

Universidade Federal de Minas Gerais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação de Mestrado

**Razão, alma e sensação
na antropologia de Heráclito**

Celso de Oliveira Vieira

Novembro / 2010

Índice

Introdução.....	5
Capítulo 1: O logos.....	8
Introdução.....	8
1.1. A análise de logos externa aos fragmentos de Heráclito.....	8
1.1.1 A etimologia de logos.....	9
1.1.2. Os sentidos de logos em Heráclito segundo seus citadores.....	12
1.1.3 Algumas interpretações de logos em Heráclito.....	17
1.2. Grupo 1: Logos como termo específico em B1, B2, B50 e B72.....	20
1.2.1. As características do logos apresentadas em B1.....	20
A existência do logos.....	21
A temporalidade do logos.....	23
A atuação do logos.....	25
Os pares de opostos que compõem a crítica aos humanos.....	28
1.2.2. O logos comum apresentado em B2.....	31
'Comum' nos fragmentos B1, B34, B114 e B51.....	32
1.2.3. Separação e união do logos em B50.....	36
A separação do logos.....	36
A união do logos.....	39
1.2.4. A relevância de B72 na compreensão do logos.....	44
1.2.5. O logos como razão.....	46
1.3. Grupo 2: o logos nos sentidos usuais em B39, B87, B108.....	48
1.3.1. O logos de Bias em B39.....	49
1.3.2. O raciocínio em B87.....	50
1.3.3. Os logoi em B108.....	53
1.3.4. O logos como raciocínio e discurso racional no grupo 2.....	55
1.4. Grupo 3: o logos como medida em B31, B45 e B115.....	56
1.4.1. Logos em B31.....	56
1.4.2. O logos em B45.....	60
Medida e conhecimento.....	62
1.4.3. O logos em B115.....	63
1.4.4. O logos como medida racional no grupo 3.....	64
Conclusão do capítulo 1.....	65
Capítulo 2: A psychê.....	69
Introdução.....	69
2.1. A noção de psychê e seus usos exteriores à Heráclito.....	69
2.2. Grupo 1: Psychê como vapor em B36 e B76a, b, c.....	72
2.2.1. Psychê no singular e no plural em B36.....	72
Um esquema cosmológico de mudança a partir de B31, B36 e B76.....	74
A psychê na relação entre microcosmo e macrocosmo.....	77
B115 e B45 a partir da relação entre microcosmo e macrocosmo.....	78
2.2.2. Psychai em B12.....	79
2.2.3. O uso de psychê como vapor.....	81
2.3 Grupo 2: Psychê como alma no corpo em B77a, B85, B107, B117 e B118.....	82
2.3.1. Em busca de uma leitura consistente de B77a, B117 e B118.....	83

O estado da alma e as capacidades cognitivas do humano.....	85
A umidade na alma.....	87
A alma seca.....	87
2.3.2. As mudanças de estados em B126.....	90
2.3.3. A relação entre alma, corpo e razão.....	91
2.3.4. Alma e sabedoria em B85 e B107.....	92
2.3.5. Psychê e thymos em B85.....	92
Noos e thymos em vista da psychê.....	95
2.3.6. A alma e as sensações em B107.....	97
Os olhos e os ouvidos.....	97
A alma bárbara.....	99
2.3.7. Referências não textuais à alma no corpo em B84ab e B46.....	101
A referência contextual à alma em B84a estendida à B84b.....	102
Outra referência à alma em B46.....	103
2.3.8. A sabedoria na alma no corpo a partir do grupo 2.....	104
2.4. Grupo 3: A alma após a morte em B24 e B98.....	105
2.4.1. Uma crítica à atuação das psychai no Hades em B98.....	106
2.4.2. A morte em B24 e B136b.....	109
2.4.3. A alma imortal-mortal em B62 e B77b.....	112
2.4.4. A alma após a morte a partir do grupo 3.....	114
Conclusão do capítulo 2.....	116
Capítulo 3: Os sentidos.....	121
Introdução.....	121
3.1. Uma abordagem comparativa dos sentidos em Heráclito.....	121
3.2. O olfato em B7 e B98.....	125
3.2.1. A função discernidora da sensação.....	127
3.3. O paladar em B61.....	128
3.3.1. A teleologia das informações sensórias.....	131
3.4. Qualidades percebidas pelo tato em B126.....	135
3.4.1. Razão e sensação na compreensão da mudança entre opostos.....	139
3.5. O tato e a visão em B56 e em B26.....	140
As sensações durante o sono.....	144
3.5.1. Tipos de informações: as descartáveis e as interpretáveis.....	147
3.6. A visão em B21 e B46.....	148
A visão enganada.....	150
3.6.1. A importância dos sentidos na antropologia de Heráclito.....	152
3.7. Visão e audição em B55, B101a e B107.....	153
A apreensão em B55.....	155
Os órgãos da visão e da audição.....	157
Os objetos da visão e da audição.....	158
3.7.1. Um esquema completo do processo de percepção.....	159
3.8. A audição em B34, B50 e B108.....	159
A crítica ao uso da audição.....	161
A crítica à audição de discursos alheios.....	162
3.8.1 O problema e a utilidade da audição.....	163
Conclusão do capítulo 3.....	164

Conclusão.....	167
Anexo 1: Tradução dos Fragmentos.....	177
5 Bibliografia.....	194

Introdução

Um problema na compreensão do pensamento de Heráclito é entender como acontece a interação entre o que hoje se divide em três áreas do estudo filosófico: a cosmologia, a epistemologia e a lógica (esta última entendida num sentido amplo de investigação sobre o discurso e linguagem). Mesmo estando uma tal categorização ausente do pensamento heraclítico, seu exame é necessário, já que muitos dos fragmentos do filósofo abordam diretamente questões cosmológicas, epistemológicas e lógicas. No *corpus* dos seus fragmentos são facilmente identificáveis reflexões acerca da existência do mundo (B30), da geração e do perecimento de seus componentes (B36), do estatuto das coisas (B10); bem como do conhecimento das coisas pela razão (B2) ou pela percepção (B107) humanas; e ainda dos discursos que tratam destes problemas (B50, B108).

Numa tal situação, o esforço interpretativo mais pertinente parece ser menos de separar do que de relacionar essas áreas. Para isso, a hipótese proposta é de tomar a reflexão sobre o humano, a antropologia, como um fator aglutinador dessas questões. Aos seres humanos seria possível conhecer e discorrer sobre a existência das coisas além das suas aparências. Nessa perspectiva o estudo da concepção heraclítica de natureza humana serviria a esclarecer as relações entre cosmologia, epistemologia, e lógica no seu pensamento.

Um exame dos fragmentos indica serem pelos menos três os aspectos da natureza humana envolvidos no processo do conhecimento: a razão, a alma e a sensação. O estudo dessas três noções, centrais ao pensamento e à antropologia de Heráclito, foi o caminho escolhido para a organização em capítulos desta dissertação. Duas destas noções são expressas nos fragmentos através de termos específicos, o *logos*

e a *psychê*, respectivamente, e de maneira bem geral, razão e alma. Apesar disso seu significado não parece ser unitário pois são termos que abarcam um amplo leque de acepções. Por isso pareceu melhor referir-se a eles recorrendo à amplitude da ideia de 'noção' ao invés de reuni-las numa concepção unitária redutível a um conceito. Entretanto, se a perspectiva da 'noção' é mais abrangente, ela não prescinde da busca pela determinação do seu campo semântico. Admitem-se mais determinações, sem contudo deixar que esta amplitude venha a representar um obstáculo para uma compreensão da coerência e implicação recíproca existente entre os diferentes usos de cada termo.

A investigação começa com o estudo da noção de *logos*, uma noção considerada basilar na filosofia de Heráclito. No primeiro capítulo, é investigado seu estatuto a fim de determinar suas características. Interroga-se principalmente acerca de sua natureza divina ou humana, de sua materialidade e de suas formas de apresentação discursiva.

O segundo capítulo tem por objeto a *psychê*. A partir do exame dos fragmentos que tratam desta noção se busca definir o seu papel no cosmos e na natureza humana. Em vista disso são examinadas tanto sua associação às capacidades cognitivas durante a vida quanto seu destino após a morte.

O terceiro capítulo trata da sensação. Diferentemente do que foi a estratégia nos capítulos precedentes, esta noção é tratada a partir do exame de uma pluralidade de termos englobando os verbos que exprimem a atividade sensorial, os órgãos dos sentidos e os diferentes nomes com os quais são evocadas as sensações. A determinação mais geral do que seja a sensação, assim como da relação entre ela, a alma e a razão se dá mediante a consideração destes diferentes tratamentos.

Ao abordar cada uma dessas noções, percebe-se o quanto a inteligibilidade de

cada uma delas depende da compreensão das outras. Prova disso é o fato de elas aparecerem por vezes relacionadas num mesmo fragmento. Assim, o estudo da concepção de *logos*, que constitui o objeto do primeiro capítulo, alcançará uma melhor clarificação no capítulo três, uma vez que as noções de *psychê* e sensação tiverem sido devidamente consideradas.

Por tratar-se de um *corpus* fragmentado, muitas são as lacunas e as dificuldades à interpretação do pensamento de Heráclito. Sempre que isso se mostrou necessário e razoável, foram sugeridas hipóteses para preencherem as lacunas e fundamentarem a interpretação. Além disso, vale notar que a análise se restringiu basicamente aos fragmentos considerados como citações textuais. A principal justificativa para esta opção vem da constatação de que a noção de *logos* abarca tanto o uso da razão quanto sua expressão adequada através de um discurso racional. A isso se deve a escolha de considerar as opções estilísticas de Heráclito como filosoficamente significativas.

A seleção dos fragmentos se baseou principalmente na ocorrência textual dos termos tratados. Por vezes, no entanto, foi necessário recorrer a fragmentos nos quais os termos não ocorrem, mas cujo tema tratado justificou seu exame. Por este mesmo motivo foram considerados alguns testemunhos não textuais. Procurou-se pautar a interpretação por um exame minucioso de cada fragmento, o que justificou uma análise de termo a termo nos fragmentos mais pertinentes. Nota-se ainda que, uma vez que um determinado fragmento tenha já sido submetido a este tipo minucioso de análise, optou-se por não repeti-la durante uma sua discussão posterior.

Em anexo são apresentadas uma proposta de tradução dos fragmentos utilizados na dissertação e a versão do texto grego adotada.

Capítulo 1: O *logos*

Introdução

A polissemia do termo '*logos*' dificulta a compreensão do sentido com que ele é empregado em Heráclito. A estratégia aqui proposta para enfrentar esta dificuldade consiste em determinar quais desses sentidos ocorrem em Heráclito para então construir uma definição que abarque sua multiplicidade. Para isso uma primeira etapa do trabalho consiste em uma análise do termo externa aos fragmentos do filósofo. Neste momento foi tratado o desenvolvimento etimológico de *logos*, seu uso por parte dos citadores de Heráclito e ainda as interpretações propostas por seus comentadores. Uma vez estabelecida esta base conceitual tem início a análise interna aos fragmentos. Neste passo as ocorrências do termo são divididas em grupos de acordo com a proximidade de seu uso. Uma vez determinados os sentidos do termo dentro de cada grupo, estes são relacionados entre si. Este processo autorizará a construção de uma compreensão bem definida do termo sem ignorar sua amplitude conceitual.

1.1. A análise de *logos* externa aos fragmentos de Heráclito

O primeiro esforço da análise de *logos* externa ao uso de Heráclito é a enumeração e o relacionamento dos vários sentidos da raiz '*log- leg*' obedecendo aos critérios cronológico e de relevância. Isto permitirá observar a origem do termo, sua aplicação mais usual na época de Heráclito e, ainda, suas mudanças nos períodos sucessivos. Com estas informações será possível entrever com algum embasamento as motivações do filósofo para seus diversos usos de '*logos*' e até mesmo as alterações que este uso pode ter determinado na compreensão posterior do termo.

As conclusões do exame etimológico permitem passar à investigação do seu uso pelos citadores. Sendo os fragmentos retirados de citações provenientes de autores e

obras posteriores, pode-se supor que estes tenham assimilado ao termo '*logos*' as alterações sofridas por ele ao longo do tempo. Isto exige que se interrogue cada citador de modo a avaliar como e em que medida o uso de Heráclito de *logos* subsistiu e se transmitiu ao longo do tempo e quais foram suas mutações sucessivas. Consideradas as transformações semânticas do termo, suas citações poderão ser tratadas de forma mais crítica. Um dado importante nesse caso será o fato de o citador ser anterior ou posterior à tradição estoica, uma vez que normalmente lhe é atribuída uma apropriação tendenciosa do pensamento de Heráclito.

Uma terceira etapa será importante para assegurar ainda mais uma postura crítica, um exame das interpretações feitas do *logos* em Heráclito pelos estudiosos do assunto. Estes, tendo em vista a etimologia, os citadores e os fragmentos, propõem e refutam interpretações do termo. O exame e confrontação das diferentes tradições interpretativas, uma vez examinadas as questões de ordem etimológica e contextual, permitirá a visualização do modo como esses dados serviram para justificar cada leitura.

1.1.1. A etimologia de *logos*

A raiz '*log-*' '*leg-*' que se encontra no substantivo verbal '*logos*', derivado do verbo '*legô*', tem por sentido primeiro 'recolher'. Segundo Minar (1939, p.323) a evolução dessa raiz pode ser observada no modo como o verbo '*legô*' vem apresentado no LSJ: (I) "*pick up, gather*"; (II) "*count*", e (III) "*say, speak*" (LIDDEL; SCOTT, 1996 p.1057-1059). Minar observa também que este último sentido (III) é o mais proeminente em grego. Essa proeminência fica mais evidente no caso do substantivo, já que '*logos*' significa 'conto, dito, palavra', mas não 'recolhido'¹. Estes seriam, então, os sentidos usuais do termo para Heráclito. Portanto, se houver um uso de '*logos*' com uma

¹ O LSJ explica *logos* como “um nome verbal de *legô* com os sentidos correspondentes de *legô* II e III” (LIDDEL; SCOTT, 1996, p.1057-1059)

significação especial, a motivação para isso teria origem provavelmente nos sentidos II e III². Na língua portuguesa uma ambiguidade similar pode ser observada no que se passa com o verbo 'contar'. Com efeito, conta-se números (II) assim como se conta uma estória (III). Para não perder de vista esta distinção, serão denominados o segundo sentido como "sentido matemático" e o terceiro como "sentido linguístico".

Guthrie (1962, p.420-424), também a partir do LSJ, contempla um número maior de sentidos baseando-se nas ocorrências de '*logos*' até o século V a.C. A saber, (1) '*anything said*', (2) '*reputation*', (3) '*thought*', "comumente apresentado como mantendo uma conversa consigo mesmo", (4) '*reason or argument*', (5) '*empty words*', (6) '*measure*', (7) '*relation, proportion*', (8) '*rule*', (9) '*the faculty of reason*', (10) '*formula, essential nature*' e, enfim, (11) '*agreed*'. Por se tratar de '*logos*' e não de '*legô*', o sentido de colher sequer é apresentado. Para Guthrie, os sentidos de (1) a (5) se mesclam facilmente, mas a partir de (6) um outro sentido mais específico surge, o de 'medida'. O que evoca, mais uma vez, a distinção entre o contar em sentido linguístico e em sentido matemático. Além disso, a admissão de uma amplitude temporal maior por parte de Guthrie faz aparecer também o significado de (9) 'faculdade da razão', o qual seria derivado do contar em sentido linguístico, pois o pensamento seria concebido como 'manter uma conversa consigo mesmo'. Por conseguinte, o termo que nomeia o pensamento / raciocínio (4) nomearia também a faculdade de pensar / racionalidade (9)³.

2 A ideia primeva de "colher/ recolher" só pode fazer algum sentido no contexto de Heráclito se relacionada ao sentido, também primevo, de *physis*, substantivo derivado de *phyô*, "brotar". O *logos* seria aquilo que permitiria ao humano colher a *physis* (natureza brotada(?)) das coisas. Este uso metafórico parece funcionar, mas exige de Heráclito um uso muito refinado da etimologia de ambos os termos. Esta leitura se aproxima da conexão *physis-logos* proposta por Heidegger, desde que não se aceite a ligação *physis*-ser própria ao pensamento do alemão. De qualquer maneira não há motivo para abandonar a hipótese mais prudente e literal a partir dos sentidos II e III do termo.

3 Onians, tratando das situações em que, nos poemas Homéricos, os heróis 'falam' (*dialogô*) com o próprio 'íntimo' (*thymos*) [II. XVII, 90-106], afirma que "essa visão, de pensamento como fala contribuiu para o uso posterior de *logos* como termo equivalente tanto de *ratio* quanto de *oratio*." (ONIANS, 1994, p.13). Neste caso são identificados os sentidos linguístico e matemático com uma primazia do linguístico. A proposta aqui será de uma identificação menos hierarquizada.

Ainda que a derivação da racionalidade parta do contar linguístico, parece difícil negar que ela contenha também o contar matemático. Se for assim, os dois sentidos que se depreenderam do 'recolher' (*legô*) voltariam a ser reunidos na acepção mais geral de razão. Essa concepção, sem uma distinção precisa entre os raciocínios matemático e o linguístico, sem a consideração de sua expressão por palavras ou medidas numéricas e da faculdade da razão, parece ser a maneira mais próxima de entender a noção de '*logos*' para um contemporâneo de Heráclito. Indistinção essa que não inviabiliza o exercício de separação realizado; pois, como em Heráclito não há um sentido que se aplique a todas as ocorrências, é preciso aplicar em algum grau as diferentes acepções não tão bem definidas.

O sentido de 'faculdade da razão' parece ser o que melhor abarcaria em sua amplitude a noção de *logos*. Se de fato ele pode ser identificado em Heráclito, seu uso seria o mais antigo do termo com esse sentido de que se tem notícia. Isso normalmente é visto como um problema, mas talvez não devesse ser considerado assim. Supor esse uso em Heráclito não precisa necessariamente ser tomado como um anacronismo pois não implicaria necessariamente na criação do novo conceito. Poderia ser apenas o testemunho de um estágio primeiro do desenvolvimento do termo rumo à noção de 'faculdade da razão'⁴.

A apropriação do *logos* de Heráclito pelos estoicos é consensualmente tida por anacrônica. Eles supõem-no ser uma 'Razão universal', uma entidade racional que

4 Um paralelo pode ser feito com o uso de '*psychê*'. Nesse caso há um consenso maior de que os fragmentos de Heráclito ocupam um papel central como testemunha do desenvolvimento do termo (cf. o tratamento mais cuidadoso no capítulo 2). Heráclito não precisa ter concebido o conceito de *psychê* como centro da cognição e das emoções para ser aceito como o primeiro testemunho no desenvolvimento deste termo rumo a este sentido mais bem definido. Outro exemplo seria o de *physis* cujo uso substantivado independente ocorre em Heráclito pela primeira vez. As ocorrências anteriores sempre se referiam à *physis* de alguma coisa. Portanto não é novidade tomar Heráclito como testemunho mais antigo de usos específicos de termos com grande importância no discurso filosófico posterior.

governa o mundo. Essa concepção pode ser considerada anacrônica pelo fato de o 'logos' ser identificado à razão ou, ainda, pelo fato de ser tomado como uma entidade divina, já que ambos satisfazem o critério de não ter sido atestado um tal uso anterior a Heráclito. Uma saída possível, como foi dito, consistiria em aceitar que o uso de Heráclito seria justamente o mais antigo com este significado. Neste caso fica a questão sobre a maior plausibilidade de tratar-se ou da postulação de uma nova 'entidade' ou de mais um estágio na definição de uma 'racionalidade'. Uma solução deste problema pode vir com a análise dos contextos de citação que permita vislumbrar como os antigos, pré e pós-estoicismo, o compreenderam.

1.1.2. Os sentidos de *logos* em Heráclito segundo seus citadores

A confrontação da interpretação de *logos* em Heráclito por parte de seus citadores restringiu-se ao fragmento B1⁵, por este ser central na compreensão de *logos* em Heráclito e ainda contar com fontes pré e pós-estoicas. A reflexão seguirá uma ordem cronológica a fim de permitir um paralelo com a reflexão de ordem etimológica. Além disso os citadores serão divididos em dois pares. Começando por Aristóteles e Sexto Empírico, possibilitando a comparação entre uma visão anterior e outra posterior à apropriação de Heráclito no quadro da tradição estoica, e, em seguida, Clemente e Hipólito, que, no âmbito da tradição cristã, apresentam uma visão favorável e outra desfavorável do filósofo.

No livro *gamma* da *Retórica*, Aristóteles sustenta a ideia de que um texto para ser bom deve ser claro e, como contra-exemplo, ele cita a primeira parte de B1: “do *logos* que é sempre ignorantes os humanos se tornam” (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1407b14). O problema estaria no fato de que 'sempre' (*aei*) poderia se referir seja aos

⁵ 'B1' foi a forma de notação escolhida para enfatizar o uso da numeração de DK.

humanos, que seriam sempre ignorantes, seja ao *logos* que existiria sempre. Apesar de tratar-se de uma crítica formal podem ser feitas algumas conjecturas. Se existe a dúvida de ligação, o *logos* tem a possibilidade de 'existir ou operar sempre'. Desta situação surgem como possibilidades de leitura que ele se refira ou à razão (*logos*) que 'é sempre o caso', que 'funciona sempre' ao ser aplicada pelos humanos para compreender as coisas, ou a uma entidade divina que existe sempre (a Razão). Tendo em mente que a Aristóteles o que interessava era mostrar a falta de clareza do texto, pode ser significativo o fato de ele omitir a sequência da passagem que figura na versão do fragmento reportada por Sexto Empírico: “(homens se tornam ignorantes) antes de ter escutado ou depois de ter escutado”. Isto pode ser relevante pois esta sequência, ao apresentar uma limitação do tempo àquela da incompreensão humana, poderia ajudar a esclarecer a ambiguidade do uso de 'sempre'. Se a temporalidade da ignorância humana é apresentada na sequência, quer dizer, 'nem antes nem depois de terem escutado', restaria ao *logos* a conexão com o 'sempre', o que lhe daria uma temporalidade eterna. E, além disso, ao relacionar estes dois âmbitos, do *logos* que opera sempre e dos humanos que não o compreendem nem antes nem depois de escutá-lo, surgiria um forte argumento a favor da leitura de *logos* como a razão humana que, se seguida, permitiria sempre compreender as coisas. Desta forma a eternidade pode ser entendida sem que se recorra à postulação de uma divindade.

Sexto Empírico cita Heráclito como exemplo de um pensador que utiliza como critério de verificação da verdade a razão (*logos*)⁶. Ela é caracterizada por ele como

6 BETT na sua tradução do *Contra os lógicos* escreve em nota: “como traduzir a palavra *logos* como Heráclito originalmente intencionou é uma questão controversa (...). No entanto é claro pelo contexto em torno que Sexto entende que ela significa 'razão'. Assim é essa razão divina e comum (por participação na qual nos tornamos racionais) que Heráclito diz ser o critério de verdade”. (BETT, 2005, p.29, n. 60). Se a intenção era mostrar uma razão divina e comum, seria de se esperar que Sexto usasse o *aei*, ainda que o trocasse de posição para mostrar sua ligação com o *logos*. Curiosamente ele o omite.

divina e comum, compreendendo assim os dois sentidos possíveis da leitura sugerida pelo passo de Aristóteles. Seria uma razão que funciona sempre para o humano compreender a realidade e que, além disso, seria uma entidade divina. Contraposta à citação de Aristóteles, a de Sexto Empírico omite o 'sempre' (*aei*). Caso essa omissão seja intencional, ela poderia representar uma tentativa de solucionar a ambiguidade que é o alvo da crítica de Aristóteles. Isso indicaria que Sexto provavelmente lia 'sempre' como referido aos humanos, os quais seriam ignorantes quer antes quer depois de terem ouvido o *logos*, mas, por haver duas determinações temporais ligadas à mesma coisa, a omissão da mais geral delas colaboraria para a clareza da leitura. Porém, o preço pago pela clareza parece ser alto, já que, sem essa eternidade (*eontos aei*), a caracterização do *logos* como divino, ou seja, imortal, perde qualquer justificativa textual.

As interpretações mais antigas de Heráclito que sobreviveram, sejam elas anteriores ou posteriores ao estoicismo, parecem supor uma compreensão etimologicamente tardia de *logos*, no interior da qual o termo ultrapassaria o mero sentido de discurso, encaminhando-se na direção de uma discursividade / racionalidade. Por outro lado, ainda que essas interpretações também suponham seu caráter divino, este é menos certo, pois depende ou de uma leitura ambígua, em Aristóteles, ou da suposição de um termo omitido, em Sexto Empírico.

No âmbito da tradição cristã, Clemente de Alexandria trata Heráclito sob uma perspectiva favorável. Em suas obras ele se serve do filósofo tendo em vista a defesa de algumas doutrinas do cristianismo⁷. É de se notar a conjunção foneticamente óbvia, ainda que semanticamente mais complexa, do uso de *logos* nos fragmentos do filósofo e

⁷ Como notou Dinan, “o filósofo de Éfeso não só aparece em momentos centrais das obras de Clemente, e é descrito com termos altamente elogiosos, mas também funciona para o sábio de Alexandria como um intérprete das escrituras” (DINAN, 2008, p.32-33). Portanto, há de se ficar atento a uma influência cronologicamente invertida na interpretação de Clemente, que lê Heráclito sob a luz do cristianismo de sua época.

no evangelho de João⁸, no qual o *Logos* seria identificado com o Deus que é princípio e que ordena o mundo⁹. Para que essa associação explícita no evangelho possa ser identificada com a que figura em Heráclito, Clemente precisa provar que o *logos* é divino e que sua função é ordenar o mundo. Para isso ele se vale da recorrência de '*aei*' em dois fragmentos: B1, onde o termo qualificaria o *logos*, e B30, onde qualificaria o *kosmos* que é fogo sempiterno (*aeizoôn*). A partir daí, fica estabelecida a base que torna possível afirmar a identidade necessária entre 'o deus e o *logos* que tudo ordena'¹⁰. As particularidades de B1, tal como é citado por Clemente parecem justificar essa leitura. Ele introduz um 'ele (Heráclito) diz' (*phesin*) logo depois do 'sempre' (*aei*), que o separa do termo 'ignorantes' (*axynetoí*) enfatizando a ligação entre o 'sempre' e o '*logos*'. Além disso sua versão atesta '*tou deontos*' no lugar de '*toude ontos*'¹¹, fazendo com que o 'ser sempre' seja imediatamente assimilado a um 'ser sempre necessário'. Esta assimilação é conveniente para afirmar o papel do *logos* como ordenador do mundo.

Já as citações de Heráclito feitas por Hipólito adotam uma perspectiva desfavorável. Seu objetivo ao citá-lo é de mostrar a heresia cometida por seus oponentes noecianos, ao fazerem derivar sua doutrina de um pensador pagão como Heráclito. Para tanto, ele tenta mostrar que a união dos opostos em Heráclito constitui o gérmen da condenada união noeciana entre pai e filho (o fato de Deus e Cristo serem um só ser)¹².

8 Para Miller "uma crença na conexão entre Heráclito e João vai até os antigos Padres. Mais notavelmente Clemente de Alexandria encontrou antecedentes para seu *Logos Christology* em Heráclito (assim como em Epicarmo e nos estoicos), e Justino Mártir proclamou Heráclito digno de ser chamando um Cristão". (MILLER, 1981. p. 172-3)

9 Para um repertório das semelhanças que aproximam o *Logos* cristão e o de Heráclito, ver KRANZ, 1950, p.89.

10 CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, 5.14.104.4.2: "*hypo tou dioikountos logou kai theou*".

11 Pelo menos é o que Nourry indica na sua edição dos *Stromata* de Clemente: "*deontos aiei*". Hervetus, em seu livro, a corrigiria em "*de ontos kai...*" (Cf. NOURRY, 1857, p.169, n.32)

12 Hipólito começa dizendo que vai primeiro 'descrever em detalhes' (*ekdiégêsasthai*) a doutrina de Heráclito, para depois mostrar que dela deriva a de Noécio (HIPÓLITO, *Refutações*, 9.6.1.3). Suas citações podem ser confiáveis, mas as paráfrases e explicações parecem tão parciais quanto as de Clemente.

Apesar de adotar uma perspectiva distinta, sua estratégia é similar àquela de Clemente. Partindo de dois fragmentos, B52 e B53, que tratam respectivamente de criança (*pais*) e pai (*pater*) como reis (*basileus*) de todas as coisas, ele pretende justificar sua união, o que é explicitado antes da sua citação de B50 quando ele diz ser o todo (*pan*) o par 'pai e filho' (*patera huion*). Que o *logos* é o todo ele mostra ao introduzir sua citação de B1 com a explicação: “que o *logos* é sempre, sendo o todo (*pan*) e através de todos, assim (Heráclito) diz: (segue a citação de B1)” (HIPÓLITO, *Refutações*, 9.9.3.1). Mais uma vez, ainda que agora de forma desfavorável, o *logos* é identificado a uma divindade arregimentadora do mundo.

Na tradição cristã, o *logos* de Heráclito é sempre lido como uma entidade eterna que governa todas as coisas, quer seja esta visão aceita, quer seja ela objeto de refutação. O fato de ser eterno lhe confere divindade, o fato de ordenar, racionalidade. A partir do exame das fontes observa-se uma evolução nas leituras do *logos*. Para Aristóteles ele seria a razão que permite compreender o mundo, ou uma Razão eterna, caso se aceite a ambiguidade da leitura do 'sempre' como significando a eternidade do *logos*. Já para Sexto Empírico o termo diria respeito a uma razão que no homem lhe permite compreender o mundo, o que, no entanto, somente pode ocorrer porque esse *logos* participa da Razão divina. Por fim, em Clemente e em Hipólito, o termo evoca a Razão divina que ordena o mundo. De um ponto de vista cronológico a influência estoica poderia ter ocorrido somente a partir de Sexto. Portanto a identificação de *logos* com uma espécie de racionalidade identificada em Aristóteles precede o estoicismo. Se os estoicos foram responsáveis por alguma distorção significativa no emprego do termo de Heráclito, isto seria devido ao fato de tornarem-no divino. Mas mesmo esta divinização pode ser identificada em Aristóteles, basta aceitar a leitura de 'sempre' como

uma qualificação da eternidade do *logos*.

1.1.3 Algumas interpretações de *logos* em Heráclito

Tomando como ponto de partida premissas de ordem filológica e etimológica, a opinião dos autores antigos que constituem a fonte para os fragmentos de Heráclito e as informações contidas nos textos de cada fragmento, os estudiosos produziram várias interpretações, quase sempre plausíveis, do uso que ele faz de *logos*. Essas interpretações podem ser reunidas em três grupos, assim denominadas e descritas para fins didáticos: 1) materialista; 2) epistemológica; e, 3) branda.

A interpretação 1) materialista, entende o *logos* como uma entidade física fundamental, em alguma medida equivalente ao fogo, ao deus / Zeus / coisa sábia e à guerra¹³. O *Logos* seria entendido de maneira similar àquela dos citadores cristãos, porém, neste caso, fica claro um cuidadoso esforço realizado para a realização de um exame imparcial dos fragmentos para extrair deles qual seria a concepção heraclitiana dessa entidade. A principal base de sustentação desta leitura encontra-se nos fragmentos B50, onde a expressão 'não de mim, mas do *Logos* tendo escutado...' indicaria não ser o

13 Kirk e Raven optam por esta leitura materialista: “O *Logos* era provavelmente concebido por Heráclito como um constituinte real da coisas, e, em muitos aspectos ele é co-extensivo como o constituinte cósmico primário, fogo” (p.188); Deus não pode ser aqui essencialmente diferente do *Logos*” (p.192); “fogo (...) incorpora a regra da medida na mudança que é inerente ao processo do mundo, e da qual o *Logos* é uma expressão (p.188). Assim ele é naturalmente concebido como o próprio constituinte das coisas que ativamente determina sua estrutura e comportamento – que garante não só a oposição dos opostos, mas também sua união pela 'guerra' (p.200). Deus, com sua visão sinóptica, é assim 'a única coisa que é (completamente) sábia'. Fogo (B23) e o *Logos* ele mesmo (A99) são em larga medida co-extensivos com, ou diferentes aspectos dessa coisa completamente sábia” (p.205). (KIRK; RAVEN, 1971). Essas associações parecem ser basicamente motivadas por um tipo de justificativa textual, o compartilhamento de um adjetivo. O *logos* como a guerra são ditos 'comum', então, o *logos* seria a guerra. O *logos* é eterno como o fogo, então, o *logos* seria o fogo. O *logos* é uno, o deus-Zeus-coisa-sábia também, então, o *logos* seria o deus-uno-coisa-sábia. De fato isso poderia indicar alguma relação entre eles, porém antes de optar-se por uma identificação deve-se atentar a duas dificuldades. O mesmo adjetivo pode ter significados diferentes em contextos diferentes e duas coisas diferentes podem compartilhar o mesmo adjetivo com o mesmo significado e continuarem sendo diferentes. Como se verá durante a análise dos fragmentos, o 'sempre' aplicado ao *logos* e o 'sempiterno' aplicado ao fogo parecem ter sentidos distintos, e mesmo que o sentido fosse o mesmo, duas coisas eternas poderiam coexistir. Além disso o contexto dos fragmentos parece indicar que o *logos* é uma capacidade humana. Se a sua identificação com o deus, a coisa sábia e o fogo não é feita não há porque supor uma razão reguladora universal da qual os humanos participariam.

discurso de Heráclito que se encontra em questão, e B1, em que a expressão 'tudo vem a ser segundo com o Logos (*kata ton logon*)' indicaria ser ele algo que ordena o mundo. Seu caráter de ordenador seria ainda atestado pelo sentido do 'contar matemático' reconhecido na origem do termo.

A interpretação 2) epistemológica também defende um uso especializado de *logos* por Heráclito, porém não o identifica a uma entidade ordenadora do mundo. Assim aproxima-se mais da leitura de Aristóteles e de Sexto, sem contudo divinizá-lo. Segundo essa interpretação, o termo *logos* diria respeito a um processo cognitivo indispensável para se conhecer a natureza escondida das coisas¹⁴. Isso bastaria para justificar a separação do *logos* e de quem o profere (B50), do mesmo jeito que a comprovação de um raciocínio lógico independeria de quem o mostrou. O *logos* entendido como processo cognitivo infalível resolveria também o fato de as coisas virem a ser de acordo com o *logos (kata ton logon)* sem a necessidade de serem materialmente causadas por ele (B1).

Em oposição a estas leituras existe a interpretação 3) branda, assim denominada porque não toma o *logos* por um termo usado com um único sentido específico. Ela dilui a recorrência do termo na aplicação alternada dos diversos sentidos atestados pela etimologia. *Logos* seria, assim, ora discurso, ora palavra, ora medida, entre outros sentidos verificados¹⁵. B1 e B50, principais pontos de partida das outras leituras,

14 Um exemplo da leitura epistemológica é a de Reinhardt: “O *logos* de Heráclito não é, como eu creio, nem Lei do mundo (*Weltgesetz*), nem razão do mundo (*Weltvernunft*) e, sobretudo, não é princípio divino – para isso ele usa *to sophon*. - (o Logos é) na verdade necessidade de pensamento (*Denknotwendigkeit*), a lei lógica, a abordagem filosófica que ele inventara.” (REINHARDT, 1916. p.231) A principal dificuldade dessa leitura parece ser o excesso de abstração que ela requer. Sua prova mais convincente o fato de *logos* aparecer várias vezes em contextos relativos ao conhecimento humano.

15 Burnet opta por uma leitura branda: “O *Logos* é primeiramente o discurso de Heráclito ele mesmo, mas, como ele é um profeta, podemos chamá-lo 'Palavra'. Ele não pode significar nem um discurso dirigido a Heráclito nem ainda 'razão'.” (BURNET, 1920, p.121 n.15) A vantagem dessa leitura é não precisar supor um uso especializado de *logos*. Seu problema é a necessidade de reforçar algumas de suas ocorrências através da concepção de uma Palavra profética.

tornam-se neste caso problemáticos. Se em B1 *logos* é lido como uma auto-referência ao discurso de Heráclito, em B50 tem-se uma clara separação entre o discurso e quem o profere. A solução para os interpretes deste grupo parece consistir em considerar *logos*, nessas ocorrências, como algum tipo de Palavra profética, independente de quem a profere.

Todas essas leituras apresentam defesas históricas e textuais plausíveis mas inconclusivas. Mais uma vez o principal problema parece residir na pluralidade de sentidos que o termo assume nos fragmentos, uns tão particulares a ponto de pedirem uma significação específica, outros tão corriqueiros que não parecem acrescentar nada de especial à sua compreensão. Como se pode observar, o debate parece estar centrado nos fragmentos que indicam alguma especificidade, principalmente B1 e B50. Estes dois implicariam também B2, uma vez que ele é citado como sequência de B1. Deveria-se ainda incluir neste exame o fragmento B72, mesmo sendo sua autenticidade questionável, uma vez que também ele parece se apoiar em B1.

Uma outra acepção de *logos* considerada relevante é aquela de 'medida' que figura nos fragmentos B31, 45 e 115. Cada uma das leituras acima mencionadas coordena esse sentido recorrente com a sua respectiva interpretação do uso específico. Assim, se numa leitura materialista o *logos* é uma entidade ordenadora, disso decorre que, enquanto tal, ele segue ou determina medidas; se é um método de conhecimento, segue-se que ele opera por medidas; se é um discurso profético, que é um discurso bem medido.

Restam, enfim, as ocorrências mais fracas de *logos*, aquelas de B39, 87 e 108 das quais maiores implicações não costumam ser extraídas.

Independentemente da opção por uma ou outra destas leituras, esse modo de

agrupá-las parece fornecer um caminho proveitoso para a investigação dos fragmentos. Seguindo tal pista, propõe-se aqui agrupar as ocorrências de '*logos*' em três grupos: 1) como termo específico em B1, B2, B50 e B72; 2) nos seus vários sentidos corriqueiros em B39, B87 e B108; e, enfim, 3) como medida em B31, B45 e B115. Seguindo esta divisão se procederá à investigação pormenorizada de cada fragmento. Em virtude do caráter fragmentário do *corpus*, será privilegiado primeiramente a dimensão interna de cada fragmento, procurando se extrair o máximo de consequências de cada um deles. Apesar disso, sempre que necessário, serão analisados ainda ao lado do fragmento em que *logos* ocorre outros fragmentos de sentido próximo a fim de esclarecer sua leitura. As conclusões retiradas da análise de cada fragmento serão confrontadas visando estabelecer uma concepção geral com o máximo de consistência possível.

1.2. Grupo 1: *Logos* como termo específico em B1, B2, B50 e B72

A insuficiência dos sentidos usuais de *logos* para a compreensão do seu uso em Heráclito se deve a algumas características que lhe são aplicadas nos fragmentos B1, B2, B50 e B72. Em B1 O *logos* seria dito eterno e todas as coisas surgiriam segundo ele. Em B2 ele seria comum e por isso deveria ser seguido. Em B50 o *logos* seria separado de Heráclito, e ainda comprovaria tudo ser um. E em B72 seria aquilo com o que mais os humanos se relacionam e mais divergem. Qualquer definição de *logos* em Heráclito deve contemplar estas características de modo que suas implicações gerem uma noção coerente. Nesse grupo o exame seguirá a sequência numérica da edição Diels e Kranz. O motivo principal é o fato de Sexto citar B1 e B2 como quase subsequentes no início do livro de Heráclito, e ainda de B72 ser duvidoso.

1.2.1. As características do *logos* apresentadas em B1

B1¹⁶ parece apresentar quatro questões das quais as respostas ajudarão a definir o estatuto de *logos* em Heráclito. A primeira é relativa ao tipo de existência que é a sua: se ele é uma entidade, o próprio discurso ou a razão humana. Para isso o sentido da expressão '*tou logou toud'eontos*' (do *logos* que é assim) deverá ser esclarecida. Também a temporalidade do *logos* deve ser analisada. Será preciso definir se ele existe sempre ou não (o problema da ligação do *aei* apresentado por Aristóteles) e avaliar quais são as implicações da opção escolhida. Na sequência convém verificar se sua relação com o surgimento das coisas é ou não ativa. O trecho do texto que fornecerá alguma elucidação é: *panta gignontai kata ton logon* (todas as coisas vêm a ser segundo o *logos*). E, finalmente, será necessário investigar em que consiste a crítica aos humanos que permeia todo o fragmento. Esse elemento, que poderia parecer menos relevante para uma compreensão do *logos*, é o mais recorrente tanto em B1 quanto nos outros fragmentos deste grupo. Em B1 a crítica se revela na oposição entre 'experientes e inexperientes', 'despertos e adormecidos', bem como na prescrição metodológica desenvolvida. Heráclito parece preferir antes definir o *logos* através da crítica aos humanos do que dando-lhe uma definição direta. Alguma conclusão precisará ser retirada dessa postura.

A existência do *logos*

Dois ou três elementos se relacionam na primeira ocorrência de '*logos*'. A indefinição é justificada pela ambiguidade de conexão do '*aei*' que será examinada mais adiante. Por enquanto, convém concentrar-se no exame da expressão '*toud'eontos*'. O verbo 'ser' (*eimi* no particípio genitivo *eontos*) permite pelo menos três possibilidades de leitura. A mais fraca, copulativa, encerraria uma relação do tipo 'algo é alguma coisa'.

16 Para facilitar a consulta o texto grego e uma proposta de tradução dos fragmentos trabalhados se encontra no anexo 1.

Sendo o *logos* o sujeito, seria preciso haver o 'alguma coisa' para ser o predicado. Isto seria fornecido pelo '*toude*' que significaria 'assim' de modo que Heráclito estaria falando do *logos* que é assim. Para cumprir a função de predicado 'assim' deve ter alguma determinação, necessidade que seria suprida pela auto-referência, 'assim' significaria 'desse jeito que será explicado/ demonstrado'¹⁷. Esta leitura é a que mais prescinde da união do 'sempre' ao 'ser', mas ao negar a união com o 'sempre', a sequência do fragmento não descreveria o que seria este *logos* e passaria já à crítica aos humanos sempre ignorantes. Disto surgem dois problemas. Se os humanos são sempre ignorantes não haveria razão para escrever um discurso para mostrar-lhes sua ignorância e se o *logos* não é um mero discurso mas uma entidade seria de se esperar que a eternidade fosse uma de suas características.

Uma outra leitura possível, mais existencial, dependeria da união do *logos* com o 'sempre'. Ela indicaria a eternidade do *Logos* oferecendo, assim, a característica esperada da entidade apresentada. Esta seria a melhor leitura para defesa da tese que afirma ser ele uma divindade, já que ecoa a fórmula homérica que caracteriza os deuses como os 'que existem sempre' (*aei ontos*). No entanto, três sérias objeções se apresentam: a primeira é o fato de não haver outra ocorrência do verbo 'ser' existencial em Heráclito, a segunda, o fato de a união formular com o 'sempre' impossibilitar a ambiguidade lida por Aristóteles, e a terceira, o fato de o uso de fórmulas homéricas por Heráclito trazer sempre uma alteração significativa que corrigiria o sentido da expressão¹⁸.

17 Essa leitura é explicitada na tradução de Kirk: 'O *Logos* que é como eu o descrevo...' (KIRK, 1975, p.33)

18 Os dois últimos casos não são contraditórios. Uma fórmula tradicional não geraria ambiguidade de leitura enquanto uma fórmula alterada geraria. Paradigma para os três casos é B30 no qual o verbo 'ser' é um predicativo usado em uma fórmula homérica alterada: o cosmos 'era sempre e é e será fogo sempre-vivente...'. No capítulo 2 e 3 serão apresentados outros casos de crítica à concepções homéricas.

Uma terceira leitura possível consiste em tomar o verbo 'ser' como indicador do que é real, verdadeiro, daquilo que acontece de fato na realidade. A leitura do 'ser' com esse sentido e aliado ao *logos* é comprovada pelo exame de suas ocorrências em contemporâneos¹⁹ de Heráclito, mas não ocorre em outros de seus próprios fragmentos. A ambiguidade da união do 'sempre' seria mantida, e o *logos* poderia ser tanto o que é 'sempre verdadeiro', como o que pode ser 'sempre incompreendido'²⁰.

De modo que a melhor leitura parece ser 'deste logos que é assim sempre', cuja ambiguidade deve ser desfeita aceitando e negando características implícitas nas três leituras. Trata-se de uma auto-referência ao *logos* descrito, mas não à sua descrição. Algo como uma referência ao pensamento (realização) de uma razão (capacidade), mas não a sua expressão particular em palavras (discurso). O *logos*, por não se limitar às palavras, poderia ter uma existência eterna, que não precisa, necessariamente, ser a de uma divindade. Este pensamento proveniente da razão seria (eternamente)²¹ verdadeiro, pois ele funciona de maneira correta, sem implicar que tudo que existe depende do seu funcionamento, mas apenas que seu funcionamento permite raciocinar sobre tudo que existe²².

A temporalidade do *logos*

19 Marcovich cita como exemplo deste sentido de *eôn* com *ho logos* HERÓDOTO, I, 95,1; 116,5 entre outros. (MARCOVICH, 2001, p.9)

20 Intérpretes modernos que optam por essa leitura atestam a ambiguidade ao variarem a ligação do 'sempre'. Burnet une 'sempre' ao *logos*: “Apesar dessa Palavra (*logos*) ser verdadeira para sempre (*evermore*)...” (BURNET, 1920, p.98) e Marcovich aos humanos ignorantes: “dessa Verdade (*logos*), real como ela é, os homens se mostram sempre (*always*) ignorantes.” (MARCOVICH, 2001, p.6).

21 A questão do 'sempre' será tratada na sequência, porém para se aceitar essa leitura seria preferível que o *aei* estivesse mesmo ligado ao *eontos*, já que 'x *esti*' dificilmente seria suficiente para designar 'x é verdade' (cf. Busse apud KIRK, 1975, p.35).

22 Sendo o discurso de Heráclito uma aplicação do funcionamento da razão, a explicação de como ele discorre remeteria ao funcionamento da razão. É isso que acontece mais adiante no fragmento: 'em palavras e fatos eu discorro de acordo com a natureza discernindo cada e explanando o que tem'. Onde o discernir (provavelmente em opostos) é etapa necessária para união (dos opostos). O discernir seria uma etapa do conhecimento própria aos sentidos (assunto do capítulo 3). Já a união dependeria da alma (assunto do capítulo 2).

Para melhor definir o modo de ser do *logos* (a partir de agora identificado no sentido desse grupo de fragmentos por 'razão'), resta examinar a questão da sua eternidade. Tendo sido já apresentada a ambiguidade do 'sempre' (*aei*), agora convém tentar resolvê-la. Como foi aludido durante o tratamento da citação de B1 por Aristóteles, uma solução pode estar justamente na parte omitida. O estagirita interrompe a citação antes da determinação temporal dos humanos que, na versão mais longa, permanecem ignorantes 'antes e depois de terem ouvido'²³. Esta omissão reforçaria a ambiguidade do *aei*, pois ele poderia se referir não só ao *logos* mas também aos humanos. Na versão mais longa, se o 'sempre' for atribuído também aos humanos, esta segunda determinação seria uma explicação do tipo: os humanos são ignorantes sempre, e 'sempre' significa 'antes e depois de escutar'. Porém, a crítica ao mal-entendimento dos humanos, assim como o objetivo do discurso de Heráclito, só é justificável porque tenta desfazer esta falha de entendimento. Os humanos '*parecem* inexperientes' mas '*são* experientes'²⁴. Se for este o caso a eternidade não se aplica à sua ignorância. Para isto basta ler o *aei* com o *eontos* e ler o 'antes e depois' (*prosthen, prôton*) como antes e depois de ter escutado, caso não sigam o *logos* comum²⁵. Seria uma crítica que tem a

23 Três leituras são possíveis para essa passagem: 1) 'antes de ter escutado e depois de ter escutado', 2) 'tendo escutado antes e depois de ter escutado uma vez' ou 3) antes de ter escutado e tendo escutado agora. A diferença acontece de acordo com a leitura que se faz de '*to prôton*' como 'de uma vez por todas' ('*once*', LSJ, s.v., IIIe), 'uma vez', 'apenas a primeira vez' (*first*, LSJ, I) ou 'agora' ('*just now*', LSJ, II). As duas últimas opções condizem com a possibilidade de se sair da ignorância. A última se adequaria a uma leitura de *logos* como auto-referencial ao discurso de Heráclito.

24 Gigon vê no uso dos verbos *einai* e *gignomai* em B1 uma oposição entre ser e aparecer (que anteciparia o *topos* platônico). De fato verifica-se uma diferenciação entre o *logos* que é (*einai*) verdade e os homens que se tornam (*gignomai*) ignorantes, que é aquela entre ser e parecer. Mas comentadores como Kirk acham que se fosse esse o caso, restaria conservado algum fragmento que tratasse diretamente desse problema (cf. KIRK, 1975, p.40-41). De qualquer forma, o fato de Heráclito associar logo em seguida *gignomai* (no particípio) a *logos* (como tinha feito com *emi* no particípio) parece impossibilitar essa diferenciação, pois não parece ser possível ler que as coisas que vem a ser de acordo com o *logos* o façam só em aparência. Mas ainda assim a distinção entre ser e parecer figura em B1, na oposição entre os homens serem experientes mas parecerem (*eoikasin*) inexperientes.

25 *Prosthen* tem o sentido de ter escutado 'de primeira', 'pela primeira vez', o que reforça esta leitura. Pradeau, por exemplo, traduz: "antes de tê-lo escutado e depois de tê-lo escutado pela primeira vez" (PRADEAU, 2002, p.263)

pretensão propedêutica (cf. *Homologeîn* em B50) de mostrar o real (*eontos*), através da razão comum (cf. *xynos* em B2²⁶). Se essa for mesmo a melhor leitura, as outras duas possibilidades estão excluídas, tanto a de unir 'sempre' aos humanos quanto a de tomar a ambiguidade por intencional e significativa²⁷.

A atuação do *logos*

A principal questão interpretativa relativa à atuação do *logos* parece recair sobre a leitura que se faz de '*kata*' (segundo, conforme, de acordo). Uma coisa vir a ser *kata* X, pode querer dizer que X desempenha uma função ativa de prescrever esse vir a ser, ou apenas uma função descritiva que o explica. Assim a diferença estaria entre uma razão do mundo que prescreve sua ordenação e uma razão humana que a compreende. O fato, já aludido e a ser verificado nos fragmentos seguintes, do contexto de *logos* remeter sempre à crítica do conhecimento dos humanos reforça a segunda leitura menos ativa. A primeira, de um *logos* ativo, depende da sua associação com outras 'entidades' (como na leitura materialista), essas sim descritas como ativas nos processos cosmológicos, como o fogo (B90), o raio (B64) e a discórdia (B80).

A passagem onde ocorre o *kata* revela ainda uma semelhança estrutural com a anterior, e talvez com a posterior, que pode também fornecer uma base mais sólida para uma interpretação. A estrutura apresenta (a) um sujeito desqualificado por (b) um adjetivo e complementado por (c) um genitivo composto de um verbo de existência e

26 Os humanos podem concordar com a razão (B50) pois ela é comum (B2). Em B2 a semelhança estrutural também justifica essa leitura, onde '*tou logou d'eontos xynou*' repetiria a construção de B1 substituindo o advérbio 'sempre' (*aei*) pelo atributo 'comum' (*xynos*). Sendo ambos características inter-relacionáveis do *logos*.

27 Kahn justifica a ambiguidade assim: "a ambiguidade inicial na sintaxe de *aei* 'para sempre' (*forever*) alude à ambivalência profunda do estatuto do *logos* de Heráclito: ele é tanto seu discurso quanto algo mais: algo universal, até mesmo eterno e divino (*eon aiei*), precisamente em virtude do fato de que é 'comum' e 'compartilhado por todos'." (KAHN, 2001, p.97). Mas para essa leitura parece ser necessário apenas que *aei* seja lido com *eontos*, pois isso já garante sua eternidade que culmina em divinização. A outra leitura parece defender o contrário, pois ao dizer que os homens se tornam sempre desconjugados dificulta a caracterização desse *logos* como algo 'comum' e 'compartilhado' e, ainda, como o simples discurso de Heráclito, pois esse perderia a utilidade.

'logos'. Assim, (1a) Humanos se tornam (1b) ignorantes (1c) do *logos* que funciona sempre; e (2a) Experientes parecem (2b) inexperientes (2c) de todas as coisas que surgem de acordo com o *logos*. A mesma estrutura é repetida para desenvolver uma crítica aos humanos. A ordenação do texto grego apresenta primeiro os genitivos (verbo existencial + *logos*) indicando sua importância, e em seguida o adjetivo que desqualifica o sujeito, este é apresentado por último. Essa semelhança já foi notada e amplamente interpretada²⁸. Se na primeira parte o *logos* não é uma divindade ativa, mas sim uma razão que compreende, na segunda as coisas não podem ser criadas, mas apenas descritas por ela.

No entanto parece ser possível dar mais um passo ao se considerar a semelhança estrutural cuja associação confirmaria a interpretação aqui proposta. A sequência do fragmento apresenta mais uma vez uma expressão em genitivo. No lugar do verbo existencial relacionado a *logos* aparece *kai epeôn kai ergôn* (de palavras e também de fatos/ obras). Pressupondo um ouvinte habituado a uma cultura oral, poderia se supor que após a recorrência de genitivos relacionados com *logos* ele esperasse que isso continuasse a acontecer. De modo que mesmo ao aparecer o inesperado, 'palavras e fatos', a união com '*logos*' seria subentendida pela repetição anterior. A razão seria assim

28 Cf. Pradeau “o sentido da frase, que pousa antes de mais nada sobre uma certa compreensão do termo *logos*, me parece ser simplesmente que os homens são ignorantes de uma explicação da realidade que existe, no entanto, sempre (e sempre acessível), mas que eles não chegam a compreender.” (PRADEAU, 2002 p.265). Já para Kahn, “a segunda sentença começa com a expressão (clause) no caso genitivo que ecoa não só a sintaxe mas também o vocabulário do começo (...) os paralelos formais entre essas duas sentenças sugerem que Heráclito está desenvolvendo um ponto único. Em ambos os casos o anúncio do *logos* e sua verdade universal (na expressão em genitivo) são contrastados com a resposta incompetente da humanidade (na expressão principal)” (KAHN, 2001, p.98). Para Reinhardt, enfim, “a primeira antítese é esclarecida e assimilada pela segunda: às palavras *tou logou toud'eontos* corresponde: *gignomenôn gar panton kata ton logon tonde*. A lei-do-pensamento permanece, pois tudo no mundo acontece segundo ela”. (REINHARDT, 1916, p.218). Parece que ao se tomar por filosoficamente significativa a estruturação do fragmento uma leitura do *logos* de cunho epistemológico, torna-se mais evidente. Isso reforça a posição adotada aqui de que a constante crítica aos humanos durante o tratamento do *logos* seria um indicador de que este, enquanto razão e discurso, é uma capacidade propriamente humana.

discernida em palavras e fatos. O que parece ser confirmado pela sequência do fragmento no qual Heráclito diz 'ignorantes de palavras e fatos, dos quais eu discorro de acordo com a natureza *discernindo* cada e explanando como é'. Ele estaria explicando e realizando seu pensamento (seu *logos* como a faculdade da razão realizada no discurso) simultaneamente. Realizar a razão consiste em discernir as coisas e explanar como são. A razão discernida consiste em palavras e fatos. É provavelmente isso que Heráclito viria a oferecer na sequência do seu livro: fatos, exemplos da realidade em acordo com a razão comum, e palavras, que repetem a situação desses exemplos, de modo que quem aprende a interpretá-las aprende a interpretar a realidade segundo a razão comum²⁹. B1 revelaria assim a pretensão discursiva de Heráclito, elevar o 'ouvir falar' (pela audição) à estatura do 'ver' (pela visão)³⁰.

Uma objeção que se pode fazer a essa leitura, pressupondo o conhecimento da teoria da 'união de opostos', é o fato de Heráclito dizer 'discernir' e não 'unir' as coisas. A solução desse problema pode ser extraída do exame de uma outra semelhança estrutural: a repetição da preposição nas expressões *kata physin*³¹ e *kata logon*. É à razão (*logos*)

29 Sem perceber em palavras e fatos uma decomposição do *logos*, Graham defende a mesma descrição da propedêutica de Heráclito: “Ele (Heráclito) nos dá exemplos no mundo, ou ainda reconstruções cheias de arte (*artful*) do mundo em forma verbal, para servir como modelos de como nós deveríamos encontrar o mundo”. (GRAHAM In. PICCONE, 2009, p.79). Como será visto no capítulo 3 o par 'palavras e fatos' remete ainda aos objetos da audição e da visão, o que comprova a importância das sensações no processo de conhecimento.

30 Este aspecto será mais desenvolvido no capítulo 3.

31 Ao se ler *physis* como o 'aspecto externo' de alguma coisa, o distinguir *kata physin* é compreendido como uma descrição superficial. Isto atribuiria aos opostos um estatuto de meras percepções superficiais. Porém, tomando outras ocorrências de *physis* como válidas para o esclarecimento do que Heráclito entendia por esse termo, tem-se, por exemplo, expressões como 'natureza ama se esconder' (B123) e 'ignorando a natureza do dia que é única' (B106), a partir das quais *physis* costuma ser entendida como 'constituição real' (cf. KIRK, 1975, p.227) ou 'essência real' (cf. BARNES, 1979 p.59). B123 e B106 dificultam uma compreensão de *physis* como simplesmente 'aspecto externo'. Mas B106 parece concordar que a unidade não desqualifica a oposição percebida. Disso se desprenderia que os opostos percebidos pelos sentidos como 'aspecto externo' da coisa funcionam como provas intrínsecas para que a razão realize sua união e compreenda a 'essência' atingindo a 'constituição' completa da coisa. *Physis* seria assim entendida como o processo atualizante das propriedades de uma coisa. Definição essa adaptada a um contexto especificamente heraclitiano a partir da proposta de Naddaf, que comenta esse mesmo B1 para extrair um conceito geral de *physis* nos pré-socráticos: “Nesse fragmento, o sentido fundamental de *physis* – a natureza de uma coisa como ela é realizada com todas as suas propriedades do começo até o

que se deve ouvir e é isso que permite dizer tudo ser um (B50). Esse monismo seria a generalização da união de opostos. Mas esta união não unifica os opostos, pelo contrário, para que ela ocorra é preciso que haja mudança constante entre eles, motivo pelo qual é necessário que alguma diferença entre eles seja mantida sempre, já que o mesmo não mudaria em mesmo. Assim, o processo de conhecimento que permite à razão unir os opostos depende da sua identificação. Essa identificação dos opostos é o 'discernir'³² e é feita de acordo com a natureza (*kata physin*) através das sensações. Prova disso é o discernimento 'de acordo com a natureza' da 'razão' em 'palavras e fatos' ser baseado respectivamente nos objetos da audição e da visão (ver cap. 3). Heráclito, na abertura do seu livro, teria pretendido submeter a razão à análise da razão, assim como em outros fragmentos ele submete a percepção à análise da razão, possibilitando a apercepção³³ como prova da união de opostos (B61).

Os pares de opostos que compõem a crítica aos humanos

São três os pares de opostos utilizados em B1 na crítica ao comportamento humano: experientes / inexperientes, eu / outros e acordados / adormecidos. O verbo que relaciona o primeiro par, *eoika* (parecer), indicaria que essa relação pertence ao domínio da aparência. Assim todos os humanos são experientes, ainda que a maioria aja como / pareça ser inexperiente. Para ajudar a definir melhor essa noção de aparência convém comparar esse tipo de par, os pares aparentes, com um outro tipo, aquele que

fim, o processo completo de crescimento de uma coisa do nascimento até a maturidade – não está em dúvida.” (NADDAF, 2005, p.14-15) O único problema, que motivou a troca de 'do começo ao fim' para 'atualizante' é que Heráclito adota uma postura mais cosmológica do que cosmogônica. A mudança constante entre um estado e outro, do início ao fim e vice versa.

32 O sentido de *diairêon* como discernir que aparece em Heródoto relacionado a *hekasta* enfatizando “a ideia de um tratamento separado de cada ponto na descrição de uma situação” (KIRK, 1975, p.42) parece se encaixar perfeitamente com a leitura segundo a qual palavra e obra são as partes distinguidas por natureza do *logos*.

33 Utiliza-se aqui 'apercepção' no sentido filosófico especial de 'se perceber percebendo', ou ainda de 'perceber os outros percebendo'.

constitui a natureza das coisas, denominados pares constituintes, dos quais um exemplo vem de ser analisado, palavras e fatos³⁴. É o tipo de unificação que os diferencia. Enquanto os pares constituintes são formados por opostos que, unidos, constituem uma coisa, por exemplo, a razão que seria a união de palavras e fatos, os pares aparentes são formados por opostos dos quais um é mera aparência. Alguns humanos agem como se fossem inexperientes, mas como a razão é comum a todos, todo humano é experiente.

A unificação do que antes era um par vem da negação do que é apenas aparente. Essa distinção³⁵ elucida duas formas de ação da razão, 1) ela pode perceber uma ligação entre dois pares de opostos constituintes que lhe permitirá uni-los na constituição de uma coisa sem formar um todo homogêneo³⁶, e 2) ela pode perceber que um dos pares de opostos aparentes não passa de aparência e deve ser abandonado. Estes passos esclarecem a crítica de Heráclito aos humanos inexperientes. Eles não percebem a união entre os opostos constituintes e são incapazes de ultrapassar a aparência. Além disso também são incapazes de perceber que, desta maneira, se deixam convencer pela aparência. Seria dessa forma que a aparência atuaria na realidade. Os humanos por parecerem inexperientes agem como se fossem inexperientes, assim, mesmo a inexperiência sendo mera aparência, ela determina o comportamento da maioria. É esse o problema que o discurso de Heráclito tenta resolver.

Uma exemplo da crítica a quem age como inexperiente acontece na separação

34 Esses pares constituintes podem ser divididos ainda, no mínimo, em mais duas classes segundo o tipo de relação temporal que seus opostos mantêm: sincrônica ou diacrônica.

35 Dessa distinção parece se seguir ainda uma preferência formal na nomeação dos pares. Aqueles que são mera aparência, ou externos à constituição das coisas seriam preferencialmente feitos pela adição de uma partícula de negação (alfa privativo ou um prefixo contrário) à raiz da palavra que constitui o termo positivo dos pares. Por exemplo experientes/ in-experientes (B1), justas/ in-justas (B23), pres-entes/ aus-entes (B34). Já os real constituintes das coisas privilegiariam uma construção a partir de raízes diferentes como palavras/ fatos (B1), dia/ noite, inverno/ verão (B67), saudável/ danosa (B61). Porém essa divisão estrutural é apenas indicativa na medida em que existem exceções como con-vergentes e di-vergentes (B10) que não pertenceriam ao âmbito da aparência.

36 A razão é a união de palavras e fatos, mas sua união não constitui um todo homogêneo que acaba com as diferenças e a oposição entre seus dois constituintes.

entre o 'eu' que 'discorre discernindo segundo a natureza' e os 'outros' que 'não compreendem', quando comparada com outra separação já aludida, aquela entre o 'eu' e o '*logos*' (B50). Em B1 a separação é entre o que propõe um raciocínio (realização da razão expressa num discurso) e os outros ignorantes. Já em B50 esse raciocínio é separado do próprio discurso e de seu autor. Desta forma pode-se mostrar que sua comprovação independe de uma compreensão particular pois se assenta na razão comum e acessível a todos. Assim enquanto B1 daria ao discurso o papel propedêutico de mostrar ao receptor o caminho percorrido por quem profere um discurso racional e sua própria razão, B50 mostraria que esse caminho independe de um discurso particular e pode ser feito por qualquer um pois todos possuem a razão comum (B2). O discurso de Heráclito teria um papel próximo ao da imagem cética da escada que depois de utilizada para alcançar o objetivo pode ser abandonada.

O terceiro par de opostos aparentes pode indicar, mais uma vez, a intencionalidade de uma repetição estrutural. Heráclito parece optar sempre por apresentar uma breve característica positiva (o *logos* que é sempre verdade, as coisas que surgem de acordo com o *logos*, e o seu método de explicação do *logos*) para, em seguida, se alongar na crítica à maioria que não compreende (os humanos ignorantes, os experientes que parecem inexperientes, e os acordados que esquecem como adormecidos). Como vem sendo defendido isso corroboraria o fato de o *logos* não ser uma entidade em Heráclito e de estar relacionado ao conhecimento humano³⁷.

Por fim, a comparação entre os quase-sinônimos *lanthanô* e *epilanthanô* permite

37 Talvez por isso Heráclito não se preocupe em definir quais seriam as características do *Logos*. Ele enfatiza sua atuação e a crítica aos humanos. Postura oposta é a de Parmênides na primeira parte do poema que opta por definir bastante as características do Ser, e abrevia a crítica aos outros humanos. Poderia se supor a possibilidade do *logos* em Heráclito ser como o deus em Xenófanes sobre o qual não se pode falar, e é separado de todos. Mas isso seria contraditório com a escolha do nome *logos* e com a crítica aos humanos que não o escutam. Isto mostraria que o discurso de Heráclito não tem motivações céticas.

definir melhor a função da oposição entre acordados e adormecidos. Se *lanthanô* significa algo como 'escapar' (não perceber estando presente) *epilanthanô* pode significar 'esquecer' (percebia enquanto presente, porém ao se ausentar não se lembra mais). Assim, a comparação com o sono seria usada para mostrar um tipo de esquecimento do qual os homens estão conscientes. Nos sonhos eles têm consciência, depois de acordados, de que esqueceram algo. Já acordados, mesmo estando presentes, eles sequer percebem o que lhes escapa. O primeiro passo para abandonar essa falsa in experiência seria admitir que algo lhes escapa (essa seria a função do exemplo do sonho, mostrar a ilusão do âmbito da aparência), para então poderem perceber o que lhes escapa acordados (a razão comum e os opostos constituintes que permitem o conhecimento) para finalmente agirem conscientemente como experientes que são.

1.2.2. O *logos* comum apresentado em B2

B2 acrescenta à definição de *logos* o fato de ele ser *xynos* (comum). Como se trata de uma característica cuja significação também não é unívoca será preciso determiná-la melhor. É preciso decidir se o 'comum' é o que vale para tudo, ou o compartilhado por todos. Isso acontecerá em duas etapas. A primeira, interna ao fragmento, examinará com o quê é relacionado essa 'razão comum' em B2. A exemplo de B1 a relação é de oposição e de crítica ao conhecimento aparente dos humanos que 'vivem como tendo uma percepção particular (*idian phronesin*)'. A etapa seguinte colocará em discussão as outras ocorrências da raiz *xyn-* que possam ajudar na compreensão de B2. Dentre esses outros fragmentos B114 será o mais importante tanto por trabalhar a noção de *xynos* quanto por já ter sido unido a B2 por alguns editores. Dessas duas etapas será formada a noção e proposta uma tradução para *xynos* e seus derivados.

Em B2 mais uma vez aparece a estrutura que já é familiar³⁸, *logos* unido a um verbo de existência. A novidade é sua qualificação através do adjetivo 'comum'. Após esta breve caracterização, outra semelhança, o desvio explicativo para a crítica à maioria dos humanos, nesse caso, por viverem como se tivessem uma 'percepção particular'. Repetição esta que além de reforçar a leitura de *logos* como razão humana, define, mais uma vez por oposição³⁹, que essa razão, presente em cada homem (em B1 todos são experientes, em B2 *logos* é comum), gera uma compreensão que não é particular. Portanto 'comum' nesse caso parece querer dizer tanto que a razão é comum a uma totalidade determinada, a dos humanos, quanto que o funcionamento desta razão gera uma compreensão comum.

A oposição entre 'comum' e 'particular' parece repetir, em alguma medida, a oposição que hoje se faz entre objetivo e subjetivo, indicando um conhecimento real mais legítimo que a opinião pessoal. Pode-se então relacionar as três ocorrências de *logos* nestes fragmentos do seguinte modo: o humano que segue a razão comum (*logou d'eontos xynou*), estaria apto a compreender todas as coisas que surgem de acordo com essa razão (*kata ton logon*) que funciona sempre (*logou d'eontos aei*). Porém, a noção de *xynos*, assim como a de *logos*, parece ser mais ampla ao se analisar outros fragmentos.

'Comum' nos fragmentos B1, B34, B114 e B51

A raiz *xyn-* de *xynos* (comum) figura em pelo menos três expressões que podem ser importantes na compreensão desta noção: no adjetivo '*axynetos*' (ignorantes, literalmente, 'sem-comunhão' em B1 e B34), no jogo de palavras com '*xyn noos*' ('com o

38 Importante é o fato de Sexto Empírico citar B2 logo após B1, que apareceria no início do livro, afirmando que "Heráclito após uma breve descrição acrescenta:" segue a citação de B2. (Sext. Emp. Adv. Mat. VII, 133.2)

39 O fato de as explicações de Heráclito serem frequentemente por oposição condiz com a interpretação do seu método racional-discursivo de discernir segundo a natureza apresentada durante a análise de B1.

intelecto' em B114), e no verbo '*xyniêmi*' ('assimilar, compreender' em B51).

A relação de *xynos* em B2 com *axynetos* em B1 permite determinar que os homens ignorantes ('sem-comunhão', B1) são os que não seguem a razão comum (*xynos logos*, B2)⁴⁰. A outra ocorrência de *axynetos* em B34 ecoa B1⁴¹ ao oferecer um exemplo mais restrito dessa atitude. Todo humano (sem deficiência auditiva) é capaz de ouvir, mas poucos são capazes de compreender. A maioria que escuta agiria como os surdos por defenderem uma compreensão particular. Esta comparação repete a relação entre os experientes que são como inexperientes, despertos que são como adormecidos (B1) e os presentes que são como ausentes (B34). O que essas ocorrências de *axynetos* somadas a esses pares de opostos aparentes indicam é que nesse momento o que é criticado é o mau uso da razão na recepção, e não na produção, de informações discursivas ou não. Esse problema parece ser primordial no processo de compreensão. Se a maioria sequer é capaz de compreender as informações que recebe tampouco será capaz produzir algo relevante. O que indica pelo menos dois tipos de utilização da razão, o raciocínio sobre informações recebidas, e a produção de raciocínios. A ambiguidade do 'comum' analisada acima parece ser aplicável tanto à recepção quanto à produção de raciocínios. A razão é comum a todos por isso eles podem raciocinar de forma comum sobre todas as informações recebidas e produzidas. B51 e B114 mostram como o sentido duplo do comum se aplica, respectivamente, à recepção e à produção racional.

40 A sequência da analogia permite determinar também que 'parecer inexperientes' (B1) seria 'viver como se tivessem uma percepção particular' (B2). Essas determinações trariam um problema para a compreensão da crítica à maioria que segue a opinião dos poetas (B104). A solução desse problema parece depender da diferenciação entre o bom-senso (seguir a razão comum) que é positivo e o senso-comum (seguir a opinião da maioria) que é negativo. Cf. A crítica a Homero na análise de B56 no capítulo 3.

41 Como notou Kahn: "Três das quatro primeiras palavras em II (B34) são repetições formais de I (B1): *axynetoî, akousantes, eoikasi*. O novo elemento é a comparação com o surdo. O paradoxo 'ausente enquanto presente' confirma o sentido de isolamento epistemológico." (KAHN, 2001 p.101) A partir de tantas similaridades estruturais parece difícil não tomá-las por significativas. Mais uma vez elas parecem trazer um tom predominantemente epistemológico.

B51, outra vez num contexto de crítica ao conhecimento, permite definir qual é a relação entre a falha de não se usar a razão comum e a operação da razão durante a recepção. O fragmento diz: (Eles, os humanos?)⁴² 'não compreendem (*xyniasin*) como concordar⁴³ o divergente consigo mesmo'. Donde se depreende que da incapacidade atestada nos fragmentos analisados anteriormente de se seguir o *logos* comum segue-se a incapacidade de se unir (fazer comum, comungar) o divergente. Falhar em seguir a razão comum é falhar em perceber as coisas divergentes serem também unidas. Daí a dificuldade dos homens ignorantes compreenderem essa união, seja na realidade, seja no discurso de Heráclito, pois se não seguirem a razão comum não poderão compreender nem os divergentes serem comuns nem o discurso racional que exprime a realização dessa comunhão.

A dupla qualificação de *xynos* de uma razão comum que comunga é aplicada à sua função produtora em B114. Neste fragmento Heráclito apresenta um jogo de palavras entre *xyn noôi* (com o intelecto) e *xynôi* (comum), mostrando que 'aos que dizem⁴⁴ *com o intelecto* é preciso firmarem-se no *comum* a todos'. Como foi visto até aqui, o comum aos humanos é a razão (B2) que funciona sempre (B1) compreendendo a comunhão entre as coisas divergentes (B51). Por conseguinte a produção de um

42 O sujeito não aparece na citação. O verbo informa ser uma terceira pessoa do plural. Disso infere-se ser a maioria dos humanos. Kirk parece estar certo ao afirmar que: “os ataques de Heráclito aos homens em geral eram sem dúvida tantos e variados que um verbo plural sozinho, junto com um tom crítico, seria suficiente para mostrar quem estava em questão.” (KIRK. 1975, p.203)

43 O manuscrito atesta *homologeîn* no infinitivo. O problema é que segundo LSJ *hōkos* como uma conjunção de finalidade só ocorreria a partir do século IV. (LIDDEL; SCOTT, 1996, p.1244). Por isso seria preferível lê-lo como um advérbio de modo. Disso propuseram-se correções. A mais simples é ler *homologeî* que resultaria em 'não compreendem como o divergente concorda consigo mesmo'. Ou ainda, segundo o par *sumph-* *diaph-* de B10 substituir *homologeô* por *sumpherô* resultando em 'não compreendem como o divergente converge consigo mesmo. A leitura escolhida aqui mantém o infinitivo atestado e lê *hōkos* como conjunção de finalidade. Ela não altera o sentido da frase, mas indica uma atitude mais ativa esperada daquele que compreende pois ele deveria concordar o divergente. Enquanto nas leituras corrigidas a ação concordante é do divergente, e não de quem conhece.

44 Se em B34, na crítica à recepção, a audição serviu como paradigma, em B114 Heráclito opta por utilizar o falar como paradigmático da expressão racional.

discurso racional deve seguir o intelecto comum (B114). Ou seja, o falar correto deve ser embasado pelo comum ao comungar os divergentes. É exatamente isto que o jogo de palavras não só diz mas realiza ao mostrar a semelhança (*xyn noôi, xynôî*) de palavras inicialmente tidas como diferentes (com o intelecto, comum). Um tal uso de um jogo de palavras indicaria que Heráclito trata a repetição fonética como uma estratégia argumentativa válida. Isto legitima a investigação realizada nesta dissertação que toma a utilização das diferentes ocorrências de uma raiz, seja *log-* ou *xyn-*, na busca de uma melhor definição de uma noção, respectivamente *logos*, *xynos*⁴⁵, e ainda suas relações.

De tudo isso decorreria que a razão (*logos*) ser dita comum (*xynos*) implicaria em várias consequências relativas à amplitude de ambas as noções. A razão como faculdade (*logos*) é comum (*xynos*) a todos os humanos. Mas quem não a segue age como ignorante (*axynetos*) pois não compreende que tudo vem a ser de acordo com essa razão (*kata ton logon*) (mas não por causa dela). É apenas desta forma branda que a razão humana seria indiretamente comum (*xynos*) a todas as coisas. Além disso o funcionamento dessa razão, seu raciocínio (*logos*), para os que compreendem (*xyniêmi*)

45 *Xynos* aparece ainda como predicado de outros termos não necessariamente ligados a *logos* cujo exame contribui para verificar a noção. Em B80 a guerra (*polemos*) é dita ser comum. A amplitude da noção parece ser aplicável também nesse caso. A guerra seria comum porque acontece entre os divergentes. Dessa forma ela os faz comum, como no combate ocorre a união/ mistura entre os dois exércitos adversários. A diferença em relação ao *logos* seria justamente relativa à discursividade. A guerra ser comum não implica que esteja relacionada com o raciocínio nem com o discurso. Ainda que a prescrição que antecede a predicação de 'comum' à 'guerra' mostre sua importância cognitiva: 'é preciso saber que a guerra é comum'. A razão tem que compreender a guerra e seu funcionamento assim como o discurso racional deve apresentá-la, porém disso não se segue que *logos* seja identificável à guerra. Se em B80 é prescritivo, 'é preciso saber x', em B1 é crítico-metodológico, 'não sabem x'. Essa pequena diferença parece ser uma evidência suficiente de que o *logos* é relativo ao conhecimento enquanto *polemos* é o conhecido. Por isso eles compartilham o fato de serem comum, mas não são, de forma alguma, comum em relação à mesma coisa, e muito menos são a mesma coisa. O inverso dessa relação, onde comum parece ser aplicado apenas em relação à discursividade aparece em B113, onde o compreender (*phronein*) é comum para todos. Nesse caso 'para todos' parece se tratar da totalidade determinada dos humanos. Além disso, o compreender comum, em oposição ao particular, implicaria em fazer comuns os divergentes. *Xynos* aparece ainda em B103 caracterizando o início e o fim sobre a periferia de um círculo. Mais uma vez se verifica a amplitude do conceito. Eles são comuns tanto por todos os pontos na periferia poderem ser início e fim, quanto por esse mesmo ponto tornar comum os divergentes início e fim.

é comungar os divergentes. O resultado desse raciocínio vem em forma de discurso racional (*logos*) que, por seguir o intelecto (*xyn noos*), se embasa também no comum (*xynos*)⁴⁶.

De acordo com essa interpretação vem a proposta da tradução de *xyn-* por 'conjug-'. Assim o adjetivo *xynos* seria o 'conjugado'. *Axynetos* seria quem aparenta estar 'desconjugado'. O verbo *xyniêsín* seria 'conjuguar' ao concordar os divergentes. E a expressão *xyn noos* seria falar 'com julgamento' ao seguir o conjugado. Em suma *xynos*, aplicado ao *logos*, parece trazer pelo menos três ideias, a de comum, já que a razão é comum a todos os humanos, a de conjugado, pois a razão é conjugada a cada humano, e a de conjugante (ou comungador), porque a razão funciona mostrando os divergentes serem unidos.

1.2.3. Separação e união do *logos* em B50

Delimitada a noção *xynos* convém investigar mais cuidadosamente os dois movimentos inversos relativos ao *logos* indicados em B50. O primeiro deles é o da separação entre aquele que profere o discurso racional e a razão: 'não de mim mas do *logos* tendo escutado'. O segundo é o de uma união total possibilitada pela concordância através do *logos*: 'é sábio concordar: tudo ser um'.

A separação do *logos*

O movimento de separação entre o 'eu' e o '*logos*'⁴⁷ tende a ser visto como um

46 Kahn parece ter chegado a resultados próximos quando diz: “em suma, o *logos* é 'comum' porque ele é (ou expressa) uma estrutura que caracteriza todas as coisas, e é portanto uma posse pública disponível em princípio para todos os homens, pois é 'dado' na estrutura imanente da sua experiência compartilhada. O *logos* é também compartilhado como um princípio de acordo entre os poderes diversos, de entendimento entre falante e ouvinte.” (KAHN, 2001. p.101-102) As diferenças principais sendo derivadas da concepção de *logos* e não das de *xynos*.

47 Dois pontos essenciais de B50 se apoiam em correções, *logou* e *einai* (a ser explicado adiante). As duas correções são quase unânimes. No caso de B50 o manuscrito atesta *dogmatos*, mas desde que Bergk propôs a correção para *logou*, é assim que a grande maioria dos comentadores o lê. Uma justificativa material do erro na transmissão é dada por Bernays, segundo o qual a forma correta ΛΟΓΟΥ teria sido confundida em algum momento por ΔΟΓΟΥ devido a semelhança do lambda e delta maiúsculos. Num

problema a ser resolvido. Para isso as diferentes leituras de *logos* apresentam soluções coerentes com suas posições. Para uma leitura materialista o *Logos* seria uma divindade estruturadora do mundo independente de Heráclito e de seu discurso. Para uma leitura branda onde *logos* é auto-referente ao discurso de Heráclito a solução seria entendê-lo como uma Palavra profética que pode ser separada de quem a profere pois este seria apenas um portador da mensagem divina. Para uma leitura epistemológica o *logos* seria uma formulação lógica cuja validade independe de quem a propõe.

Contudo a interpretação apresentada do caráter comum-conjugado da razão não condiz com nenhuma dessas soluções. A partir dela a separação entre o 'eu' e a 'razão' parece ser mais uma consequência do que um problema a ser resolvido. Se a razão é comum a todos os humanos e conjugada a cada um deles estaria impossibilitada a chamada interpretação materialista devido à sua leitura do *logos* como uma entidade divina. 'Não de mim mas do *logos*' não poderia significar 'não de mim mas do Deus' uma vez que o *logos* é a razão humana. A solução branda, de uma verdade profética da qual Heráclito seria um portador, também parece insatisfatória após a identificação do caráter humano da razão comum a todos. Assim, 'Não de mim mas do *logos*' não precisaria ser interpretado como 'não de mim mas da Palavra divina proferida através de mim' já que uma leitura mais simples como 'não de mim mas da razão que todo humano possui' é suficiente para explicar a separação de quem profere um discurso particular (ainda que racional) e a razão comum, pois se trata de uma razão que permite, mas não garante, que todos os humanos concordem entre si ao convergirem os divergentes. Dessa opção, contudo, não se segue a interpretação epistemológica cuja solução toma o *logos* por uma prova logicamente irrefutável. A razão parece ser antes uma característica

momento seguinte, o genitivo incorreto ΔΟΤΟΥ teria sido corrigido pela sua forma gramatical ΔΟΙΜΑΤΟΣ, que é atestada no manuscrito. (BERNAYS, 1885. p.80)

antropológica do que epistemológica, pois apesar de sua comprovação independer de um humano particular (que profere um discurso racional) ela ainda depende de algum humano (que é quem possui a faculdade da razão) para realizar-se⁴⁸. Como prova B102⁴⁹ ao nuançar o conhecimento humano e divino, o uso da razão comum é restrito ao humano. Portanto a separação entre 'eu' e 'logos' teria por objetivo prescrever a união entre 'você', ou melhor, 'qualquer um de nós humanos', e o 'logos'. Ela se alinharia a um projeto de auto-conhecimento⁵⁰ do conjugado que levaria à concordância entre os humanos pelo fato de o conjugado ser comum a todos eles⁵¹.

Desse modo a separação entre o 'eu' e a 'razão' (B50) é uma consequência da oposição entre uma 'compreensão particular' aparente (B2) e um 'compreender comum a todos' (B113). Heráclito tem que criticar a particularidade do seu raciocínio e seu discurso racional, assim como faz com os dos poetas, pensadores e os da maioria que os

48 Que a separação do 'eu' e da 'razão' enfatiza essa dependência seria ainda reforçado pelo uso quase metafórico de 'escutar'. 'Quase' porque ao se tomar escutar no sentido estrito seria preciso haver algum tipo de som a ser capturado pelos ouvidos, o que nesse caso não acontece. Por outro lado o sentido é quase concreto, pois pode-se conversar consigo mesmo sem proferir palavra audível. Era assim que o pensar era descrito desde Homero (*Il.* XVII, 90-106), uma conversa consigo mesmo, com o *thymos*, o *nous* ou o *phren*. Por conseguinte pode-se 'escutar' essa conversa sem som/ voz. Esse aspecto será abordado mais detalhadamente no terceiro capítulo.

49 “Aos deuses todas as coisas são bonitas, belas e justas. Os humanos supõem umas injustas e outras justas.” Seria próprio do conhecimento humano, em oposição ao dos deuses, discernir as diferenças. Esta distinção é necessária, mas insuficiente, pois depois dela seria preciso unir os opostos, aproximando assim de um conhecimento divino, sem nunca, no entanto, pelo menos para os humanos, extinguir a diferença entre eles.

50 O caso mais evidente é B101: 'procurei a mim mesmo'. Além disso há o fato de que na maioria dos fragmentos falta uma estrutura argumentativa que sustente uma prova lógica independente de quem a apresenta. Prova da razão ser própria e dependente do humano é o fato de a sabedoria divina ser distinta (cf. B102). Apesar destas divergências é a postura epistemológica a que mais se aproxima daquela proposta aqui.

51 Hussey adota uma abordagem parecida: “no nível mais básico, o *logos* de Heráclito coincide com o que Heráclito está dizendo: é a sua narrativa sobre o modo que as coisas são. Porém, como na observação citada (B50), ele deve também ser distinguido das palavras de Heráclito: não é como a narrativa de Heráclito que ele exige assentimento, mas porque ele mostra o que é sábio pensar. (Ele é, no entanto, ainda algo que fala, e que pode ser escutado; é ainda a narrativa de algo ou alguém, tendo a linguagem como seu veículo). Heráclito não está clamando por uma mera revelação privada ou autoridade puramente pessoal”. (HUSSEY In LONG, 2006. p.92). A diferença é que ele não releva o fato dessa narrativa desse autor ser prescindível, já que por ser comum o *logos* pode ser diretamente acessado (escutado) por cada um. Ou seja, a autoridade não é pessoal porque ela está em todas as pessoas. Este passo é fundamental para resolver-se a relação entre a separação e a união de uma maneira coordenada.

ouve, em defesa da razão comum. Um discurso que defende esta razão deve, portanto, admitir a particularidade do discurso, permitindo assim sua separação da razão de modo que um possa ser criticado ('não de mim') sem afetar o outro ('mas do *logos*'). Uma vez explicitada a necessidade da separação do particular para um movimento de união, resta examinar este último.

A união do *logos*

A união em Heráclito parece ser relativa a duas totalidades: a totalidade determinada dos que possuem razão, todos os humanos, e a totalidade absoluta das coisas divergentes que compreendidas convergem, formando algum tipo de unidade. Assim, todos os humanos concordariam, ao compreender uma coisa, que todas as coisas são um.

A primeira união é explicitada pelo verbo *homologeîn* (concordar). Como em B114, parece haver aqui um jogo de palavras que esclarece a situação. Concordar, literalmente 'homologar', é ter a mesma (*homos*) razão, raciocínio ou discurso racional (*logos*). Heráclito, embasado em sua concepção de uma razão comum, assumiria uma posição que não é cética em relação ao conhecimento. Mas a aceitação desta postura precisa ir além da postulação um tanto dogmática de uma razão comum, pois é preciso explicar como funciona esta razão que possibilita o conhecimento. Essa explicação se dá através de outra união, através da qual a compreensão de todas as coisas divergentes mostraria que elas são unidas⁵².

A concordância que une as coisas é afirmada de forma sucinta e absoluta através

52 Essa dupla acepção é justificada ainda pela fusão de sentidos que aparece em Platão, e desde então confunde citadores e copistas entre *homologeîn* e *sumphereîn* (cf. A discussão anterior de B51). Homologar em Heráclito seria 'colocar junto' (*sun+phero*), tendo no sentido relativo a quem conhece de se colocar junto/ ter a mesma opinião por seguir o que é conjugado, a razão, quanto no sentido relativo ao conhecido de colocar junto tudo que é objeto do conhecimento, compreendido pela razão. Processo duplo que remete à dupla aplicação de 'comum' que vem de ser esclarecida.

da expressão *en panta einai*⁵³ (tudo é um). O entendimento do funcionamento do *logos* em Heráclito depende então, de uma melhor determinação do significado da afirmação de que 'tudo é um'.

Outros fragmentos menos taxativos que a conclusão de B50 fornecem informações importantes na tentativa de determinação do tipo de monismo veiculado na expressão 'tudo é um'. B10 parece mostrar que esta união é justificada por todas as coisas compartilharem uma mesma origem material quando diz que “(A) de todas as coisas (surge) (B) um e de (B) um (A) todas as coisas. Além disso pelo sentido duplo do movimento apresentado no quiasma (AB : BA) fica clara a reciprocidade da mudança entre a unidade e a pluralidade. Outros fragmentos fornecem exemplos ainda mais específicos. A unidade parece poder ser reduzida ao fogo a partir de B90 no qual se lê que “todas as coisas se trocam por fogo e por todas as coisas o fogo”. Aqui o movimento recíproco é reafirmado, mas a unidade é mais determinada ao ser nomeada 'fogo' ao invés de 'um'. Os vários pares de opostos recorrentes nos fragmentos parecem ser especificações da pluralidade. Um exemplo é o de B57 no qual dia e noite, representantes de todas as coisas, são ditos ser um.

Uma característica comum a todos os exemplos específicos da pluralidade é o

53 O manuscrito atesta *eidenai* que Miller corrige para *einai*. A correção é criticada por Bernays pois transformaria Heráclito em um eleata. Outra razão para a crítica seria o fato de a versão corrigida servir às motivações de Hipólito, o citador, que queria provar a origem da unificação noeciana da trindade ser pagã. Se apesar desta conveniência o manuscrito do citador não atesta a versão corrigida, a correção se provaria impertinente. (BERNAYS, 1885, p.81, 82). Porém 'tudo ser um' não implica em um monismo eleata. Além disso o erro corrigido não precisaria ser de Hipólito ele mesmo, mas talvez de um copista. Por outro lado, Kirk alude a alguns fatores sintáticos que dificultariam a leitura sem a correção. A falta de um artigo em *sophon* colocaria em dúvida uma leitura dele como sujeito substantivado. Além disso o *esti* sozinho não poderia sustentar os dois infinitivos *homologein* e *eidenai*. (KIRK, 1975, p.66). Porém a falta de artigo em Heráclito não parece ser problema para a substantivação. Já no caso do *esti* uma sustentação para algum dos infinitivos poderia ter sido deixada de fora da citação. A principal defesa em favor da correção é que ela parece fornecer ao fragmento um desenvolvimento mais natural. Primeiramente é apresentada a separação entre quem profere o discurso racional e a razão, para em seguida ser esta última prescrita como guia da sabedoria. A apresentação do resultado que qualquer um alcançaria ao tomar a razão como guia, o fato de tudo ser um, parece uma conclusão plausível ao desencadeamento do texto. Como a tradução literal 'tudo ser um' fica agramatical quando apresentada de maneira isolada, utiliza-se, de maneira indistinta, também a forma 'tudo é um'.

fato de as suas relações acontecerem sempre entre duas coisas. Nem sempre a pluralidade é divisível em pares, como comprova o exemplo dos três componentes do cosmos apresentados em B31, água, terra e fulguração. No entanto, independente do número de coisas expostas, estas se relacionam sempre de duas em duas. A água vira terra e a terra vira água ou a terra vira fulguração e o contrário. Além disso o fato de os termos informados nesta relação dual comporem suas extremidades lhes garante o estatuto de opostos. O auge do dia é um dos extremos opostos da coordenação dual com a noite plena, assim como a terra é o extremo oposto da mudança em água. Isso traz consequências também ao âmbito da razão, uma vez que o par de extremos seria utilizado para delimitar todos os estágios intermediários da mudança entre eles que os constitui. O dia e a noite são os extremos delimitadores da mudança que existe entre eles, e isso comprova sua união. Uma prova disso seria o fato de não ser possível determinar um momento exato no qual o dia passa a ser noite.

A operação unificante da razão poderia ser assim descrita: parte-se da identificação na pluralidade 'todas as coisas' de um par de opostos, como o dia e a noite, para, em seguida, a demonstração da mudança de um em outro comprovar a sua união, o dia vira noite e vice versa, portanto, ambos são extremos de um mesmo processo. No entanto, apesar dessa operação bastar para reduzir a totalidade das coisas a duplas em oposição, ela ainda é insuficiente para justificar uma declaração absoluta do tipo 'tudo é um'.

Para que haja monismo a partir deste tipo de operação descrita acima, faz-se necessário que a união se dê não só entre os opostos, mas também entre os pares de opostos, a fim de formar uma totalidade diferenciada porém unida. Não basta que o dia vire noite e que isso comprove sua união, é preciso que a união extrapole os

componentes de cada oposição e relacione também os pares. É isso que parece acontecer em B67 onde a noite virar dia é relacionado com o inverno virar verão, e a fome virar fartura. Neste fragmento um tipo de relação inter-pares de opostos pode ser esquematizado da seguinte maneira: o dia longo do verão quente favorece a agricultura gerando fartura enquanto a noite longa do inverno frio provoca a escassez de alimentos⁵⁴. Isso comprovaria que além da união de opostos, acontece também uma relação unificante entre os pares de opostos. Se for este o caso, pode-se chegar ao 'tudo é um' a partir do 'todas as coisas', o que caracterizaria um monismo substancial onde tudo é redutível a um componente. Porém como a união depende da relação entre os componentes da pluralidade parece ser possível que ocorra também um monismo relacional⁵⁵. Assim, ou a união seria justificada pelo fato de ela encerrar sempre uma relação, ou pelo fato de seus participantes serem redutíveis a um só elemento básico. A questão cosmológica monista a ser respondida então é se os opostos existentes são reduzidos à relação entre eles ou a um elemento.

Desde a tradição jônica a justificativa substancial, a redução de todas as coisas a um elemento, parece ser o procedimento padrão. Porém, como se viu no caso do dia e da noite ou no dos componentes do cosmos, a importância da relação entre as coisas no pensamento de Heráclito é inegável. Uma possibilidade plausível seria coordenar no

54 Esta interpretação é reforçada pela leitura segundo a qual em Hesíodo (B57) Heráclito critica a passagem dos *erga* 557 seq., na qual Hesíodo compreende a oposição entre dia e noite, como todos humanos, mas não a extrapola até identificar sua união. “pois mês mais difícil este,/ invernos, difícil para os quadrúpedes, e difícil para os homens./ Nesse momento a metade da comida para os bois permita, mas aos homens o total/ pois longas precipitadas as benfazejas (noites) são./ Essas coisas vigie até o fim do ano./ até serem, de novo, iguados noites e dias, e que/ a terra, mãe de todos, tenha nela fruto misturável” Uma forte evidência de que seria essa a passagem à qual a crítica de Heráclito se refere é o uso do eufemismo *euphronê* (a benfazeja) por *nuks* (noite), que acontece na passagem de Hesíodo, e é sempre usado por Heráclito (cf. B26, 57, 67, 99).

55 Para um esquema mais cuidadoso das possibilidades de monismo cf. Demos, 1946. Tratando de Platão e Aristóteles, Demos denomina e define, entre outros, um monismo substancial e um relacional. O substancial seria aquele em que tudo é reduzido a um elemento e o relacional seria aquele onde uma mesma relação permeia todas as coisas.

'tudo é um' do filósofo os chamados monismos substancial e relacional. A inovação monista do esquema heraclítico seria o fato de ele utilizar a relação como justificativa da união, porém, de acordo com o costumeiro na época, esta relação seria por ele substancializada para consistir numa justificativa pertinente. Diferente da *archê* jônica, no caso de Heráclito, o elemento básico do cosmos seria a materialização de uma relação⁵⁶.

Se a relação é materialmente comprovada é preciso que algo cumpra o papel substancial⁵⁷ deste monismo. Os candidatos a ocuparem o posto material no qual acontece a relação de união entre os opostos são muitos: Zeus, o deus, a coisa-sábua, o fogo ou a guerra⁵⁸. O mais material destes é o fogo referido em B90 onde se diz que por ele se trocam todas as coisas. Além disso, o cosmos é dito ser 'um fogo eterno que se acende e se apaga em medidas' (B30), e ainda são das formações do fogo que surgem os elementos (B30-31), primeiro água, depois terra. Pode-se assim identificar no fogo uma unidade substancial (o esquema cosmológico é tratado com mais cuidado no capítulo 2).

O *Logos* é comum aos humanos e permite compreender que todas as coisas são um, ou seja, que elas são a união de divergentes. Mas a existência dessa união

56 Em Heráclito parece ser o caso que qualquer relação implique numa união intrínseca (cf. A análise de B61 no capítulo 3). A relação constituiria a natureza da coisa, sendo assim essencial/ interna. No entanto essa postura faria Heráclito cair no paradoxo do monismo relacional indicado por Demos (1946, p.536). Se a relação é interna e os dois relacionados estão intrinsecamente ligados isto os tornaria um, o que impossibilitaria que eles estivessem em relação. Portanto para o funcionamento do esquema de Heráclito haveria uma necessidade de diferenciação entre o que é intrinsecamente unido, ainda que isso seja logicamente questionável.

57 Demos (1946, p.540) mostra que uma unidade substancial pode ser plural quando forma ou um todo divisível ou um todo com diferentes características. Este parece ser o caso da concepção de Heráclito do cosmos. Este tipo de entendimento substancial mostra como deve ser entendida a relação intrínseca discutida na nota anterior que une os opostos mas a mantém o produto dessa união diferenciável e divisível.

58 Pode ser ainda que todos esses nomes refiram-se à mesma coisa. Mas essa só pode ser uma opção se cada nome servir algum propósito que justifique sua escolha. Cada nome se referiria ao mesmo elemento de acordo com a ênfase em uma de suas características. Isso parece ser confirmado pela aceitação e negação do nome de Zeus, que portanto pode ser dispensado. Assim uma leitura total poderia tomar o fogo-divino-sábio-em-guerra como o elemento base para a mudança que legitima a união entre os opostos e entre os pares de opostos. Mas esta hipótese exige uma investigação que extrapola o âmbito deste trabalho.

dependeria de algum suporte material, esse papel seria cumprido pelo fogo. Essa concepção parece explicar também o tratamento dúbio que se dá ao *logos*. O fato de ele ser o que permite compreender a união das coisas lhe garante existência, mas a existência pediria alguma materialidade. Isso pode facilmente levar a uma confusão segundo a qual o que permite compreender algo seria entendido como um aspecto regulador e material deste 'algo' compreendido. Daí surgiria a impressão de materialidade e onipotência divina que eventualmente parecem ser aplicáveis ao *logos*.

1.2.4. A relevância de B72 na compreensão do *logos*

A última ocorrência na qual *logos* seria usado como um termo especial a ser analisada é a mais controversa. O motivo é que o citador, Marco Aurélio, além de fazer uma apropriação estoicizante do pensamento de Heráclito e confessar citá-lo de memória, apresenta alguns termos estranhos ao seu vocabulário⁵⁹. Em virtude disso a maioria dos estudiosos negam o fragmento total ou parcialmente⁶⁰. A negação mais consensual vê na explicação do *logos* como 'aquilo que governa o todo' um tom excessivamente estoico. Antes dessa explicação *logos* também é caracterizado como 'aquilo com o que mais frequentemente (os humanos) se relacionam'. Esta última está de acordo com a análise da noção de 'comum' aplicada à razão durante a crítica à maioria.

59 Fränkel, ao comentar B72, destaca que “o uso passivo (em *epilanthanomenou*, 'o que foi esquecido') não ocorre em outro lugar em Marco Aurélio, mas é típico dele se criticar por esquecer um bom ensinamento, como em 12 e 26”. (FRÄNKEL, 1984, p.378). Marco Aurélio dizia agrupar *hupómnēmata*, notas ajuda-memória. Por isso, segundo Pradeau, suas citações não seriam textualmente confiáveis. (cf. PRADEAU, 2002, p.295)

60 Por exemplo, Burnet, para quem “a interpretação estoica dada por Marco Aurélio , IV.46 (B72) deve ser rejeitada” (BURNET, 1920, p.121 n.15). Já Kirk pensa que “B72, contém citações genuínas intercaladas com os comentários do próprio Marco”. (KIRK. 1975, p.44). Para Gataker, *hois kata hemeran – xena phainetai* pertencem a Marco Aurélio, e para Bywater *logoi – dioikounti* também seriam suas explicações e não citações textuais (Apud MARCOVICH, 2001, p.18). Destoando dessa tendência, Guthrie aceita o texto de Marco Aurélio: “Para mim, ... em vista de B1 e B64, não vejo razão para se supor uma paráfrase estoica”. (GUTHRIE, 1962, p.425 n.3). A interpretação aqui consistirá em aceitar o fragmento com parcimônia, sem apoiar-se demais nos seus traços estilísticos.

Já a primeira remete à leitura da Razão como uma divindade que governa e ordena o mundo. Como se viu na análise dos diferentes citadores de B1, poderia ter sido exatamente esta a noção acrescida pelos estoicos ao se apropriarem do pensamento de Heráclito. Isto não quer dizer que Heráclito não tenha postulado uma divindade que governe o mundo, mas apenas que ela não seria o *logos*. O mesmo verbo *oikizô* (governar) citado por Marco Aurélio (com o acréscimo de um prefixo, *dioikizô*) aparece em B64, mas o seu sujeito é, neste caso, o raio (*keranos*). Esta referência enigmática já foi relacionada ao Deus por ser o relâmpago a arma de Zeus, ou também ao fogo pois um relâmpago pode originar incêndios. Outra vez uma leitura que associe Zeus, fogo e *logos* permitiria que um fragmento legitimasse o outro, porém, o que vem sendo defendido aqui, é a diferenciação destas noções que poderiam estar relacionadas mas não seriam iguais. Ainda que elas fossem apenas diferentes aspectos de uma mesma coisa, em Heráclito, ser um aspecto diferente é garantia de uma existência própria. Como vem de ser investigado, mesmo com a declaração de 'tudo ser um' em B50, ainda assim as coisas opostas unidas pela mudança e os pares de opostos relacionáveis mantêm uma existência própria. Neste esquema o fogo seria a matéria básica do cosmos e o *logos* seria o que permite aos humanos entender a pluralidade do cosmos ser redutível ao fogo. O *logos* é comum a todos os humanos, seria ele, portanto, um aspecto mais antropológico do que cosmológico. Apesar disso, a maioria dos humanos falha em segui-lo, e por isso, não compreende o cosmos. Como essas divisões não são bem definidas, sua leitura como um conceito cosmológico pode até ser justificada, mas não deveria chegar a ponto de eliminar sua relação com o humano, nem de dar ao *logos* um papel de ordenador ativo do cosmos.

Então, a primeira paráfrase de B72, 'aquilo com o que mais frequentemente se

relacionam' encontra uma justificativa textual na noção de razão comum apresentada em outros fragmentos, porém não acresce nada de novo para à sua compreensão. Já a segunda explicação, 'aquilo que governa o todo', depende de muitas associações extra textuais para ser justificada. Sendo a aceitação textual de B72 problemática, e suas informações enquanto testemunho ou redundantes ou suspeitas, parece mais prudente abandoná-lo durante a determinação da noção de *logos* em Heráclito.

1.2.5. O *logos* como razão no grupo 1

O uso do termo '*logos*' em Heráclito pode, por um lado, ser dito específico uma vez que os fragmentos analisados não podem ser compreendidos, aceitando-se as acepções corriqueiras desse termo, nem de forma coesa nem de forma totalmente independente. Os principais problemas seriam sua eternidade e aplicabilidade a todas as coisas em B1, seu caráter comum em B2, sua separação com 'eu' que o profere em B50 bem como a relação entre estes dois fragmentos. Por outro lado, uma solução para estas questões não depende de uma leitura totalmente particular de *logos*, como se Heráclito quisesse, através deste nome, referir-se a um novo conceito, entidade, ou capacidade. A simples aplicação do desenvolvimento etimológico da palavra sob a noção ampla de 'razão' parece suficiente para solucionar tanto as dificuldades de leitura quanto o relacionamento dos fragmentos. A razão teria uma temporalidade e aplicabilidade absolutas na medida em que funcionaria sempre que aplicada ao conhecimento, e não à geração, da realidade. Por isso mesmo ela seria independente do indivíduo mas dependente, e comum, aos humanos.

Esta solução aceita a premissa de uma leitura branda segundo a qual o sentido do termo na época do autor é utilizado na sua compreensão, porém a ultrapassa ao aceitar tanto as implicações do contexto em que ele aparece quanto as de seu desenvolvimento

posterior. *Logos* no sentido tardio de 'razão' reúne outra vez as capacidades do contar matemático e discursivo que haviam se bifurcado do sentido primevo do verbo *legô* (colher), assim, ambos os sentidos se aplicariam ao uso que Heráclito faz do termo. As implicações dos contextos dos fragmentos mostram alguma especificidade nesse uso, mas não a ponto de exigir a postulação de uma entidade ordenadora do mundo, como faz uma leitura materialista. B1, B2 e B50 indicam comunhões e totalidades diferentes, mas relacionadas: O *logos* é comum a todos os seres humanos, conjugado a cada um deles, e ainda lhes permite compreender (tornar comum) todas as coisas no mundo. Essa ambivalência indefinida, aliada à mistura de compreensão e ordenação, possibilitaria a apropriação estoica que desenvolveu o conceito posterior (externo a Heráclito) de um *Logos* divino ordenador. Em Heráclito, a noção de *logos* seria primariamente antropológica, mas isso não leva a uma leitura puramente epistemológica na qual *logos* seria algum tipo de pensamento lógico. A epistemologia aparece na noção por consequência da antropologia pois o conhecimento depende das características que são próprias ao humano. Segundo a prescrição de Heráclito, a maioria deveria perceber (com os sentidos cf. Capítulo 3) os opostos, interpretá-los (na alma, cf. Capítulo 2) com a razão para compreendê-los unidos. A partir da generalização dessa união eles poderiam então vislumbrar uma união total.

O fato de as concepções dos três tipos de leitura terem sido úteis e compartilharem algum embasamento justificável mas inconclusivo na determinação de *logos* mostraria que alguma indistinção entre elas era própria ao uso do termo por Heráclito. Os âmbitos material, antro-epistemológico e discursivo (matemático-linguístico) se misturariam, constituindo, então, um conceito de razão que abrange a faculdade de pensar materialmente presente em cada ser humano, a ação dessa

faculdade que permite a cada um conhecer, o raciocinar, de uma maneira comum a todos, e, por fim, a expressão desse conhecimento, do raciocínio, em uma forma discursiva racional. Essa indefinição permite que um atributo da materialidade da faculdade comum a todo ser humano (B2), ser eterna, seja aplicada, por exemplo, à sua expressão em forma discursiva (B1), ou ainda que a forma discursiva (resultado) seja tanto separada quanto sobreposta à ação de pensar (B50). Em suma, o *logos* como 'razão' em Heráclito parece se referir à faculdade humana de pensar (razão), à ação de pensar (raciocinar) e ao resultado (raciocínio) e à expressão desse pensamento (discurso racional).

1.3. Grupo 2: o *logos* nos sentidos usuais em B39, B87, B108

Os próximos dois grupos a serem examinados apresentam fragmentos nos quais o recurso a alguns dos sentidos usuais de *logos* no século VI parece ser suficiente para sua compreensão. Isso, contudo, não diminui sua importância, pois eles funcionariam exatamente como um testemunho das noções usuais que teriam motivado Heráclito a utilizar esse termo para abarcar sua noção mais específica. O sentido mais recorrente nesses fragmentos é aquele de 'medida', o que justifica a formação do grupo 3. Este fato indicaria que a noção de medida, vinda do contar matemático, tem alguma importância na noção de *logos*. Como dois desses fragmentos tratam também da alma, assunto do próximo capítulo, o grupo 3 será tratado ao fim desse capítulo a fim de fornecer elementos para a transição.

Na sequência será analisado o grupo heterogêneo dos fragmentos, B39, 87 e B108, nos quais *logos* teria sentidos variados. Mesmo nesse caso não há consenso em relação ao sentido do termo em cada fragmento. Em B39 *logos* já foi lido como 'estima' ou 'discurso', em B87 como 'palavra' ou 'discurso', e em B108 como 'relato' ou 'discurso'.

A repetição do significado 'discurso' indica já uma semelhança que os remeteria ao sentido de *logos* relativo ao contar linguístico, em oposição ao matemático, que prevalece no grupo 3. Será, então, necessário definir bem os seus sentidos dentro do grupo 2 a fim de verificar se há algo que os aproxime. Isso permitirá atribuir-lhes um papel mais relevante na delimitação da noção mais ampla de *logos* a partir da conciliação dos três grupos. Mais uma vez, a ordem do exame seguirá a numeração da edição de DK. A motivação agora é o fato de B87 e B108 apresentarem uma mesma abordagem do tema, principalmente quando confrontados com B50.

1.3.1. O *logos* de Bias em B39

B39 traz um dos únicos elogios a outro pensador nos fragmentos de Heráclito⁶¹. De Bias se diz que tem um *logos* mais pleno (*pleiôn*) do que o dos outros (*tôn allôn*). Esta comparação repete a estrutura de apresentação do *logos* identificada no grupo 1, que sempre culmina numa crítica à maioria. A particularidade é que neste caso não há margem para a separação vista entre *logos* e quem o profere, uma vez que a virtude de Bias é justamente de possuir um *logos* diferente da maioria. Portanto este termo em B39, ao ser associado com seu autor, não pode ter a mesma generalidade que nos fragmentos do grupo 1. Se a particularização impede tratar-se dele como a faculdade da razão, deve-se tentar reduzir a amplitude da noção. Uma leitura possível é aquela na qual o *logos*⁶² de Bias faria referência ao seu uso próprio da razão comum, que seria

61 Também Hermodoro, que teria sido expulso de Éfeso, e, segundo a lenda, participado do estabelecimento da primeira constituição romana, é elogiado (B121). Neste caso, como em B39, o elogio também aparece em um contexto de crítica à maioria, nesse caso os cidadãos de Éfeso. Além disso o simples fato de Heráclito não criticar os jônicos nos fragmentos que restaram é tomado por muitos como um elogio devido ao caráter polêmico do filósofo. Como notou Vlastos, “ser conhecido e não criticado por um homem do temperamento de Heráclito é equivalente a receber um certificado de mérito.” (VLASTOS, 1955, p.356)

62 O fragmento poderia trazer um sentido de *logos* externo a Bias significando que sua 'fama' (ou seja 'os discursos sobre ele' e não os 'discursos dele') seria mais plena do que a da maioria. Essa leitura resolveria o problema da referência a um *logos* particular, mas teria consequências sérias, pois se a estima e a fama fossem atribuídos a Bias pelos outros elas não passariam de mais uma opinião equivocada da maioria.

mais completo que o uso (não a posse, que todos compartilham) da maioria. Com já foi feito anteriormente, 'raciocínio' seria uma tradução capaz de indicar esse significado de *logos*.

Resta saber se há alguma explicação para o raciocínio de Bias ser mais completo do que o dos outros. A resposta aparece em B104 onde se identificaria na parte final uma citação de Bias, 'a maioria é ruim e poucos são bons'⁶³. O raciocínio de Bias seria 'mais completo' do que o dos outros justamente por ele saber que os outros estão errados. Assim ele cumpriria o primeiro passo prescrito por Heráclito para o conhecimento indicado no fim de B1 durante a crítica aos que agem como adormecidos, uma vez que é só a partir da constatação de que algo escapa à maioria que seria possível ir em busca de algum conhecimento.

O fato de Heráclito utilizar um raciocínio particular de Bias em B104 corrobora a hipótese de que em B39 *logos* não é a capacidade da razão comum a todos mas antes o seu uso correto por um dos humanos. Se for este o caso, o sentido de *logos* em B39 como raciocínio estaria contido na noção geral de razão extraída do exame dos fragmentos do grupo 1. Convém agora examinar se essa noção menos ampla, mas coerente com aquela definida anteriormente, é aplicável aos outros fragmentos deste grupo.

1.3.2. O raciocínio em B87

B87 traz, mais uma vez, uma crítica à uma postura humana envolvendo o *logos*, neste caso, é dito que “o indolente (*blaks*) ama se espantar sobre todo (*epi panti*) *logos*”. A recorrente crítica aos humanos nos fragmentos analisados até aqui os

⁶³ A referência não parece ser textual, portanto, mesmo se Heráclito concorda com o raciocínio de Bias, ele não parece concordar com seu modo de expressão discursiva. Para uma suposta versão do dito de Bias cf. ESTOBEU. III, 1, 172 Hense (*hoi pleistoi anthrôpoi kakoi*).

abordava de uma maneira bem geral tratando-os como um conjunto cuja união era justificada por compartilharem a ignorância. No grupo 1, além de generalizá-los, suas qualificações pertenciam ao âmbito da aparência: os humanos pareciam inexperientes, agiam como adormecidos (B1), viviam como portadores de uma compreensão particular (B2), assemelhavam-se a surdos (B34). Isso seria devido a uma necessidade suposta pela noção de *logos* ali apresentada. Como estava em questão a razão que é comum a todos independentemente da particularidade de cada um, ou da ignorância da maioria, qualquer desconjugamento com a razão deveria ser ilusória. Já em B39 *logos* é tratado sob um escopo menos amplo de um raciocínio particular, porém se o elogio é aplicado a um indivíduo, Bias, a crítica continua sendo geral ao se referir à maioria como 'os outros'.

A novidade do tratamento de B87, então, é apresentar uma crítica a um tipo particular de humano, o indolente (*blaks*⁶⁴). Este seria um tipo particular no conjunto dos inexperientes/ adormecidos do mesmo modo que Bias (seu raciocínio) seria um tipo particular dos poucos que seguem a razão comum. Em traços gerais o erro do indolente estaria contido naquele da maioria, o fato de não seguir a razão comum. A especificidade que motiva esta crítica mais particular vem na sequência do fragmento quando é dito que ele, além de não seguir o *logos* comum, ainda se espanta/ se excita (*eptoêsthai*) com todo *logos*.

Também é significativo o fato de a totalidade *epi panti* (sobre todos) aplicada ao *logos* em B87 aparecer numa acepção negativa. Neste quadro o indolente seria criticável

64 *Blaks* (*mblaks*) vem da mesma raiz de *malakos*, 'frouxo, mole' daí 'indolente'. Disposição que teria alguma relação com o estado da alma segundo a interpretação que será apresentada no capítulo 2 de B117-B118 onde a alma austera é qualificada como virtuosa em oposição à úmida. O que serve também para mostrar a complexidade da separação feita entre o âmbito da aparência e o da constituição. Um aspecto constitutivo da alma, estar úmida por exemplo, poderia levar o humano a seguir a aparência ilusória.

por espantar-se, não só com os diferentes raciocínios aceitos pela maioria que falhariam em seguir o *logos*, mas também com aqueles corretos como o de Bias e de Heráclito. Isto mostra que o problema em questão independe de uma valoração entre os diferentes *logoi*, e se restringe a uma crítica à postura indolente dos humanos de, através de uma recepção passiva, impressionarem-se com qualquer *logos*. A prescrição que se retira da crítica é que, mesmo frente a um raciocínio correto, cada um, por ser portador da razão comum, pode e deve verificá-lo antes de aceitá-lo e se impressionar. Fazendo isto ele não se espantará com qualquer insensatez particular⁶⁵ proposta e poderá julgar qual *logos* é pertinente. Essa indiferenciação entre os raciocínios corretos e os incorretos recebidos externamente que devem ser conferidos internamente é coerente com a proposta de leitura da separação entre o autor de um raciocínio/ discurso correto (Heráclito) e a razão (comum a todos os humanos) a qual é sábio escutar em B50.

O aspecto de *logos* como raciocínio e discurso racional, resultados do uso da razão, identificado em B39 parece se adequar também a B87. A menor amplitude do termo nestes fragmentos permite um tratamento mais particular capaz de justificar uma abordagem negativa do *logos*. A razão é comum e conjugada a todos os humanos, mas quem deixa de segui-la, pensando ter um pensamento particular, acaba por realizar um raciocínio errado exposto num discurso inapropriado. Contra este risco fica a prescrição coerente com B50 de que o fato de todo humano possuir a razão comum lhe qualifica a verificar por si só os raciocínios que lhe são apresentados em forma de discursos racionais. Agora deve-se examinar se este mesmo sentido mais determinado de *logos* se aplica ao último fragmento do grupo 2, B108.

65 Vale lembrar que pode se tratar de uma particularidade insensata aceita pela maioria como é evidente na crítica aos ritos religiosos. Cf. B5 onde é insensato usar o sangue do sacrifício para se purificar do sangue do assassinato.

1.3.3. Os *logoi* em B108

B108 apresenta a única ocorrência de *logos* no plural nos fragmentos tomados por textuais que restaram ao dizer 'de quantos *logoi* escutei'. Talvez por isso mesmo ele seja o fragmento no qual o termo suscita menos dúvida. Consensualmente se aceita tratarem-se dos discursos proferidos pelos outros. Mas o uso plural de *logos* não chega a destoar tanto dos outros fragmentos deste grupo pois a expressão de B87 *epi panti logôi*, apesar de singular, já indicava uma totalidade plural similar àquela em 'de quantos *logoi* escutei'. De modo que se o uso do plural exclui de imediato uma referência à razão comum, o mesmo não pode ser dito em relação a uma referência aos raciocínios e aos discursos racionais de humanos particulares.

Uma justificativa comumente apresentada para a restrição *logoi* a discursos racionais⁶⁶ é o fato de Heráclito declarar tê-los escutado (*ékousa*). Mas como é o caso em B50 o verbo escutar (*akouô*) pode ter um sentido quase-metafórico no qual não há necessidade de uma expressão vocal, posto que o *logos* é interno a cada ser humano. Mas aqui, por se tratarem dos *logoi* de outros, escutar provavelmente tem um sentido literal⁶⁷. A defesa da permanência do aspecto da noção utilizada nos outros fragmentos do grupo 2 se dá mais uma vez pela indefinição. Escutar um discurso racional de alguém era escutar a expressão de seu raciocínio. Que alguma diferença entre estes dois âmbitos é vista seria comprovado por haverem críticas estilísticas subentendidas na apropriação de fórmulas épicas alteradas ou no próprio caso analisado da citação de Bias (B104). Por outro lado a própria preocupação formal indicaria o cuidado em

66 Diferentes opções de traduções indicam nuances não muito grandes. Por exemplo, para Kirk, seriam 'relatos (accounts) quase teorias' (cf. KIRK, 1975, p.398); para Marcovich 'ensinamentos', 'doutrinas' (cf. MARCOVICH, 2001, p. 441) entre outros.

67 Pode-se entrar aqui em uma discussão não muito prolífica do tipo: ele poderia ter lido então o escutar não seria literal. Mas a leitura era geralmente feita em voz alta então ele realmente escutaria... Marcovich inclui: "“escutar de', 'aprender', (implicando também 'ler')” (MARCOVICH, 2001, p.441).

revelar a ligação entre o raciocínio e sua expressão num discurso racional. Se for mesmo o caso de uma tal distinção relacionável, Heráclito se referiria aqui aos raciocínios escutados através dos discursos racionais dos outros. Desta forma o escopo de *logos* em todo grupo 2 seria coerente. Tendo definido isto, resta investigar as implicações de B108 à noção de *logos*.

O entendimento da expressão *sophon esti* é central para uma compreensão do fragmento; seu caso não é consensual seja em relação à semântica seja em relação à sintaxe. Seguindo a leitura sintática mais tradicional se traduziria: 'nenhum (dos *logoi*) chega a ponto de reconhecer que o sábio é separado de tudo'. Neste caso restaria então a dúvida se esse 'sábio' seria uma sabedoria humana ou divina, sendo a última opção mais aceita⁶⁸. Uma outra opção sintática proposta seria pontuar depois de sábio, daí se leria: 'nenhum chega a ponto de reconhecer o que é sábio; estando (os que não reconhecem) separados de tudo'⁶⁹. Segundo a investigação que vem sendo apresentada, a leitura que separa o *sophon* dos humanos só faz sentido ao se tratar de uma sabedoria divina já que o *logos* comum é uma noção relativa ao conhecimento humano. Mas nesta leitura a ocorrência de *logoi*, ainda mais no plural, seria um problema pois privilegiaria um contexto de uma sabedoria pelo menos alcançável aos humanos, o que não seria o caso da sabedoria divina.

A conexão estrutural com B50 enfatizada pela repetição da expressão *sophon esti* e do verbo *akouô* deve ser significativa na opção por uma leitura. Neste caso a segunda leitura soa mais pertinente pois *sophon* faria referência a um comportamento humano desejável que, caso não seja seguido, implicaria na separação entre quem se

68 Marcovich distingue os que, como ele, veem aqui uma referência à sabedoria divina, Gigon, Reinhardt e Kranz, e aqueles que veem uma sabedoria humana, como é o caso de Zeller, Burnet, Diels e Kirk. (cf. MARCOVICH, 2001, p.442).

69 Kahn, por exemplo, justifica assim sua leitura: “aqueles que se passam por sábios não merecem esse nome: eles não sabem o que é a sabedoria e, portanto, estavam separados dela” (KAHN, 2001, p.115).

comporta assim e o todo. Seguindo esta leitura um fragmento remeteria ao outro ao apresentar uma mesma concepção coerente sob pontos de vista inversos. B108 afirma que nenhum dos *logoi* particulares escutados por Heráclito diz o que é sábio, e portanto quem os profere está separado de tudo. B50 fornece a parte positiva do *logos* comum ausente de B108 ao determinar que o que é sábio é escutar o *logos* para concordar que tudo é um. Se esta relação é suficiente para que a leitura de um fragmento ajude na explicação do outro pode-se ainda determinar os graus da separação apresentada em B108. Ecoando a ambiguidade da união do *logos* em B50 que é comum a todos os humanos por permite-lhes comungar todas as coisas, no caso de B108 a separação englobaria tanto o sentido do fato de os humanos estarem separados da razão humana, quanto o sentido deste estado impedir-lhes de compreenderem a união de todas as coisas.

1.3.4. O *logos* como raciocínio e discurso racional no grupo 2

Seria possível então reunir não só todos os fragmentos do grupo 2 mas também os do grupo 1 sob uma mesma noção. A diferença requerida é apenas de escopo, enquanto o grupo 1 trata da razão em seu sentido mais amplo a ponto de tornar comum todos que a possuem e tudo que por ela é compreendido, o grupo 2 trata de sua realização e expressão individuais através dos raciocínios e os discursos racionais dos humanos. Essa delimitação permite tratar de casos isolados que são corretos, caso expressem a razão comum em seu escopo amplo, e incorretos, caso apresentem uma compreensão particular. A motivação do tratamento do *logos* é sempre a da crítica aos humanos que, mesmo possuindo a razão comum (*logos* no grupo 1), não examinam com ela os raciocínios (*logos* no grupo 2) que recebem através de discursos. Por isso, diferente de Bias (B39), a maioria é ruim (B104) e se espanta a cada raciocínio escutado

(B87) permanecendo separados de tudo, incapazes de perceber a união das coisas, como seria sábio (B108).

1.4. Grupo 3: o *logos* como medida em B31, B45 e B115

O último grupo de fragmentos a ser investigado traz, a princípio, *logos* com o sentido de 'medida'. Por isso parece pertinente alinhá-lo ao âmbito matemático identificado na etimologia da palavra. Após a análise dos fragmentos será possível determinar qual é o papel da medida matemática, primeiramente nesse grupo, para, em seguida, verificar se ele pode ser associado à noção de razão, até aqui consistente, encontrada nos grupos 1 e 2. Como já foi dito, dois dos fragmentos desse grupo, B45 e B115, relacionam o *logos* à *psychê*, que é assunto do próximo capítulo, motivo pelo qual agora a investigação privilegiará a noção de *logos*. O outro fragmento, pelo qual se começará o exame, trata das mudanças entre os constituintes do cosmos. Como se verá também no capítulo seguinte, a *psychê*, por vezes, é tratada como um participante do cosmos. Apesar de ela não figurar entre os participantes apresentados em B31 alguma proximidade temática já pode ser percebida no interior deste grupo em questão. Seus fragmentos tratariam do papel da medida matemática em processos cosmológicos.

1.4.1. *Logos* em B31

O fragmento é apresentado por Clemente em dois momentos. *Logos* aparece apenas no segundo momento, mas em ambos figuram termos que reforçam seu emprego com a acepção de 'medida'. No primeiro momento, tem-se *hêmisu* (metade), repetido duas vezes, e, no segundo, o verbo *metreô* (medir). Antes de esclarecer as relações entre esses termos e suas implicações para a noção de *logos*, convém apresentar a leitura proposta para o fragmento. Para isso se recorrerá também a B30, que o precede no

contexto do citador e trata do mesmo tema⁷⁰.

B30 diz basicamente que a ordem do cosmos, que não foi feita nem por homens nem por deuses, é fogo sempiterno apagando-se em medidas (*metra*) e acendendo-se em medidas (*metra*). A repetição de 'medidas' na parte final é relacionável a uma concepção matemática de *logos*. B31, por sua vez, se inicia com a expressão 'formações do fogo' (*pyros tropai*). Mesmo que não se trate de duas partes de um mesmo fragmento, parece seguro inferir que essas 'formações do fogo' de B31 remetem ao apagar-se e acender-se em medidas do fogo em B30. Até aqui o cosmos é tratado de maneira simples, reduzido ao seu constituinte básico⁷¹, o fogo. A variação do cosmos é, por enquanto, apenas quantitativa, e é explicada pelo seus processos específicos de geração e corrupção, o acender-se e apagar-se. Esta variação não seria aleatória, pois segue as medidas. A repetição de *metra* parece marcar a relação entre os dois processos, a medida em que o fogo se acende é a mesma em que ele se apaga. Esse processo contínuo caracteriza suas formações. Para compreender e ir além no exame dessa variação quantitativa é preciso prosseguir a leitura de B30-31.

Ambos são fragmentos centrais na discussão acerca da existência ou não de uma

70 A partir do exame do contexto da citação, Kirk conclui que B31 viria bem próximo, ou até mesmo na sequência direta, de B30. Sua observação é feita a partir das palavras “*ménuei ta epipheromena*” que ele traduz como “as seguintes palavras nos informam.” (KIRK, 1975, p.325)

71 Geralmente esses termos como fogo, mar (representando água), terra e ar, são denominados 'elementos'. Zeller nota que a adoção desse nome caracterizaria coisas muito diferentes em Heráclito, Empédocles e Aristóteles (lembrando que a palavra só é usada pelo último): “Empédocles entende por seus assim chamados elementos substâncias primitivas invariáveis que, como tais, nunca passam de uma a outra. Aristóteles faz seus elementos passarem de um a outro, mas ele não deriva nenhum deles de nenhuma matéria que os precede no tempo ... Heráclito, ao contrário, representa o fogo como existindo por si mesmo antes da formação do mundo, e apenas mudando no curso do tempo em terra e água.” (ZELLER, 1881, p.53 n.1). Evitando entrar em discussões específicas sobre os conceitos de 'elemento' nesses três filósofos, essa comparação fornece um quadro geral a partir do qual se pode definir uma nomenclatura que facilite sua abordagem em Heráclito. A primazia do fogo é clara, mas também é clara a mudança que constitui os outros participantes do cosmos. Tentando ser fiel a esse quadro, o fogo será chamado constituinte enquanto os outros participantes serão os componentes, pois tratam-se de formações do fogo, o seu constituinte, ajudando na composição do cosmos. Essa distinção resolveria, ainda, o problema do termo fulguração (*prester*) apresentado na sequência. Ele diria respeito ao fogo enquanto componente, e não como constituinte do cosmos.

conflagração do mundo em fogo em Heráclito. B30 diz ser o cosmos uma ordem eterna em alterações do fogo eterno. Portanto, poderia indicar um fim em fogo desde que ele próprio não se apagasse. B31 mostra que as formações do fogo formam primeiro mar (e não água). Essa poderia ser ou a primeira etapa da formação do mundo ou a constante atualização da tensão entre os elementos da ordem eterna do mundo.

A discussão passa a depender do fato da interpretação desses fragmentos optar por um viés cosmológico (ordenação constante) ou cosmogônico (geração linear). A posição aqui assumida garante uma primazia à cosmologia sem necessariamente implicar na negação total de uma cosmogonia, cujo fim é a afirmação da predominância do fogo. Nessa interpretação, o fogo é o constituinte básico do cosmos. Suas formações, variando quantitativamente, constituem variações qualitativas formando a água e a terra, por exemplo. Isto não impede que seja possível, durante a variação quantitativa, que o fogo se acenda totalmente acabando com todos os componentes que dependiam do seu apagar-se. De qualquer forma, essa supressão não seria eterna, e, em algum momento, o apagar-se retornaria. Poderia se supor, também, que esses extremos, acender-se ou apagar-se totalmente, são casos limites, nunca de fato alcançáveis. Equivaleriam, portanto, às medidas (*metra*) que o sol não pode ultrapassar sob pena de ser punido pelas Eríneas (B94).

A sequência de B31 apresenta: "Primeiro (*proton*) mar (*thalassa*), e do mar uma metade (*hêmisu*) terra (*gê*), e outra metade (*hêmisu*) fulguração (*prester*)." Do constituinte básico, o fogo, são compostos primeiro o mar, depois a terra e, enfim, a fulguração. Se as formações do constituinte, o fogo, seguem medidas (*metra*), aquelas dos componentes, mar, terra e fulguração, são ainda mais determinadas, pois se dão de

metade em metade (*hêmisu*). Teria-se, assim, o fogo apagando-se⁷² em uma certa medida (que não é determinada, mas determina o tanto que, num momento seguinte, seu apagar-se irá retroceder num acendimento) da qual se forma a água. No entanto, não há uma estabilidade plena, uma vez que a mudança, contra-atacada por uma metade (*hêmisu*) de fogo acendido, gera terra. Esta tampouco é estável, pois pode perder uma metade, sendo o fogo apagado, e voltar a ser água (situação descrita em B36) ou, ainda, ganhar outra metade de fogo acendido e gerar fulguração. Esta, por sua vez, deve, em algum momento, perder fogo para gerar terra.

Depois das explicações do citador, o fragmento prosseguiria assim: 'o mar se dissolve e se mede no mesmo *logos* no qual antes se encontrava.'⁷³ A dissolução seria, então, a descrição total do processo em sentido inverso (fulguração → terra → mar), resumida unicamente sob o nome do seu componente final, o mar. Isso seria comprovado pelo fato de que é medido (*metreô*) segundo o mesmo *logos* do início. As possibilidades do processo poderiam ser graficamente representadas assim:

Formações do fogo: mar $\leftarrow \frac{1}{2} \rightarrow$ terra $\leftarrow \frac{1}{2} \rightarrow$ fulguração (onde $\leftarrow \frac{1}{2} \rightarrow$ valeria uma razão/ quociente (*logos*) de $\frac{1}{2}$)⁷⁴

72 O texto não diz que é o apagar do fogo que gera a água. A opção foi feita seguindo o senso-comum de que fogo e água são 'elementos opostos'.

73 Uma adição quase unânime não figura nessa tradução. Foi proposto um sujeito <terra> que organizaria a sequência do fragmento como a volta do processo. Assim seria a terra que se dissolve em mar. Mas ela não parece ser necessária nem conclusiva. Marcovich fornece um compêndio com os motivos que favoreceriam essa adição de '<terra>'. Burnet se baseia no mais velho testemunho do fragmento, um passo de Teofrasto, que atesta '*au te gê cheisthai...*'. Vlastos diz que as palavras finais de Clemente, *é genesthai gê*, seriam uma glosa que implicaria em um *gê* como sujeito da primeira frase. E, ainda segundo Marcovich, sendo *thalassa chesthai* uma *lectio faciliior*, seria compreensível que algum copista tenha lido assim ao invés da 'construção estranha' com *gê* e *thalassa*. (MARCOVICH, 2001, p.285). Nenhum motivo é conclusivo. O testemunho não parece ser mais confiável do que o fragmento. Não é claro que as palavras de Clemente sejam mesmo uma glosa fiel. E o argumento da *lectio faciliior* pode funcionar tanto para confirmar que ela é a leitura correta, quanto para confirmar um erro de transmissão. Já Bollack-Wismann não concordam com a adição que, segundo eles, "se apoia em uma interpretação falsa da glosa de Clemente", e "muda inteiramente e arbitrariamente os dados". (BOLLACK; WISMANN, 1972, p.134). De qualquer maneira, a aceitação de 'terra' não compromete a interpretação aqui proposta.

74 Essa interpretação não é a usual, na verdade, nesse caso, há tanta variação que parece difícil estabelecer que uma delas seja a usual. Para alguns exemplos de esquemas, ver MARCOVICH (2001, p.284 seq.), onde figuram: para Patin, *puros tropai*/fogo → *próton thalassa*/ mar → *thalasses to men*

Se a segunda parte do fragmento pode mesmo ser lida como o caminho inverso do processo descrito anteriormente, alguma aproximação com a noção *logos* que vem sendo definida é possível, pois o mesmo *logos* representaria, de certa forma, o mesmo raciocínio usado anteriormente. Porém, uma nuance relevante não pode ser ignorada. Esse raciocínio de B31 se assenta na ocorrência de "medidas". Desde as 'medidas' em B30, passando pelas 'formações' e culminando na mais determinada, a 'metade' em B31. Deste modo, o raciocínio seguido seria devedor do âmbito matemático do *logos*. O processo seguiu a razão (*logos*) de $\frac{1}{2}$, e seguirá o mesmo raciocínio (a mesma 'lógica') quando em caminho inverso. Isto permite que ele seja medido com a mesma medida (*logos*)⁷⁵. Resta verificar se, assim como no caso da cosmologia, também para a alma em B45 e B115 tal raciocínio fundado em medidas se aplicará.

1.4.2. O *logos* em B45

O principal problema de B45 reside na dificuldade em determinar sua leitura em um viés epistemológico ou físico, uma questão diretamente ligada ao *logos* e às noções aqui verificadas. Se *logos* for tomado na acepção em que aparece nos grupos 1 e 2, a

hêmisu gê/ terra; <gê> *thalassa diaxeetai ktl.* / terra → mar *thalasses to de êmisu prester/* mar → fogo; para Marcovich, burnings (*prester, atmis etc*) → *thallasa to de hêmisu presper* → sea (*proton thalassa*) → *thalasses to men hêmisu gê/* <gê> *talassa diaxeetais ktl.* → terra, sendo o *puros protai* o fogo eterno que rege esse esquema mas está fora dele, diferente do *prester* que é o fogo terreno e participa como coadjuvante da água; para Kirk e Ramnoux, fire → sea → earth, earth → sea → fire; segundo Kirk, baseando-se na observação: céu (sol), evaporação, chuva (água) / rio perene / terra, devido ao fato do porto de Éfeso estar secando na época (cf. Philo, *de Aet mundi* 23-6 → Aristt. *Meteor.* A14, 352a17); para Gigon:

fogo
I
terra ↔ água

Desses, os que colocam o fogo como separado, como Marcovich e Gigon, aproximam-se mais da interpretação aqui proposta. Porém, o motivo da separação é bem diferente. Para Marcovich, o motivo seria o fato de o fogo puro estar separado do resto, enquanto aqui se propõe o fogo como subjacente, seguindo B30 (apagar e acender) e B60 (o caminho para cima e para baixo é o mesmo). Um esquema de mudança entre terra e água, portanto com dois extremos, seria o mais adequado à doutrina de Heráclito (como em Gigon), porém, isso dependeria de se ignorar o *prester*; o que tornaria o esquema mais problemático.

⁷⁵ Seria possível usar-se aqui inclusive a palavra 'razão', não no sentido de 'capacidade racional', mas sim de 'quociente', 'medida'. Mas como esse sentido parece ser muito mais específico em português que o era o de *logos* em grego, por uma questão de clareza, 'medida' passa a ser a melhor opção.

leitura torna-se primariamente epistemológica, mas se for aproximado de seu sentido em B31, predominaria uma leitura fisicista. Mais uma vez, e tendo em vista a sua determinação, convém recorrer, primeiramente, ao contexto interno do fragmento e, depois, aos outros fragmentos.

Em B45 é dito que 'não se descobriria (*ekseuriskô*) os limites (*peirata*) da alma (*psychê*)⁷⁶, mesmo tendo percorrido (*epiporeuomai*) todos os caminhos (*hodoi*), tão profundo (*bathys*) *logos* ela tem'. O emprego do verbo 'descobrir' seria suficiente para indicar que o fragmento tem alguma relação com o conhecimento. Por outro lado, pelo menos quatro dos termos que figuram no fragmento são relativos ao espaço: 'percorrer', 'caminhos', 'limites' e 'profundo'. De forma que o aspecto físico também é bastante relevante, mesmo se o 'descobrir' sobrepõe-se a eles sugerindo uma leitura metafórica de 'caminho do conhecimento'. Desse modo, não parece ser o caso de se optar por um dos dois âmbitos, o físico-espacial ou o gnosiológico, mas antes buscar esclarecer a relação entre eles⁷⁷.

O tema do conhecimento, como se viu, remete a uma antropologia que define os humanos como portadores da razão comum, o que justifica a prescrição de um auto-conhecimento. Como todos são portadores da razão comum, mesmo os raciocínios alheios podem ser verificados por cada um (grupos 1 e 2). Já o âmbito físico-

76 A tradução de *psychê* por alma já toma por dado o que será o resultado da investigação que acontecerá no capítulo 2 acerca dos usos desse termo. Esses são basicamente dois: o primeiro, traduzido por 'alma', indica a *psychê* no homem, individualizada; o segundo sentido seria o de *psychê* como massa, um dos componentes do cosmos, como água e terra. Sua tradução seria 'vapor'.

77 Um exemplo de uma leitura completamente física encontra-se em Guthrie: "*bathu echei* parece ser apenas uma frase um pouco literária em excesso para exprimir simplesmente 'tão extensa quanto é.'" (GUTHRIE, 1962, p.477 n.1). Já Pradeau prefere uma leitura mais epistemológica: "O *logos* que a alma possui me parece no entanto qualificar o poder ou a faculdade de conhecer que é sua" ainda que ele estenda essa relação também ao âmbito físico "a dificuldade que existe a (re)conhecer aquilo que a alma é capaz faz eco àquela que existe de conhecer a natureza ou a realidade." (PRADEAU, 202, p.282). Betegh, por sua vez, aproximando-se da leitura aqui proposta, abarca as duas leituras ao unir a alma da pessoa à alma cósmica: "a alma do nosso viajante (o que percorre todos os caminhos) pode ter um tão profundo *logos* porque ele tem uma experiência compreensiva do mundo, incluindo também a alma cósmica e o seu *logos*". (BETEGH, In PICCONE, 2009. p.411).

cosmológico, foi examinado em B31, onde os processos de mudança física seguiam uma mesma medida. Uma forma plausível de relacionar essas situações depende do duplo papel que a *psychê* ocuparia como um componente cosmológico e antropológico. Resumindo o que será tratado mais criticamente no capítulo 2, encontra-se em questão a relação entre macrocosmo (o cosmo) e microcosmo (o humano). A alma individualizada no humano participa como massa, como vapor, do ciclo cósmico⁷⁸. A partir deste seu papel físico, ela forneceria as condições de auto-conhecimento que permitiriam ao humano (microcosmo) conhecer as mudanças cósmicas (macrocosmo).

Medida e conhecimento

Aceitar esse papel transitivo da alma no conhecimento direciona a leitura do fragmento de forma consistente com o uso da medida no processo físico descrito em B31. Os limites (*peirata*) da alma não são encontrados; de acordo com Onians (1994, p.824), *peirata* teria aqui o significado de 'limites' implicando em começo e fim. Porém, se o fato de se percorrer os caminhos não faz com que sejam descobertos os limites, então, para conhecê-los, seria necessário encontrar um outro método. Uma via possível para encontrá-lo consistiria em seguir o mesmo raciocínio (a mesma lógica) da medida (*logos*) visto em B31. Naquele fragmento, mesmo sem ter conhecido as situações limítrofes, fim e início do cosmos como fogo totalmente aceso ou totalmente apagado, pôde-se vislumbrar sua ordenação através das medidas e metades nas situações intermediárias. O que não foi dito é como se pode conhecer essas medidas. A resposta estaria na compreensão que se tem da alma; já que ela está presente tanto no microcosmo quanto no macrocosmo, ela forneceria uma medida intermediária que permitiria serem seus limites raciocinados sem terem que ser encontrados.

⁷⁸ Para comprovar isso, além de B31 é preciso utilizar B36. Ambos serão examinados no capítulo 2.

Por participar do microcosmo e do macrocosmo, os limites da alma são inalcançáveis. Por isso pode-se dizer que sua medida (*logos*) é muito profunda (*bathys*). Porém, isso não parece representar um entrave para o conhecimento. Ao contrário, o contato com o intermediário coloca o humano em contato com as medidas que, se observadas, lhe permitirão, pelo auto-conhecimento, descobrir o indescobrível⁷⁹. Pelas medidas ele pode estimar aquilo do qual não alcançou os limites.

Para que os limites existam e não sejam encontrados mesmo por quem percorre todos os caminhos, seria necessário que estes limites estivessem em constante mudança, o que, como se viu em B30-31, acontece no macrocosmo. Comprovando a analogia, B115 parece atestar a mesma condição no que concerne ao microcosmo.

1.4.3. O *logos* em B115

B115 é transmitido por Estobeu, mas ele próprio o atribuiu a Sócrates. Porém, baseando-se em outros testemunhos, e principalmente em B45, em que o par *logos/psychê* ocorre, uma parte dos comentadores julgou por bem atribuí-lo a Heráclito. Se B45 é a principal fonte para a aceitação de B115, segue-se que os sentidos de *logos* e de *psychê* em ambos devem ser os mesmos e que devem ser extraídos de B45. O fragmento diz que 'a medida (*logos*) da alma está aumentando a si mesma'. Sempre em relação com B45, isso explicaria porque algo pode ser dito tanto como tendo limites quanto, como sendo esses limites inalcançáveis, pois, se, por um lado, o aumento contínuo impede o alcance dos limites, por outro lado, o fato deste aumento ser proporcional (*logos* como medida) permitiria conhecê-los mesmo sem alcançá-los. Portanto, basta ser possível perceber-se que o *logos* da alma está aumentando, e segundo quais medidas

⁷⁹ Parece significativo que o mesmo verbo de B45, *ekseuriskô* seja utilizado em B18, no qual se alude a uma possibilidade de se transpor a aporia de se descobrir o indescobrível.

proporcionais isto acontece, para vislumbrar-se seus limites (*peras*) inacessíveis⁸⁰.

1.4.4. O *logos* como medida racionável no grupo 3

O grupo 3 parece ser o mais complexo tanto de se agrupar em relação aos seus fragmentos quanto de se confrontar aos outros grupos. Ele apresenta um sentido de *logos* devedor do âmbito matemático, identificado na etimologia do termo, que poderia ser denominado uma medida racionável. Esse *logos*, como medida racionável, seria móvel (sempre em mudança) e fixo (seguindo uma mesma proporção), ou seja, uma progressão regular. Especificamente em B31, a mudança aconteceria através da adição regular de metades. Já nos outros dois fragmentos a medida, não mais restrita ao quociente de $\frac{1}{2}$, encontra-se relacionada à alma. Em B45, a medida da alma parece ser fixa, delimitada por limites, enquanto em B115 ela parece ser móvel, em constante expansão. Essa tensão móvel mas delimitada poderia ser resolvida exatamente com o conceito de medida racionável apresentado pela progressão proporcional em B31.

Ao ser relacionado à noção geral de *logos* como razão/ raciocínio e discurso racional o sentido de medida racionável adicionaria uma característica importante: A possibilidade de se conhecer aquilo do que não se tem experiência dos limites através da proporção experienciada em um estágio intermediário.

A epistemologia de Heráclito mostra que ao humano é preciso conhecer um extremo para se conhecer o outro. Para conhecer as coisas justas o humano precisa das

80 Além de *logos*, *peras* e *metra* também devem ser melhor determinados. Os *peirata* (B45, 103) indicariam os limites no sentido de início e fim de alguma coisa. Esses limites extremos, aplicados ao modelo de movimento em B60 (cima e baixo/ início e fim) e à mudança material em B31 (mar → terra → fulguração) e em B36 (é morte para água terra gerar), comportariam um sentido tanto espacial (começo e final) quanto temporal (origem e fim). Eles seriam delimitadores fixos do movimento de mudança que perpassa todas as coisas existentes. Já a noção de *metra* aparece em B30, onde o fogo se acende e se apaga em medidas (*metra*), e em B94, onde se diz que o sol não pode ultrapassar suas medidas (*metra*). De modo que em B30 *metra* parece se aproximar do sentido de *logos* como proporção, justamente o que ocorre no subsequente B31 que explica as formações do fogo. Já em B94, *metra* parece se aproximar do sentido delimitador de *peras* (temporal e espacial).

injustas (B23) assim como é a doença que faz a saúde bela (B111). O que a introdução da medida racional permite é o conhecimento daquilo com o que não se tem contato direto, como alguns dos opostos extremos, mas apenas com situações intermediárias. Assim o contato com a ordem do cosmos permite conhecer sua geração de modo que a cosmologia leva à cosmogonia. Da mesma maneira que o contato com a alma no microcosmo (o humano) permite conhecer o macrocosmo (o mundo).

Conclusão do capítulo 1

O exame da noção de *logos* abrangendo os três sentidos examinados conduz às seguintes conclusões. Do exame do grupo 1 se depreende a acepção de *logos* enquanto razão comum, razão que funciona sempre e em acordo com a qual (mas não por causa da qual) todas as coisas vêm a ser (B1). Ela é comum e deve ser seguida (B2). Seguindo-a se compreende que tudo é um (B50). Dizer que "é comum" equivale a dizer que ela é compartilhada por todo humano, conjugada em cada um, e que todo humano deve compartilhar a compreensão que comunga tudo, que torna tudo unido.

Além disso, o grupo 1 fornece ainda informações sobre essa capacidade aplicada, ou seja, enquanto raciocínio e discurso racional. Heráclito afirma discorrer em acordo com a natureza e explanar o que cada coisa tem (B1). Mas este discurso correto, que distingue, quando confrontado com a razão comum que une, impediria que a distinção fosse racional. Uma solução possível para o problema consiste em embasar a distinção nas informações adquiridas pelos sentidos (cf. Capítulo 3). Desta forma a distinção assumiria um papel prévio de condição necessária, embora insuficiente, para o conhecimento que culmina na união. Caso ela seja o primeiro passo rumo ao conhecimento, sua relação com a razão estaria resolvida.

Prova disso é a aplicação da distinção à própria razão a fim de mostrar do que

ela dispõe para se conhecer a si mesma. Ela seria distinguida em palavras e fatos (B1) de modo que a partir da compreensão e união de distintas informações sensitivas, palavras seriam ouvidas e fatos seriam vistos, a razão os interpretaria. Isto permitiria ao seu portador produzir palavras e ações que seriam corretas, uma vez que tenha ultrapassado a etapa da distinção e tenha compreendido a união. Neste esquema, todo humano, independente de receber um raciocínio pessoal através de um discurso racional (ainda que seja esse correto como o de Heráclito) ou de ter sensações particulares, poderia concordar que tudo é um (B50).

A amplitude mais pessoal da razão comum, realizada no raciocínio e expressada no discurso racional, quando não se refere ao próprio Heráclito, é tratada no grupo 2. Um exemplo é o de Bias, portador de um raciocínio completo (B39), mesmo que ele não seja exposto num discurso racional. A prova de que ele é correto é sua citação por Heráclito ao tratar justamente do problema dos raciocínios incompletos dos humanos: muitos são ruins e poucos são bons (B104). O questionamento da sua forma de expressão discursiva surge da comparação entre as versões de Heráclito e Bias para este dito que seriam diferentes. Ainda relacionado a este tema da crítica aos discursos da maioria, tem-se a alusão àqueles que se assustam a cada discurso, os quais seriam considerados indolentes (B87). As causas disso seriam falhas tanto do emissor quanto do receptor. Um emite um raciocínio incompleto pois não compreendeu as informações recebidas pelos sentidos com sua razão (só deu o primeiro passo), o outro recebe esse discurso de maneira incompleta, pois não o submete ao exame da razão. A incompletude os torna incapazes de perceber a união, e assim seguem separados, defendendo a separação (B108), incapazes de compreenderem a união.

Já o grupo 3 oferece uma outra alternativa de conhecimento aplicável a uma

outra solução. Se antes a distinção era percebida, mas a compreensão da união ignorada, agora sequer a distinção será feita. Em um âmbito cosmológico o humano seria incapaz de perceber os limites distintos, como a origem e o fim do cosmos em fogo, o que impossibilitaria também sua união. A solução apresentada também depende da razão comum, porém, para compreender a união entre estas coisas ela a medida racionável. Pela proporção, o humano conseguiria, a partir do intermediário percebido, compreender os limites que não percebe. Assim os processos cosmológicos entre o constituinte e os componentes no cosmos, o fogo, a água, a terra e o vapor seriam compreendidos na sua amplitude pela aplicação das mesmas medidas racionáveis (B30-31).

Para que um tal conhecimento seja aplicável seria preciso que pelo menos as medidas racionáveis intermediárias fossem perceptíveis. A solução para isso seria a atribuição de um duplo estatuto à *psychê*, como alma no humano (microcosmo) e como vapor no macrocosmo (como se verá no próximo capítulo). O contato do humano com sua alma, um componente que aumenta sua própria medida racionável (B115), lhe permitiria perceber um estágio intermediário que lhe forneceria uma medida racionável para alcançar os limites cosmológicos e cosmogônicos inalcançáveis através de uma busca física interior (B45).

A noção antro-po-epistemológica de *logos* seria então determinável a partir de pelo menos três amplitudes que ela abarca: 1) a razão como faculdade comum a todo ser humano; 2) o raciocínio que permite a cada humano compreender os divergentes e, em seu uso linguístico, vem expresso em um discurso racional; e, 3) a medida racionável como seu uso matemático que permite a cada humano partir de um intermediário para raciocinar acerca dos limites com os quais não tem contato.

Porém, como já foi antes aludido, essa leitura depende da solução de dois problemas identificados no processo racional de conhecimento humano. O primeiro é relativo ao papel da alma como componente que funciona como intermediário participando do micro e macrocosmo. É ela que permitira ao humano compreender aquilo cujos limites lhe são inalcançáveis. O segundo é relativo à necessidade do humano de compreender que o que ele percebe como divergente é unido. Para que isso possa ocorrer é necessário, antes de mais nada, que possa percebê-los como divergentes e separados. É então que entra em cena o apelo ao papel dos órgãos sensitivos no processo de percepção humana.

Serão, então, estes, a alma e os sentidos, os objetos a serem examinados nos capítulos seguintes. No segundo capítulo se buscará determinar o estatuto da alma no âmbito do pensamento de Heráclito, e, no terceiro, aquele das percepções sensíveis, sempre com ênfase no seu papel relativo ao conhecimento humano.

Capítulo 2: A *psychê*

Introdução

O tratamento de *psychê* trará algumas semelhanças e algumas particularidades em relação àquele dedicado ao *logos*. Também neste capítulo um exame dos fragmentos divididos em grupos formados por ocorrências com acepções aparentemente mais próximas será realizado. Por outro lado, o tratamento trará algumas particularidades justificadas pelo fato de a polissemia de *psychê* ser um pouco diferente daquela de *logos*. No caso do capítulo 1 o principal esforço foi o de coordenar os múltiplos sentidos do termo em uma noção consistente, uma vez que seus usos traziam uma variação de significados grande o suficiente para impedir até mesmo a identificação de alguma relação entre seus referentes. O caso de *psychê* é diferente pois a variação de seus significados não chega a indicar referentes diferentes. Aqui, a variação acontece mais na concepção de um mesmo referente de acordo com seus diferentes estados. Por isso, neste capítulo, o relacionamento dos fragmentos contribuirá para a formação de uma noção de *psychê* que determinará quais características Heráclito atribuía ao referente do termo em questão.

2.1 A noção de *psychê* e seus usos exteriores a Heráclito

De maneira bastante generalizada, os significados de *psychê* podem ser divididos em três: 'vida', 'vapor' e 'alma', apresentando este último dois aspectos distintos: 'alma-mente' (existente no corpo como uma mente individual) e 'alma-espírito' (com uma existência independente do corpo, podendo ser universal ou individual). Como era de se esperar, estas acepções são próximas umas das outras e seus limites não são sempre bem definidos. Além disso, é justamente onde uma definição é menos precisa que ela pode se mostrar mais significativa para indicar as variações que compõem uma mesma noção. Antes de abordar o estudo da noção com as nuances que o exame do texto original

exige, uma breve explicação geral das diferentes acepções ajudará a definir seu campo semântico.

Psychê como 'vida', talvez seja a leitura mais fatural do termo, pois é definida em relação à morte, uma vez que o que alguém perde, quando morre, é justamente a *psychê* (vida)⁸¹. Sinais factuais deste acontecimento são a perda da respiração e da capacidade individual de movimento. Estes dois processos estão ligados aos sentidos subsequentes de *psychê*. A morte como perda da *psychê*, indicada pelo fim da respiração, remete facilmente a 'vapor'. Porém, o que caracteriza esse significado é um sentido mais geral da *psychê* como uma massa elementar, no caso o vapor (evitando o nome 'ar' para não confundir, por exemplo, com o *aer* de Anaxímenes). A *psychê* como vapor compartilharia com a água, o fogo, o éter ou o ar, o fato de ser algum tipo de massa, uma matéria não-quantificável que faz parte do cosmos, o que se costuma chamar, no âmbito das cosmologias pré-socráticas, de 'elemento'⁸². Já o fato de a morte ser a perda da capacidade individual de movimento remete, ou se desdobra, no significado de uma 'alma' no corpo responsável por animá-lo. Nessa acepção a alma pode ainda ser responsável por outras funções como a coordenação das sensações, dos desejos, do pensamento e das decisões no indivíduo. Essa concepção é importante não só pelo cuidado dedicado a ela na filosofia antiga mas também por ser Heráclito provavelmente o testemunho mais antigo de tal uso⁸³. Além disso existe ainda a possibilidade da separação da *psychê* com o corpo não provocar a morte da alma. O fato de o corpo perder a *psychê* (a vida, ou seja, a respiração e os movimentos) quando morre não

81 *Psychê* nos poemas homéricos só aparece em contextos de perda da vida. Rohde a caracteriza nesse contexto como “desapercebida durante o período de vida do corpo, e apenas observável quando é 'separada' do corpo”. (ROHDE, 1925, p.4).

82 Segundo ficou definido no capítulo anterior, quando aplicado especificamente a Heráclito, será usado o termo 'componente' ao invés de elemento.

83 Betegh remete a Schofield e Nussbaum para afirmar que “nas declarações aforísticas de Heráclito a *psychê* emerge pela primeira vez como um centro integrado de funções motoras, cognitivas e emotivas.” (BETEGH, 2007, p.4) A aceitação de Heráclito como o mais antigo a usar tal concepção de *psychê* legitimaria que se faça o mesmo com o *logos* no sentido de 'razão' como foi proposto no capítulo 1.

implicaria necessariamente também na morte do que é perdido pois se *a psychê* puder existir independentemente do corpo ela seria imortal. Essa sobre-vida ainda se subdivide em duas possibilidades, a alma sem o corpo que guarda alguma individualidade (pensamento), ou a alma sem o corpo que volta a ser como massa um componente universal.

Todas essas e ainda outras acepções são atestadas pela etimologia da palavra *psychê*⁸⁴. Sem seguir um desenvolvimento cronológico, a divisão feita aqui almeja esclarecer algumas relações entre os significados mais prováveis de serem lidos nos fragmentos de Heráclito. De acordo com esta proposta na sequência da investigação as ocorrências de *psychê* serão divididas segundo as prováveis acepções de 1) vapor em B36, B45, B76a, b, c, e B115; 2) alma no corpo em B77a, B85, B107, B117, B118; e 3) alma fora do corpo em B98, B7 e B136b. Sempre com espaço para o tratamento de outros fragmentos relacionáveis a estes.

Como foi visto, em B45 e B115, onde há ocorrência de *logos* e *psychê*, esse termo foi lido com a acepção de alma no corpo. Ainda que sua análise já tenha sido iniciada, será melhor, antes de retomá-la, tratar de B36 pois sua leitura pede uma escolha que parece ser primordial. Trata-se de verificar se *psychê* comporta em Heráclito, além de alma, também a acepção cosmológica de vapor⁸⁵. Se for esse o caso

84 cf. uma separação etimologicamente mais cuidadosa pode ser encontrada em Chantraine onde figuram: “sopro, respiração, força vital (hom.) que se separa do homem morto e vai pro Hades (hom.) sede do pensamento, desejos, emoção (Pi. Hdt. Thu. Pl.), individualidade pessoal, pessoa (trag.), parte imaterial imortal do homem (Pi. Hdt. Pl. Trag.), relação com *psychros* (frio)” entre outros. (CHANTRAINE, 1968 p.1294)

85 É o que indica Betegh, ao adotar uma divisão mais simples dos significados de alma em Heráclito: “Um exame mais próximo de B36, suportado pela evidência comparativa de algumas outras teorias antigas da alma, sugere que a palavra *psychê* poderia funcionar tanto como um termo de massa (*mass term*) quanto como um substantivo contável (*count noun*) para Heráclito. Existe uma matéria no mundo, junto com outros elementos físicos, que manifesta funções mentais. Humanos, e possivelmente outros seres, mostram funções mentais enquanto eles têm uma porção daquela matéria”. (BETEGH, 1997 p.3). Esta divisão traria alguma correspondência com aquela realizada anteriormente através da equivalência de vapor com '*mass term*' e alma-mente com '*count noun, mental functions*'. A relação entre estes dois sentidos poderia implicar que, após a morte, a alma-mente retornaria a fazer parte da massa (vapor). Surge também a questão se ela continuaria ou não com a capacidade mental após a morte do humano. Estas possibilidades serão investigadas na sequência.

surgirá a possibilidade de se tratar o termo também como massa, sendo assim um componente do cosmos.

2.2 Grupo 1: *Psychê* como vapor em B36 e B76a, b, c

O primeiro passo será investigar se há espaço para a *psychê* na cosmologia de Heráclito. Para isso os fragmentos a serem analisados são B36 e as duvidosas citações agrupadas em B76. A comprovação de que *psychê* é de fato um dos componentes do cosmos cujo constituinte primordial é o fogo embasará sua relação como o *logos*⁸⁶ e com o corpo humano⁸⁷. É melhor começar por B36, um fragmento cuja autenticidade não é posta em dúvida.

2.2.1. *Psychê* no singular e no plural em B36

Dos possíveis significados de *psychê* principalmente dois, vapor e alma, podem ser lidos em B36. A primeira peculiaridade que parece relevante para justificar a escolha de algum destes sentidos, ou de ambos, é o fato de o termo aparecer tanto no plural quanto no singular nesse mesmo fragmento. Também se sobressai o fato de essas ocorrências serem justamente a primeira e a última palavras do fragmento, o que apontaria para uma composição em arco⁸⁸. É preciso então, confrontar esses dois sentidos, vapor e alma, com os dois usos, singular e plural⁸⁹, para verificar a

86 Como foi visto em B45 e em B115 *logos* tem a noção primeira de medida, o que já reforça a possibilidade de uma leitura cosmológica, e não exclusivamente antropológica, da *psychê*.

87 O papel de *psychê* na cosmologia também será definidor da sua importância na antropologia, uma vez que o homem faz parte da ordem cósmica. A determinação será relevante principalmente na definição do destino da alma após a morte.

88 A composição em arco seria uma variante utilizada por Heráclito da composição em anel. Na composição em anel tradicional a repetição de termos iguais une o início e o fim de um texto representando uma união cíclica. Já em Heráclito os termos inicial e final seriam opostos e sua união se daria pela tensão de um movimento recíproco (não cíclico) representando pela imagem do arco. A leitura de Kahn, apesar de defender uma composição em anel, é semelhante à proposta aqui: “Em um outro exemplo de uma composição em anel CII (B36) termina onde começara, com a palavra *psychê*. A mudança do plural (*psychai*) para o singular previne que a repetição fique muito mecânica. (...) A forma plural no começo sugere a alma, ou a vida-respiração dos homens individuais (...) mas o singular aponta para a *psychê* como um constituinte da ordem natural, como terra ou água.” (KAHN, 2001 p.238) Como ele mesmo aponta a mudança de plural para singular muda o significado, portanto não se trataria de apenas uma ‘prevenção a uma repetição mecânica’. Esta variação de número apresentaria uma diferença capaz de atribuir a uma mesma palavra um significado oposto, mostrando assim sua união. Um exemplo mais evidente deste uso é o de *moros* como ‘morte’ e ‘sorte’ em B21.

89 Bremmer, sem considerar especificamente Heráclito, atenta para o fato de que “os mortos no pós-vida

possibilidade de que essa diferença favoreça alguma interpretação.

Para Betegh está claro que o plural *psychai* se refere a uma classe de coisas individualizáveis, as almas, e o singular à *psychê* como massa (vapor)⁹⁰. Mas, ainda que seja para aceitar essa proposta, é preciso uma investigação que exceda B36 a fim de encontrar evidências mais fortes. O caso da água, um componente do cosmos como o vapor, parece fornecer uma boa comparação. Em B36 *hydôr* (água) aparece no singular, o termo seria assim, segundo a proposta, tratado como massa. Em B31, como se viu, a água é designada por mar (*thalassa*, no singular), mesmo que, em se tratando de um esquema cosmológico, a referência à massa (*hydôr*, no singular) fosse o mais coerente. Em B61 estas duas nomeações aparecem relacionadas quando o mar (*thalassa*, no singular) é caracterizado como água (*hydôr*, no singular) puríssima para os peixes e sujíssima para os homens. Este uso indica que, para Heráclito, como seria de se esperar, estava claro que o mar é água, mas não é todo água (uma vez que é água sujíssima), nem tampouco toda água é mar (ao contrário do que o uso de *thalassa* como massa indicaria), pois os homens podem beber outros tipos de água, como a potável, por exemplo. Portanto, o grande problema que aparece não é a variação de número, mas antes a aceitação de *thalassa* como massa. De qualquer maneira o contexto apresentado em B31 é suficientemente cosmológico para assegurar uma tal leitura. Nessas bases, a aceitação da variação entre mar e água para se tratar da massa água possibilitaria a aceitação de que *psychê* seja referida também por outro nome equivalente. Isto será

são de fato frequentemente chamados *psychai* (Il. 11,84, 90 etc)” (BREMNER,1983, p.76-77). Marcovich lista três possibilidades: “para Heráclito a forma plural ... pode significar a) almas dos mortos como em B98, b) almas dos vivos apenas, c) os dois tipos de almas. Meu sentimento é que apenas b) é o caso aqui” (MARCOVICH, 2001, p.361). Em alguns fragmentos o uso de Heráclito parece sim contemplar as almas após a morte dos corpos, porém, ainda que não seja impossível essa leitura em B36, a posição geral de se tratar as almas (na vida ou após a morte) em oposição ao vapor parece ser suficiente para guiar a leitura.

90 “Eu sustentaria que no fim da sentença *psychê* é usado como um termo de massa (mass term), bem parecido como água e terra, e não como um nome contável singular representando uma classe de coisas, as almas” (BETEGH, 2007, p.9). Neste caso, *psychê* seria mais um dos componentes do cosmos, o que justifica a busca por um embasamento da leitura na variação de número dos termos utilizados para denominar os outros componentes do cosmos no restante dos fragmentos, como será feito na sequência.

importante ao tratar dos fragmentos agrupados em B76 que trazem como componente do cosmos *aer* (o ar, que poderia então equivaler ao vapor). De qualquer maneira os fragmentos analisados agora confirmam o uso do singular para indicar a massa.

Nos chamados fragmentos do rio, B12 e B91, água aparece na forma plural como *hydata* (as águas). Este uso é consistente com a necessidade de serem 'outras águas' que afluem o mesmo observador quando entra no rio, condição que impediria o seu tratamento como uma massa indistinta (*hydor*; no singular). O uso de águas no plural comportaria então uma leitura como um conjunto de coisas diferenciáveis, uma classe. Isso, aliado às ocorrências analisadas anteriormente, mostra que o uso do termo no singular, por sua vez, comporta tanto uma leitura individual ('esta água', que participaria junto com 'outras águas' do conjunto diferenciável 'as águas') quanto uma geral, enquanto massa ('água', um dos constituintes do cosmos)⁹¹. Logo, se a comparação é válida, o uso de *psychê* no plural e no singular indicaria a possibilidade de alguma diferenciação, ou seja, *psychai* poderia tratar de um conjunto de unidades diferenciáveis, enquanto seu uso no singular poderia indicar tanto uma unidade (que compõe o conjunto indicado anteriormente) quanto a massa (indiferenciável). De modo que uma das consequências da variação entre singular e plural seria a possibilidade de individuação e de homogenização, o que tornaria a distinção entre vapor (massa) e almas (individuáveis) plausível. Uma vez aceito que a *psychê* pode ser uma massa, enquanto tal, ela deveria participar do esquema cosmológico como um componente. Convém então investigar como se dá esta participação a partir da comparação entre os fragmentos nos quais o termo apareceria com este sentido.

Um esquema cosmológico de mudança a partir de B31, B36 e B76

A validade de uma leitura que divide vapor (*psychê* como massa) e almas

91 Como *thalassa* em B31 é massa, a água, e em B61 é um certo tipo particular de água caracterizada como sujíssima para os homens.

(*psychê* individualizável) como a que vem de ser apresentada depende da sua coerência com os outros esquemas apresentados em outros fragmentos. Como se viu, a interpretação cosmológica de B31 gerou a seguinte situação:

B31 formações de fogo: água (*thalassa*) ↔ terra (*gê*) ↔ fulguração (*prêstêr*)

Já B36, a partir da interpretação aqui adotada, deveria ficar assim:

B36 almas (*psychai*) ↔ água (*hydôr*) ↔ terra (*gê*) ↔ água (*hydôr*) ↔ vapor (*psychê*)⁹²

Para completar os fragmentos que apresentam um ciclo cosmológico falta ainda o grupo de fragmentos B76, no qual tem-se⁹³:

B76a (Máximo de Tiro) terra (*gê*) → fogo (*pyr*) → ar (*aer*) → água (*hydôr*) → terra (*gê*)

B76b (Plutarco) fogo (*pyr*) ↔ ar (*aer*) ↔ água (*hydôr*)

B76c (Marco) terra ↔ água ↔ ar ↔ fogo (e ao contrário)

Mesmo supondo que ar não seja necessariamente um acréscimo estoico⁹⁴, esses três fragmentos devem ser vistos como derivados de uma passagem original, já que Heráclito não repetiria esquemas tão semelhantes em partes diferentes do seu livro. Então convém primeiro, a partir da sua comparação, tentar supor uma versão geral que se aproximaria da original. As diferenças internas são duas: a ordem que implica em inícios ou em terra (duas ocorrências) ou em fogo; e o retorno ao início que pode ser cíclico (fechando o anel em 76a, de água vai ao início terra e recomeça o ciclo) ou linear

92 Betegh completa ainda o ciclo retornando ao começo com [→ almas (*psychai*)] Porém, a partir de B60, que ele mesmo aceita, parece que não se trata de um esquema cíclico mas sim linear e recíproco. Condizente com isso B36 se trataria de uma composição em arco e não em anel, portanto, fim e início não se tornam o mesmo, sua união depende do movimento de mudança apresentado ocorrer no sentido inverso sem tornar seus extremos homogêneos. Fechar o ciclo seria igualar os opostos e acabar com a guerra, o que, segundo o pensamento de Heráclito, caracterizaria o fim do cosmos.

93 Este grupo é usualmente acusado de ter sofrido intervenção estoica por apresentar *aer*, um elemento que não pertenceria à cosmologia de Heráclito (cf. KIRK, 1975, p.342). Porém isso não é certo pois se *psychê* faz parte da cosmologia e o uso da nomenclatura é variável (todos aceitam *thalassa* como equivalente de água num esquema cosmológico em B31) pode-se muito bem ser o caso de Heráclito variar entre *aer* e *psychê* para se referir à massa cosmológica ar/ vapor.

94 Guthrie discute em favor de *aer*: “eu não acho que a menção de *aer* é necessariamente uma falha. Heráclito não tinha nenhuma teoria dos 'elementos', sejam três ou quatro. Apenas fogo tinha uma certa primazia, e ao descrever suas transformações ele pode muito bem ter mencionado tanto *aer* quanto terra ou água. (GUTHRIE, 1972, p.453 n.2). Opinião condizente com a análise da variação *hydôr thalassa* apresentada acima.

(como um arco em 76c, do fogo volta ao ar e só então à terra para recomeçar linearmente). Como vem sendo defendido a preferência é por um movimento de mudança recíproca, o que não exclui B76a já que a simples repetição de terra no início e no fim não implica necessariamente em um movimento cíclico. A aceitação de um esquema recíproco traz ainda outra vantagem, pois a diferença dos começos não seria, neste caso, um problema, já que seriam apenas escolhas igualmente possíveis de pontos de início distintos em diferentes estágios de um mesmo movimento recíproco. A favor disso testemunha o fato de que, mesmo mudando o início ou fim, a mesma sequência, a ordenação de surgimento dos termos, é sempre respeitada, donde parece ser plausível afirmar que ela ocorresse no original. Assim, uma possível versão unificante de B76 seria:

B76 água⁹⁵ ↔ terra ↔ fogo ↔ ar

A partir de uma comparação entre os três fragmentos de mudança cosmológica de componentes que aparecem em Heráclito;

B76 água ↔ terra ↔ fogo ↔ ar

B31 formações de fogo: água (*thalassa*) ↔ terra (*gê*) ↔ fulguração (*prêstêr*)

B36 almas (*psychai*) → água (*hydor*) → terra (*gê*) → água (*hydor*) → vapor (*psychê*)

apresenta-se um possível esquema coerente sem grandes dificuldades:

Formações de fogo: água (*thalassa/ hydôr*) ↔ terra (*gê*) ↔ fulguração (*prêstêr/ pyr*) ↔ vapor (*psychê/ aer*)

Coerência esta que parece confirmar sua plausibilidade, legitimar a pertinência de B76, e assegurar, reforçado pelo recorrente uso indistinto de nomes para os componentes (*thalassa/ hydôr; prêstêr/ pyr e psychê/ aer*), o tratamento de *psychê* como

95 Inicia-se por água devido à evidência mais forte para se supôr um início ser o *proton thalassa* de B31. Ela pode ser aceita ainda que não seja irrevogável, pois em B31 a água vem das almas. Mas, como se viu, o fato de ser plural pode indicar que as almas estejam, de alguma forma, apartadas do processo cosmológico propriamente dito, que trataria apenas das massas.

uma massa componente do cosmos em Heráclito.

A *psychê* na relação entre microcosmo e macrocosmo

A aceitação da variação entre o singular e o plural em B36 ser uma diferenciação entre vapor e almas sugere tratar-se, em alguma medida, de um processo que indica a ligação entre o macrocosmo, o vapor no cosmos, e o microcosmo, a alma no humano. Após a apresentação do esquema geral de mudança proposto acima, parece possível uma determinação ainda maior da equivalência das mudanças nestes âmbitos diferentes mas relacionados. Se no cosmos o fogo assume um papel duplo de constituinte e de componente, que poderia até mesmo ser separado segundo os termos *pyr* e *prêstêr*, algo similar poderia ocorrer também no microcosmo com a diferenciação entre *psychê* (alma) e *aer* (vapor)⁹⁶, indicando que a alma seria o constituinte do humano do qual os componentes, a água, o fogo, a terra e o vapor, são formações. Isto poderia ser esquematizado da seguinte maneira:

alma: água ↔ terra ↔ fogo ↔ vapor

Desta forma também o humano estaria em constante mudança, se 'acendendo' em medidas e se 'apagando' em medidas, porém medidas de alma / vapor, e não de fogo. A assimetria da relação que assegura ao fogo, no macrocosmo, o papel de constituinte primordial, e à alma um papel equivalente no microcosmo, serviria ainda para explicar duas inconsistências comuns na interpretação do pensamento de Heráclito. Enquanto a maioria aceita ser o fogo o constituinte primordial do cosmos, alguns dizem, na verdade, a alma sê-lo. Também por causa disso em relação à alma, uns dizem ela ser fogo e outros vapor⁹⁷. A solução da interpretação apresentada seria o fato de ambos,

96 Lembrando que o uso de Heráclito dos termos parece ser indistinto, e a separação definida entre um nome para o fogo ou o vapor como constituinte, e outro, para os mesmos enquanto componentes é uma sistematização posterior utilizada apenas para enfatizar o papel duplo, este sim presente no pensamento de Heráclito, destes elementos na ordem do cosmos.

97 Por exemplo Aristóteles no *De Anima* 405a25 que defende a posição menos aceita de que o elemento primordial em Heráclito seria a alma no lugar do fogo: “Também Heráclito diz o elemento primordial (*archê*) ser a alma (*psychê*), pois é exalação (*anathumiasis*), e dela todas as coisas se agrupam. É, ainda, a

fogo e alma, serem constituintes primordiais, mas cada um num âmbito próprio, respectivamente, o macro e o microcosmo. Sendo este o caso fica claro também que a primordialidade do fogo é maior, pois, em última instância, a alma também faz parte do macrocosmo e assim, se reduz a fogo. Daí, pode-se supor que a constituição da alma seria de vapor ígneo⁹⁸, resolvendo assim a segunda questão. Vapor porque as *psychai* individuais participariam da massa vapor (*psychê*), e ígnea porque a massa enquanto componente do macrocosmo dependeria do fogo. Mais adiante isso embasará o entendimento das qualificações cognitivas da alma de acordo com seu estado mais úmido ou mais seco. O importante por enquanto é deixar claro que a associação micro-macrocosmo desqualifica qualquer dualismo corpo-alma⁹⁹. Os processos do microcosmo são resultados de processos físicos de mudança que acontecem também no macrocosmo. Estando definida esta analogia a questão entre a leitura da *psychê* como alma ou vapor passa a ser aquela pela abrangência do escopo de cada fragmento, ou seja, se ele trata do macro ou do microcosmo.

B115 e B45 a partir da relação entre microcosmo e macrocosmo

Em B115 o aumentar parece ser relacionável de maneira plausível ao se acender de B30, portanto, segundo a analogia, trata-se da alma no microcosmo repetindo o papel das formações de fogo no cosmos. No entanto, falta ainda, para que a homologia seja completa, um 'diminuindo' que equivalha ao 'apagar-se'. Uma solução consiste em

mais incorpórea e sempre flui.”

98 Kahn apresenta uma solução que apesar de ser embasada no estado intermediário do vapor entre fogo e água soa similar: “a *psychê* como uma substância atmosférica intermediária entre água e fogo, mais ou menos no lugar do ar, ou respiração (*pneuma*)” (KAHN, 2001, p.251).

99 cf. Vlastos: “Eles (os pré-socráticos) assumiram do começo que poderiam aplicar à alma as mesmas categorias de entendimento que formavam a estrutura de sua investigação natural. (...) À exceção de Heráclito, os pré-socráticos estavam muito preocupados com problemas cosmológicos e fisiológicos para desenvolver as potencialidades dessa ideia”. E ainda, na nota 116: “Anaximenes (B1, B2), assumindo que as propriedades da alma eram simplesmente aquelas do ar (...) inicia uma tradição na qual uma concepção dualística do corpo-alma é impensável; alma é corpo, (...) a alma-fantasma separável de Homero ou a alma-deus dos cultos de mistério é excluída”.(VLASTOS, 1955, p.122-123). Desta perspectiva os pré-socráticos parecem mais próximos das concepções atuais, segundo as quais os processos cognitivos e emotivos dos animais são reflexos de alterações físicas no corpo, do que a tradição filosófica pós-platônica.

compreender esse aumentar como indicando um aumentar em todos os sentidos: para cima e para baixo (se o modelo de B60 for mesmo cosmológico), apagar e acender (B30) e até gerar e morrer (B36). Deste modo o aumentar englobaria também o diminuir. Além disso B115 ainda apresenta *logos* como medida, assim como B31, o que caracterizaria um aumento (e diminuição) em proporções da sua própria medida. Já foi visto que uma tal proporção seria a única possibilidade para o humano portador da alma alcançar seus limites, do contrário inacessíveis. Situação que legitima também em B45 uma leitura da *psychê* como alma, na qual o contato do humano com a proporção permitiria o acesso aos limites inalcançáveis da alma, e, por conseguinte, do cosmos, a partir da união entre micro e macrocosmo demonstrada em B36. Leitura esta que reafirma a já citada importância do auto-conhecimento no processo de compreensão do cosmos dentro do pensamento de Heráclito.

2.2.2. *Psychai* em B12

O fragmento B12 pode ser dividido em duas partes; em relação à primeira, ele é tido como o mais legítimo dos chamados fragmentos do rio, aqueles que exporiam a teoria supostamente heraclitiana do 'tudo flui'. Porém, o que interessa aqui é justamente a segunda parte, na qual aparece *psychai*. Como a relação entre as duas partes do fragmento não é imediatamente clara, o primeiro esforço interpretativo será aquele de entrever alguma relação entre elas, para depois extrair as implicações deste uso de *psychai* na concepção da noção de *psychê* em Heráclito. A primeira parte será analisada apenas em vista do que pode contribuir para sua associação com a segunda.

A primeira condição para um entendimento de *psychai* coerente com seu uso plural seria uma individualização que lhe garantiria o sentido de alma. Para isso tem que se aceitar na primeira parte a ocorrência de *embainousi* ((eles) entram), que forneceria ao contexto do fragmento um indivíduo portador de uma alma. Este verbo foi já tomado

por acréscimo¹⁰⁰, mas é justamente por fornecer um referente, o observador que entra (*embainô*) no rio e percebe que são sempre outras as águas que afluem, que ele parece ser legítimo, uma vez que, também nos outros fragmentos do rio (49a e 91a), a presença de um tal observador é indicada. Assim, supondo que um deles seja o original ou, pelo menos, que todos eles compartilhem um contexto original parece ser mais prudente aceitar essa referência.

A expressão *hetera kai hetera*, literalmente 'outras e outras', mas que pode ter o sentido de 'umas e outras', indicaria o princípio de 'medida' que é central para o processo de mudança descrito por Heráclito¹⁰¹. Como se viu, expressões como *metra* (B30) e até mesmo *logos* e *hêmisu* (B31) destacam esta importância. Porém a noção de medida confunde pelo menos duas situações diferentes em Heráclito: ela designaria tanto o aumento proporcional, em medidas (*metra* B30, *logos* B31), quanto a delimitação, as medidas (*peras*, *metra* B94) de alguma coisa. No caso de B12 não pode ser lida a medida como delimitação, pois não estão em questão o início e o fim ou a nascente e a foz do rio. Resta então a possibilidade do aumento proporcional, que parece coerente com o processo constante de afluência do rio tratado no fragmento. Portanto se *hetera kai hetera* indica a ideia de medida, ela seria relativa à mudança proporcional, o que é condizente com o movimento da alma sempre mudando em relação a um mesmo humano que, apesar de não alcançar seus limites, pode perceber seu movimento proporcional. Dessa perspectiva as duas partes de B12 poderiam, sim, ser relacionáveis.

100 Fränkel segue a proposta de retirar *embainousi* feita por Rivier em *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausanne 1962 p.13ff. (Apud. FRÄNKEL, 1984, p.379 n.16)

101 Para Kirk: "o exemplo do rio tem a intenção de demonstrar este *metron*. A repetição da palavra 'diferente', *hetera kai hetera*, sugere bem a regularidade do fluxo das águas" (KIRK, 1951, p.36) Porém Marcovich discorda: "a interpretação de Kirk não é o caso para mim, essa repetição é uma frase comum em grego" (MARCOVICH, 2001, p.212). De fato essa frase tem o sentido de uma oposição que em português se aproximaria daquele de 'umas e outras'. Porém, como acontece em uma das versões de B91, bastaria o uso de *hetera* para mostrar que são outras águas que afluem. Marcovich então toma como justificativa da repetição o ritmo da frase. É nesse ponto que a interpretação de Kirk parece ser mais forte, ao fornecer uma necessidade semântica para a opção estilística.

Embainousin e hetera kai hetera, ao fornecerem um observador (humano) e uma proporcionalidade na mudança, permitem a associação da imagem do rio com a alma individual (*psychai*) que aparece na segunda parte de B12¹⁰². Porém o sentido único do fluxo no rio (de cima para baixo) enfraquece sua analogia com o processo de mudança das almas em Heráclito (de cima para baixo e de baixo para cima). De forma que se há alguma analogia entre o rio e a alma deve ser aquela da oposição entre um mesmo constituinte e 'outros e outros' componentes. Assim como o rio continua o mesmo justamente porque são outras e outras águas que afluem, uma alma continuaria a mesma enquanto sofre processos de mudança que alteram seus estados. Esta analogia pode ser desenvolvida considerando os fragmentos que relacionam a alma com a cognição humana, de acordo com a prevalência de algum componente no processo de mudança, como a redução da umidade, a capacidade cognitiva de um mesmo homem se alteraria (B117). Mas B12 não fornece nada além de conjecturas para essa relação, de modo que é preferível passar à análise dos fragmentos onde os estados da alma são tratados mais explicitamente, não sem antes extrair algumas conclusões do tratamento de *psychê* como vapor em Heráclito.

2.2.3. O uso de *psychê* como vapor a partir do grupo 1

De acordo com evidências encontradas nos fragmentos, *psychê* parece, sim, ser tratada como uma massa, como um dos componentes que fazem parte da ordem do cosmos. Nesta ordem o cosmos se constituiria de um constituinte primordial, o fogo, a partir do qual ocorreria uma constante relação de mudança recíproca entre outros quatro componentes, a fulguração (ou o próprio fogo), a água, a terra e o vapor (*psychê* ou *aer*). Desse modo, o fogo teria uma participação dupla no esquema, atuando tanto como

102 Que a ligação da imagem do rio com as almas era a intenção do citador está explícito no contexto da citação. Arius Didimus Apud. Eusébio diz antes de citar B12: “pois Heráclito, querendo mostrar que as almas exalantes intelectuais sempre vêm-a-ser, as compara com os rios dizendo assim: (B12)”. Mas isso não faz com que a referência estivesse necessariamente em Heráclito.

seu constituinte primordial, quanto como um de seus componentes (B30-31, B36, B76). Um outro nível microcósmico funcionaria em analogia a este, o ser humano, com a ressalva de que neste caso seria a *psychê* que teria a participação dupla, servindo de constituinte no qual ocorreriam as mudanças (B115) entre os mesmos quatro componentes, dentre os quais ela também estaria incluída (B36, B12). A assimetria dessa relação explicaria a confusão, comum no esforço de interpretação do pensamento de Heráclito, tanto de se atribuir ora ao fogo, ora ao ar, o posto de elemento primordial, quanto de se qualificar a alma ora como ígnea, ora como aérea. O fogo seria o primordial no cosmos, enquanto a alma, o primordial no microcosmo, poderia ser caracterizada como um vapor ígneo, pois é o vapor seu constituinte no microcosmo; no entanto, como este participa do macrocosmo, em última instância, também tem no fogo seu constituinte primordial. Esta relação tornaria possível partir do microcosmo para conhecer o macrocosmo (B45). Os constituintes primordiais dos níveis micro e macro estariam sujeitos a variações, a partir da predominância de algum dos componentes, o que possibilitaria o fim do cosmos em fogo e o da alma em vapor. Porém, este fim não seria definitivo, uma vez que a tendência nos respectivos constituintes é a volta da tensão entre os componentes e seu processo de mudança recíproca. Esta mudança explicaria a variação de estados tanto no cosmos, pode-se supor o caso da predominância da água refletida em períodos chuvosos, quanto no microcosmo, a alma úmida que perde suas qualidades ígneas no embriagado (B117). É justamente uma tentativa de determinação destas qualidades da alma e das suas relações com seus estados físicos nos humanos que se buscará em seguida na análise do grupo 2. Já a possibilidade de que, sendo o fim do microcosmo não definitivo, a alma mantenha alguma individualidade após a morte do corpo será examinada no grupo 3.

2.3 Grupo 2: *Psychê* como alma no corpo em B77a, B85, B107, B117 e B118

Se *psychê* tem o sentido de 'alma no corpo' ela deve ter alguma função ou, pelo menos, exercer alguma influência neste corpo aonde ela se encontra. A associação entre micro e macrocosmo legitimaria o seguinte tipo de influência: assim como a mudança de um componente altera o cosmos, também a mudança do estado da alma implicaria em alguma alteração no humano que a comporta. A oposição mais evidente apresentada nos fragmentos que confirmaria este caso é aquela entre a alma úmida, na qual prevaleceria o componente líquido, e a alma seca, na qual prevaleceria o componente ígneo. A variação entre estes estados influenciaria o funcionamento da capacidade cognitiva do humanos, o que, de alguma maneira, parece remeter à função da alma no corpo. Por isso esta investigação começará pela tentativa de determinar a oposição entre a umidade e secura da alma, bem como suas implicações no comportamento dos humanos. Para tanto o primeiro passo será um exame das relações entre os fragmentos B77a, B117 e B118.

2.3.1. Em busca de uma leitura consistente de B77a, B117 e B118

Em B77a mais uma vez *psychê* aparece no plural, o que indicaria portanto, tratar-se de uma proposição geral sobre um conjunto de coisas individualizáveis, a classe das almas (em oposição à massa vapor). O problema é que ele parece ser a negação do que se viu em B36, ao declarar que para as almas é prazer, e não morte, tornarem-se úmidas. Na busca de uma leitura coerente é preciso considerar, além destes fragmentos, B117 que também trata da umidade da alma. Uma união de B36, B77a e B117 traria as seguintes implicações: (1) Beber é um prazer para o homem (inferido de B117). (2) Beber umedece a alma do homem (B117). (3) Um homem com alma úmida é néscio (B117). (4) Umedecendo a alma está morrendo (B36). (5) Umedecer é prazer para a alma (B77a). (6) Umedecendo a alma não está morrendo (B77a). Já numa primeira leitura identifica-se a contradição entre (4) e (6), pois estes diriam que

umedecendo a alma está e não está morrendo¹⁰³. Os comentadores tentam resolver essa contradição ou negando B77a, o que anularia (5) e (6)¹⁰⁴, ou negando a negação (*mê*) de B77a, o que anularia somente (6)¹⁰⁵. O que se perderia com a negação de (5) é a associação com (1), é um prazer para o homem embriagar-se e para a alma umedecer-se. A perda desta ligação gera uma situação mais independente na qual os prazeres do homem são diferentes daqueles da alma. Seguindo esta sugestão de desassociação, e ampliando-a também ao caso da morte, parece surgir uma situação mais complexa que poderia fornecer uma leitura coerente sem a necessidade de negar ou corrigir nenhum dos fragmentos. Nesta leitura, assim como o prazer do homem não coincide com o da alma, o processo de morte da alma não coincidiria com o do homem¹⁰⁶. Desta forma poderia ser lida em B77a uma condenação ao prazer dos homens devido ao fato de eles se comprazerem com um processo que não os mataria, mas tornaria sua alma moribunda¹⁰⁷. Neste caso (6) passaria a ser interpretado assim: umedecendo sua alma, o

103 Vale lembrar que pelos fragmentos está claro que não se trataria de um exemplo possível da união de opostos do tipo 'a alma está e não está morrendo'. Para isso Heráclito usaria dois elementos opostos, água e alma e diria que um vive a morte do outro, o que seria unificado então não seriam os opostos (pois isso impossibilitaria a mudança) mas os estados viver e morrer.

104 Para Kirk B77 se trataria de uma glosa neo-platônica de B36. (cf. KIRK, 1975. p.253)

105 Diels propõe uma correção textual ao substituir a negação *mê* (não) pela partícula *hê* (ou), assim umedecer seria prazer ou morte: “*Hê* adequei no lugar de *mê*. Na descida do fogo, *pyr-hydôr-aêr* se encaminha a alma para a vida. No *hodos anô* para a morte. Nos dois casos é o estado-médio *hydôr* necessário. ... A frase final dá a correção heraclítica (em fórmula de mistério (*Misterienformel*)).” (DIELS, 1901, p.19 n.77). O mais importante dessa correção é mostrar que não há problema em se aceitar que a alma sinta prazer, nem que esse prazer gere sua morte, o problema é apenas a negação da morte.

106 É claro que não poderia haver um homem vivo sem alma, porém um homem poderia viver com uma alma moribunda. Para isso é relevante aqui o comentário de Hussey a B36 que mostra ser a escolha de *thanatos* um reforço ao caráter processual e não definitivo do evento descrito: “A palavra *thanatos* (morte), mais frequentemente refere, não ao estado de estar morto mas ao processo ou evento de estar morrendo. Por esta razão Heráclito pode identificar isto com 'tornando-se úmida'. Para uma alma isto deve significar um crescente empobrecimento no funcionamento tanto na mente quanto na ação. Mas não deve haver um estado permanente de morte; estar morto pode ser apenas uma fase momentânea em um ponto extremo do ciclo”. (HUSSEY, In LONG, 2006, p.102)

107 Essa condenação depende da inferência de um sujeito suprimido 'os homens'. Contudo ela condiz não só com a crítica aos homens recorrente desde o capítulo 1, mas também com outros fragmentos que criticariam os prazeres corpóreos como: B4 (condenação aos deleites corpóreos) B13 (porcos têm mais prazer na lama do que na água pura) B110 (melhor não dar aos humanos o quanto querem). Pradeau adota uma postura similar, ao manter o manuscrito e aceitar a autoria de Heráclito, quando traduz (interpretando): '(perseguem) o prazer, a umidade, sem perceber (*mê genesthai* (?)) que é a morte (cf. PRADEAU, 2002, p.285). O ponto em comum dessas leituras é associar o prazer à morte, extraindo do fragmento uma condenação (físico-moralista) ao prazer. Mas Pradeau não dissocia os processos de morte da alma da morte do homem, o que dificulta a coerência com B36.

humano tem prazer e não morre. Esta situação é condizente com a de B117 na qual o homem embriagado não morre¹⁰⁸, apenas perde suas capacidades cognitivas¹⁰⁹. Assim, o homem que se embriaga estaria tendo prazer e matando sua alma, mas não estaria diretamente se matando (ainda que limitasse sua capacidade cognitiva), pois como a mudança descrita em B36 é recíproca, do mesmo jeito que a alma úmida tornou-se moribunda, ela pode sofrer uma mudança reversa e recuperar-se.

Resolvida a contradição entre B77a e B36, é preciso desenvolver a leitura de B117, fragmento no qual a associação entre a alma e as capacidades cognitivas do homem¹¹⁰ começam a ser tratadas de maneira mais direta.

O estado da alma e as capacidades cognitivas do humano

A limitação das capacidades cognitivas em B117 é expressa pelo verbo *epaiô*, que tem o sentido primeiro de 'escutar', do qual derivam 'entender, perceber' e por fim 'compreender'. Mesmo que o sentido primeiro aplicado ao fragmento (que resultaria em algo como: 'não escutando por onde anda') não forneça uma leitura satisfatória, parece importante destacar a etimologia da palavra, pois esta testemunharia uma transição entre o sentido de 'ter a sensação' (escutar) e o de 'interpretar essa sensação' (entender) que seria válida na compreensão do tratamento dado por Heráclito às sensações e à cognição. Em B117, a partir da aceitação necessária do sentido mais amplo do verbo, não bastaria então que, com a alma úmida, as capacidades perceptivas do bêbado fossem afetadas; além delas, também sua compreensão, o modo como o homem

108 B117 apresenta com *hokotan* uma determinação da temporalidade 'quando' ou 'enquanto' que reafirma a separação entre os estados da alma e os do homem. Enquanto o homem está embriagado ele continua vivo ainda que traga uma alma moribunda. Mesmo sem morrer ele perderia as capacidades que a alma lhe fornece.

109 Se verá que as capacidades cognitivas parecem estar associadas à alma, portanto seria legítimo dizer que o homem néscio traz uma alma úmida moribunda, condizente com B36.

110 A primeira particularidade de B117 é o uso de *anêr* e não *anthropos*. Não é nada surpreendente posto que às mulheres não era permitido beber vinho. O que talvez seja significativo dessa escolha é que, por oposição a esse uso, provavelmente então o uso de *anthropos* incluiria as mulheres, daí a opção por tratar *anthropos* por 'humanos'. Ainda em B117 o fato de o homem ser guiado pela criança indica que também as crianças participariam na totalidade determinada *anthropos*. Por fim, mesmo os escravos opostos aos reis em B53 também deveriam ser inclusos. O que mostra o quão comum/ conjugado é o *logos* (razão).

interpreta as percepções, deixaria de funcionar. Se alguém lhe explicasse o caminho de casa ele poderia até escutar, mas não compreenderia corretamente. Isto remete à imagem dos que estando presente escutam mas não entendem, parecendo ser surdos ou estar absentes (B34). A amplitude que abarca não só ter a percepção, mas também compreendê-la, explicaria porque Heráclito elogia as sensações (B55), mas também as critica, caso sejam mal interpretadas (B107)¹¹¹.

Em B117 o homem embriagado falha em compreender 'por onde ele anda' (*okê bainei*), motivo pelo qual ele ficaria à mercê da criança que o guia. Ao ser tratada no modelo de uma comparação entre dois extremos (como em B56 analisado no capítulo 3), o homem e a criança, que, segundo a tradição seriam tidos pelo mais sábio e o mais estúpido dos humanos, esta situação apresenta uma relação que faz emergir mais uma justificativa para a crítica à ignorância. Ela é perigosa pois o ignorante, mesmo sendo um varão, fica em desvantagem em relação ao que compreende, mesmo este sendo uma criança¹¹². Ainda pior seria o fato de o homem embriagar-se por vontade própria, pois assim estaria tornando-se inferior conscientemente, uma postura que fundamentaria a crítica aos prazeres corpóreos repetida em outros fragmentos (cf. B4, B13 e B110). Esta relação apresenta um *topos* bastante socrático, seja pela crítica à submissão aos deleites corpóreos por parte dos ignorantes, seja pela postura benéfica dos que compreendem, já que a criança conduz o homem bêbado para casa. Mas esta crítica também encontra paralelos em outros fragmentos de Heráclito, como na condenação da compreensão particular e da inexperiência aparente (B1-2). O ignorante homem bêbado estaria

111 Segundo Marcovich as capacidades da alma perdidas pelo homem bêbado são 'memória' e 'atenção'. Atenção é meio vago, mas pode estar relacionado com a interpretação das sensações que são recebidas mas inúteis devido a uma interpretação errada, ou pela falta de atenção. Já o caso da memória é menos comprovado pois depende da leitura de *ouk epaiô okê bainei*. Para Marcovich isso significa “não saber para onde está indo, i.e. Onde é sua casa.” (MARCOVICH, 2001, 381) A associação com a memória faz sentido mas pede um passo interpretativo um pouco grande.

112 Talvez venha da tentativa de evitar esta desvantagem a prescrição para, pelo menos, esconder-se a ignorância (B95).

subjugado à criança, assim como o homem que aparenta ser inexperiente e tem uma compreensão particular estaria em posição inferior ao experiente que segue a razão comum. Também seguindo uma postura benevolente o homem experiente, neste caso Heráclito, tentaria mostrar através de seu discurso o caminho da razão comum para a maioria.

A umidade na alma

O motivo físico da incapacidade em que o bêbado se encontra é esclarecido pelo reconhecimento da umidade que caracteriza sua alma. O homem que bebeu em excesso traz uma alma úmida, ou seja, que encontra-se num estado moribundo no qual ela é incapaz de cumprir plenamente suas funções. Isso não ameaçaria diretamente a vida do homem, mas prejudicaria as suas sensações e, principalmente, sua interpretação destas sensações. Surge assim uma primeira determinação das funções da alma no humano, ela tem alguma relação com as sensações, mas as extrapola na medida em que parece responsável pela interpretação necessária à compreensão apropriada do que foi sentido. Como é usual em Heráclito, em B117 essa relação aparece de modo negativo na crítica ao homem. Porém, em B118, um fragmento citado na sequência desse, ao tratar da condição oposta, isto é a alma seca, fornece uma abordagem positiva.

A alma seca

O fragmento B118 é apresentado em várias versões¹¹³ e suscita diferentes interpretações em razão da versão adotada¹¹⁴:

113 As versões dos citadores segundo Kranz: Stob 3.5.8.1: αὐτὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀριστη Clem: Paed. II 2 αὐτὴ ψυχὴ ξερὰ σοφωτάτη Porphyr.. d. Antr. Nymph. 11 ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη Plutarch. Rom. 28 αὐτὴ ψυχὴ ξηρὴ καὶ ἀριστη Aristid. Quint. II 64, 29 Jahn αὐτὴ ξηρὴ σοφωτάτη. (DIELS; KRANZ, 1960-61, p.177)

114 Burnet explica assim os estágios de corrupção do texto: “de acordo com Stephanus, que é seguido por Bywater, devíamos ler: *auê psychê sophôtatê kai aristê* (a alma clara é a mais sábia e a mais virtuosa), *kserê* sendo uma mera glosa sobre *auê*. Uma vez que *kserê* entrou no texto; *auê* tornou-se *augê*, e ganhamos a sentença: “a luz seca é a mais sábia alma”, donde o *siccum lumen* de Bacon. Agora esta leitura é tão velha quanto Plutarco, que, em sua *Vida de Rômulo* (c.28), toma *augê* como significando relâmpago, como por vezes é o caso, e supõe a ideia ser que a alma sábia rompe através da prisão do corpo como um relâmpago seco (seja lá o que isso queira dizer) através de uma nuvem. (Deveria ser

- (1) a alma seca é a mais sábia e a mais virtuosa
- (1') a alma seca e austera é a mais sábia e a mais virtuosa
- (2) um relâmpago é a alma mais sábia e virtuosa
- (3) a mesma alma seca é a mais sábia e a mais virtuosa
- (4) de onde a terra é seca a alma é mais sábia e mais virtuosa

A diferença entre (1) e (1') é a aceitação de *kserê*. Assim com *auê* (*auos*), *ksêrê* (*ksêros*) significaria 'seca', resultando numa redundância que motivaria a leitura do segundo termo como uma glosa do primeiro. Seria algo como: 'uma seca alma árida é a mais sábia e a mais virtuosa'. Porém há de se notar que também 'mais virtuosa' e 'mais sábia' são expressões próximas cuja quase-redundância não motivou a negação de nenhuma das duas. Desta mesma maneira, como *ksêros* pode significar também 'austero', uma leitura de B118 como 'uma seca e austera alma é a mais sábia e a mais virtuosa' não parece impossível e nem mesmo redundante. Muito pelo contrário, a associação entre sequidão-sabedoria e entre austeridade-virtude é plausível e aparece indicada de forma negativa respectivamente na crítica à umidade em B117 e na desvalorização dos prazeres corpóreos em B4. Também o arranjo sintático apresentado por (1') testemunharia a favor dessa leitura; nesta versão, B114 apresentaria a estrutura paralela AB C AB, na qual A seria seca/ sábia, B austera/ virtuosa, e C, no centro, a alma, que comporta todos esses atributos¹¹⁵.

A possibilidade oferecida por (2) é ler *augê* (relâmpago) no lugar de *auê*. A mudança não contribui em claridade semântica para a leitura, e traz ainda um problema

adicionado que Diels agora sustenta que *augê kserê psychê sophôtatê kai aristê* é a leitura genuína). Por fim, apesar de que Plutarco deve ter escrito *augê*, o MSS. varia entre *hautê* e *autê*. (...) O próximo estágio é a corrupção do *augê* em *ou gê*. Isto produz o sentimento que “onde a terra é seca, a alma é mais sábia”, e é tão velha quanto Philo.” (BURNET, 2005 n.39 p.122.)

115 A preferência ter sido pelo balanço em paralelismo AB C AB, e não pela composição em arco, talvez se explique por tratar-se de um só extremo, seco/ sábio/ austero/ virtuoso. A tensão entre opostos de B118 seria externa, dependente da umidade em B117. O uso de *anêr* em B117 reforça a oposição já que a austeridade estaria entre as virtudes do varão.

sintático pois ela depende do tratamento da alma como sujeito e parte do predicado, 'a alma é relâmpago e a alma é mais sábia e mais virtuosa'.

Se *augê* é uma corrupção, *autê* (a mesma) em (3) seria uma corrupção da corrupção. Ainda assim ela forneceria uma informação interessante ao enfatizar tratar-se de uma mesma alma. Desta maneira o *autê* forneceria uma ligação entre B117 e B118 ao enfatizar a reciprocidade da mudança: o embriagado é criticado pois 'tem a alma úmida', mas 'a *mesma* alma quando seca é a mais virtuosa e a mais sábia'.

Por fim (4) continua a opor um estado virtuoso da alma seca ao úmido, porém, nesse caso, a sequidão da alma viria do ambiente externo. Isto não é de todo incoerente pois a umidade em B117 vem também de fora, da ingestão de muito vinho. A diferença é que sob o estado externo de B117 o homem tem controle e sob o de B118 não. É claro que ele poderia se mudar para uma região mais árida, mas comparando com o caso da bebida isso não seria uma questão de auto-controle. Essa passividade dificulta a associação da alma seca por estar em um ambiente seco com a virtude.

A versão de Estobeu (1') com *auê* (seca) e *kserê* (austera) relacionados respectivamente a *sophôstatê* (mais sábia) e *aristé* (mais virtuosa) parece ser a mais antiga e completa. Ela não é redundante, nem depende de correção, arranjo na sintaxe ou supressão. Estariam assim estabelecidas, em relação à alma no humano, as seguintes ligações. Primeiro uma conexão direta entre ser 'mais sabia' e 'mais virtuosa', refletida no posicionamento dos superlativos em sequência no fragmento. A mesma estrutura refletiria a mesma conexão entre estar 'seca' e 'austera'. Em seguida aparece a relação entre estes pares conectados refletida no paralelismo de sua apresentação segundo o qual a sequidão traria a sabedoria e a austeridade a virtude¹¹⁶. Entre estas duplas

116 Segundo Marcovich: “sophôtate ... pode implicar a faculdade cognitiva do homem, uma condição para o conhecimento de Deus. Só uma alma ígnea pode conhecer o Fogo. (Cf Arsitt. Metaph B 4,100b5 e Heráclito B41)” e “aristé ... pode indicar o melhor nobre e sóbrio de B95 que escolhe uma coisa no lugar de todas as outras, a glória eterna. O contrário dos muitos, glutões como rebanho, e provavelmente com almas úmidas.” (MARCOVICH, 2001, p.378) Significados que se encaixam perfeitamente com ser seca e

relacionadas aparece a alma indicando o lugar onde as relações ocorreriam. Estas relações, comparadas com aquelas entre o micro e o macrocosmo examinadas anteriormente, permitem ainda justificar porque a alma seca é a mais sábia. Uma vez que a sabedoria vem do auto-conhecimento das medidas da alma que permitem alcançar um entendimento do cosmos, seria mais fácil à uma alma seca e ígnea compreender o papel de constituinte ígneo primordial representado pelo fogo no cosmos.

Em oposição a este esquema positivo estaria aquele negativo de B117 no qual a umidade (oposição ao seco) torna o homem néscio (retira sua sabedoria), sendo que esse estado úmido advém da embriaguez desmedida em oposição à austeridade virtuosa. Tudo isso parece revelar uma relação entre sabedoria e moral sempre dependente dos estados físicos, cuja reciprocidade é tão grande a ponto de gerar um argumento cíclico de interdependência segundo o qual tanto o funcionamento moral e intelectual do humano depende do estado físico da alma, quanto a manutenção de um estado físico excelente da alma depende do funcionamento moral e intelectual do humano no qual ela se encontra¹¹⁷.

2.3.2. As mudanças de estados em B126

B126¹¹⁸ poderia descrever a mudança entre os estados seco e úmido da alma observados em B117-118 e acrescentar aquela entre o quente e o frio. Para isso basta tomar por significativa a semelhança etimológica de *psychê* (B117-118) e *psychra* (B126), *auê* (B118) e *auētai* (B126), e ainda *hygrê* (B117) e *hygra* (B126). Aceita a

austera.

117 Em acordo com Kahn quando diz que: “estas imagens (B117-118, mas ele lê *augê* 'sunshine' em B118) não servem apenas como um ornamento de estilo, mas sim como a expressão simbólica para uma correlação rigorosa ente os estados físicos e morais-intelectuais da *psychê*.” (KAHN, 2001, p.248)

118 Há alguma discussão sobre a variação entre o uso dos adjetivos no neutro com ou sem artigo e no singular ou plural neste fragmento. Mas em 1994 Dilcher examinou um dos mss., o cod. Cantabr., onde se encontra a citação de Tzetes e garantiu, contra G. Hermann editor de Tzetes, que todos os editores de Heráclito 'inadvertidamente' utilizavam, que o fragmento B126 deve ser lido com os quatro adjetivos no neutro plural e sem o artigo. Para a descrição do exame e comparação de manuscritos e editores ver DILCHER, 1994, p. 276-277.

referência à alma ou não, B126 exemplificaria como estes casos banais de mudança de estados percebidos pelos sentidos deveriam ser interpretados pela razão a fim de comprovar que os opostos estão unificados. Também neste caso o processo descrito seria repetido na ordem das palavras, segundo a qual o fragmento pode ser dividido em duas partes, cada uma contendo um quiasma: As frias esquentam as quentes esfriam, ABBA; e, as úmidas secam as áridas molham, CDDC. Não se trataria de um processo contínuo ABBA : ABBA, mas de dois casos separados relacionáveis ABBA / CDDC que justificam a união de opostos¹¹⁹. Se as almas estão entre as coisas frias (*psyché-psychra*) que esquentam, o paralelismo estrutural permitiria relacionar seu estado quente com o seco (A-C) e o frio com o úmido (B-D). Assim teria-se uma alma vaporífera da qual o estado ideal seria o de um vapor quente e seco¹²⁰.

2.3.3. A relação entre alma, corpo e razão

A ligação da alma com a variação entre sabedoria e estupidez, com a gestão austera ou concupiscente do corpo e sua dependência dos estados físicos (B77a, B117-118) origina duas questões relativas à razão (*logos*). Se a alma afeta a racionalidade, existe entre ela e o *logos* alguma relação, e, se é a variação física responsável por essa afecção, provavelmente a relação entre alma e razão é também física. Sendo o *logos* compartilhado por todos os humanos, seria de se esperar que seja um aspecto físico que

119 Porém, como tentou se indicar já com a escolha dos termos os dois quiasmas não são tão homogêneos. Em ab : ba as raízes são as mesmas, *psych- therm- therm- psych-* ou fri-(es)quent- quent-(es)fri- formando um quiasma completo, morfológico e semântico. Mas em cd : dc o quiasma não é morfológico, apenas semântico *hydr- au- karp- notidz-* ou úmid- sec- árid- molh-. Heráclito poderia formar o quiasma perfeito: '*hygra auetai aua hydrôssetai*'. Mas *hydrôssô* é um *hapax* que segundo LSJ (LIDDEL; SCOTT, 1996, p.1843) só ocorre em Esquilo. Se trata de um autor próximo a Heráclito, mas como é uma ocorrência única, nada impediria tratar-se de um neologismo que jamais se tornou corrente. Porém o caminho contrário também fornece uma opção de quiasma. O verbo utilizado, *notizô*, gera *notios, a, on*, 'úmido/molhado' adjetivo que no neutro plural possibilitaria o quiasma perfeito: '*notia auetai aua notizetai*'. Kirk toma por significativa a repetição de raízes no primeiro par e por insignificante a variação no segundo: "a retenção da mesma raiz, quando o nome é mudado em verbo e vice-versa, no primeiro par de frases, se não no segundo (onde a variação deve ser puramente artística), mostra que um balanço exato entre cada lado do processo estava envolvido" (KIRK, 1975, p.152).

120 O fato de ser quente explicaria tanto sua relação com o papel de constituinte do fogo no macrocosmo, quanto a já citada confusão dos citadores ao determinarem a alma em Heráclito ora como ígnea ora como vaporífera. A *secura* de um vapor seria um modo de definir seu estado em oposição à umidade, quando este se encontraria mais próximo da água que do fogo.

figura no microcosmo. Assim, a alma, também compartilhada pelos humanos, surgiria como uma candidata para ser a sede, o lugar, do *logos*. Tudo isso parece legitimado pela crítica aos que parecem inexperientes adormecidos que reverbera nos embriagados néscios (B1, B117). Os primeiros são experientes pois têm contato com a razão, apenas a ignoram, assim como os segundo estão temporalmente afastados da sabedoria e da austeridade devido ao estado moribundo mas reversível de sua alma. Esta relação guiaria a propedêutica do discurso racional de Heráclito que teria por objetivo retirar a maioria do estado de embriaguez coletiva em que se encontram. Para isso estes deveriam manter a alma na condição excelente, seca e quente, para poderem utilizar o *logos* comum que nela se encontra de maneira apropriada e, assim, alcançarem a interpretação correta das sensações. De maneira reversa, seria a partir do uso do *logos* que eles compreenderiam a necessidade de manterem a alma em seu estado mais pleno.

2.3.4. Alma e sabedoria em B85 e B107

Alguns fragmentos, ainda tratando da alma no humano, apresentam sua relação com a moral e com o conhecimento, não mais sob um ponto de vista submetido à variação de seu estado físico, mas sim enfatizando sua interação com o humano e com o corpo em que ela se encontra. Em B85 a alma é relacionada a um termo de difícil compreensão cuja ambiguidade abarca justamente a interseção entre sabedoria e virtude, o *thymos* (ímpeto). Já em B107 ela é relacionada aos sentidos que são vistos de forma crítica como insuficientes para a sabedoria, motivo pelo qual este fragmento será central na determinação da relação entre sabedoria (cap.1), alma (cap.2) e os sentidos (cap.3).

2.3.5. *Psychê* e *thymos* em B85

O primeiro passo para a compreensão de B85 é uma maior determinação do significado de *thymos* e de sua relação com a *psychê*. De uma maneira um tanto simplista, essa relação, que tende para a oposição, poderia ser esquematizada a partir de

um uso tradicional da seguinte maneira: *thymos* é o vapor quente, presente em vida, localizado no peito, responsável pelo pensar e sentir. *Psychê* é o vapor frio, que deixa o corpo na morte, localizado na cabeça, sem as capacidades de pensar e sentir¹²¹.

A variação entre quente-vivo-pensar e frio-morto-sem pensar parece se encaixar na variação entre seca e úmida da alma descrita em B117-118 e representada em B126. Um primeiro problema desta identificação é o fato de, em Heráclito, a variação ocorrer apenas na alma. Isto poderia ser explicado pelo seu uso de *psychê* encerrar uma concepção etimologicamente mais avançada na qual o termo já seria entendido tanto como atuante em vida quanto como comportando a capacidade do pensamento. Desta forma, ambas as noções, de *thymos* e *psychê*, definidas anteriormente por alguma oposição, seriam aqui unidas em uma, a *psychê*¹²². Porém esta leitura arregimentadora também traz um problema, pois se as noções tradicionais de *psychê* e *thymos* tivessem sido unidas em Heráclito, B85 seria tautológico ao dizer que o *thymos* (alma) custa a *psychê* (alma). Uma solução seria entender a situação como mais um caso da mudança entre dois estados opostos. Neste quadro *thymos* corresponderia a um dos estados da alma (*psychê*), mais especificamente o moribundo, de modo que passaria a ter sentido a predominância de um custar a existência ou o funcionamento do outro¹²³.

121 Algumas definições que ajudaram neste esquema: Para Chantraine *thymos* é “a alma, o coração’ enquanto princípio da vida, se distinguindo totalmente da *psychê* que pode designar a alma dos mortos”. Ele ainda atenta para o desenvolvimento que resulta no verbo derivado *enthymēomai* “colocar no espírito, refletir em, pensar em’.” (CHANTRAINNE, 1968, p.446) Segundo Onians *thymos* seria o vapor que sai do sangue quente. *Thymos* ainda “é constantemente dito como um sentimento e pensamento, como ativo nos pulmões (*phrenes*) ou no peito (*stêthos*) de uma pessoa viva, e como partindo na morte, mas não é dito em conexão com o estado sucessivo. A *psychê*, por outro lado, está ‘na’ pessoa mas não é dita como estando nos pulmões, peito nem como pensamento ou sentimento enquanto a pessoa vive. (...) a alma, sendo vapor quente, era chamada *thymos*, mas quando ela falecia com a última respiração e tornava-se ‘fria’, ela era chamada *psychê*.” Mas ele também cita como evidência contra isso o fato de “ambos *thymos* e *psychê* serem ditos deixarem o corpo tanto separada quanto simultaneamente.” (ONIANS, 1994, p.94) Para Bremmer “Diferente de *psychê*, *thymos* é ativo somente quando o corpo está acordado. *Thymos* pode exortar (*urge on*) as pessoas.” (BREMNER, 1983, p.84)

122 Mais uma vez Onians serve de paradigma ao afirmar que “a *psychê* gradualmente deixa de ser meramente a vida ou a alma-vida que era em Homero e Hesíodo, (...) e começa a ser concebida e dita como concernente à percepção, pensamento, e sentimento, que anteriormente passava por ser o trabalho do *thymos*, *phrenes* e *kêr* no peito. (...) Assim a vida e a consciência estariam unidas” (ONIANS, 1994, p.116) Assim Heráclito seria um dos primeiros testemunhos que comprovariam esta mudança.

123 “A ênfase de Heráclito parece ter sido menos no seu papel governante (da alma) que em sua

Convém, então, explicitar as características que o termo *thymos* adquire no pensamento de Heráclito. Diversamente do que ocorre no uso tradicional do termo, aqui ele não poderia se referir ao estado quente-seco-vivo-inteligente da alma, dado o uso crítico que dele se faz no fragmento em questão. Restaria então, ao *thymos*, a referência ao estado frio-úmido-moribundo-estúpido da alma. Para que isso seja possível é preciso apenas uma mudança na oposição tradicional que esclareceria muito a concepção de Heráclito. Se o *thymos* era tanto o lugar do pensamento quanto do sentimento, e agora ambas estas capacidades se encontrariam reunidas na noção de *psychê*, também sentimento e pensamento poderiam encontrar-se ali em relação de oposição. Assim *thymos*, justamente no sentido de 'desejo, apetite, emoção' (derivado de ser ele a sede do sentimento)¹²⁴, cumpriria em B85 o papel de referir a esse estado hipersensível¹²⁵ da alma. Então à alma em seu estado frio-úmido-moribundo-estúpido se acrescentaria a qualificação de concupiscente (*thymos*), o que é totalmente compatível com o que se viu anteriormente, principalmente em relação ao embriagado de B117¹²⁶. Ceder aos desejos

identidade paradoxal. Seu interesse especial na alma seria melhor explicado, eu sugiro, pelo fato de a *psychê* – nossa própria *psychê* – ter o privilégio singular, entre os muitos fenômenos que mostram a tensão universal entre opostos, de ser apta a senti-la (a tensão)” (LAKS, In LONG, 2006, p.254). Como foi verificado anteriormente, a alma como intermediário serve de paradigma para o conhecimento do mundo. De modo que se ela encerra a variação entre opostos, pode servir para a compreensão desta variação nas outras coisas do mundo.

124 Segundo o LSJ os sentidos de *thymos* seriam principalmente: 1) 'no sentido físico, respiração, vida', 2) 'espírito, força', 3) 'alma, como mostrada por sentimentos e paixões', e assim, 4) 'desejo, inclinação ou apetite' ... como desejo 'no coração', 5) 'mente, vontade', 6) 'espírito, coragem'..., 'paixão, emoção', 7) 'o lugar da raiva, raiva', 8) 'coração como lugar das emoções' 8) 'mente, alma como o lugar do pensamento'. (LIDDEL; SCOTT, 1996 p.810). A ordenação não é cronológica e pode ser generalizada assim, 1) vida, 2) sentimento/ emoção mais especificamente desejo ou raiva, 3) pensamento.

125 O uso do prefixo hiper- tem o objetivo de mostrar que não há uma crítica total à sensibilidade, ou às sensações corpóreas. Como se verá no capítulo 3 elas têm um papel necessário, ainda que insuficiente, para o processo de conhecimento. Por isso o que é criticável não é o fato de atentar às sensações, mas sim o de aceitá-las sem a interpretação da razão.

126 Guthrie e Burnet apresentam uma sistematização de certa forma semelhante a essa: “Então se Heráclito é consistente, estupidez e morte vão ser conectadas com frio e umidade; e é assim (em B118). Isso explica entre outras coisas os efeitos da intoxicação (B117) (...) Morte é ela mesmo uma mudança em água (B36) (...) Como os prazeres corpóreos levam a umidade, que é um enfraquecimento da alma, podemos entender porquê Heráclito diria (B110). (...) O mesmo pensamento deve estar atrás de um de seus aforismos mais surpreendentes (B85).” (GUTHRIE, 1962, p.433) “É morte, nós sabemos, para as almas virarem água (B36); mas isto é o que acontece às almas que buscam prazer. Pois o prazer é o umedece da alma (B77a), como pode ser visto no caso do homem bêbado, que umedeceu tanto sua alma que não sabe para onde está indo (B117). (...) Pois o que quer que o desejo de nosso coração insista ele compra com o preço da vida, isto é, do fogo em nós (B85).” (BURNET, 1920, p.111-112) Uma alma que

corpóreos, como beber vinho, custa a sabedoria pois torna a alma moribunda e úmida¹²⁷.

A coerência desta leitura pode ser ainda mais evidente. Para tanto, basta considerar a associação entre austeridade e virtude da alma seca apontada em B118. Se a austeridade é uma característica do virtuoso que possui a alma seca (B118), a virtude do austero poderia muito bem consistir em suportar a dificuldade desagradável (*chalepos*) de combater o desejo (B85)¹²⁸. O combate é difícil porque tem um adversário poderoso cuja arma é o prazer.

O *thymos* seria um tipo de desejo na alma surgido não pela sabedoria (alma seca) mas pelo aceite puro das sensações corpóreas (alma úmida). Custar a alma é impedi-la de cumprir suas funções ao umedecê-la, submetendo-a assim à sensação que provocou o desejo. De modo que, seguindo a leitura que diferencia a morte do homem do estado moribundo da sua alma, quem se submete ao *thymos* sobrevive, mas às custas da sequeidão da alma, que passa a um estado moribundo. Esse seria um preço muito alto pois privaria o sobrevivente da inteligência, o que equivaleria a viver como se estivesse adormecido, ou a escutar como se fosse surdo.

Noos e thymos em vista da psychê

Thymos seria um termo trivial utilizado por Heráclito para se referir à sua concepção do estado moribundo da *psychê* humana cujas características seriam as de estar fria, úmida, sem inteligência e hipersensível. Essa concepção forneceria um

está na sua situação extrema de *thymos*, é uma alma hipersensível que se rende aos prazeres corpóreos prejudicando o funcionamento da racionalidade humana.

127 Dos citadores antigos seria Plutarco o mais próximo de interpretar o sentido original, pois ao introduzir o termo *thelei* na sua citação ele explicita que *thymos* se refere aos desejos.

128 Aliado aos fragmentos que condenam os prazeres corpóreos/ sensuais a partir da comparação com os animais, poderia surgir uma possibilidade de diferenciação entre a alma do animal (submetida às sensações) e a do homem (cuja razão deve submeter as sensações). Parece Platônico/ socrático, mas é só assim que pode se entender tanto a negação quanto a afirmação dos sentidos (examinado no capítulo 3), quanto a razão como característica comum aos humanos (examinado no capítulo 1)). O que diferencia ouro da palha é tornar o ouro comum através do estabelecimento deste como uma medida comum aos homens. Isso permite que o ouro seja trocado por todas as mercadorias, mesmo que não encerre em si nenhum valor de prazer (B9 e B90). Por isso o tipo de valor do ouro não é compreensível aos animais que não têm *logos* (razão, raciocínio e medida) e preferem coisas que lhes deem prazer sensorial.

paradigma para o entendimento de outro termo trivial utilizado por Heráclito, o *noos*, que poderia estar em relação de oposição com o *thymos* na *psychê*. Como foi visto no capítulo 1 o jogo de palavras *xynos/ xyn noos* legitima a definição do comportamento 'inteligente' (ou 'com julgamento') ser aquele de se seguir o 'comum' (ou 'conjugado'), ou seja, o *logos* (razão). Além disso desde a análise de B117-118 foi indicada a relação da alma com o intelecto. Por fim, durante a análise de *thymos*, o estado moribundo da alma foi definido em oposição ao seu estado vivo no qual ela estaria quente, seca, com inteligência e racional. Ora, este estado ideal implicaria no comportamento virtuoso, e assim, não seria errado supor ser este o estado referido pelo uso de *noos*.

A *psychê* enquanto alma no humano oscilaria entre os estados opostos nomeados a partir dos termos triviais de *thymos* e *noos*¹²⁹. Porém, é preciso relativizar um pouco esse esquema, o importante são os estados da alma, e não o uso dos termos. Isto é comprovado pelo fato de *thymos* aparecer uma única vez nos fragmentos e do uso de *noos* ser motivado principalmente pelo jogo de palavras. A relação central no pensamento de Heráclito seria aquela entre *logos* e *psychê*, esta última variando entre um estado quente e seco apropriado para a atuação do *logos*, e seu oposto, o frio e úmido, que geraria uma sensibilidade exacerbada capaz de fazer o humano render-se aos seus prazeres corpóreos.

Mais uma vez definindo um termo por oposição ao outro para depois uni-los, como é próprio à razão humana, a *psychê* em Heráclito parece abarcar tanto o sentimento quanto o pensamento. Dessa característica dupla, relacionada com o seu

129 Mais uma vez ocorre uma indefinição no uso destes termos desde Homero como Snell demonstra: “*noos* pode ser dito generalizadamente de estar encarregado de assuntos intelectuais, e *thymos* de coisas emocionais. Ainda assim eles se entrelaçam em muitos aspectos. (...) Ordinariamente a sensação de prazer é alocada no *thymos*. Mas em *Od.* 8.78 lemos: 'Agamenon sentiu prazer em seu *noos* quando ...' Apesar de *thymos* ser costumeiramente a sede do prazer, alegria, amor, simpatia, raiva e todas as agitações mentais, ocasionalmente também encontramos conhecimento residindo nele: Em *Il.* 2.409, por exemplo, nos somos informados que Menelau não tinha que ser convocado para a assembleia, pois 'ele sabia em seu *thymos* que seu irmão estava tomado por problemas'”. (SNELL, 1953 p.12) Em Heráclito eles denominariam os dois estados extremos da alma no humano.

processo de mudança constante (análogo ao macrocosmo) e a influência de elementos externos (como a ingestão de muito vinho) investigados anteriormente, teria-se que qualquer afecção implicaria numa mudança nas medidas da alma. Se o humano no qual ela se encontra seguir o comum, a razão, ela tenderia ao seco, porém se ele se submeter aos sentimentos particulares, o prazer sensório, ela se tornaria mais úmida. Assim estaria dado mais um passo na determinação da relação entre razão e sensação com a alma. Fica a ser melhor determinado qual o papel das sensações nessa relação. Apesar disso ser desenvolvido mais plenamente apenas no capítulo 3, por agora, já se pode adiantar alguma coisa a partir das informações de B107.

2.3.6. A alma e as sensações em B107

Alusões ao papel da alma como uma espécie de reguladora das sensações foram feitas em vários momentos. B107 é onde isso aparece textualmente de maneira mais explícita no que parece ser o ponto alto da relação entre cognição humana, que abarca sensação e razão, e alma. Apesar da investigação agora enfatizar a alma, não é possível evitar alguma menção ao tema das sensações.

Os olhos e os ouvidos

Em B107 o par 'olhos e ouvidos' delimita o tratamento das sensações à visão e audição¹³⁰. Esta delimitação seria baseada na diferenciação entre o ver, como conhecimento direto, e o ouvir (dizer), como indireto. Porém, ainda que a diferenciação apareça em B101a e B55, aqui em B107 o tratamento é nivelado, não havendo gradação

130 Porém a delimitação pode ser lida de várias maneiras. Seja literal, referindo-se somente à visão e audição, seja metonímica onde se usaria os sentidos mais importantes para referir-se a todos eles. Pode-se ainda entender uma delimitação bem definida, seja relativa aos órgãos que permitem a compreensão da linguagem, os olhos na leitura e os ouvidos na escuta, seja relativa ao conhecimento direto, pela visão, e ao indireto, pelo ouvir dizer. Essa última opção parece ser a mais provável segundo as ocorrências desse par de órgãos ou suas sensações nos outros fragmentos. Desde a alusão em B1 *ergos/ epos* (fatos vistos e palavras ouvidas), passando pelo elogio de ambos em B55, e principalmente pela gradação de B101 onde um motivo para a visão ser preferível à audição seria justamente seu caráter direto. A visão também permite um conhecimento indireto, a apercepção, mas este é mais direto do que o ouvir falar. Um tratamento mais cuidadoso desta possibilidade acontece no capítulo 3.

entre visão e audição. Isso é muito significativo pois elas compartilham a mesma crítica decorrente do fato de serem usadas por quem possui uma alma 'bárbara'. Este nivelamento indicaria que o modo de operação de uma sensação contaminaria o da outra. Mais especificamente, devido ao adjetivo usado ser 'bárbaro' (aquele que não fala grego), parece ser o funcionamento da audição (ouvir e compreender uma língua) que contaminaria o da visão. Dessa maneira, ver, mesmo sendo direto, depende de interpretação, e portanto, não é garantia de compreensão, assim como quem ouve uma língua bárbara não a compreende necessariamente. Por esta necessidade interpretativa ser comum tanto às sensações diretas quanto às indiretas, ela dependeria de algo exterior às sensações para acontecer, a saber, a alma.

Também '*martyres*' (testemunhas) remete à visão e à audição¹³¹. Em seu sentido literal 'testemunha' depende da comparação entre dois agentes diferentes, é como no tribunal onde alguém testemunha algo sobre outrem para que suas opiniões sejam comparadas. Porém, no caso de Heráclito, como se viu na negação da aceitação passiva dos raciocínios alheios e a prescrição de se seguir o próprio *logos* que é comum (cf. A análise de B50 e B108 no capítulo 1), o testemunho, sua interpretação e julgamento devem acontecer em uma mesma pessoa¹³². Desta condição surgem as possibilidades de que os testemunhos comparados podem ser entre a visão e a audição¹³³ ou entre visão e

131 Segundo Pritzl essa associação acontece desde Homero: “Em Homero *martur* é associado com visão e audição. A testemunha homérica, frequentemente um deus, é chamada para combinar a audição (do juramento ou promessa falados) e visão (das ações conseqüentemente realizadas) para funcionar como uma testemunha. O valor de uma testemunha é que ela traz os assuntos em um domínio público e comum (...) Assim o uso de *martures* em Heráclito B107 se encaixa na sua preferência pela visão e audição. Também é bem adequado em sua associação de sabedoria com o que é comum em B2, 89 e 114. (PRITZL, 1985, p.306). No caso de uma testemunha a interpretação verdadeira viria da comparação entre o que se viu e o que se ouviu falar do que se viu. Já no caso de Heráclito tanto o que se vê quanto o que se ouve falar deve ser interpretado pela razão, independente da comparação de um com o outro.

132 O plural *anthropoisin* indica apenas generalidade.

133 Pritzl propõe uma coordenação da visão e audição para o conhecimento em Heráclito: “A sabedoria heraclitiana (...) é alcançada por uma análise complexa dos aspectos dos dois sentidos, visão e audição. Esta análise complexa envolve a coordenação apropriada dos aspectos da natureza designados pelos nomes e apropriados pela audição com os aspectos da natureza apreendidos pela visão.” (PRITZL, 1985, p.304) Um dos problemas dessa leitura é restringir muito o conhecimento à visão e audição ignorando tanto a existência de uma gradação entre eles (Pritzl diz B101 ser provavelmente inautêntico), quanto qualquer papel aos outros sentidos citados em outros fragmentos. Isso será objeto da discussão do capítulo 3. Por

a interpretação da visão e a audição e a interpretação da audição. Esta última opção respeita o tratamento igual dado à visão e audição em B107, bem como sua hierarquização em B101a. Além disso é coerente com a separação do discurso (mesmo o racional) e a razão (B50) e com a necessidade de interpretação das informações recebidas de forma direta pela visão ou indireta pela audição. Se existe uma diferenciação entre a visão e a interpretação da informação obtida através da visão é provável que estas etapas aconteçam em órgão diferentes. O julgamento de todas as sensações seria realizado pela razão e teria lugar na alma, já que é esta que não poderia ser bárbara para ser capaz de compreender e interpretar corretamente.

Como B107 confirma, as testemunhas podem ser ruins (*kakoi*). Num contexto de um tribunal isso pode se dar por ignorância ou por má fé. Como em Heráclito a maioria é condenada geralmente por ignorância (experientes aparentam inexperientes, despertos adormecidos (B1), presentes ausentes (B34)), é desse tipo que deve ser a testemunha ruim. Seu problema seria inclusive físico, devido ao estado moribundo da alma no qual a razão não consegue atuar propriamente, ela acaba por testemunhar de forma inadequada. Também a solução seria em parte física, uma vez que a razão comum é conjugada e o estado da alma reversível.

A alma bárbara

A necessidade de uma interpretação racional dos testemunhos oferecidos pelos sentidos parece confirmada pela caracterização das almas como 'bárbaras'. Também

enquanto basta a separação entre o *logos* e quem discursa (B50), aliada ao conselho de se seguir o comum (B2) e a crítica dos raciocínios dos outros (B108) para retirar importância do ouvir falar e do discurso no conhecimento. A posição de Granger parece mais adequada a uma hierarquização entre ouvir falar e ver: “As opiniões de outros podem ser tomadas como as nossas próprias. Mas estas opiniões devem ser feitas as do próprio leitor através da confirmação por ele mesmo da verdade” (GRANGER, 2004, p.248) Não só a visão e a audição, mas todos os sentidos, teriam que ser interpretados pela alma. Sensações indiretas, como o ouvir falar, além de interpretadas têm que ser conferidas na realidade pelas diretas, como a visão. Por isso B101a ele prefere a visão à audição. E por isso os humanos têm que ouvir o *logos* que lhes é comum, e não Heráclito. Quem sabe ler e interpretar Heráclito ainda tem que conferir na realidade para verificar e encontrar o comum. Quem sabe ver e interpretar o comum na realidade prescinde do texto de Heráclito.

neste caso Heráclito explicaria sua posição a partir de uma crítica metafórica; ao dizer que os sentidos são testemunhas ruins para quem tem a alma bárbara, ele mostraria que as informações sensoriais não adiantam nada para uma alma incapaz de compreendê-las¹³⁴, assim como um discurso em língua bárbara (estrangeira) não tem serventia para um grego¹³⁵. Numa tal situação um grego ouviria, mas seria como se não tivesse escutado, pois sua compreensão de uma língua que soa estrangeira depende de um intérprete, assim como um bêbado precisa de um guia para chegar em casa; seria esse também o papel condutor do discurso racional de Heráclito¹³⁶.

Uma nova proposta de leitura do participio *echontôn*¹³⁷ enquadraria B107 ainda mais nessa linha interpretativa sem alterar o sentido geral de sua compreensão. Trata-se de lê-lo como genitivo absoluto de tempo¹³⁸ de modo que, ao invés de significar 'caso tenham almas bárbaras', significaria 'enquanto tenham almas bárbaras'. Desta maneira estaria marcado o fato de que quem aprende a interpretar os sentidos torna-se capaz de

134 As sensações devem ocorrer independentemente da alma, pois se elas ocorressem nela seria necessário um outro órgão na relação para permitir sua interpretação. Pode-se supor então que elas ocorram nos órgãos dos sentidos, mas que sejam reunidas na alma, possibilitando assim sua comparação e interpretação, correta ou não.

135 A maioria dos intérpretes reconhece a importância e a insuficiência das informações sensoriais: “Heráclito não era tolo, ele não rejeitava a evidência dos sentidos (B55), mas considerava que ela deveria ser corretamente interpretada pela alma antes que tivesse qualquer valor (B107)” (KIRK, 1975, p.281) “A ordem do mundo fala com o homem como um tipo de linguagem que eles devem aprender para compreender. (...) esta é aparentemente a primeira vez na literatura remanescente que a palavra *psyché* 'alma' é usada para a capacidade de pensamento racional”. (KAHN, 2001, p.107) “A possibilidade de entendimento é correlata com a existência de um sentido. Isto implica na necessidade de interpretação do que é dado na experiência”. (HUSSEY, In LONG, 2006 p.90-91). Não parece haver nem uma condenação total nem uma aceitação total da experiência sensorial. É interessante notar ainda que este caráter não absoluto também pode ser aplicado à alma pois a sua interpretação pode ser errada ou correta dependendo da utilização de uma compreensão particular ou da razão comum. Se for assim a veracidade seria garantida somente pelo *xynos logos*.

136 Uma vez que a linguagem dos sentidos é aprendida, assim como quando a embriaguez é curada, o guia e o intérprete tornam-se prescindíveis.

137 *Echontôn* é normalmente lido como condicional (se os homens têm almas bárbaras) ou como causal (por terem almas bárbaras). Esse genitivo era visto como suspeito e chegou-se a propor uma correção para *echousin*. Porém Marcovich apoiado em Classen mostra que uma associação entre dativo (*anthropoisin*) e genitivo (*echontôn*) é possível e ocorre nove vezes em Homero. (MARCOVICH, 2001, p.47).

138 Possibilidade atestada por Smyth: “um participio circunstancial concordando com um nome ou pronome no genitivo que não está na sentença principal, é o genitivo absoluto. (ele) Expressa tempo, causa, condição...” (SMYTH, 1920, §2070) e ainda “o genitivo do participio pode ficar sem seu nome ou pronome ... quando o nome ou pronome pode ser facilmente suprido” *Anthropôn* é dito ser suprido gramaticalmente em *iontôn eis machên* 'quando (homens) estão indo para a batalha' X. C. 3. 3. 34” (SMYTH, 1920, §2072)

conhecer a realidade, assim como quem aprende uma nova língua passa a compreender seus discursos ou como o bêbado que, ao curar-se da embriaguez fazendo com que sua alma deixe o estado úmido (*thymos*) e fique seca (*noos*), torna-se capaz de seguir sozinho o caminho de casa. Isso seria condizente com o caráter positivo da epistemologia em Heráclito que, apesar de todo pessimismo relativo à maioria, enfatiza sempre a possibilidade de que qualquer humano, uma vez que todos têm a razão conjugada e comum, pode aprender a interpretar as informações fornecidas pelas sensações de maneira correta.

2.3.7. Referências não textuais à alma no corpo em B84ab e B46

Dois fragmentos apresentam ainda alguma referência à alma no humano, porém, eles devem ser utilizados com parcimônia, pois estas referências não são diretas. O primeiro caso trata-se de uma citação de Plotino, na qual a identificação com a alma se encontra no âmbito do comentário do citador e não do que é considerado a citação textual¹³⁹.

A declaração paradoxal de B84a, 'mudando repousa', se encaixa sem dificuldade no modelo de mudança de Heráclito, que seria esquematizável segundo B60 num caminho para cima e para baixo¹⁴⁰ e descrito por B30-31 e B36 no macrocosmo (formações de fogo: água – terra – fulguração – vapor) e por B36 no microcosmo (na variação de *psychê* como alma e vapor). Uma observação importante, indicada pela

139 O contexto da citação fornecido por Plotino em *Enéadas*, IV, 8, 1 é o seguinte: “pois Heráclito, que nos invoca a investigar isto, pressupondo serem necessárias as mudanças entre os opostos, e falando sobre 'um caminho para cima e para baixo' e que 'mudando repousa' e que é 'difícil esforçar-se e ser dominado pelos mesmos' parece supor ... que é preciso investigar em nós mesmos...” As aspas simples indicam os trechos que seriam de Heráclito, dos quais o fragmento 84a seria 'mudando repousa' e 84b 'difícil esforçar-se e ser dominado pelos mesmos'. Parece conveniente incluir também 'o caminho para cima e para baixo'. Isto mostra como devem ser tratadas as informações desta citação, trataria-se de uma paráfrase construída com termos encontrados em Heráclito. No caso de B84ab as palavras *anapausô* (B84a) e *kamatos* (B84b) aparecem também em B111, num contexto relativo ao humano em relação aos opostos onde são tratados a saúde e a doença e a fome e a fartura. Isto pode ser facilmente relacionado com a alma, a partir, por exemplo, do caso dos efeitos negativos provocados pelo excesso de bebida no humano (B117), de modo que parece estar confirmada alguma genuinidade textual e contextual dessas alusões.

140 Para um tratamento de B60 como um modelo de mudança em Heráclito ver VIEIRA, 2010.

variação formal da construção que se vale de um particípio (verbo em forma infinita) para o dinâmico 'mudando' e um presente (verbo em forma finita) para o repouso, seria o fato de este último não poder ser um dos extremos formando um par com a mudança uma vez que esta seria subjacente e constante em todas as coisas. Neste esquema há espaço para um repouso provisório¹⁴¹ mas ele implica no fim tanto para o macro (*ekpyrosis*) quanto para o microcosmo (morte do humano).

B84a então parece descrever bem, em termos gerais, a mudança em Heráclito. Estando a alma submetida à mudança, ele seria também aplicável a ela, como no caso da variação entre seco e úmido ou quente e frio na guerra dos componentes da qual depende a sua vida. O fim desse movimento, a vitória de um dos componentes, acaba com a mudança gerando um repouso provisório letal para o humano¹⁴².

A referência à alma em B84a estendida a B84b

No caso de B84b mais uma vez é difícil saber a quem se refere o fragmento, como em B84a ou mesmo em *anô katô hodos* (contexto de B84 e B60), não há referência textual a alma. Ainda assim a leitura proposta do esquema de mudança, para o qual B60 serve como um modelo geral que pode ser descrito por 'mudando repousa' (B84a) e ao qual a alma, como tudo que existe, está submetida, também parece se encaixar nesse fragmento. Em B84b o referente indeterminado é '*tois autois*' (por eles), onde o plural parece interditar que a referência seja simplesmente à alma. Daí a suposição de Diels e Kranz¹⁴³ segundo a qual *autois* seriam os componentes que formam o corpo. Pode-se

141 Bollack-Wismann notaram a impossibilidade de o repouso ser um extremo de um par, porém disso extraem uma outra conclusão: “o repouso não pode estar situado em um dos polos de um movimento qualquer, ele se encontra no ponto da indiferença, que se subtrai de todas as tensões (ver B20). As transformações não se completam por conversão, de um polo ao outro, elas se esgotam sobre os limites intermediários, tanto que sua amplitude decresce progressivamente até se aproximar do ponto nulo e mediano (B88).” (BOLLACK-WISMANN, 1972, p.250) Porém essa leitura que põe o repouso no centro parece ignorar que o fim da mudança se dá na prevalência total de um dos opostos dela participantes. Leitura que possibilita tanto a mudança eterna quanto a *ekpyrosis*, que seria o repouso momentâneo de prevalência total do fogo, como foi visto na análise de B30-31.

142 A distinção entre um fim no extremo ígneo e um fim no extremo úmido será discutida no grupo 3 quando se tratará da alma após a morte.

143 “Todos os elementos que formam o corpo, cf. 22A14a3.” (DIELS; KRANZ, 1960-61, p.170) Dessa

ainda extrapolar e assumir que esses componentes que compõem a alma e o corpo são também os que compõem o cosmos a partir da associação micro-macrocosmo. A inserção das informações desse fragmento na análise que vem delineando a concepção da alma implicaria que a alma austera é virtuosa por ser forte o suficiente para não se render aos prazeres corpóreos. Um tal rendimento ocorre quando o componente úmido da alma prevalece, por exemplo no caso do homem embriagado. Desta maneira o homem está sujeito à alma e a alma, sendo física, está sujeita à mudança desses componentes, já que sua existência depende dessa mudança. O homem seria dominado por essa mudança e sua opção de virtude seria tornar a alma austera o suficiente para que não deixe o elemento úmido e os prazeres advindos da falsa interpretação dos sentidos se sobrepuem à razão comum. Tudo isso é coerente com B84b segundo o qual é 'laborioso esforçar-se e ser dominado pelas mesmas coisas'. O conhecimento é fisicamente difícil, mas compensa o esforço pois sua negação se paga com a alma ao oferecer uma parte seca da alma em troca de uma úmida, o que a torna estúpida, bárbara ou incapaz de interpretar os testemunhos dos sentidos. Desta maneira B84b forneceria uma descrição do problema da circularidade da relação entre sabedoria e austeridade da alma, segundo a qual um humano para ser sábio tem que manter a alma austera, e para manter a alma austera tem que ser sábio¹⁴⁴.

Outra referência à alma em B46

Outro fragmento que pode ter alguma relação com a alma, mesmo que o termo suposição Diels interpreta que a a alma-fogo fica cansada de servir a água e a terra que formam o corpo. A interpretação que se segue aceita a relação com a mudança de componentes, porém a enquadra no esquema proposto durante a análise de B36. A abordagem não dualista que vem sendo aplicada a Heráclito, e que não pode ser aplicada ao neo-platônico Plotino, se encaixaria bem com essa suposição. A alma, em seu movimento de mudança, seria um componente físico do corpo. Diferença de concepção que justificaria a omissão do referente plural (*tois autois*) do fragmento e sua substituição pelo singular *psychê*, já que para o citador corpo e alma seriam opostos

144 Existe ainda uma outra referência duvidosa à alma em B67a. O que este fragmento acrescentaria de importante é a localização da alma. Segundo ele, a alma no corpo é como uma aranha na teia que, ao sentir o rompimento de alguma parte da teia vai para a região avariada para sanar o problema. Aceitando ou não este fragmento a questão do lugar da alma (que não tem limites) no corpo parece continuar indefinida como aquela do órgão do tato que abarcaria todo o corpo, tratada no capítulo 3.

psychê não apareça citado, é B46. O caminho de referência é proposto por Pradeau, que mesmo admitindo-o apócrifo (cf. PRADEAU, 2002, p. 276.), iguala doença sagrada (*noêros hieron*) com epilepsia a partir do Tratado Hipocrático *Sobre a doença sagrada* e do passo 85a-b do *Timeu* de Platão. A doença seria sagrada justamente porque afeta a alma, e, além disso, como se trata de acúmulo de líquidos, teria alguma relação com Heráclito e sua crítica à umidade da alma. É ainda significativo o fato de o contexto de doença figurar também nas referências de B84ab e B111. Esta condição doente da alma mostraria que a crítica à visão em B46 não contradiz sua concepção positiva dos testemunhos dos sentidos, cuja interpretação correta seria impossibilitada pelo estado moribundo da alma. No capítulo 3, durante a análise da umidade no olho, se retornará a este fragmento.

2.3.8. A sabedoria na alma no corpo a partir do grupo 2

Para a determinação de uma concepção da alma no corpo em Heráclito, antes de tudo, deve ser considerada a omissão da citação de *psychê* em relação aos animais ou plantas. Este argumento *ex silentio* não quer dizer que estes seres vivos não tenham alma, mas apenas que, como os fragmentos que restaram tratam mais da relação entre alma e sabedoria, esses seres não participariam do comum aos humanos, a razão, e portanto, não poderiam interpretar de forma correta a realidade. Isso aparece, ainda que de modo um pouco velado, na condenação do uso das sensações sem interpretação (B107) e na diferenciação entre deleites corpóreos e felicidade (B4), onde a crítica aos humanos acontece em comparação com os animais.

A alma no humano seria outra dentre as coisas que no cosmos comportam a mudança entre estados opostos, no seu caso denomináveis *noos* e *thymos* (B114, B85). Variando entre estes dois extremos, ela seria, no humano, a sede da interpretação dos dados sensórios. Esta interpretação pode ser errada caso o estado em que a alma se

encontre seja o *thymos*, cujas características seriam as de estar fria-úmida-moribunda-estúpida-hipersensível. O pessimismo ou a misantropia de Heráclito podem ter sua origem na constatação de que é justamente esta falha que se observa na maioria dos humanos. Aos incapazes de realizar um bom julgamento de acordo com a razão comum, os testemunhos dos sentidos são ruins e acabam levando-os a conclusões erradas (B46). Quem age assim é dito possuir uma alma bárbara, metáfora que descreveria um humano incapaz de compreender a linguagem da própria alma (B107). Em oposição a isso, a pretensão positiva do discurso de Heráclito se traduziria na prescrição de uma austeridade que possibilita o uso da razão na alma para que a realidade seja interpretada de maneira correta. Neste caso a alma se encontraria num estado de vivacidade plena, o *noos*, cujas características são as de estar quente-seca-inteligente-racional. A situação do humano entre as variações dos estados e capacidades da alma seria bem descrita pelo fato de ele esforçar-se e ser dominado pela mesma coisa (B84b) já que sua sabedoria depende da austeridade da alma, e a austeridade desta depende da sua sabedoria.

Durante o tratamento da alma no humano nem seu aspecto racional e o físico, nem a alma e o corpo são tratados de forma separada. Porém outros fragmentos e a própria participação do vapor na mudança macrocós mica indicam que a *psychê* se separa do corpo; é preciso então investigar o que acontece com ela após essa separação que implicaria no fim da mudança e num repouso (B84a) do microcosmo, ou seja, a morte do humano.

2.4. Grupo 3: A alma após a morte em B24, B62 e B98

Por fim restam os fragmentos que tratam da *psychê* após a morte. Como consequência das conclusões atingidas na presente investigação surgem duas possibilidades de morte para a *psychê*. Primeiro, aquela relativa ao tratamento do termo como massa, um componente participante da mudança cósmica, segundo a qual o vapor

poderia se extinguir em fogo e depois retornar a vapor, aceitando assim tanto uma *ekpyrosis* quanto uma mudança eterna. Outro tipo de morte consideraria a *psychê* como alma individual; nesse caso será preciso verificar se após a morte ela mantém alguma individualidade ou se apenas retorna ao ciclo cósmico como vapor e, em última instância, fogo. A opção por alguma dessas possibilidades deve viabilizar algum entendimento para a ambiguidade da condição de mortalidade-imortalidade da *psychê* em Heráclito.

2.4.1. Uma crítica à atuação das *psychai* no Hades em B98

Em B98 três informações e suas relações são importantes para a presente investigação. Primeiro, é o uso do plural *psychai*, que, como se viu, indicaria tratar-se de um grupo com alguma individualização, podendo ser entendido como 'as almas'. Além disso, estas almas são localizadas no *Hades*, tradicionalmente visto como o lugar para o qual elas vão após a morte dos humanos. Por fim, às almas no *Hades* é atribuída a capacidade de 'farejar'. Que o uso destes termos remetem a uma concepção tradicional parece ser comprovado por uma passagem da *Odisseia*, na qual recorrem vários elementos comuns.

Quando Odisseu desce ao *Hades* em *Od.* 11.55 e seq¹⁴⁵, ele se encontra com algumas *psychai*. Sua primeira conversa é com seu companheiro Elpenor que reclama do destino da sua alma no *Hades* ser ainda mais infeliz, por seu corpo não ter recebido os ritos fúnebres tradicionais. Antes de pedir por um enterro e funeral que lhe tornarão digno de ser lembrado pelos homens que ainda nascerão, ele narra o motivo de sua

145 Mesmo que não se trate de uma crítica intencional especificamente dirigida a essa passagem, certo é que o trecho da *Odisseia* serve como testemunho de uma tradição que Heráclito parece criticar. Referências a Homero acontecem repetidamente em Heráclito, que chega a criticar o poeta e a tradição que ele representa, nominalmente em B42 e B56 (analisado no capítulo 3). O fato de esta passagem da *Odisseia* ser vista como uma adição posterior não retira sua condição de apresentar uma concepção tradicional, pois seria um acréscimo amplamente aceito. Em suas notas Merry, Riddell e Monro dizem ser “provavelmente uma adição posterior pertencente a um período quando a 'nekuia' era recitada como uma rapsódia separada.” (MERRY; RIDDELL; MONRO, 1886, 11.53)

morte. Elpenor teria sido acometido pelo desvario divino (*ate*) provocado pela desmesura no consumo de vinho, motivo pelo qual ele sofreu uma queda fatal da escada. Foi visto que em Heráclito o vinho umedece a alma impedindo o homem de encontrar o caminho de casa, o que caracteriza alguma semelhança nas situações durante a vida. Porém, se após a morte a visão tradicional utilizada na *Odisseia* prescrevia a importância do enterro e do funeral do corpo, em Heráclito, não só o cadáver¹⁴⁶ mas também vários rituais religiosos são desprezados por seu despropósito, quando analisados sob um olhar objetivo¹⁴⁷. Pode-se inferir então que o enterro e o funeral seriam também alvo da crítica heraclitiana de modo que a glória posterior à morte não dependeria de nenhum deles, ficando assim restrita ao comportamento em vida¹⁴⁸.

Se a posição do filósofo em relação à condição do corpo após a morte é feita a partir da crítica à tradição, nada impede que sua postura em relação à alma após a morte repita o mesmo procedimento. Esta possibilidade é reforçada ainda pela declaração que se encontra em B27, segundo a qual resta aos humanos mortos aquilo que não esperam. Se for assim a concepção de Heráclito do destino das almas após a morte deve ser diferente da tradicional representada na referida passagem da *Odisseia* e em B98. O

146 Como em B96, no qual cadáveres são ditos serem mais dispensáveis do que esterco.

147 Como em B5, quando os rituais de purificação com sangue e as rogas às estátuas são criticadas pela comparação com lavar-se em lama e conversar com uma casa. Assim Heráclito adota uma posição segundo a qual os comportamentos religiosos deveriam ser analisados sem considerar seu teor ritualístico para verificar-se sua pertinência. Também em B15 o tratamento tradicional dado ao *Hades* e a Dioniso são criticados. A interpretação mais geral é aquela que vê na unificação de Dioniso e *Hades* a unificação entre vida e morte, como Guthrie que diz “*Hades* e Dioniso, o deus da morte e o deus da vida são o mesmo.” (GUTHRIE, 1962, p.476) Mas existem leituras mais específicas que associam Dioniso com o vinho, justificando a condenação do rito pela condenação de B117. Neste caso o vinho do ritual que celebra a vida traria a morte da alma. Desviando a perspectiva da análise de Dioniso para o *Hades*, e lendo *Hades* a partir de B98 relativo à etimologia tradicional *a-idês* (in-visível) surgiria ainda uma outra possibilidade de oposição unificante. Se Hades é o invisível, Dios-nysos é o brilhante, pois tem a raiz *dios* cujo sentido primeiro é o de brilho, claridade (cf: BAILLY, 1963, p.2224-2226, s. v. “Zeus”: “Seu nome, que figura sobre as tabuletas micênicas, repousa sobre a raiz indo-europeia que significa ‘brilhar’ (*dyeus, skr. dyauh, di=oj, dies)”). Tornando significativas estas três possibilidades, Heráclito estaria unificando não só vida e morte, sua relação com o estado úmido ou seco da alma, mas também as qualidades a eles associadas, claridade e escuridão.

148 Por isso Bias é louvado por ter o raciocínio, e não um velório, mais pleno do que os outros.

movimento recíproco descrito em B36 no qual a alma participa como vapor do macrocosmo quando deixa o microcosmo, ou seja, quando o humano morre, satisfaz essa condição. Seguindo essa leitura B98, seria mais uma crítica à maioria que acreditaria na individualização da alma após a morte¹⁴⁹. Neste caso, o plural individualizante de *psychê*, sua capacidade de farejar e sua ida ao *Hades*, seriam elementos tradicionais atribuídos à alma após sua morte, que figurariam em Heráclito apenas para serem refutados. De modo que a *psychê* vapor, condição à qual a alma retornaria após a morte do humano, não seria passível de individualização (*psychai*), não seria senciente (farejar), nem desceria a um espaço reservado a ela (o *Hades*). A apresentação destes elementos em B98 seguiria o padrão de crítica aos rituais religiosos mostrando ser a existência de um *Hades* no qual almas individuais farejassem¹⁵⁰ tão insensata como a purificação através da lavagem com sangue, ou da conversa com uma estátua (B5).

Como no caso das críticas aos ritos de purificação de crimes de sangue lavados com sangue e das orações dirigidas às estatuas, os humanos aceitariam sem problematizar que seu destino após a morte do corpo fosse um depósito de almas no qual eles distinguiriam sua individualidade através das sensações, mesmo tendo perdido seus órgãos perceptivos¹⁵¹. Porém, ao contrário dessa esperança fantástica compartilhada

149 Posição próxima a de Pradeau quando diz que Heráclito “contesta, do mesmo jeito que as representações antropomórficas do divino, que nós pudéssemos supor a busca de uma vida de felicidade, ou, até, além da corrupção física (...) Se a alma é um ar quente e seco, é necessário que, como todas as coisas, ela seja contida em um processo de transformação elementar cósmica. Como fogo, sob este ponto de vista, ele subsiste e se transforma em outra coisa que ela mesma; enquanto alma individual ela morre.” (PRADEAU, 2002, p.292) A diferença é que aqui o tratamento crítico que legitima uma interpretação negativa não só de B98 mas também de B7 e B27 é sua postura em relação ao comportamento dos humanos frente aos rituais religiosos. Para Heráclito, então, não faria sentido esclarecer uma concepção do pós-morte de uma alma individual porque ela seria conjecturada através dos sentidos e cognições humanas gerando opiniões e esperanças humanas que não fariam sentido nenhum após a morte. Portanto lhe resta apenas mostrar que todas as concepções das crenças populares são insensatas.

150 A crítica mostraria a impossibilidade para as almas de terem qualquer tipo de sensação. O uso do cheirar nesse caso específico se justificaria pelo fato de as almas serem vapor e também porque, segundo a crença popular, a visão não funciona no *Hades* como mostram sua adjetivação por *melas* (negro) feita por Odisseu na referida passagem, e a etimologia popular citada no *Crátilo* de Platão (403a) de *Hades* como invisível (*a-* (alfa privativo) + *ides* (visível)).

151 Kirk e Raven não negam a possibilidade de uma tal leitura crítica de B98 “É possível, no entanto, que

pela maioria, segundo Heráclito, o que restaria aos humanos após a morte seria bem mais trivial. O corpo-cadáver se tornaria esterco e a *psychê* voltaria a compor a massa vapor. Nesse esquema, o corpo e a alma depois da morte retornam à mudança recíproca macrocósmica, a diferença é que o corpo voltaria como terra e a alma como vapor. A única coisa que restaria de particular do humano após a morte seria a fama ou glória, não como garantia de alguma recompensa para sua alma, mas como lembrança do seu nome. Para alcançá-la cada um dependeria somente de seus atos em vida seguirem o comum, independentemente de qualquer ritual fúnebre.

2.4.2. A morte em B24 e B136b

Para confirmar a hipótese de que a glória após morte se restringiria à fama do nome do morto entre os vivos é preciso investigar os fragmentos que tratam especificamente desta situação. Entre eles estão o duvidoso B136b e o unanimemente aceito B24, motivo pelo qual, como vem sendo feito, B24 deverá fundamentar a interpretação enquanto B136b será examinado em busca de alguma nova informação desde que coerente com B24.

A morte figura em B24 no termo *arêiphatos*, literalmente, quem é morto por Ares, o deus do combate. O sujeito parece ser uma expressão polar positiva (Cf. MARCOVICH, 2001, p.510) que repete aquela negativa de B30. Para dizer que 'ninguém' criou a ordem do mundo Heráclito diz que nenhum dos deuses ou homens a fez (B30), por outro lado, para dizer 'todos' ele diz deuses e homens em B24. A essa totalidade cabe o papel de atribuir um valor (*timaô*: atribuir o devido valor, apreçar, honrar) aos mortos em combate. A questão que fica, então, é sobre o tipo desta honra.

Segundo Marcovich, o fato de os deuses honrarem implicaria em alguma recompensa o fragmento seja bastante naïve na implicação: simplesmente que a alma é (de acordo com uma visão popular) respiração, que o cheiro é inalado com a respiração, e portanto que o cheiro é o sentido usado pela alma quando os outros órgãos pereceram com o corpo. Se é assim, então o fragmento poderia ser irônico, ou um ataque à ideia da alma-respiração.” (KIRK-RAVEN, 1971, p.211 n.3) Tratando, então, de uma crítica à ingenuidade da concepção popular aceita sem ser submetida à análise da razão.

após a morte, que, por sua vez, implicaria em algum tipo de sobrevivência individual após a morte. Porém como ele mesmo notara, tanto em B30 quanto em B24 o uso desse sujeito que aglomera a totalidade, ao citar homens e deuses, é justamente o de não fazer distinção entre eles. De modo que o tipo de honra, de valor, que todos atribuem aos mortos em guerra deveria ser também indistinto. Nesse ponto, surge um problema, já que, diferentemente dos deuses, os humanos não têm poder suficiente para dar recompensas às almas que lhes garantiriam fortuna após a morte. Aos humanos sobreviventes restava dedicar aos cadáveres ritos fúnebres ou honrar o nome dos mortos através da memória¹⁵². Como a opção do rito fúnebre já foi refutada, restaria aos deuses e humanos compartilharem uma valoração memorial da fama dos mortos. Em acordo com a interpretação proposta aqui, quem morre na guerra conquistaria a glória de uma bela memória para o seu nome, mas o destino do que resta, o cadáver que vira esterco e a alma que vira vapor, é muito diferente, e menos surpreendente do que ele imagina, pois ambos apenas seguem seu caminho na mudança cosmológica recíproca.

B136b geralmente não é aceito como genuíno, ele informa que: “almas mortas em combate são mais puras do que em doenças¹⁵³”. O fragmento encerra três informações básicas às quais já se fez referência em alguns fragmentos analisados. Outra vez o uso do plural *psychai* é usado para referir-se às almas individuais nos humanos. A morte na batalha, por sua vez, deveria valer ao morto uma boa memória entre os sobreviventes, mas não garantiria nada de especial à sua alma após a morte, que

152 Como diz Guthrie “(B24) não precisa dizer mais do quê que a morte em batalha é pensada gloriosa, e a memória do morto respeitada pelos deuses assim como é indubitavelmente pelos seus companheiros mortais.” (GUTHRIE, 1962, p.477) A única individualidade que resta a um morto é aquela da lembrança de seu nome pelos que não morreram, podendo ela ser boa ou ruim, de acordo com o que ele fez em vida. Há de se destacar também a associação entre o comum (com julgamento) e as leis da cidades em B114 que justificaria o fato de uma morte em batalha, ou seja, defendendo as leis da cidade, ser louvável por seguir o comum.

153 Além de tardio trata-se de um hexâmetro ao qual a maioria das obras de referência consultadas negam uma genuinidade. Diels (1906, p.81) assim como Kahn (2001, p.286 seq.) o colocam no apêndice de citações dúbias. Marcovich (2001, p.509) diz B136 ser apenas uma reminiscência de B24.

apenas voltaria a participar da mudança recíproca macrocós mica. Por fim, a relação comparativa entre este tipo de morte e aquela por doença parece afirmar alguma diferença entre seus processos.

Normalmente estes tipos de morte são lidos como opostos¹⁵⁴, mas neste caso a diferença entre eles, devido ao comparativo que indica uma maior pureza, parece ser mais de grau. Foi visto que a doença sagrada umedeceria a alma; se essa referência é pertinente, a morte em batalha, ao ser dita mais pura, seria ainda mais úmida ou mais seca do que aquela em doença, dependendo do que Heráclito entendesse por pureza. A partir de uma leitura física do tratamento da alma após a morte do humano, pode-se inferir que uma maior pureza seria a predominância da *secura*, o que agilizaria o seu processo de re-entrada na mudança macrocós mica ao aproximá-la do constituinte básico, o fogo.

Heráclito provavelmente não criticaria a tradição em relação ao costume de louvar-se aqueles que morreram em batalha, como provaria a já citada comparação entre seguir o comum e as leis da cidade (B114); porém, B136b não fornece evidências suficientes para garantir que ele endossaria uma recompensa para o destino da alma do morto na guerra além da fama de seu nome. Como o interesse da presente pesquisa é no

154 Kirk e Raven, apesar de negarem a originalidade de B136, arriscam desenvolver uma interpretação: “como podem as almas daqueles mortos em batalha (...) serem 'mais puras' do que as almas daqueles mortos de doença? A resposta, eu sugiro, é que as últimas são úmidas e ineficientes, e quem as possui está em uma condição semi-consciente e similar-ao-sono (*sleep-like*); aqueles mortos em batalha, ao contrário, são separados no auge de sua atividade, quando suas almas estão ígneas pela atividade virtuosa e corajosa” (KIRK; RAVEN, 1971, p.210). O problema é que a crítica ao *thymos* motivou a interpretação de que ele aconteceria num estado úmido da alma, e, sendo o *thymos* um estado típico da batalha, se essa tornasse a alma ígnea por si, o *thymos* deveria seguir o mesmo. Kirk e Raven estão cientes dessa possível contradição e citam em nota a posição de Verdenius relativa a B85: “(em B85) é difícil controlar a raiva (*thymos*) porque a alma-fogo (que presumivelmente controla) foi diminuída pela raiva. Isto é provavelmente correto: mas na raiva virtuosa ou emoção (como na concepção heroica da batalha) esta perda pode ser mais do que feita por um aumento do fogo.” (KIRK; RAVEN, 1971, p.210-211 n.2) A solução que apresentam então é dividir em raiva ruim, que abaixaria o fogo, e raiva virtuosa no contexto de batalha, que aumentaria o fogo. Mas parece mais satisfatório assumir que em qualquer contexto, inclusive na batalha, o domínio do *thymos* retira a capacidade racional do humano, o que é condenável. Ele o faria aumentando sua umidade, portanto fazendo um dos seus componentes, a água, prevalecer. Assim, a morte na batalha louvável seria apenas aquela de quem combate seguindo a razão, já que quem morre na batalha por ter seguido o *thymos* cegamente sequer mereceria ser louvado em memória pelos sobreviventes.

estatuto da *psychê*, não serão aprofundados os tratamentos nem da morte do humano enquanto indivíduo, nem da fama que ele deixa. Por agora, convém explicitar como a ambiguidade da qualificação de um mortal-imortal e de um imortal-mortal se encaixa no tratamento duplo da *psychê* como alma e como vapor.

2.4.3. A alma imortal-mortal em B62 e B77b

B62 e B77b é mais uma dupla de fragmentos de sentido próximo; da qual a genuinidade de um deles é contestada, outra vez, o mais aceito como genuíno, B62, servirá como base da análise. Seus quatro primeiros termos são duas palavras ordenadas em quiasma: imortais, mortais, mortais, imortais (*athanatoi thnêtoi thnêtoi athanatoi*)¹⁵⁵. Geralmente, a partir do uso de 'imortais' como sinônimo de 'deuses' em grego, lê-se nesse fragmento uma referência à relação entre humanos-mortais (*thnetoi*) e deuses-imortais (*athanatoi*)¹⁵⁶. O que se viu até agora é que o uso de humanos e deuses serviria como uma fórmula para abarcar a totalidade dos seres capazes de alguma criação ou valoração, capacidades provavelmente relacionadas com a posse de uma alma¹⁵⁷. Mas no caso de B62 deve haver alguma diferenciação entre eles, pois uns vivem a morte dos outros e vice-versa. Essa relação parece indicar uma união de estados extremos, segundo a qual ocorrem as mudanças em Heráclito. Neste caso, ao se ler mortais e imortais como humanos e deuses, seria preciso supor uma transformação de

155 Segundo Kahn: “este é, na questão formal, a obra prima de Heráclito, o mais perfeitamente simétrico de todos os fragmentos. As primeiras duas frases de duas palavras cada uma (com a copula não expressa no grego) são imagens de espelho, idênticas mas com uma ordem de palavras diferente: a-b-b-a. A terceira e a quarta frases envolvem inversões mais complexas: ao particípio 'vivendo' na terceira frase corresponde o nome 'vida' na quarta; e conversivelmente para 'morte' na anterior e 'morto' na última. A simetria é outra vez reforçada pela ordem quiásmica, particípio, frase nominal, frase nominal, particípio. A estruturação dois-a-dois, quatro-a-quatro destas doze palavras aponta para algum padrão fechado de união entre vida e morte do qual o conteúdo exato não é fácil de ser extraído” (KAHN, 2001, p.216-217). Uma tentativa de interpretação filosoficamente significativa desta estrutura será apresentada na sequência.

156 Heráclito como personagem de Luciano no *Victarum Auctio* 14.17-20 responde à pergunta 'o que são os humanos?' com 'deuses mortais' enquanto que os deuses seriam 'homens imortais'.

157 Em B30 nenhum dos deuses ou homens criou a ordem do mundo, em B24 homens e deuses valorizam os que morrem em combate. Isso não implica que para Heráclito os deuses tenham alma, mas sim que, usando uma fórmula tradicional, ele abarca a totalidade de seres que seriam vistos como capazes de desempenhar funções intelectuais, no caso dos humanos, dependentes da posse de uma alma.

uns nos outros e vice-versa, situação que não é consistente com a crítica a um destino afortunado aos humanos após sua morte. Uma alternativa de leitura pertinente surge ao se aceitar a sugestão de associar esta mudança à *psychê* a partir de B77b¹⁵⁸.

Como uma sequência da B77a, em B77b é dito que “nós vivemos a morte daquelas, e aquelas vivem a nossa morte” de modo que 'aquelas' seriam as almas tratadas em B77a. A relação descrita em B77b é semelhante à de B67 onde se lê “vivendo daqueles a morte, e daqueles morrendo a vida”, mas nesse caso o que precede a relação é o quiasma “imortais mortais e mortais imortais”. Se a relação descrita é entre dois termos, uns vivem a morte dos outros e vice-versa, parece ser o caso de ler-se nesse quiasma de quatro termos apenas dois referentes que seriam os imortais-mortais e os mortais-imortais¹⁵⁹. Agora, se uma comparação entre B62 e B77 pode levar a uma compreensão geral o 'nossa' de B77 remeteria aos mortais (que seriam imortais) de B62, enquanto a '*psychê*' remeteria aos imortais (que seriam mortais)¹⁶⁰. Esta leitura faz da descrição aparentemente paradoxal destes fragmentos uma descrição precisa do estatuto ambíguo da alma como vem sendo investigado.

A *psychê* seria o imortal adjetivado mortal pois, enquanto vapor, ela participa da ordenação eterna do *cosmos*, em mudanças medidas do fogo eterno. Por outro lado, esse

158 Porém isso não implicaria em aceitar, além da referência à alma, também as concepções órfico-pitagóricas, segundo as quais o corpo é o túmulo da alma como fazem, por exemplo, Bollack-Wismann: “Os intérpretes modernos se sentiram tentados a ligar o fragmento à história das religiões, achando nos imortais mortais tanto a morte do deus Dioníso, quanto sua encarnação em uma forma humana, por queda ou metamorfose, e nos mortais imortais os seres humanos divinizados. Mas, como evitamos atribuir a Heráclito a justificação do conteúdo dos mitos, preferimos ver aqui a descrição, velada pelo estilo oracular, de crenças “órficas” e “pitagóricas” na migração de almas e na sua passagem alternada do reino divino ao reino humano” (BOLLACK-WISMANN, 1972, p.210). Como, além de atribuir a Heráclito uma justificação do conteúdo dos mitos, também se evita atribuir a ele crenças órficas e pitagóricas, a leitura subsequente tentará uma outra via.

159 Mouraviev apresenta a leitura de Vaulius que opta por não determinar um sentido: “Ele propõe oito interpretações para o começo do fragmento F62 (*athanatoi thnêtoi thnêtoi athanatoi*) que pode ser uma ou duas proposições, ou a ordem sujeito-predicado, ou predicado-sujeito, ou todos adjetivos, ou nomes ou os dois cada um (...) Esta ambiguidade consciente é plena de sentido e torna impossível uma escolha.” (MOURAVIEV, 2002, p. 87). Mas a determinação de mais uma união entre opostos, mortal-imortal e imortal-mortal parece mais satisfatória.

160 Como a maioria dos adjetivos compostos pelo alfa privativo, *athanatos* (imortal) é normalmente biforme (uma forma para o masculino e feminino, outra para o neutro), de modo que pode-se referir ao feminino *psychai* (almas), apesar de haverem também ocorrências em que o feminino é marcado. Cf. LSJ.

componente eterno pode ser adjetivado mortal na medida em que, quando deixa o corpo humano, seu microcosmo perece e ela perde qualquer individualidade. Já o humano seria um mortal pois perde a vida quando perde a alma, mas que poderia ser adjetivável de imortal, uma vez que após a morte seu cadáver como terra e sua alma como vapor continuam a participar da mudança no cosmos.

Além disso, como também foi visto, parece ocorrer no cosmos uma conflagração que reduz todos os componentes, água, terra, vapor e fogo, ao seu constituinte, o fogo. Neste sentido, também o vapor e a terra seriam mortais, pois poderiam ser reduzidos ao fogo, mas seria outra vez uma mortalidade imortal, pois, em última instância eles já eram constituídos pelo fogo.

A morte seria então a perda da individualidade do homem ou do componente e a imortalidade viria da constatação de que esta perda não implica em extinção absoluta e definitiva. Seria dessa duplicidade entre mortalidade e imortalidade, assim como a participação na mudança do mortal (micro) ao imortal (macro) e do imortal (macro) ao mortal (micro) que o fragmento trataria. Pode-se ler imortais-mortais e mortais-imortais como um par de extremos, o que faz do quiasma de B62 uma composição em arco na qual os extremos unificados são também opostos.

2.4.4. A alma após a morte a partir do grupo 3

Um tratamento da alma que perde a individualidade após a morte, mas é imortal enquanto massa, explicaria ainda uma lacuna no pensamento de Heráclito, aquela de como se dá a interação entre o macro e microcosmo. Como, por exemplo, a *psychê*-vapor viraria *psychê*-alma animando um corpo, constituindo um microcosmo, e como ela o deixaria voltando ao macrocosmo. Isso não poderia acontecer como num contexto órfico-pitagórico pela transmigração de almas, pois, em Heráclito, com a morte as almas perderiam para sempre qualquer individualidade. A resposta estaria descrita no fato de o

macrocosmo viver a morte do microcosmo e vice-versa (B62). Nas mudanças restritas a cada âmbito, o macrocosmo perde em proporção de vapor medidas que tornam-se fogo ou terra (grupo 1 do capítulo 2), e o microcosmo perde ou ganha umidade ou secura de acordo com o estado predominante do seu vapor (grupo 2 do capítulo 2). O mesmo ocorreria na relação entre macro e microcosmo; o vapor que formar um microcosmo é subtraído da massa do componente no macrocosmo, e, quando este microcosmo perder a alma, sua mesma proporção reforçará o vapor na guerra macrocósmica entre extremos. Pode-se ainda inferir que, se uma alma morre úmida, ela reforça o vapor mudando em direção a água, e, se morre seca, em direção ao fogo. Como foi visto, esta 'pureza' não implica em um destino melhor ou pior para a individualidade da alma que acaba completamente, o movimento é recíproco mas não retém nada de seus estados anteriores (B24, B136b). A memória do homem morto em batalha tem que ser mantida pelos vivos, pois a individualidade de sua alma pereceu para sempre assim como os traços particulares de seu cadáver foram decompostos para sempre. A volta de uma porção de vapor na constituição de um outro humano não implica no retorno da individualidade que essa porção pode ter vivido anteriormente.

Neste esquema B62 trataria do caminho descrito em B36 no qual as almas retornam ao ciclo cósmico do qual participam a água, a terra, o fogo e o vapor¹⁶¹, todos esses sendo, segundo B30-31, formações de fogo. Esse caminho de B36 teria sua intrincada relação de continuidade então explicada em B62 o que ainda permite entender porque a *psychê* não tem limites. Ela é vapor no macrocosmo e, ainda mais,

161 “Um cético teimoso (*die-hard*) poderia discutir que 'o viver vem da morte' significa apenas que as criaturas são formadas do que previamente era matéria inanimada, mas não é tão fácil explicar 'o velho muda e se torna novo'” (GUTHRIE, 1962 p.479). A leitura de B62 aqui não é tão simples mas vai de acordo com o 'cético-teimoso'. No caso de B88 que iguala além de vivo/ morto, acordado/ adormecido também jovem/ velho a resposta seria parecida. Do mesmo jeito que o vivo não precisa (nem pode) ser a mesma porção individual da alma saída da massa vapor que transmigraria a segunda vez para um novo corpo, o jovem também não precisa ser o velho rejuvenescido. Pode-se tratar da procriação confirmada pela crença de que o neto teria alguma equivalência ao avô (sem implicar que seja a mesma alma).

em absoluto ela é fogo, o constituinte elementar do cosmos. Além disso a *psychê* possui uma medida que aumenta a si mesma pois participa das mudanças no macrocosmo e encerra mudanças similares no microcosmo. Essa relação torna possível que ela sirva de medida (*logos*-medida) para que a razão de um humano (*logos*-razão), um microcosmo, possa conhecer aquilo cujos limites não encontrará em vida. Uma vez morto ele pode até encontrá-los pois fará parte do macrocosmos, mas terá perdido a individualidade, a razão humana e os sentidos, e como o conhecimento depende destas capacidades fica impossível à sua alma enquanto vapor ou ao seu corpo enquanto terra conhecer estes limites. Por outro lado, ao humano que busca em si mesmo com a alma interpretando corretamente a informação dos sentidos, é dada a razão de encontrar por proporção estes limites dos quais jamais terá experiência sensível.

Conclusão do capítulo 2

A *psychê* em Heráclito pode ser dividida em dois estágios diferentes de um mesmo processo de mudança, ela pode ser vapor, uma massa indistinta que é um dos componentes do cosmos, ou a alma, o constituinte do corpo humano (B36), que é individualizável por garantir-lhe as capacidades de sentir e de pensar (B85, B118). Outra base para a associação entre eles é o fato de o humano, além de participar do processo de mudança do mundo, também constituir um microcosmo que funcionaria de maneira análoga ao macrocosmo onde está inserido. Apesar de seus constituintes serem diferentes, o vapor no micro e o fogo no macrocosmo, os dois âmbitos seriam compostos pelos mesmos componentes, água, terra, vapor e fogo, todos em quantidades variáveis de acordo com a constante mudança recíproca à qual estão submetidos (B30-31, B76abc e B36). Esta mudança explicaria as variações de estado tanto do mundo, períodos secos, quentes, chuvosos e frios, quanto da alma nos humanos que poderia estar seca, quente, úmida e fria (B126). No caso da alma esta variação física estaria

relacionada às suas capacidades intelectuais e sensoriais explicando a sabedoria e a estupidez do humano onde ela se encontra (B117-118).

Além de explicar estas variações o processo de mudança recíproca seria necessário para a sustentação do mundo e do humano (B84a). O predomínio absoluto de seus respectivos constituintes provocariam um estado de repouso temporário que provocaria o fim do mundo em fogo (*ekpyrosis*) e a morte do humano na qual a alma se tornaria vapor puro e perderia qualquer individualidade. Neste caso o vapor predominante poderia ser úmido ou seco, de acordo com o estado da alma no momento da morte, sendo que o seco, por estar mais próximo ao constituinte do cosmos, o fogo, seria mais desejável (B118, B24, B136b). Ambos os processos seriam reversíveis pois com o tempo o fogo predominante comporia novas formações dos outros componentes, e uma porção do vapor formaria um novo humano, sem que isso implique numa transmigração de almas, já que a individualidade perdida na morte estaria extinta para sempre (B27, B98).

Segundo este esquema as mudanças físicas no mundo são todas formações de fogo, logo, seus componentes, de alguma forma, se reduzem ao fogo, motivo pelo qual água, fogo, terra e vapor são ditos componentes do constituinte básico, o fogo. Desta maneira o fogo seria tanto a matéria original da qual toda pluralidade se origina, quanto o elemento que serve de substrato a essa pluralidade e, além disso, (pelo menos enquanto fulguração) ainda participaria como um componente desse processo em condição de igualdade com os outros, água, terra e vapor. Fogo seria então a origem, o substrato e um componente do processo. Por causa da analogia entre macro e microcosmo, também o constituinte da alma, o vapor, deve agregar as funções de ser a origem, o substrato e um componente do processo. Além disso, por fazer parte do cosmos, a alma cujo constituinte é o vapor, seria também redutível ao constituinte

básico de todas as coisas, o fogo.

Numa investigação sobre a antropologia a concepção de *psychê* como alma é a mais relevante. É justamente disso que trata a maior parte dos fragmentos que restaram de Heráclito. Se não há garantia de que esta proporção reflita uma maior atenção dada ao tema por parte do autor, pode-se, pelo menos, verificar que foi esta concepção que despertou maior interesse dos antigos. Uma explicação deste interesse pode ser o fato de essa nova concepção de alma agrupar funções que tradicionalmente eram divididas entre diferentes órgãos como *nous*, *thymos* e *psychê* responsáveis por diversas capacidades humanas como o intelecto, a emoção e a vida. Em Heráclito, a alma seria cognitiva-emotiva encerrando uma variação entre estes estados de acordo a variação do seu estado físico entre o seco e o úmido (B117-118). Ela abarca a capacidade cognitiva porque influencia na sabedoria que interpreta as informações dos sentidos, e é emotiva pois a perda de sabedoria parece estar aliada a uma predominância da emoção que se rende ao uso das informações sensoriais sem interpretação.

Além disso, a alma também seria vital pois sem ela o corpo seria apenas um cadáver que retornaria à mudança macrocósmica como terra, e assim, seria incapaz de ter qualquer percepção (B96). Por outro lado é preciso distinguir, em alguma medida, entre a vitalidade-moribundez da alma e a do homem, pois apesar de este não poder viver sem alma, ele pode trazer uma alma moribunda (B77a). Isto ocorreria quando a umidade anímica predominasse a ponto de impedir seu portador de interpretar suas sensações utilizando suas capacidades cognitivas. A partir desta relação é possível extrair-se dos fragmentos uma abordagem moral dos estados e capacidades da alma.

Uma alma úmida onde predomina a emoção seria condenada como concupiscente pois o humano que a traz encontra-se incapacitado de utilizar a razão para interpretar as informações sensórias. Desta maneira ele agiria como um animal

entregando-se sem medida aos prazeres corpóreos (B4, B9, B13). Uma tal atitude é condenável porque neste estado ele dependeria dos outros para realizar tarefas que lhe são próprias, o que pode culminar até mesmo na sua morte. O exemplo de alguém com alma úmida fornecido nos fragmentos é o do embriagado que não consegue encontrar o caminho de volta para sua própria casa, dependendo assim da boa vontade de uma criança para retornar ao lar (B117). Numa situação mais extrema, externa aos fragmentos, mas cuja referência pode ter ocorrido por tratar-se de uma passagem da *Odisseia* (11.55), o embriagado chega a morrer por não ter quem o guiasse. Para não se submeter a este estado, o humano deve ser austero o suficiente para manter sua alma seca. Desta forma ele terá plenas condições de utilizar a razão na interpretação de suas sensações, tendo assim, por si só, a experiência correta da realidade.

Como esta experiência depende de uma interpretação correta das informações sensoriais, a simples satisfação da condição física da alma estar seca não é suficiente. O humano precisa alfabetizar sua alma para que ela passe a compreender sua própria linguagem (B107). Sendo a capacidade de interpretação da linguagem da alma comum a todos os humanos, verifica-se uma mesma totalidade determinada daquela atribuída ao *logos* comum, o que indicaria uma relação entre eles. Como no caso da prescrição de se escutar o *logos* (B50), o funcionamento da alma estaria restrito àqueles que, além de possuí-la, aprenderam a compreendê-la, e assim, não agem como surdos ou analfabetos. Por outro lado, para quem não usa o *logos* e tem a alma bárbara (analfabeta), não adiantam nem sua *secura*, nem a recepção de informações sensoriais. A relação com o *logos* permite ainda uma determinação do que deveria ser aprendido pela alma a partir das conclusões do capítulo anterior. Em poucas palavras, seria preciso que o humano aprendesse a utilizar a razão comum para comungar na alma as coisas que percebe como opostas.

Como se viu, a noção de *logos* varia entre razão, o raciocínio e sua expressão num discurso racional, e ainda a medida racional. A alma seria o lugar pelo menos da razão e do raciocínio, mas talvez também do discurso racional devido à sua adjetivação como bárbara, que a relaciona com a linguagem. Também a acepção de *logos* como medida racional tem ligação com a alma já que é ela que ocorre nos dois fragmentos em que *logos* e *psychê* são relacionados (B45, B115). Esta associação é importante para mostrar como, em Heráclito, o conhecimento do mundo parte do auto-conhecimento (B101). O humano está em contato com sua alma e, apesar de não alcançar seus limites já que a alma como vapor participaria também da mudança macrocósmica, ele pode usar o contato que tem com suas medidas intermediárias no microcosmo, uma vez que elas são racionais, para vislumbrar os processos macrocósmicos e compreender a ordem do mundo. De modo que a razão na alma extrapola os sentidos ao interpretá-los, mas necessita das suas informações. Isso se mostra claro também na diferenciação do uso dos sentidos pelos animais que, por não possuírem uma alma com capacidade interpretativa, seria pior que o uso dos humanos. Assim a alma parece ser um intermediário material entre a razão e as sensações captadas pelos sentidos. Para entender essa relação falta um exame mais cuidadoso do tratamento dado às sensações por Heráclito.

Capítulo 3: Os sentidos

Introdução

A estratégia de investigação do estatuto das sensações em Heráclito será um pouco diferente daquela utilizada nos capítulos anteriores. Como o tratamento das sensações não pode ser agrupado sob um termo que indicaria uma noção, a tentativa será de formar uma concepção das sensações a partir de referências esparsas. Para tanto a cada sensação examinada será já adiantada uma comparação com as outras a fim de estabelecer desde então uma concepção geral do funcionamento das sensações, sempre com o cuidado de não ignorar suas particularidades.

Desta maneira poderá ser definido o papel das sensações na antropologia de Heráclito, de onde emergirão sua importância no uso da razão humana, cuja investigação no capítulo 1 comprovou a necessidade mas insuficiência dos sentidos no processo racional, bem como o lugar da alma nesta relação, já que, a partir do capítulo 2, quando essa foi determinada como sede da razão, seu mau funcionamento estava associado a um comportamento excessivamente sensorial.

3.1. Uma abordagem comparativa dos sentidos em Heráclito

Podem ser encontradas referências a todos os sentidos nos fragmentos que restaram de Heráclito. Em alguns momentos os sentidos são agrupados e tratados em conjunto, em outros são comparados entre eles. Quando considerados em conjunto, evidencia-se ora suas características comuns, ora suas diferenças. Além dos fragmentos em que figuram os termos que diretamente se referem a um ou outro dos sentidos ou das sensações, tem-se aqueles em que aparecem verbos cujos significados primeiros remetem a algum tipo de sensação.

A leitura dos fragmentos parece evidenciar que a hierarquização dos sentidos está associada às suas respectivas serventias no processo do conhecimento. Cada um

dos sentidos parece ser tratado como fonte necessária mas insuficiente para o conhecimento. Essa insuficiência, justificada pela necessidade de uma etapa interpretativa realizada pela razão na alma para o conhecimento correto, permitiria uma valoração entre os sentidos. Se eles apresentam informações a serem comparadas e interpretadas, cada informação fornecida, por não ser absoluta, pode ser julgada mais ou menos relevante para o processo de conhecimento. É em vista dessa classificação qualitativa que o papel necessário de cada um dos sentidos neste processo deve ser melhor determinado.

Em termos bem gerais, segundo esta hierarquização valorativa, a visão teria primazia sobre a audição e ambas (B55) seriam melhores do que o restante dos sentidos, o olfato, o paladar e o tato. A visão pode ser entendida como o sentido mais amplo, de maior alcance e mais bem definido, como o que possui o órgão mais complexo, que apresenta os resultados mais ricos e gera uma memória de mais fácil acesso. Apesar dessa variedade de possibilidades, nenhuma dessas vantagens aparece explicitada nos fragmentos¹⁶². Na falta da explicitação de um fator decisivo para a qualificação do conhecimento segundo os sentidos é preciso supor-se algum critério implícito. Para acessar esses fatos subjacentes o contexto histórico pode ser de alguma serventia.

Como já foi citado durante o exame de B107, a primazia da visão e da audição remetem ao uso homérico. Já a superioridade da visão sobre a audição baseava-se geralmente no fato de a primeira fornecer um conhecimento direto (de primeira ordem) e de a segunda oferecer um conhecimento indireto (de segunda ordem: ouvir falar). Isso vem à luz com a investigação historiográfica. O investigador ultrapassa os limites do tempo (relatos sobre o passado) e do espaço (relatos de eventos que não presenciou) ao ouvir, e talvez ao confrontar, as informações de outros que se encontravam presentes no

162 Talvez, em B26, a visão apagada no sono mas como uma luz acesa (*hapto-toque*) para si, remeta ao fato de que sonhamos por imagens mas de olhos fechados. O que será verificado a seguir.

lugar e no tempo em que se deu um dado acontecimento. Por outro lado, dessas informações ele não pode ter a mesma certeza que daquelas que viu por si mesmo¹⁶³.

Esta situação fornece a possibilidade de a qualificação dos sentidos em Heráclito estar ligada não só a uma comparação entre cada sentido mas também ao seu caráter direto ou indireto. Esse duplo critério de avaliação poderia explicar a ocorrência de posições à primeira vista incoerentes em relação à superioridade de um sentido no processo de conhecimento. A visão e a audição são sentidos que permitem, por um lado, o melhor conhecimento direto, e, por outro lado, diferentes tipos de indiretividade, de modo que eles podem ser agrupados quando se quer enfatizar seu caráter direto ou comparados para diferenciar os conhecimentos indiretos. O caso do conhecimento indireto relativo à visão é ligado à apercepção, a observação de outros tendo percepção, o que será explicitado mais adiante. Já o caso da audição é mais comum pois, como foi dito, tradicionalmente, o ouvir falar é dito proporcionar acesso independente do tempo à opinião de outros que testemunharam diretamente algum acontecimento. Desse modo a fraqueza do conhecimento indireto, vir de terceiros, é justamente o que lhe permite superar a fraqueza do conhecimento direto, a limitação espaço-temporal em que se encontra quem está conhecendo. Esta relação dupla permite tanto condenar o conhecimento indireto quanto reconhecer sua importância¹⁶⁴.

Uma aceitação, ainda que parcimoniosa, da indiretividade do conhecimento é imprescindível para quem, como Heráclito, constrói um discurso epistemológico

163 Ouve-se falar de alguém, enquanto se vê diretamente. Por exemplo Heródoto, em que se observa uma hierarquização entre os relatos de acontecimentos que presenciou e os de que ouviu falar: “eu mesmo não tendo visto, então as coisas ditas pelos Caldeus, estas eu digo” (cf. Heródoto, 1.183.3). Lesher remete a Heródoto II.44: “em que o conhecimento *saphes* (claro) vai de mãos dadas com observação direta, e o contraste entre *sapheneia* e *tekmairestai* em Alcmeão DK 24 B1”. (LESHER In LONG, 2006, p.246 n.11)

164 Parece ser relevante para se pensar essa relação verificar se a perspectiva de Heráclito era cosmogônica ou cosmológica, pois no caso de uma cosmogonia o tempo tem que ser superado e as informações anteriores indiretas devem ser consideradas. Porém como se viu, se há uma cosmogonia em Heráclito ela é inferida não de relatos anteriores mas de processo atuais e presenciáveis. Assim a cosmologia, a ordem atual das coisas, é que serve de fonte fiável para a explicação da cosmogonia, sua ordem anterior original.

positivo, aquele que tem o intuito de oferecer a alguém um método correto de conhecimento. Como o simples fato de ser um discurso já o faz indireto, para justificar o seu uso é preciso que se reconheça algum valor no conhecimento de segunda ordem. Por outro lado, o fato da sua aceitação não ser total a ponto de colocá-lo na frente do conhecimento direto, parece ter influenciado a postura do autor em relação ao estilo de seu discurso racional. Ele é indireto sim, e por isso mesmo chega a ser prescindível, mas ao discorrer segundo a natureza (imitando a natureza) para ensinar os humanos a interpretá-la, ele se aproximaria de um conhecimento de primeira ordem, o que o colocaria na frente dos outros discursos. O estilo de Heráclito seria então a tentativa de fornecer uma experiência direta através do discurso indireto, de modo que as relações entre suas palavras tentariam encerrar e esclarecer as mesmas relações que ocorrem entre as coisas na natureza. Uma vez que os humanos aprendessem, através deste discurso, a ver a natureza das coisas seguindo a razão comum, eles estariam aptos a interpretar de maneira correta suas experiências realmente diretas.

Tendo em vista as duas possibilidades de qualificação dos sentidos, entre o tipo de informação fornecido por cada um deles e entre seu caráter direto ou indireto, a ordenação de exame dos fragmentos seguirá também um critério duplo. Primeiro os fragmentos serão divididos de acordo com o sentido que colocam em questão, mas esta divisão comportará ainda uma outra, aquela entre seu caráter direto ou indireto. Inicialmente serão examinados os fragmentos que tratam dos sentidos exclusivamente diretos, o olfato, o paladar e o tato, para em seguida abordar aqueles que podem também fornecer informações indiretas, a visão e a audição. Como a verificação do caráter direto e indireto dos sentidos exige uma investigação das suas relações, sempre após a caracterização particular de cada sentido ocorrerá uma comparação entre eles. Para tanto o olfato será investigado em B7 e B98, o paladar em B61 e o tato em B91. Em seguida

será a vez do tato em relação com a visão em B26 e B56, da visão em B21 e B46 e da visão em relação com a audição em B55, B101a e B107. Por fim será tratada a audição em B19, B34, B50 e B108.

3.2. O olfato em B7 e B98

Os dois fragmentos que apresentam alguma relação com o olfato, B7 e B98, já foram abordados durante a investigação da alma. Isto, aliado ao seu caráter direto, e à apresentação não só da sensação mas também de seu objeto, do órgão usado e de sua função epistemológica faz deles um bom ponto de partida.

B7 apresenta, nesta ordem, os objetos dos sentidos (fumaça/ *kapnos*), o órgão do olfato (narina/ *ris*) e, não a sensação, mas a atividade cognitiva que esse órgão realizaria frente aos objetos que lhe são próprios (discernir/ *diagignoskô*), onde o uso da condicional indicaria tratar-se de uma situação hipotética. Neste caso, em oposição à B98, a estratégia de apresentar uma situação irreal parece ter o intuito de provar a veracidade de uma concepção real através de sua aplicação extrema. Esta situação seria a transformação de todas as coisas em fumaça enquanto a concepção real seria o fato de as narinas, os órgãos do olfato, discernirem a fumaça, o objeto do olfato. O fato de a hipótese partir da redução absoluta de todas as coisas ao objeto do olfato para provar sua capacidade de discernimento mostra que, se, por um lado, a sensação depende do objeto para existir, por outro lado, o seu modo de operar, o discernimento, prescinde da existência de objetos distintos. Para cheirar é preciso que haja fumaça, mas para discernir o cheirado não é necessário que haja nada além da fumaça¹⁶⁵. A sensação depende de um objeto, mas o seu discernimento independe da existência de um discernimento entre objetos¹⁶⁶.

165 Problemas do tipo 'se tudo é fumaça as narinas também seriam fumaça' não se aplicariam devido ao caráter meramente hipotético da situação apresentada.

166 A distinção entre um saber divino e um humano embasada no confronto do justo e injusto que existe para os humanos mas não para os deuses (B102) parece reforçar esta leitura. Se for este o caso a necessidade da existência diferenciada dos opostos para possibilitar sua união através da mudança seria

O uso do termo 'narinas' parece indicar mais uma condição para a sensação, a necessidade de um órgão próprio, uma vez que são as narinas que distinguirão as coisas caso elas sejam de fumaça. Para haver sensação, é preciso primeiro que haja algo que possa ser objeto da sensação e, em seguida, que haja um órgão capaz de percebê-lo. Aliado ao uso do órgão específico, a não menção da alma ou da razão pode ser interpretada como significativa uma vez que a sensação, ou melhor, o discernimento provocado na sensação, não aconteceria na alma nem dependeria da razão e ainda prescindiria da variedade de objetos percebidos¹⁶⁷. Isto parece caracterizar uma situação na qual seria o órgão o principal responsável pelo discernir¹⁶⁸.

Ao usar 'discernir' no lugar de 'cheirar' Heráclito indica qual é seu interesse no tratamento das sensações. As coisas percebidas pelos órgãos são discernidas, não apenas entre os sentidos (algo que tem uma cor seria visto e se tem um cheiro seria cheirado) mas principalmente num mesmo sentido, como no caso hipotético do cosmos todo fumaça.

Mesmo sendo a principal característica do pensamento de Heráclito a união dos opostos, não parece ser possível negar que a distinção¹⁶⁹ faça parte do processo humano

um entendimento apenas humano da ordem do mundo. Talvez isso explique ainda o fato de o cosmos ser redutível a um constituinte básico, o fogo.

167 No caso de B98 como não se supõe que as almas tenham narinas e ainda sim elas cheiram pelo *Hades* poderia se concluir que a sensação independe de um órgão qualquer e que acontece na alma já que ali elas não cheiram por narinas. Poderia ser o caso do mesmo perceber o mesmo, de modo que as narinas deveriam conter fumaça para perceber fumaça, e sendo as almas fumaça perceberiam fumaça sem precisar de narinas. Mas como se viu na análise de B98 no capítulo 2 este fragmento parece tratar-se da descrição de uma situação implausível com o intuito de ser refutada. O próprio fato de cheirar sem narinas teria o objetivo de mostrar o absurdo da crença da maioria. O uso do verbo 'cheirar' (*osmaomai*) em B98 por contraposição ao 'discernir' de B7 também reforça que este último apresenta um tratamento mais determinado. De qualquer maneira o esquema de B7 parece ser mais confiável. A alma perderia, com a morte, a separação do corpo, justamente o fato de ser individualizável, e, uma das coisas que permitiriam tal individualização seria a capacidade de se ter sensações individuais/ particulares que dependem dos órgãos dos sentidos. B7 ser hipotético reforça que B98 também o seja, mas enquanto a situação extrema de B98 tem o objetivo de mostrar o absurdo da crença da maioria, a de B7 mostraria que a concepção de Heráclito operaria mesmo em uma situação absurda.

168 O passo seguinte ao discernir necessário ao conhecimento seria o unir. Este momento depende da atuação da razão na alma e é por não o realizarem que os humanos devem ser criticados. Quem percebe a união dos opostos daria um passo rumo a um conhecimento mais divino do cosmos.

169 Segundo Rankin "a palavra para 'discriminar' (aqui traduzida por discernir), implica que para nós assim como para algum hipotético 'ser-que-tem-um-único-sentido' (*single-senser*) a percepção sensual

de conhecimento por ele descrito. Alguns exemplos se encontram em B1 quando ele diz distinguir segundo a natureza, em B23 onde os humanos precisam das coisas injustas para conhecer as justas, e em B61, no qual a água do mar ser saudável e mortal depende da verificação de seus efeitos em homens e peixes. De modo que uma coisa seria separável segundo a natureza porque o órgão da sensação permitiria discerni-la formando assim uma informação da sensação. Toda informação sensória seria válida mas insuficiente uma vez que seria preciso interpretá-la na alma com a razão conjugada para perceber que os extremos discernidos compõem um mesma coisa. Por exemplo, o paladar permite perceber que a água do mar é mortal para os homens enquanto a visão permite percebê-la saudável para os peixes; então, através da comparação realizada pela razão, deve-se compreender que ela é mortal e saudável¹⁷⁰.

3.2.1. A função discernidora da sensação

Descrito esse processo sensorial distintivo convém abordá-lo a partir da comparação entre os sentidos. Se através do olfato a fumaça (objeto da sensação) percebida pela narina (órgão apropriado) permite o discernimento de vários cheiros de fumaça (informação sensória), no caso da visão poderia se supor algo como a cor percebida pelo olho permitindo o discernimento de várias cores diferentes. O confronto entre olfato e visão permite vislumbrar uma diferenciação entre a 'sensação' e a 'sensação que permite discernir' caso esteja em acordo com o uso do órgão apropriado

envolve um processo intelectual, e que a cognição envolvida é dependente do sentido e dependente da espécie” (RANKIN, 1995, p.250). A dependência do sentido e a da espécie parece mesmo ser o caso, suas razões serão explicitadas ao longo da análise. Por outro lado, da distinção não parece seguir que haja um processo intelectual. A inteligência é necessária mas parece ser posterior à sensação, pois caso contrário não poderia haver uma valorização da informação sensória e uma crítica à maioria dos humanos que têm experiência mas não usam a razão que lhes é comum.

170 A este propósito escreve Barnes: “Heráclito era um empirista; de fato, nossa evidência sugere que ele era não só um empirista mas um sensorialista (*sensationalist*): Conhecimento deve ser construído de experiência, e especificamente de experiência sensória. (B55, B7) (...) Em nosso mundo familiar, olhos e ouvidos dão as bases para o conhecimento; e mesmo em um mundo radicalmente diferente os sentidos apropriados seriam nosso único e mais extremo guia.” (BARNES, 1979, p.115) As sensações, informações recolhidas pelos órgãos, seriam sim um guia para o conhecimento, mas sua atuação se restringe ao discernir. Para dar o passo seguinte rumo à união dos opostos discernidos é preciso admitir a importância da razão.

para a coisa apropriada. Por exemplo, se alguém usa os olhos para ver a fumaça ele a distingue das outras coisas (de tudo que não é fumaça), mas não discerne entre os diferentes tipos de fumaça. Desse modo, num mundo onde tudo é fumaça, os olhos de nada adiantariam pois não permitiriam nenhum discernimento. Para discernir seria necessário utilizar o sentido apropriado, o olfato, pois ele diferenciaria na fumaça os diferentes odores. Logo, mesmo que a visão seja um sentido preferível ao olfato, é a coisa sentida que determina qual o sentido mais apropriado¹⁷¹ a cada caso. Deste requisito pode-se concluir ainda que negligenciar a etapa de distinção dos opostos e perceber apenas a união homogênea (como quem vê a fumaça sem distinguir seus cheiros) é tão insuficiente ao humano, ou até mais, quanto distinguir os opostos e não interpretá-los para compreender sua união. Para que um humano conheça de maneira adequada uma coisa é preciso primeiro bem discerni-la, utilizando o órgão do sentido apropriado, e só então, com a razão comum comungadora, comprovar sua união.

3.3. O paladar em B61

A alusão ao paladar em B61 apresenta mais uma distinção relevante na compreensão das sensações. Neste fragmento, além do objeto sentido pelo órgão sensorio, também a espécie de quem percebe é considerada. Uma análise mais aprofundada do fragmento e sua comparação com as condições investigadas no caso do olfato permitirão determinar ainda melhor o processo de percepção.

B61 segue uma estratégia discursiva já identificada em B85 na qual uma declaração contra o senso comum e paradoxal é apresentada, supostamente com o intuito de chamar atenção, para ser, em seguida, justificada. Logo no início de B61 o

171 Desse modo se existe a preferência pela visão, ela poderia ser justificada pelo fato de que as coisas vistas e discernidas com ela são mais relevantes do que aquelas sentidas pelo olfato. É justamente isso que parece dizer B55, 'das coisas com visão e audição e apreensão essas eu prefiro'. Disto surge a questão sobre quais seriam as coisas da visão e da audição. B1 poderia sugerir se tratar dos atos/fatos (*ergôn*) para a visão e das palavras (*epôn*) para a audição, o que será examinado durante a investigação sobre a visão em relação com a audição.

mar¹⁷², o objeto da sensação, é qualificado como água puríssima e sujíssima. O fato do objeto da sensação vir apresentado bem no início, na posição de maior destaque, parece confirmar sua primazia no processo de percepção sensorial identificada já na análise do olfato. Na sequência do fragmento a coordenação por oposição de duas partes simétricas articulada pelas partículas *men* e *de* ('por um lado', e 'por outro lado') explica o paradoxo. Para os peixes a água do mar é potável e saudável, mas para os homens é impotável e letal. O fato de o referente vir sempre apresentado antes das características da água ('para os peixes e para os homens') ressalta a importância de quem tem a sensação na sua qualificação e resolve o paradoxo.

De modo que o processo de percepção pressuporia, então, os seguintes termos: a coisa a ser sentida (vapor, água), o órgão que sentirá (narinas, boca), a espécie que tem esse órgão (homem, peixe), para, então, ocorrer a sensação e o seu respectivo discernimento. Que a primazia é sempre da coisa sentida fica claro pela introdução de seres diferentes que têm um mesmo tipo de órgão servir para provar qualidades opostas intrínsecas às coisas (o mar ser sujíssimo e puríssimo).

Da introdução de um outro elemento no processo de sensação, a espécie na qual se encontra o órgão sensorial, podem-se extrair algumas conclusões. Se a distinção entre 'homens e peixes', imprescindível para a solução do paradoxo e demonstração da união entre opostos em B61, não é feita em B7 pode-se inferir que 'narinas' não se referia ali apenas às humanas mas também aos outros animais que as possuísem. Disso se segue que o 'discernir' não estaria restrito aos humanos, sendo também característica dos outros animais, o que condiz com a interpretação que atribuí à percepção o discernimento em opostos do percebido, mas nega o uso da razão nessa etapa¹⁷³.

172 O uso do termo *thalassa* para 'mar' que, como foi visto no capítulo 2 durante a análise de B31, é usado também como termo geral para 'água' parece reforçar o paradoxo. Se fosse usado um termo como '*als*' que explicitaria seu caráter salgado a solução do paradoxo apareceria de antemão.

173 A etapa racional, esta sim dependente do *logos* comum restrito aos humanos, permitiria a compreensão da unificação do que fora discernido.

Por outro lado a diferenciação entre humanos e peixes em B61 mostra que as sensações variam de acordo com a espécie. É difícil saber se Heráclito achava que os humanos e os peixes percebiam a água do mar como potável e impotável através de um mesmo órgão. Como os peixes não têm língua uma possibilidade seria atribuir o paladar à cavidade bucal. Outra possibilidade plausível seria entender em Heráclito uma indiferenciação entre tato e paladar. Esta possibilidade será investigada com mais cuidado na sequência, durante o exame do tato. De qualquer forma está dito nos fragmentos que a água do mar é potável para os peixes, o que implica em sentir algum paladar¹⁷⁴. Parece plausível concluir que tanto as narinas quanto a cavidade bucal (ou o corpo todo como órgão do paladar ainda que tátil) são suficientes para discernir, independentemente da espécie em que se encontram. Porém o resultado do discernimento, a informação sensória, seria diferente de acordo com cada espécie. Seria preciso ser uma boca de homem ou uma boca de peixe para sentir a água do mar como impotável ou como potável. Ter um órgão implica em poder discernir, mas qual será o discernido depende da espécie em que esse órgão está. Como a divisão é entre espécies, homens e peixes, não parece haver aqui uma distinção de cunho cético entre opiniões diferentes a partir de um mesmo estímulo em indivíduos de uma mesma espécie¹⁷⁵. Para Heráclito uma narina pode discernir lama de perfume, mas uma narina no porco discerne lama como apazível (B13) enquanto uma narina no homem discerne preferindo o perfume. Esta variação não colocaria em questão a validade da percepção, pelo contrário, indicaria a presença intrínseca de qualidades opostas no objeto percebido. Desenvolvendo o exemplo fictício, lama e perfume, deveriam ser ditos agradáveis e desagradáveis.

174 Isso é confirmado pelos sentidos de *potimos* que além de 'potável' significa 'fresca e prazerosa'. (LIDDEL; SCOTT, 1996 p.1455)

175 O tema clássico de um homem que percebe um vento como frio enquanto o outro o percebe como quente (cf. Platão, *Teeteto* 152b1) não seria tratado aqui. A diferença possível seria entre todos os humanos sentirem um vento como frio enquanto que todos os leões o perceberiam como quente.

3.3.1. A teleologia das informações sensoriais

Em B61 a caracterização da água do mar como potável-impotável e pura-suja apresenta mais um exemplo da união de opostos. Barnes utiliza este fragmento para mostrar que Heráclito cometeria a falácia da 'queda da qualificação'¹⁷⁶, na qual a omissão dos referentes externos possibilitaria a aplicação de qualidades opostas a uma mesma coisa. No entanto, ainda que haja uma união de opostos que possa ser dita falaciosa, ela não parece abandonar a consideração dos referentes externos. Segundo o exemplo de B61 para que o humano possa compreender a água do mar na sua totalidade como potável e impotável, saudável e letal, ele deve percebê-la como impotável e letal para si próprio e aperceber o peixe percebendo-a potável e saudável. Portanto, é somente a partir da consideração das informações sensoriais diferentes de espécies distintas, que o humano seria capaz de chegar a uma compreensão total do objeto e unir o que fora discernido. Além disso, como já foi dito, a união de opostos em Heráclito não desconsidera sua oposição já que a necessidade de tensão constante entre os extremos unidos impossibilita a formação de um todo homogêneo. Desse modo, não haveria nem uma omissão anterior de qualificadores, como prova a consideração dos referentes externos, nem uma posterior, já que o unido comporta ainda a oposição entre seus extremos.

A união das qualidades opostas, bem como sua não homogenização e a

176 Segundo Barnes em B61 se identificaria uma falácia assim: “ De: (6) Água do mar é boa para os peixes e ruim para os homens para: (7) água do mar é boa e ruim (...). A omissão das duas frases qualificadoras – 'para peixes', 'para homens' – permite a uma verdade comum prover uma conclusão paradoxal. (...) é claro que Heráclito cometeu a falácia da queda da qualificação, e é razoável imaginar que a coleção de proposições das quais (7) é meu exemplo foi toda derivada a partir desta falácia, e então avançada em suporte da tese da unidade”. (BARNES, 1979 p.56) Mas o fato é que na ordem em que o raciocínio é apresentado, (7) e (6), não há queda da qualificação, mas sim sua adição. Como foi visto a apresentação da situação sem os qualificadores não tem o intuito de excluí-los mas apenas de provocar o leitor através do paradoxo. Como a explicação que se segue faz parte do raciocínio não há exclusão dos qualificadores, pelo contrário, é justamente sua consideração que permite compreender a água em sua totalidade como potável e impotável. Outra prova de que os qualificadores não são ignorados é o fato de que mesmo após a conclusão da água do mar ser potável e impotável, nunca se tenta convencer os humanos a bebe-la.

consideração das particularidades de quem percebe estas qualidades mostra que a concepção heraclitiana das percepções encerra alguma teleologia relativa a cada espécie. Como a água do mar é saudável para os peixes, estes a percebem como potável, como ela é letal para os humanos, estes a percebem como impotável. No entanto, por possuir a razão comum e comungadora, ao humano é permitido julgar as sensações de outras espécies percebidas por ele através da apercepção. Desta maneira ele extrapola a teleologia da sua espécie para compreender a coisa em sua totalidade, identificando assim a união das qualidades opostas percebidas por informações sensoriais distintas¹⁷⁷.

A identificação de qualidades opostas não geraria uma postura cético-relativista¹⁷⁸ uma vez que, enquanto os cétricos utilizam o fato de algo ser agradável para uma espécie e desagradável para outra como uma prova de que tudo não passa de fantasia¹⁷⁹, para Heráclito, esta diferença mostraria que a compreensão correta de uma

177 A explicação da união sem acabar com a diferenciação das percepções para cada espécie difere da sugestão de Hussey: “Heráclito não deseja dizer que a presença da pureza quer dizer que o mar é puro em seus efeitos manifestos para todos os animais todo o tempo. Nem a presença da poluição quer dizer que o mar é poluído em seus efeitos manifestos para todos os animais todo o tempo. Assim é necessário distinguir entre a *presença* dos opostos em uma unidade, e sua *manifestação* nisso. (...) A presença dos opostos em uma unidade é portanto, emprestando uma terminologia aristotélica, uma questão de *potencialidade*. Pertence a essência da água do mar, por exemplo, que ela tenha tanto a potencialidade de ser provedora de vida e a potencialidade de ser causadora de morte. Assim, o próprio ser de uma coisa pode requerer a coexistência interna de potencialidades diametralmente opostas, uma 'ambivalência de essência'”. (HUSSEY In LONG, 2006, p.97-98). Deve sim ser distinguida a presença dos opostos e sua manifestação na união, mas sua presença não precisa ser resolvida pela solução aristotélica da 'potencialidade' ainda que tenha alguma relação com este conceito. Ser saudável e mortal é intrínseco à (está presente na) água do mar. Ambas as manifestações podem ser sincrônicas (como aqui) ou diacrônicas (como na água quente que esfria). No caso da manifestação sincrônica é a variação do perceptor (o referente externo) que comprova a união de opostos, não segundo uma potencialidade, mas antes suportando uma teleologia natural. Cada espécie percebe a água do mar (e não uma qualidade potencial da água do mar) do jeito que lhe cabe. Porém, ao humano, graças à apercepção, é dada a possibilidade de perceber uma coisa sendo percebida por outra espécie, o que lhe permite uma compreensão total capaz de identificar a teleologia das sensações em acordo com cada espécie donde ele deveria concluir, mais uma vez, a união dos opostos.

178 O exemplo do mar para peixes e homens é usado pela escola cética como notou Kirk (1975, p.75). Mas o que o cético tenta mostrar é que qualidades opostas de uma mesma coisa impossibilitam o conhecimento. Esta atitude é contrária à de Heráclito que encara as qualidades opostas como intrínsecas à coisa servindo assim para provar a união de opostos. No seu caso trata-se portanto de uma afirmação do conhecimento.

179 cf. Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas*, 1, 58.7-8: “se a mesma coisa é agradável para uns e desagradável para outros então o agradável e o desagradável se assentam na fantasia.” Outra diferença é o fato de a variação apresentada por Heráclito ser entre espécies enquanto a dos cétricos ser entre indivíduos de uma mesma espécie. Uma explicação para esta diferença pode ser o fato de Heráclito conceber a razão comum e conjugada em todos os humanos como homologadora, o que geraria acordo entre todos os humanos uma vez que eles a utilizassem corretamente.

coisa exige considerá-la na sua totalidade como agradável e desagradável. Como toda união de opostos, também esta deve ser entendida sem gerar um todo homogeneizado, portanto seria uma harmonia diferente da pitagórica, e sem trazer suas características como potencialidades, ou seja, independente de uma solução aristotélica. Trata-se de um par formado por dois opostos unidos percebidos teleologicamente de acordo com cada espécie. A coisa seria agradável para quem ela é saudável, e desagradável para quem ela é letal, de modo que 'em si', ou em termos mais heraclitianos, 'segundo sua natureza', ela deveria ser compreendida como saudável e letal, agradável e desagradável.

A coordenação dos '*kai*' entre 'potável e saudável', e 'impotável e letal' parece reforçar este aspecto teleológico relativo à espécie que percebe. Por natureza aquilo que é próprio aos peixes (saudável) os agrada (potável), e o que é impróprio aos homens (mortal) os desagradava (impotável)¹⁸⁰. Disto se depreende algum tipo de ordem natural no microcosmo que impele as espécies a se comportarem da melhor maneira possível para sua sobrevivência. Contudo, esta teleologia não poderia ser uma ordem intransponível, pois foi visto que o excesso, mesmo de algo agradável como o vinho, tornaria os humanos estúpidos (B117)¹⁸¹. O uso da razão, a principal característica antropológica em Heráclito, forneceria uma explicação para esta dificuldade.

Para compreender a relação entre a razão e a teleologia sensória o fragmento B117, mesmo não tratando explicitamente da questão, fornece informações importantes.

Caso se aceite a já aludida suposição plausível de que a ingestão do vinho que causa

180 Outro exemplo clássico do ceticismo, do doente que sente o mel amargo, pode ser explicado por esse modelo de Heráclito sem implicar em relativismo. O doente sente o mel doce porque seria ruim para ele nesse estado comer mel. Por outro lado, como ele se lembra do mel doce, ele sabe que mel é doce e amargo, e não hesitará em comê-lo depois de se recuperar da doença. Isso vai além do que aparece nos fragmentos. Em relação à doença, o que aparece é que ela faz da saúde boa. Mais uma vez, os extremos têm que ser diferenciados, e os sentidos permitem conhecer um e outro. Desse conhecimento a razão é que conclui ambos serem um. Então para perceber a doença ruim o homem precisa da saúde boa, assim como para perceber a água potável precisaria da impotável. O fato de poder perceber que algo impotável para uma espécie é potável para outra não gera desconfiança dos sentidos nem do estatuto das coisas, apenas mostra que os opostos estão em um contínuo.

181 Esta restrição parece não se restringir ao microcosmo já que até mesmo o sol, se ultrapassasse suas medidas, seria punido (B94).

embriaguez seja também prazerosa o fragmento parece subverter a associação direta prazer é igual a benefício (água potável e saudável) indicada anteriormente. Se for assim, o vinho, apesar de potável seria também prejudicial. Uma coordenação possível destas posições se apresenta a partir do tratamento da razão na crítica aos humanos. Uma vez que o comportamento humano condenável tem base na não consideração do *logos*, como razão, raciocínio e medida, a crítica à embriaguez poderia se tratar de uma condenação ao uso não racional da medida durante o paladar prazeroso do vinho. Apesar de o vinho lhe parecer potável, o humano deveria consumi-lo obedecendo suas medidas definidas a partir de uma consideração racional, ao invés de simplesmente se entregar ao prazer sensorial¹⁸². Supondo, a partir dos costumes gregos, poderia tratar-se tanto da medida ao misturá-lo com água, quanto da quantidade ingerida. Deste modo, diferente do animal que segue seus instintos sensórios, o humano deve considerar seu prazer sempre aliado à medida da razão¹⁸³.

Existiriam, então, medidas naturalmente definidas para cada ser que deve, mas não necessariamente precisa, obedecê-las. No caso dos humanos eles deveriam apreender estas medidas da aplicação da razão sobre as informações sensórias. Mais uma vez a coordenação da noção ampla de razão com aquela mais específica de medida parece ser importante ao comportamento humano apropriado. O problema da maioria dos humanos é não usar a razão para compreender essa medida e assim se render aos excessos dos prazeres corpóreos. Agindo desta maneira eles estariam percebendo não

182 Reforçando esta interpretação aparece o fato de a ingestão excessiva de vinho não gerar a morte do humano, como foi visto na separação da moribundez da alma daquela do humano que a carrega. Assim, o vinho não seria letal, mas sua ingestão em excesso seria condenável, pois, prejudicando a alma, impediria o uso da razão pelo humano. Além disso, caso se aceite a referência à citada passagem homérica que explica a morte de Elpenor, a embriaguez poderia, mesmo sem ser letal, levar o embriagado à morte de uma maneira indireta, se este não tivesse quem o conduzisse.

183 Esta interpretação aliada aos exemplos que diferenciam humanos de animais, B4 (na condenação aos deleites corpóreos) e B13 (os porcos têm mais prazer na lama do que n'água pura), permitem gerar uma crítica do tipo de B110 (melhor não dar aos humanos o quanto querem). Como a maioria dos homens não segue a razão, pode-se desejar, assim como aos peixes em um aquário capazes de morrerem pelo excesso de alimento, que eles não tenham o quanto desejam pois consumiriam desmesuradamente a ponto de colocarem em risco a própria saúde.

como humanos, mas sim como animais, o que seria comprovado pelo fato de as críticas ao comportamento humano por vezes se basearem numa aproximação de suas atitudes com as dos animais¹⁸⁴.

3.4. As qualidades percebidas pelo tato em B126

Uma boa maneira de realizar a transição entre o tato e o paladar é tratar do já aludido problema na determinação de seus respectivos órgãos. Segundo Sorabji os pré-socráticos, diferentemente de Aristóteles, tenderiam a definir o tato não como o sentido do contato mas sim como o sentido de sensação não-localizada¹⁸⁵, pois a primeira definição implicaria em igualar tato e paladar¹⁸⁶. Nessa perspectiva o tato seria caracterizado como o sentido que não possui um órgão específico. Para verificar se isto se aplicaria a Heráclito é preciso examinar alguns de seus fragmentos.

A diferenciação entre paladar e tato não é clara mas parece existir a partir dos respectivos objetos destas sensações. O tato, diferentemente do paladar, seria insuficiente para perceber a água do mar ser potável ou não em B61. Já B126, por sua vez, apresenta a mudança entre quente e frio que seria apropriada tanto ao tato quanto

184 Se B117 for lido como uma crítica ao uso direto das sensações, de modo que o embriagado com a alma úmida tivesse a visão embaçada, e B107 for lido como uma crítica ao seu uso indireto, de modo que quem tem alma bárbara tem uma visão plena e falha apenas em interpretá-la racionalmente, uma distinção interessante surgiria. De acordo com o primeiro caso, a perda do uso direto das sensações não seria relacionada ao uso da razão, pois, um animal embriagado também perderia o rumo de casa. Por outro lado, a perda da capacidade da interpretação racional das sensações seria restrita aos humanos que, por terem razão, poderiam utilizar suas informações de maneira indireta. Assim, um animal não poderia ser criticado por ter alma bárbara, uma vez que seu processo cognitivo não comportaria a interpretação com a razão da informação sensória. Este esquema esclareceria que a preferência pelos sentidos da visão e da audição estaria relacionada à sua indiretividade restrita ao uso humano por ser dependente da razão. Apesar de parecer plausível o uso de *epaiō* em B117 dificulta esta leitura já que o embriagado é dito não 'compreender' por onde anda, indicando assim uma falibilidade intelectual, e não apenas sensória.

185 O próprio Sorabji apresenta exemplos que justificam essa postura como o fato de ser possível sentir a fumaça tocando a orelha apesar da fumaça não ser um objeto do tato e nem a orelha o seu órgão.

186 Cf. Sorabji: "Por um lado encontramos entre os predecessores de Aristóteles os nomes *psausis* e *haphē*, que são conectados com contato. Por outro lado, um tanto bom de autores, incluindo alguns que usaram esses nomes, parecem ter rejeitado o critério do contato como uma maneira de distinguir o sentido do tato. Esta rejeição aparece na sua insistência em tratar o paladar como distinto do tato (...). No lugar do critério do contato para distinguir o tato, um número deles usou o critério de não-localização." (SORABJI, 1971 p.75) Heráclito usa *haphē*, mas fica difícil de saber pelos fragmentos se ele achava que toda sensação provém do contato com o objeto sentido ou se isso se limitava apenas ao tato e ao paladar. Mas a percepção, o fato de poder se perceber como outras espécies percebem, parece permitir pelo menos a compreensão de uma sensação sem contato.

ao paladar. Esta indistinção pode ser exemplificada da seguinte maneira. Se um humano bebe um pouco de água do mar quente ele sente, supostamente com o paladar, que ela é impotável, e, com o tato, que ela é quente. Generalizando tem-se que a cavidade bucal, assim como os olhos, as narinas e os ouvidos, seriam órgãos específicos onde ocorreriam suas respectivas sensações, mas teriam ainda a capacidade de sentir o tato. Este então teria uma localização ampla e indeterminada o suficiente para ser capaz de abarcar todo o corpo¹⁸⁷. Apesar de não resolver a questão do órgão do tato isso pelo menos mostra que, como vem sendo dito, a primazia é mesmo do objeto da sensação sobre o seu órgão, já que bastaria o fato de uma sensação ter um objeto específico (como a temperatura no caso do tato) para ela ser diferenciada das outras, mesmo que não lhe seja atribuído nenhum órgão específico.

B126 trata não só do calor e do frio mas também de um outro par cujos participantes podem ser caracterizados como objetos do tato, a umidade e a secura. Além de reafirmar que o tato tem objetos próprios, o paralelismo das situações descritas mostra um processo padrão de mudança diacrônica segundo o qual algo quente esfria e algo úmido seca. A aplicação desta mudança num exemplo mais concreto permite entrever um tipo de comprovação da união dos opostos independente da recém-analisada consideração das informações sensoriais diferentes de espécies distintas. Imagine o caso de alguém segurar um ferro que está quente num momento T1 e, sem soltá-lo hora nenhuma, verificar, algum tempo depois, que em T2 ele está frio. Mesmo tendo percebido os casos extremos da mudança e tendo mantido contato constante com o ferro, se perguntado, este alguém não conseguiria determinar em qual momento exato T(?) entre T1 e T2 o ferro passou de quente para frio. Esta indeterminação, que não

187 Sorabji apresenta como exemplo do critério de não-localização um tratado da coleção hipocrática em que se observa a influência heraclítica: “No *Regimen* I. 23, um tratado que foi escrito talvez por volta de 400 B.C., e que pertence à coleção hipocrática de escritos médicos, existe referência a um sentido chamado *psausis*, um termo que está conectado com o contato. Mas o autor avança para adicionar uma referência ao critério de não-localização, dizendo que todo o corpo é o seu órgão.” (SORABJI, 1971 p.74)

impede a identificação dos estados opostos mais extremos, serviria de prova para o fato do quente e frio serem vistos como coisas diferentes unidas por participarem de uma mesma mudança.

Existe ainda uma outra possibilidade de indeterminação que, se não for corretamente interpretada, pode prejudicar o conhecimento. Imagine uma situação na qual alguém percebe o ferro como quente num momento T1, e, num momento imediatamente seguinte T2, o percebe como igualmente quente, ignorando assim que houvera uma mudança na temperatura do ferro, talvez por ela ter sido imperceptível ao tato humano¹⁸⁸. Como a sensação é insuficiente para perceber essa variação sutil seria preciso, para evitar o erro e perceber a mudança, submeter as sensações à análise da razão. Uma maneira de fazer isso seria esperar algum tempo T3 no qual o ferro já seria facilmente percebido como frio, e, a partir daí, concluir que a temperatura do ferro em T2 já estava diferente de T1 pois teria se aproximado mais de seu estado frio percebido em T3. A partir desta conclusão seria possível compreender que o quente e o frio são parte de um mesmo processo de mudança. Este exemplo descreveria uma situação na qual a identificação de um fluxo, ao invés de impedir, possibilita o conhecimento¹⁸⁹.

188 B91 parece tratar desta situação. O fragmento é uma das versões de Plutarco para o chamado fragmento do rio. A parte em que nele parece mais evidente a relação com o tato é normalmente tomada por um acréscimo do citador ao pensamento do filósofo. Após citar mais ou menos as palavras de Heráclito, dizendo não ser possível entrar duas vezes no mesmo rio, Plutarco teria acrescentado: “nem tocar (*hapsasthai*) duas (*dis*) vezes uma substância mortal (*thnētēs ousias*) em uma condição fixada (*kath'heksin*)”. O vocabulário, principalmente em 'substância mortal', realmente dificulta a aceitação de sua autenticidade. Ainda assim, a interpretação do citador seria válida ao indicar uma implicação do uso do tato, e talvez de todos os sentidos, no quadro de uma doutrina mobilista. Numa realidade em fluxo contínuo, seria impossível perceber uma coisa no mesmo estado duas vezes. Por exemplo, o tato, o mais direto dos sentidos, seria incapaz de tocar uma coisa no mesmo estado duas vezes. Adotando esta perspectiva, o fato de alguém perceber uma coisa da mesma maneira duas vezes decorreria de uma ilusão.

189 Como notou Wiggins não há motivo para negar o conhecimento só porquê a realidade está em mudança constante: “Platão diz que Heráclito disse que tudo estava em movimento, estava em estado de mudança, ou fluía. (...) ainda sim seria difícil de saber porquê, mesmo em um mundo que satisfaz esta especificação vibrante, uma coisa que persiste não deveria permanecer por um tempo com o grupo de limites de transformações que preserva sua integridade, e ser re-identificada ali através de uma contínua e simultânea mudança de posição, um movimento contínuo, um realocamento contínuo de suas partículas constituintes e uma mudança contínua de qualidades”. (WIGGINS In SCHOFIELD; NUSSBAUM, 1982 p.25) A proposta aqui é ainda mais radical ao propor que a mudança, além de não atrapalhar, é condição para o conhecimento. O fluxo tampouco invalida a existência e oposição das características que uma coisa tem em um determinado momento mas que, eventualmente, perderá e ganhará. Desse modo o 'tudo flui'

Então a negação da possibilidade do conhecimento embasada no fato de a realidade estar em fluxo contínuo parece ser, como o uso relativista feito pelos cétricos da identificação dos opostos, uma apropriação platônica do pensamento de Heráclito. A constatação da água do mar ser saudável e mortal (para peixes e homens) é, para os cétricos, uma prova da impossibilidade do conhecimento, enquanto que, para Heráclito, ela é condição para o conhecimento total da coisa, uma vez que permite unir os opostos¹⁹⁰. De maneira similar, o fato de as coisas estarem sempre em mudança impediria o conhecimento num modelo platônico segundo o qual a essência é algo fixo e o conhecimento é do imutável¹⁹¹, mas, como para Heráclito caso se queira falar da essência de uma coisa¹⁹² é preciso falar da mudança determinada e recíproca entre os opostos que a compõem, o conhecimento do mutante seria possível. Neste caso a mudança permite verificar que o quente-frio percebido como quente em T1 é a mesma coisa do que o quente percebido em T2 ou frio em T3. De modo que as percepções

(*panta rei*) parece sim servir para descrever um dos aspectos do pensamento de Heráclito, mas a conclusão de que uma realidade em fluxo contínuo torna impossível o conhecimento seria, essa sim, uma adição platônica.

190 O mesmo se aplica ao exemplo da variação de temperatura, se algo é frio para os humanos mas é quente para os peixes, ou se está frio agora mas estará quente depois, quente e frio existiriam enquanto extremos de um mesmo processo que não os anula.

191 A partir de *Teeteto* 182c-d (“Mas se nem isto permanece mas muda, o branco fluente de um objeto fluente, de modo que há fluxo desta mesma coisa, a branquidão, e muda para uma outra cor, assim ela não deveria ser acusada de permanecer no mesmo estado. Então existe alguma maneira possível para falar de alguma cor e referi-la corretamente?”) Sedley interpreta: “Portanto o ponto alto da refutação de Sócrates à tese do fluxo é que, se como a teoria perceptual requer não há literalmente nada estável, não há nada sobre o que a resposta dialética de alguém pode ser correta, e portanto, em particular, não há definições. Se espera que os heraclitianos insistam que o discurso de seu próprio tipo favorito possa continuar, a indeterminação de seus termos referidos, e mesmo (como agora eles devem concordar) de seus valores-de-verdade, capturando acuradamente o fluxo do mundo real.” (SEDLEY, 2002 p.98-99) Os extremos, ou as medidas, são o que determinam seus termos ao delimitarem o campo em que ocorre a mudança entre opostos. Uma determinação que permite conhecer os extremos opostos, manter a indistinção dos estágios intermediários (não se sabe o ponto exato em que algo deixa de ser quente e passa a ser frio), e, unindo estas duas informações, concluir que os opostos estão unidos nessa mudança.

192 Segundo Shiner: “Para Heráclito, então, em contraste, por exemplo, com Parmênides ou Platão, as essências das coisas não são simples e imutáveis. O valor de Y (...) não é um determinado simples, mas uma escala de determinados. No entanto, nós podemos ainda falar corretamente aqui de essências (...) porque esta escala de determinados é fechada, e as variações na escala ocorrem em uma ordem cíclica fixada (cf. fr. 30, 31, 51, 90, 94). O valor de Y pode, portanto, ser expresso como um grupo disjuntivo de determinados, ou seja, uma essência.” (SHINER, 1974 p.191) O conhecimento do fluxo continuaria sendo conhecimento de essência e acessível ao humano por permitir determinar a variação de estados a qual uma mesma coisa está restrita. A diferença proposta aqui é que a essência é variante segundo um movimento recíproco e não cíclico.

sempre distintas, desde que examinadas pela razão, não impedem, pelo contrário, possibilitam o conhecimento.

3.4.1. Razão e sensação na compreensão da mudança entre opostos

Uma comparação entre o tratamento do tato e o do paladar permite determinar ainda melhor o funcionamento das sensações em Heráclito. Aplicando a teleologia da sensação inferida a partir de B61 à situação de B126 cada espécie sentiria o calor de acordo com a sua necessidade. De modo que se o quente de T1 for adequado ao humano o objeto no qual ele se encontra lhe seria tateável, enquanto que, para uma espécie mais sensível ao calor a mesma temperatura poderia ser intocável e letal. Considerando ambas as possibilidades, a variação de algo quente que esfria e a de algo quente para uma espécie e frio para outra, o exemplo permite compreender que uma mesma coisa é quente e fria tanto diacronicamente, se seu estado muda em diferentes tempos, quanto sincronicamente, caso a diferença possa ser percebida ao mesmo tempo a partir da consideração de referentes externos distintos.

A existência destes dois tipos de mudança que comprovariam a união dos opostos permitiria então identificar pelo menos mais duas capacidades humanas necessárias à interação entre razão e sensação. No caso da mudança diacrônica, por exemplo, de algo quente que esfria (B126), é preciso, além da sensação do quente e do frio, ter a memória de que o que agora está frio estava quente antes. Já no caso da mudança sincrônica, cujo exemplo seria a água do mar que é ruim para os homens e boa para os peixes (B61); além da memória é necessária a capacidade de apercepção, pois além do humano perceber que a água do mar é ruim ele também deve aperceber os peixes percebendo-a como boa.

O uso da razão para a interpretação correta das sensações¹⁹³ implicaria nestas

193 A divisão proposta por Lloyd entre aparência epistêmica e não-epistêmica se enquadra neste esquema: “Aparências não-epistêmicas são aquelas que não representam a realidade acuradamente. Neste

duas capacidades, memória e apercepção, que podem então ser aliadas à medida para uma melhor determinação do processo racional em Heráclito. A medida permite conhecer aquilo cujos limites são inalcançáveis, por exemplo, se uma coisa está se esquentando cada vez mais pode-se inferir, mesmo sem ter tido a percepção do fato, que ela, em algum momento, esteve fria. Já a memória permite comparar as diferentes informações sensórias obtidas para inferir sua união, como no caso de algo que está frio mas estava anteriormente quente. De modo que enquanto a medida é uma capacidade que permite a inferência de situações extremas a partir de informações sensórias intermediárias, a memória faz o contrário utilizando informações sensórias extremas para a inferência de mudanças intermediárias imperceptíveis. Por fim existe ainda a apercepção que permite compreender que o que é quente para uns é frio para outros de acordo com sua espécie. Todos estes modos de operação racional permitem aos humanos irem além das percepções sensórias opostas para unificá-las identificando-as como componentes de um mesmo processo.

3.5. O tato e a visão em B56 e em B26

Extraídas as conclusões da análise dos sentidos diretos, convém proceder ao exame dos indiretos, a saber a visão e a audição. Uma transição comparativa entre diretos e indiretos aparece em B56 e em B26, fragmentos nos quais o tato (direto) se encontra relacionado com a visão (indireto).

B56 apresenta uma charada provavelmente tradicional que teria sido apropriada

sentido as coisas aparentam diferentes do que elas realmente são. Se todas as aparências fossem epistêmicas sem ambiguidade, uma filosofia da natureza não seria nada mais do que um catálogo das recompensas da natureza. Assim, presumivelmente, as aparências supostas para serem aquelas das quais a explicação da natureza deve ser inferida, são, pelo menos de algum modo, não-epistêmicas” (LLOYD, 2009 p.15). De modo que, em Heráclito, os extremos, enquanto opostos, são evidências não-epistêmicas, pois, o que eles de imediato indicam é serem opostos. Uma vez superadas essas aparências pelo *logos*, percebe-se dessa separação sua união. Assim, pela aparência além da aparência, ou seja, pela evidência inicialmente não-epistêmica, é possível uma inferência epistêmica que explica a natureza escondida, a realidade. É como o processo mediante o qual se dá a solução de uma charada ou paradoxo, em que de uma aparência ilusória de contradição se retira a solução.

por Heráclito. Na sua versão ele apresenta vários temas recorrentes nos seus fragmentos, entre eles a crítica aos humanos¹⁹⁴. O fragmento se inicia com a seguinte repreensão: “Os humanos se enganam frente ao conhecimento das coisas aparentes”. Esta crítica inicial serve como guia para a interpretação da charada que virá mais adiante. Sua justificativa parece ser mais uma vez direcionada ao uso da percepção que é necessário mas insuficiente para o conhecimento¹⁹⁵. Como a solução da charada requer, também na realidade seria a razão o meio de se transpor as limitações das informações sensoriais¹⁹⁶.

No fragmento em questão identifica-se ainda uma outra prática recorrente nos fragmentos de Heráclito, a comparação. Comparando Homero com a maioria o poeta é dito ser o mais sábio dos humanos. Em vista da crítica precedente fica claro que o seu intuito é mostrar que a maioria está errada por seguir aquele que é considerado ser o mais sábio dentre eles¹⁹⁷. O fragmento ainda vai além ao apresentar uma situação na

194 Em Pseudo Heródoto XXXV há uma versão que não apresenta o início crítico do fragmento de Heráclito. Também a ordem de apresentação é diferente, pois a solução do enigma não é antecipada. Primeiro ele é apresentado: “nós deixamos aquilo que nós pegamos, e nós trazemos aquilo que nós não pegamos”, e só em seguida é dada a solução: “Como os piolhos nos atormentavam, aqueles que nós pegamos nós deixamos lá, mas nós trazemos aqueles que nós não pudemos pegar”. Traduzido por Bollack-Wismann que também notaram que essa versão não contempla a visão: “Heráclito acrescenta dos dois lados, ver e não ver, em relação com a indicação inicial de *para conhecer as coisas visíveis*” (BOLLACK-WISMANN, 1972, p.194). Outra diferença importante é que nesta versão não é Homero quem é enganado pelos jovens. Além disso, a partir da crítica inicial em Heráclito se depreende que não só o que é ouvido mas também o que é visto deve ser interpretado para ter valor.

195 Como conclui Hussey: “mas percepção-sensível por si mesma não é suficiente; supor que ela é, é, de acordo com Heráclito o erro de alguns daqueles que ele ataca: 'muito aprendizado não ensina a mente, caso contrário teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e também Xenófanes e Hecateu' (B40). Pelo menos um passo adiante é necessário se queremos saber alguma coisa: nós devemos interpretar nossa experiência sensível (cf. B107)” (HUSSEY In SCHOFIELD; NUSSBAUM, 1982 p.32). Além disso uma distinção entre duas críticas é necessária. A primeira seria no caso do aprendizado indireto que aparece na crítica a Pitágoras e seu 'muito aprendizado' adquirido por estudar raciocínios alheios. Já o aprendizado que se vale da informação dos sentidos sem saber interpretá-la seria uma outra postura criticável. Em B56, na crítica à maioria a partir da crítica aos seus mestres, as duas posturas estão relacionadas. O problema da maioria é aprender pelo 'ouvir falar' (indireto) dos poetas, tomando por mestre aqueles que não sabem interpretar sua própria informação sensorial (direto). Contra esta falha viria a prescrição de se examinar tanto os raciocínios que se ouve (B50, B108) quanto as informações dos sentidos na alma (B107).

196 Para Marcovich: “O *Logos* é apreensível, é tão manifesto quanto a charada das pulgas, no entanto está 'sob a superfície' das coisas. (MARCOVICH, 2001 p.82). Mas não é certo que a busca pelo conhecimento é a busca pelo *logos*. Na leitura desenvolvida aqui o *logos* não é a ordem racional subjacente ao mundo, mas sim uma capacidade humana que permite conhecer a realidade e a união subjacente das coisas. O *logos* é imprescindível para o conhecimento como uma ferramenta, mas o objeto do conhecimento seriam as coisas.

197 De maneira similar Hesíodo seria caracterizado como 'o educador da maioria' (B57), o que não garantiria sabedoria nem ao mestre nem aos alunos, que seriam igualados como ignorantes (Os experientes que aparentam ser inexperientes em B1). Ambos os poetas mostrariam alguma excelência ao

qual as crianças, tradicionalmente consideradas mais estúpidas do que qualquer humano adulto, enganam o mais sábio dos gregos, Homero¹⁹⁸. Esse tipo de comparação seria outro exemplo do uso da medida (*logos*) pela razão (*logos*) humana na qual os extremos, as crianças e Homero, são utilizados na abordagem do meio indeterminado, a maioria.

Uma particularidade estrutural de B56 é a ordenação do argumento. Ao invés de apresentar o paradoxo e depois resolvê-lo¹⁹⁹, Heráclito dá a solução antes mesmo de apresentá-lo. Esta opção pode ter sido feita por tratar-se de uma charada tradicional da qual todos conheceriam a solução. Isto a tornaria um exemplo adequado para mostrar como uma compreensão posterior permite solucionar o que antes parecia um problema. Para quem sabe tratarem-se dos piolhos não há dificuldade em entender o paradoxo, assim como quem sabe da união dos opostos não tem dificuldade para entender a oposição das informações sensoriais²⁰⁰.

Na sequência de B56 a charada é finalmente apresentada da seguinte maneira: “as coisas que vimos e pegamos estas largamos, as que não vimos nem pegamos estas carregamos”. Desta forma o testemunho da visão (ver) seguido do tato (pegar) é apresentado pela forma indireta da audição (ouvir falar). A primeira relação extraída é a

se destacarem como bons perceptores, mas ignorariam que as informações sensoriais sem a devida interpretação são insuficientes

198 Fränkel sistematiza um padrão de pensamento em três elementos em ordem hierárquica A, B e C na qual a comparação da superioridade de A em relação a B e a de B em relação a C permite igualar B e C por serem inferiores. Se o melhor dos homens (B) parece um macaco (C) quando comparado com um deus (A), homens (B) não passam de macacos (C) em relação ao deus (A). Em suas palavras “o padrão implica (...) que o elemento do meio B, quando considerado de um ponto de vista mais alto não é melhor do que o seu aparente oposto C. Assim Heráclito pode reduzir a equação para uma fórmula mais curta afirmando que B virtualmente remete ao seu oposto aparente C.” (FRÄNKEL, 1938 p.315-316). A crítica aos considerados melhores dos humanos tem o intuito de mostrar que eles estão errados e ainda prescrever que a maioria deve deixar de segui-los para passar a escutar o próprio *logos*.

199 Foram vistos outros casos, B85 e B61, em que a preferência é por apresentar uma situação paradoxal e depois explicá-la.

200 Segundo Shiner: “Ele (Heráclito) é um Racionalista, porque, mesmo que ele não pareça negar diretamente a validade da experiência-sensível, ele enfatiza que a experiência-sensível vai funcionar apenas quando condicionada a um entendimento prioritário do *Logos* (cf. fr. 1, 54, 107, 123). (...) sua descrição geral toma forma absorvendo conhecimento empírico sob conhecimento *a priori*. (SHINER, 1974, p.193).

da sequência entre visão e tato que poderia informar sobre uma ordenação dos sentidos usados diretamente no processo cognitivo. Para se obter uma informação sensorial própria do tato, como o calor, a visão é insuficiente, porém, num contexto de busca pelo conhecimento, parece pertinente aceitar que antes de tocar a coisa quente seria preferível vê-la. Isso poderia indicar uma vantagem que justificaria a preferência pela visão. Ainda que insuficiente para discernir fumaça, gosto ou temperatura, ela pode identificar onde há fumaça ou algo com sabor e alguma temperatura para serem discernidos respectivamente pelo olfato, paladar e tato.

Apesar dessa primazia da visão a charada indica pelo menos duas limitações suas. A primeira é temporal, como os meninos já tinham pegado e matado os piolhos em um tempo passado, quem escuta o relato num momento seguinte não poderia observar a situação para verificá-la. Além do intervalo temporal também uma questão espacial impossibilitaria o funcionamento direto da visão, já que as crianças carregam os piolhos que não pegaram e mesmo assim, devido à pequenez de seu tamanho, eles não podem ser vistos por quem as observa, neste caso Homero²⁰¹.

Se os humanos são criticados por agirem como o poeta pode-se determinar que a crítica se assenta no fato de eles se limitarem à situação que veem no presente, e mais, de considerarem apenas as coisas cujo tamanho as faz evidentemente aparentes. Em contraposição à crítica poderia se vislumbrar então a prescrição de se transpor a limitação do tempo e do tamanho através da interpretação correta das informações escondidas no aparente. A interpretação do presente permitiria concluir coisas sobre o passado assim como a do facilmente visível permitiria entrever o inaparente. É mais um caso em que, mesmo sem se alcançar os extremos (passado e futuro, ínfimo e imenso),

201 Não há como saber se para Heráclito a imagem tradicional de Homero como um poeta cego era assumida como verdadeira. De qualquer maneira não há dúvida que por 'se enganar frente ao conhecimento das coisas aparentes' ele se assemelharia a um cego, assim como os presentes absentes que escutando se assemelham a surdos (B34).

pode-se conhecê-los pela observação das medidas intermediárias (presente, médio).

Extrapolando esse fragmento pode-se supor que a cosmologia de Heráclito, o conhecimento dos processos macrocósmicos presentes, pode sim levar a uma cosmogonia, o conhecimento dos processos macrocósmicos passados e futuros, que não necessariamente devem ser a repetição exata daqueles verificados no presente. O fim de uma massa de água em vapor poderia levar à conclusão tanto do ciclo presente dos elementos em guerra quanto de um início ou fim do cosmos (todas as massas) em fogo²⁰².

De volta a B56 observa-se ainda que é o relato, ou melhor, a interpretação do relato que supera as duas dificuldades identificadas, a limitação do tempo e do tamanho. O que se põe em questão na solução da charada não é a veracidade do relato, isso sequer é questionado, mas sim a sua interpretação. Enganar (*eksapataô*) nesse caso não seria então falar mentira, mas sim falar uma verdade cuja interpretação não é óbvia. Isto se encaixa perfeitamente com o estilo obscuro do discurso de Heráclito através do qual ele não tentaria propor charadas ou esconder sua teoria, mas apenas mostrar como é a natureza das coisas que ama se esconder. Os dados dos sentidos diretos devem ser interpretados corretamente para serem compreendidos assim como os dados do seu discurso devem ser interpretados corretamente para serem compreendidos.

As sensações durante o sono

202 Convém comparar com Hussey: “o cosmos tem uma extensão limitada, como nós vemos que ele é, e nada foi dito sobre o quê, se alguma coisa, está além dele. (...) Estes pontos já sinalizam uma diferença radical do pensamento milesiano causada pelas regras do Sem Extra Sensíveis e do Significado Intrínseco. A primeira impede a postulação de qualquer matéria sensível-perceptível além dos limites de nossa observação, e a última tira o sentido de qualquer postulação de qualquer coisa que não é para ser discernida em operação dentro da esfera de nossa observação”. (HUSSEY In SCHOFIELD; NUSSBAUM, 1982, p.42) A base das informações parece sim estar restrita às informações sensórias, mas sua interpretação implica na sua superação. Seria sim possível alcançar o inalcançável, desde que haja contato com o intermediário. No caso do cosmos a alma parece servir de medida através da qual seria possível extrapolar não só as restrições espaciais mas também as temporais. Nada é dito sobre a extensão do cosmos, mas sobre sua duração é dito tanto que ele é eterno quanto que pode haver um fim em fogo absoluto. A já analisada tensão entre imortalidade e mortalidade da *psychê* parece servir como um paradigma perfeito para esta concepção dupla reforçando a analogia entre micro e macrocosmo.

Em B26 a visão (*opsis*) é apresentada em relação com a luz (*phaos*) e o verbo acender (*haptô*). Este verbo aparece três vezes e teria dois sentidos diferentes, razão pela qual *haptô* seria também o responsável pela referência ao tato, já que nas duas outras ocorrências ele significaria 'tocar'²⁰³. Mesmo partindo desta diferenciação a tendência de interpretação é tomar a ambiguidade por intencional e aproximar os sentidos²⁰⁴. A justificativa para a diferença de sentido é o fato de na primeira ocorrência *haptô* estar relacionado com algo que se acende, uma luz, enquanto que nas outras não. Entretanto a aceitação desta leitura depende de um exame mais cuidadoso.

O fragmento trata de humanos adormecidos durante a noite²⁰⁵, portanto, as situações e as sensações nele abordadas devem ser pensadas nesse contexto que parece ser problemático para uma leitura literal na qual um adormecido acenderia uma vela (luz) para poder enxergar. Parece portanto pertinente atribuir um outro sentido ao 'acender dessa luz'.

O verbo *haptô* tem também o sentido de 'ter contato com, compreender, perceber'²⁰⁶ com o qual as três ocorrências poderiam ser unificadas de modo que o humano à noite entraria em contato com uma luz em si mesmo, o sonho, e assim, sonhando sem despertar, entraria em contato com um morto²⁰⁷. Por fim, uma vez

203 Schleiermacher faz uma correção no mss. que atesta *haptei* ao invés de *haptetai*. De qualquer maneira o sentido permanece o mesmo.

204 Um exemplo é Stokes: "Heráclito, portanto, evidentemente tinha a segunda e terceira sentenças em mente quando ele estava escrevendo a primeira; de modo que a noção de contato já estava presente na sua mente quando ele escreveu o primeiro *haptô*. Ainda que isto não exclua a hipótese que esta metáfora do contato se devesse inteiramente a sua metáfora do acendimento, pelo menos a torna muito menos provável." (STOKES, 1971, p.98) Ele coloca a questão nos termos do contato influenciar o acender (a sua opção), ou o contrário, a partir da recorrência de um mesmo verbo com sentidos diferentes. Na sequência será apresentada uma outra possibilidade de leitura agregante.

205 O mss. de Clemente atesta *euphronei*, Sylburg corrigira por *euphrosynei*, eufemismo mais comum para se referir a noite. De qualquer maneira não parece haver dúvida de que se trataria da noite.

206 Como em português em expressões do tipo 'peguei/ captei' esta ideia. O verbo *haptô* teria seguido o mesmo caminho de *epaiô* que, como já foi notado, primeiro significava apenas 'escutar' e depois passa a significar 'compreender'.

207 Neste momento do fragmento *apothanôn* (estando morto) é proposto por Willamowitz formando a oposição com *zôn* que ocorrerá na sequência introduzido pela partícula de posição 2 que pode ser adversativa *de*. Isso reforça a oposição vida e morte relacionada com desperto adormecido. Mas essa inserção parece ser prescindível, principalmente na ênfase dada à sensação da presente investigação.

desperto, ao se lembrar do sonho, ele entraria em contato com o adormecido.

Esta situação se assemelha bastante com a situação Homérica na qual os homens durante o sono falam com a alma dos mortos e, em seguida, ao despertarem, tomam os sonhos por significativos. Mais especificamente quando Aquiles adormecido conversa com a *psychê* de Pátroclo depois de sua morte e antes dos seus ritos fúnebres (*Il.23.66* seq.). Nesse caso, Aquiles, apesar de contatá-lo tenta tocá-lo (abraçá-lo) mas a imagem (*eidolon*) de Pátroclo evanesce como fumaça (*kapnos*). Assim, a visão apagada teria acesso a imagens a partir de uma luz em si mesmo que não poderia ser tateada (ironicamente segundo B98 deveria ser cheirada). Porém se a descrição da situação corresponde outra vez a um lugar comum homérico, o que deve se esperar é outra vez um tom crítico. É isso que o final do fragmento fornece.

Quando o estado do humano é finalmente revertido, ele passa de adormecido para acordado (*egregorôs*), ele contata (*haptô*) o adormecido. Numa leitura crítica pode-se interpretar que enquanto o humano está acordado sua visão, assim como seus outros sentidos, funcionam perfeitamente, o que lhe permitiria conhecer as coisas com as quais tem contato acordado, na plenitude de suas capacidades físicas. Porém a maioria dos humanos renega essa capacidade e prefere contatar (*haptô*) o adormecido, ou seja, relembrar aquilo com o que sonhou. Assim como Aquiles que, depois do sonho com Pátroclo, é movido pela raiva (*thymos*), os homens preferem perder seu tempo em elucubrações particulares sobre suas experiências oníricas individuais²⁰⁸ enquanto

208 Em B21 é dito que: “o que vemos despertos é a morte, o que vemos adormecidos é sono”. A segunda parte parece ser uma tautologia que não seria redundante se for lida como contrária à crença comum que toma o sono por um sonho revelador. O teor parece ser o mesmo que aquele de B98 no qual as almas se são fumaça cheiram fumaça no Hades. Duas tautologias que têm por função evidenciar o erro da crença popular. Se alguém quer buscar algum conhecimento sobre a morte ele não deve se basear em visões particulares tidas durante o sono (como Aquiles que conversou com a *psychê* de Pátroclo) mas, sim, usar e interpretar as informações que tem quando está acordado e em contato com a realidade. A partir daí ele perceberá o movimento do processo de união entre opostos que lhe permitirá compreender a ordem do macrocosmo e do microcosmo. Tudo isso contra as crenças tradicionais sobre o mundo, a alma e os sonhos, porque adotam uma estratégia epistemológica errada. Como nota Kahn o par de verbos de B26 é o mesmo de B30: “(*apetai + apobestheis*) oferece uma pista inicial para colocar junto a cosmologia e a antropologia de Heráclito em uma visão unificada de vida e morte: é o fenômeno do dormir e sonhar que

deveriam se ater ao comum e partir das informações sensórias para conhecer a realidade que estão em contato quando estão despertos²⁰⁹. Nessa opção de leitura o fragmento representaria mais uma crítica à postura epistemológica da maioria de tomar os sonhos como significativos, e até previdentes, ao invés de seguirem a razão comum²¹⁰.

3.5.1. Tipos de informações: as descartáveis e as interpretáveis

B26 traz algumas conclusões em relação aos sentidos. A crítica que se repete ao estado adormecido dos humanos reforça a necessidade de uma etapa sensória no processo de conhecimento. A primazia da visão também parece ser repetida uma vez que é ela quem é dita estar apagada. Ver com os olhos fechados, com a luz acesa no sonho, não traz conhecimento nenhum da realidade. Quem deixa este tipo de conhecimento interferir no seu modo de agir no mundo é insensato. Este tipo de contato com uma luz, com um morto ou com um adormecido não seria propriamente uma sensação. Qualquer informação extraída assim não traria nenhum resultado válido. No caso do adormecido o problema é anterior à falha de interpretação. Nem o contato nem a visão em sonho fornecem informações que teriam alguma relevância a partir de qualquer interpretação. Estas informações devem simplesmente ser descartadas.

Já no caso das informações dos sentidos que podem ser relevantes, aquelas às quais se tem acesso quando se está acordado, como em B56, é na interpretação que recai o problema. Neste processo, visão e audição oferecem a vantagem de extrapolar as limitações temporais uma vez que possibilitam um conhecimento indireto. Porém, esta

pode iniciar-nos nestes mistérios.” (KAHN, 2001 p.214) A união do microcosmo e do macrocosmo permite o conhecimento de um pelo outro, mas o seu acesso é pelo *logos* e não pelo sonho, o que parece ser evidenciado pela crítica aos que agem como se estivessem adormecidos.

209 Mais uma vez ecoam os pares de B1 e B34, experientes que parecem inexperientes, despertos que agem como adormecidos e presentes que estão absentes.

210 Num primeiro momento a interpretação é similar a de Kirk e Raven, mas a partir das diferenças de interpretação de *hapto*, da analogia vida-despertado, morte-adormecido, e principalmente da leitura fisiológica da alma durante o sono, as conclusões se distanciam. Eles dizem: “a luz acesa à noite em 236 (B26) deve ser o que o homem vê no sonho, quando a escuridão real parece ser iluminada; nós também somos informados que 'adormecidos são trabalhadores' (B75) e que 'o que nós vemos adormecidos é sono' (B21). Naturalmente esta luz é enganosa (...). É uma iluminação individual e privada que suplanta a iluminação real do *Logos* que é comum a todos (A98).” (KIRK-RAVEN, 1971 p.208)

vantagem as torna mais susceptíveis a falhas interpretativas, como ocorre com a charada formulada a propósito das crianças e dos piolhos.

Se visão e audição tem alguma primazia, e os sentidos são definidos a partir do seus objetos, dos seus órgãos e de quem possui esses órgãos, a primazia destes sentidos deve, em alguma medida, refletir-se nos objetos, nos órgãos e em quem possui esses órgãos. Isso deve ser verificado nos fragmentos que tratam especificamente da visão, da audição e de ambas.

3.6. A visão em B21 e B46

São apenas dois os fragmentos que tratam da visão sem relacioná-la aos demais sentidos. O já referido B21 parece se inserir no recorrente contexto epistemológico que opõe o adormecido ao acordado. O outro fragmento a ser analisado, do qual já se ocupou por ocasião da investigação sobre a alma, é o B46. Embora não haja em B46 uma referência textual à visão, é possível extrair informações importantes sobre este sentido através da crítica a ele dirigida. Como se viu na alusão a Homero de B56, a crítica ao mais sábio dos gregos constitui um subterfúgio através do qual se pretende criticar o conjunto dos gregos. Assim, ao criticar o melhor dos sentidos, Heráclito pode criticar todos eles.

B21 começa com a palavra 'morte' seguida de uma predicação bem ampla: 'morte é *hokosa* (o quanto, tudo quanto, tanto quanto) acordados vemos'. A amplitude de *hokosa* é central para a compreensão do fragmento. Pode-se ler, como de costume, de uma forma absoluta: 'morte é tudo quanto vemos acordados'. Segundo esta leitura tudo que veríamos em vida enquanto acordados seria o constante perecer da vida²¹¹, o que pode ser plausível para descrever um mundo em fluxo constante, apesar de negligenciar

211 Também é assim que Clemente, o citador, parece ler. Antes do fragmento ele diz que Heráclito chama (*kaleō*) a geração (*genesis*) de morte (*thanatos*). Mas esse tipo de unificação não se enquadraria na união de opostos em Heráclito no qual os extremos devem manter alguma diferenciação ao invés de serem identificados.

o oposto do perecer, o surgir, pois ambos, apesar de unidos em um processo, não perdem sua diferenciação. No entanto a sequência do fragmento não confirma esta leitura quando diz que 'tudo que vemos adormecidos é sono'. A crítica ao estado adormecido já foi identificada algumas vezes²¹². Uma leitura que enquadre B21 neste contexto deve identificar não uma oposição entre vida e morte, mas antes entre o conhecer a morte (e a vida) acordado, quando se tem contato com a realidade, ou conhecê-la adormecido, quando não se tem contato com nada além do sono.

Desta situação se segue mais uma vez uma crítica à maioria dos humanos. Se eles enquanto acordados veem aquilo que perceberam durante o sono, não veriam nada além da morte. Em outras palavras, teriam uma existência adormecida, pois, usando informações do sono, enquanto acordados não conseguiriam ver a realidade, e mesmo experienciando agiriam como inexperientes²¹³.

Tentando extrair algo de positivo do fragmento pode-se pensar que a morte cognoscível aos humanos seria tudo relativo à morte que eles veem enquanto acordados. O conhecimento da realidade, mesmo de algo cujos limites não são alcançáveis pelos humanos em vida, ou seja, a morte, deve se basear nas informações adquiridas com o uso dos sentidos enquanto acordados.

As partes do fragmento divididas pelo 'mas' (*de*) adversativo quase realizam uma simetria. O que a impede é a elisão dos verbos 'ser' e 'ver' na segunda parte, quando se trata do sono no estado adormecido. Isso pode ser significativo uma vez que a ausência dos verbos poderia indicar justamente que o quê 'vemos' no sono não 'é' realidade.

212 Na interpretação tradicional a sequência do fragmento faz tão pouco sentido que tentou-se corrigir *hypnos*, sono, por *hypar*, vida (realidade). “eu sugiro *hypar* no lugar do *hypnos* de Clemente porque *hypnos* é semanticamente insatisfatório.” (MARCOVICH, 2001 p.248) Mas se o que vemos adormecidos é “vida (realidade)” a crítica de B1 aos adormecidos deveria ser um elogio, o que não seria o caso.

213 O uso de 'sono' onde era esperado 'vida' seria mais um exemplo da propedêutica de um discurso racional cuja interpretação fornece o conhecimento necessário para a interpretação da natureza escondida. A crítica é aos humanos que adormecidos não compreendem a realidade, vivendo assim eles perdem justamente a palavra que esperavam encontrar mas que falta no fragmento, a vida.

Portanto não se trata de 'ver' em sentido físico pois a visão (os olhos) está apagada, e aquilo com que se tem contato não 'é', pois se trata de um mundo particular que os outros humanos não compartilham.

A oposição encerrada no fragmento seria entre morte e sono, mas seria aquele tipo de par de opostos no qual um dos termos deve ser descreditado como aparência enganosa. Assim como os experientes aparentam inexperientes, e os presentes absentes, aqueles que se valem das informações do sono para investigar a realidade são como despertados adormecidos. A inexperiência, a ausência e o sonho seriam ilusões a serem descartadas²¹⁴. Mais uma vez a importância do objeto da sensação é evidenciada. A visão só deve ser nomeada literalmente 'visão' quando tiver por objeto a realidade. Aquilo que 'vemos' no sono, quando temos os olhos fechados, é ilusão, é sonho. Onde se enfatiza, também, a importância do órgão da sensação. O sonho tendo por objeto uma ilusão e acontecendo durante o sono, período em que o órgão da visão está apagado, não pode ser fonte de conhecimento.

A visão enganada

Como foi dito no capítulo anterior B46 parece ser espúrio, logo, sua abordagem será parcimoniosa e nenhum traço estilístico será considerado. O fragmento informa primeiro que a presunção é uma sagrada doença, para em seguida dizer que ela 'engana a visão'. Na investigação sobre a alma, mostrou-se que a 'presunção' (*oiêsis*) pode ter uma causa fisiológica, uma vez que a 'doença sagrada' seria causada pelo acúmulo de líquidos. Esta leitura da doença, ao lado da crítica à visão, confirmaria a existência de

214 Existiriam dois tipos de pares de opostos em Heráclito. Primeiro os pares de contraditórios nos quais a oposição é apenas aparente já que sua unificação não se dá pela união mas antes pela negação de um de seus componentes. Exemplos deste tipo são os experientes que aparentam inexperientes (B1) dos quais os inexperientes são apenas do domínio da aparência, os adormecidos e acordados (B1), os que escutam mas aparentam surdos (B34), entre outros. Entre vida e sono se repetiria esta relação, na qual o sono deveria ser o oposto negado. No entanto a maioria dos pares de opostos seriam os do segundo tipo, aqueles em mudança, cuja alternância entre um oposto e o outro garante sua união como entre dia e noite, inverno e verão (B10). Desse tipo seria a relação entre vida e morte.

alguma relação entre o estado da alma e os sentidos, afinal a alma úmida engana a visão²¹⁵. B46 seria então mais um caso no qual as informações dos sentidos, sem interpretação, podem ser ilusórias.

O fato de ser a visão, supostamente a melhor das sensações, a prejudicada, implicaria que acontecesse o mesmo com as demais²¹⁶. Portanto não só ela, mas todas as sensações, seriam enganadas pela presunção devido ao fato fisiológico da alma estar umedecida. Porém a referência fisiológica pode indicar ainda outra leitura que mantém a crítica à umidade e prescinde de sua relação com a alma.

Nesta leitura a crítica versaria sobre a umidade nos olhos, o órgão da visão, mostrando que olhos muito úmidos prejudicariam a visão. Infelizmente uma obra que poderia dar pistas sobre o pensamento de Heráclito a esse respeito, o *tratado sobre a sensação* de Teofrasto, não o faz²¹⁷. Esse silêncio pode gerar uma suposição segundo a qual Heráclito nunca se preocupara com uma fisiologia dos órgãos dos sentidos, o que mostraria que seu tratamento da alma é mais fisiológico do que o dos órgãos²¹⁸. Ele não estaria interessado em curar doenças nos órgãos dos sentidos mas sim aquelas na alma²¹⁹. Ele não almejaria prescrever um estado ideal dos olhos para que o uso da visão pelos humanos atingisse máxima potência, mas sim o estado da alma para que a

215 A alma teria esse papel central entre sentidos e razão, já que nos fragmentos quando ela está fisiologicamente debilitada nem um nem outro funcionam propriamente. Mas esses parecem ter alguma independência em relação à ela, pois também são tratados separadamente. A alma seria onde a razão pode comparar e interpretar os dados sensoriais possibilitando a compreensão correta da realidade.

216 A estrutura é a mesma da comparação vista no caso de Homero em B56, o mais sábio dos gregos.

217 Apesar de que, como notou Laks, “quase toda teoria tem algo a dizer sobre a função da substância aquosa na superfície do olho (Teofrasto, *De Sensu* 7, 26, 50)” (LAKS In LONG 2006 p.263) o caso de Heráclito permanece inacessível. Teofrasto o cita apenas no começo do tratado (cf. *De Sensu* 1.3) quando o agrupa com os que acham que a percepção sensível acontece por opostos. Justamente por ser a única referência houveram até mesmo propostas de correções.

218 Assim pode-se responder à pergunta de Laks: “Há uma questão se os interesses dos primeiros (*early*) filósofos gregos na relação entre pensamento e os sentidos não era primariamente mais fisiológica do que epistemológica.” (LAKS, In LONG 2006 p.250) Em relação a Heráclito a abordagem dos sentidos parece ser mais epistemológica do que fisiológica pois a constituição dos órgãos não é analisada. Já no caso da alma ela tem fortes traços fisiológicos mas que geram implicações epistemológicas, como no caso da alma úmida que torna o humano estúpido.

219 A divisão entre doenças corpóreas e anímicas não faz muito sentido pois a oposição parece indicar uma incorporeidade da alma, o que para Heráclito não seria o caso uma vez que ele trata de aspectos fisiológicos da alma.

interpretação das informações adquiridas através da visão pudesse ocorrer da maneira correta, ou seja, em acordo com a razão comum.

3.6.1. A importância dos sentidos na antropologia de Heráclito

A partir de B46 parece legítimo concluir que Heráclito estava mais preocupado com os estados da alma do que com os estados dos órgãos dos sentidos. A importância dos objetos da sensação, dos respectivos órgãos sensórios através dos quais se daria a apreensão destas informações e da espécie em que eles se encontram vem sendo indicada durante todo o capítulo 3, mas ela deve ser sempre relativizada em vista da sua submissão à alma.

Além disso, em B117, foi visto que a alma úmida debilita a razão, e, em B46 que esse mesmo estado engana a visão. Pode-se concluir então que a visão é mais passível de ser enganada quando suas informações são submetidas a uma razão debilitada. De modo que parece que o problema antropológico de fundo tratado por Heráclito é aquele da razão humana, que, por conseguinte, gera a necessidade de tratar da alma, onde a razão teria lugar, e dos sentidos, que fornecem as informações necessárias mas insuficientes para serem examinadas na alma pela razão. Portanto a principal motivação do filósofo pode ser dita epistemológica, na medida em que o conhecimento é o traço que define sua antropologia.

Voltando ao exame separado das sensações, se as justificativas fisiológicas dos órgãos dos sentidos não seriam suficientes para sustentar a preferência pela visão, convém investigar se uma justificativa epistemológica o faz²²⁰. Para isso será preciso analisar os fragmentos nos quais visão e audição são relacionados e buscar por alguma

220 Isto é diferente do que pensa Laks para quem: “nós seríamos tentados a concluir que se a visão e a audição são os mais interessantes entre os sentidos, isto não se dá apenas porque eles são epistemologicamente ricos e fisiologicamente complexos mas também porque mais trabalho é necessário para explicar como o contato é possível nos seus casos” (LAKS, In LONG 2006 p.266). Mas em Heráclito o silêncio sobre qualquer complexidade fisiológica bem como sobre qualquer tentativa de explicar a possibilidade de contato parece limitar a importância à riqueza epistemológica.

particularidade nos objetos por elas conhecidos ou nas informações deles extraídas. É nessa perspectiva epistemológica que aparece a diferenciação entre percepção direta e indireta.

3.7. Visão e audição em B55, B101a e B107

No já analisado B107 olhos e ouvidos são tratados indistintamente ao serem criticados por estarem em humanos com almas bárbaras. Em B55 ele são, outra vez, tratados de maneira indistinta, com a diferença de que neste caso não se trata de uma crítica mas sim de um elogio. Estas duas posturas devem permitir supor a razão pela qual eles são mais valorizados do que os outros sentidos. Por fim em B101a eles são finalmente diferenciados. Esta diferenciação, que valoriza mais a visão, deve fornecer informações para justificar sua primazia.

Tendo sido já trabalhada em B107 durante o capítulo 2 tanto a relação dos sentidos com a alma caracterizada bárbara quanto sua função de testemunha, resta investigar os desdobramentos do uso desse par de órgãos sensórios. A recorrência deste par poderia levar a crer que, para Heráclito, o conhecimento humano poderia se basear apenas na visão e na audição. Porém foram examinadas várias indicações de que os outros sentidos e os outros órgãos também desempenham funções relevantes para o conhecimento. Isso acontece principalmente por causa da importância do objeto conhecido em todo o processo. Havendo objetos que não podem ser conhecidos pela visão nem pela audição, estes dois sentidos não poderiam abarcar todo o conhecimento. Aquele que tudo vê e tudo ouve não poderia, sem o olfato, distinguir diferentes fumaças, sem o paladar, os diferentes sabores, e sem o tato, as diferentes temperaturas.

Mas se não é certo que visão e audição bastam para o conhecimento de todas as coisas, pelo menos algum motivo deve haver para o fato de eles aparecerem agrupados em três fragmentos. Mesmo não sendo os únicos, eles parecem pelo menos ser os

sentidos mais importantes para o conhecimento. O fato de em B107 ele aparecerem num contexto onde o adjetivo 'bárbaras' remete à interpretação (de uma linguagem) pode ser uma pista. Os três sentidos omitidos neste fragmento, tato, olfato e paladar, parecem gerar informações sensoriais com menos margem à interpretação. Se alguém sente algo quente retira a mão para não se queimar, se alguém prova a água do mar cospe por senti-la impotável, mas é só a partir da observação de alguém que considera a água do mar impotável e do peixe que a considera potável que pode-se interpretá-la potável-impotável²²¹. Também mais passível de interpretação seria a audição do relato de alguém que diz haverem espécies que dependem da água do mar para viver. De modo que seria algum grau de indiretividade que permitiria a visão e a audição serem os sentidos mais interpretáveis e, portanto, mais importantes no processo de conhecimento.

Esta vantagem indireta da visão e da audição se reflete também nos seus objetos. Eles podem ter por objeto não só o que lhes é específico, mas também as informações dos outros sentidos experimentados por outras espécies. É dessa maneira que eles abarcam os outros sentidos, ainda que não consigam conhecer os objetos específicos daqueles. Segundo a concepção que parece ser a de Heráclito, não seria preciso sentir o gosto que os peixes sentem da água do mar para perceber que ela lhes é saudável e potável, bastaria vê-los sentindo-a assim. É isso que permite à visão e à audição fornecer mais informações interpretáveis para a razão na alma²²².

221 Para a sobrevivência as sensações sem interpretação podem bastar, mas para o conhecimento é necessário sua interpretação. Deste modo mesmo as informações dos sentidos diretos devem ser interpretadas, mas como sua interpretação depende da comparação, com outras sensações em tempos ou seres diferentes, elas acabam dependendo da indiretividade da visão e audição.

222 Hussey se propõe a determinar a noção de interpretação através da analogia da linguagem: “eu proponho, como hipótese, que a noção de interpretação em Heráclito estava implicitamente determinada em modos que são consequências naturais de se levar a sério a analogia da linguagem” (HUSSEY In SCHOFIELD, 1982 p.35). Disso ele deduz a “regra do sentido intrínseco”: “no seu aspecto positivo pressupõe, ao menos, que existe uma única interpretação correta da experiência sensível como um todo e, derivadamente, de extratos de experiência naturalmente escolhidos. Ela pressupõe, ainda, que esta interpretação é 'dada' de algum modo natural na experiência, e é, portanto, descobrível pela inteligência humana. (...) descobrir o sentido de uma experiência sensível é um processo mais ou menos como aquele de aprender uma linguagem. (...) Ela deve ser expressa em uma linguagem que nós podemos saber independentemente da experiência sensível. (...) O único lugar a que temos acesso direto sem recorrer à

O fragmento B55, no qual visão e audição figuram mais uma vez, mas sendo tratados desta vez de maneira positiva, deve confirmar que seu caráter indireto, por permitir extrair informações de outros seres percebendo objetos de outros sentidos, lhes garante uma maior valoração na classificação dos sentidos em relação ao conhecimento. Por fim, B101a, no qual os dois são diferenciados, deve indicar um motivo para a menor valoração da audição.

A apreensão

Junto com a visão (*opsis*) e a audição (*akoê*) B55 apresenta também um outro elemento, a apreensão (*mathêsis*). Todos são citados em sequência no mesmo caso e sem partículas de coordenação, de modo que a definição da relação entre eles parece ser central para a compreensão do fragmento. Essa relação, por sua vez, depende da interpretação do terceiro termo, *mathêsis* que poderia referir à apreensão sensível, como usa Heródoto²²³ e mesmo Heráclito em B17²²⁴, ou talvez, à apreensão intelectual em geral, já que a raiz *math-* em *manthanô* significa aprender, tanto por experiência quanto por estudo. Se o termo se refere à apreensão sensível, *mathêsis* representaria todos os sentidos, reiterando visão e audição e acrescentando olfato, tato e paladar. Assim o fragmento seria uma declaração sensualista segundo a qual aquilo do que se tem percepção é preferível a qualquer outra coisa. Essa 'outra coisa' poderia ser ou aquilo do

experiência sensível é o lugar interior de nós mesmo revelados pela introspecção”. (HUSSEY In SCHOFIELD p.39-40). Mas Hussey parece dar muita importância ao papel da linguagem. Ela seria importante sim, mas apenas como mais um exemplo de como é possível perceber a união entre os opostos. Mais relevante seria a experiência sensível, pois pode ser obtida diretamente ou indiretamente sem precisar da crença no relato de outros. O que é dado e descobrível tanto pelos exemplos da linguagem quanto pelos exemplos de pedaços da experiência sensível humana seria a união de opostos. Ela se daria em duas etapas: a identificação dos opostos, feita pela experiência sensível, e a comprovação da sua união, feita pela razão graças às suas capacidades de percepção, memória e medida. Seria esta segunda etapa o que deve ser tomado como "interpretação" em Heráclito. Como a razão é comum a todos os humanos, e as informações sensoriais também devem ser comuns a todos membros de uma mesma espécie, a interpretação correta deveria gerar consenso. Em Heráclito, a introspecção teria a função de encontrar o comum, a razão, e não algo subjetivo.

223 cf. Marcovich: “*mathêsis* que dizer aqui 'percepção', 'apreensão', 'a experiência própria de alguém' cf. Herod. I, 5; VII, 208; VIII, 128.” (MARCOVICH, 2001, p.20).

224 cf. Kahn: “aprender por experiência” cf. IV (B17) *mathontes*: “eles têm experiência”. (KAHN, 2001, p.102-103).

que não se tem percepção, ou aquilo do que se tem apenas intelecção, o que não é a mesma coisa no caso de quem, como Heráclito, valoriza a intelecção desenvolvida a partir das informações sensoriais. Após a investigação precedente sobre a razão e a alma uma negação da intelecção não parece ser possível. Assim, se há uma valorização da apreensão sensível ela deve ser oposta à não-apreensão sensível sem implicar numa crítica à intelecção pós-apreensão sensível. Isso acaba levando a outra possibilidade de leitura mais condizente com a investigação realizada até aqui, segundo a qual Heráclito declararia sua preferência pelas coisas que geram informações sensoriais, visão e audição, capazes de serem apreendidas intelectualmente, *mathesis*.

Para dizer isso; o fragmento apresentaria após a visão e a audição, a apreensão intelectual. Esta ordem repetiria a ordem do processo de conhecimento, que atua a partir da informação fornecida pelos sentidos, principalmente da visão e audição, para embasar a comparação que permite a compreensão intelectual. A situação da primeira interpretação segue válida: a apreensão (intelectual) sem visão e audição, sem uma etapa sensorial, não seria preferível. Por outro lado, tampouco esta etapa sensorial seria suficiente, pois o uso correto das informações sensoriais depende de uma etapa racional de interpretação. Seria este processo descrito, de percepção visual e auditiva somadas à apreensão intelectual, que Heráclito valorizaria mais (*protimêô*)²²⁵.

As duas etapas valorizadas no fragmento determinam duas críticas que podem ser feitas à maioria que não segue a razão. Eles falham primeiro por ignorarem as informações sensoriais, como no caso da crença em relatos de terceiros ou de

225 Leshner minimiza o significado do fragmento: “Afirmar uma preferência por estas coisas (talvez como opostas à crença na opinião de especialistas reconhecidos) não é precisamente um testemunho para o valor da experiência sensível ela mesma. Na verdade vários fragmentos comentam quão pouco, no modo de uma apreensão confiável da natureza das coisas, pode ser obtido pelos sentidos: b10,34, 46.” (LESHER In LONG, 2006 p.234) Uma asserção de preferência como essa principalmente em um *corpus* fragmentado é suficiente para garantir que as sensações não sejam desvalorizadas. Pelo contrário seriam necessárias uma vez que as coisas preferíveis são por elas acessadas. Dois do fragmentos por ele indicados foram analisados aqui e, assim como B10, não parecem implicar numa desvalorização dos sentidos.

informações obtidas em sonhos. Além disso, mesmo quando obtêm as informações corretamente, pelos sentidos, eles falham por não as submeterem à interpretação da razão, como quando deixam de comparar duas percepções entre espécies diferentes através do uso da apercepção ou de usarem a memória para comparar duas percepções próprias obtidas em tempos diferentes.

Os órgãos da visão e da audição

O fato de a comparação entre visão e audição em B101a acontecer através de seus órgãos, 'olhos e ouvidos', parece retirar de consideração na comparação a importância do objeto percebido. Estaria em questão não o que cada sentido percebe mas sim seu modo de operar. Isto reforçaria a hipótese de que a superioridade destes dois sentidos está na sua capacidade de apreenderem não só seus respectivos objetos mas também aqueles relativos aos outros sentidos em outros seres.

A superioridade dos olhos se deve ao fato de eles serem testemunhas mais acuradas do que os ouvidos. Para uma tal comparação funcionar, ambos os órgãos deveriam perceber um mesmo objeto e as informações geradas pela visão deveriam ser melhores. Se todo tipo de objeto está em questão, deve-se supor que visão e audição aqui estão sendo tratados nas suas capacidades indiretas²²⁶. De modo que alguém que viu uma coisa possui informações mais definidas para serem interpretadas do que alguém que apenas ouviu falar dela. Quem vê os peixes na água do mar tem muito mais informações interpretáveis do que aquele que escutou um relato sobre seu comportamento. Aparece aqui então um traço comum com a investigação historiográfica, um homem pode testemunhar o que viu e o que ouviu falar, mas só pode garantir o que viu. Já foi examinado que num contexto judiciário o papel da testemunha é dar alguma garantia, nessa situação quem ouve só pode garantir que ouviu falar, não

226 Não seria o caso de comparar a visão de uma cor com a audição de um som, mas, por exemplo, a visão de uma fumaça e a audição da visão de uma fumaça.

que aconteceu do jeito que ouviu falar²²⁷.

Portanto entre os dois sentidos epistemologicamente mais efetivos a visão seria preferível por não depender da crença no relato de terceiros. Desta leitura surgem dois níveis de indiretividade: O indireto positivo que permite uma certa distância ao humano para aperceber e interpretar informações sensoriais de seres diferentes e o indireto negativo que depende da crença em relatos de terceiros. Num contexto em que a maioria das pessoas falha em interpretar as experiências que teve, a audição como ouvir falar seria especialmente questionável.

Os objetos da visão e da audição

Uma distinção entre os objetos da visão e da audição pode ser proposta se eles forem aplicados à parte de B1 que trata de palavras e atos. A crítica neste fragmento é aos homens que são experientes mas parecem inexperientes em fatos e palavras (*erga kai epea*) sobre os quais Heráclito diz discorrer segundo a natureza distinguindo como são. Nesta distinção os fatos seriam objetos apreendidos pela visão enquanto os relatos, ou as palavras, o seriam pela audição. Durante a análise de B1 viu-se ainda que fatos e palavras podia ser a divisão do *logos*, o que justificaria a preferência de Heráclito pelos sentidos da visão e audição, por suas informações sensoriais possibilitarem uma maior interpretação. Além disso foi indicada também a pretensão estilística do filósofo de fazer repetir em suas palavras a ordem do mundo, conferindo a elas assim o estatuto de fatos. Esta postura é condizente com a preferência pela visão, cuja indiretividade da observação de terceiros não depende da crença nos seus relatos. Ao utilizar exemplos banais apresentados de uma maneira peculiar, Heráclito construiria um discurso que não dependeria de se acreditar em seu autor, pois, como um fato, ele seria verificável por

227 Dessa perspectiva ouvir alguém falar sobre peixes é perceber um peixe, e não apenas uma voz. Mas seria perceber indiretamente e, portanto, de forma menos acurada. Se ouvir falar do peixe fosse perceber apenas a voz, ele não poderia dizer serem os ouvidos menos acurados do que a visão, posto que a visão sequer percebe a voz.

cada um que o visse, desde que cada um o interpretasse seguindo o *logos* comum.

3.7.1. Um esquema completo do processo de percepção

Depois destas reflexões, pode ser feito um esquema mais completo do processo de percepção ordenado da seguinte maneira: (1) O objeto percebido. Cada sentido tem o seu, visão e audição têm a vantagem de poder perceber outros seres percebendo os objetos de todos os sentidos. (2) Forma de percepção. Pode ser direta ou indireta, sendo a indireta menos confiável mas capaz de ultrapassar limitações espaço-temporais. A indiretividade da visão é melhor que a da audição, pois não depende da crença em relatos de terceiros. (3) Órgão da percepção. Também neste caso cada sentido tem o seu. Apesar disso há casos como o do paladar, e principalmente o do tato, em que é difícil determinar qual é o órgão. O corpo todo teria tato, inclusive os órgãos dos outros sentidos. (4) A espécie em que o órgão se encontra. Cada espécie usa seu sentido e seus órgãos da maneira que lhe é naturalmente apropriada, sendo o apropriado no caso dos humanos interpretar as informações sensoriais com a razão para, por exemplo, evitar excessos. (5) Informação sensorial. Se os mesmos objetos causam diferentes sensações em espécies distintas deve haver uma distinção entre o objeto percebido e a informação sensorial provocada por ele no órgão de cada espécie.

Esquematizado o processo de percepção a partir da comparação das sensações, resta ainda examinar os fragmentos nos quais a audição é tratada separadamente.

3.8. A audição em B34, B50 e B108

Todos os fragmentos que tratam separadamente da audição apresentam um tom crítico. Porém, a partir do tratamento da audição em conjunto com a visão é possível assegurar-lhe não só uma função positiva como até mesmo considerá-la superior ao tato, olfato e paladar no que concerne ao conhecimento. A desqualificação da audição pode ser compreendida, antes, pelo mal uso que dela faz a maioria do que por uma

censura ao sentido propriamente dito. A única valorização do escutar confirmaria isto. Em B50, enquanto o escutar até mesmo ao próprio Heráclito é questionado, aparece um conselho para se escutar o *logos*.

O sentido quase metafórico de *akouô* em B50 definido no primeiro capítulo foi o de escutar algo ainda que não seja sonoro. Agora, com a contribuição da análise dos sentidos, pode-se desenvolver essa interpretação a partir do objeto do sentido. A vantagem da audição, similar àquela da visão, é poder ter por objeto informações de outros sentidos. No caso da audição isso se dá através do relato de terceiros, o que seria também sua fraqueza uma vez que esta indiretividade dependeria da crença no testemunho alheio. Segundo Heráclito, o meio de superar esta fraqueza seria não acreditar no relato dos outros sem submetê-lo à verificação da própria razão comum. Isto se confirma em B50 na negação do 'eu' que fala ('não de mim') em oposição à prescrição de se escutar o *logos*. O fato de o *logos* ser uma característica conjugada ao humano explicaria a oposição pois no caso de escutá-lo a indiretividade acabaria. O discurso racional, ainda que segundo a natureza como o de Heráclito, é assimilado indiretamente pelos ouvintes, enquanto a razão, por ser comum a todos os humanos, é direta. Ao submeter o discurso à razão comum e conjugada pode-se igualar sua indiretividade àquela da visão, que não depende da crença nos outros, mas apenas de sua observação e interpretação. De modo que escutar o *logos* não é perceber um som, mas acessar diretamente o *logos*, ainda que a linguagem deste seja silenciosa. Neste caso o escutar pode até mesmo ser mais valorizado do que a visão²²⁸.

No entanto, o problema é que os homens preferem ouvir os raciocínios particulares de cada um propagados em seus discursos iludidos. Esta atitude fomenta a recorrente crítica à audição ligada àquela aos humanos. Esta crítica tem dois objetos:

228 Prova disso poderia ser o fato de Heráclito ter escolhido o verbo 'escutar' (*akouô*) quando podia ter utilizado alguma raiz relativa a visão como *eid-/oid-*.

Primeiro a quem, mesmo sendo conjugado com o *logos*, não sabe escutá-lo, e segundo a quem não ouve o seu *logos* e confia no discurso dos outros. Ainda pior é o fato de estes outros que produzem os discursos a serem ouvidos se enquadrarem na primeira crítica sendo incapazes de escutar o seu próprio *logos*.

B34 trata da primeira crítica e será tratado a seguir, já que este passo seria primordial no processo de conhecimento. B108 trata da segunda, e será analisado na sequência.

A crítica ao uso da audição

A similaridade estrutural de B34 com a parte de B1 que caracteriza *axynetos* é clara²²⁹. Enquanto em B1 *axynetos* são experientes que parecem inexperientes, em B34 *axynetos* são ouvintes que se assemelham a surdos. A diferença parece se adequar àquela da divisão do *logos* em fatos e palavras (B1). Em relação aos fatos os homens são experientes que parecem inexperientes, em relação às palavras são ouvintes que se assemelham a surdos. Quem ouve sem saber interpretar age como surdo, assim como quem vê sem compreender (a união dos opostos) age como cego²³⁰.

Mostrando que a condenação não é a todo discurso objeto da audição, Heráclito busca na tradição um ditado que exponha a situação em questão: 'presentes absentes'. Assim ele repete no exemplo específico a situação geral. Os humanos ouviram este ditado pois compartilham uma tradição que lhes é comum; porém, é como se o ditado fizesse tanto efeito quanto um xingamento em língua bárbara, pois eles sequer parecem notar que ele lhes concerne. É o mesmo caso do *logos*, que, apesar de ser conjugado e

229 Kahn foi sensível à semelhança deste fragmento com B1 “três das primeiras quatro palavras em II (B34) são repetições formais de I (B1): *axynetoi, akousantes, eoikasi*. O novo elemento é a comparação com o surdo. O paradoxo 'absente enquanto presente' confirma o sentido de isolamento epistêmico.” (KAHN, 2001 p.101)

230 Usou-se cego para enfatizar a analogia, mas o exemplo preferido de Heráclito nesse caso parece ser o do adormecido que tem a visão extinta. Os acordados agiriam como adormecidos. Este estado seria válido para uma crítica a todos os sentidos. Se as informações sensoriais são mal interpretadas, é como se isso se devesse ao fato de não as terem sentido ou de estarem sonhando.

comum a todos, a maioria o ouve sem entender e é como se não o tivessem escutado. Eles permanecem ignorantes e, embora estejam presentes, se assemelham a absentes.

O primeiro problema da audição não é, portanto, o seu caráter indireto, mas sim o mesmo problema de todos os outros sentidos: eles necessitam de interpretação, e, como os humanos não sabem interpretá-los, apesar de possuírem as ferramentas para isso, é como se não percebessem (surdos) ou como se percebessem ilusões (sonhos). O caso específico da audição é ainda mais patente. Como o seu objeto é o discurso, a crítica à falha na interpretação fica mais clara no caso da falta de entendimento de uma língua ou do significado de um texto. Isto leva ao segundo problema, a crença no entendimento errado relatado por terceiros, que aparece em B108.

A crítica à audição de discursos alheios

Assim como no primeiro capítulo, a leitura de B108 será realizada à luz de B50. Neste último, como foi visto, escutar o *logos* independe do som pois se aplica à razão conjugada em cada um e comum a todos. A razão, provando que os opostos são unidos, permitiria chegar à conclusão de que tudo é um. Em B108, por sua vez, escutar os *logoi* de cada um não poderia levar à conclusão de que tudo está separado.

Neste capítulo o que mais interessa é o fato do escutar ser primordialmente indireto. Os *logoi* seriam os raciocínios dos outros através dos quais eles acreditariam expor particularidades. Por se tratarem de raciocínios de presentes-absentes a conclusão obtida no fragmento aparece de forma negativa, ao invés de 'tudo ser um', seria dito que 'tudo não pode ser separado'. Como em qualquer sensação também as informações obtidas pela audição devem ser interpretadas. Uma peculiaridade deste caso é ter por objeto raciocínios alheios. Portanto a interpretação deve contemplar o fato de que eles partiram de falsas interpretações que praticamente inutilizam as informações por eles veiculadas.

Numa tal visão pessimista sobre os raciocínio da maioria, não é de surpreender que a audição como ferramenta para a *polimathia* seja criticada. O processo de conhecimento ideal seria o interno porque assim se privilegiaria a audição da própria razão que permitiria a interpretação correta das informações sensoriais. O caso contrário seria o uso da audição para se aprender os raciocínios alheios que forneceriam interpretações erradas ou incompletas desses dados. Todos sabem que a água do mar é letal para os homens e que ela tem o gosto ruim; a partir disso alguém pode prescrever que não se deve tomar água do mar. Um tal discurso é suficiente para a sobrevivência mas é insuficiente para o conhecimento. Há de se perceber que a água do mar também é saudável para os peixes, para assim, alcançar o conhecimento completo de que a água do mar é saudável e letal.

3.8.1 O problema e a utilidade da audição

Se o problema da audição reside em seu caráter indireto, pois exige a crença no discurso alheio, ele é agravado pelo fato de a maioria que produz e recebe estes discursos ser ruim. De modo que o que se conhece indiretamente tem grandes chances de vir da maioria e acaba sendo tão criticável quanto ela. Ouvir indiretamente de alguém que conhece corretamente seria bom se corretamente interpretado, porém esta situação tende a tornar o discurso racional alheio inútil, uma vez que tanto quem fala quanto quem escuta tem que fazê-lo seguindo o *logos* comum. Assim, sendo o falado apenas o testemunho do *logos* que o ouvinte deveria usar para entendê-lo, o discurso acabaria sendo prescindível.

Nesta situação o único discurso que ainda faz sentido é o epistemológico, ou seja, o que não trata do *logos* mas sim de como usar o próprio *logos* para conhecer as coisas. As informações dos sentidos neste tipo de discurso servem apenas de exemplo na demonstração da operação da razão que permite unir os opostos. Para isso o discurso

se vale de situações corriqueiras que geram informações sensórias capazes de justificar uma generalização a partir da qual quem escutar o discurso passe a buscá-las em si mesmo, na sua própria razão, e não no discurso que expõe a razão do outro. Parece ser justamente esta a postura de Heráclito identificada nos fragmentos que dele restaram.

Por outro lado, pode-se vislumbrar uma utilidade semelhante aos raciocínios dos experientes que parecem inexperientes. Assim como as informações sensórias serviriam como exemplos da união das coisas, os raciocínios incorretos da maioria dos humanos poderiam funcionar como contra-exemplos. Uma comprovação dessa possibilidade seria a postura abertamente crítica de Heráclito em relação à tradição. Uma das formas que ele encontra de mostrar seu raciocínio supostamente correto consiste em desmascarar a incoerência dos raciocínios alheios.

Conclusão do capítulo 3

Como o capítulo 3 é o mais eclético em seu conteúdo, e, na análise de cada sensação já foram consideradas suas particularidades, esta conclusão se restringirá aos aspectos generalizáveis do processo perceptivo. Segundo o exame das sensações nos fragmentos de Heráclito, pode-se descrever a percepção, em termos gerais, da seguinte maneira. O processo tem início na coisa percebida, sendo que cada coisa seria percebida pelo seu sentido apropriado. A apropriação seria a capacidade de distinguir coisas que aos outros sentidos parecem homogêneas. Esta distinção ocorreria nos órgãos sensórios, cada sentido teria um órgão próprio, com a ressalva de que no caso do tato este órgão abarcaria todo o corpo. Um exemplo seria a fumaça, que apesar de poder ser vista, numa sensação não apropriada, é só pelo olfato através da narina, objeto e órgão apropriados, que ela pode ser discernida segundo diferentes odores. As narinas, apesar de serem os órgãos do olfato, são também capazes de sentir o tato. Além disso a visão e a audição, graças à sua indiretividade, podem, de alguma forma, perceber também os objetos dos

outros sentidos. Um exemplo seria o de um homem ver um porco tendo prazer num odor que aos humanos é desagradável e, depois disso, contar aos outros humanos o ocorrido. A espécie em que o órgão se encontra também é relevante, pois cada ser teria a sensação que seria conveniente para sua sobrevivência. Assim, o odor desagradável às narinas humanas seria aprazível aos porcos por lhes indicar uma fonte de alimento. No caso dos humanos esta conveniência não se restringe à sensação, pois, além dela, a razão também lhes é própria, de modo que a sensação deve ser submetida à razão para eles encontrarem a medida ideal para sua sobrevivência. Mesmo achando um vinho saboroso, ele deve parar de consumi-lo antes de perder suas capacidades racionais e sensoriais. Desta diferenciação entre espécies infere-se a existência de uma informação sensorial que, apesar de partir de um mesmo objeto percebido, pode, por ser dependente também da espécie em que se encontra o órgão que vai gerar a informação, gerar resultados distintos. Os humanos por possuírem a razão e as sensações, principalmente a visão e audição indiretas, podem perceber estas distinções entre espécies e utilizá-las para obter um conhecimento total da coisa que ultrapassaria sua necessidade de sobrevivência.

As informações sensoriais revelam características opostas nas coisas, seja diacronicamente (agora isso está quente depois está frio), seja sincronicamente (isso é frio para mim e quente para o peixe). Na alma essas informações podem ser comparadas, processo racional que permite a partir da mudança entre quente e frio notar que eles formam um contínuo. Desta maneira, a partir dos extremos se conhece o meio num processo que não os iguala nem invalida a informação dos sentidos, apenas lhes acrescenta a união. Dessa união de extremos perceptíveis pode-se supor a união de extremos imperceptíveis. Ao ver que uma coisa quente esfriou, um humano pode vislumbrar que num âmbito mais amplo o verão invernará. Isso equivaleria a conhecer

os extremos inacessíveis pelo intermediário acessível, pois do verão que inverna pode-se inferir ainda que o cosmos formado de fogo se apagará. Desta maneira a informação dos sentidos vira a medida do raciocínio.

Conclusão

Ao termo do exame de cada uma das noções em torno das quais se construiu esta dissertação, foi-se revelando de modo cada vez mais evidente a estreita relação existente entre elas no pensamento de Heráclito. No primeiro capítulo, durante o exame da noção de *logos*, foram consideradas três acepções em que este termo seria empregado nos fragmentos. Em ordem decrescente de amplitude, a razão comum, o raciocínio expresso no discurso racional, e a medida racionável. Objeto do segundo capítulo, a concepção heraclitiana de alma foi examinada mediante a divisão das ocorrências do termo *psychê* tomando como critério os seus modos de existência, primeiro como vapor, ao participar do movimento macrocósmico, e, em seguida, como alma individualizável no humano, participando do movimento microcósmico. Além disso, foi esclarecida a transição entre estes dois estados, mediante a qual, com a morte do humano, a alma retornaria ao seu estado de vapor no macrocosmo, perdendo sua individualidade e toda capacidade cognitiva. Enfim, no capítulo 3, foram examinados cada um dos sentidos mencionados por Heráclito, visão, audição, olfato, tato e paladar. Suas particularidades foram definidas tomando por base, principalmente, o objeto da percepção, o órgão através do qual este é percebido e a espécie em que ele se encontra presente. Deste exame, uma outra divisão se fez eminente, aquela entre o caráter direto ou indireto das informações coletadas pelos sentidos. Segundo este critério, visão e audição se mostraram mais abrangentes que os demais sentidos em virtude de sua maior capacidade de proporcionar um acesso às informações indiretas sobre os objetos dos outros sentidos. Neste quesito a indiretividade da visão seria melhor que a da audição, por não depender da crença em relatos de terceiros. Diante destas conclusões alcançadas através do exame

de cada uma destas noções, resta agora estabelecer sua relação em vista de uma apresentação da antropologia de Heráclito.

A noção de *logos* é a que melhor permite caracterizar a visão heraclitiana do humano como inscrita em uma perspectiva epistemológica. A razão que opera comungando as coisas é conjugada em cada homem e comum a todos os humanos, mas se restringe a eles. Isso explica porque a noção de *logos* aparece sempre em Heráclito num contexto de exame do conhecimento humano.

Duas outras esferas, não-humanas, aparecem nos fragmentos sobre o *logos* e serviram como termos de comparação para compreender o uso do termo no âmbito da experiência humana. Por um lado, a esfera que compreende os animais que, privados da razão, têm apenas o conhecimento sensório, e, por outro, a esfera divina que, apesar de também não operar através da razão, teria um conhecimento imediato da união absoluta. Entre elas se encontra o tipo de conhecimento humano que depende da experiência compartilhada com os animais, isto é, aquela do conhecimento sensório, e da sua característica particular, a razão, para compreender a união dos opostos e se aproximar do conhecimento divino tendo consciência de que tudo é um. De forma bem geral, o processo do conhecimento para os humanos se constituiria de duas etapas. Em um primeiro momento se teria a identificação dos opostos separados através das informações sensórias, para, em seguida, proceder-se à interpretação destas informações por intermédio da razão na alma capaz de uni-las.

A primeira etapa, a sensorial, abarcaria percepções diretas e indiretas. As diretas seriam, a princípio, como é o caso nos animais, independentes da razão. Elas são necessárias, mas se revelam insuficientes para a obtenção de um conhecimento

completo. Nessa etapa, são recolhidas informações sensoriais com cada um dos sentidos através de um processo mais ou menos similar de diferenciação de opostos. Existe o objeto que, ao ser percebido pelo seu sentido apropriado, produz, no seu respectivo órgão, informações sensoriais. A apropriação de um sentido é estabelecida a partir de sua capacidade de discernir diferenças em um determinado objeto. Como no caso da fumaça que pode ser percebida pela visão, mas só poderia ser discernida segundo diferentes odores pelo olfato. O discernimento de cada sentido gera a informação sensorial que é diferente do objeto a partir do qual ela foi gerada, pois cada espécie, na qual se encontra presente o órgão da sensação, produz uma sensação diferente de acordo com sua necessidade. Por exemplo, a água do mar, que é saudável para os peixes e mortal para os humanos, deve gerar, em seus respectivos paladares, informações sensoriais de que é potável ou impotável. Esta teleologia da sensação relativa a cada espécie tem nos humanos uma particularidade. Devido à sua capacidade racional, seu uso teleológico das sensações seria aquele submetido a razão. Por isso os humanos devem se valer de uma medida racional na obtenção do prazer sensorial como, por exemplo, no consumo de vinho, que pode ser prazeroso, mas, para tanto, deve ser comedido, pois seu excesso umedece a alma privando-os de suas capacidades racionais. Na determinação desta medida, a razão parece já estar presente na etapa sensorial do conhecimento humano.

Ainda nesta etapa do processo de percepção, existe a possibilidade de que ocorra a sensação indireta, a qual envolveria ainda mais o uso da razão. Neste caso, o uso não é só restritivo, uma vez que ela se encontra implicada na obtenção das informações indiretas pela visão e pela audição. Com a visão aliada à razão, os humanos são capazes

da apercepção, e podem, assim, perceber outras espécies tendo sensações. Este processo, no entanto, não conduz a uma posição relativista segundo a qual cada um percebe uma coisa a seu jeito, do que se concluiria que nada é certo. Ao contrário, trata-se mais de uma identificação de diferenças, assim como na sensação direta, que comprova a união de opostos. Quando os humanos veem o peixe perceber a água do mar como saudável, eles confrontam a percepção do peixe com a sua própria, de que ela é mortal, e, ao compará-las, alcançam o conhecimento total acerca da água do mar. Assim podem reunir o mortal e o saudável como características intrínsecas da água do mar sem que isso afete sua aversão em bebê-la.

Outra possibilidade menos confiável da percepção indireta é o ouvir falar. Com a audição os humanos têm acesso aos discursos uns dos outros o que também pode comprovar a união dos opostos. O problema dessa capacidade é que ela depende da crença de que os outros humanos dizem a verdade e que tenham interpretado corretamente o que perceberam. Num mundo onde a maioria, apesar de ter experiências reais, age como inexperiente, esta forma de conhecimento é questionável. Ela só parece funcionar ao se adotar uma postura negativa, segundo a qual os discursos da maioria servem apenas como contra-exemplos da realidade na demonstração de sua insensatez.

A crítica à maioria dos humanos concerne principalmente à sua falha na segunda etapa do conhecimento, a do uso da razão, cuja função básica no processo de conhecimento é a de unir os opostos percebidos. Através dos casos que figuram nos fragmentos foi possível encontrar alguns exemplos de sua atuação. Como foi visto no caso da percepção indireta, a apercepção seria um destes processos racionais. A consideração da percepção de outras espécies frente a um mesmo objeto permite que

este seja visto como prova da união de características que pareciam ser opostas. A apercepção é útil na união dos opostos caracterizados como sincrônicos, pois as características opostas que eles encerram se encontram simultaneamente no objeto conhecido. Se um humano e um peixe bebem da mesma água do mar, ela será, ao mesmo tempo, mortal e saudável.

Outro tipo de união dos opostos identificado é aquele que se baseia na mudança diacrônica, segundo a qual um objeto muda de uma característica oposta para outra ao longo do tempo. Na identificação deste processo é a memória que tem o papel central no processo racional. É possível perceber uma coisa com uma determinada característica agora e, em seguida, percebê-la com a característica oposta. Um humano pega um metal e o solta imediatamente por ele estar quente. Após algum tempo ele o pega outra vez e percebe que ele já não está mais quente. Tendo guardado na memória a informação do caráter quente daquele metal pego anteriormente, ele é capaz de unir quente e frio como momentos de um mesmo processo ocorrido no metal.

Estes dois processos são operantes nos casos em que se tem contato com as situações opostas extremas. Um dos modos da operação da razão seria exatamente este, a partir da identificação de situações opostas, vislumbrar, mesmo sem ter acesso ao processo completo, o estágio intermediário existente entre elas que legitima sua união. Isso caracterizaria o uso da medida racional na união dos opostos, mais um processo racional. A alteração entre o quente e o frio ocorre segundo determinadas medidas, pois o que se perde em calor seria o que se ganha em frio. Mesmo sem poder supor ou verificar em que ponto o ferro deixa de ser quente e passa a ser frio, o fato de ele ser quente em um momento extremo e frio em outro comprovaria que eles fazem parte de

um mesmo processo.

Porém, com relação a certas coisas os humanos não dispõem dos meios necessários à percepção de seus opostos, como ocorre com relação aos limites da própria alma ou ao início e ao fim do cosmos. No entanto, para o conhecimento dessas realidades através da razão e prescindindo da crença nos relatos dos outros, também parece haver uma alternativa. É ainda o recurso à medida racional, porém numa operação inversa, que torna possível o conhecimento. Bastaria conhecer as medidas intermediárias de um processo para se poder vislumbrar seus casos extremos. Assim, das transformações intermediárias que os humanos experimentam na sua alma, é-lhes possível chegar a conclusões quanto aos seus extremos. Se a alma úmida no embriagado esgota suas capacidades racionais, pode-se concluir que numa situação extrema, na qual um estado tal prevaleça absolutamente, a vida humana individual se extinguiria. O mesmo processo de mudança entre estados ocorreria num nível macrocósmico, logo, uma vez extinta a vida humana singular, pode-se supor que o que sobrou dela retorna à mudança cósmica, a alma homogênea, como vapor, e o cadáver sem vida, como terra. Retornando ao movimento macrocósmico não haverá mais possibilidade de conhecimento nem de individualização daquilo que uma vez compôs um humano. Desta mesma maneira, e indo mais além, pode-se supor um início e um fim do cosmos em que a mudança entre os elementos atinge o seu ponto extremo, em que o fogo predomina em absoluto.

Todas estas operações parecem indicar como uma das funções básicas da razão a comparação. É através da comparação das informações adquiridas pela percepção e apercepção, daquelas guardadas pela memória, e das medidas intermediárias ou

extremas experienciadas, que o humano é capaz de realizar a interpretação racional que lhe proporciona o conhecimento.

A sede deste processo racional comparativo estaria na alma. É ela o lugar onde acontece a intermediação entre a razão e as informações das sensações. Dotada de uma natureza física, ela tem como constituinte o vapor. É clara a influência da mudança de seus estados tanto na interpretação racional quanto na percepção sensória de quem a transporta. Antes de relacionar os estados da alma com sua função mediadora entre a razão e a sensação, convém explicitar duas outras características extraídas dos fragmentos sobre a alma. A primeira diz respeito ao fato de que, nos fragmentos que a relacionam com o *logos*, este termo significa medida. Isso pode ser visto como um reforço do papel da alma na intermediação da razão, pois a medida é base para a comparação, talvez a operação mais generalizável dentre aquelas atribuídas à razão. A segunda é a ausência de atribuição de alma aos animais. Num *corpus* fragmentado a ausência deve ser usada como evidência com parcimônia. Este silêncio não quer dizer que os animais não tenham alma para Heráclito, mas parece confirmar a exclusividade humana da interpretação comparativa das sensações.

Voltando ao aspecto físico, é importante lembrar que, assim como o macrocosmo, o microcosmo humano estaria em constante mudança para garantir sua existência. Esta mudança se observaria nas variações dos estados da alma. Dois destes estados anímicos extremos podem ser identificados como *noos* e *thymos*, intelecto e emoção, variando de acordo com a predominância de algum dos componentes da alma. Consonante com a valoração do fogo no macrocosmo, a alma em que se tem a predominância do estado quente e seco seria a mais inteligente e, por oposição, a alma

úmida e fria seria a mais emotiva. Assim, um humano que tivesse a alma umedecida pelo consumo de vinho perderia, enquanto a umidade prevalecesse, suas capacidades intelectuais, e se renderia passivamente aos prazeres sensoriais. Já um humano austero, aquele que consegue manter a alma predominantemente seca, tem a capacidade de utilizar as informações sensoriais de maneira correta, ou seja, é capaz de submetê-las ao raciocínio. Esta variação remonta à teleologia da sensação na espécie humana que, para funcionar, deve ser submetida à razão para encontrar a medida correta no prazer sensorial. Mais uma vez a postura crítica em relação aos humanos indica que a maioria não consegue manter a alma em condições ideais para o uso da razão comum. Por isso eles falham em interpretar as sensações e é preciso até mesmo prescrever que os humanos não consigam aquilo que desejam.

A relação entre alma e sensação culmina na negação de qualquer tipo de conhecimento e de individualidade da alma após a morte do humano que a transporta. A alma retorna ao ciclo da mudança macrocômica, mas privada de toda capacidade cognitiva, ou seja, sem poder nem sentir nem interpretar as sensações. Para sustentar sua posição, Heráclito mostra o quão absurda é a posição tradicional, segundo a qual os humanos, após a morte e privados do seu corpo, ainda conservariam a sua individualidade e suas capacidades cognitivas.

Por fim, é preciso enquadrar neste esquema o uso do discurso. Satisfeitas as condições anímicas, sensoriais e racionais, o humano estaria apto a conhecer a realidade. Este conhecimento poderia ser veiculado através do discurso racional. Heráclito, supostamente sendo um exemplo da possibilidade do conhecimento, oferece informações sobre o seu discurso racional. Sua motivação é mais a de ensinar o método

de conhecimento do que de oferecer informações obtidas através dele. Os casos apresentados em seus fragmentos são mais exemplos de aplicação do método do que apresentação de informações particulares. Quando ele fala da água do mar como saudável e mortal, ele está menos interessado nas particularidades constitutivas da água do que no seu caso paradigmático de união de opostos.

Esta motivação metodológica influencia também o seu estilo. Heráclito almeja ensinar um método de interpretação capaz de revelar a natureza escondida das coisas. Para isso ele oferece um discurso que repete a natureza críptica do seu assunto. Desta forma, aquele que aprendesse a interpretar seu discurso aprenderia também a interpretar a natureza. Seu discurso racional funcionaria como um exercício de metodologia. Para ser capaz de perceber a união dos opostos através deste discurso é preciso se servir da razão comum. Tendo feito isto se estará imediatamente apto a utilizar a razão comum para conhecer diretamente a natureza.

Alguns discursos tradicionais são racionais e também através deles é possível aprender a interpretar a natureza. A preferência, no entanto, é sempre pelo uso direto da razão comum. Até mesmo o discurso de Heráclito deverá ser examinado por cada um para que seja verificado seu acordo com o *logos*. Porém, infelizmente, a maioria não só não utiliza a razão como ainda acredita nos discursos daqueles que também não a utilizam. Os mestres da maioria, assim como a maioria dos humanos, falhariam em dar o segundo passo necessário para se alcançar o conhecimento, já que além das sensações é preciso sua interpretação correta, aquela que permite unir os opostos. Não o fazendo, eles acabam veiculando em seus discursos posições incompletas. Heráclito critica a postura dos criadores de tais discursos para evidenciar sua insensatez.

Num âmbito geral, a posição antropológico-epistemológica de Heráclito é positiva. Todo homem tem e compartilha da razão, assim como a todo homem é possível o acesso não só às suas informações sensórias, mas, também, àquelas de outras espécies. Além disso, dispendo de uma alma em condições adequadas, ele pode interpretar estas informações opostas e compreender em que sentido são unidas, de modo a encontrar a natureza escondida das coisas e compreender a ordem do cosmos. Porém, no âmbito particular, a posição de Heráclito é negativa. Quando ele observa o comportamento de cada homem, ele vê que eles agem de maneira parecida, não por compartilharem a razão, mas por compartilharem a ignorância. Eles têm experiência, mas parecem inexperientes, eles escutam, mas parecem surdos, em suma, mesmo estando acordados, eles agem como se estivessem adormecidos. Movido pela sua visão positiva do humano em oposição à verificação negativa da humanidade, ele oferece seu discurso racional como uma oportunidade aos outros de acordarem e compreenderem a realidade.

Anexo 1: Tradução dos Fragmentos

B1, Sexto Empírico, <i>adv. Math.</i> VII.132	
<p>τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίστοι ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁμοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὁκώσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλαμβάνονται</p>	<p>Mas desta razão que é o caso sempre desconjugados se tornam os humanos, tanto primeiramente a terem escutado quanto tendo escutado de primeira. Pois em tudo que surge de acordo com essa razão, a inexperientes assemelham-se os experientes, em palavras e fatos, tais quais eu discorro, de acordo com a natureza, discernindo cada e explanando o que tem. Mas aos outros humanos escapa o que fazem acordados, como o que adormecidos esquecem.</p>
B2, Sexto Empírico, <i>adv. Math.</i> VIII.133	
<p>διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶνι <λόγω>, [[τουτέστι τῷ κοινῶν] ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός.] τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνουζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.</p>	<p>Por isso é preciso seguir o conjugado. Porém mesmo a razão sendo conjugada, os muitos vivem como tendo uma particular percepção.</p>
B3, Aécio, II.21	
<p>(περὶ μεγέθους ἡλίου) εὐρος ποδὸς ἀνθρωπέου.</p>	<p>(sobre a grandeza do sol) da largura do pé humano.</p>
B4, Alberto Magno, <i>De Vegetabilibus</i> VI 401 p.545 Meyer	
<p><i>Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum.</i></p>	<p>Se felicidade estivesse nos deleites corpóreos diríamos felizes os bois quando encontram ervilha para comer.</p>
B5, Aristócrito, <i>Theosophia</i> 68 (Bur. Klaros S.118); Orígenes, <i>Contra Celsum</i> VII 62	
<p>καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινόμενοι <ὀκ>οῖον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶν ἀπονίξοιτο. μαινέσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιοῦντα. καὶ <τοῖς> ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὁμοῖον εἴ τις τοῖς δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.</p>	<p>E purificam-se em vão manchando-se com sangue como se alguém tendo andado pela lama com lama se lavasse. Pois pareceria estar louco caso algum dos humanos o espiasse fazendo isso. Estes mesmos rogam com estátuas como se alguém com casas conversasse, não conhecendo o que são deuses nem heróis.</p>

B6, Aristóteles, <i>Metereologica</i> II.2 355a13	
<ὁ ἥλιος > νέος ἐφ' ἡμέρηι (ἐστίν)	<o sol>: novo a cada dia (é)
B7, Aristóteles, <i>De Sensu</i> 5, 443a21	
εἰ πάντα [τὰ ὄντα] καπνὸς γένοιτό <τι>, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν	Se todas as coisas fumaça se tornassem as narinas discerniriam.
B8, Aristóteles, <i>Ética a Nicómaco</i> VIII.1 1155b4	
τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι	O adverso convergente e dos divergentes a mais bela harmonia. Tudo surge segundo a querela
B9, Aristóteles, <i>Ética a Nicómaco</i> X.5 1176a6	
ὄνοι σύρματ' ἂν ἐλοινοτο μᾶλλον ἢ χρυσόν·	Asnos selecionariam antes palha do que ouro
B10, Aristóteles, <i>De Mundo</i> 5 396b20	
συλλάψεις [συνάψεις] ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον <καὶ> διαφερόμενον, συναῖδον διαῖδον, <καὶ ἐκ> πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα	Conjunções: todo e não todo, convergente-divergente, consoante-dissonante, de todas um e de um todas.
B11, Aristóteles, <i>De Mundo</i> 6 410a10	
πᾶν γὰρ ἐρπετὸν πληγῆι νέμεται	Pois todo rastejante se governa com golpe.
B12, Arius Didymus fr.39.2 ed. Diels, <i>Doxographi</i> p.471,4	
ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ καὶ ψυχὰι δὲ <σοφαῖ> ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῖωνται	Nos mesmos rios entrando, outras e outras águas afluem. Almas <sábias> dos úmidos exalam.
B13, Clemente, <i>Stromateis</i> I.2.2	
ὑες βορβόρωι ἡδονται μᾶλλον ἢ καθαρῶι ὕδατι.	Porcos se aprazem mais na lama do que na água pura.
B14, Clemente, <i>Protrepticus</i> 22.2	

<p>νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται</p>	<p>Notívagos, magos, bacantes, ménades, iniciados (a estes ameaça com as coisas além da morte, a estes profetiza o fogo). Pois os instituídos pelos humanos como mistérios impiamente se iniciam.</p>
--	---

<p>B15, Clemente, <i>Protrepticus</i> 34.5</p>	
<p>εἰ <μῆ> καὶ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιούντο καὶ ὕμνεον ἄισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται ὡτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν</p>	<p>Pois se não fosse à Dionísio que procissão fizessem, também entoariam hinos às partes venéreas, vênereas obras tendo realizado. Pois o mesmo são o Hades e Dioniso, ao qual deliram e celebram ritos.</p>

<p>B16, Clemente, <i>Paedagogus</i> II.99.5</p>	
<p>τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;</p>	<p>Do que não se pde jamais como alguém escaparia?</p>

<p>B16a, Anesidemos</p>	
<p>Οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῶι μᾶλλον Σιβύλλης εἰμί πεφασμένος</p>	<p>Não humanamente, mas com deus, mais de Sibila é exposto</p>

<p>B17, Clemente, <i>Stromateis</i> II.8.1</p>	
<p>οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὀκόσοις ἐγκυρέουσιν οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν ἕωυτοῖσι δὲ δοκέουσι</p>	<p>Muitos não compreendem tais coisas. Quantos as encontram nem informados conhecem mas assim lhes parecem.</p>

<p>B18, Clemente, <i>Stromateis</i> II.17.4</p>	
<p>ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ἔον καὶ ἄπορον</p>	<p>Se não espera o inesperável não descobrirá o indescobrível sendo também intransponível.</p>

<p>B19, Clemente, <i>Stromateis</i> II.24.5</p>	
<p>ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν</p>	<p>Escutar não tendo aprendido nem a falar.</p>

<p>B20, Clemente, <i>Stromateis</i> III.14.1</p>	
<p><Δὴν> γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν <μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι> καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι</p>	<p>Gerados aspiram a viver, ter sortes <e sobretudo repousar> e filhos deixam para mortes gerar.</p>

B21, Clemente, <i>Stromateis</i> III.21.1	
θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν ὁκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος	Morte é o quanto vemos despertos, adormecidos o quanto vemos é sono.
B22, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.4.2	
χρυσὸν (γὰρ) οἱ διζήμενοι γῆν πολλήν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον	Ouro: os investigadores muita terra cavando e pouco encontrando.
B23, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.9.7	
Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἔδησαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν	Da justiça o nome não saberiam se estas coisas (injustiças ou leis) não existissem.
B24, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.16.1	
ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι	Aos mortos em combate deuses e humanos valorizam.
B25, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.49.2	
μόροι <γὰρ> μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι	Mortes maiores maiores sortes recebem.
B26, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.141.2	
ἄνθρωπος ἐν εὐφρόσυνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανῶν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις] ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος	O humano de noite, tendo apagada sua visão, contata uma luz em si. Assim, vivo adormecido, contata o que já está morto. Uma vez acordado contata o adormecido.
B27, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.9.3	
ἄνθρωπος μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν	Aos humanos mortos resta o que não esperam nem lhes parece.
B28ab, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.9.7	
δοκούντων (γὰρ) ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας	De aparências o mais aparecido conhece e vigia. Mas também a Justiça condenará os artifícios e testemunhas das mentiras.

B29 Clemente, <i>Stromateis</i> IV.59.4	
αίρεϋνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα γαστρὶ καὶ αἰδοίοις	Os excelentes escolhem uma ante à todas as coisas, a glória eterna ao invés das coisas mortais. Mas os muitos seguem abarrotados como tenro rebanho no ventre e nas vergonhas.
B30, Clemente, <i>Stromateis</i> IV.103.6	
κόσμον [τόνδε], [τὸν αὐτὸν ἀπάντων,] οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα	A ordem do mundo, deste, o mesmo de todos, nenhum dos deuses nem dos humanos criou. Ela era sempre e é e será um fogo sempiterno, abrasando em medidas e apagando em medidas.
B31, Clemente, <i>Stromateis</i> V.105 (II 396, 13)	
a. πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ b.< γῆ > θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ [γενέσθαι γῆ]	Formações do fogo: primeiramente mar, e do mar uma metade terra e outra metade fulguração. O mar se dissolve e se mede na mesma medida na qual estava primeiro.
B32, Clemente, <i>Stromateis</i> V.115.1	
ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.	Um, o sábio único, não quer e quer ser dito pelo nome de Zeus
B33, Clemente, <i>Stromateis</i> V.115.1	
νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἐνός	Lei: ser persuadido pelo desejo de um.
B34, Clemente, <i>Stromateis</i> V.115.3	
ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόσι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι	Desconjugados, tendo ouvido, a surdos assemelham-se. O ditado lhes testemunha: estando presentes estar absente.
B35, Clemente, <i>Stromateis</i> V.140.5	
χρῆ γὰρ [εὔ μάλα] πολλῶν ἱστορας [φιλοσόφους ἀνδρας] εἶναι	Pois os filósofos necessitam ser historiadores de muitas coisas.
B36, Clemente, <i>Stromateis</i> VI.17.2	

ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ	Almas morrendo ao gerar água, água morrendo ao gerar terra, da terra água se gera, e d'água alma.
--	---

B37, Columella VIII.4.4

Cohortales aves pulvere uel cinere lavari

Porcos lavam-se em lama e aves em poeira.

B38, Diógenes Laércio I.23

[Thales] δοκεῖ δὲ κατὰ τινας <πρῶτος ἀστρολογῆσαι>

[Thales] o primeiro a praticar astronomia.

B39, Diógenes Laércio I.88

ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων

Em Priene nasceu Bias filho de Teutames do qual o raciocínio é mais pleno do que o dos outros.

B40, Diógenes Laércio IX.1

πολυμαθίῃ νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει· [Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον]

Multi-instrução não ensina o pensamento. Pois a Hesíodo teria ensinado e a Pitágoras, e ainda a Xenófanés e Hecateu.

B41, Diógenes Laércio IX.1

(εἶναι γὰρ) ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, + ὅτι ἐκυβέρνησε + πάντα διὰ πάντων.

Pois ser sábio é só isto, possuir o conhecimento pelo qual se dirige tudo através de tudo.

B42, Diógenes Laércio IX.1

ὁ γε Ὅμηρος ἄξιός ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως

Homero merece ser expulso dos concursos e açoitado. Arquíloco também.

B43, Diógenes Laércio IX.2

ὑβριν χρηὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν

Insolência é preciso extinguir mais do que incêndio.

B44, Diógenes Laércio IX.2

μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου [ὑπὲρ τοῦ γινομένου] ὄκωσπερ τείχεος	O povo necessita combater pela lei tanto quanto pela muralha.
B45, Diógenes Laércio, IX.7	
ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· [οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει]	Indo, não encontraria os limites da alma, mesmo sendo percorridos todos os caminhos, tão profunda medida ela tem.
B46, Diógenes Laércio IX.7	
οἴησιν ἱερὰ νόσον (καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι)	Presunção doença sagrada e a visão é enganada.
B47, Diógenes Laércio IX.73	
μὴ εἰκῆμι περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα	Não a esmo sobre as coisas maiores conjeturemos.
B48, <i>Etymologicum Magnum</i> , s.v. Βίος	
ΒΙΟΣ (βίος/ βιός) τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος	Arco do qual o nome é vida e a obra morte. MAÇA (maça/ maçã) do qual o nome é fruto a obra é morte.
B49, Galeno <i>de. Dign. Puls.</i> VIII 773 K. + Theodorus Prodromus, <i>Epistulae</i> 1 Migne p.1240A	
εἷς [ἐμοῖ] μύριοι ἐὰν ἄριστος ᾦ	Um para mim é mil, se for o melhor.
B49a, Heraclit. Alleg. 24	
ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν	Nos mesmos rios entramos e também não entramos, somos e também não somos.
B50, Hipólito, <i>Refutatio</i> , IX.9.1	
οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι.	Não de mim, mas da razão, escutando é sábio razoar todas as coisas serem um.
B51, Hipólito, <i>Refutatio</i> , IX.9.2	
οὐ ξυνιασιν ὅκως διαφερόμενον ἐωτῶι	Não conjugam como razoar o divergente

ὁμολογέει παλίντροπος ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης	consigo mesmo. Revoltante harmonia como a do arco e da lira.
B52, Hipólito, <i>Refutatio</i> , IX.9.4	
αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληίῃ	O tempo é uma criança criando, jogando o reinado por recreação.
B53, Hipólito, <i>Refutatio</i> , IX.9.4	
Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ πάντων δὲ βασιλεύς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους	O combate é pai de todos e rei de todos. Revela uns deuses e outros humanos. Faz uns escravos e outros livres.
B54, Hipólito, <i>Refutatio</i> , IX.9.5	
ἄρμονιή ἀφανῆς φανερῆς κρείττων	Que a harmonia aparente a inaparente é mais forte.
B55, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.9.5	
ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω	As coisas com visão audição e apreensão, estas eu prefiro.
B56, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.9.5	
ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνώσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειράς κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.	Estão enganados os humanos frente ao conhecimento das coisas aparentes, assim como Homero que foi de todos os gregos o mais sábio. Pois também àquele crianças matando pulgas enganaram tendo dito: 'as que vimos e pegamos, estas abandonamos, as que não vimos nem pegamos, estas carregamos.'
B57, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.2	
διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν	Educador da maioria é Hesíodo. Este acreditam muitas coisas saber, ele que dia e noite não compreendia, pois são um.
B58, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10	

Οἱ ἰατροὶ τέμνοντες, καιοῦντες ἐπαιτιῶνται μὴνδὲν ἄξιον μισθὸν λάμβανειν ταῦτ' ἐργαζόμενοι καὶ αἰνόσοι	Os médicos sendo amputadores e cauterizadores reclamam não receber nenhum pagamento por fazer as mesmas coisas que as doenças.
--	--

B59, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.4	
γνάφων ὁδὸς εὐθειᾶ καὶ σκολιῆ [μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτῆ] γραφέων ὁδὸς εὐθειᾶ καὶ σκολιῆ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτῆ	O caminho do parafuso reto e curvo é um e o mesmo. O caminho das letras direto e tortuoso é um e o mesmo.

B60, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.4	
ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.	O caminho para cima e para baixo é um e o mesmo.

B61, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.5	
θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαρῶτατον ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον	O mar: água puríssima e sujíssima. Aos peixes potável e saudável, mas aos humanos impotável e letal.

B62, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.6	
ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες	Imortais-mortais, mortais-imortais: vivendo daqueles a morte e daqueles a vida tendo morrido.

B63, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.6	
ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερετὶ ζώντων καὶ νεκρῶν	Ali estando se erguerem e, rapidamente, guardiões dos vivos e dos mortos se tornarem.

B64, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.7	
τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός	O raio governa todas coisas.

B65, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.7	
χρησοσύνην καὶ κόρον	Penúria e fartura.

B66, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.7	
---	--

πάντα γάρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται	Pois todas as coisas o fogo sobrevivendo julga e captura.
---	---

B67, Hipólito, <i>Refutatio</i> IX.10.8	
ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη χειμῶν θέρος πόλεμος εἰρήνη κόρος λιμός ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ> <ὄ> ὅπταν συμμαγῆι θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου	Deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, fartura-fome, altera como quando mistura-se aromas e nomeia-se pelo gosto de cada.

B67a, Hisdosus Escoliasta no Chalcid. Plat. <i>Tim.</i> [cod. Paris. l. 8624 s. XII f. 2]	
<i>Sicut aranae, ait, stans in medio talae sentit quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili perfectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa, illuc festine meat, quase impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est.</i>	Como a aranha quando está no meio da teia sente que uma mosca rompe algum fio seu, e, para lá corre apressada como se temesse pela perfeição do fio, assim também a alma do homem, lesada qualquer parte do corpo, vai para lá rapidamente, como se não suportasse a lesão do corpo, com o qual está unida firme e proporcionalmente.

B68, Jâmblico <i>De myst.</i> I 11	
Ἄκεα	Remédios.

B69, Jâmblico <i>De myst.</i> V 15	
ἐφ' ἐνὸς ἂν ποτε γένοιτο σπανίως,	De um por vezes geraria raramente.

B70, Jâmblico <i>De anima</i> in Estobeu II.1.16	
παίδων ἀθύρματα τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα	Os pareceres humanos são jogos de crianças.

B71, Marco Aurélio IV.46	
ἐπιλανθανομένου ἧ ἢ ὁδὸς ἄγει	Foi esquecido por onde o caminho conduz.

B72, Marco Aurélio, IV.46	
ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ (τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι) τούτῳ διαφέρονται	Com o que mais constantemente se relacionam, com a razão, com isso divergem.

B73-74, Marco Aurélio, IV.46	
οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας [ποιεῖν καὶ λέγειν·] οὐ δεῖ ὡς παιῖδας τοκεῶνων	Não convém fazer e falar como adormecidos. Não convém ser como filhos dos nossos pais.

B75, Marco Aurélio, VI.42	
γάται εἰσὶν καὶ συνεργοὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων	E os adormecidos são obras e colaboradores das coisas geradas no mundo.

B76a Maximus Tyrus XII 4 p. 489	
ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος θάνατον γῆ τὸν ὕδατος.	O fogo vive a morte da terra. O ar vive a morte do fogo. A água vive a morte do ar. E a terra a da água

B76b, Plutarco <i>de E.</i> 18. 392c	
πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις.	A morte do fogo é com a gênese do ar. A morte do ar é com a gênese d'água.

B76c, Marc. IV.46	
γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν.	A morte da terra é gerar água. A morte da água é gerar ar. E do ar fogo e ao contrário.

B77ab, Porfírio, <i>De Antro Nympharum</i> 10	
ψυχῆισι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι. Ζῶμεν ἡμεῖς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῶσιν ἐκεῖναι τὸν ἡμέτερον θάνατον	Para aqueles com as almas úmidas gera-se prazer e não morte. Vivemos nós a morte daquelas e vivem aquelas a nossa morte.

B78, Orígenes, <i>Contra Celsum</i> , VI.12	
ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.	Pois o modo humano não tem sinais mas o divino tem.

B79, Orígenes, <i>Contra Celsum</i> , VI.12	
ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος	O homem imaturo escuta o gênio como a criança o homem.

ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός	
B80, Orígenes, <i>Contra Celsum</i> , VI.12	
εἰδέ<ναι> δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν	É preciso saber que a guerra é conjugada, a justiça é discórdia e que todas as coisas são geradas da discórdia e da precisão.
B81, Filodemo <i>Rhetorica</i> I, coll.57,62	
κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός. (Πυθαγόραν)	(Pitágoras) é o líder dos charlatães.
B82, Platão, <i>Hípias Maior</i> , 289a	
πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς (ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν)	É vergonhoso relacionar o mais belo dos macacos com a raça dos homens.
B83, Platão, <i>Hípias Maior</i> , 289b	
ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν	O mais sábio dos homens frente a um deus parece um macaco em sabedoria, beleza e tudo mais.
B84ab, Plotino <i>Enneades</i> IV, 8(6), 1.14	
μεταβάλλον ἀναπαύεται κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι	Mudando repousa. Laborioso é pelos mesmos esforçar-se e ser dominado.
B85, Plutarco, <i>Coriolanus</i> 22.2 / (a) Aristotle, <i>eth. Eudem.</i> II, 7, 1223b18-54	
(a) χαλεπόν θυμῶι μάχεσθαι ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται (b) θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν. ὁ<τι> γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὠνετται	É difícil disputar com o desejo pois ele negocia a alma.
B86, Plutarco, <i>Coriolanus</i> 38 = Clem., <i>Stromat.</i> V.88.4	
ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι	(a maior parte das coisas divinas) por incredulidade escapa ao conhecer
B87, Plutarco, <i>De Audiendis Poetis</i> 28D	
βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι	O humano indolente ama espantar-se com todo raciocínio.
B88, Pseudo(?) - Plutarco, <i>Consolatio ad Apollonium</i> 106E	

ταυτό [τ' ἐνί] ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ <ταυ>[τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ [τὸ] καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα	Como um mesmo o vivente e o morto, também o mesmo o vigilante e o adormecido e o novo e o velho. Pois essas tendo mudado são aquelas e aquelas de novo mudando são estas.
--	---

B89, Plutarco, <i>De Superstitione</i> 166c	
τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον ἐστίν, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστος εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται.	Também uma ordem do mundo comum existe para os vigilantes, mas dos descansados cada um se volta para si próprio.

B90, Plutarco, <i>De. E.</i> 8. p.388e	
πυρὸς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός	Do fogo se permuta todas as coisas e fogo de todas, como do ouro mercadorias e das mercadorias ouro.

B91ab, Plutarco, <i>De. E.</i> 18. p.392b	
ποταμῶι οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει [συνίσταται καὶ ἀπολείπει] καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι//	Não é possível entrar num mesmo rio duas vezes. Dispersam e outra vez aglomera ... aproximam e afastam.

B92, Plutarco, <i>De Pythiae Oraculis</i> 397a	
Σίβυλλα δὲ μαινομένωι στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῆι φωνῆι διὰ τὸν θεόν.	Sibila pronunciando pelo deus com exaltada boca severa, austera e sempre perfume ultrapassa mil anos com a voz.

B93, Plutarco, <i>De Pythiae Oraculis</i> 404d	
ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει	O senhor do qual o oráculo é aquele em Delfos nem diz nem encobre mas sinaliza.

B94, Plutarco, <i>De Exilio Oraculis</i> 604A	
Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν	Pois o Sol não ultrapassará suas medidas, senão as Eríneas, servas da Justiça, descobrirão.

B95, Plutarco, <i>Quaestiones Conviviales</i> 644F	
ἀμαθίην ἄμεινον κρύπτειν ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον	Insciência é melhor encobrir, porém é mais trabalhoso no relaxamento e com vinho.
B96, Estrabo XVI.26; Plut, <i>Quaest. Conv.</i> IV.4.3	
Νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι	Cadáveres são mais dispensáveis do que esterco.
B97, Plutarco, <i>An Seni Respublica gerenda sit</i> 787C	
κύνες γὰρ καὶ καταβαῦζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι	Pois somente os cães ladram contra os que não conhecem.
B98, Plutarco, <i>De Facie in Orbe Lunae</i> 943E	
αἱ ψυχαὶ ὁσμῶνται καθ' Ἄϊδην	As almas cheiram pelo Hades.
B99, Plutarco, (?) <i>Aqua an ignis utilior</i> 957A	
εἰ μὴ ἥλιος ἦν [ἐνεκα τῶν ἄλλων ἀστρων] εὐφρό<σ>νη ἂν ἦν	Se não fosse o sol por causa dos outros astros seria noite.
B100, Plutarco, <i>Quaestiones Platonicae</i> 1007D-E	
ὥρας αἰ πάντα φέρουσι	Todas as coisas trazem estações.
B101, Plutarco, <i>Adversus Coloten</i> 1118C	
ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν	Encontrei a mim mesmo.
101a, Sexto Empírico, <i>adv. Math.</i> VII.12	
ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες	Pois os olhos são testemunhas mais acuradas do que os ouvidos.
B102, Scholia Graeca in Homeri Iliadem ed. Erbse, I	
τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα [καὶ ἀγαθὰ] καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια	Aos deuses todas as coisas são bonitas, boas e justas. Os homens supõem umas injustas outras justas.
B103, Porfírio, <i>Quaestiones Homericae, On Iliad</i> XIV.200	
Ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας	Pois são conjugados o começo e o perímetro sobre a periferia do círculo.

B104, Proclo in Alcibiades I, p. 117 Westerink	
τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλωι οὐκ εἰδότες ὅτι 'οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί'	Qual o pensamento ou a compreensão deles? Por cantores populares se persuadem e por professor tomam a multidão não cientes de que os muitos são ruins e poucos são bons.

B105, scholia A T in Iliad XVIII.251	
... ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον	...diz Homero ser astrônomo

B106, Plutarco, <i>Camillus</i> 19.1	
τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιεῖται (Ἡσιόδωι) ἡμέρας τὰς δὲ φαῦλας ὡς ἀγνώων [φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν]	(Hesíodo) fez uns dias bons e outros ruins ignorando assim a natureza de todo dia que é única.

B107, Sexto Empírico, <i>adv. Math.</i> VII.26	
κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων	Ruins testemunhas para os humanos os olhos e ouvidos enquanto tenham almas bárbaras.

B108, Estobeu, III.1.174	
ὀκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον	De quantos raciocínios escutei, nenhum chega ao ponto de reconhecer que sábio é estar separado de todos.

B110, Estobeu, III.1.176	
ἀνθρώποις γίνεσθαι ὀκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον	Aos humanos é melhor não gerar o quanto querem.

B111, Estobeu, III.1.177	
νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν λιμὸς κόρον κάματος ἀνάπαυσιν	A doença faz prazerosa e boa a saúde, a fome a fartura e o esforço o repouso.

B112, Estobeu, III.1.178	
σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας	Prudência é a maior virtude e sabedoria é dizer e fazer verdades ouvindo em acordo com a natureza.

B113, Estobeu, III.1.179	
ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν	Conjugado é para todos o pensar.
B114, Estobeu, III.1.179	
ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνῶι πάντων (ὄκωσπερ νόμωι πόλις) καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται	Aos que dizem com julgamento convém firmarem-se no conjugado de todos, como nas leis uma cidade. A cidade mais firmemente, pois são nutridas todas as humanas leis por uma, a divina. Pois abarca tanto quanto quer, basta a todos e ainda sobra.
B115, Estobeu, III.1.180a	
ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὐξων.	A medida da alma está aumentando a si mesma.
B116, Estobeu, III.5.7	
ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν	A todos os humanos é permitido conhecer a si mesmo e ser prudente.
B117, Estobeu, III.1.180a	
ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆι ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὀκη βαίνει ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων	Um homem quando está bêbado é conduzido cambaleante por uma criança impúbere. Sem entender por onde anda tem a alma úmida.
DK: 118, Estobeu, III.5.8	
αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη	Seca e austera é a alma mais sábia e mais virtuosa.
B119, Estobeu, IV.40.23 = Plutarch, <i>Quaest. Plat.</i> 999E	
ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων	O hábito é um gênio para o humano.
B120, Strabo, I.1.6	
ἠοῦς καὶ ἐσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθροῦ Διός	Os termos da aurora e véspera são a Ursa e o contrário à Ursa, a baliza do sereno-celeste Zeus

B121, Strabo, XIV.25 + Diogenes Laertius, IX.2	
ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι <πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν>, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μὴδὲ εἰς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ (μὴ) τις, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων	Valia aos Efésios adultos serem todos enforcados e aos não adultos largarem a cidade. Eles que a Hermodóro, homem dentre eles o mais honorável, expulsaram dizendo: 'de nós que nenhum seja o mais honorável e se algum for que seja outro e entre outros.'
B122, Suid. s.v. Ἀγχιβατεῖν und ἀμφισβατεῖν	
ἀγχιβασίην	Aproximação.
B123, Philo, Themistius etc.	
φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ	Natureza ama se encobrir.
B124, Teofrasto, <i>Metaphysica</i> 15	
ὥσπερ σὰρξ εἰκῆι κεκυμένων ὁ κάλλιστος <ὡς> ὁ κόσμος	Como carne empilhada ao acaso é a belíssima ordem do mundo.
B125, Teofrasto, <i>De Vertigine</i> 9	
καὶ ὁ κυκεῶν δίσταται <μὴ> κινούμενος	Não movimentando se desagrega também o mingau.
B125a, Tzetes as Aristoph. Plut. 88 [Ambr. Paris]	
μὴ ἐπιλίποι ὑμῖν πλοῦτος Ἐφέσιοι ἴν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι	Que não vos falte riqueza Efésios a fim de que vocês verifiquem sua ruindade.
B126, Tzetes, <i>Scholia ad Exegesis in Iliadem</i> p. 126	
Τὰ ψυχρὰ θέρεται θερμὰ ψύχεται, ὑγρὰ αὐαίνεται, καρφαλέα νοτίζεται	As frias esquentam, as quentes esfriam. As úmidas secam, as áridas molham.

Bibliografia

1. Fontes primarias:

ARISTOTELES; ROSS, W. D. (Ed.) *The works of Aristotle*. Oxford: Clarendon, 1910.

BRODERO, E. *Eraclito, Tesitimonianze e Frammenti*, Torino: Fratelli Bocca, 1910.

BYWATER, *Heracliti Ephesii Reliquiae*: Clarendon: 1877.

DIELS, H. *Herakleitos von Ephesos*, Berlin: Weidmann, 1901.

DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol.1, Berlin: Weidmann, 1906.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol.1 Berlin: Weidmann 1960-61.

DIÓGENES LAÉRCIO, GOULET-CAZÉ, M.-O.(Org.) *Vie et Doctrines des Philosophes Illustres*, Paris, La Pochothèque, 1999

HERÓDOTO; GODLEY, A. D. *Herodotus*. Cambridge: Harvard University, 1961-66

HESÍODO; TORRANO, J. (Trad.) *Teogonia: A Origem dos Deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HIPOLITO; J. MACMAHON e S. SALMOND (Trads.) *The refutation of all heresies*, Edimburgo: T.& T. Clark, 1868.

HOMERO; LOUREIRO, F. (Trad.), *Iliada*, Lisboa: Livros Cotovia, 2008.

HOMERO; LOUREIRO, F. (Trad.), *Odisseia*, Lisboa: Livros Cotovia, 2003.

KIRK, G.S; RAVEN, J. E. *The Presocratics Philosophers*. Cambridge: University Press, 1971.

KIRK, G. S. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: University Press, 1975.

MARCOVICH, M. *Heraclitus: Greek Text wiht a Short Commentary*, Sankt Augustin: Academia, 2001.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea*, III.3.A – Recensio: fragmenta. A De sermone tenebrosi praefatio. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002.

MOURAVIEV, S. N. *Doctrinalia Heraclitea I et II: Âme du monde et embrasement universel*, *Phronesis* 53, 315-358, 2008.

NOURRY, N. *Clementis Alexandrini Opera Quae Exstant Omnia, Tomus Secundus*, Paris: Petit-Montrouge, 1857.

PLATÃO; JOWETT, B e EDMAN, I. (Eds.) *The works of Plato*. New York: The Modern library, 1930.

PRADEAU, J-F. *Héraclite, citations et témoignages*. Paris: GF Flammarion, 2002.

SEXTO EMPÍRICO; BETT, R. (Trad.) *Against the Logicians*, Cambridge: University Press, 2005.

SEXTO EMPÍRICO; PELLEGRIN, P. (Trad.) *Esquisses pyrrhoniennes: introduction, traduction et commentaires*, Paris: Editions du Seuil, 1997.

TEOFRASTO; W. FORTENBAUGH (Trad.), *Theophrastus, sources for his life, writings, thought, and influence*, Leiden: Brill, 1992.

2. Fontes secundarias:

ABDOUNUR, O. A preliminary survey on the emergence of an arithmetical theory of ratios, *International Journal for the History of Science*, 7 p.1-8, 2009.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. édition revue par L. Séchan et P. Chantraine avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan, Paris: Hachette, 1963.

BARNES, J. *The Presocratics Philosophers*. London: Routledge, 1979.

BERNAYS, J. *Gesammelte Abhandlungen: Ester Band*. Berlin: Wilhelm Hertz, 1885.

- BETEGH, G. On the Physical Aspect of Heraclitus' psychology. *Phronesis*. Vol.52, 2007.
- BOLLACK, J. WISMANN, H. *Héraclite ou la Séparation*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- BREMMER, J. *The Early Greek Concept of the Soul*, Nova Jersey: Princeton University Press, 1983.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: A&C Black, 1920.
- CAPIZZI, A; CASERTANO, G., (Eds.), *Forme del sapere nei Presocratici*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987.
- CARTWRIGHT, H. Heraclitus and the Bath Water, *The Philosophical Review*, Vol.74, No.4, p.466-485, Out., 1965.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris: Klincksieck, 1968.
- CORNFORD, F. *Principium Sapientiae*, Cambridge: University Press, 1952.
- COLVIN, M, Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's Theaetetus and Cratylus, *The Classical Quarterly*, Vol.57, No.2, p.759-769, Dez., 2007.
- DEMOS, R. Types of Unity According to Plato and Aristotle, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No.4, p. 534-546, Jun., 1946.
- DILCHER, On the Wording of Heraclitus' fragment 126, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No.1., p. 276-277, 1994.
- DINAN, A. Clement of Alexandria's Predication of the Verb *Manteuomai* of Heraclitus, *Journal of Early Christian Studies* 16:1, p.31–60, 2008.
- DIXSAUT, M.; BRANCACCI, A. (Eds.), *Platon source des Présocratiques*. Paris, Vrin,

2002.

DODDS E. R. *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1962.

DOULGAS, M. *Thinking in circles, an essay on ring composition*, London: Yale University Press, 2007.

FINKELBERG, A, On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus, *The American Journal of Philology*, Vol. 119, No. 2, p.195-222, 1998.

FINKELBERG, A. On the Unity of Orphic and Milesian Thought, *The Harvard Theological Review*, Vol.79, No.4, p. 321-335, Out., 1986.

FLAKSMAN, A. *Aspectos da Recepção de Heráclito por Platão*, (Tese) PUC-RJ, Rio de Janeiro, 2009.

FORD, A. *The Origins of Criticism*, New Jersey, Princeton University Press: 2002.

FRÄNKEL, H. Heraclitus on the Notion of a Generation, *The American Journal of Philology*, Vol.59, No.1, p. 89-91,1938.

FRÄNKEL, H. A Thought Pattern in Heraclitus, *The American Journal of Philology*, Vol. 59, No. 3, p. 309-337, 1938.

FRÄNKEL, H.; HADAS, M e WILLIS, J. (trad.) *Early Greek poetry and philosophy: a history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*. New York: Irvington, 1984.

FREDE, D; REIS, B. (Eds.) *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlim: Walter der Gruyter, 2007.

FRITZ, K. *Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*: Part I. From the Beginnings to Parmenides, *Classical Philology*, Vol. 40,

No. 4, p. 223-242, Out., 1945.

GADAMER, H-G; COLTMAN, R. (Trad.) *The Beginning of Knowledge*, Nova Iorque: Continuum, 2002.

GERSON, L. *Ancient Epistemology*, Cambridge: University Press, 2009.

GIGON, O. *Las origenes de la filosofia griega: de Hesiodo a Parmenides*. Madrid: Gredos, 1971.

GILL, M; PELLEGRIN P. (Eds.), *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*. Malden: Blackwell, 2006.

GOMPERZ, T. *zu Heraklitis Lehre*. Viena: Carl Gerolds, 1887.

GRANGER, H. Argumentation and Heraclitu's Book, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15, 2004.

GRANGER, H. Historiê Heraclitus' Quarrel with Polymathy and History, *Transactions of the American Philological Association*, 134, p.235-261, 2004.

GRANGER, H. Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise, *Classical Philology*, Vol. 95, No. 3, p. 260-281, Jul., 2000.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1962.

GUTHRIE, W. K. C. The Presocratic World-Picture, *The Harvard Theological Review*, Vol.45, No.2, p. 87-104, Abr., 1952.

HELM, B. Social Roots of the Heraclitean Metaphysics, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 25, No.4, p. 565-571, Oct.-Dec., 1964.

HELMS, J. The Task of the Name: A Reply to Carol Poster, *Philosophy and Rhetoric*, Vol.41, No.3, 2008.

IRWIN, T. *A History of Western Philosophy: 1. Classical Thought*, Oxford: University

Press, 1989.

IRWIN T. Plato's Heracleiteanism, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 106, p. 1-13, Jan., 1977.

JAEGER, W; ROBINSON, T. (Trad.) *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1936.

JUNCEDA, A. Uno y múltiple: La dialéctica de los contrarios en Heráclito, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n.IV*. Madrid: Ed. Univ. Complutense, 1984.

KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: University Press, 2001.

KAHN, C. A New Look at Heraclitus, *American Philosophical Quarterly*, Vol.1, No.3, p. 189-203, Jul., 1964.

KIRK, G. S. Natural Change in Heraclitus, *Mind*, New Series, Vol.60, No.237, pp.35-42, Jan.,1951.

KRANZ, W. Der Logos der Heraklits und der Logos des Johannes, *Rheinisches Museum*, 93, p. 81-95, 1950.

LAKS, A. (Ed.) *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*. Lonwain-la-Neuve:Peetess, 2007.

LAKS, A. *Introduction à la philosophie présocratique*. Paris: PUF, 2006.

LAKS, A. (Ed.) *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Clarendon press, 1997.

LAKS, A; LOUGUET, C. (Ed.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Lille: Septentrion, 2002.

LASSALLE, F. *Die Philosophie Herakleitos den Dunklen von Epheso*. Berlin: Franz Dunder, 1858.

LIDDEL, H. G. e SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1996.

- LLOYD, G. *Ancient Epistemology*, Cambridge, University Press, 2009.
- LONG, A. (Ed.) *The Cambridge Companion to Presocratic Philosophy*. Cambridge: University Press, 2006.
- LORENZ, P. Heraclitus against the Barbarians: *John Fowles's The Magus Source: Twentieth Century Literature*, Vol.42, No.1, p. 69-87, 1996.
- MERRY, W; RIDDELL, J; MONRO, D. *Homer's Odyssey*, Oxford: Clarendon Press. 1886-1901.
- MILLER, L. The *Logos* of Heraclitus: Updating the Report, *The Harvard Theological Review*, Vol. 74, No.2, p.161-176. Abr., 1981.
- MINAR, E. L. The *Logos* of Heraclitus. *Classical Philology*, Vol. 34, No.4., p. 323-341, Out.,1939.
- MONDOLFO, R. *Heráclito*, Textos y Problemas de su Interpretación, México: Siglo XXI, 1966.
- MORTLEY, R. *From Word to Silence, 1. The Rise and Fall of Logos*, Boon: Hanstein, 1986.
- MOURAVIEV, S. N. The Moving Posset Once Again: Heraclitus Fr. B 125 in Context, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol.46, No.1, p. 34-43, 1996.
- MOURELATOS, A. *The route of parmenides*, revised and expanded edition, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- NADDAF, G. *The Greek Concept of Nature*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- ONIANS, R. *The Origins of European Thought*, Cambridge: University Press, 1994.
- PATIN, A. *Heraclitische Beispiele*, Griessmayersche, 1892.

PERRY J. Paradoxical Logic, *Philosophy East and West*, Vol.13, No. 2, p. 155-157, Jul., 1963.

PICCONE, E. H. (Ed.) *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito*. Mexico D.F.: Universidad Autónoma de México, 2009.

POSTER, C. The Task of the Bow: Heraclitus' Rhetorical Critique of Epic Language. *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 39, No.1, 2006.

POSTER, C. Evidence, Authority, and Interpretation: A Response to Jason Helms, *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 41, No. 3, 2008.

POWELL, E. *A lexicon to Herodotus*, London, Cambridge press, 1938.

PRITZL, K. One Way to Wisdom in Heraclitus, *Phoenix*, Vol. 39, No.4., p.303-316, 1985.

RANKIN, D. Limits of perception and cognition in Heraclitus' fragments, *Elenchos* fasc. 2,p.241-252, 1995.

REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechen Philosophie*. Bonn: Friedrich Cohen, 1916.

ROHDE, E; HILLIS, W. (trad.) *Psyche*, Londres: Kegan Paul Co. 1925.

ROHATYN, D. Heraclitus: Some Remarks on the Political Fragments, *The Classical Journal*, Vol.68, No.3, p. 271-273, Feb.-Mar., 1973.

SANDYWELL, B. *Presocratic Reflexivity: the Construction of Philosophical Discourse 600–450 BC*, Londres: Routledge, 1996.

SEDLEY, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy vol. XXXIII*. Oxford: University Press, 2007.

SEDLEY, D. *The Midwife of Platonism*, Oxford: University Press, 2002.

- SCHOFIELD, M; NUSSBAUM, M. (Eds.) *Language and Logos*, Cambridge: University Press, 1982.
- SHINER, R. Wittgenstein and Heraclitus, Two River-Images, *Philosophy*, Vol.49, No. 188., p. 191-197, Abr., 1974.
- SINGH, R. Herakleitos and the Law of Nature, *Journal of the History of Ideas*, Vol.24, No.4, pp.457-472, Dez.,1963.
- SMITH, I. Heraclitus and Fire, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 1, p. 125-127, Jan.-Mar., 1966.
- SMYTH, H. *Greek Grammar for Colleges*, New York, American Book Company, 1920.
- SNELL, B; ROSENMEYER, T. (Trad.) *The Discovery of the Mind*, Oxford: University press, 1953.
- SORABJI, R. Aristotle on Demarcating the Five Senses, *The Philosophical Review*, Vol. 80, No.1, p. 55-79, Jan., 1971.
- SORENSEN, J. *A Brief History of the Paradox*, Oxford: University Press, 2003.
- STANNARD, J. The Presocratic Origin of Explanatory Method, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No.60, p.193-206, Jul., 1965.
- STOKES, M. *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge: University Press, 1971.
- TATE, J. On the History of Allegorism, *The Classical Quarterly*, Vol.28, No.2, p. 105-114, Abr.,1934.
- VAMVACAS, C. *The Founders of Western Thought – The Presocratics*, Boston: Springer, 2009.
- VIEIRA, C. Um modelo para mudança em Heráclito, *CODEX*, vol.2, n.2, 2010

VIDAL-NAQUET, P. Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs, *Revue de l'histoire des religions*, Volume 157, No.1 p. 55-80, 1960.

VLASTOS, G. On Heraclitus. *The American Journal of Philology*. Vol.76, No. 4, 1955

VLASTOS, G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 2, No. 7, p. 97-123, Abr., 1952.

WATKINS, C. *How to Kill a Dragon*, Aspects of Indo-European Poetics, Oxford: University Press, 1995.

WHEELWRIGHT, P. *Heraclitus*, Oxford: University Press, 1959.

WOODBIDGE, F. The Dominant Conception of the Earliest Greek Philosophy, *The Philosophical Review*, Vol.10, No.4, p. 359-374, Jul., 1901.

ZELLER, E.; ALLEYNE, S. F. (trad.) *A History of Greek Philosophy*. Vol.II London: Longmans Green co. 1881.