ele se faz um e o mesmo (B 50), e essa leitura irá se aplicar aos usos de λόγος em B 1, B 2, e B 50:

---

<sup>55</sup> Afirmação essa que, em si mesma, vem em um contexto de desigualdade social, i.e., após Hesíodo repreender Perses por dar a sua parte aos reis “que não sabem quanto a metade é mais que o todo”, e antes de dizer que, se Zeus não tivesse ocultado βίος, eles não precisariam trabalhar tanto, e, em pouco tempo trabalhando, teriam o suficiente para um ano de descanso.

<sup>56</sup> Segundo Sexto Empírico (*Adv. Math.* 7.132) e Aristóteles (*Rhet.* 3. 5. 1407b14).

<sup>57</sup> Grego na nota 1.

apesar do discurso (λόγος) sendo comum, os muitos vivem possuindo um privado pensamento. (B 2)<sup>58</sup>

Não a mim, mas ao discurso (λόγος) tendo escutado, é sábio concordar (ὁμολογεῖν) ser tudo um. (B 50)<sup>59</sup>

Esses fragmentos nos fornecem informações substanciais sobre o tipo de discurso que Heráclito realiza e chama de λόγος: em primeiro lugar, o ‘discurso’ é o princípio eterno segundo o qual todas as coisas vêm-a-ser (B 1), e é comum (ξυνός, B 2), ou seja, não pertence ao espaço privado de pensamento (φρόνησις) de cada humano, e, nesse sentido, não é uma contingência, mas existe de forma necessária e disponível a todos. Dele, os humanos se tornam ignorantes, tanto antes de escutá-lo, como tendo escutado primeiro; e diante dele, como a quem diante das palavras e ações que Heráclito descreve, ‘a inexperientes se assemelham’ (B 1).

Se o uso de λόγος enquanto ‘discurso’ não é uma novidade de Heráclito, o seu teor como algo ‘eterno’ é mais recente. Como vimos no primeiro capítulo, sendo a divindade suprema de Heráclito a própria Unidade, ao falarmos de um ‘discurso eterno’ é coerente enxergarmos tal discurso como proveniente dessa divindade. Por coerência, portanto, devemos enxergar o λόγος, primeiramente, como o discurso da divindade-fogo, ou seja, o discurso da própria Unidade. Não será à toa, certamente, que a consequência de escuta-lo, sendo sábio, será o reconhecimento da Unidade (B 50). Contudo, além desses pontos iniciais, em que sentido podemos falar de um ‘discurso divino’ em Heráclito?

### 2.1.3. Λόγος e φύσις

Levando em consideração a análise que fizemos da divindade anteriormente, iremos somar a ela um fator importante no pensamento do efésio: a ‘natureza’ (φύσις). Como Charles Kahn chama a atenção em diversas partes de seu livro sobre Heráclito, devemos considerar a ‘Escola de Mileto’ como uma influência sobre o pensador, e com isso, não podemos negligenciar a importância de seu caráter ‘racional’ diante da observação de um mundo físico. Em B 1,

---

<sup>58</sup> B 2: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Sexto Empírico *apud* EGP III (2016, p. 151).

<sup>59</sup> Grego na nota 12.

podemos encontrar uma equação entre *esse λόγος* – enquanto princípio eterno – e as ‘palavras e ações’ que Heráclito ‘descreve conforme a natureza’ (*κατὰ φύσιν*):

[...] Pois, vindo-a-ser todas <as coisas> conforme esse discurso (*λόγος*), a inexperientes se assemelham, experimentando das palavras e ações tais como eu descrevo conforme a natureza (*φύσις*), distinguindo cada e indicando como é.[...] (parte de B 1)

Na passagem, a situação sintática de *κατὰ φύσιν* é ambígua: pode vir tanto com o que a antecede, *ἐγὼ διηγέσμαι* (‘eu descrevo’), quanto com o que a sucede, *διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει* (‘distinguindo... como é’). Dado o contexto, Hulsz (2013a, p. 183) interpreta a passagem como uma única imagem que reflete um processo cognitivo, onde os verbos *διηγέσμαι*, *διαιρέω*, e *φράζω* são centrais. De fato, parece haver um método epistêmico sendo exposto, onde todos os verbos em questão se relacionam com “conforme a natureza”. No entanto, nem todos os verbos estão dispostos igualmente. *Διηγέσμαι* está conjugado em primeira pessoa enquanto *διαιρέω* e *φράζω* estão no particípio. Aquilo que o sujeito exerce, portanto, é *διηγέσμαι*, ‘descrever’. Porém, exerce essa ação através dos particípios que, construídos sobre o *infectum*, marcam simultaneidade com o verbo da principal: Heráclito descreve ‘distinguindo e indicando’. Nesse sentido, há um método de descrição/explicação/detalhamento, caracterizado pelos processos de divisão (*διαιρέω*) e indicação (*φράζω*), que, de certo modo, nos lembra também a única passagem em que *φύσις* aparece em Homero, por vir em um contexto epistemológico:

Assim falando, o Matador de Argos deu-me a erva (*φάρμακον*), arrancando-a da terra, e *mostrou-me* (*δείκνυμι*) a sua natureza (*φύσις*). (*Od.* 10. 203)<sup>60</sup>

Aqui, Hermes ‘mostra/traz à luz’ a ‘natureza’ da erva que acabou de arrancar da terra, para que Odisseu a conheça. O termo *φύσις* é derivado do verbo *φύομαι*, ‘crescer’ enquanto um desenvolvimento ‘natural’. Nesse sentido, por exemplo, diversas passagens em Homero se referem ao crescimento de plantas e folhas, mas

<sup>60</sup> Tradução de Frederico Lourenço (2020, p. 287), alterada no itálico. Ao invés de ‘mostrou-me’, ele traduz por ‘explicou-me’.

também – em menor quantidade – a crescimento de membros nos corpos de animais.<sup>61</sup> Há, também, um sentido do verbo expandido por analogia, no símile da geração de homens (ἀνδρῶν γενεῇ) que ‘cresce’ como folhas crescem na floresta (ὕλη).<sup>62</sup> Ainda, por exemplo, um outro termo derivado do verbo, φύη, é utilizado extensivamente para significar o ‘físico’ de um indivíduo, como quando Laodamas diz de Odisseu: “na verdade, o *físico* não é ruim, suas coxas, pernas, e ambas as mãos acima, e um forte pescoço robusto.”<sup>63</sup> Ao se referir a φύσις enquanto ‘natureza’, portanto, é preciso cautela para não destituir o termo de uma característica importante que ele carrega ao longo de toda a sua raiz: sua objetividade. É certo que devemos contemplar a possibilidade de usos metafóricos da palavra, mas, ainda assim, ao passo que a passagem acima “reconhece φύσις enquanto o ser genuíno de uma coisa”, esse ‘ser genuíno’ é “manifesto e escondido” ao mesmo tempo (Hulsz 2013a, p. 181).

A similaridade com Heráclito é perceptível, onde “a natureza ama ocultar-se” (B 123),<sup>64</sup> e parece que, igualmente a Hermes, o efésio se vê na necessidade de expô-la para aqueles que precisam compreendê-la. Uma outra semelhança com a noção heraclitiana que podemos extrair do uso em Homero é o fato da φύσις “implicar uma conexão íntima com a verdade” (Hulsz 2013a, p. 183), visto que é a partir de sua exposição por Hermes que Odisseu entende o que a erva realmente é.<sup>65</sup> Nesse sentido é que Hulsz (*ibid.*) sugere a definição de φύσις enquanto “o verdadeiro ser das coisas”. Quando me refiro a φύσις enquanto ‘natureza’, portanto, é preciso ter em mente que: (a) ela é o resultado de um verbo que indica movimento, ‘crescer’, e, assim, ela é ‘aquilo que cresce’; (b) ela é objetiva e possui existência concreta, e, nesse sentido, indica ‘natureza’ como a entendemos hoje; (c) mas que, apesar de ser objetiva, essa ‘natureza’ pode significar algo que está ‘escondido’ e

<sup>61</sup> ‘Crescer’ referente ao reino vegetal: *Il.* 1. 235; 4. 483-4; 6. 148; 14. 347; 21. 352; *Od.* 5. 63; 5. 238, 241, 481; 7. 114, 128; 9. 109, 141. Referente ao reino animal: *Il.* 4. 109; 8. 84; *Od.* 10. 393.

<sup>62</sup>*Il.* 6. 149.

<sup>63</sup>*Od.* 8. 134-6: φύην γε μὲν οὐ κακός ἐστι, μηρούς τε κνήμας τε καὶ ἄμφω χεῖρας ὕπερθεν αὐχένα τε στιβαρὸν μέγ α τε σθένοσ. Na maioria das passagens, φύη se encontra em contexto de comparação do ‘físico’ dos indivíduos, entre mortais, entre divindades, ou entre ambos: Briseida e Clitemnestra (*Il.* 1. 115); Sonho e Nestor (*Il.* 2. 58); Nausíca e Ártemis (*Od.* 6. 152, cf. *Od.* 6. 16), etc.

<sup>64</sup> B 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. (Temístio *apud* EGP III, p. 154).

<sup>65</sup> Como veremos em B 112, onde Heráclito associa φύσις com ἀλήθεια.

que indica a ‘verdade’ sobre o que é aparente. De certa maneira, se uníssemos (b) e (c), aqui, poderíamos dizer que φύσις, enquanto ‘natureza’, é tanto o ‘mundo natural’ que se mostra para nós, quanto a ‘verdadeira natureza’ desse mundo que jaz subjacente a ele próprio.

O mais importante para nós, contudo, será o motivo que levou Heráclito a utilizar a φύσις como argumento de autoridade em seu discurso (que preserva a unidade com o discurso eterno). Em *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Marcel Detienne (2019, p. 59) defende que uma das características do discurso mágico-religioso – cuja influência em Heráclito acredito ser inegável<sup>66</sup> – é a do discurso ser “realmente concebido como uma realidade natural, uma parte da φύσις”. De certo, dos três “Mestres da Verdade” em questão, a saber, o poeta inspirado, o rei justiceiro, e o adivinho, nenhum deles precisaria declarar que seu discurso é “conforme a natureza”: é uma obviedade. Seu discurso se torna realidade enquanto é proferido, ele “não está separado de sua realização; já de início é uma realidade, uma realização, uma ação” (2019, p. 63).

Mas Heráclito não é poeta inspirado, nem rei justiceiro, nem adivinho, e está inserido em um contexto cada vez mais laico, que, portanto, já impõe uma necessidade por clareza na autoridade no discurso. Ao dizer que suas palavras e ações estão κατὰ φύσιν, sugiro que Heráclito esteja afirmando-as enquanto ‘realidade’, além de reclamar para si a autoridade da verdade: dizer que suas palavras e ações estão em conformidade com a ‘natureza’ é afirmar a sua condição necessária, e evidenciar que não poderiam ser de outro modo. Nesse sentido, o uso da φύσις indica um argumento que serve para identificar a unidade entre o λόγος heraclítico e o divino: por estar ‘em acordo com a natureza’, o λόγος de Heráclito e o eterno são um e o mesmo, e, congruente com a análise de Detienne, tal λόγος, portanto, não será apenas o discurso da ‘natureza’, mas será ele mesmo ‘natureza’, visto ser o princípio segundo o qual ela própria vem-a-ser (B 1). Dessa forma, ao afirmar a eternidade do λόγος em B 1, Heráclito o relaciona ao divino, e ao utilizar

---

<sup>66</sup> Sassi (2015, p. 156-8) aponta para o comentário de Estrabão (22 A 2 DK) onde diz que os descendentes do *génos* real de Éfeso gozavam de honrarias como o sacerdócio dos mistérios de Deméter Eleusina, e emenda que “a predileção de Heráclito pela antítese, que já conhecemos, é um elemento compartilhado com a liturgia dos discursos dos mistérios, eleusinos ou órficos”. Mas não só tal influência recaía sobre Heráclito, como veremos, também o vaticínio oracular, principalmente da tradição apolínea.

a φύσις como argumento que *unifica* seu discurso com o divino, ele nos sugere a própria ‘natureza’ como ponto de interseção entre ambas as dimensões, i.e.: estando ‘conforme a natureza’ (κατὰ φύσιν), o homem se faz um com a manifestação divina em palavras e ações.

Além da relação entre discurso e φύσις que podemos extrair da análise de Detienne, temos, por volta da época de Heráclito, algumas passagens – principalmente em Píndaro – onde λόγος é utilizado em contextos que também sugerem uma relação com o divino. Por exemplo, λόγος é o relato de Medeia que está em concordância com o oráculo (P. 4. 59); é a palavra que Aristomeno carrega, a mesma que o vidente da corte de Argos proferiu (P. 8. 38); e é também a própria palavra de Zeus (O. 8. 4). Mas, principalmente, na quarta Ode Neméia de Píndaro, λόγος é o relato que, em caso de incompreensão, demonstra inexperiência por parte dos ignorantes, exatamente como em B 1.<sup>67</sup>

De toda forma, é razoável assumirmos que o uso da φύσις enquanto argumento de autoridade no λόγος heraclítico é um indício de que seu discurso está em concordância com o eterno, ou seja, é o indício da própria Unidade, e, sendo assim, que a ‘natureza’ e o divino devem se sobrepor em dado sentido. Além disso, podemos afirmar que o sentido de um λόγος eterno, presente no imaginário grego, associava-se ao discurso de oráculos, adivinhos, feiticeiras, e ao discurso do próprio Zeus. Nesse sentido, assim como no vaticínio ou na profecia, a ‘necessidade’ do λόγος é uma característica fundamental: sendo o discurso da divindade, o que é dito sempre foi, é e será; sendo o discurso de Heráclito (mas em concordância com o divino), o que é dito é a realidade que por meio dele se manifesta. Não à toa, é comum certas ressalvas quanto ao caráter e o estilo oracular que Heráclito propõe em sua escrita, e essa escolha deve certamente ter implicações em como ele percebia o próprio discurso enquanto manifestação da divindade.

Contudo, ainda que possamos aproximar Heráclito de concepções oraculares de discurso, o fato de ele atribuir a conformidade com a φύσις como argumento de autoridade, indica, na verdade, um certo afastamento de concepções

---

<sup>67</sup> Píndaro, N. 4. 31: “ἀπειρομάχας έών κε φανείη λόγον ό μη συνιείς” (Race, 1997, p.38). Na tradução de Ortega (1984, p.233): “inexperto en luchas se mostraria quien este relato no entienda.”

religiosas tradicionais, e o situa perto da aproximação à natureza feita pelos milésios. É certo que Heráclito se encontra entre muitas influências, mais e menos religiosas, e, como já dito, em um período cuja correnteza prossegue em direção a uma laicização, mais do que o contrário. Ao mesmo tempo, isso não implica em uma atitude não-religiosa, mas sim, sugiro, em uma reformulação do pensamento religioso e da tradição grega de forma geral.<sup>68</sup> Λόγος em Heráclito, portanto, não só está em acordo com a φύσις, mas sendo o discurso segundo o qual ela mesma vem-a-ser, é ele próprio ‘natureza’. Semelhante a indivíduos que manifestam a divindade através de si, Heráclito parece estar convicto de estar manifestando a própria realidade das coisas. Ao utilizar-se de seu método de exposição, distinguindo e indicando cada coisa como é, parece convicto de que tal é o *modus operandi* da própria natureza. Nesse sentido, também, Heráclito não só manifesta a natureza em seu discurso, mas o faz através dela própria.

#### 2.1.4. Unidade enquanto paradigma epistemológico

É, portanto, esse λόγος que, em B 50, será o objeto de escuta e compreensão representando ‘o que é sábio’:

Não a mim, mas ao discurso (λόγος) tendo escutado, é sábio concordar (ὁμολογεῖν) ser tudo um. (B 50)<sup>69</sup>

Como mencionado na Introdução, B 50 é o fragmento que nos mostra o objetivo epistêmico de Heráclito. Desse modo, é a nossa referência de que a Unidade, de certa maneira, é um paradigma – não apenas ético (como será mostrado) – mas epistemológico para os humanos. Segundo o fragmento, ao escutar o λόγος, é sábio ὁμολογεῖν, i.e., literalmente, ‘falar o mesmo’, ‘ter o mesmo λόγος’ que ele escuta, e, nesse sentido, ‘concordar’. Essas duas ações, ouvir e concordar, contudo, só poderão se dar se o homem já estiver capacitado a realiza-las. Nesse fragmento, dois pontos ficam mais claros: (1) a dupla validade do discurso, pois Heráclito deixa explícita a separação entre ele e o divino com ‘não a mim, mas ao λόγος tendo escutado’. Isso, contudo, não altera, em absoluto, o fato de em B 1 o

---

<sup>68</sup> É bom lembrarmos que, segundo nossa análise, ao mesmo tempo em que situa seu *lógos* em acordo com a natureza, Heráclito utiliza de uma fórmula épica para caracterizar a eternidade desse mesmo *lógos* (*eóntos aei*).

<sup>69</sup> Grego na nota 12.

discurso de Heráclito estar em concordância com o divino, visto que lá ele possui o respaldo da conformidade com a φύσις; e (2) o caráter ‘persuasivo’ do λόγος. Sendo um ‘discurso divino’, λόγος é diferente do discurso contingente baseado nos pensamentos privados de um humano; ele é, enquanto realidade, o único discurso verdadeiramente necessário. A persuasão do que é necessário, por sua vez, se dá justamente pelo reconhecimento de sua necessidade, i.e., ele mostra a impossibilidade de as coisas serem de outra forma. Isso, de certa forma, é o que jaz por detrás da noção de λόγος em B 50 quando Heráclito nos diz que, ao escutar o ‘discurso’, é sábio *apenas* uma única coisa: ‘concordar’.

É bom lembrarmos que, já em Homero, além do verbo πείθω significar ‘obedecer’ ou ‘persuadir’, dependendo da voz em que se encontrava (se era ativa, ou médio-passiva), podemos encontrar também uma relação estabelecida entre persuasão, audição e *status*. Lá, o *status* confere ao indivíduo uma condição especial de persuasão, visto que ‘ouvir’ quem é superior, e.g., ‘os reis criados por Zeus’, e obedecê-los, ou seja, se deixar persuadir (πειθομαι), é visto como um bem agir.<sup>70</sup> Nesse sentido, quando falamos de um ‘discurso’ divino, e quando nos é afirmado que é sábio, ao escutarmos-lo, ‘concordar’ (ou ‘dizer o mesmo’), parece ser necessário – apesar da postura ativa da escuta – uma postura mais passiva, como de quem é persuadido pelo dito. Acontece que, como vimos em Hesíodo, a persuasão do λόγος heraclítico parece, também, ser uma realizada pela ‘razão’, i.e., mostrando-se, ao ouvinte ‘preparado’, como condição necessária para toda e qualquer compreensão da realidade ‘comum’.

## 2.2. Ἀξύνετοι: o estado de não-compreensão

Agora, se desejamos ir em busca do ‘sábio’, precisamos traçar o caminho até ele, e faremos isso a partir do que Heráclito considera o estado atual dos humanos, representado pelos οἱ πολλοί. Se, por um lado, o objeto de escuta e compreensão que caracteriza a ação de um sábio é o λόγος, a maioria vem-a-ser ‘ignorante’ dele (B 1). Precisamos analisar os termos dessa ‘ignorância’ para diagnosticar quais são exatamente as falhas dos humanos diante do λόγος, pois será

---

<sup>70</sup> E.g. *Il.* 2.98, *Il.* 2.200, etc.

dessa forma que iremos traçando o caminho que deverá nos levar até o estado-paradigma do ‘sábio’.

Em B 1, ‘ignorantes’ é a minha tradução para ἀξύνετοι na ausência de um particípio em português que fizesse mais jus ao adjetivo grego, como ‘não-compreendentes’. De forma geral, o termo indica ‘aqueles que não compreendem’ e faz parte de uma rede de cognatos central para entendermos a Unidade em Heráclito sob uma ótica epistemológica.<sup>71</sup> Sendo derivado do verbo συνίημι, literalmente ‘ir com, ou ‘ir à frente com’, ἀξύνετος caracteriza um estado de não-compreensão daquele que ‘não vai ao encontro do que percebe’, ou ‘não percebe *com* o que é comum’ (como veremos), e nesse sentido, representa um estado de alheamento cognitivo.

### 2.2.1. As duas instâncias de B 1

Há, portanto, algo a ser percebido e compreendido – o λόγος – e, segundo B 1, Heráclito parece sugerir duas instâncias nas quais falhamos nessas ações: (1) “tanto antes de o escutar” (2) “como tendo escutado primeiro”. A minha interpretação de B 1 com esta separação em instâncias de não-compreensão se faz da seguinte forma:

- (a) Heráclito caracteriza o λόγος como eterno e situa dois momentos e dois modos distintos em que os humanos são ἀξύνετοι, indicando duas instâncias no início do fragmento.

Desse discurso (λόγος), sendo sempre, humanos vêm-a-ser ignorantes, [1<sup>a</sup>] tanto antes de o escutar [2<sup>a</sup>] como tendo escutado primeiro.

- (b) Após isso, Heráclito elabora a imagem da segunda instância, onde expõe o que acontece quando os ἀξύνετοι escutam o λόγος a partir dele.

Pois, vindo-a-ser todas <as coisas> conforme esse discurso (λόγος), a inexperientes se assemelham, experimentando das palavras e ações tais como eu descrevo conforme a natureza, distinguindo cada e indicando como é.

---

<sup>71</sup> São eles: ἀξύνετος (B1, B34), ξυνός (B2, B80, B113, B114), συνίημι (B51) e ξύν (B114).

(c) Por último, ele nos fornece a imagem da primeira instância, o caso em que somos ignorantes do λόγος antes mesmo de te-lo escutado.

Mas aos outros humanos encobre, tanto o que fazem acordados, como, semelhante, o que dormindo esquecem. (B 1)<sup>72</sup>

Essa última parte é aparentemente estranha, principalmente por iniciar com “mas aos outros humanos”. Quer dizer, ‘aparentemente’, pois aquele que não reconhecer dois momentos distintos de não-compreensão em B 1 acabará em suspenso, se perguntando quais ‘outros humanos’ são esses aos quais Heráclito se refere. Certamente, há sempre a possibilidade de ἄλλους ἀνθρώπους se referir a uma parte do texto que não chegou até nós, contudo, creio ser pertinente que Heráclito possa estar representando aqueles que são ignorantes mesmo ‘antes de escutar o λόγος’ com uma imagem de total alienação cognitiva. Essa alienação total representa aqueles que sequer percebem a existência de um λόγος, e que, por conseguinte, nunca se dirigiram a Heráclito para escuta-lo. No caso contrário, aqueles que ouvem o λόγος a partir de Heráclito, ainda que não sejam capazes de compreender, já identificaram que há algo a ser compreendido.

Assim, tendo estabelecido duas instâncias, vamos à análise de ambas. Em primeiro lugar, a não-compreensão do λόγος *após* escuta-lo é concebível, i.e., soa perfeitamente razoável a ideia de que podemos não compreender aquilo que escutamos. A estranheza está no fato de que mesmo *antes* de o escutar, já podemos não o compreender, o que sugere, por outro lado, que também já podemos. Para tratarmos da primeira instância, dessa estranha afirmação, contudo, será necessário apresentar a imagem que Heráclito nos oferece da segunda instância, a mais razoável:

[...] Pois, vindo-a-ser todas <as coisas> conforme esse discurso (λόγος), a inexperientes se assemelham, experimentando das palavras e ações tais como eu descrevo conforme a natureza, distinguindo cada e indicando como é.[...] (parte de B 1)

---

<sup>72</sup> Grego na nota 1.

Ora, se os humanos se ‘assemelham’ a inexperientes quando ouvem Heráclito, é porque de inexperientes nada possuem. Sendo o λόγος aquilo segundo o qual todas as coisas vêm-a-ser, ele deve ser, portanto, um discurso que está presente em toda experiência possível, visto que, para ser, tudo precisa passar por ele. Dessa forma, os humanos devem possuir, de algum modo, vasta experiência do λόγος, mas falham em perceber o que de fato *já possuem* e experienciam. Tendo essa rápida constatação em mente, podemos voltar à questão da primeira instância: como compreender aquilo que não se ouviu? A resposta para essa questão seria outra pergunta: mas como não ouvir um discurso que é eterno? Um que está a todo momento presente, sendo sempre? Uma explicação lógica para atribuímos uma não-existência a algo que, por sua vez, é evidente, é não sermos capazes de perceber tal existência. Minha leitura, nesse sentido, é que os ἀξύνετοι da primeira instância são incapazes de compreender o λόγος pois sequer o percebem. Eles, é certo, já possuem a experiência do discurso, pois vieram-a-ser a partir dele, mas a eles “encobre tanto o que fazem acordados, como, semelhante, o que dormindo esquecem.”

Passamos agora para a análise da segunda instância, onde teremos a ajuda de B 34:

ignorantes tendo escutado a surdos se assemelham: o dito a si testemunha, presentes <estão> ausentes. (B 34)<sup>73</sup>

B 34 reforça a ideia da não-compreensão enquanto um ‘não engajamento’ com aquilo que se percebe através de ‘presentes <estão> ausentes’, e novamente, temos o termo ἀξύνετοι caracterizando o estado cognitivo dos humanos. Aqui, o fragmento parece pertencer ao mesmo contexto que a segunda instância em B 1, quando os humanos são ἀξύνετοι após ouvir o λόγος. Enquanto a primeira instância é caracterizada por uma alienação cognitiva total, a segunda ocorre em um contexto de alienação parcial, visto que aqueles que escutam o λόγος e não compreendem, pelo menos já se colocaram em busca, já identificaram que há algo a ser compreendido, ao contrário dos que sequer perceberam essa existência. É de se notar, ainda, que na segunda instância, mesmo com Heráclito manifestando o λόγος,

---

<sup>73</sup> B 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειῖναι. (Eusébio *apud* EGP III, p.138).

a falha não se dá na percepção, pois, de fato, os presentes ‘escutam’ e apenas – novamente – ‘se assemelham’ a surdos. O que caracteriza, portanto, os ἀξύνετοι que escutam o λόγος?

Em B 51, ainda que o fragmento trate da noção de ἀρμονία, e não de λόγος, ele representa novamente uma declaração do estado de não-compreensão; e mais, agora nos apresenta um verbo, uma ação que os humanos falham em exercer. De forma não surpreendente, encontramos no termo dessa ação a mesma raiz dos outros termos que designam o estado referido:

não associam (ξυνιάσιν) como o divergente consigo concorda:  
inverso ajuste como do arco e da lira. (B 51)<sup>74</sup>

Em seu comentário a B 51, Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 197) identifica o λόγος com a estrutura que possui o ‘inverso ajuste’ (παλίντροπος ἀρμονία), com base, justamente, no argumento de que οὐ ξυνιάσιν remete ao ἀξύνετος de B1, e ao ξυνός de B2. Como visto, συνίημι, aqui sob a forma de ξυνιάσιν, pertence à rede de cognatos exposta anteriormente.<sup>75</sup> O verbo significa, literalmente, ‘ir com’. Nesse sentido, ‘colocar junto, unir’, e, se tratando contextualmente de uma ação epistêmica, eu traduzo o verbo por ‘associar’. Com essa tradução, eu estou sugerindo que a razão pela qual aqueles que mesmo experimentando das palavras e ações de Heráclito não conseguem compreender o λόγος, seja a sua incapacidade de associar a sua própria experiência com o discurso que está sendo apresentado pelo efésio. Ora, mas como associar aquilo que se está escutando com algo nunca antes percebido? Afinal, para associar uma coisa à outra, é preciso saber os dois lados da associação, o que se associa a que. Se, de acordo com a segunda instância, os humanos não reconhecem o λόγος nas próprias experiências, quando este lhes for exposto através de Heráclito, com que experiência prévia irão associar o discurso que lhes é apresentado? A tarefa de Heráclito parece estar fadada à incompreensão de tal modo que, para associarem seu discurso com o λόγος eterno é preciso, ao que parece, que tenham reconhecido anteriormente as experiências que possuem dele. Afinal de contas, de nada adianta possuir algo se não se tem o

---

<sup>74</sup> B 51: οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῶ, ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονία ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. (Hípolito *apud* EGP III, p.160).

<sup>75</sup> Ver nota 70.

reconhecimento de sua posse. Isso sugere, por fim, uma nulidade das ações de Heráclito caso os humanos não tenham, anteriormente, percebido o λόγος por si mesmos.

Com isso, voltamos a B 50:

Não a mim, mas ao discurso (λόγος) tendo escutado, é sábio concordar (ὁμολογεῖν) ser tudo um. (B 50)<sup>76</sup>

Podemos ler esse fragmento agora como uma expressão do reconhecimento de Heráclito perante a sua própria nulidade enquanto ‘intermediário’ entre o λόγος e os ἄξύνετοι. Essa nulidade, sugiro, está diretamente relacionada a uma circularidade presente no estado de não-compreensão, que, por sua vez, sendo um estado cognitivo, parece ser a causa e o efeito da limitação do apreensível. É causa, pois o apreensível é pautado segundo o estado cognitivo daquele que apreende, e, limitado, portanto, o apreensível, limitados estão os sentidos a captarem apenas o que jaz dentro de tal limitação. E é efeito, pois o uso dos sentidos sob essa limitação reforça a continuidade do estado. Nesse sentido, temos um grande dilema perante essa circularidade: como sair?

### 2.3. Percepção e Cognição (B 55)

Como dito acima, um caso é daqueles que sequer concebem a existência do λόγος, e o outro, daqueles que, escutando o λόγος através de Heráclito, ‘não associam’ (οὐ ξυνιᾶσιν) o que ouvem com as próprias experiências, parecendo ‘inexperientes’. Ambos são ἄξύνετος, e para ambos defendo que exista uma solução única que veremos a seguir. Em acordo com a circularidade exposta acima, é sugestivo que o caminho para a transformação do próprio estado cognitivo de um homem não possa depender de seus sentidos, visto que eles parecem ser limitados a perceberem o que percebem, e assim, o indivíduo não parece possuir ‘poder de manobra’ para realizar uma mudança significativa na própria cognição a partir deles. Contudo, em B 55 Heráclito nos diz:

---

<sup>76</sup> Grego na nota 12.

Do que há visão, audição, aprendizado, estes eu prefiro. (B 55)<sup>77</sup>

Esse fragmento a princípio seria uma ameaça à nossa análise, pois, descontextualizado, sem ser colocado em perspectiva com outros fragmentos, poderia suscitar interpretações que defendem um Heráclito extremamente devoto da experiência sensorial. Ainda que devamos considerar a sua afirmação sobre o que ele ‘prefere’ ou ‘mais honra’, veremos que, sozinhos, os sentidos não poderão alcançar o estado cognitivo que buscamos. Em primeiro lugar, é preciso nos perguntarmos a que se refere essa ‘preferência’ em B 55. Heráclito elogia o uso de dois sentidos e a consequência de sua ação, μάθησις, traduzido por ‘aprendizado’. No texto, três termos são postos de forma equivalente: ὄψις (visão), ἀκοή (audição), e μάθησις (aprendizado), todos caracterizando aquilo que Heráclito ‘mais honra’ (προτιμέω).

### 2.3.1. Μάθησις

Falemos, portanto, de μάθησις. Por estar equacionado com a visão e a audição, Heráclito já nos indica um valor que ele atribui a esses sentidos: eles, portanto, geram ‘aprendizado’. Μάθησις é um tipo de ‘aprendizado’ que um indivíduo recolhe da experiência que ele tem do mundo, e, nesse sentido, é uma consequência da utilização dos sentidos.

Em Homero, por exemplo, (a) Heitor diz à esposa que não fugirá da batalha pois ‘aprendeu (μανθάνω) a ser excelente e a lutar na dianteira entre os troianos’, e (b), na Odisseia, Melântio e Eurímaco proferem – em momentos diferentes – o mesmo discurso quando veem Odisseu disfarçado de mendigo sem reconhece-lo: ‘certamente aprendeu (μανθάνω) más ações’. Podemos ver que o verbo μανθάνω (do qual μάθησις é derivado enquanto produto da ação), indica um ‘aprender por prática ou hábito’, i.e., por recorrência de experiência. Do mesmo jeito que Heitor ‘aprendeu’ a ser excelente por recorrentemente praticar ações excelentes, Melântio e Eurímaco indicam que o mendigo é alguém que recorrentemente praticou más ações (ἔργα κακά).

---

<sup>77</sup> B 55: ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. (Hípólito *apud* EGP III, p. 154).

### 2.3.2. Πολυμαθία e νόος

Heráclito também utiliza ao longo dos fragmentos o próprio verbo *μανθάνω* (B 17), e a composição *πολυμαθία* (B 40) – ambos com a raiz de *μάθησις*. Contudo, em nenhum outro lugar ele se refere aos termos em elogio, como aqui. Pelo contrário, contra B 55, encontramos uma legião de fragmentos condenando o uso sensorial como algo falho.<sup>78</sup> Dito isso, em B 40, *πολυμαθία* também não será elogiada:

Muito aprendizado (*πολυμαθία*) não ensina compreensão (*νόος*).  
Pois a Hesíodo teria ensinado, e a Pitágoras novamente, e a Xenófanés e Hecateu. (B 40)<sup>79</sup>

Esse fragmento é um ataque àqueles que acumularam muito conhecimento através da experiência sensorial, mas que, segundo Heráclito, mesmo assim não obtiveram a capacidade de ‘compreensão’ (*νόος*). Em relação a *νόος*, Von Fritz (1974<sup>2</sup>, p. 23) nos diz – em seu reconhecido artigo – que o sentido fundamental do verbo *νοεῖν*, em Homero, pode ser considerado ‘realizar [scil. conceber de maneira nítida] ou compreender uma situação’.<sup>80</sup> Em Hesíodo (*Erga* 685), vemos o mesmo sentido referido à ignorância do *νόος* que leva os homens a se engajarem na navegação durante a primavera: “Roubada: dificilmente escapariam o mal”.<sup>81</sup> No caso, os gregos se lançam ao mar na primavera pois não ‘enxergam’ o que pode acontecer com eles, i.e., não percebem com clareza a situação em que estão entrando, logo, não a compreendem. *Νόος* é responsável por uma ‘visão interna’, nesse sentido, por uma capacidade de *in-sight*, e é “mais penetrante que mera visão ou reconhecimento, já que não concerne à aparência das coisas, mas ao ‘real significado’ de uma situação”.<sup>82</sup> Contudo, é sempre bom termos em mente que os termos gregos são semanticamente multidimensionais, e vemos, por exemplo, que

<sup>78</sup> B 1, B 17, B 34, B 56, B 107.

<sup>79</sup> B 40: *πολυμαθία νόον οὐ διδάσκει*. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Χενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον. (Diogenes Laércio *apud* EGP III, p. 146).

<sup>80</sup> Von Fritz (1974<sup>2</sup>, p. 23): “The fundamental meaning of the word *noein* in Homer is ‘to realize or to understand a situation’.

<sup>81</sup> Hes. *Erga* 685: ἀρπακτός· χαλεπῶς κε φύγοις κακόν.

<sup>82</sup> Von Fritz (1974<sup>2</sup>, p. 29).

Telêmaco – na *Odisseia* – reconhece (γινώσκω) em suas φρένες que Mentos é uma deusa imortal (Atena disfarçada).<sup>83</sup> Quer dizer, não através do νόος, mas de φρήν, foi que Telêmaco compreendeu algo que estava oculto. Mas até aí, como Sullivan (1988, p. 79) afirma, tal função de φρήν apenas “lembra νόος, que, como uma faculdade de visão interna, é capaz de penetrar aparências e captar a realidade”.

### 2.3.3. Νόος e ‘comum’

Contudo, essa ‘faculdade de visão interna’, em Heráclito, terá uma relação fundamental com a noção de Unidade. É oportuno esclarecer aqui a sutil diferença entre conhecimento e compreensão que Heráclito parece traçar. Enquanto o conhecimento é algo que se dá por partes, e, nesse sentido, a πολυμαθία caracteriza aqueles que adquiriram muitas partes, a compreensão, ao contrário, é aquela que recolhe as partes adquiridas e as coloca em perspectiva com um todo, ou seja, é a parte cognitiva responsável pela Unidade do conhecimento. Oportuna é uma passagem no livro ‘A Parte e o Todo’, de Werner Heisenberg, onde ele responde a seu amigo Wolfgang o que considera como o significado de ‘compreender’:<sup>84</sup>

Provavelmente, ‘compreender’ significa estar de posse de representações e conceitos necessários para reconhecer que uma multidão de fenômenos diferentes faz parte de um todo coerente [...]. O que queremos dizer com ‘compreensão’ é justamente a redução da multiplicidade de fenômenos a um princípio geral e simples, ou, como diriam os gregos, a redução do múltiplo ao uno. (1971<sup>2</sup>, p. 46)

Não por coincidência, em Heráclito, νόος terá uma relação direta com a dimensão ‘comum’ (ξυνός):

Com compreensão (ξὺν νόῳ) falando, deve se apoiar no comum (ξυνός) a todos, como na lei <se apoia> a cidade, e muito mais forte. Pois

---

<sup>83</sup> *Od.* 1. 420.

<sup>84</sup> A palavra que Heisenberg utiliza no original em alemão é ‘Verstehen’.

crecem todas as leis humanas sob uma, a divina: que muito domina tanto quanto deseja, e basta a tudo, e prevalece. (B 114)<sup>85</sup>

O jogo de palavras entre ‘com compreensão’ (ξὺν νόῳ) e ‘comum’ (ξυνός) é uma das amostras da importância que a linguagem possui no pensamento de Heráclito. Esse jogo nos mostra que um discurso realizado ‘com νόος’ é um discurso que se apoia no ‘comum’, que, em última instância, é apenas *uma* única coisa disponível a todos.

Em Homero, ‘comum’ (ξυνός) é uma noção que contrasta com a outra tão cara aos gregos de ‘distribuição’, ou ‘a parte que cabe a cada um’. Nessas passagens, o termo tende a caracterizar aquilo que *pode ser* distribuído entre as partes, mas que, por ainda não o ser, é ‘comum’ a todos, não pertencendo a ninguém.<sup>86</sup> Contudo, uma outra conotação que esses passos também carregam, naturalmente, é a do ‘compartilhamento’. No entanto, é importante observar o caráter imanente desse ‘compartilhar’, visto que algo só pode ser compartilhado *enquanto* for ‘comum’, i.e., não estiver distribuído entre as partes. A partir do momento que a distribuição ocorre, não há mais compartilhamento, mas a partilha já foi realizada e cada um já possui a parte que lhe cabe.

Um outro sentido de ‘comum’ que também podemos averiguar desde Homero é o da ‘imparcialidade’. Por exemplo, em um símile, Homero nos diz que Pátroclo e os Mirmidões se assemelham a vespas que, após irritadas por rapazes, voam contra qualquer um que passe por elas.<sup>87</sup> Nesse caso, por atormentarem as vespas, os ‘rapazes’ estariam instaurando um mal ‘comum’. Aqui, além de *ξυνός* trazer consigo a ideia de ‘comunitário’, visto que o mal existirá para todos que estiverem no local, também parece implicar a noção de ‘imparcialidade’, visto que o mal será feito não importa a quem. Uma outra passagem muito importante para esse sentido é aquela em que Heitor caracteriza Ares:

---

<sup>85</sup> B 114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμοι πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. (Estobeu *apud* EGP III, p. 192).

<sup>86</sup> Ver *Il.* 1.124: οὐδέ τί που ἴδμεν ξυνήϊα κείμενα πολλά. Como Lourenço (2018, p.113) bem traduz, a ideia é a de um ‘fundo comum’ de espólios; *Il.* 15. 193, *Il.* 23. 809, etc.

<sup>87</sup> *Il.* 16.262: ξυνὸν δὲ κακὸν πολέεσσι τιθεῖσι.

Comum é Eniálio [Ares], e também mata o matador. (*Il.* 18. 309)<sup>88</sup>

Aqui, Ares é ξυνός não porque ‘mata quem deseja matar’<sup>89</sup>, mas porque mata não apenas aquele que morre, mas também aquele que mata. E isso vemos com clareza no encadeamento bélico mais importante da *Ilíada*: Sarpédon é morto por Pátroclo, que é morto por Heitor, que é morto por Aquiles, que será morto por Páris.

Em B 80, Heráclito também nos diz que ‘a guerra é comum’ (τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνόν), e em outro momento nos diz que ela ‘é o pai e rei de todos’ (B 53, πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς). ‘Guerra’ (πόλεμος), para Heráclito, parece ser um princípio de separação e distinção, continuamente responsável pelo vir-a-ser da totalidade (é o ‘pai’ de todos e ‘rei’ de todos), e, nesse sentido, ela faz parte daquilo que é ‘comum’, assim como o λόγος (B 2). Levando isso em consideração, teríamos, em dois fragmentos, ξυνός caracterizando princípios ‘universais’, ou princípios do ‘comum’ (λόγος em B 2, e πόλεμος em B 80), mas aqui, em B 114, ele possui relação com ‘νόος’. O fragmento nos diz que falar ‘com νόος’ é se apoiar no ‘comum’, e, a partir das analogias que Heráclito realiza em seguida, fica sugerido que se apoiar no ‘comum’ é, na verdade, realizar um movimento em direção à Unidade: ‘como na lei <se apoia> a cidade, e muito mais forte. Pois crescem todas as leis humanas sob uma (ἔν), a divina”.

O ‘aprendizado’ que provém dos sentidos (μάθησις), portanto, não é suficiente para ensinar ‘compreensão’ (νόος) ao indivíduo, i.e., segundo o significado ‘tradicional’ de νόος – dado por Von Fritz e Sullivan – ‘muito conhecimento’ (πολυμαθίη) não capacita o indivíduo a ‘captar a realidade’. Não por acaso, como vimos, esse termo cognitivo terá uma relação fundamental com a noção de Unidade em Heráclito: ele será o responsável pela unidade no conhecimento, ou seja, por colocar os ‘muitos conhecimentos’ em relação com a totalidade, reduzindo, de certa forma, o múltiplo ao uno. Dito isso, a ‘compreensão’ será algo que capacita o indivíduo a perceber a ‘realidade’ (i.e. a Unidade), e essa afirmação se apoia principalmente na relação entre νόος e ξυνός (comum), em B

<sup>88</sup> *Il.* 18.309: ξυνός Ἐνιάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα.

<sup>89</sup> Como traduz Lourenço (2018, p. 530).

114. É preciso perceber que a noção de ‘comum’ no pensamento grego, por se opor essencialmente à de ‘distribuição’, indica um estado de coisas que ainda não foi ‘partilhado’, i.e., não foi dividido em partes. É um estado, portanto, que preserva a sua própria unidade, e, para Heráclito, além de indicar o oposto ao ‘privado’ (B 2), esse estado terá uma relação de necessidade (χρή, B 114) com νόος, pois será nele que o indivíduo ‘com compreensão’ deverá se apoiar para ‘falar’ (λέγω, B 114).

#### 2.3.4. Φρήν, φρόνησις, τὸ φρονέειν, e ‘comum’

Além de um fragmento com νόος, ξυνός também aparece em outros dois, com φρονέειν e φρόνησις:

Comum (ξυνός) é, para todos, o pensar (τὸ φρονέειν). (B 113)<sup>90</sup>

apesar do discurso sendo comum (ξυνός), os muitos vivem possuindo um privado pensamento (φρόνησις). (B 2)<sup>91</sup>

Em B 2, Heráclito contrasta o λόγος ‘comum’ com o ‘pensamento privado’ (ιδίαν φρόνησιν) dos homens, e, em B 113, ele nos mostra que ‘o pensar’ (τὸ φρονέειν), assim como o λόγος, é ‘comum’ a todos. Primeiramente, podemos averiguar – assim como fizemos com νόος – uma relação direta com a noção de ‘comum’. Contudo, diferentemente da ‘compreensão’, o ‘pensamento’ não possui uma relação de necessidade com o ‘comum’, podendo ele ser ‘privado’. Como veremos abaixo (em B 104), νόος e φρήν são dois termos que podem se ausentar do indivíduo sem lhes causar a morte, mas os debilitando cognitivamente. A minha leitura entende certa prioridade do νόος quanto ao φρήν (e seus cognatos) no processo de conhecimento em Heráclito. A princípio, quem não possui ‘compreensão’ (νόος) ainda é capaz de ‘pensar’ (φρονέω), mas não se apoia no que é ‘comum’ (B 114). Não se apoiando no ‘comum’, e, portanto, apartado da Unidade, ‘vivem possuindo um privado pensamento’ (B 2), e, conseqüentemente, suas palavras e ações não possuem nexos, i.e., não condizem com a ‘realidade’, como se não tivessem ‘senso’ (φρήν, B 104 abaixo):

<sup>90</sup> B 113: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. (Estobeu *apud* EGP III, p. 152).

<sup>91</sup> Grego na nota 57.

Que compreensão (νόος) ou senso (φρήν) possuem? Pelos aedos do povo <são> persuadidos e por mestres anseiam pelas multidões, não percebendo (ειδότες) que os muitos <são> maus, bons <são> poucos. (B 104)<sup>92</sup>

O fragmento acima é o único em que φρήν aparece, e um dos três em que νόος se faz presente (além de B 40 e B 114). Com relação a φρήν, podemos identificar um certo padrão em Homero que parece estar presente: as passagens que tratam de φρήν como ‘saindo’, ‘sendo destruído’, ou ‘removido’ do indivíduo.<sup>93</sup> Quando Heráclito interroga ‘que νόος ou φρήν possuem?’, os termos parecem estar em contexto similar a, por exemplo, quando Hécuba – em desespero – diz a Príamo:

Ai de mim! Aonde foram parar suas φρένες, que outrora te fez famoso entre homens estrangeiros e o povo a quem regias? (*Il.* 24. 201-2)<sup>94</sup>

Na passagem acima, Hécuba questiona o juízo de Príamo perante uma decisão referindo-se a ele como alguém que possui suas φρένες ausentes. No caso, Príamo havia decidido ir resgatar o corpo de Heitor, levando oferendas a Aquiles. A reação de Hécuba é lógica, e, como tal, considera a decisão extremamente irrazoável. Segundo Sullivan (1988, p. 181), “o que tais passagens indicam é que a pessoa perdeu a habilidade de demonstrar bom senso ou de realizar decisões inteligentes”, e que “uma forma similar de declaração é feita concernindo a νόος em Homero.” Por exemplo, quando Atena repreende Ares, dizendo que o deus está louco nas φρένες e que seu νόος fora destruído.<sup>95</sup> Tanto νόος quanto φρήν, portanto, são termos que desde a Épica podem se ausentar do corpo que os contém sem provocar a morte do indivíduo, mas o debilitando cognitivamente. Além disso, assim como são os comportamentos de Príamo e de Ares que indicam a perda de suas faculdades, por exemplo, se faz necessário reconhecer que – após a primeira

---

<sup>92</sup> B 104: τίς αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλωι οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. (Proclo *apud* EGP III, 2016, p. 140/2).

<sup>93</sup> Sullivan (1988, p. 181). Trabalho magistral de uma autora que recebe muito pouca atenção para o tamanho de seu comprometimento.

<sup>94</sup> Trad. Lourenço (2018, p. 658).

<sup>95</sup> *Il.* 15. 128-9.

sentença de B 104 – é também a partir de uma explanação do comportamento dos οἱ πολλοί que Heráclito justifica sua inquisição ao νόος e ao φρήν alheio.

Agora, como falamos do sentido de νόος acima, explicarei rapidamente a minha tradução de φρήν por ‘senso’. Como já dito, os termos gregos são semanticamente multidimensionais, e, diante disso, acredito que meu papel enquanto tradutor não seja a utopia de reunir, em um termo, toda a extensão semântica do traduzido, mas o de tentar inclinar a experiência do leitor ao campo semântico que considero mais apropriado para a compreensão do autor. Dito isso, φρήν é um termo que, ao longo da tradição, além do aspecto intelectual que ‘senso’ sugere e coloca em eminência, também já possuiu relações com outros aspectos da atividade psicológica, como os volitivos e emocionais. Tendo isso em mente, escolhi traduzir φρήν por ‘senso’ pela coerência com os outros cognatos da palavra que encontramos em Heráclito, como φρόνησις (B 2), φρονέω (B 17, B 113), e σωφρονέω (B 112, B 116). Como vimos anteriormente, φρόνησις foi traduzido por ‘pensamento’ sendo o resultado de φρονέω, ‘pensar’. Σωφρονέω, de forma bem literal, será traduzido por ‘bem-pensar’ enquanto virtude exaltada por Heráclito que indica – provavelmente – um bom funcionamento da φρήν do indivíduo, seu ‘senso’.

Nesse sentido, o ‘senso’ de uma pessoa é a sua capacidade de pensar, de formar juízo sobre as coisas. Em suas respectivas φρένες, Diomedes delibera sobre diferentes ações possíveis, Zeus pondera o destino de Sarpédon, Euricléia possui astutos conselhos, e Aquiles planeja atos terríveis.<sup>96</sup> Desses exercícios de planejamento, ponderação, deliberação, ações irão resultar. Do mesmo modo, na ausência de φρήν, decisões ou ações tomadas serão julgadas *sem nexa*, como no caso de Hécuba, e também, como sugiro, no caso de B 104. Em outras palavras, uma pessoa cujo discurso ou ação não faz sentido é uma pessoa *sem senso* (oportuno é o inglês *nonsense*), enquanto uma demonstração de bom-senso é uma demonstração do bom uso da capacidade de pensar do indivíduo. Nesse sentido,

---

<sup>96</sup> *Il.* 10. 507; *Il.* 16.435; *Od.* 19.353; *Il.* 23.176. Em Homero, termos como φρήν e νόος constantemente confundem e sobrepõem seu caráter de entidade psíquica – ou faculdade – com certos aspectos espaciais, muitas vezes servindo como um ‘assento’ onde tais atividades relacionadas à faculdade ocorrem, isto é, não só os indivíduos possuem atividades *no φρήν*, mas agem *através* dele, e *a partir* dele.

sugiro, ao questionar o φρήν que cada um da multidão possui, Heráclito está questionando sua capacidade de pensar, de formar juízos sobre as coisas.

Por outro lado, ao questionar o νόος da multidão, Heráclito percebe através do comportamento da massa que eles são incapazes de entender, não as partes, mas o todo no qual estão inseridos. Aquele que compreende, e que, portanto, possui seu νόος funcionando corretamente (tendo sido ele ensinado, B 40; e agindo *com* ele, B 114), de certa forma, será aquele que percebe e ‘*pensa com* o que é comum’ (B 17, abaixo). Novamente, sugiro que podemos enxergar aqui uma certa prioridade do νόος quanto ao φρήν, pois é a partir da justificativa de que os humanos ‘não percebem que a maioria é má e bons são poucos’, ou seja, é a partir da não-compreensão do todo que eles ‘anseiam por mestres e são persuadidos pelos aedos’. Em outras palavras, o νόος, de fato, parece modular o funcionamento do φρήν, como se a ‘compreensão’ fosse necessária para o ‘senso’ do indivíduo funcionar corretamente. Não possuindo ‘compreensão’, os humanos pensam a partir dos ‘aedos’ e dos ‘mestres’, de certa forma, moldando seu ‘senso’ a partir dos pensamentos de terceiros.

### 2.3.5. Uma ‘cognição emaranhada’

Tendo detalhado melhor o sentido de φρήν que, sugiro, faz jus ao pensamento de Heráclito, podemos voltar rapidamente a B 113: ‘comum é, para todos, o pensar’. Ainda que o ‘pensar’ não possua uma relação de necessidade com o que é ‘comum’, visto que – como já dito – o ser humano pode possuir ‘privados pensamentos’, B 113 sugere que ele pertença, de forma fundamental, à dimensão compartilhada. Nesse sentido, ‘o pensar’ não é algo que foi distribuído para cada ser, mas que, por ser ‘comum’, não pertence exclusivamente a ninguém. Isso nos indica que, assim como o λόγος divino e a ‘compreensão’, ele faz parte dessa totalidade una da qual os humanos estão apartados. Mas se o ‘pensar’ é ‘comum’ a todos, ter ‘pensamentos privados’ pode ser lido como um afastamento fundamental à própria noção de ‘pensar’: o que isso nos sugere? Acredito que podemos depurar uma resposta para essa questão a partir do que Heráclito nos apresenta em B 17, onde ele também utiliza outros dois termos importantes para nossa análise, μάθάνω (verbo do qual μάθησις é produto), e γιγνώσκω:

pois muitos não pensam (φρονέουσι) tais <coisas> com o que encontram, nem aprendendo (μαθόντες) reconhecem (γινώσκουσιν), mas para si opinam. (B 17)<sup>97</sup>

De forma inicial, esse fragmento nos lembra da característica de não-compreensão dos ἀξύνετοι, como aqueles que ‘não percebem *com* o que se apresenta’, ou ‘não engajam *com*’, ou ‘não vão em direção *juntamente* com o percebido’. Aqui, entretanto, Heráclito elabora essa característica sob o verbo ‘pensar’ (φρονέω), o que pode nos sugerir uma concepção de uma cognição emaranhada, onde ‘pensamento’ e ‘percepção’ não se distinguem tão facilmente. Ou seja, dizer que os humanos não percebem *com* o objeto que está ali, pode ser, também, dizer que eles não *pensam* com o que encontram. De certa forma, isso é coerente com a visão de μάθησις, como vista, por exemplo, por Vieira (2014, p. 64ff.), como uma ‘apreensão intelectual’, e essa relação entre ‘percepção’ e ‘pensamento’ torna a tradução de φρήν por ‘senso’ ainda mais pujante. É possível, portanto, que no pensamento de Heráclito φρήν esteja relacionado à μάθησις, e que o ‘senso’ seja justamente uma intervenção cognitiva à percepção sensorial. Em outras palavras, ‘senso’ será aquilo que intervém no ‘sensível’ tanto modulando como percebemos a realidade, quanto estabelecendo juízos sobre ela. Aqui podemos estabelecer uma relação com a circularidade do ἀξύνετος: da mesma forma que a cognição não é capaz de ser alterada pelos sentidos e pelo seu ‘aprendizado’, pois os sentidos estão *a priori* limitados a perceber de acordo com a condição cognitiva do indivíduo, também ‘o pensar’ não servirá para alterar a própria cognição, visto que os juízos que ele estabelece do mundo sensível partem da condição de seu próprio ‘senso’. De toda forma, se devemos considerar que ‘o pensar é comum’, sugiro faze-lo em analogia com a percepção: além de pertencer a todos, ‘o pensar’ é comum na medida em que o ‘comum’ é seu objeto fundamental, ou seja, ‘o pensar’ *deve* se debruçar sobre aquilo que é, e os humanos *devem* pensar *com* o que encontram.

Se o ‘senso’ precisa ser modificado para que os sentidos percebam corretamente, então a mudança cognitiva que o indivíduo deve executar precisa ser

---

<sup>97</sup> B 17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὅκοσι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. (Clemente de Alexandria *apud* EGP III, p. 138).

aquela que devolve o ‘pensar’ ao que é ‘comum’. Como vimos, para que os humanos tenham acesso ao ‘comum’ é necessária ‘compreensão’ (νόος), e, sem ela, o ‘pensar’ e o ‘aprendizado’ que tiram como consequência da experiência, na verdade, não lhes servirá para muito nem lhes capacitará a ‘reconhecer’ (γινώσκω). Em contraste com B 55, B 17 nos é importante pois nos indica que o ‘aprendizado’ (μάθησις) que surge como consequência dos sentidos (e da φρήν) – e que Heráclito elogia – não é suficiente para o indivíduo ‘reconhecer’ (γινώσκω). A importância dessa afirmação está no fato de Heráclito utilizar o verbo γινώσκω quando deseja designar o exercício da apreensão *correta* da realidade (ou a incapacidade de exercê-la). Por exemplo, temos, por duas vezes, γινώσκω aparecendo em negação para indicar tal incapacidade, e, uma vez, o substantivo deverbal, γνώσις, que indica o resultado da ação do verbo:

[...] e por essas estátuas rezam como se com casas se conversasse, não reconhecendo (οὐ τι γινώσκων) quem deuses nem heróis são. (parte de B 5)

Hesíodo[...] aquele que dia e noite não reconheceu (οὐκ ἐγίνωσκεν): pois são um. (parte de B 57)

Os humanos têm se enganado sobre o reconhecimento (γνώσις) do que é manifesto, ao lado de Homero, que veio a ser dos helenos o mais sábio de todos[...]. (parte de B 56)

E em outras duas ocorrências, o verbo aparece positivamente, uma vez introduzindo uma sentença apodíctica, outra vez designando uma virtude que existe para os humanos:

de todos os discursos (λόγοι) que escutei nenhum alcança a este: reconhecer (γινώσκειν) que um sábio está, de todas as coisas, separado. (B 108)

entre todos os humanos, conhecer a si mesmo e bom-senso (γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν). (B 116)

De todas as passagens acima, a única na qual não traduzo γινώσκω por ‘reconhecer’ é na última, em B 116, em que prefiro ‘conhecer a si mesmo’.

### 2.3.6. Conclusões

Ao buscarmos uma saída para a circularidade cognitiva do ἀξύνετος, entramos em uma análise mais aprofundada sobre o que podemos extrair das noções de ‘Percepção e Cognição’ em Heráclito. Analisamos a parte de B 55 que concerne ao ‘aprendizado’ proveniente dos sentidos (μάθησις), e vimos que a palavra nos levou ao exame de outros termos-chave para nosso entendimento. Com B 40, vimos que ‘muito aprendizado’ (πολυμαθίη) não ensina ‘compreensão’ (νόος). Essa ‘compreensão’ possui relação direta com o que é ‘comum’, que, por sua vez, possui relação com a noção de Unidade (B 114), nos levando a sugerir, portanto, o νόος enquanto a parte cognitiva responsável pela Unidade no conhecimento.

Vimos, então, que ‘o pensar’ (τὸ φρονέειν) também possui relação direta com o que é ‘comum’ (B 113). Afinal, atrelado à percepção, ele deve, inevitavelmente, possuir o ‘comum’ como seu objeto. Isso pudemos sugerir a partir de B 17, onde Heráclito reclama que as pessoas não ‘pensam *com* o que encontram’, e concluímos, então, que parece existir em Heráclito uma ‘cognição emaranhada’, visto que o ‘pensar’ e o ‘perceber’ aparecem, por vezes, indicando ações similares. Na verdade, Heráclito aponta – em momentos distintos – erros de ambos os aspectos, o que dificulta minuciar a real causa da falha no processo de conhecimento. Contudo, como pudemos ver, parece haver indícios de que a ‘percepção’ errada seria uma consequência do ‘pensar’ errado. A capacidade de pensar, o ‘senso’ (φρήν), nesse caso, seria o aspecto cognitivo que realiza uma intervenção sobre os sentidos, modulando como percebemos e formando juízos sobre o que percebemos.

Nesse sentido, assim como os sentidos estão condenados por uma limitação cognitiva, o próprio ‘senso’ também não será suficiente para provocar uma mudança na cognição do indivíduo, visto que, *a priori*, também estará limitado por um aspecto sobre o qual não possui controle: o mau funcionamento, ou a ausência, de νόος. Ao passo que os humanos não percebem (e não pensam) o percebido através dele próprio, eles o percebem (e o pensam) a partir de ‘privados pensamentos’ (B 2), fazendo do dado sensorial aquilo que ele não é. Dessa forma, colocando de maneira anacrônica, os ἀξύνετοι estariam distorcendo a realidade ‘comum’, ao transforma-la em algo que é *apenas* para quem a percebe. São

verdadeiros produtores de ‘ilusões’, pois através de seus próprios pensamentos distanciam-se da realidade e produzem conhecimentos contingentes. Eis, sugiro, o porquê da preferência dos sentidos e seu ‘aprendizado’ para Heráclito: o erro de percepção, ou a falibilidade dos sentidos, é, na verdade, um erro cognitivo, é uma interferência indevida do âmbito ‘privado’ do indivíduo na utilização de seus sentidos.

Isso fica mais claro quando lembramos que, em B 1, a segunda instância nos mostra indivíduos que, ‘tendo escutado’, vêm-a-ser ἄξύνετοι do ‘discurso’. Da mesma forma que escutam, mas ‘se assemelham a inexperientes’ em B 1, também ‘se assemelham a surdos’ em B 34. Contudo, o fato é que eles *escutam*. Assim, o funcionamento da audição existe, mas ao passo que ‘presentes estão ausentes’ (B 34), enquanto ἄξύνετοι eles não exercem a percepção *indo em direção ao* percebido, e assim, não percebem *com* ele.

*Com* o que, portanto, os ἄξύνετοι percebem? Da mesma forma que vimos acima que ‘perceber’ e ‘pensar’ são duas noções que se entrelaçam em Heráclito, e que, portanto, a noção de ἄξύνετος (B 1, B 34) deve se relacionar com aqueles que ‘não *pensam com* o que encontram’ (B 17), sugiro que B 2 tenha a resposta para a questão: os ‘ignorantes’ percebem *com* o que lhes é ‘privado’ (ιδίαν). Ainda que o ‘discurso’ esteja lhes sendo dado, que o dito lhes seja proferido, os ἄξύνετοι realizam uma operação que, ao meu ver, Heráclito irá repudiar: a interpretação. Aqui me distancio da maioria dos comentadores de Heráclito, que defenderam que o ‘sábio’ é aquele que *interpreta* corretamente o λόγος.<sup>98</sup> Como diz Vidal-Naquet, na Introdução do livro de Detienne (2006<sup>2</sup>, p. XXXIX), é através das interpretações que “a ‘verdade’ entra assim no mundo relativo[...].” Heráclito não ‘interpreta’ o λόγος, assim como o sábio não ‘interpreta’ a φύσις (abaixo, B 112), eles a percebem, a compreendem, e manifestam-se em acordo. Eles ‘falam e agem verdades’ (ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, B 112), não ‘interpretações’. Assim como Heráclito nos diz que Apolo “não diz nem omite, mas significa (σημαίνει)”<sup>99</sup>, o

<sup>98</sup> Cf. Hussey (1972, p. 37): “Para alcançar a verdade a partir das aparências é necessário interpretar, adivinhar o enigma, ou sentido divino do oráculo.”

<sup>99</sup> B 93: ὁ ἀναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. (Plutarco *apud* EGP III, p.156). Ao traduzir λέγει por ‘diz’, sigo a interpretação de Tor (2016, p. 91-7), preservando o sentido mais ordinário do verbo à época. Como ele expõe, outras traduções visaram imbuir no verbo λέγω um sentido de ‘dizer claramente, revelar, ou declarar’, tendo em vista,

‘discurso’ da divindade estabelece signos cujo significado é a própria divindade. Nesse caso, significado e realidade são a mesma coisa, e, sendo assim, toda interpretação acaba por ser um afastamento de ambos.

Com a cognição funcionando corretamente, o indivíduo não só pensa *com* o que encontra, mas percebe, através dos olhos e ouvidos, *com* o que encontra, i.e., percebe o dado sensorial enquanto aquilo que ele realmente é, sem transformá-lo em uma construção privada dos próprios pensamentos. Em outras palavras, com a cognição funcionando como *deve*, os olhos, os ouvidos, e o ‘aprendizado’ que provém deles, serão aquilo que, de toda forma, o sábio irá ‘mais honrar’ (προτιμάω, B 55), pois, em última instância, sob a posse de ‘compreensão’ (νόος), a percepção será, ela mesma, o canal para o divino, e seu ‘aprendizado’, ‘reconhecimento’.

---

possivelmente, o contraste com κρύπτω, ‘omitir’. Mas tal leitura tende B 93 ao âmbito do supérfluo, visto que Heráclito estaria apenas repetindo o que é dito pela tradição. Embora assumo que tal possibilidade exista, partilho da interpretação que entende que, ao contrário de dizer que Apolo ‘não diz claramente’ aquilo que ‘assinala’ (σημαίνει), Heráclito está afirmando que o deus ‘não diz’, i.e., que o *modus operandi* do deus é totalmente outro. Com isso em mente, traduzo σημαίνω por ‘significar’, para indicar que, ao invés de ‘dizer’, o deus do Oráculo pratica outro modo de comunicação.

### 3. A busca pelo paradigma: um caminho para a Unidade

O paradigma absoluto da divindade-fogo, que, por sua vez, é a própria Unidade, se transformará, na escala humana, em um paradigma ético-epistemológico. Ético, pois a Unidade será aquilo que ‘os melhores’ (οἱ ἄριστοι) perseguirão em vida, e, portanto, será o objetivo para o qual a conduta humana irá apontar (B 29). Epistemológico, pois o reconhecimento da Unidade através da escuta e da concordância com o λόγος caracterizará o objetivo último daquele que é sábio (τὸ σοφόν) (B 50). Trataremos neste capítulo sobre as duas formas de paradigma, na medida em que analisamos o caminho que um ser humano deve percorrer para se tornar ‘sábio’. Assim, teremos uma noção maior do sentido em que um homem pode ser considerado σοφόν para Heráclito.

#### 3.1. A importância do autoconhecimento

*A priori*, portanto, o que o ser humano deve buscar não é a quantidade, não é o conhecimento extensivo, mas uma única coisa: compreensão (νόος). É ela que, potencialmente, é capaz de provocar uma mudança na cognição do indivíduo e modificar o seu ‘senso’ (φρήν), modificando assim, a sua qualidade perceptiva. É ela, que, sendo a responsável pela Unidade no conhecimento do indivíduo, o tornará capaz de escutar *corretamente* o λόγος e ‘confirmar que tudo é um’ (B 50). A partir dessas verificações, podemos ler o fragmento B 112 como uma consequência dessa aquisição:

Bem-pensar, excelência maior, e sabedoria verdades falar e fazer  
conforme a natureza percebendo. (B 112)<sup>100</sup>

Primeiramente, sobre a autenticidade desse fragmento, eu sigo Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 120) que deixou bem clara a improbabilidade de o fragmento ser espúrio estando entre outros – todos *verbatim* de autenticidade inquestionável – na obra de Estobeu.<sup>101</sup> Em segundo lugar, esse fragmento possui uma questão controversa

<sup>100</sup> B 112: σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. (Estobeu *apud* Marcovich 1960<sup>2</sup>, p. 90).

<sup>101</sup> Cf. Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 96), que, seguindo Schleiermacher, considera o fragmento como uma provável imitação estoica de Heráclito.

quanto à sua pontuação. Foi sugerida por Bollack-Wismann (*apud* Kahn *ibid.*) a inserção de uma vírgula após ‘sabedoria’ (σοφίη), de forma que o fragmento se tornasse inteiramente sobre ‘bem-pensar’ (σωφρονέω).<sup>102</sup> Contudo, eu sigo a própria interpretação de Estobeu, que, ao ler o fragmento, inseriu uma vírgula após ‘maior’ (μεγίστη), e separou as caracterizações de ‘bem-pensar’ e ‘sabedoria’.<sup>103</sup>

Se o ‘senso’ do indivíduo modifica de acordo com a sua ‘compreensão’, então, o sábio será aquele caracterizado pelo ‘bem-pensar’ (σωφρονεῖν). Utilizando da linguagem enquanto guia lógico, podemos relacionar o ‘bem-pensar’ (σωφρονεῖν) com um bom funcionamento do ‘senso’ (φρήν) do indivíduo, e, portanto, uma pessoa capaz de ‘bem-pensar’ seria uma pessoa possuidora de um ‘bom senso’. Com νόος, o indivíduo adquire a ‘excelência maior’ (ἀρετὴ μεγίστη), e de um ponto de vista prático, será aquele que exerce ‘sabedoria’ (σοφίη), i.e., que ‘fala e age verdades conforme a natureza percebendo’. Nessa última sentença, tanto ‘falar e agir verdades’ (ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν) quanto ‘perceber’ (ἐπαίοντας) podem se relacionar com ‘conforme a natureza’ (κατὰ φύσιν), e tendo a preservar essa ambiguidade na minha leitura. Se o sábio é aquele que ‘age e fala verdades’ é porque age e fala ‘conforme a natureza’, e se assim o faz, é porque o faz a partir da percepção dela, ‘dando ouvidos a’ ela. Isso é coerente com o que vimos no início do capítulo, quando analisamos ser o λόγος – em parte – a própria φύσις, por ser um ‘discurso’ atrelado ao divino considerado como a própria realidade. Com isso, assim como ‘escutando ao λόγος é sábio concordar com ele’ (B 50), ‘dando ouvidos à φύσις, é sabedoria falar e agir em conformidade com ela’.

Ao passo que B 112 nos apresenta a *consequência* da ‘compreensão’ no indivíduo, por, de certa forma, atrelar ‘bem-pensar’ ao exercício do ‘sábio’, por outro lado, em B 116, Heráclito parece nos fornecer um *caminho* para a

---

<sup>102</sup> O fragmento ficaria: bem-pensar <é> excelência maior e sabedoria,[...]. Seguem essa sugestão, e.g., Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 43), Hulsz (2001, p. 377), e Graham (2010, p. 171).

<sup>103</sup> Seguem Estobeu: García Calvo (1985<sup>2</sup>, p. 283), Conche (1986<sup>2</sup>, p. 234), Robinson (1987<sup>2</sup>, p. 65), Schüller (2000<sup>2</sup>, p. 176), Cornavaca (2008, p. 271), Costa (2012, p. 129), Fronterotta (2013, p. 286), e Carneiro Leão (2017<sup>2</sup>, p. 101). EGP III (2016, p. 195/7) ainda recorre a outra alternativa, onde separam completamente o fragmento em dois distintos, mas o fazem após μεγίστη, indicando – de certo modo – que coadunam com a leitura de Estobeu.

‘compreensão’ ao relacionar ‘bem-pensar’ com uma ação que, como ele sugere, está disponível para todos:

em todos os humanos, conhecer a si mesmo e bem-pensar. (B 116)<sup>104</sup>

Páginas atrás, nos perguntamos como que indivíduos presos nesse estado cognitivo de ‘não-compreensão’ podem sair dele, e vimos que, por causa de uma possível circularidade – eles só percebem o que o próprio estado permite, ao passo que suas percepções alimentam mais esse estado – os sentidos sozinhos não seriam capazes de resolver a situação. Depois, vimos que também o ‘senso’ (φρήν) não poderia resolver essa questão, pois, mesmo intervindo nos sentidos, ele estaria limitado por algo que o ultrapassa. A noção de autoconhecimento em B 116, por sua vez, traz consigo sinais que não podemos ignorar ao pensarmos em um caminho que seja capaz de provocar uma mudança cognitiva no homem. O primeiro deles é a sua relação com o verbo γινώσκω, que, como vimos, é o termo que Heráclito utiliza para caracterizar a apreensão correta da realidade; o segundo, é a relação direta que possui com a noção de ‘bem-pensar’ (σωφρονέω) em B 116; e a terceira, é a relação indireta que possui com a noção de ‘sabedoria’ (σοφία) em B 112. Ora, buscamos ‘aquilo que é sábio’ (τὸ σοφόν), aquele que possui o bom funcionamento cognitivo que lhe proporciona perceber e apreender corretamente o que é ‘comum’, e tal noção de autoconhecimento nos é fornecida por Heráclito com relações que a sugerem como um possível caminho. Como se isso não fosse suficiente para inquirirmos sobre essa possibilidade, o efésio deixa claro:

Procurei a mim mesmo (B 101)<sup>105</sup>

Sobre B 101, Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 21) comenta como Diels considerou este fragmento o ponto de partida de Heráclito, afirmando que a ‘descoberta’ do mundo externo foi a segunda, e que concorda com ele pois acredita que o *insight* central de Heráclito está localizado na identidade estrutural entre a ordem interior, o mundo

---

<sup>104</sup> B 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν. (Estobeu *apud* EGP III, p. 152).

<sup>105</sup> B 101: ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν. (Plutarco *apud* EGP III, p. 154).

peçoal da ψυχή, e a maior ordem natural do universo.<sup>106</sup> Graham (2010, p. 188) também reconhece que Heráclito parece identificar um mundo interno que serve de reflexo para o externo.<sup>107</sup> Há, além dos comentários sobre a proeminência da auto investigação em Heráclito, a inevitável semelhança que B 101 possui com a tradição délfica: Hulsz (2013b, p. 294, n. 42) pontua como a ideia tradicional de ‘autoconhecimento’ grega está ligada à de σωφροσύνη – que, por sua vez, lembra justamente a capacidade enaltizada em B112 e B 116 através de σωφρονέω - e como a sentença lembra a inscrição γνῶθι σαυτόν, ‘conhece-te a ti mesmo’, do templo de Apolo.<sup>108</sup>

Σωφρονέω e autoconhecimento são duas noções que, reconhecidamente, possuem uma relação para os gregos antigos. Como coloca Julia Annas (2022, p. 47) em um artigo sobre o autoconhecimento nos primeiros diálogos de Platão:

O autoconhecimento é importante; trata-se, com efeito, da essência da principal virtude da σωφροσύνη. Autoconhecimento é conhecimento do próprio lugar e do próprio papel: assim, é também a essência da justiça, a virtude de dar aos outros o que lhes é devido. Dessa forma, autoconhecimento está longe de ser interesse pela minha personalidade individual; é algo objetivo, que pode muito bem me faltar e que constitui uma virtude a ser alcançada.

Annas (2022, p. 49) nota em seu artigo as “semelhanças notáveis” entre o pensamento do “jovem Platão” e Heráclito, chegando a dizer que – em seus primeiros escritos – o tratamento que Platão dá às ideias de autoconhecimento e

---

<sup>106</sup> “Diels came still closer to the mark when he observed that [...] his real starting point was ‘I went in search of myself’. Once he had encountered the law of the microcosm within himself, ‘he discovered it for a second time in the external world’. I believe that Diels was right in locating the central insight of Heraclitus in this identity of structure between the inner, personal world of psyche and the larger natural order of the universe.”

<sup>107</sup> “The most promising place to inquire is within ourselves – for the first time in Greek philosophy. Heraclitus seems to recognize an inner world which can reflect the outer world, if we are not sleepwalking through life.”

<sup>108</sup> Granger (2013, p. 185) chega a sugerir que a ambiguidade heraclítica é uma apropriação da Pítia apolínea. No entanto, como Maurizio (2013, p. 115) coloca de forma razoável, o que é mais significativo é que Heráclito está inevitavelmente dialogando com a tradição religiosa de Apolo e que ambos se preocupam com o conhecimento de si mesmo e do cosmo. Além de, é claro, ser notável não haver sequer uma única crítica ao sistema apolíneo enquanto Homero, Hesíodo, os ritos dionisíacos e outros, recebem críticas. As relações entre Heráclito e a tradição apolínea é bem abordada, e.g. em Maurizio (2013) e Tor (2019).

σωφροσύνη é “mais próximo ao de Heráclito do que do tratamento que ele mesmo dá a elas em seus diálogos da fase intermediária.” Se considerarmos os termos equacionados nos fragmentos de Heráclito, teremos que a virtude para a qual o autoconhecimento apontará será justamente o ‘bem-pensar’ (B 116), mas, sendo essa uma característica ‘interna’ do indivíduo (ou uma ‘virtude’), a manifestação pragmática do bem-pensar será o que Heráclito chamou de σοφίη (sabedoria), e que caracterizou como ‘falar e agir verdades, conforme a natureza percebendo’ (B 112).

Nesse sentido, e fazendo jus à leitura de Annas (2022, p. 49), assim como nos primeiros diálogos de Platão, o autoconhecimento heraclitiano teria σωφρονέω como aquilo que “conduz à sabedoria”, e que a sabedoria seria “uma percepção objetiva de como o mundo realmente é”. Eu, contudo, modificaria minimamente as palavras de Annas para se adaptar aos fragmentos de Heráclito: para o efésio, o que irá ‘conduzir à sabedoria’ será o autoconhecimento, σωφρονέω será uma consequência desse processo e da capacitação do νόος do indivíduo. Ainda assim, eu não poderia concordar mais com a caracterização da ‘sabedoria’ – dada por Annas – enquanto ‘uma percepção objetiva de como o mundo realmente é’, e, para nós, essa caracterização encaixará perfeitamente com o que vimos. Se Heráclito ‘mais honra’ a percepção e o aprendizado, é a percepção e a apreensão *correta* das coisas que ele busca. Nesse sentido, o autoconhecimento será o ‘caminho do sábio’ na medida em que capacitará a percepção do indivíduo através de uma mudança cognitiva radical. Essa mudança cognitiva, pelo que vimos até agora, virá pela aquisição de ‘compreensão’ (νόος), que, por sua vez, fará com que o indivíduo seja capaz de ‘bem-pensar’ (σωφρονέω). Mas o que não podemos esquecer é que o objetivo epistêmico de Heráclito é a *escuta* do λόγος, e que, portanto, poderíamos dizer que todo o processo de autoconhecimento irá possuir uma teleologia apontada para o bom funcionamento dos sentidos. Acredito que Heráclito possa ter sugerido isso em B 107, onde ele estabelece uma relação entre a ‘alma’ (ψυχή) e os olhos e ouvidos:

(B 107) más testemunhas aos humanos, olhos e ouvidos, bárbaras  
almas possuindo.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> B 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων. (Sexto Empírico *apud* EGP III, p. 154).

Voltaremos a esse fragmento para uma análise mais aprofundada e nosso desfecho sobre a noção de autoconhecimento, mas, por agora, esse fragmento servirá para notarmos que, embora Heráclito fale sobre a ‘alma’ nele, a sua preocupação fundamental é com o funcionamento dos sentidos. Nesse caso, se ter ‘alma bárbara’ é um problema, o porquê desse problema parece ser a influência que tal estado possui na percepção-sensorial. Precisamos, então, introduzir propriamente a noção de ψυχή na dissertação. Abaixo seguirá uma seção sobre a sua fisicalidade, e, ao seu final, a sua relação com a cognição e os sentidos, resultando no desfecho da dissertação.

### 3.2. A fisicalidade da ψυχή

Assim como no primeiro capítulo nós caracterizamos a divindade suprema de Heráclito enquanto ‘divindade-fogo’ – lembrando da tríade *Unidade = divindade suprema = fogo* – vimos que se tornar sábio, para os humanos, será (de certa maneira) ir em direção à divindade, e, portanto, ir em direção ao fogo.<sup>110</sup> Isso terá ligação direta com a fisiologia da alma que Heráclito concebe, tendo como extremos dois elementos fundamentais: a água (enquanto o estado mais precário) e o fogo (o estado-paradigma da divindade):

para almas, morte é água vir-a-ser, para água, morte é terra vir-a-ser, mas da terra, água vem-a-ser, e da água, alma. (B 36)<sup>111</sup>

luz, alma seca, mais sábia e melhor. (B 118)<sup>112</sup>

Heráclito, portanto, concebia a ψυχή como dotada de fisicalidade, e, como podemos ver, a considerava ‘mais sábia e melhor’ (σοφωτάτη καὶ ἀρίστη) quando ‘seca’. É certo que, por simetria, se o extremo caracterizado pela água indica a ‘morte’ da alma, o outro extremo, o do fogo, deve indicar também uma alteração na identidade da ψυχή. Como podemos ver em B 118 (e no resto dos fragmentos), não há nenhuma instância em que Heráclito afirma que a ψυχή se torne, de fato,

---

<sup>110</sup> Hussey (1972, p. 39): “A verdadeira sabedoria, como tem sido visto, é associada de perto com Deus, o que sugere que avançando em sabedoria um homem se torne como, ou parte de, Deus.”

<sup>111</sup> B 36: ψυχήσιον θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. (Clemente de Alexandria *apud* Marcovich 1960<sup>2</sup>, p. 352).

<sup>112</sup> B 118: αὐγὴ ξηρὴ ψυχή, σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. (Estobeu *apud* Kahn 1979<sup>2</sup>, p. 76).

fogo, mas o que encontramos, por outro lado, é a sua caracterização enquanto ‘seca’ (B 118) e ‘úmida’ (B 117, abaixo). Com isso, seguirei a interpretação de Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 251) que identificou a ψυχή heraclitiana como uma substância *intermediária*, fazendo jus à tradição grega que enxergava – podemos dizer – desde Homero, a ψυχή enquanto algo substancialmente semelhante ao ar, ou a um ‘sopro vital’:

Nessa visão da ψυχή enquanto uma substância atmosférica *intermediária* entre água e fogo, quase na posição do ar ou da respiração (πνεῦμα), ela pode certamente ser úmida; mas se, de fato, ela se torna água – se ela se liquidifica ou condensa – ela ‘morre’, isto é, ela deixa de ser ψυχή. E, similarmente, ainda que o sopro-vida possa estar seco, quente, e coberto com luz, talvez não possa se inflamar enquanto fogo celestial sem ‘morrer’, sem deixar de ser ψυχή enquanto tal. (*o itálico é meu*)

[[Para almas <é> prazer, não morte, úmida vir-a-ser.]] (B 77)<sup>113</sup>

O fragmento B 77, apesar de ser uma paráfrase de Porfírio, é coerente – não só com B 117, como veremos – mas com a interpretação de Kahn, onde, em contraste com o ‘úmido’ e o ‘seco’ enquanto estados possíveis para a ψυχή *em vida*, tornar-se água ou fogo qualificam tipos opostos de morte. A posição de Kahn é lúcida ante a tentação de identificar o estado ‘seco’ com um estado de fogo logo de imediato, atribuindo à ψυχή um caráter ‘fugoso’. Essa tentação seria totalmente compreensível visto a atração que a noção de Unidade exerce entre ambas as dimensões, a cósmica (ou divina) e a humana, no pensamento de Heráclito. As implicações da visão de Kahn juntamente com a análise que venho fazendo nesta dissertação acabam por separar, necessariamente, o ‘tornar-se fogo’ de ‘tornar-se sábio’. Por um lado, de acordo com B 118, o estado mais elevado que um homem pode alcançar *em vida*, é o estado do ἄριστος – σοφόν, que corresponde à aquisição da alma seca. Novamente, cito Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 245), agora em concordância com Kirk, e sigo o raciocínio de ambos:

“[...] estágios de mudança física e estados de psicologia moral não são meramente colocados em uma correspondência de um-para-um, mas

<sup>113</sup> B 77: [[ψυχήσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι.]] (Porfírio *apud* EGP III, p. 190).

concebidos enquanto aspectos de uma única realidade: sabedoria e excelência são, simplesmente, a condição seca da ψυχή.”

Por outro lado, se ser sábio é ter a alma seca, tornar-se fogo parece indicar uma espécie de união total com a divindade-fogo, e, com isso, um tipo de morte. Com outras palavras, poderíamos conjecturar que, tendo a alma seca e se tornando σοφόν, o homem consegue alcançar a Unidade sob um ponto de vista epistemológico, se torna capaz de *reconhece-la* e de *reconhecer-se* enquanto tal, mas, por outro lado, tornando-se fogo, o homem estaria alcançando a Unidade, digamos, ontologicamente. De qualquer forma, concordante com a ideia de que o sábio humano deve moldar-se em acordo com o sábio divino, sua busca pela Unidade *em vida* deve consistir em ter e manter a sua devida alma no estado mais próximo possível da natureza do fogo, mas nunca chegando totalmente ao extremo que configuraria a sua conflagração.

### 3.2.1. Unidade enquanto paradigma ético

Agora, trataremos rapidamente da Unidade enquanto paradigma ético, pois isso terá ligação com os estados físicos da alma. Em sua obra *Heraclitus*, Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 361) se faz a seguinte pergunta:

“Agora, se a mudança *alma > água* é uma necessária[...], por que, então, uma ύγρη ψυχή [alma úmida] é repreendida [B 117], e uma αῦη ψυχή [alma seca] apreciada [B 118]?”

Em primeiro lugar, como vimos acima, se haverá dois tipos de morte para a ψυχή, a sua transformação em água não é, de todo, necessária. Assim como veremos a seguir (B 117), o estado físico da ψυχή depende de ações que o indivíduo exerce em seu cotidiano, ou seja, está a todo momento passível de mudança. Agora, o porquê de uma ‘alma seca’ ser apreciada por Heráclito, acredito, está na caracterização do *fogo = divindade suprema = unidade* enquanto um paradigma ético.

Segundo Heráclito, ‘unidade’ é aquilo que um indivíduo deve buscar em vida (B 29), e quando tal noção é posta em contraste com a de ‘quantidade’ – ou de ‘muito’ – ela é sempre indicada com maior estima:

Um, dez mil, se o melhor for. (B 49)<sup>114</sup>

os melhores escolhem um ao invés de todos, fama eterna dos mortais: mas os muitos estão saciados como gado. (B 29)<sup>115</sup>

Esses fragmentos nos mostram uma relação entre ‘unidade’ e ‘excelência’ através dos termos ἓν e ἄριστος. Em B 49, a versão do fragmento comumente aceita é uma reconstrução, de forma geral, a partir de duas reminiscências preservadas em textos distintos: ‘Um, para mim, dez mil, se o melhor for.’<sup>116</sup> A evidência que mais se assemelha ao que temos hoje, em sua forma mais completa, é o texto do bizantino Teodoro Pródromo, que escreve ‘um, dez mil, para Heráclito, se o melhor for’.<sup>117</sup> Já a construção com a primeira pessoa do singular ἐμοὶ, ‘para mim’, aparece principalmente em Galeno, ‘mas, segundo Heráclito, ‘um, para mim, dez mil.’<sup>118</sup> Sem querer me comprometer com essa resolução artificial, eu sigo na tradução a via adotada por Bollack-Wismann e seguida por Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 178), que providencia a sentença sem a interferência do texto de Galeno.<sup>119</sup> De forma curta, Heráclito nos sugere que o valor da unidade é condicionado por sua qualidade, i.e., não basta ser ‘qualquer um’ para que seu valor seja infinito,<sup>120</sup> mas é preciso ser ‘o

<sup>114</sup> B 49: εἷς [ἐμοὶ\*] μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ. (Teodoro Pródromo + [\*] Galeno *apud* Hulsz, 2001, p. 328).

<sup>115</sup> B 29: αἰρεῦνται ἓν ἀντὶ πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν. οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα. (Clemente de Alexandria *apud* EGP III, p.142).

<sup>116</sup> Seguem essa resolução: Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 515), García Calvo (1985<sup>2</sup>, p. 91), Conche (1986<sup>2</sup>, p. 147), Graham (2010, p. 175), Fronterotta (2013, p. 289), e EGP III (2016, p. 143).

<sup>117</sup> εἰ γὰρ ὁ εἷς μύριοι παρ’ Ἡρακλείτῳ ἐὰν ἄριστος ᾖ (*apud* Marcovich 1960<sup>2</sup>, p. 515).

<sup>118</sup> ἀλλὰ κατὰ τὸν Ἡρακλείτῳ εἷς ἐμοὶ μύριοι (Marcovich *ibid.*).

<sup>119</sup> Segundo Kahn (*supra*), a interferência do texto de Galeno ‘trivializa’ o fragmento ao ‘expressá-lo como uma opinião pessoal’, e, de fato, é comum vermos Heráclito manifestar seus pensamentos como uma forma de verdade, uma expressão da compreensão do λόγος, e não uma *mera* opinião. Seguem essa resolução: Robinson (1987<sup>2</sup>, p. 112), Schüller (2000<sup>2</sup>, p. 169), e Costa (2012, p. 145). Cf. Conche (1986<sup>2</sup>, p. 148) que argumenta contra essa ‘trivialização’, a partir de sua interpretação de ἵστορας enquanto ‘juizes’ (B 35), defendendo que Heráclito via o ‘filósofo’ como alguém que estaria acima dos πολλοὶ e dos ἄριστοι, e, portanto, que a primeira pessoa não estaria ‘trivializando’ o fragmento, mas colocando-o como uma ‘verdade filosófica’. Não me afeiço a essa interpretação que, para mim, pressupõe uma noção de ‘ser filósofo’ bem estabelecida para Heráclito (logo na primeira evidência da palavra na história da língua), e que, de certa forma, parece platonizar o pensamento do efésio ao enxergá-lo como um ‘defensor do filósofo enquanto estadista ideal’, ele que supostamente renunciou à própria vida política (DL 9. 2-3, 6).

<sup>120</sup> Cf. Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 177). Relação entre ‘dez mil’ e o que é ‘imensurável’, dicionário. Mas é isso mesmo que Heráclito quer dizer, é um valor imensurável.

um’, ou ‘o melhor’ (ὁ ἄριστος). Como disse Conche (1986<sup>2</sup>, p. 147): “os muitos [οἱ πολλοί] consistem apenas em unidades iguais.”

Já em B 29, a expressão de desdém pela quantidade vem (1) no contraste entre ‘melhores’ (ἄριστοι) e ‘os muitos’ (οἱ πολλοί),<sup>121</sup> indicando que os melhores são poucos,<sup>122</sup> e (2) na correspondência entre ‘escolher todos’ e ‘estar saciado como gado’, comparação de cunho pejorativo. Contudo, o mais importante aqui é que, na medida em que a preferência pelo ‘um’ diante do ‘muito’ é a ‘escolha dos ἄριστοι’, Heráclito parece adotar uma ética que possui a Unidade como objetivo, ressaltando que a conduta ‘dos melhores’, i.e., a conduta exemplar, visa o ‘um’.

Em B 29, a Unidade a ser buscada está equacionada com ‘a fama eterna dos mortais’ (κλέος ἀένανον θνητῶν). Muita discussão se deu sobre a sintaxe de θνητῶν na sentença, i.e., se a sentença deveria ser traduzida por ‘fama eterna *entre* mortais’, ‘*dos* mortais’, ou ‘*ao invés das* <coisas> mortais’.<sup>123</sup> Contudo, eu não vejo um impasse entre essas escolhas visto que todas as alternativas podem ser interpretadas como ‘os melhores buscam o que é imortal, e não coisas terrenas’. Apesar disso, é certo que a tradução que deixaria essa leitura mais explícita seria a terceira, ‘ao invés das <coisas> mortais’, mas, por outro lado, a tradução simples do genitivo (sem a inserção de um ἀντί) como ‘a fama eterna *dos* mortais’ ou ‘*entre* mortais’, também se refere a uma escolha pelo que é imortal dentre as coisas mortais, e acredito ser esse o sentido da sentença.

A Unidade (ἕν) buscada enquanto objetivo, portanto, está diretamente relacionada com a noção de ‘fama’ ou ‘glória eterna’ (κλέος ἀένανον). Mas como devemos tirar sentido dessa equação que B 29 nos apresenta? É curioso atestarmos que, embora ἀένανον tenha sido um adjetivo utilizado para caracterizar o elemento água anteriormente a Heráclito, Simonides (PMG 531) – aproximadamente

---

<sup>121</sup> Mesmo sentido de ‘a maioria’ ou ‘a multitude’, mas por vir sempre no plural costumo traduzir por ‘os muitos’ para deixar mais transparente a forma grega de expressão.

<sup>122</sup> Cf. B 104: ‘[...] os muitos <são> ruins; e poucos <são> bons. ([...] οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί).

<sup>123</sup> (1) *Entre* mortais: Kirk-Raven (1957<sup>2</sup>, p. 213), Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 73), Robinson (1987<sup>2</sup>, p. 25), Hulsz (2001, p. 317); (2) *dos* mortais: García Calvo (1985<sup>2</sup>, p. 277), Graham (2010, p. 173), Costa (2012, p. 147), Carneiro Leão (2017<sup>2</sup>, p. 77); e, (3) *ao invés das* <coisas> mortais: Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 508), Conche (1986<sup>2</sup>, p. 120), Schüller (2000<sup>2</sup>, p. 108), Fronterotta (2013, p. 293).

contemporâneo do efésio – fez um uso totalmente distinto. Além de utilizar κλέος para realizar uma metáfora com o fogo – como nota Sider (2020, p. 86) – ao adjetivar o termo com ἄσβεστον (Ep. 8), ele também utiliza a mesma expressão de Heráclito, ἀένιον κλέος, para se referir à fama que Leônidas teria deixado entre os mortais, após sua morte. Por outro lado, Píndaro – e posteriormente Calímaco – utilizaram ἀένιον para adjetivar diretamente o fogo (πῦρ): enquanto um caracteriza o fogo do raio de Zeus enquanto ἀένιον πῦρ (Pi. P. 1. 5), o outro caracteriza o fogo de Apolo (H. 2). Devemos notar que, em ambas as instâncias, o fogo caracterizado por ἀένιον é um fogo divino, e que, além disso, as duas divindades em questão são, também, as duas divindades olímpicas de mais pujança para Heráclito, Zeus e Apolo. Ainda, além das relações textuais entre os termos acima e a imagem do fogo, o tema do ‘um ao invés de todos’ presente em B 29 traz à memória o fragmento B 90, onde Heráclito diz que “todas as coisas são troca de fogo”, assinalando que toda a multiplicidade e pluralidade de ‘bens’ possuem como moeda de troca apenas uma única coisa.

Dada a relação entre κλέος e, de forma geral, a noção grega de uma morte heroica, o mais comum seria assumir que tal morte seria o caminho para a aquisição dessa Unidade. Como visto acima a partir de algumas evidências textuais, é possível que Heráclito esteja equacionando a aquisição de uma ἀένιον κλέος com o se tornar fogo. De acordo com nossa análise anterior e com a interpretação de Kahn (seguida aqui), de fato, tornar-se fogo também qualificaria uma morte, mas uma totalmente oposta ao tornar-se água: enquanto tornar-se água seria a consequência de um processo de condensação, isso tenderia a alma para um destino semelhante ao do corpo, a terra (que, em si, é a morte da água, B 36); por outro lado, sendo o fogo o único elemento que sempre tende para cima, tornar-se fogo pode, igualmente, ser uma morte que tende a alma para o alto, como exemplos do Século V a.C. irão ilustrar:

“Permita que pela terra sejam cobertos os mortos, já que foi de onde cada um veio à luz, e daqui partir, a alma para o éter, e o corpo para a terra”.<sup>124</sup>

---

124 εάσατ' ἤδη γῆι καλυφθῆναι νεκρούς, ὅθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν. (Eur. *Sup.* 531-3).

“O éter suas almas recebeu, e os corpos, a terra”.<sup>125</sup>

Para Heráclito, contudo, o mais significativo é que, sendo a Unidade, fogo, então – podemos dizer – tornar-se fogo qualifica uma morte enquanto fazer-se Um, ao passo que a morte pela água estaria colocando a alma em direção à multiplicidade característica das coisas terrenas. De toda forma, sendo esta dissertação focada na ‘busca pelo sábio’, e sendo a sabedoria uma característica pertencente à alma seca – e, portanto, viva – nosso enfoque aqui será no caminho que o humano deve seguir para que a transformação física de sua alma se dê ainda *em vida*. Portanto, como adquirir o estado-paradigma do σοφόν, que, por sua vez, já identificamos com o estado ‘seco’ de sua ψυχή?

### 3.3. Cognição e ψυχή

Vimos que a noção de autoconhecimento exposta em B 116 e B 101 é a possibilidade de caminho para a transformação do estado cognitivo no humano, e agora, entendemos que ‘ser sábio’ possui relação direta com o estado físico da ‘alma’ do indivíduo. Mas qual relação existe entre a ‘alma’ e a cognição? Como visto anteriormente, B 118 nos diz de forma muito clara que a ‘alma seca’ é ‘mais sábia e melhor’ (σοφωτάτη καὶ ἀρίστη). De forma oposta, B 117 nos mostra o outro lado da moeda:

Um homem quando bêbado é levado por uma criança pueril, tropeçando, não percebendo por onde pisa, tendo úmida a alma. (B 117)<sup>126</sup>

Tanto B 118 quanto B 117 nos indicam que Heráclito reconhece o estado físico da alma como fator que determina a qualidade cognitiva do indivíduo; mas B 117, em especial, nos fornece a informação de que ações cotidianas influenciam na mudança desse estado físico. Nesse sentido, sugiro, o autoconhecimento deve ser considerado uma ação cotidiana, e, ao contrário da ação que B 117 indica, i.e., uma que prejudica a percepção, o autoconhecimento deve ser considerado uma ação que trabalha para, como vimos, aguçar a percepção.

---

<sup>125</sup> Αἰθὲρ μὲμ φσυχὰς ὑπεδέχσατο σόματα δὲ χθὸν (Inscrição de Potidéia de 432 a.C. em Divincenzo 2022, p. 9).

<sup>126</sup> B 117: ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων. (Estobeu *apud* EGP III, p. 190).

Como Betegh (2013, p. 250) nota, “para Heráclito, a condição moral e intelectual de alguém é idêntica ao estado físico de sua respectiva alma”. Essa afirmação também reafirma o que vimos acima, onde o objetivo ético heraclítico, por ser a própria Unidade, é tornar-se fogo ao morrer. Nesse sentido, a condição moral do indivíduo que mantém a sua alma seca ao longo de sua vida é muito mais elevada, pois se encontra no caminho *correto* que todo homem *deveria* perseguir em vida. Mas a ‘condição intelectual’ – como afirma Betegh – também possui relação com o estado da alma, e será que isso que nos importará para o desfecho da análise do autoconhecimento.

Como vimos, a partir da análise das instâncias de não-compreensão em B 1, e com ajuda de B 50, para que o ‘discurso’ de Heráclito surta efeito é preciso que o indivíduo entre em contato com o próprio λόγος divino, através de si próprio, ou das próprias experiências que possui. Isso, de certa forma, unifica o problema dos ἄξύνετοι (de instâncias distintas): ambos precisam entrar em contato com o ‘discurso’ que molda o devir (B 1) através de si mesmo. Afinal, ainda que as instâncias se diferenciem, e que alguns sejam totalmente alienados enquanto outros são apenas parcialmente, é preciso uma mudança radical na própria cognição para que a percepção funcione corretamente.

Mas o que podemos fazer dessa afirmação, a saber, de que os ἄξύνετοι ‘precisam entrar em contato com o discurso *através de si mesmo*’? Como vimos no início, ‘discurso’ (λόγος) em Heráclito significa tanto o que ele profere, quanto o proferido pelo divino. Com isso, pelo discurso que ele produz, também é necessário que aceitemos a narrativa em que ele próprio se tornou ‘sábio’, e, portanto, portavoz do divino. Nesse sentido, Heráclito realizou o processo de autoconhecimento (B 101) e adquiriu νόος, capacitando seu φρήν a funcionar corretamente, e, por conseguinte, sua percepção. Alcançou, assim, o estado seco de sua ψυχή.

Ao escutar o λόγος divino, portanto, Heráclito entrou em ‘concordância’ com ele, ou seja, se fez Um (B 50). Mas ao se fazer Um, ao ὁμολογεῖν com o discurso divino, o indivíduo torna o próprio discurso no discurso ‘comum’. Ele, de certa forma, por compreender a Unidade, apenas age e fala em acordo com a ‘natureza’ (B 1, B 112), praticando ‘sabedoria’ (B 112). Contudo, ao contrário de Heráclito, ‘os muitos’ ‘não pensam as coisas com o que encontram’ (B 17), mas

com ‘privados pensamentos’ (B 2) distorcem o dado sensorial com seu próprio ‘senso’ (φρήν), e ao falar sem ‘compreensão’ (νόος), não ‘se apoiam no que é comum a todos’ (B 114). Como já estava indicado em B 113, onde temos a afirmação de que ‘o pensar é comum’, ao sugerir que devemos entrar em contato com o λόγος divino através de nós mesmos, Heráclito insinua que o ‘comum’ está em nós. Esse, podemos ler em B 50, pode ser o único caminho para a sabedoria, pois mesmo que Heráclito esteja em Unidade com o divino, manifestando o próprio discurso comum, os outros – tanto os que o escutam, quanto os que não escutam – percebem tudo a partir da própria cognição, que está limitada: ‘que νόος ou φρήν eles possuem?’ (B 104).

### 3.3.1. A mudança cognitiva através da ψυχή

Para colocarmos a última peça do quebra-cabeça, agora, podemos voltar à B 107:

(B 107) μάς testemunhas aos humanos, olhos e ouvidos, bárbaras  
almas possuindo.<sup>127</sup>

Esse fragmento é central por dois motivos principais: (1) porque ele relaciona a ‘alma’ (ψυχή) e os sentidos (os mesmos que, em B 55, foram postos junto à μάθησις); e (2) porque ele relaciona, também, alma e discurso, ao caracterizar a ψυχή por ‘bárbara’ (βάρβαρος). Ao qualificar os olhos e ouvidos como ‘más testemunhas’, Heráclito indica como causa um estado da ψυχή. Ao contrário do resto dos fragmentos que tratam sobre algum estado da alma, B 107 não caracteriza a ψυχή com relação à sua fisicalidade, mas faz uso do adjetivo βάρβαρος, que, em dado contexto, se torna muito peculiar.

‘Bárbaro’ é o não-grego, aquele que por não saber a língua do local, não sabe ouvi-lo, e por ser alheio à sua cultura, não sabe vê-lo. Sobre seus sentidos há o pré-conceito de sua cultura e de sua vida, de tal modo que, ao entrar em contato

---

<sup>127</sup> Grego na nota 107.

com o que é local, não percebe o que de fato é, mas testemunha algo outro, particular. Segundo Nussbaum (1972, p. 10), ao tempo de Heráclito, ‘bárbaro’ possuía principalmente o sentido de uma ‘não-compreensão linguística’, e sua conotação pejorativa não havia se desenvolvido ainda, coisa que só aconteceria após as Guerras Persas.

Com esse mesmo raciocínio, Hall (1989, p. 4) nos indica que o sentido que originou toda essa construção pejorativa do não-grego, que mais tarde seria ‘inventado’ pela Tragédia do século V. a.C., foi um sentido prioritariamente linguístico. Para a estudiosa, o fato de a palavra que virá a definir o não-grego (e, portanto, o grego a partir dele próprio) ter sido essa, demonstra a prioridade do critério linguístico na autodefinição dos gregos de sua própria etnicidade. Ao qualificar as ‘almas’ de ‘bárbaras’ em B 107, o mais provável é que Heráclito tivesse conhecimento da forte implicação linguística que o termo possuía, mas também da conotação de alteridade que ele carregava.

O viés linguístico é importante para nós, aqui, justamente por Heráclito sugerir que devemos experienciar um ‘discurso’ através de nós mesmos. Sendo o λόγος, o objeto epistêmico que deve ser escutado e compreendido, a implicação linguística de βάρβαρος se torna eminente. Mas a questão da alteridade, sugiro, não deve ser descartada. Se aceitamos que Heráclito está falando de um λόγος ‘comum’, não podemos defender o significado de ‘bárbaro’ aqui, especificamente, como ‘não-grego’, mas devemos alargar seu sentido de alteridade. Embora ‘bárbaro’ pudesse não ter uma conotação tão pejorativa à época de Heráclito, certamente era um termo que se referia ao ‘outro’, ao que está – de um ponto de vista, pelo menos, linguístico – apartado do ‘comum’. Em outras palavras, um termo designado para caracterizar o ‘outro’, acredito, não deve ter passado despercebido para um autor para quem a noção de Unidade foi tão cara. Se ‘tudo é um’ (B 50), existe apenas uma única linguagem que deve ser compreendida, e sendo ela a linguagem do ‘discurso’ divino (λόγος), acaba sendo a linguagem do que é ‘comum’ (B 2). Aquele que não compreende o ‘comum’, portanto, só pode ser ‘o outro’, aquele que, por não compreender a Unidade, está apartado, sendo estrangeiro a ela.

Agora, ‘bárbaro’ também nos indica que a ‘alma’ precisa aprender a linguagem, que, como já vimos, será a linguagem ‘comum’, i.e., a linguagem do

λόγος divino. Nussbaum (1972, p. 5) já afirmava que Heráclito atribuía à ψυχή o papel

“de uma faculdade central conectando todas as outras, e atribuindo a ela o poder do raciocínio conectado e aprendizagem de linguagem”.

O estudo de Nussbaum é importante por servir de contraponto a certos estudos antigos que adotam uma interpretação metafórica de βάρβαρος. No caso, não apenas Diels (*apud* Nussbaum 1972, p. 9), mas Kirk-Raven (1957<sup>2</sup>, p. 189), Marcovich (1960<sup>2</sup>, p. 47), e Guthrie (1962<sup>2</sup>, p. 429) interpretaram que o termo ‘bárbaro’ indicava uma não-compreensão da linguagem *dos sentidos*. Mas como Nussbaum (*idem*) já afirmava, “não são[...] os sentidos que são enganosos, mas a ψυχή que erra na interpretação”. Embora eu discorde do fator ‘interpretativo’, como já procurei pontuar nesta dissertação, estou de acordo com a ideia geral da estudiosa: como vimos aqui, o problema não está, de fato, nos sentidos, mas o erro perceptivo é, na verdade, um erro cognitivo.

O livro de Kahn (1979<sup>2</sup>) veio após o estudo de Nussbaum (1972), e, embora não interprete βάρβαρος enquanto referência à ‘linguagem dos sentidos’ *strictu sensu*, ainda utiliza um sentido metafórico para o termo – ‘linguagem da *ordem do mundo*’ [scil. κόσμος], e o exemplo que ele dá parece corroborar uma leitura contra o teor ‘interpretativo’ em Heráclito:

“Assim como o significado do que é dito está, de fato, ‘dado’ nos sons que o estrangeiro ouve, mas não consegue entender, assim a experiência direta da natureza das coisas [scil. φύσις] será como balbúcie de uma língua desconhecida para a alma que não sabe como ouvir.”

Assim como o exemplo de Kahn (*ibid.*) sugere, a busca principal do estrangeiro não é por ‘interpretação’, mas por ‘compreensão’. Como pontuei anteriormente, o significado de um vaticínio não pode ser, em nenhuma hipótese, uma interpretação, mas são as próprias palavras do deus. Significado e discurso, aqui, são uma única coisa, e igualmente se dará na leitura de agouros por adivinhos. Na *Iliada*, por exemplo, após a aparição do portentoso, Calcas diz:

“Por que vos mantendes em silêncio, ó Aqueus de longos cabelos?  
A vós mostrou [φαίνω] este grande prodígio Zeus conselheiro, que veio

tarde, que tarde se cumprirá, mas cuja fama nunca morrerá.” (*Il.* 2. 323-5)<sup>128</sup>

A questão aqui é que Zeus ‘mostra’ (φαίνω) o portentoso aos humanos presentes, mas todos – exceto Calcas (pois compreende a linguagem) – ficam ‘espantados’ (θαυμάζω, v. 320) com o que acontece, sem saber o que aquilo quer dizer. Essa passagem serve para ilustrar o caráter do significado ‘dado’ (como disse Kahn) no discurso. O ‘sábio’, para Heráclito, não será aquele que ‘interpreta corretamente’ o λόγος, não será aquele que utiliza corretamente ‘pensamentos privados’ para significar o discurso comum, mas o que, por compreendê-lo, apenas falará e agirá em acordo com ele.

Dito isso, o processo de autoconhecimento será o caminho para a aquisição de ‘compreensão’ (νόος), que, em última instância, irá propiciar ‘bem-pensar’ (σωφρονέω) e um bom funcionamento dos sentidos. De um ponto de vista físico, será o processo que irá transformar e manter a alma em estado ‘seco’, fazendo com que viva em seu estado ‘mais sábio e melhor’ (B 118). Mas de um ponto de vista epistêmico, será o processo de aprendizagem linguística da alma, e, por isso, a melhor forma que encontro de explicar o significado desse processo, em Heráclito, é realizando uma analogia com o processo de alfabetização.

### 3.3.2. A ‘alfabetização’ da ψυχή

A aproximação à noção de ‘alfabetização’ que irei utilizar será a de Paulo Freire, que, de forma surpreendente (confesso), me parece ter muito a ver com a noção de autoconhecimento em Heráclito. Para ele, o processo de alfabetização

Implica não em uma memorização mecânica das sentenças, das palavras, das sílabas, desvinculadas de um universo existencial – coisas mortas ou semimortas –, mas uma atitude de criação e recriação. Implica uma autoformação da qual pode resultar uma postura atuante do homem sobre seu contexto[...]. Por isso a alfabetização não pode se fazer de cima para baixo, nem de fora para dentro, como uma doação ou uma exposição, mas de dentro para fora, pelo próprio analfabeto[...]. (Freire 1979, p. 41)

---

<sup>128</sup> Tradução de Frederico Lourenço (2018, p. 142).

As semelhanças com um processo de autoconhecimento são muitas. É certo que não farei uma análise da própria noção de Freire, visto que não é o objetivo da dissertação, mas apenas utilizarei partes de seu pensamento para tentar expressar o processo de autoconhecimento heraclítico. Em primeiro lugar, chama a atenção o processo de alfabetização ser considerado ‘uma atitude de criação e recriação’ que ‘implica uma autoformação da qual pode resultar uma postura atuante do homem sobre seu contexto.’ As semelhanças com um processo de autoconhecimento são muitas. A aquisição de ‘compreensão’, de fato, por modificar o ‘senso’ do indivíduo, realiza uma ‘criação’ que, por ser de si mesmo (mudança cognitiva), é também ‘recriação’, assim como o verbo para ‘conhecer a si mesmo’ é γιγνώσκω, ou seja, ‘reconhecimento’. Sob posse de seu νόος, o ser humano agora é outro comparado ao que fora. Razoavelmente podemos concordar que ele não se percebe como antes, visto que todas as suas faculdades se transformaram. Ele se ‘autoformou’, e por ter se capacitado dessa forma, pode adotar uma ‘postura atuante’ sobre o λόγος, escutando-o e concordando com ele.<sup>129</sup> Em segundo, assim como a alfabetização é um processo interiorizado, ou seja, ‘não pode ser feito de fora para dentro’, nem por ‘doação ou exposição’, da mesma forma Heráclito não pode fornecer ‘compreensão’ para aqueles que os escutam, mas é necessário ouvir o próprio λόγος a partir de si mesmo.

Segundo o professor Ernani Maria Fiori, no prefácio de *A Pedagogia do Oprimido*, ‘alfabetização’ para Freire

não é um jogo de palavras, é a consciência reflexiva da cultura, a reconstrução crítica do mundo humano, a abertura de novos caminhos, o projeto histórico de um mundo comum, a bravura de dizer a sua palavra. A alfabetização, portanto, é toda a pedagogia: aprender a ler é aprender a dizer a sua palavra. E a palavra humana imita a palavra divina: é criadora. (Prof. Ernani Maria Fiori *apud* Freire 1987<sup>2</sup>, p. 14)

Para Heráclito, assim como existe o λόγος divino, irá existir o λόγος da alma. Em B 115 ele diz que a ψυχή possui um λόγος que aumenta a si mesmo, e em B 45, ele diz que esse λόγος é tão ‘profundo’ (βάθος) que não há possibilidade de

---

<sup>129</sup> É claro que a analogia, aqui, guarda as devidas proporções e as diferenças de contexto que fazem com que essa atuação, em Paulo Freire, tenha um sentido eminentemente político de cunho marxista.

encontrar os limites da alma. Como B 45, sugere, os limites da alma, portanto, estão relacionados com seu λόγος, i.e., seu próprio discurso, mas como Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 128) aponta, a negação de limites sugere “uma alusão ao princípio supremo da estrutura cósmica”, i.e., ao λόγος divino. Essa interseção entre ambos os λόγοι, sugiro, pode ser vista como a ‘consciência reflexiva’ que o processo de alfabetização caracteriza. Aprender uma linguagem é, de certa forma, debruçar-se sobre si para debruçar-se sobre o mundo, e, em se tratando de Heráclito, onde a linguagem que precisa ser aprendida é a do discurso ‘comum’, da divindade-unidade, essa reflexividade da consciência não será ‘cultural’, como no texto acima, mas cósmica. O ‘projeto de um mundo comum’ se torna, aqui, literal, e se lembrarmos que essa ‘alfabetização’ da alma resultará no ‘bem-pensar’ (σωφρονέω) do indivíduo, novamente as palavras de Freire (1996<sup>2</sup>, p. 38) fazem sentido:

“Pensar certo implica a existência de sujeitos que pensam mediados por objeto ou objetos sobre que incide o próprio pensar dos sujeitos. Pensar certo não é *que-fazer* de quem se isola, de quem se ‘aconchega’ a si mesmo na solidão, mas um ato comunicante.”

‘Pensar *com* o que se encontra’ (B 17), diria Heráclito, e não a partir de ‘pensamentos privados’ (B 2). Da mesma forma que Platão sugere, em seu *Alcibíades*, que para se tornar político Alcibíades precise, primeiro, conhecer a si mesmo, a ‘reconstrução crítica do mundo humano’ só poderá se dar por quem realizou esse processo. A circularidade do ἀξύνετος, ou seja, sua incapacidade de ir além da própria cognição, também pode ser caracterizada pelo estado de saciedade que os ‘mestres da multidão’, os ‘aedos do povo’ – além de figuras como Pitágoras, Xenófanes, e outros -, provocam no indivíduo. Para Heráclito, sugiro, a percepção do homem que acolhe os conhecimentos desses ‘mestres’ fica tão enviesada pelo que lhe foi passado, que não consegue mais perceber o mundo como ele é, muito menos sente a necessidade de inquirir sobre a existência: seu ‘senso’ baseia-se no conhecimento de terceiros e distorce sua percepção. Isso é justamente o contrário do que o processo de autoconhecimento parece realizar no indivíduo, capacitando sua ‘compreensão’ para melhorar seu ‘senso’ e percepção. Nesse caso, o autoconhecimento acaba sendo, de sobra, um processo de empoderamento crítico do indivíduo.

O processo de autoconhecimento em Heráclito, portanto, se dá na alma (*ψυχή*), e, a partir de sua modificação, capacita o uso dos sentidos pelo homem por lhe prover ‘compreensão’ (*νόος*) e uma melhora em sua capacidade de pensamento. Esse processo, segundo Heráclito, deve ser visto como um processo de aprendizagem linguística, e, por isso, procurei explica-lo a partir de uma analogia com o processo de alfabetização. De fato, enquanto ‘alfabetização’, o autoconhecimento heraclítico desvela um universo, no caso, o universo da linguagem que a alma aprende, que é, em última instância, a linguagem da própria Unidade. Ele a desvela, portanto, no sentido em que ensina *νόος* a si mesmo, ensina a capacidade de transformar o múltiplo em uma única coisa, assim como a aprendizagem de uma linguagem torna figuras e formas aparentemente sem sentido em um todo coeso. O reconhecimento da Unidade, por fim, virá através da escuta e da concordância com o ‘discurso’ divino (B 50) para aqueles que conhecerem a si mesmos, visto que, com *νόος*, os sentidos se tornam testemunhas corretas daquilo que percebem, e, com ‘bem-pensar’, o aprendizado que o indivíduo tira da experiência se torna, na verdade, ‘reconhecimento’. Dessa forma, ‘é sábio concordar ser tudo um’ (B 50).

#### 4. Considerações finais

Quem, portanto, é o sábio para Heráclito? Em primeiro lugar, o sábio é aquele que atinge a Unidade. É, nesse sentido, ὁ ἄριστος por possuir a Unidade como paradigma ético, e τό σοφόν por possuir a Unidade como paradigma epistemológico em vida. Sendo ‘Unidade’ um conceito que une ambas as dimensões da existência para Heráclito (mortais e imortais), o sábio é aquele que acaba por ser imortal ainda em vida. Ele se torna, de fato, um ‘mortal imortal’, pois adquire a capacidade de se reconhecer como a própria Unidade (entre opostos) que caracteriza a divindade suprema. Identificado com essa divindade, que é fogo, o sábio é aquele que mantém sua ψυχή seca, em seu estado ‘mais sábio e melhor’ (B 118). Igualmente ao fogo, adquire para si características da divindade, e, nesse sentido, em sua imanência o sábio é ‘aquilo que não cessa’, mas em totalidade – e através da mudança incessante que o constitui – é aquele que não se afeta pela mudança, permanecendo o mesmo.

Em segundo lugar, sábio é aquele que percebe a φύσις e exerce palavras e ações em acordo com ela. Ele faz isso pois a φύσις é, na verdade, uma interseção entre o divino e o que é, e, nesse sentido, é o argumento manifesto (ainda que adore se ocultar) da Unidade. Desse modo, o sábio é certamente aquele que escuta, concorda, e manifesta o λόγος, mas não aquele que irá te fornecer conhecimentos ou verdades múltiplas. Pelo contrário, o sábio será aquele que irá te instigar à inquisição em primeira mão e a descoberta por si mesmo, pois reconhece que só assim a Unidade pode ser atingida.

Em terceiro, o sábio não é aquele que ‘interpreta corretamente’, mas aquele que ‘compreende’ e ‘reconhece’. Toda sua manifestação, na verdade, é mera compreensão e reconhecimento. Nesse sentido, sábio é também aquele que pensa e percebe *com* o que encontra, pois, por possuir νόος, se apoia no ‘comum’ (B 114). Ele não possui mais seu ‘senso’ tomado por conhecimentos fragmentados e crenças formadas a partir de terceiros, mas, por ter inquirido sobre si mesmo, o sábio é aquele que se ‘alfabetizou’ na linguagem necessária, e que, com νόος e σωφρονέω, adquiriu o estado cognitivo paradigmático para a utilização dos sentidos. O sábio, então, é aquele que percebe as coisas como são a partir delas próprias, pois, primeiro, percebeu a si mesmo a partir de si próprio, e, conhecendo-se, reconheceu

o mesmo discurso, em si, que nas coisas que o cercam. Aprendendo a linguagem que o constitui, aprendeu a linguagem ‘comum’, e assim, pôde compreender o nexo, a razão, entre si e o ‘mundo’, reconhecendo a Unidade em todas as coisas.

## **5. Apêndice: Sobre possíveis relações entre a cultura de Delfos, os Sete Sábios, e Heráclito**

Quando se estuda a noção de ‘autoconhecimento’ em Heráclito tende-se a relaciona-la com a cultura apolínea de Delfos por três motivos: (1) a similaridade entre B 116 e a sentença de Apolo γνῶθι σαύτον, incluindo a exaltação da virtude da σωφρονεῖν por Heráclito; (2) as explícitas referências de Heráclito à cultura apolínea (B 92, B 93); (3) e a possível influência, em Heráclito, do suposto grupo chamado Sete Sábios, que possuía relação com a cultura de Delfos. Faremos, portanto, um pequeno apêndice para elucidar tais questões.

Na metade do século VI a.C., o templo de Apolo em Delfos sofreu novamente um incêndio.<sup>130</sup> Com esse acontecimento, a reconstrução não apenas do templo, mas do santuário como um todo coube às mãos da Anfíctonia, e provavelmente por volta de 506 a.C. (quarenta anos após) ela se completou.<sup>131</sup> Isso nos sugere, de forma mais ou menos precisa, que tal empreendimento colossal foi um evento síncrono com o crescimento de Heráclito, tendo a renovação do santuário chegado à sua completude por volta da época em que Heráclito atingira sua ἀκμή. Ao contrário do que se poderia esperar, Delfos não se tornou um lugar inativo durante o período de reconstrução, mas vaticínios continuavam a ser profetizados e sua influência parece ainda ter aumentado, se tornando cada vez mais arraigada no jogo político das cidades-estados gregas.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Segundo Pausânias (10. 5. 13), por volta de 548-7 a.C. Ver Parke & Wormell (1956, I, p.143), Scott (2014, p.93).

<sup>131</sup> Sobre detalhes da reconstrução, ver Scott (2014, pp.94-6).

<sup>132</sup> Scott (2014, pp.95-8). Tal foi a relação entre Delfos e a política grega que, em 514 a.C., na incapacidade da Anfíctonia de finalizar a reconstrução do templo, os Alcmeônidas tomaram para si o seu contrato de finalização. Sobre a provável relação entre a influência dos Alcmeônidas em Delfos

Em relação à Ásia Menor, veremos que não resta a menor dúvida sobre a influência de Delfos sobre a região ao tempo de Heráclito. Heródoto (1.14) nos conta que, muito tempo antes, o lendário rei Midas, da Frígia, disse ter dedicado em Delfos o trono no qual sentava para enunciar julgamentos. Contudo, a relação da região com o oráculo, especificamente, pode ter iniciado um pouco após Midas, com o rei Giges, da Lídia, ao final do século VIII a.C.<sup>133</sup> Já no século VII a.C., em um fragmento de Calino de Éfeso, por exemplo, o poeta discute o envolvimento de Apolo Pítico na fundação de Colófon,<sup>134</sup> e, no século seguinte, dentre outras várias, temos a famosa história do vaticínio de Cresos. Na metade do século sexto, portanto, o período de sua reconstrução e do crescimento de Heráclito, “Delfos era, apesar de ser um lugar em construção, ainda fundamentalmente ativa nos assuntos do norte da África e da Ásia Menor”.<sup>135</sup>

Mas apesar da influência de Apolo enquanto colonizador e mântico, e também da influência política que Delfos exercia no mundo grego e ao redor do mediterrâneo, o que podemos dizer sobre uma cultura apolínea de autoconhecimento? Como apontam Parke & Wormell (1956, p.387-8), essa cultura pode estar estreitamente ligada à imagem dos Sete Sábios, que, por sua vez, estão ligados a Apolo através de uma lenda popular contada em algumas versões diferentes.<sup>136</sup> Ambas as versões se referem a uma história em que pescadores, sejam eles nativos de Cós ou Mileto, acham uma trípole de ouro e consultam Apolo. Independente do motivo da consulta, o processo e o resultado subsequentes são parecidos: Apolo diz que a trípole deve ser passada para aquele que é sábio, que em ambas as versões é Tales de Mileto. Novamente, independente do motivo que cada versão nos conta, Tales passa a trípole adiante, e ela termina indo de mão em mão pelos Sete Sábios até que, em última instância, é dedicada a Apolo.<sup>137</sup> O que,

---

e a decadência da tirania ateniense instalada por Pisístrato com a queda de Hípias, ver Parke & Wormell (1956, I, pp.144-7), Scott (2014, pp.100-101, e p.331, n.18).

<sup>133</sup> Scott (2014, p.58).

<sup>134</sup> Sobre Apolo enquanto o deus Fundador e sua importância no processo colonizador grego, Scott (2014, pp.62-3).

<sup>135</sup> Scott (2014, p.98).

<sup>136</sup> Uma das versões pode ser encontrada em Diog. Laert. 1.32; Plut. Sol. 4; e Diodor. 9.3.2. A outra em Diog. Laert. 1.27, e Diodor. 9.3.1 e 3.

<sup>137</sup> Wiersma (1934, pp.150-1); Parke & Wormell (1956, I, pp.387-8). Parke & Wormell (1956, I, p.389) concluem: “The Apolline character of the legends of the Seven Sages and the mixed elements

de fato, é relevante para nós nessa lenda e que perpassa as suas versões, é a evidente conexão entre Apolo, os Sete Sábios, e a região da Ásia Menor. Heráclito, por sua vez, não apenas possui fragmentos que indicam elementos da cultura apolínea, implícita e explicitamente, mas também um fragmento que se refere a um dos Sete Sábios, Bias de Priene, onde diz:

Em Priene nasceu Bias, filho de Têutames, ele mesmo <de> maior *lógos* que os outros. (B 39)<sup>138</sup>

O fato de Bias ser o único nome, de fato, exaltado por Heráclito em seus fragmentos deve ser algo considerado, ainda por cima pelo efésio caracterizar esse elogio utilizando-se da palavra *λόγος*.<sup>139</sup>

Me parece razoável situar Heráclito em um contexto cultural onde ele pôde ser influenciado por uma fusão de valores apolíneos atrelados à imagem dos Sábios e de elementos da Ásia Menor. Contudo, algumas ressalvas precisam ser feitas. Em primeiro lugar, é provável que à época de Heráclito o agrupamento ‘Sete Sábios’ ainda não fosse conhecido – embora os indivíduos fossem. Busine (2002, p. 18) nota que a partir da análise da representação daqueles que viriam a formar o grupo dos Sábios, Heródoto mostrou em seu livro que ainda não conhecia ‘a lenda dos Sete’. Ele conclui:

“É, de fato, pouco provável que, ao investigar estas ilustres figuras, o historiador não tivesse comunicado, pelo menos uma vez, a existência de um συλλογή se já tivesse sido constituído.” (Busine 2002, p. 18)

Contudo, o autor do artigo nos mostra que, embora o grupo não estivesse formado (ou institucionalizado), a história de Heródoto é testemunha de “várias

---

from Asia Minor and Delphi can be taken to prove that these stories, which may have originated in folk tales, were shaped for a moralizing and pietistic purpose by the priesthoods of Branchidae and Delphi.”

<sup>138</sup> B 39: ἐν Πριήνη Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων. (Diogenes Laércio *apud* EGP III, p. 142).

<sup>139</sup> De modo geral, o sentido de *λόγος* em B 39 foi considerado amplamente como o de um uso mais comum na escrita jônia, significando ‘valor, estima, consideração’, onde o principal argumento para essa leitura foi o uso recorrente da expressão *πλείων λόγος* por volta do tempo de Heráclito, e.g., em Heródoto (II, 89; III, 146, etc.). Mas desde a interpretação de Kahn (1979<sup>2</sup>, p. 57) admite-se também – e creio que corretamente – uma alusão ao *λόγος* de B1.

zonas de influência que serão encontradas mais tarde na coleção dos Sete Sábios” (2002, p. 19). Dentre elas: “um ‘viveiro’ ioniano, em que Pítaco, Bias e Tales intervêm nas decisões políticas locais” (*idem supra*). Que Heráclito tivesse conhecimento desse ‘viveiro’ acredito ser difícil de negar, dada a localização de Éfeso e a citação de Bias.

Em segundo lugar, é provável que as máximas de Delfos, dentre as quais temos ‘Conhece-te a ti mesmo’ (γνῶθι σαυτόν), só foram inscritas no Templo de Apolo por volta do fim do quinto século a.C., ou seja, bem após a morte de Heráclito.<sup>140</sup> Essa informação é importante visto que, como já dito, a noção de autoconhecimento que parece emergir em Heráclito seja muitas vezes atrelada à inscrição em questão. Contudo, ao mesmo tempo, esse dado histórico não pode ser argumento para uma ignorância por parte de Heráclito das γνῶμαι que viriam a ser inscritas, visto que o fato de não estarem no templo não quer dizer, em absoluto, que tais sentenças não eram conhecidas anteriormente. Pelo contrário, como defendem Parke & Wormell (1956, p.389), por terem sido colocadas lá, elas provavelmente já eram provérbios populares muito antes de se tornarem inscrições.

Portanto, mesmo com as ressalvas expostas, acredito que podemos considerar como razoável que uma influência apolínea da cultura de Delfos atrelada aos ‘sábios’ da Grécia seja possível para Heráclito. Talvez ele não conhecesse um grupo de ‘Sete Sábios’, e talvez ele não tenha visto um Templo de Apolo, em Delfos, que carregasse inscrições. Mas esses fatores não impossibilitam a probabilidade de seu conhecimento acerca de provérbios populares atrelados aos Sábios, muito menos da cultura apolínea de Delfos, que, como vimos, era conhecida por cidades-estados para além do continente grego.

---

<sup>140</sup> Scott (2014, pp.137-8).

## 6. Referências bibliográficas

ANNAS, J. **Autoconhecimento nos primeiros diálogos de Platão**. In: PLATÃO. Alcibíades I ou Conhece-te a ti mesmo. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, p. 29-76, 2022.

BARNES, J. **The Presocratic Philosophers**. London: Routledge, 1982 [1979<sup>2</sup>].

BEEKS, R. **Etymological Dictionary of Greek, v. I-II**. Leiden-Boston: Brill, 2010.

BETEGH, G. **On the physical aspect of Heraclitus' psychology**. In: SIDER, D.; OBBINK, D. *Doctrine and Doxography: Studies in Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter, p. 225-261, 2013.

BUSINE, A. **Les Sept Sages de la Grèce Antique**. Paris: De Boccard, 2002.

CHERNISS, H. F. The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy. In: FURLEY, D. J.; ALLEN, R. E. (Eds.). **Studies in Presocratic Philosophy, vol. I: The Beginnings of Philosophy**. New York: Humanities Press, pp. 1-29, 1970. [Original: *Journal of the History of Ideas* 12 (1/4), 1951<sup>2</sup>].

CONCHE, M.; HÉRACLITE. **Fragments: texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998 [1986<sup>2</sup>].

CORNAVACA, R. **Filósofos Presocráticos: Fragmentos I**. Buenos Aires: Losada, 2008.

COSTA, A. **Heráclito: Fragmentos contextualizados**. São Paulo: Odysseus, 2012.

CURD, P. **Knowledge and Unity in Heraclitus**. *The Monist*, v. 74, n. 4, p. 531-549, 1991.

DELFIM, F. L. **The Seven Sages and Plato**. In: GIOMBINI, S.; MARCACCI, M. Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti. Passignano s.T.: Officina del libro, 2010, p. 403-414.

DETIENNE, M. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch**. Berlim: Weidmann, 1960 [1952<sup>2</sup>].

EMLYN-JONES, C. J. **Heraclitus and the Identity of Opposites**. Phronesis, v. 21, n. 2, p. 89-114, 1976.

FINKELBERG, A. **On the History of the Greek κόσμος**. Harvard Studies in Classical Philology, v. 98, p. 103-136, 1998.

FONTENROSE, J. **The Delphic Oracle: its responses and operations, with a catalogue of responses**. Los Angeles, California: University of California Press, 1978.

FREIRE, P. **Educação e Mudança**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz & Terra, 2019 [1996<sup>2</sup>].

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1994 [1987<sup>2</sup>].

FRONTEROTTA, F.; ERACLITO. **Frammenti: a cura di Francesco Fronterotta**. Milano: BUR, 2013.

GARCÍA CALVO, A. **Razón Común: Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito**. Zamora: Lucina, 1999 [1985<sup>2</sup>].f

GRANGER, H. **Early Natural Theology: The Purification of the Divine Nature**. In: SIDER, D.; OBBINK, D. Doctrine and Doxography: Studies in Heraclitus and Pythagoras. Berlim: De Gruyter, pp.164-200, 2013.

GORMAN, V. B. **Miletos, the Ornament of Ionia: a History of the City to 400 B.C.E.** Michigan: University of Michigan Press, 2020 [1a ed. 2001].

GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy, v.1: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985 [1962<sup>2</sup>].

HALL, E. **Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy.** Oxford: Clarendon Press, 1989.

HEISENBERG, W. **A parte e o Todo: Encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011 [1971<sup>2</sup>].

HERODOTUS. **The Histories: A new translation by Robin Waterfield.** New York: Oxford University Press, 2008 (1a ed. 1998).

HESIOD; MOST, G. **Theogony, Works and Days, Testimonia.** Cambridge: Harvard University Press, 2006.

HESÍODO; LAFER, M. C. N. **Os Trabalhos e os Dias (primeira parte).** São Paulo: Iluminuras, 2019.

HESÍODO; LIÑARES, L. **Teogonía, Trabajos y Días.** Buenos Aires: Editorial Losada, 2006.

HESÍODO; TORRANO, J. **Teogonia: a origem dos deuses.** São Paulo: Iluminuras, 2017 [1<sup>a</sup> ed. 1991].

HOMERO; LOURENÇO, F. **Iliada.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018 [1<sup>a</sup> ed. 2013].

HOMERO; LOURENÇO, F. **Odisseia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020 [1<sup>a</sup> ed. 2011].

HULSZ PICCONE, E. **Flujo y lógos: La imagen de Heráclito en el Cratilo y el Teeteto de Platón.** *In:* HULSZ PICCONE, E. Nuevos Ensayos sobre

Heráclito: Actas del Segundo Symposium Heracliteum. Ciudad Universitaria: UNAM, p. 361-390, 2009.

HULSZ, E. **ΛΟΓΟΣ: Heráclito y los Orígenes de la Filosofía**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

\_\_\_\_\_. **Heraclitus on Φύσις**. *Epoché*, v. 17, No. 2, pp.179-194, 2013(a).

\_\_\_\_\_. **Language, Rationality and the Real**. *In: SIDER, D.; OBBINK, D. Doctrine and Doxography: Studies in Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter, pp.281-301, 2013(b).

HUSSEY, E. **Epistemology and meaning in Heraclitus**. *In: SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.31-60, 2006 [1982<sup>2</sup>].

\_\_\_\_\_. **The Presocratics**. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.

KAHN, C. **Anaximander and the Origins of Greek Cosmology**. New York: Columbia University Press, 1960.

\_\_\_\_\_. **The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [1979<sup>2</sup>].

\_\_\_\_\_. **The Verb 'Be' in Ancient Greek: with a new introductory essay**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003 [1973<sup>2</sup>].

KIRK, G. S. **Heraclitus: The Cosmic Fragments**. London: Cambridge University Press, 1975 [1954<sup>2</sup>].

KIRK, G.S.; RAVEN, J. E. **The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts**. London: Cambridge University Press, 1977 [1957<sup>2</sup>].

LAKS, A.; MOST, G. W. **Early Greek Philosophy, v.I-III**. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

LEÃO, E. C. **Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2021 [2017<sup>2</sup>].

LESHER, T. H. **Heraclitus' Epistemological Vocabulary**. *Hermes*, v. 111, No. 2, pp. 155-170, 1983.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LLOYD-JONES, H. **The Justice of Zeus**. California: University of California Press, 1971.

LONG, A. A. **Finding Oneself in Greek Philosophy**. *Tijdschrift voor Filosofie*, n. 2, p. 255-279, 1992.

\_\_\_\_\_. **Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality**. In: SIDER, D.; OBBINK, D. *Doctrine and Doxography: Studies in Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter, pp.201-224, 2013.

MARCOVICH, M. **Heraclitus: Greek text with a short commentary**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001 [1960<sup>2</sup>].

MARTIN, R. P. **The Seven Sages as Performers of Wisdom**. In: DOUGHERTY, C.; KURKE, L. (Eds.). *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 108-128.

MAURIZIO, L. **Technopaegnia in Heraclitus and the Delphic Oracles: Shared Compositional Techniques**. In: KWAPISZ, Jan; PETRAIN, David; SZYMANSKI, M. *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*. Berlin: De Gruyter, pp.100-12, 2013.

NADDAF, G. **The Greek concept of nature**. New York: State University of New York Press, 2005.

NUSSBAUM, M. **ΨΥΧΗ in Heraclitus, I.** *Phronesis*, v. 17, n. 1, p. 1-16, 1972.

\_\_\_\_\_. **ΨΥΧΗ in Heraclitus, II.** *Phronesis*, v. 17, n. 2, p. 153-170, 1972.

PAGE, D. L. **Poetae Melici Graeci.** Oxford: Clarendon Press, 1967.

PINDAR; RACE, William H. **Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments.** Cambridge: Harvard University Press, 1997(a).

\_\_\_\_\_. **Olympian Odes. Pythian Odes.** Cambridge: Harvard University Press, 1997(b).

PÍNDARO; ORTEGA, A. **Odas y fragmentos.** Madrid: Gredos, 1984.

PARKE, H. W.; WORMELL, E. W. **The Delphic Oracle. Vol. 1: The History.** Oxford: Blackwell, 1956.

ROBINSON, T. M. **Heraclitus, Fragments: A Text and Translation with a Commentary.** Toronto: University of Toronto Press, 2003 [1987<sup>2</sup>].

SASSI, M. M. **Os Inícios da Filosofia: Grécia.** São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SCAPIN, N. **'The flower of suffering': a study of Aeschylus' Oresteia in the light of Presocratic ideas.** 2016. Thesis — University of St Andrews, [s. l.], 2016. Available from: <http://hdl.handle.net/10023/9314>.

SCHÜLER, D. **Heráclito e seu (dis)curso.** Porto Alegre: L&PM, 2007 [2000<sup>2</sup>].

SCOTT, M. **Delphi: a history of the center of the ancient world.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014.

SIDER, D. **Simonides: Epigrams and Elegies.** Oxford: Oxford University Press, 2020.

SNELL, B. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2019. [1955<sup>2</sup>].

STOKES, M. C. **One and Many in Presocratic Philosophy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

SULLIVAN, S. D. **Psychological Activity in Homer: A study of Phren**. Ottawa: Carleton University Press, 1988.

TARAN, L. **The First Fragment of Heraclitus**. Illinois Classical Studies, v.11, n.1/2, pp.1-15, 1986.

TOR, S. **Heraclitus on Apollo's Signs and His Own: Contemplating Oracles and Philosophical Inquiry**. In: EIDINOW, Esther; KINDT, Julia; OSBORNE, Robin. *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.109-136, 2019.

VIEIRA, C. O. **A função das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Primeira parte: o uso direto das sensações**. Archai, n. 12, p. 41-54, 2014(a).

\_\_\_\_\_. **A função das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Segunda parte: o uso indireto das sensações**. Archai, n. 13, p. 61-69, 2014(b).

WEST, M. L. **Greek Lyric Poetry**. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1994<sup>2</sup>].

WIERSMA, W. **The Seven Sages and the Prize of Wisdom**. Mnemosyne, v.1, n.2, p.150-154, 1933.

WILCOX, J. **On The Distinction Between Thought and Perception in Heraclitus**. Apeiron, v.26, p. 1-18, 1993.