

MARTIM REYES DA COSTA SILVA

**Densidade Semântica e Jogos de Linguagem nos  
Fragmentos de Heráclito de Éfeso**

Belo Horizonte  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Letras  
2013

MARTIM REYES DA COSTA SILVA

## **Densidade Semântica e Jogos de Linguagem nos Fragmentos de Heráclito de Éfeso**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre.

Área de Concentração: Literaturas Clássicas e Medievais

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Teodoro Rennó Assunção

Belo Horizonte  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Letras  
2013

## Resumo

Este trabalho se propõe a estudar o exercício de densidade semântica articulado nos jogos de linguagem nos fragmentos de Heráclito de Éfeso. Tendo sido caracterizado já na antiguidade, enquanto uma obra tanto filosófica quanto poética, o texto de Heráclito entrelaça conteúdos e vocabulários, assim como estratégias argumentativas e artifícios estilísticos, associados a diferentes registros, desafiando as classificações tanto antigas quanto modernas. Pensando a partir da força de expressão literária dos fragmentos e tendo como plano de fundo o universo literário da Grécia arcaica, o caráter filosófico dos mesmos encontra-se indissociável dos elementos artísticos. A “palavra” de Heráclito, como um microcosmo da ordem do mundo, mimetiza aquilo a que se refere. Esta correlação entre forma e conteúdo, segundo a análise de estruturas poéticas observadas nos fragmentos, indica uma dinâmica processual de leitura provocada pelos jogos de linguagem heraclíticos, tendo como resultado não a determinação de uma chave única de leitura, mas a exploração de diversos caminhos hermenêuticos como característica própria do contato com os fragmentos.

Palavras-chave: Heráclito de Éfeso, jogos de linguagem, pré-socráticos, literatura grega arcaica.

### **Abstract**

This study tries to investigate the employment of semantic density in the fragments of Heraclitus of Ephesus, and how it is associated to the use of different kinds of language play. Having been already featured in antiquity as philosophical and poetical, Heraclitus' text intertwines and resignifies content and vocabulary associated with different traditions, as well as argumentative strategies and stylistic devices, challenging in many respects ancient and modern ratings in macro genres. In view of the power of literary expression of the fragments and having the literary universe of archaic Greece as background the philosophical character of the text seems to be inseparable from the artistic elements. The "word" of Heraclitus, as a microcosm of the world order, mimetizes its own content. This correlation between form and content, according to the analysis of the poetic structures observed in the fragments, indicates a dynamic procedural reading provoked by heraclitean language play, which results not in determining a single reading key, but in realizing several hermeneutical possibilities, as main characteristic of the contact with the fragments.

**Keywords:** Heraclitus of Ephesus, language play, early Greek philosophy, early Greek poetry.

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente ao professor Teodoro Rennó Assunção, pela confiança e o apoio, pela leitura cuidadosa, pelas sugestões e pelas conversas sempre reflexivas e agradáveis.

Ao professor Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, pelo aprendizado durante a leitura de Homero, pelas indicações bibliográficas e por aceitar fazer parte da banca.

À professora Miriam Campolina Peixoto, pelo aprendizado durante as aulas, congressos e demais oportunidades, pela gentileza nas sugestões e indicações bibliográficas e por aceitar fazer parte da banca.

À professora Tereza Virgínia Barbosa, o professor Jacyntho Lins Brandão, o professor Olimar Flores Júnior e aos demais professores do departamento de Letras e de Filosofia da UFMG, pelas contribuições e por me receberem generosamente.

Agradeço especialmente também a Thiago Bittencourt, Gustavo Araújo e Daniel Biangioni, que me acolheram em Belo Horizonte, ao Alexandre, Igor, Celso, Mitchel, Marina, Carlos Eduardo, Andréia, Vanessa, Gustavo Frade e aos demais amigos que tornaram o pão de queijo com café tão agradável.

A minha família e amigos próximos, fonte de inspiração e porto seguro.

A Francisco,

À CAPES.

*Los laberintos  
que crea el tiempo  
se desvanecen.*

(Federico García Lorca, "Y después")

Para meus pais, Ruy e Rô,  
educadores do pensamento e da sensibilidade.

## Sumário

|  |      |
|--|------|
| 1. Introdução.....   | 9.   |
| 2. História, recepção e estabelecimento do texto.....                      | 14.  |
| 2.1 Testemunhos.....   | 14.  |
| 2.2 O autor e as circunstâncias de produção da obra.....                   | 17.  |
| 2.3. Divulgação e recepção.....  | 22.  |
| 2.4. Estabelecimento do texto.....   | 25.  |
| 3. Heráclito a partir do universo literário arcaico.....                   | 31.  |
| 3.1 Fragmentos: Diálogo e Crítica Literária.....                           | 31.  |
| 3.2 Entre poesia e filosofia.....  | 32.  |
| 3.3 Hipótese de reconstrução (Mouraviev, 2011).....                        | 47.  |
| 3.4. Diálogo e Crítica Literária.....                                      | 50.  |
| 3.4.1 Homero “mais sábio entre os helenos” e Arquíloco “igualmente”.....   | 53.  |
| 3.4.2 Hesíodo “professor da maioria”.....                                  | 62.  |
| 4. Estudo dos fragmentos.....  | 69.  |
| 4.1 Princípios hermenêuticos .....   | 69.  |
| 4.2 Apresentação sintética do lógos (1, 2, 34, 17, 122, 108, 50, 114)..... | 78.  |
| 4.3 Construções por polaridade (84a e 101, 16 e 18, 62).....               | 87.  |
| 4.4 Metáforas e sugestões imagéticas (43 e 44, 123, 119, 52).....          | 92.  |
| 5. Conclusão.....  | 99   |
| 6. Referências Bibliográficas.....   | 103. |

## 1. Introdução.

Atualmente, do que teria sido a única obra de Heráclito de Éfeso, restam-nos cerca de cento e vinte citações aceitas como literais <sup>1</sup>, às quais acostumamo-nos a designar ‘fragmentos’, mas também uma quantidade razoável de ‘vestígios’ de outras ordens, como citações menos literais, informações biográficas, interpretações da ‘doutrina’, anedotas, imitações e influências estilísticas, às quais acostumamo-nos a designar ‘testemunhos’. Para além da distinção entre ‘fragmentos’ e ‘testemunhos’, encontramos vestígios de naturezas diversas e transmitidos por interesses diversos, a respeito de um ser humano e de seus escritos.

Embora Heráclito tenha recebido na contemporaneidade novamente um lugar de destaque na história da filosofia e uma atenção especial entre os filósofos chamados ‘pré-socráticos’, o conjunto dos fragmentos permanece sendo pouco conhecido, sobretudo se comparado às imagens difundidas nos manuais de história de filosofia, de um modo geral, tendenciosos a uma leitura demasiadamente influenciada pelos parâmetros da filosofia clássica. Sob um olhar mais cuidadoso, contudo, mais do que um ‘filósofo da natureza’ entre outros ‘filósofos da natureza’, Heráclito se apresenta antes como uma peça que foge às categorizações mais tradicionais e nos obriga a reconsiderá-las.

Um dos grandes expoentes do pensamento grego arcaico, o efésio parece ser um autor ainda capaz de despertar curiosidade e maravilhamento, tanto enquanto artista da palavra quanto como pensador. Por outro lado, trata-se de um autor especialmente problemático do ponto de vista historiográfico e hermenêutico, de modo que seu texto se apresenta, para aqueles que desejam estudá-lo, sobretudo como um desafio.

De início, parece necessário considerar o texto a partir de sua contextualização, enfrentar o mais diretamente possível as problemáticas de leitura, com especial cuidado e apreço às fontes antigas, que constituem, de fato, o conjunto de vestígios disponíveis. Ao estado de conservação da obra, soma-se a escassez de informações mais precisas e seguras acerca da própria época, seja a respeito da vida social e política, seja a respeito de obras de caráter semelhante, além da própria peculiaridade do estilo, apontada desde a antiguidade como ‘enigmático’, ‘difícil’ e/ou ‘obscuro’. As problemáticas que perpassam uma leitura cuidadosa deste texto vão desde os aspectos históricos e filológicos de transmissão e

---

<sup>1</sup> Na edição de Diels-Kranz são apresentados 126, enquanto na edição de Marcovich contam-se 111 fragmentos. Usando um critério mais flexível, Mouraviev estabelece 156 ‘fragmentos’.

estabelecimento textual, passando por uma reflexão acerca da contextualização histórica e literária, até à desconstrução de vícios hermenêuticos de teor filosófico ou ideológico.

Isto significa, sobretudo, que não é possível tomar uma moldura interpretativa como dada, e põe em cheque uma tentência desmedida por considerar os fragmentos como únicos ‘vestígios confiáveis’ em detrimento dos testemunhos. Se as citações, em seus diferentes níveis de literalidade, detêm um aspecto mais original e servem como critério de referência para a leitura dos testemunhos, aos quais devemos ter um olhar crítico, isto não significa que possamos estabelecer uma dicotomia simples entre vestígios confiáveis ou não confiáveis. Como defende o filólogo russo Sergei Mouraviev, os ‘vestígios’ devem ser criticamente avaliados, mas também, no que for possível, aproveitados para compor o quebra-cabeças. Neste sentido, há de se desenhar uma moldura hermenêutica provisória, e transforma-la à medida do aprofundamento da leitura.

Ainda assim, mesmo que muito possa ser investigado a partir de um modelo de reconstrução histórica e filológica, o que transparece deste esforço permanece sendo, como já indicavam os testemunhos, um texto ‘enigmático’. De fato, podemos dizer que um dos aspectos mais interessantes e relevantes da leitura de Heráclito parece ser exatamente o quão desafiadora ela pode revelar-se. De acordo com um epigrama citado por Diógenes Laércio, o livro do efésio seria uma ‘trilha árdua’:

μη ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ' ὀμφαλὸν εἴλεε βιβλίον  
τοῦφεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιτός.  
ὄρφνη καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπητον· ἦν δέ σε μύστης  
εἰσαγάγη, φανεροῦ λαμπρότερ' ἡελίου.

Não busques célere alcançar o fim do livro de Heráclito  
de Éfeso: deveras árdua é a trilha.  
Está entre sombras e escuridão, desiluminada. Mas, se um iniciado  
o guiar, mais radiante que a luz solar.<sup>2</sup>

Aproximando a leitura do texto à experiência de um ritual de iniciação, este epigrama parece salientar sobretudo o contraste entre a possibilidade de um entendimento surpreendente e o risco de perder-se neste trajeto, assim como o contraste entre uma leitura apressada versus uma leitura mediada. Em direção semelhante também adverte uma conhecida fórmula atribuída por Diógenes Laércio a Sócrates a respeito do livro de Heráclito: “é preciso ser um

<sup>2</sup> *Antologia Palatina* IX. 540, citado por Diógenes Laércio em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX. A citação, feita por Diógenes Laércio ao final de suas considerações sobre Heráclito, parece mesmo uma maneira sintética de encerrar o testemunho, que apresenta ‘fórmulas’ de outros autores e do próprio autor sobre o estilo do ‘obscuro’ de Éfeso, indicando que, desde muito cedo, o texto teria sido considerado uma espécie de labirinto, mas também potencialmente inspirador e eloquente.

mergulhador de Delos, para não afogar-se nele”<sup>3</sup>. Ainda que percorrer esta trilha possa parecer temerário, entretanto, não é sem prazer que deslizamos o olhar sobre o conjunto de fragmentos que temos disponíveis. Se não podemos dispor propriamente de um ‘guia iniciado’, dispomos, além dos próprios fragmentos, de fontes importantíssimas de informações, ainda que as mesmas devam ser criticamente filtradas. Façamos, sem pressa, nossos próprios mergulhos.

Enquanto estratégia de aprofundamento, o tema da ‘densidade semântica’ foi escolhido para este trabalho enquanto um recorte que permite simultaneamente refletir acerca da hermenêutica do texto como um todo. O tema, que se apresenta como um recorte específico dentro do que seria um tópico já específico (da ‘linguagem poética’), permite, contudo, focar um aspecto dos ‘jogos de linguagem’ heraclíticos especialmente significativo para que os demais possam ser vislumbrados em segundo plano.

Proposta por Charles H. Kahn enquanto um princípio hermenêutico para a leitura dos fragmentos de Heráclito, a noção de ‘densidade semântica’ se traduz sobretudo no caráter polissêmico e minimalista dos fragmentos. No contexto de uma articulação complexa de ‘jogos de linguagem’, como empreende Sergei Mouraviev, por sua vez, a noção de densidade semântica representa um aspecto significativo exatamente por apontar para a organicidade com que se relacionam tais ‘configurações’, apontando para a copertinência entre forma e conteúdo, aspectos poéticos e filosóficos. Como aponta o Mouraviev, enquanto uma ponte entre forma e conteúdo, os ‘jogos de linguagem’ constituem modos de transgressão da normalidade referencial, ‘truques’, que apontam para uma referencialidade além daquela mais imediata, para os micro e macro fenômenos do universo, mas também para conexões não observadas no cotidiano.

Aceitando-a como um desafio, a leitura do texto heraclítico exercita tanto o raciocínio abstrato e conceitual quanto a sensibilidade à criatividade artística, mas exige, sobretudo, uma transformação da perspectiva. Ou ainda, uma série de transformações de perspectivas sucessivas: a cada nova sentença, os significados são revistos, ampliados. Assim, um mesmo termo é sucessivamente ressignificado, explorado em seus diversos sentidos, articulando-os a partir de uma ‘raiz metafórica’ comum, que se caracteriza por concentrar sentidos diversos de uma mesma palavra, conferindo-lhe ‘densidade’.

Tendo como proposta central a apreciação desta relação entre jogos de linguagem e densidade semântica em uma seleção de fragmentos, as considerações empreendidas acerca

---

<sup>3</sup> [Δηλίου τινὸς δεῖσθαι κολυμβητοῦ, ὃς οὐκ ἀποπνιγῆσεται ἐν αὐτῶι]. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 11. Cf. tradução da passagem infra p.15.

de aspectos metodológicos e hermenêuticos se somam a este trabalho como parte integrante e significativa deste recorte. Neste sentido, uma reflexão acerca das categorias históricas de ‘filosofia’ e ‘poesia’, assim como o aprofundamento da relação do pensamento do efésio com o universo literário da Grécia arcaica constituíram pontos significativos para a construção de uma estratégia hermenêutica que busca exatamente levar em conta o copertencimento entre os elementos poéticos e filosóficos do texto. O que seria objeto exclusivo de uma análise estilística da poética do texto se mostra igualmente relevante de um ponto de vista de uma interpretação da filosofia, e vice-versa: forma e conteúdo articulam uma unidade fundamental, elaborada na microestilística de cada fragmento assim como na macroretórica do discurso.

Após uma discussão hermenêutica do texto como um todo, o estudo mais detalhado e comentário de três conjuntos de fragmentos busca observar e pôr em prova os elementos trazidos à tona anteriormente. No primeiro, como parece ser incontornável ao se estudar Heráclito, uma reflexão sobre a metalinguagem é proposta sobretudo a partir da metonímia sugerida no uso do termo ‘lógos’ enquanto ‘palavra’ e ‘significado’ no fragmento 1. No segundo, buscamos observar o uso de jogos de oposição, como antíteses, paradoxos e oximoros, enquanto no terceiro é posto em foco o uso de jogos por similaridade, como imagens verbais, metáforas e sugestões sonoras. Diferentemente do primeiro conjunto, os demais foram estudados em duplas ou sozinhos, permitindo um foco mais preciso e deixando assim entrever a sobreposição de diferentes recursos e a íntima relação entre eles que caracteriza o minimalismo heraclítico.

Embora a tradução não tenha sido o objetivo principal da pesquisa, logo se mostrou necessária a formulação de uma tradução própria dos fragmentos comentados que buscasse transparecer, na medida do possível, os comentários empreendidos. Mais do que isto, o exercício da tradução se mostrou um instrumento importante para a apreciação dos aspectos do textos que tinham sido postos em foco, na medida em que os ‘jogos de linguagem’ precisavam ser entendidos em seus aspectos mais amplos (sobretudo a partir dos efeitos pretendidos), para que houvesse uma chance de os transpor, ainda que parcialmente <sup>4</sup>. Deste

---

<sup>4</sup> O ritmo e a musicalidade, por exemplo, foram levados em conta. Na medida do possível, tentei transpor sobretudo as consonâncias (aliterações, rimas e quiasmas em sua maior parte), sem que isso representasse perda significativa de conteúdo. Me parece claro que, como defende Mouraviev, os aspectos musicais acrescentam e complementam o conteúdo da prosa poética heraclítica, como no caso mais evidente do jogo de sentidos etimológicos (cf??), mas também de outras maneiras, como na forte relação entre a sugestão sonora e o conteúdo em B 123. Um estudo mais detalhado de aspectos rítmicos e musicais, assim como uma tentativa minuciosa de transposição destes padrões, contudo, se mantiveram fora das pretensões desta dissertação. Como os demais “jogos de linguagem”, a musicalidade dos fragmentos pôde ser tratada aqui quase que exclusivamente na perspectiva de sua participação na construção da densidade semântica.

modo, a tradução dos termos mais significativos foi orientada por dois princípios, que precisam ser continuamente equalizados: a transposição de um significado mais imediato, ao que designamos “primeira escuta”, e a transposição dos jogos de linguagem e suas consequências possíveis, uma “segunda escuta”, no sentido de desconstruir e reconstruir o significado extraído na primeira escuta. É claro que, além de tantas outras problemáticas que envolvem o trabalho com este texto, devido exatamente aos aspectos que apontamos da densidade semântica heraclítica, parece impossível evitar alguma perda de força metafórica na tradução para o português. Ainda assim, a não tradução de palavras como *lógos*, *phýsis* e *ethos* (certamente intraduzíveis!) me parece uma perda ainda maior: não traduzidos, os termos se distanciam do uso “comum”, sendo reconhecidos a quase que exclusivamente a partir de sua fixação em conceitos e áreas de pesquisa da filosofia clássica.

## 2. História, recepção e estabelecimento do texto.

### 2.1 Testemunhos <sup>5</sup>

*\*Para os testemunhos selecionados, assim como as demais traduções deste trabalho (exceto quando indicado o contrário), proponho uma tradução própria, ainda que provisória, com a perspectiva sobretudo de ajudar a leitura dos textos gregos. Os testemunhos e fragmentos de Heráclito são referidos segundo numeração proposta por Diels-Kranz. Para o texto dos fragmentos adotei a edição de Marcovich, incluindo sua disposição em linhas*

*6*

Diógenes Laércio, IX (22A1)

Ἡράκλειτος Βλόσωνος ἦ, ὧς τινες, Ἡράκωντος Ἐφέσιος. οὗτος ἤκμαζε μὲν κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἐξηκοστὴν ὀλυμπιάδα [504 – 501]. μεγάλῳφρων δὲ γέγονε παρ' ὄντινασὺν καὶ ὑπερόπτης, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δηλόν, ἐν ᾧ φησι <‘πολυμαθὴ ... Ἐκαταῖον’> [B 40]. εἶναι γάρ (...) καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἐρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν <‘ἄξιον ... μετ' ἄλλων’> [B 121]. ἀξιούμενος δὲ καὶ νόμους θεῖναι πρὸς αὐτῶν ὑπερεῖδε διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν. (3) ἀναχωρήσας δὲ εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἠστραγάλιζεν· περιστάντων δ' αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, ‘τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε;’ εἶπεν· ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;’ καὶ τέλος μισανθρωπήσας καὶ ἐκπατήσας ἐν τοῖς ὄρεσι διηιτᾶτο, πῶας σιτούμενος καὶ βοτάνας. καὶ μέντοι καὶ διὰ τοῦτο περιτραπεῖς εἰς ὕδρον κατῆλθεν εἰς ἄστυ καὶ τῶν ἰατρῶν αἰνιγματωδῶς ἐπυνθάνετο, εἰ δύναιτο ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι· τῶν δὲ μὴ συνιέντων, αὐτὸν εἰς βούστασιν κατορύξας τῇ τῶν βολίτων ἀλέαι ἤλπισεν ἐξατμισθῆσεσθαι. οὐδὲν δὲ ἀνύων οὐδ' οὕτως ἐτελεύτα βιοῦς ἔτη ἐξήκοντα.

(1) Heráclito, filho de Blóson ou, segundo alguns, de Heracontes, de Éfeso. Floresceu na 69ª Olimpíada. Foi altivo e cheio de desprezo para com qualquer um, como é claro em seus escritos, nos quais diz: (fragmentos B 40-44). (2) Reprovou também aos efésios, por haverem exilado seu amigo *Hermodoro*, dizendo sobre eles: (B 121). Considerado para estabelecer as leis para eles, rechaçou-lhes por entender que a cidade já era regida por uma política dolosa. (3) Tendo então se retirado ao templo de Ártemis, jogava dados entre as crianças. Quando os efésios se aproximaram à sua volta, disse: “de quê, péssimos, se espantam? Não é melhor isto que fazer política entre vocês?”. Por fim, tornou-se misantropo e isolou-se, vivia nas montanhas, alimentando-se de ervas e plantas. Tendo dessa maneira adquirido hidropsia e descido à cidade, inquiria enigmaticamente aos médicos se estes seriam capazes de fazer seco um charco. Não sendo compreendido por eles, enterrou-se em um estábulo e esperou que o esterco bovino fizesse evaporar (a umidade). Isto não funcionando, findou sua vida aos sessenta anos. (...) <sup>7</sup>

(5) γέγονε δὲ θαυμάσιος ἐκ παίδων, ὅτε καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι. ἤκουσέ τε οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι [B 101] καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ. Σωτίων δὲ φησιν εἰρηκέναι τινὰς Ξενοφάνους αὐτὸν ἀκηκοέναι· λέγειν τε Ἀρίστωνα ἐν τῷ Περὶ Ἡρακλείτου καὶ τὸν ὕδρον αὐτὸν θεραπευθῆναι, ἀποθανεῖν δ' ἄλλῃ νόσῳ· τοῦτο δὲ καὶ Ἰππόβοτός φησι. τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήμηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν. (6) ἀνέθηκε δ' αὐτὸ εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν, ὡς μὲν τινες, ἐπιτηδεύσας ἀσαφέστερον γράψαι, ὅπως οἱ δυνάμενοι <μόνοι> προσίοιεν αὐτῷ καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημόδου εὐκαταφρόνητον ἦ. τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων [fr. 43 D.] ὑπογράφει λέγων· ‘τοῖς δ' ἐνὶ κοκκυστῆς ὀχλολοῖδορος Ἡράκλειτος αἰνικτῆς

<sup>5</sup> No intuito específico deste trabalho, apresento aqui um recorte dos testemunhos contendo quase que apenas dados biográficos e a respeito do livro e sua recepção, deixando de fora os comentários mais diretos à “doutrina” heraclítica.

<sup>6</sup> Devido também ao recente lançamento da edição de Mouraviev, usar o texto estabelecido de Marcovich me pareceu mais apropriada.

<sup>7</sup> Omito aqui as versões variantes da morte de Heráclito fornecidas em seguida por Diógenes Laércio (IX, 4).

άνόρουσε'. Θεόφραστος δέ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι. σημείον δ' αὐτοῦ τῆς μεγαλοφροσύνης Ἀντισθένης φησὶν ἐν Διαδοχαῖς· ἐκχωρῆσαι γὰρ τὰδελφῶι τῆς βασιλείας. τοσαύτην δὲ δόξαν ἔσχε τὸ σύγγραμμα, ὡς καὶ αἰρετιστὰς ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι τοὺς κληθέντας Ἡρακλειτεῖους.

(5) Foi admirável desde a infância, quando jovem dizia não saber nada; quando se tornou adulto, contudo, <afirmava> saber tudo. Não escutou a ninguém, mas dizia ter investigado a si mesmo e aprendido tudo por estudar a si mesmo. Sófion, contudo, diz que alguns afirmavam que ele teria escutado a Xenófanes. Em “Sobre Heráclito”, Aríston diz que ele teria se curado da hidropsia e morreu por causa de outra enfermidade. Hipóbotο diz isto também. O livro que lhe foi atribuído é, em seu conjunto, sobre a *phýsis*, mas por outro lado se divide em três 'discursos' (*lógoi*), um sobre o todo, um político e um teológico. Segundo alguns, depositou o livro no templo de Ἄρτεμις, tendo produzido em um modo de escrever destituído de clareza, de modo que <apenas> os capazes pudessem compreendê-lo e a população fosse despistada. Isto também escreve Τίμων, dizendo: 'entre eles, gritador como um cuco e insultador da multidão, surgiu, enigmático, Heráclito'. Teofrasto afirma que devido à bile negra [*melankholías*] teria escrito algumas partes de maneira incompleta e outras de modos diversos. Como sinal de sua altivez, Antístenes afirma nas 'Sucessões' ter abdicado da *realiza* em favor do irmão. Tão grande reputação alcançou seu escrito que após o mesmo um grupo de adeptos veio a se formar e foram chamados de heraclíticos.

(7) (...) λαμπρῶς τε ἐνίστε ἐν τῶι συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει, ὥστε καὶ τὸν νοθέστατον ραϊδίως γνῶναι καὶ διάρμα ψυχῆς λαβεῖν ἢ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἐρμηνείας ἀσύγκριτον.

(7) (...) Em seu escrito, por vezes expõe clara e limpidamente, de modo que o mais néscio facilmente aprende e alcança elevação da alma. A concisão e a gravidade de sua exposição são incomparáveis.

(11) (...) τὰ δὲ περὶ Σωκράτους καὶ ὅσα ἐντυχῶν τῶι συγγράμματι εἴποι, κομίσαντος Εὐριπίδου, καθά φησιν Ἀρίστων, ἐν τῶι περὶ Σωκράτους εἰρήκαμεν. (12) (Σέλευκος μέντοι φησὶν ὁ γραμματικὸς Κρότωνά τινα ἱστορεῖν ἐν τῶι Κατακολυμβητῆι Κράτητά τινα πρώτων εἰς τὴν Ἑλλάδα κομίσει τὸ βιβλίον). καὶ εἰπεῖν Δηλίου τινὸς δεῖσθαι κολυμβητοῦ, ὃς οὐκ ἀποπνιγῆσεται ἐν αὐτῶι. ἐπιγράφουσι δὲ αὐτῶι οἱ μὲν Μούσας, οἱ δὲ Περί φύσεως, Διόδοτος δὲ ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου, ἄλλοι γνῶμον' ἠθῶν, τρόπου κόσμον ἕνα τῶν ζυμπάντων. φασὶ δ' αὐτὸν ἐρωτηθέντα, διὰ τί σιωπᾶι, φάναι 'ἴν' ὑμεῖς λαλήτε' (...).

(11) (...) Das coisas ditas sobre Sócrates tal como ele teria dito, tendo tido contato com os escritos, entregues por Eurípides, de acordo com o que afirma Ariston, tratamos no capítulo sobre Sócrates. Seleuco, o gramático, contudo, diz que um certo Króton relata em seu <livro> “Mergulhador”, que um certo Krates foi o primeiro a trazer o livro para a Grécia e ter dito: “é preciso ser um mergulhador de Delos, para não afogar-se nele”. Os seus escritos são designados por uns como “Musas” e por outros como “Sobre a 'natureza' (*phýsis*)”, Diódoto o caracterizou como “guia preciso para ordenação da vida” e outros como “regra para o caráter, ordenação única da totalidade uma”. Dizem que ele, quando perguntado por que se calava, teria dito: “para que vocês tagarelassem!” (...)

(15) (...) Δημήτριος δὲ φησιν ἐν τοῖς Ὀμωνύμοις καὶ Ἀθηναίων αὐτὸν ὑπερφρονῆσαι, δόξαν ἔχοντα παμπλείστην, καταφρονούμενόν τε ὑπὸ τῶν Ἐφεσίων ἐλέσθαι μᾶλλον τὰ οἰκεία. μέμνηται αὐτοῦ καὶ ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος ἐν τῆι Σωκράτους ἀπολογία. πλείστοι τέ εἰσιν ὅσοι ἐξήγγηται αὐτοῦ τὸ σύγγραμμα· καὶ γὰρ Ἀντισθένης καὶ Ἡρακλειδῆς ὁ Ποντικὸς, Κλεάνθης τε καὶ Σφαῖρος ὁ Στωικός, πρὸς δὲ Πausανίας ὁ κληθεὶς Ἡρακλειτιστῆς, Νικομήδης τε καὶ Διονύσιος· τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδοτος, ὃς οὐ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἶδει κεῖσθαι.

(15) (...) Demétrio afirma em seus “Homônimos” que ele desdenhou também os atenienses, tendo grande reputação entre eles, enquanto pelos efésios era desprezado, [e que] preferiu antes os conterrâneos. Tendo sido mencionado também o mesmo por Demétrio de Faleron em sua *Apologia de Sócrates*. Muitos são os que têm comentado o seu escrito: tanto Antístenes e Heráclides de Ponto, Cleantes e Esfero, o estóico, e ainda Pausânias, chamado 'o heraclítista', Nicomedes e também Dioniso. Entre os gramáticos, Diódoto, que afirma não ser o escrito sobre a *phýsis*, mas sobre a vida na pólis, e que as partes sobre a *phýsis* foram incluídas para serem vistas como exemplificações.

Suda (22A1a)

Ἡράκλειτος Βλόσωνος ἢ Βαύτωρος, οἱ δὲ Ἡρακῖνος, Ἐφέσιος, φιλόσοφος φυσικός, ὃς ἐπεκλήθη Σκοτεινός. οὗτος ἐμαθήτευσεν οὐδενὶ τῶν φιλοσόφων, φύσει δὲ καὶ ἐπιμελείαι ἠσκήθη. οὗτος ὑδρωπιάσας οὐκ ἐνεδίδου τοῖς ἰατροῖς ἤπερ ἐβούλοντο θεραπεύειν αὐτόν, ἀλλ' αὐτὸς βολβίτωι χρίσας ὅλον ἑαυτὸν εἶασε ξηρανθῆναι τοῦτο ὑπὸ τῶι ἡλίω, καὶ κείμενον αὐτὸν κύνες προσελθοῦσαι διέσπασαν. οἱ δὲ ἄμμοι χωσθέντα φασὶν

ἀποθανεῖν. τινὲς δὲ αὐτὸν ἔφασαν διακοῦσαι Ξενοφάνους καὶ Ἰππάσου τοῦ Πυθαγορείου. ἦν δὲ ἐπὶ τῆς <ξθ> Ὀλυμπιάδος ἐπὶ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου, καὶ ἔγραψε πολλὰ ποιητικῶς.

Heráclito, filho de Blóson ou Bautoros, ou segundo outros Heraquinos, de Éfeso. Filósofo da natureza, que foi chamado de “o obscuro”, não foi ensinado por nenhum filósofo, mas se *inclinou naturalmente* a isto e, por investigar, aprendeu com a prática. Tendo adquirido hidropsia, não levou isto aos médicos, mesmo eles tendo querido curá-lo, recusou-se, mas cobriu-se inteiro de estrume bovino para se secar ao sol, e, estando deitado, cães avançaram sobre ele e o dilaceraram. Outros dizem que morreu enterrado na areia. Alguns diziam que ele teria escutado a Xenófanes e Hipásso, o pitagórico. Ele floresceu durante a 69ª olimpíada, durante o reinado de Dário filho de Hytaspes, e escreveu muito poeticamente.

#### 22 A 9. Aristóteles, *Das partes dos Animais*. A 5. 645a 17

καθάπερ Ἡ. λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῶι, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῶι ἰπνῶι ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζῴων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον, ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

Tal como se diz que Heráclito, quando estrangeiros vieram visitá-lo e o encontraram aquecendo-se junto à lareira, ordenou-lhes que entrassem sem temor, pois ali também havia deuses, do mesmo modo deve-se abordar sem aversão o estudo de cada espécie de animal: pois em todos se manifesta algo de natural e de belo.<sup>8</sup>

#### 22 A 2. Estrabão, XIV 3 p. 632. 633

ἄρξει δὲ φησιν Ἄνδροκλον τῆς τῶν Ἰώνων ἀποικίας, ὕστερον τῆς Αἰολικῆς, υἱὸν γνήσιον Κόδρου τοῦ Ἀθηνῶν βασιλέως, γενέσθαι δὲ τοῦτον Ἐφέσου κτίστην. διόπερ τὸ βασιλεῖον τῶν Ἰώνων ἐκεῖ συστήναί φασι, καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντές τινας τιμὰς, προεδρίαν τε ἐν ἀγῶσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, σκίπωνα ἀντὶ σκίπτρου, καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος.

A imigração jônica, posterior à eólica, foi iniciada por Ândroclo, filho legítimo de Codro, rei de Atenas: este teria sido o fundador de Éfeso, onde, por essa razão, se estabeleceu a sede real dos jônios. Até hoje, os descendentes desta família são chamados reis e gozam de certas prerrogativas: da precedência nos jogos olímpicos, de um bastão em vez do cetro e <da presidência> nas festas de Deméter Eleusina.<sup>9</sup>

#### 22 A 3. Clemente, *Stromateis*. I 65 (II 41, 19 St.)

Ἡ. γὰρ ὁ Βλύσωνος Μελαγκόμαν τὸν τύραννον ἔπεισεν ἀποθέσθαι τὴν ἀρχήν. οὗτος βασιλέα Δαρεῖον παρακαλοῦντα ἤκειν εἰς Πέρσας ὑπερεῖδεν.

Heráclito, filho de Blíson, persuadiu o tirano Melancomas a renunciar ao poder. Não fez caso de El-Rei Dário que o convidara para visitá-lo na Pérsia.<sup>10</sup>

#### 22 A 4 DK.

Aristóteles, *Retórica*, III, 5.1407 b11

ὄλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό· ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι <ἔχουσιν, οἱ δ' ὀλίγοι> οὐκ ἔχουσιν οὐδ' ἂ μὴ ράδιον διαστίζαι ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίζαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι, ποτέρωι πρόσκειται, τῶι ὕστερον ἢ τῶι πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος

Convém absolutamente que o que se escreve seja fácil de ler e compreender, o que é a mesma coisa. É o que se dá quando há muitas conjunções e não se dá quando há poucas ou quando não é fácil de pontuar como nos escritos de Heráclito. Pois pontuar os escritos de Heráclito é um trabalho, por ser incerto se tal pontuação se liga

<sup>8</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza, in: *Os pensadores*, p. 77.

<sup>9</sup> Tradução de Damiano Berge, *O logos heraclítico*, p. 304.

<sup>10</sup> Tradução de Damiano Berge, *O logos heraclítico*, p. 304.

a uma palavra anterior ou posterior, como no começo do seu escrito.<sup>11</sup>

Demétrio, *Sobre o estilo*, 192

τὸ δὲ σαφὲς ἐν πλείοσιν· πρῶτα μὲν ἐν τοῖς κυρίοις, ἔπειτα ἐν τοῖς συνδεδεμένοις· τὸ δὲ ἀσύνδετον καὶ διαλελυμένον ὅλον ἀσαφὲς πᾶν· ἄδηλος γὰρ ἢ ἐκάστου κώλου ἀρχὴ διὰ τὴν λύσιν, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ ταῦτα σκοτεινὰ ποιεῖ τὸ πλεῖστον ἢ λύσις.

E a clareza reside em mais fatores. Nos termos próprios, primeiro, depois na articulação entre eles. O assíndeto e a total falta de articulação são, absolutamente, contrários à clareza. Por causa da disjunção, não se vê o começo de cada colo, tal como ocorre na escrita de Heráclito, a qual, na maioria das vezes, a disjunção torna obscura.<sup>12</sup>

## 2.2 O autor e as circunstâncias de produção da obra.

Apesar de um número não desprezível de testemunhos que revelam diferentes faces de uma personagem gradativamente construída, muito pouco se sabe seguramente sobre a biografia de Heráclito, assim como sobre os eventos históricos e a estrutura social em que viveu. A principal fonte de dados biográficos sobre o efésio é a célebre obra de Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, escrita por volta do século III d.C. – composta tanto de dados biográficos (mais ou menos) plausíveis quanto de anedotas improváveis, citações e uma breve descrição do que seria sua doutrina – não pode ser considerada historicamente segura, apesar do valor de seus testemunhos<sup>13</sup>. Outras fontes biográficas relevantes são o verbete da *Suda* (que, no entanto, em pouco difere das informações dadas por Diógenes) e o geógrafo Estrabão (que nos fornece informações acerca dos privilégios da família fundadora da cidade de Éfeso, assim como sobre o episódio do exílio de Hermodoro). Aristóteles, que narra uma anedota além daquelas presentes no testemunho de Diógenes Laércio e Clemente de Alexandria, afirma que o filósofo de Éfeso teria convencido o tirano Melanchomas a abdicar do poder.

De um modo geral, imagina-se que pouco ou quase nada de informações seguras sobre sua biografia tenha sido acessível já a Platão e Aristóteles, as mais antigas fontes de testemunhos atestadas<sup>14</sup>. O núcleo da imagem um tanto quanto fantástica transmitida pela

<sup>11</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza, in: *Os pensadores*, p. 77.

<sup>12</sup> Tradução de Gustavo Araújo, *Sobre o Estilo* de Demétrio, p. XLIV.

<sup>13</sup> Cf. Kirk, G. S. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, p. 3-4: “The only substantial ancient biography of Heraclitus, by Diogenes Laertius, draws freely on this kind of source. Diogenes, who worked in the third century a.d., had access to a large number of handbooks (biographical, doxographical, chronological and diadochal) and summaries which had been compiled, revised, shortened and recontaminated between the early third century B. C. and his own day. He often names his sources and sometimes records conflicting accounts; but it is not evident that even if the works of his fuller authorities, like Diocles of Magnesia and Hermippus of Smyra, had survived, we should still know little that was true about Heraclitus' life”.

<sup>14</sup> Cf. Kirk, G. S. *The Cosmic Fragments*, p. 3: “The ancient evidence on this subject is thin and unreliable. Plato

tradição, contudo, poderia já estar bastante definido. A partir daí, o crescer de anedotas e informações fantásticas (difundidas em um primeiro momento pela escola peripatética e mais tarde pelos alexandrinos) se deve, principalmente, a um modo de extrair deste núcleo, e/ou das passagens do texto, algo de curioso para ilustrar o pensamento do autor, no mais das vezes (mas não exclusivamente) sob um tom cômico ou crítico <sup>15</sup>. Como defende Kirk (a respeito dos pré-socráticos em geral), a ideia de que os primeiros filósofos seriam voltados à vida contemplativa e desprovidos de espírito prático, tal como transmitida pela tradição, por exemplo, se apresenta demasiado generalizada (e mesmo onde parece ser um pouco mais factível, como no caso de Heráclito, é demasiado caricata) <sup>16</sup>.

Contudo, embora a personagem humana descrita nos testemunhos possa parecer reduzir-se ao lugar comum do sábio ou intelectual excêntrico, e é possível que haja pouco em comum com quem teria sido o Heráclito “histórico”, isto não significa que estas “imagens” não tenham sido associadas à sua por algum motivo. Uma vez que nas especificidades desta “imagem mítica” residem aspectos que a tornaram historicamente tão ou mais discutida que o conteúdo do livro, e por suas raízes serem tão antigas, me parece que a imagem transmitida pela tradição constitui um testemunho extremamente significativo e um elemento de análise indispensável na investigação do pensamento de Heráclito. Tendo em vista a ausência de evidências históricas que possam confirmar ou negar tais informações, resta aos estudiosos do efésio considerar, juntamente com a probabilidade daquelas que poderiam ter sido ao menos inspiradas em fatos históricos, os elementos evidentemente pictóricos em seus significados

---

tells us no more that Heraclitus was an Ionian and from Ephesus; Aristotle adds no personal information except the anecdote at *de part. an.* A 5, 645 a 17 (DK 22A9), that Heraclitus, “warming himself before his *ipnós*”, told some hesitant visitors to enter; for there were gods there, too. If *ipnós* here means 'stove' the reference is to fire; if 'midden', to the taboos of Hesiod and Pythagoras. Theophrastus' *Phýsikōn dóxai* contained no personal information beyond the names of native city father, and perhaps tribe, of each philosopher”.

<sup>15</sup> Cf. Kirk, G. S. *The Cosmic Fragments*, p. 3: “Peripatetic biography was chiefly represented by Aristoxenus whose *Bíoi andrōn* or similar works may have contained some source-material on Heraclitus which was utilized by some of the authorities used later by Diogenes Laertius. The Stoic writers on Heraclitus of whom we know, Cleanthes and Sphaerus probably restricted themselves to his theories. It was in Alexandria that ancient 'biography' came into its own: all that could be was culled from classical sources, the rest was supplied by the imagination. Whether roaming freely over traditional semi-mythical patterns of *Famous Lives* (humble origins, strange diets, captures by pirates, eccentric deaths, and so on) or more strictly confined to the elaboration of themes suggested by the subject's *extant* writings”.

<sup>16</sup> É bastante atestado que as figuras dos antigos sábios foram representadas já na filosofia clássica de modo arquetípico, como uma espécie de caricatura do modo de vida teórico. Segundo Jaeger (*Paidéia: a formação do homem grego*, p.194), “as conhecidas anedotas que contam sobre a atitude espiritual daqueles pensadores (...), recolhidas principalmente pela Academia platônica e pela escola paripatética, foram propostas como exemplo e modelo de *Bíos Theoretikós*”. Não há como deixar de notar o talento prático e a multiplicidade de saberes que se associam à figura de Tales, por exemplo, ao contrário do que busca demonstrar Aristóteles, na *Metafísica*, e de anedotas, como a de que o filósofo teria caído em um buraco enquanto observava os astros. Kirk (*Os Filósofos Pré-Socráticos*, p.75) observa, também, o uso de expressões como “este fulano é mesmo um Tales”, referindo-se a uma pessoa engenhosa e possuidora de talentos variados. Segundo o autor, esta é uma característica que pode ser observada não apenas em Tales, mas em boa parte dos pré-socráticos.

simbólicos, buscando de algum modo distinguir o joio do trigo dentre as informações e interpretações transmitidas.

Segundo Diógenes Laércio, Heráclito floresceu <sup>17</sup> na 69ª olimpíada (aproximadamente 501-4 a.C.) e era filho de Blóson (ou, segundo outra tradição, de Heracontes) <sup>18</sup>. Descendente da linhagem dos fundadores da cidade de Éfeso, teria abdicado de seus privilégios em favor do irmão <sup>19</sup>. Tanto Diógenes quanto a *Suda* afirmam que ele teria sido autodidata, mas citam também fontes segundo as quais teria “escutado” <sup>20</sup> Xenófanés e (na *Suda*) Hipaso o pitagórico. Decepcionado com o exílio de seu amigo Hermodoro, que teria participado da elaboração das leis da cidade, teria gradativamente se tornado um misantropo, primeiro recusando-se a participar da atividade política e depois se retirando da cidade para viver nas colinas. No êxodo, teria escrito o seu livro, depositando-o quando terminado no templo de Ártemis. Por fim, Heráclito teria morrido aos sessenta anos de idade devido à hidropsia adquirida no isolamento <sup>21</sup>.

A datação fornecida por Diógenes coincide com a presente na *Suda* <sup>22</sup> e é atualmente considerada por grande parte dos estudiosos como aproximadamente correta, uma vez que coincide com as referências a autores ativos durante o séc.VI a.C., como Pitágoras, Xenófanés e Hecateu (fragmento 40DK), e a ausência de referências a autores do séc.V a.C. como Parmênides <sup>23</sup>. A descendência nobre e o afastamento (em alguma medida) da vida política,

<sup>17</sup> Isto é: completou quarenta anos.

<sup>18</sup> A *Suda* oferece ainda outros possíveis, mas Blóson é mais atestado. Cf. Mouraviev, *Heraclitea III.1*, p.107. Para Kirk (*The Cosmic Fragments*, p. 4) Heracontes poderia ter sido avô de Heráclito.

<sup>19</sup> De acordo com o testemunho de Estrabão (D22A2), os descendentes do fundador da cidade, Androclo, eram chamados de reis [βασιλείς] e recebiam certas honras [ἔχοντες τινας τιμὰς]: um lugar especial durante os jogos, um manto púrpura como insígnia da família real, um bastão ao invés de um cetro e a possibilidade de participar dos ritos Eleusinos de Deméter [προεδρίαν τε ἐν ἀγῶσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, σκίπωνα ἀντὶ σκίπτρο, καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος].

<sup>20</sup> No contexto da doxografia, “escutado” significa, provavelmente, “foi aluno”, entretanto, tendo em vista a referência a Xenófanés no fragmento 40, é bastante plausível pensar que Heráclito escutou Xenófanés, ainda que indiretamente.

<sup>21</sup> A descrição da morte de Heráclito registra, assim como boa parte das descrições das mortes de outros filósofos e figuras importantes da época (cf., por exemplo, a anedota sobre a morte de Homero, citada pelo próprio Heráclito em D.22B56), uma espécie de sadismo cômico. Segundo Diógenes Laércio, o efésio teria proposto uma charada aos médicos sobre como transformar em deserto uma nuvem carregada, e, diante da falha destes em entendê-lo, teria se enterrado em estreme de gado na expectativa de que o calor evaporasse o excesso de água em seu corpo. Cf. Kahn *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 18.

<sup>22</sup> Assim como as datações dos períodos de vida dos demais pré-socráticos, a data fornecida por Diógenes para Heráclito é tida como fornecida por Apolodoro (Cf. Kirk, *The Cosmic Fragments*, p. 1). Para Charles Kahn (*A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 17, nota 4) a mesma teria sido antes “deduzida” de alguma referência mais vaga de Apolodoro associando o período de vida do efésio ao reinado de Dário na Pérsia. De qualquer modo, a datação indicada por Diógenes Laércio parece ter sido estabelecida pela tradição a partir de uma sincronia com o reinado de Dário. Cf. Também Mouraviev *Heraclitea III.1*, p. 112.

<sup>23</sup> Durante certo período, tal datação foi objeto de disputa entre os estudiosos. Entre os que defenderam uma datação diferente da sugerida por Diógenes, o filólogo alemão Karl Reinhardt ficou conhecido por haver

além de razoavelmente factíveis (principalmente pela peculiaridade das mesmas, que nos faz duvidar ser fruto exclusivamente da imaginação tardia), encontram respaldo nos fragmentos. O mesmo pode ser dito, até mais acentuadamente, do episódio do exílio de Hermodoro, o que leva a crer que, retiradas as imprecisões e aumentos próprios da tradição, deve haver um núcleo de valor histórico nestas informações. Em que medida tais informações correspondem à realidade histórica, contudo, é algo que não pode ser seguramente resolvido, e sobre o que, portanto, devemos abdicar à pretensão de encontrar uma única resposta exata.

Embora não seja possível estabelecer com segurança quais foram exatamente os acontecimentos presenciados por ele, nem qual seu posicionamento em relação aos mesmos, de algum modo a datação fornecida indica que Heráclito teria vivido durante a expansão do império persa e presenciado a tensão entre opositores e simpatizantes da presença persa nas cidades jônicas, assim como a rebelião da cidade de Mileto e a destruição da mesma pelos persas em 494 a.C. É sabido que, de modo geral, a cidade de Éfeso manteve boas relações com as potências orientais, e os próprios testemunhos acerca do exílio de Hermodoro parecem indicar que a mesma deveria gozar de certa liberdade política que lhe permitisse uma administração razoavelmente autônoma com características democráticas. Após a queda de Mileto, Éfeso firmou-se como principal cidade-estado da Jônia, mantendo-se como opulento centro comercial durante boa parte da Antiguidade. Assim como Mileto antes dela, Éfeso era uma cidade rica e voltada para o comércio marítimo entre os diferentes povos do mediterrâneo.

As posições de Heráclito em relação à dominação persa ou à vida política da cidade em geral são muito difíceis de precisar, ainda que alguns elementos nos fragmentos, associados aos testemunhos, forneçam indícios bastante significativos sobre este tema. Acredito, aproximando-me das posições de Kirk e Kahn, ser muito improvável um afastamento da política e da vida social tão definitivo quanto aquele indicado nos testemunhos, ainda que a peculiaridade desta informação possa indicar um posicionamento neste sentido. Discordo, portanto, da *perspectiva política* demasiado aristocrática que tende a ser extraída dos fragmentos<sup>24</sup>. Embora a crítica repetida e violenta contra os “muitos” (*polloí*)

---

defendido que Heráclito teria vivido e escrito após Parmênides. Atualmente a datação fornecida por Diógenes é amplamente aceita, ainda que sob ressalvas, e os estudiosos têm tendido a cogitar uma possível referência de Parmênides a Heráclito, inversamente do que propôs Reinhardt. As demais teses defendidas pelo filólogo alemão, contudo, não perdem por isto sua importância (como defende Kirk, *The Cosmic Fragments* p. 1).

<sup>24</sup> O que não significa negar ao pensamento de Heráclito proximidade com elementos, por exemplo, da moral aristocrática, o que me parece acertadamente observado. Comparem-se os dois comentários aos grupos de fragmentos “éticos” e “políticos” por Marcovich, *Heraclitus: editio maior*, p.499 e 530. Cf. Também Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p.20.

nos fragmentos não deixe dúvidas quanto à perspectiva negativa do efésio em relação à maioria da população (e isto deve significar, em alguma medida pelo menos, o *dêmos*) e a certos aspectos do regime democrático, por outro lado, não encontramos nos fragmentos, ou nos testemunhos, como aponta Kahn<sup>25</sup>, uma apologia das aristocracias ou qualquer coisa semelhante. Além disto, vale observar que os elogios a Hermodoro em detrimento dos demais conterrâneos não implicam necessariamente uma censura às leis, que teriam sido estabelecidas com a participação do próprio Hermodoro, mas, antes, talvez aos próprios concidadãos que usaram as mesmas de modo errôneo.

O testemunho mais antigo a respeito de sua personalidade de que temos notícia é a atribuição de Teofrasto (apud Diógenes Laércio, IX, 6) do caráter “melancólico”<sup>26</sup> [Θεόφραστος δέ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι] de Heráclito como a causa do modo como o livro foi escrito. Segundo Kirk, este termo teria neste contexto o sentido mais técnico de “impulsivo”, mas pode ter sido mal interpretado já na antiguidade de modo a dar origem à imagem do “filósofo que chora”, tão firmemente associada a Heráclito<sup>27</sup>. Em suas primeiras palavras após as informações mais básicas (nome, nacionalidade, descendência e datação), Diógenes caracteriza-o sinteticamente (IX, 1): μεγάλωφρων δὲ γέγονε παρ' ὄντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δῆλον [ Foi altivo e cheio de desprezo para com qualquer um, como é claro em seus escritos ]. Contraposta à imagem de um Demócrito risonho, esta imagem tornou-se lugar comum e mesmo o *tópos* mais atestado durante a idade média, e parece ter se mantido influente até mesmo na modernidade. Nietzsche, por exemplo, empreende uma investigação a partir de uma perspectiva ao mesmo tempo psicológica e filosófica do “pessimismo” dos (como ele os denomina) filósofos pré-platônicos<sup>28</sup>. Esta perspectiva, contudo, parece resultar de uma reação, presente já na obra de Platão e de Aristóteles, por exemplo, a uma visão de mundo que poderíamos designar mais aproximadamente como *trágica*, compartilhada, de um modo geral, pelos autores da Grécia arcaica<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> *A arte e o pensamento de Heráclito*, p.20.

<sup>26</sup> Cf. fragmentos 20, 23, 44.

<sup>27</sup> Cf. Kirk, *The Cosmic Fragments*, p.8: “The meaning of the *melancholía* attributed to Heraclitus by Theophrastus is a technical one, as Deichgräber, *loc. cit.* 21f., pointed out, and is given by Aristotle in H 8, 1150b25: 'melancholics' are those who *διὰ τὴν σφωδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον διὰ τὸ ἀκολουθητικὸν εἶναι τῆς φαντασίας*. Ancient (and some modern) critics took the meaning to be simply “melancholy”, and so began the futile legend of the 'weeping philosopher', perhaps with the help of the *pánta reî* interpretation (Seneca *de tranq.* 15, 2; Lucian *Vit. Auct.* 14, etc.)”.

<sup>28</sup> Cf. *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*, p. 17.

<sup>29</sup> Cf. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, p. 4-5.

### 2.3 Divulgação e recepção

Tomando por base os testemunhos, é atualmente tida como certa a circulação na antiguidade de uma ou mais versões de um livro, nos termos de Diógenes Laércio (IX, 5), “atribuído a Heráclito” [τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον]. No testemunho de Diógenes diversos títulos são citados como possíveis (IX, 12): ἐπιγράφουσι δὲ αὐτῶι οἱ μὲν Μούσας, οἱ δὲ Περὶ φύσεως, Διόδωτος δὲ ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου, ἄλλοι γινώμον' ἡθῶν, τρόπου κόσμον ἕνα τῶν ζυμπάντων [Os seus escritos são designados por uns como “Musas” e por outros como “Sobre a 'natureza' (*phýsis*)”, Diódoto o caracterizou como “guia preciso para ordenação da vida” e outros como “regra para o caráter, ordenação única de todas as coisas”]<sup>30</sup>. É possível que tanto Platão quanto Aristóteles tenham tido acesso a uma cópia do livro, e também me parece plausível (como defende Kahn)<sup>31</sup> que autores do século I d.C. como Plutarco e Clemente e até dos séculos III e IV d.C., como Plotino e Estobeu, tenham tido acesso ao texto, se não completo, a uma parte significativa. Como as obras dos demais *physikói* (de Anaximandro a Anaxágoras), o “livro” de Heráclito era provavelmente pouco extenso e a única obra do autor. É provável que tal característica tenha sido, juntamente com o estilo impactante (propenso à memorização) e o próprio conteúdo cosmológico e filosófico, um dos principais fatores que permitiram uma divulgação ampla para os padrões da época<sup>32</sup>.

Desde o momento em que começou a ser divulgado, o texto heraclítico teria provocado, segundo Diógenes, admiração e perplexidade. Despertando reações diversas, desde aproximações estilísticas até apropriações retóricas e filosóficas, suas proposições enigmáticas parecem ter sido desde cedo apresentadas como um desafio para aquele que nelas se aventura. Segundo a fórmula atribuída ora a Sócrates ora a Crates (II, 22 e IX, 12), seria preciso ser um mergulhador de Delos para não afogar-se nelas: “Δηλίου τινὸς δεῖσθαι κολυμβητοῦ, ὃς οὐκ ἀποπνιγῆσεται ἐν αὐτῶι”. A fórmula, de qualquer modo, parece estar relacionada à introdução do texto nos círculos intelectuais atenienses, sendo marcadamente poética, com ritmo iâmbico (o que sugere um tom cômico). Muitos são os adjetivos usados para descrever o estilo de Heráclito entre os testemunhos, a grande maioria caracterizando-o como sendo de difícil compreensão. Já na antiguidade, os adjetivos “enigmático” [αἰνκτικῆς] e

<sup>30</sup> Destes, “Sobre a natureza” e “Musas” são os mais atestados, mas mesmo estes não são considerados muito seguros pela crítica. Me parece pouco provável que o ‘livro’ tivesse qualquer título, no máximo algo como “Discurso (Lógos) de Heráclito, filho de Blósson(?), de Efêso”, que não seria exatamente um título. Cf. Mouraviev *Heraclitea III.1*, p. 68, 187-193; Kirk, *The Cosmic Fragments*, p. 10.

<sup>31</sup> Cf. Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 26.

<sup>32</sup> Cf. Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 24.

“obscuro” [σκοτεινός] se tornaram como que seus epítetos. Por outro lado, ainda segundo o testemunho de Diógenes Laércio (IX, 7), haveria também trechos claros [λαμπρῶς] e distintos [σαφῶς], facilmente apreensíveis até para o mais estúpido [τὸν νοθέστατον ραιδίως γνῶναι], proporcionando-lhe uma “elevação na alma” [καὶ διάγραμμα ψυχῆς λαβεῖν]<sup>33</sup>. Sem dar a entender que isto esteja em contrariedade com a clareza em alguns momentos ou ao efeito de elevação descrito como acessível, Diógenes Laércio nos oferece uma descrição sintética do que seria o estilo do efésio:

λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει, ὥστε καὶ τὸν νοθέστατον ραιδίως γνῶναι καὶ διάγραμμα ψυχῆς λαβεῖν· ἢ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἐρμηνείας ἀσύγκριτον.

Em seu escrito, por vezes expõe clara e limpidamente, de modo que o mais néscio facilmente aprende e alcança elevação da alma. A concisão e a gravidade de sua exposição são incomparáveis.

A importância da recepção estilística do texto de Heráclito na antiguidade é algo bastante atestado, ainda que informações mais detalhadas não sejam oferecidas na grande maioria dos testemunhos. Propondo uma divisão meramente metodológica, poderíamos dizer que, diferenciando-se da recepção em um plano “doutrinário-filosófico”, os aspectos mais propriamente estilísticos da “prosa” heraclítica se fizeram notar em autores de diferentes “tradições”, tais como Píndaro, Protágoras e Demócrito. Este tópico, contudo, não parece ter sido objeto de muitos estudos detalhados, assim como o tópico acerca dos *modos de performance*, que se liga ao primeiro e apenas recentemente tem sido apontado como relevante para o estudo de autores como Heráclito, historicamente considerados como precursores da literatura filosófica<sup>34</sup>.

Ainda que busquemos neste trabalho voltar a atenção mais cuidadosamente à importância literária do texto de Heráclito, não podemos, contudo, ignorar a realidade

<sup>33</sup>Cf. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, p. 378.

<sup>34</sup>Como afirma Paula da Cunha Côrrea, em seu trabalho sobre a noção de *harmonía*, os aspectos da *performance* em que os textos dos pré-socráticos eram apresentados são, de uma maneira geral, pouco valorizados na literatura especializada. Cf. *Harmonia: mito e música na Grécia Antiga*, p. 181: “Os fragmentos de Heráclito não são versificados, embora padrões rítmicos e figuras poéticas sejam discerníveis. Pitágoras não deixou textos escritos, mas uma tradição puramente oral, enquanto Parmênides e Empédocles compuseram poemas hexamétricos. Se, com o tempo, a prosa se estabeleceu como sendo a forma mais comum da filosofia, não podemos dizer que a reintrodução da escrita tenha sido o fator decisivo para o seu ‘surgimento’, porque é provável que tanto os poetas, quanto os filósofos do período arcaico, se é que esses escreviam, serviam-se da escrita com o mesmo propósito: não para compor, mas para preservar os seus textos, compostos oralmente (...) Desde a antiguidade, comenta-se, porém, a ‘novidade’, a originalidade dos pré-socráticos, por mais difícil que seja defini-la. Alguns fatores determinantes (e geralmente ignorados) são o modo de *performance*, a função dos textos e a atitude dos autores. Qual seria sua intenção básica? Em que ocasiões, de que maneira, para e por quem eram lidos e/ou declamados?”.

histórica em que este autor viveu e pensou enquanto objeto de interesse a partir de sua inserção na perspectiva de uma história da filosofia, legada à posteridade principalmente por Aristóteles e seus sucessores na escola peripatética. Dentre outros textos em que discute opiniões com os autores que denominou como *physikoí*, Aristóteles apresenta no livro alfa da *Metafísica* uma espécie de narrativa em que estes são apresentados segundo uma ordem temporal de hipóteses e reformulações acerca das causas e princípios, sugerindo assim um processo de desenvolvimento teórico em direção às suas próprias teorias. Ainda antes de Aristóteles, como demonstraram Bruno Snell e Jaap Mansfield<sup>35</sup>, uma abordagem destes autores segundo certos esquemas explicativos foi provavelmente iniciada pelos sofistas Hípias e Górgias. Segundo os indícios levantados por estes autores, Hípias teria coletado uma grande variedade de material ilustrando tópicos dos poetas e prosadores com a proposta de apontar paralelos, harmonizando e salientando as semelhanças entre os mesmos. O siciliano Górgias, por sua vez, enfatizaria a oposição entre os pensadores e as contradições em seus próprios trabalhos.

Segundo Diógenes Laércio (IX, 6), Heráclito não teria tido nenhum discípulo direto, mas, após a sua morte, a sua obra teria alcançado tal reputação que levou à formação de um grupo de seguidores, chamados “heraclíticos”. Na Atenas clássica, os “enigmas” heraclíticos tiveram uma influência notável, em um primeiro momento, em autores da chamada “sofística”, como Górgias e Protágoras, além do reconhecido “heraclítico” Crátilo, que segundo o testemunho de Aristóteles (*Metafísica*, I, 987a), teria posto Platão em contato com o pensamento do efésio. Platão, por sua vez, embora não demonstre interesse por informações biográficas nem por um olhar mais “historiográfico” sobre seus antecessores, também contribuiu significativamente para a preservação do pensamento dos pré-socráticos para a posteridade, trazendo à tona e discutindo em sua obra tópicos centrais destes pensadores, sobretudo na figura de pares conceituais como movimento e repouso, ser e devir, unidade e pluralidade.

Um interesse mais propriamente voltado à sistematização e discussão destes autores, chamados por Aristóteles de *physikoí*, viria a ser realizado pelo discípulo e sucessor de Aristóteles na direção da escola peripatética, Teofrasto. Em uma obra que não foi conservada, *Physikôn dóxai* [“Opiniões dos físicos”], Teofrasto reuniu informações biográficas e citações dos principais *physikoí*, explicando-as e discutindo-as minuciosamente. O tom da obra, de acordo com o que podemos notar a partir de outras obras parcialmente conservadas de

---

<sup>35</sup> Cf. David T. Runia, “The Sources for Presocratic Philosophy” in: *Oxford Handbook for Presocratic Philosophy*, p. 32.

Teofrasto, seguiria em sua maior parte a perspectiva defendida por Aristóteles na *Metafísica*, e é possível que sob um ponto de vista ainda mais crítico. De qualquer modo, a abordagem de Teofrasto parece ter se tornado, já na antiguidade, a principal referência para o estudo de grande parte destes autores e, conseqüentemente, grande das interpretações dos mesmos parecem ter como base a doxografia teofrastiana <sup>36</sup>. No que diz respeito a Heráclito especificamente, a adoção enquanto antecessor pelos estoicos faz notar uma tradição de conservação do texto e do pensamento que se desenvolveu paralelamente. Muito embora possam ter mantido leituras diversas, não existem, contudo, evidências conclusivas de que as duas tradições tenham tido acesso ao texto por fontes independentes nem que tenham veiculado versões substancialmente diferentes do mesmo.

Os fragmentos atualmente considerados autênticos foram citados entre os séculos IV a.C. e XII d.C., mas a grande maioria foi conservada por autores que escreveram entre os séculos I e III d.C. A diversidade de autores demonstra uma relativa circulação do texto na época, mas, a partir do século VI d.C. e durante quase toda a Idade Média, o interesse pelo efésio parece ter se reduzido drasticamente. Durante este período encontramos sobretudo referências à oposição entre as lágrimas de Heráclito e o riso de Demócrito, com a exceção de dois léxicos e dois autores bizantinos (*Etymologicum Magnum*, *Suda*, Teodoro Prodomo e Tzetzés) e um único autor “ocidental”, o teólogo Alberto Magno (fonte mais tardia de um fragmento heraclítico). Na época moderna, o interesse pelos autores que se convencionou designar por “pré-socráticos” desenvolveu-se juntamente com o interesse pela historiografia filosófica, que tem como representante mais ilustre o filósofo alemão F. Hegel. Assim como no processo de desenvolvimento dos estudos filológicos, ocorrido paralelamente, Heráclito ocupou um lugar privilegiado na redescoberta destes autores pela tradição filosófica. Como é sabido, Hegel dedicou-lhe atenção especial, assim como os filósofos contemporâneos F. Nietzsche e Martin Heidegger. Mais que um interesse puramente historiográfico, a leitura dos fragmentos de Heráclito foi determinante para a elaboração das próprias perspectivas filosóficas destes autores, também por meio dos quais, mas não exclusivamente, a “obra” (ainda que em fragmentos) voltou a ocupar um lugar de destaque na literatura filosófica.

#### 2.4 Estabelecimento do texto.

---

<sup>36</sup> Uma grande parte do testemunho de Diógenes Laércio, em que se discute a doutrina do fogo, por exemplo, é tida pelos comentadores como tendo origem teofrastiana. Cf Kirk, *The Cosmic Fragments*, p. 9.

Em 1573, Henricus Stephanus foi o primeiro a agrupar sistematicamente alguns fragmentos de Heráclito, juntamente com outros de Demócrito e outros autores, na obra *Poesis Philosophica*. Alguns outros trabalhos do tipo se seguiram, mas apenas no século XIX uma quantidade considerável de fragmentos do éfesio foi recolhida segundo métodos filológicos modernos, por Schleiermacher em 1808 e depois por Mullach em 1860 e Bywater em 1877. Em 1901, Hermann Diels publicou sua edição dos fragmentos de Heráclito, dois anos antes da primeira edição de *Die Fragmente der Vorsokratiker* em 1903, que marcou uma nova etapa e se tornou a grande referência no estudo destes autores. Em vida, Diels publicou mais três outras edições da sua obra (1906, 1912, 1922), deixando então para o seu discípulo Walter Kranz a tarefa de publicar uma 5ª edição revisada em 1934 e a 6ª e “definitiva” em 1951, que continua sendo atualmente, sem dúvida, uma das principais referências para os textos dos, assim denominados desde então, “pré-socráticos”.

Na edição de Diels-Kranz, contudo, foram agrupados não apenas fragmentos (seção B), mas testemunhos (A) e fragmentos incertos ou paráfrases (C). Neste ponto reside, comparativamente com a maior parte das edições posteriores dos fragmentos de Heráclito, o maior mérito da edição de Diels-Kranz, uma vez que o estudo dos testemunhos parece ser algo imprescindível para uma interpretação dos fragmentos. Entre os diferentes editores dos fragmentos de Heráclito, encontramos desde a recensão extensiva (e comentada) proposta por Mouraviev, até a ausência de uma seleção de testemunhos na edição de Marcovich. Robinson segue a seleção de testemunhos proposta por Diels, mas não dedica-lhes comentários, enquanto Kahn reproduz “apenas” os de Diógenes Laércio e Sexto Empírico, dedicando-lhes breves comentários. A apresentação do testemunho de Diógenes Laércio comentada trecho a trecho por Kirk, em 1954, é, no meu ponto de vista, uma das melhores soluções propostas. Quanto à disposição dos fragmentos, Diels optou por uma definida a partir por ordem alfabética das fontes de onde foram retirados (com exceção dos fragmentos 1 e 2DK, indicados por Sexto Empírico como o início do livro)<sup>37</sup>.

Desde as primeiras edições de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, contudo, um número significativo de diferentes edições dos fragmentos foi publicado. Algumas delas apontam diferentes leituras textuais e boa parte apresenta comentários aos fragmentos (o que não é oferecido na edição de Diel-Kranz), mas uma revisão ampla do conjunto de fragmentos sob um ponto de vista crítico só veio a ser realizada por Miroslav Marcovich em 1967, tendo sido

---

<sup>37</sup> Cf. Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 26-27.

relançada em 2001 <sup>38</sup>.

A edição de Marcovich, além do aparato crítico completo e comentários filológicos às passagens, traz breves comentários nos quais propõe e defende sua interpretação dos fragmentos. Com publicação ainda em curso, a *Heraclitea* de Serge Mouraviev propõe (diferentemente de Diels-Kranz) uma recensão exaustiva (“cerca de noventa e nove por cento”, afirma o autor <sup>39</sup>) das fontes de testemunhos e citações de Heráclito. Do que até então foi publicado (a maior parte, incluindo, no último volume, uma proposta de reconstrução hipotética do texto, embora ainda restem volumes conclusivos, como os comentários aos fragmentos em separado, assim como uma reconstrução da doutrina) é possível constatar que se trata de um trabalho minucioso e de grande valor acadêmico, que já começa a oferecer um importante instrumento de trabalho para os pesquisadores. Em mais de um aspecto, como o que diz respeito ao foco mais específico deste trabalho, a poética dos fragmentos, a *Heraclitea* certamente representa um marco, não apenas por disponibilizar e organizar uma quantidade de material nunca antes pretendida, mas sobretudo pelo esforço em estabelecer uma leitura renovada, exatamente por ter em vista um panorama amplo da crítica especializada. Por outro lado, podemos também notar que o método exaustivo, de um modo geral, traz consigo tanto vantagens quanto desvantagens em relação às edições mais seletivas, na medida em que podemos acabar perdidos em meio à quantidade e diversidade de material.

De um modo geral, as correções de ordem filológica empreendidas pelos diversos especialistas não se fazem objeto de consenso, de modo que cada edição dos fragmentos onde o editor propõe alguma revisão filológica pontual apresenta uma conjectura, e pouco pode ser apresentado com segurança. Na edição Diels-Kranz são apresentados 126 fragmentos tidos como autênticos e mais 16 dubitáveis, enquanto na edição de Marcovich encontramos 111 fragmentos considerados autênticos e 14 considerados dubitáveis. Ainda assim, as diferentes leituras filológicas do texto (que revelam as muitas vozes deste debate) relativas ao estabelecimento dos fragmentos tanto parecem ter assumido um papel determinante na interpretação do pensamento de Heráclito por parte dos especialistas, quanto, por outro lado, a interpretação de outros aspectos (filosóficos, literários e antropológicos) parece refletir-se nas opções assumidas pelos editores.

Para além da crítica textual de cada fragmento, qual seria o modo de composição, sua

---

<sup>38</sup> Para o português podemos citar como traduções (a partir do original) as de Damião Berge (1969), Gerd Bornheim (1977), José Cavalcante de Souza (1989), Emmanuel Carneiro Leão (1993), Alexandre Costa (2002) e Celso Vieira (2010). Além das traduções e comentários, são dignos de nota a excelente revisão bibliográfica oferecida por Berge e o trabalho de tradução dos contextos em que foram citados os fragmentos empreendido por Costa e publicado em edição bilíngue.

<sup>39</sup> Cf. Mouraviev, S. *Heraclitea III.1*, p. IX.

estrutura interna, ou mesmo se o livro teria sido escrito de próprio punho ou resultado de uma compilação de seus principais dizeres levada a cabo por outrem, são questões de considerável importância. Podemos dizer que neste aspecto reside um dos pontos centrais da discussão contemporânea, uma vez que o posicionamento adotado pelo editor neste assunto deve implicar tanto a escolha do mesmo em como dispor os fragmentos quanto a interpretação mais geral da proposta do autor e, conseqüentemente, a melhor maneira de ler cada fragmento isolado ou em sua relação com os demais. No tocante à disposição dos fragmentos, a questão se concentra, sobretudo, em decidir se o livro consistiria em um tratado contínuo ou em uma coleção de “dizeres sapienciais” [*gnómai*], e se a divisão em três partes indicada por Diógenes Laércio seria original ou obra de um editor tardio.

Diferentemente de Diels, editores como Kirk, Marcovich e Kahn, entre outros, optam por propor uma ordem de apresentação dos fragmentos segundo um critério de sentido. Enquanto Kirk (que mantém a numeração de Diels) e Marcovich dispõem os fragmentos em grupos temáticos, Kahn inspira-se em um estudo da *Orestéia* de Ésquilo para propor uma estrutura circular e uma abordagem gradual dos temas centrais como pressuposto de ordenação dos fragmentos<sup>40</sup>. Para aqueles que, como Robinson, optam por manter a ordem proposta por Diels, por sua vez, permitir uma visualização dos fragmentos de acordo com as fontes nas quais foram citados é mais importante do que tentar criar uma ordenação que busque reproduzir a original. Os resultados alcançados na proposta de Kahn são, contudo, como reconhece Robinson<sup>41</sup>, bastante expressivos: a partir da suposição de um modo expositivo indireto, mas nem por isso sem coerência interna, por exemplo, esta disposição tem como principal mérito reduzir a impressão de um discurso cifrado sem com isto apagar as ambiguidades semânticas e sintáticas ou os jogos de linguagem do efésio.

De modo provisório, tendo a aceitar a ideia de uma estrutura de composição que, embora constituída de fórmulas aforismáticas menores, alternaria trechos mais ou menos extensos sob um encadeamento circular, mas bastante definido, mais próxima às sugeridas por Kahn e Mouraviev. Neste sentido, a tripartição proposta por Diógenes Laércio não me parece inviável como divisão temática por unidades “argumentativas” [*τρεις λόγους*], uma vez que, embora o aspecto marcadamente oral e estilizado da composição a aproximem (sobretudo aos ouvidos) do que atualmente entendemos como poesia, Heráclito refere-se à mesma como *lógos* no fragmento D1<sup>42</sup>. Neste caso, como aponta Marcovich, possivelmente no sentido de

<sup>40</sup> Cf. Kahn, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 27-31.

<sup>41</sup> Cf. Robinson, T. *Fragments*, p. 5.

<sup>42</sup> Cf. Marcovich. *Heraclitus: editio maior*, p. 8, J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 44, C. Kahn, *A arte*

um “ensinamento oral”<sup>43</sup> – o que pode indicar um encadeamento temático compatível com um estilo aforismático próximo à poesia. Neste ponto, diferentemente de Kirk, Kahn e Robinson, independentemente da categorização do texto como “poesia” ou “prosa”, sou amplamente favorável à apresentação em linhas dos fragmentos proposta por Marcovich e ampliada por Mouraviev, uma vez que assim me parece tornar-se mais acessível ao leitor (tenha ele ou não a possibilidade de ler o texto grego) as estruturas rítmicas, sintáticas e semânticas de cada fragmento<sup>44</sup>.

Pensar que o texto de Heráclito seria concatenado, um discurso, ainda que em alguns pontos lacunar e talvez incompleto, que é todo ou quase todo composto de unidades pequenas de sentido à primeira vista autossuficientes, pode parecer estranho, sobretudo tratando-se de um proclamador da unidade dos cosmos (por si só um “arranjo”, uma “ordem”). No entanto, não é preciso neste caso tampouco negar a copertinência entre forma e conteúdo. Um todo harmônico pensado segundo um “ponto de vista arcaico” pode se identificar, em certa medida, com “um monte de coisas jogadas ao acaso”<sup>45</sup>, sobretudo se em contraste com a sistematicidade de um texto filosófico moderno. Embora lacunar em mais de um sentido, a estrutura do texto heraclítico se mostra, na microestilística de cada fragmento, associada ao rigor reflexivo e à macroretórica que os atravessa, em um todo complexo e articulado onde esta correlação se expressa plenamente.

Ainda que tivéssemos preservado todo o livro (e Mouraviev acredita que podemos reconstruir uma parte considerável), todavia, considerando esta estrutura “fragmentária” de sentido, este discurso deveria continuar a ser uma espécie de quebra-cabeça (um “*puzzle*”). Esta composição “final” do quebra-cabeça, entretanto, além de não ser uma única, não poderia coincidir com a primeira composição, que seria a ordem original do texto. Sendo uma composição *de sentidos*, sequer poderia ser identificada com uma ordem textual. Assim, dentre as diversas “soluções” possíveis para este quebra-cabeça, qualquer composição final é o resultado da leitura e releitura dos *fragmentos de sentido* (que não por acaso foram assim preservados, em fragmentos textuais), sua comparação e arranjo *de sentido*. Isto não significa, obviamente, que o trabalho filológico e filosófico de reconstrução da ordem original, e/ou de elaboração de uma ordem textual significativa seja destituído de sentido. O esforço

*e o pensamento de Heráclito*, p.124, 125; contra: Kirk, *The Cosmic Fragments*, p. 37-39.

<sup>43</sup> Cf. Marcovich. *Heraclitus: editio maior*, p.8.

<sup>44</sup> Marcovich, contudo, não se demora a justificar sua opção, limitando-se a expressar a intenção de enfatizar as unidades semânticas e a prosa rítmica dos fragmentos. Cf. *Heraclitus: editio maior*, p. xii. Para Mouraviev, a divisão em linhas se baseia sobretudo no “ritmo silabotônico” do texto, mas também faz sentido diante da sintaxe determinada por unidades foneticamente articuladas. Cf. *Infra*. Nota 159

<sup>45</sup> Heráclito, fragmento 126: ὡσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] <κόσμος>.

arqueológico não apenas filológico, mas também literário, é imprescindível para um estudo minucioso do texto, aproximando-se, ainda que minimamente, do sentido que este *lógos* poderia fazer em seu tempo-espaço original. São estes mesmos estudos, assim como os testemunhos antigos, que nos levam a um discurso microestilizado em fragmentos de sentido e ao mesmo tempo concatenado e, à sua maneira, cuidadosamente organizado: um verdadeiro quebra-cabeça de texturas sonoras, jogos semânticos e sintáticos. Por fim, pensar a ordenação original e a estrutura de composição do texto se impõe enquanto algo imprescindível para um ponto de vista cientificamente justificado e literariamente coerente, mesmo em abordagens que, como esta mesma, não se dispõem a uma apresentação da totalidade conservada da obra.

### 3. Heráclito a partir do universo literário arcaico

#### 3.1 Fragmentos: Diálogo e Crítica Literária (35, 104, 40, 42, 56, 57, 17).

##### DK B 35 Mch7

*CLEM. Strom. V, 141*

|   |   |
|---|---|
| <p>&lt;χρή γὰρ εὖ μάλα&gt; πολλῶν ἱστορας &lt;φιλοσόφους<br/>ἄνδρας εἶναι&gt;</p> | <p>é bem necessário homens amantes da sabedoria serem<br/>investigadores de muitas coisas</p> |
|---|---|

##### DK B 104 Mch101

*PROCL. in Alc. I p. 525, 21*

|  |   |
|--|---|
| <p>τίς &lt;γὰρ&gt; αὐτῶν νόος ἢ φρήν;<br/>δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται<br/>καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλωι<br/>οὐκ εἰδότες ὅτι ‘οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί’</p> | <p>qual, então, a inteligência ou senso deles?<br/>Confiam nos cantores do povo<br/>e tomam como professora a turba,<br/>desconhecendo que '<i>são ruins os muitos, bons os<br/>poucos</i>'</p> |
|--|---|

##### DK B 40 Mch 16

*DIOG. IX, 1*

|  |  |
|--|--|
| <p>πολυμαθίη γόνον ἔχειν οὐ διδάσκει·<br/>Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην,<br/>αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον</p> | <p>múltiplos estudos não ensinam a ter inteligência,<br/>pois teriam ensinado a Hesíodo e a Pitágoras,<br/>como também a Xenófanes e Hecateu</p> |
|--|--|

##### DK B 42 Mch 30

*DIOG. IX, 1*

|  |   |
|--|---|
| <p>&lt;τόν τε&gt; Ὅμηρον<br/>&lt;ἔφασκεν&gt; ἄξιον ἐκ τῶν ἀγόνων ἐκβάλλεσθαι καὶ<br/>ράπιζεσθαι<br/>καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως</p> | <p>&lt;quanto a&gt; Homero<br/>&lt;dizia&gt; digno de ser expulso dos concursos e<br/>bastonado,<br/>e Arquíloco igualmente</p> |
|--|---|

##### DK B 56 Mch 21

*HIPPOL. IX 9*

ἐξηπάτηνται ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν  
 παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων  
 /σοφώτερος πάντων.  
 ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειῖρας κατα κτείνοντες  
 /ἐξηπάτησαν εἰπόντες·  
 ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν,  
 ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν

se enganam os humanos diante do reconhecimento das  
 /coisas manifestas,  
 assemelhando-se a Homero, que veio a ser mais sábio  
 do que todos os helenos,  
 pois a este enganaram crianças que matavam piolhos,  
 /dizendo:  
*os que vimos e capturamos, estes abandonamos,*  
*mas os que nem vimos nem capturamos, estes*  
 /trouxemos.

### B 57 DK 43 Mch

*HIPPOL. IX 9*

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος·  
 τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι,  
 ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν·  
 ἔστι γὰρ ἓν.

Hesíodo, professor da maioria:  
 a este creditam saber mais coisas,  
 alguém que não conhecia dia e noite,  
 pois são um.

### DK B 17 Mar 3 Mrv 14

*CLEM. Strom. II 8 (II 117, 1 St.)*

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί  
 ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν,  
 οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν  
 ἐουτοῖσι δὲ δοκέουσι

muitos não compreendem as coisas  
 tais quais encontram,  
 nem aprendendo reconhecem,  
 mas consigo acreditam

## 3.2. Entre poesia e filosofia

Entre o final do séc. 6 e início do séc. 5 a.C., quando Heráclito produziu sua obra, nem o termo “*poeta*” nem o termo “*filósofo*”, segundo Chantraine, eram usados com os sentidos

mais específicos que na época clássica e para além dela se tornariam tão relevantes <sup>46</sup>. Tal como Homero e Hesíodo, Heráclito usa o termo “aedo” para designar os “cantores”, e embora possivelmente faça referência ao que seriam “homens amantes da sabedoria” [φιλοσόφους ἄνδρας], sua acepção neste caso é tida como menos rigorosa, diversamente do sentido que o termo alcançaria nos tempos de Platão <sup>47</sup>. Se, no entanto, parece certo que esta terminologia não poderia ter sido usada pelos próprios autores da época, e é, neste sentido, anacrônica, por outro lado, estas noções, enquanto categorias válidas e fundamentais na terminologia moderna, não deixam de ser, a seu modo, centrais para a interpretação de suas obras. Sem embargo, poderíamos dizer que, segundo boa parte das acepções de *poesia* e *filosofia* praticadas atualmente, o texto de Heráclito, assim como os de Parmênides e Empédocles, podem sem muita dificuldade ser incluídos em ambas <sup>48</sup>.

Segundo Andrew Ford, em *The Origins of Criticism* (2002), as histórias dos termos “poeta”/“poesia” e “filósofo”/“filosofia” estão, em verdade, bastante ligadas. Para Ford, a ascensão de uma *discursividade crítica* sobre o papel educativo dos *cantores*, em diferentes contextos entre o 6º e o 5º século a.C. – notadamente em Xenófanes, Heráclito e Heródoto – é um fator importante na construção do vocabulário literário em ambos os sentidos. Em meio a um contexto de introdução da escrita, o uso da terminologia em torno ao verbo ποιέω no sentido dos “compositores” [ποιηταί] e suas obras [ποιήματα], aparece ligada à cultura literária em volta das obras de grande referência cultural, quase sempre associada a um contexto educacional. Por outro lado, a terminologia em torno do termo σοφός (também anteriormente associada a contextos artesanais) <sup>49</sup>, aparece também ligada a este cenário, em contextos talvez mais acentuadamente políticos. Neste processo, em que a cultura literária se desenvolveria tanto a partir da apreciação quanto da crítica das obras dos “poetas”, autores associados à sofística também cumpriram papel determinante, tanto enquanto exegetas capazes de extrair significados das obras, quanto ao proporem esquemas de comparação e

<sup>46</sup> Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 922-923.

<sup>47</sup> De fato, alguns editores consideram a expressão como espúria. Cf. Marcovich, *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, p. 26.

<sup>48</sup> Cf. Por exemplo, a definição de Ezra Pound de poesia a partir do termo alemão 'Dichtung' (*A B C of Reading*, p. 36): “I begin with poetry because it is the most concentrated form of verbal expression. Basil Bunting, fumbling about with a German-Italian dictionary, found that this idea of poetry as concentration is as old almost as the German language. 'Dichten' is the German verb corresponding to the noun 'Dichtung' meaning poetry, and the lexicographer has rendered it by the Italian verb meaning 'to condense'”. Cf. Também notas 16 e 26 infra.

<sup>49</sup> Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1031-1031, Ford, *The Origins of Criticism*, p. 47, 93, 134.

contraste entre diferentes autores <sup>50</sup>.

Em Platão, já observamos uma distinção e mesmo uma dita “querela” entre poesia e filosofia (*República* 607b), que, contudo, parece se voltar a um princípio ligado à práxis da filosofia enquanto modo de vida mais do que a uma distinção categórica segundo princípios “formais”, como demonstra a própria riqueza literária de sua obra. Ainda que a perspectiva crítica de Platão sobre a poesia seja um tópico bastante difícil e controverso, parece sobretudo significativo notar o quanto a tentativa de definição conceitual da poesia e da experiência poética está associada à elaboração de um modelo educacional capaz de rivalizar com aquele representado principalmente pela poesia, neste caso, por Homero e os tragediógrafos. Na *República*, onde o problema político-educacional é tratado diretamente, culminando na conhecida decisão de expulsar os poetas, Platão caracteriza a poesia a partir da noção de *mimesis*, enquanto no *Íon* (534d-535a) a inspiração poética é tematizada em primeiro plano e explicada segundo a imagem de uma corrente de anéis magnetizados <sup>51</sup>. Tal imagem do poeta como estando “fora de si”, usada por Platão no sentido de negar à poesia o status de “arte” (*tékhne*), uma vez que não haveria consciência e domínio do conteúdo recebido a partir de um elo com o divino, chega a nos parecer natural. Todavia, segundo Ford, não encontramos uma descrição neste sentido dos aedos em Homero, quer dizer, que ficam “fora de si” ao praticar sua arte, com esta ênfase específica que parece ter sido inaugurada por Platão.

Em Aristóteles, por sua vez, encontramos o que aparenta ser uma preocupação de categorização mais propriamente dita <sup>52</sup>. Em uma passagem conhecida da *Poética*, o estagirita afirma que “nada de comum há entre Homero e Empédocles, exceto o metro. Por isso a um costuma-se chamar com justiça poeta e, ao outro, antes naturalista que poeta” (1447a 17-18)

---

<sup>50</sup> Cf. Ford, *The Origins of Criticism*, p. 136: “A unitary term for poetry can only arise in a learned context, i.e. within a problematization of poetry. And this occurs, precisely in the fifth century, with the sophists, Antiphon and Gorgias in particular. (...) But there is no reason to ascribe these words particularly to Antiphon and Gorgias as rhetorical teachers. It is likely that they already were used by the historians and scientific writers of late sixth-century Ionia since they are well installed among their successors in the fifth. Abstract nouns in -siv (like *poiesis*) are a marked feature of Ionian abstract thought, and other words of same type were making their way into discussions of poetry through the fifth century.”

<sup>51</sup> Assim como em Heráclito, a crítica de Platão no *Íon* fornece sinais significativos da relevância cultural dos poetas, de maneira que o debate se dirige, não sem alguma dificuldade, à noção (para um ponto de vista moderno talvez mais do que óbvia) de que um médico, por exemplo, é uma autoridade em questões de saúde antes que o poeta (i.e. Homero). Esta autoridade, notavelmente ligada à função de “enciclopédia tribal” da poesia, reflete de algum modo um dos pontos centrais da crítica heraclítica aos “multi-estudiosos”, especialmente Hesíodo, “professor da *maioria*, a quem creditam saber *maior número* de coisas”, enquanto a sabedoria consistiria em uma única coisa, reconhecer a unidade que perpassa o todo.

<sup>52</sup> Segundo Glenn Most, *A poética da filosofia grega em seus primórdios* p. 414, embora Platão tenha sido um severo crítico dos poetas tradicionais e o primeiro a identificar uma certa “querela entre filosofia e poesia”, uma distinção entre *μυθολόγοι* e *φυσιολόγοι* só seria propriamente efetuada por Aristóteles (1447b17-20).

<sup>53</sup>. Como defende Paula da Cunha Corrêa <sup>54</sup>, entretanto, assim como Heráclito, Empédocles também teria utilizado livremente termos de diferentes códigos conceituais disponíveis no seu tempo e a distinção defendida por Aristóteles não seria tão adequada se aplicada, por exemplo, a Hesíodo. Neste sentido, embora as noções de *poesia* exploradas pela filosofia clássica apontem para uma diferenciação e contraposição entre a poesia, enquanto pertencendo ao universo que atualmente designamos como “arte”, e a filosofia, tal diferenciação ainda não pode ser plenamente identificada, até porque a noção de “arte”, segundo um ponto de vista exclusivamente estético, ainda está muito distante no horizonte histórico.

Mais que apenas uma questão terminológica, o questionamento das categorias históricas representa, neste caso, um posicionamento metodológico e hermenêutico. Não por acaso, é possível observar debates de natureza semelhante a respeito da nomenclatura de “gêneros literários” da época arcaica, como, por exemplo, a respeito das noções de “poesia épica” e “poesia lírica” <sup>55</sup>. Embora a Heráclito e praticamente todos os, assim designados, “filósofos pré-socráticos” estejam definitivamente ligados à recepção e mesmo preservação de suas obras pela filosofia clássica, esta designação (e sua consequente classificação de um certo grupo de autores) é de fato relativamente recente e segue sendo problematizada.

Para André Laks, um dos organizadores da coletânea “*Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*”, editada em 2002, embora o prefixo “pré” tenha uma conotação ambígua e carregada, a utilização do termo “pré-socrático” se explica por três fatores de natureza heterogênea: 1) A crença na influência definitiva da figura de Sócrates em toda a filosofia posterior; 2) a realidade histórica de não conservação completa das obras, de onde a categoria “fragmentos dos pré-socráticos”, fixada por Diels; 3) a perspectiva, inaugurada por Nietzsche, de uma filosofia radical anterior à socrática/platônica, em meio a um contexto de crítica à modernidade <sup>56</sup>. Segundo Laks, a heterogeneidade entre os pré-socráticos não difere

---

<sup>53</sup> Cf. Tradução de Fernando Gazoni (*A poética de Aristóteles, tradução e comentários*, p.34): “A arte que faz uso da palavra desacompanhada, ou do metro desacompanhado (sejam esses misturados entre si ou de um único gênero), não tem nome até agora. Pois não teríamos um nome comum para nomear os Mimos de Sófron e Xenarco e os diálogos socráticos nem se a mímese fosse feita em trímetros, ou dísticos elegíacos, ou em algum outro esquema métrico, exceto porque os homens, unindo o fazer ao metro, chamam uns de poetas elegíacos, outros de poetas épicos, declarando-os poetas não a partir da mímese realizada, mas de acordo com o metro usado. Pois mesmo se fosse publicada matéria médica ou fisiológica em metro, o costume é chamá-los assim. Mas nada de comum há entre Homero e Empédocles, exceto o metro. Por isso a um costuma-se chamar com justiça poeta e, ao outro, antes naturalista que poeta.”

<sup>54</sup> Cf. *Harmonia: mito e música na Grécia Antiga*, p.177.

<sup>55</sup> Cf. Por exemplo, Thalmann, *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*, p. xi-xiv.

<sup>56</sup> Cf. Laks, *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, p. 23.

fundamentalmente daquela entre os filósofos modernos entre si <sup>57</sup>.

No caso de Heráclito especificamente, me parece justo notar que, no que diz respeito ao que seria um *tipo padrão* de filósofo determinado pela figura de Platão, enquanto personagem humana e ativista intelectual, poucos seriam aqueles que se assemelhariam tanto quanto o efésio. Tanto pelas questões tratadas quanto pela atitude em relação à cultura intelectual de seu tempo, como defende Enrique Piccone, Heráclito sobressai enquanto primeiro autor grego (cuja obra foi minimamente conservada) indubitavelmente filosófico, muito embora desconhecesse ou mesmo rejeitasse tal título <sup>58</sup>. Tendo em vista um exemplo antigo, Heráclito se assemelha ao padrão do filósofo platônico exatamente na medida em que ambos, dignos talvez de rivalizar em acidez crítica com Arquíloco, apresentam uma visão extremamente crítica, mas também extremamente sintética de seu próprio contexto artístico-intelectual. Somadas a este aspecto, de maneira indissociável talvez, a competência artística e a abordagem de questões eminentemente filosóficas, assim como uma perspectiva político-educacional da atividade especulativa, parecem suficientes para identificar Heráclito como “filósofo”. Por outro lado, não apenas ele, mas Heráclito especialmente entre os pré-socráticos apresenta não apenas uma “terminologia residual”, mas vários pontos em comum com os poetas e a literatura arcaica em geral. Por fim, uma pretensa ininteligibilidade do estilo e do pensamento de Heráclito apontam, desde a antiguidade, algum estranhamento por parte da tradição da filosofia clássica, que identificava sua obra e seu modo de composição como “poético”.

No mesmo volume, G.E.R. Lloyd defende que *a pluralidade da vida intelectual antes*

---

<sup>57</sup> Segundo o que seriam as fontes mais antigas, esta “filosofia da natureza” se distingue, para Laks, por dois aspectos (*Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, p.21): “D’une part elle possède un caractère totalisant (elle porte sur “toute chose” ou sur le “tout”). D’autre part, elle adopte une perspective génétique (elle explique l’état de choses existant en retraçant l’histoire de son devenir)”. (...) “les grands récits “sur la nature” incluent une explication de la manière dont l’univers, les astres et la terre se sont formés, avec, très tôt, le traitement de problèmes plus techniques ou spécialisés comme la délimitation des zones célestes et terrestres, l’inclination des pôles, l’éloignement et la grandeur des astres, la luminosité de la lune, les phénomènes météorologiques et terrestres, pluie et grêles, séismes et marées, l’apparition des êtres vivants et leur reproduction, la différenciation sexuelle des embryons, le mécanisme de la vie physiologique, sommeil et mort, sensation et pensée. Bref, une cosmogonie et une cosmologie, une zoogonie et une zoologie, une anthropologie et une physiologie (au sens moderne du terme).”

<sup>58</sup> Cf. Piccone, *Heráclito e las orígenes de la filosofía*, p. 15: “Poniendo atención a la dimensión histórica, el hecho principal es que el conjunto de los fragmentos del libro de Heráclito constituye el material original más extenso y más temprano que poseemos de un texto plena, indiscutiblemente filosófico. Pues, por una parte, como veremos más adelante con mayor detalle, la adscripción de las figuras de Hesíodo, Xenófanes y Pitágoras a la historia oficial de la filosofía presocrática puede ser de validez cuestionable. Por otra, las noticias acerca de los filósofos milesios, ciertamente anteriores a Heráclito son, además de escasas, en su inmensa mayoría, indirectas y muy tardías: los libros de Anaximandro y Anaxímenes4 se han perdido prácticamente en su totalidad, de modo que no disponemos de ningún otro ejemplo que pudiera rivalizar con el escrito, aunque esté fragmentado, de Heráclito. El conjunto de los fragmentos contiene, pues, lo más cercano que podemos tener al origen de la filosofía en su propia voz.”

de Platão não apenas consiste em uma não categorização terminológica das atividades tal qual aplicamos atualmente, mas em uma permeabilidade entre os campos de ação de cada autor e cada obra. Para o autor, ainda que um grupo de autores e interesses comuns possam ser encontrados, em vista da própria configuração da vida intelectual da época, seria difícil propor uma descrição coerente para isto que seriam os “filósofos pré-socráticos”<sup>59</sup>. Assim, não apenas uma unidade artificial entre autores com diferentes focos de interesses pode ser inferida, como, o que é mais problemático, acabam excluídos muitos autores e obras com relevância para as discussões de temas que só mais tardiamente seriam exclusivamente associados ou à filosofia ou à medicina ou à poesia. Citando o fragmento B40 de Heráclito, Lloyd argumenta, com bastante propriedade, que o título aplicável a todas as autoridades criticadas por polimatia, e que parece nortear a atmosfera intelectual de seu tempo, tal qual apresentada pelo efésio, seria sobretudo o de “sábio” (σοφός). Nesta “categoria”, extremamente ampla e, de certa maneira, indefinida, incluiriam-se os mais diversos tipos de autores, segundo um vocabulário e uma vida intelectual menos especializados<sup>60</sup>. Embora não se caracterize diretamente enquanto “sábio”, Heráclito demonstra claramente uma proposta de ressignificação do termo contra as autoridades tradicionalmente consideradas como tal, mantendo o termo enquanto principal referência *positiva* para um posicionamento intelectual<sup>61</sup>.

Neste sentido, resta-nos talvez renunciar a atribuir qualquer um destes títulos a Heráclito, uma vez que, mesmo no que diz respeito às categorias de atividade intelectual de seu tempo, mesmo em relação ao título positivo de “sábio”, este parece evitar qualquer autoatribuição, assim como qualquer filiação intelectual explícita. Heráclito se apresenta como “investigador”, mas sobretudo enquanto autor de um *lógos*, que significa, neste caso, uma explicação ou testemunho de uma realidade encoberta (“dizer verdades”, como em

<sup>59</sup> Há de se notar a sutileza terminológica em questão, uma vez que a classificação proposta por Diels se refere aos “pré-socráticos” e não aos “filósofos pré-socráticos”. Cf. Runia, “The sources for presocratic philosophy” In: Curd/ Graham (Ed.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, pp. 27-54.

<sup>60</sup> Cf. Lloyd, “Le Pluralism de La Vie Intellectuelle Avant Platon” In: Laks, A; Louguet, C. (Ed.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, p. 51: “Il est vrai que le fait qu'un individu en critique un autre est entièrement compatible avec l'idée que cet autre est fondamentalement engagé dans le même type d'entreprise. Mais cela ne cadre guère avec le cas d'Héraclite condamnant les polymathes. Tout d'abord, leur polymathie, comme il s'en était certainement aperçu était de nature très hétérogène, même si elle partageait la caractéristique négative de ne pas leur enseigner “l'intelligence” (*noûs*). Nous choisissons de dire positivement que tous prétendaient en quelque façon au titre de “sage”, et c'est cela qui les lie tous les quatre, et peut-être avec Héraclite lui-même, nous retombons sur le problème de l'énorme diversité de sens du terme *sophós*. Il se disait, après tout, des poètes et autres artisans en général, et peut s'appliquer (et pas seulement pour cette raison) aussi bien à Solon, entre beaucoup d'autres, qu'aux quatre d'Héraclite. La catégorie de “sage” est utile quand on discute des ambitions intellectuelles pré-platoniciennes, mais ce n'est utile qu'à cela: elle ne correspond pas à une branche particulière du savoir, ni même à un ensemble formé de plusieurs d'entre elles.”

<sup>61</sup> Cf. Fragmentos 32, 41, 50 e 56.

B112). Para nós, talvez um filósofo-poeta e poeta-filósofo, um escritor e pensador arcaico com características perturbadoramente instigantes sob o ponto de vista contemporâneo.

Isto não significa, entretanto, que haja uma necessidade de negar os elementos filosóficos presentes nos fragmentos de Heráclito, ou a relação destes para com o desenvolvimento de conceitos importantes para o período clássico e a história da filosofia <sup>62</sup>. Tendo pertencido a uma época em que não havia um sentido mais técnico do termo “filósofo”, Heráclito certamente compôs – em uma linguagem propriamente poética, embora não em versos – uma obra de grande valor filosófico. Apesar destas caracterizações, Heráclito, como a literatura da época arcaica de uma maneira geral, segundo Hermann Fränkel, não parece pensar a literatura, a ciência ou o pensamento especulativo segundo gêneros muito rígidos e distintos. Para Fränkel, e esta perspectiva é adotada para esta pesquisa enquanto princípio metodológico, a caracterização da literatura arcaica segundo uma *harmonização indulgente* com aspectos do período clássico resulta na impossibilidade de reconhecer aquilo que lhe é mais próprio. Isto ocorre porque, de uma maneira geral, os autores de épocas subsequentes tendem a considerar os trabalhos de seus antecessores apenas segundo suas próprias necessidades metodológicas, o que se mostra acentuatadamente pertinente na relação entre o pensamento das épocas clássica e arcaica <sup>63</sup>.

De fato, não podemos negligenciar a importância da influência dos pensadores milesianos e demais vanguardistas de sua época para o pensamento de Heráclito. Considerando o *corpus* dos fragmentos, o que transparece seria um texto com forte teor cosmológico e “naturalista”, contudo, não necessariamente exclusivamente ou sequer majoritariamente voltado a esta temática. Entre os testemunhos, podemos destacar uma longa passagem em Diógenes Laércio (de origem provavelmente teofrastiana) e alguns trechos em Sexto Empírico, que são objeto de posicionamentos bastante diversos quanto à sua fidelidade e relevância ao pensamento do efésio. Na hipótese de reconstrução de Mouraviev, o texto começa tratando questões mais puramente ontológicas e epistemológicas e criticando autoridades intelectuais e hábitos sociais, crenças religiosas, passando em um segundo momento à discussão e proposição de questões cosmológicas e astrológicas específicas <sup>64</sup>.

Minha perspectiva sobre a questão é de que Heráclito estaria fortemente embasado

---

<sup>62</sup> Para uma leitura interessante da importância de Heráclito para a história da filosofia, cf. Enrique Hülsz Piccone, *Lógos: Heráclito e las orígenes de la filosofía* (2011).

<sup>63</sup> Cf. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, p. 4: “How an epoch influenced the future, and how it was constituted and understood itself, are very different things. (...) The Early Greek period, as we know it from its writings from Homer to the middle of fifth century, lived its own self-sufficient life and thoughts. It brought to maturity many high values, which perished when it because classical Greece could no longer cope with them”.

<sup>64</sup> Cf. *Heraclitea IV.A*.

principalmente nas teorias difundidas pela escola milesiana, sobretudo em relação à perspectiva presumidamente compartilhada por grande parte dos autores classificados como “filósofos pré-socráticos”, talvez muito mal compreendida já na época clássica, a que nos acostumamos a designar como “monismo”. Se, contudo, como afirmou Jaeger, a associação de Heráclito aos “filósofos naturalistas” tenha prejudicado por algum tempo o reconhecimento dos outros aspectos de sua obra, talvez, na direção contrária, fosse também o caso de aproveitarmos os novos horizontes abertos pelo reconhecimento dessas dimensões para repensar, ainda que hipoteticamente, o significado do monismo e das obras dos autores que teriam aderido a esta perspectiva. Considerando seu pensamento como responsável pela maior revolução no ambiente metafísico dos pensadores jônios, afirma Jaeger:

*a história da filosofia considerou-o por longo tempo um filósofo da natureza e colocou o seu princípio originário, o fogo, na mesma linha da água de Tales (...) Em parte alguma de Heráclito nos deparamos com uma consideração puramente teórica das aparências ou até com a sombra de uma simples teoria física”. Ainda assim, continua Jaeger: “não há qualquer dúvida de que Heráclito se encontra sob a poderosa influência da filosofia da natureza. A imagem total da realidade, o cosmos, a incessante subida e descida da geração e destruição à fonte primitiva inesgotável de tudo que brota e a que tudo regressa, o curso circular das formas em contínua transformação, que constantemente percorre o Ser: tudo isso constitui, em linhas gerais, a base mais sólida do seu pensamento.*<sup>65</sup>

Neste sentido, percebe-se em Heráclito uma forte correspondência sobretudo com elementos que são identificados ao pensamento de Anaximandro. Trata-se da mesma dinâmica que se desdobra a partir de potências contrárias, esta “*imagem total da realidade, o cosmos, a incessante subida e descida da geração e destruição à fonte primitiva inesgotável de tudo que brota e a que tudo regressa*” que encontramos descrita na única sentença que dispomos de Anaximandro: [ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν] “... pois de onde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção vem a ser segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e retribuição uns aos outros pela injustiça, segundo a ordem do tempo”. Além da importância da terminologia ligada ao verbo “vir a ser” (γίγνομαι, B 1, 80), as referências à *phýsis* (B 1, 123, 112) e à noção de necessidade (κρείων, B 80, 43, 44) aproximam diretamente o efésio e o milesiano.

Contudo, em uma direção semelhante a Jaeger, Kahn defende que:

*ainda que não seja um phýsikos ou um filósofo natural propriamente dito, seu sistema só pode ser entendido como uma resposta à visão de mundo dos físicos milésios (...)*

<sup>65</sup> *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 223

*as doutrinas do fogo, da ordem cósmica e das transformações elementais são, com efeito, mais do que ilustrações; contudo, elas só são significativas na medida em que revelam uma verdade cuja aplicação primária reside, para os seres humanos, numa compreensão mais funda de vida e morte, sono e vigília, juventude e velhice (...) O objetivo de Heráclito não é fazer avançar a cosmologia milesiana alterando uma doutrina particular, mas reinterpretar o seu significado total através de uma mudança radical de perspectiva.*<sup>66</sup>

Tal característica, atestam os fragmentos, se funda em uma releitura crítica não apenas dos milesianos, mas orientada igualmente para as demais referências intelectuais em vigência. No caso específico de Heráclito, se a assertiva sobre os *aedos* é diretamente crítica (B104), o fragmento em que aparece a expressão “homens amantes da sabedoria” [φιλοσόφους ἄνδρας] (B35), um tanto ambíguo, também se associa tematicamente às críticas das autoridades intelectuais, aparentemente indiscriminadas, por parte do Efésio. Nos fragmentos encontramos referências nominais a Hesíodo, Homero, Arquíloco, Xenófanes, Pitágoras e Hecateu, além de uma possível referência a Tales de Mileto, todos eles figuras relevantes, em diferentes níveis, das histórias da literatura e da filosofia gregas<sup>67</sup>. De um lado, Hesíodo, Xenófanes, Pitágoras e Hecateu são acusados de “polimatia” (possivelmente um neologismo), e esta crítica de algum modo ressoa na caracterização dos *φιλοσόφους ἄνδρας*, que “devem ser investigadores de muitas coisas”. De outro, Homero e Arquíloco são ditos “dignos de serem expulsos dos concursos e bastonados (*rápsesthai*)”, o que aparentemente os aproxima dos “cantores do povo”, autoridades intelectuais indignas de confiança.

Tendo sido caracterizado já na antiguidade, e mesmo então tardiamente, enquanto uma obra tanto filosófica quanto poética, o texto de Heráclito lança mão e entrelaça conteúdos e vocabulários, assim como estratégias argumentativas e artifícios estilísticos, associados a diferentes registros, desafiando em diversos aspectos as classificações em macrogêneros, tanto antigas quanto modernas. Assim, embora apresente características que serão marcantes no estilo da prosa grega que lhe seguirá, apresenta também aspectos fortemente ligados à tradição poética de seu tempo<sup>68</sup>. Seja do ponto de vista do “conteúdo”, seja do ponto de vista “formal”, uma vez que estes planos parecem plenamente integrados, o texto de Heráclito se apresenta como um esforço sintético, obra de um autor certamente “erudito” para os padrões da época, guardando influências e diálogos com as grandes referências intelectuais sem,

<sup>66</sup> *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 47.

<sup>67</sup> Heráclito cita nominalmente também Bías (B97) e Hermodoro (B98), que, entretanto, não figuram em destaque nas histórias da literatura e da filosofia gregas.

<sup>68</sup> Cf. Denniston. *Greek Prose Style*, p.1-3.

todavia, filiar-se por completo a nenhuma delas enquanto padrão. Diferentemente de Xenófanes, Parmênides e Empédocles, o texto de Heráclito talvez exija de nós e permita notar que, em última instância, não há uma exclusão necessária entre obras filosóficas e poéticas, ainda que, atualmente, tal divisão possa talvez ser praticada na maior parte dos casos.

Transposta para a diferenciação entre “forma” e “conteúdo”, entendemos que a exclusão entre macrogêneros se baseia também em uma exclusão mais ampla, entre as funções e respectivas noções de “arte” e “ciência” pensadas como essencialmente distintas de uma maneira geral a partir da era moderna. É bastante conhecido que o sentido específico que aplicamos à noção de “arte” não tem um termo correspondente no vocabulário grego antigo, uma vez que o termo *tékhnē*, que diz respeito às atividades atualmente compreendidas como arte, abrange uma gama de atividades muito mais ampla<sup>69</sup>. Nesse sentido, não apenas uma divisão claramente determinada entre “arte” e “ciência”, mas também entre “arte” e “filosofia” ou “poesia” e “filosofia”, torna-se um anacronismo no que diz respeito à obra de Heráclito e dos autores da época de uma maneira geral. Até mesmo Platão, para quem a poesia e a filosofia já aparecem enquanto categorias mais ou menos determinadas, irá, no *Banquete*, reivindicar o título de “poeta” também para os filósofos, que, inspirados por Eros, compõem “belos discursos”.

Parece mais importante, todavia, reconhecer que, enquanto tradições intelectuais, o que entendemos como “poesia” e filosofia”, ou ainda, o que consideramos seu campo de atuação, estão originariamente entrelaçados. Enquanto conceitos em um sentido mais amplo ou mais reflexivo (que aqui fazem algum sentido, apesar de aplicados a posteriori), quer dizer, não enquanto gêneros textuais ou categorias históricas (neste caso inadequadas, uma vez que criam agrupamentos incompletos ou incongruentes, como defende Lloyd), “poesia” e “filosofia” não apenas não são necessariamente excludentes, mas, no caso de Heráclito especificamente, como defende Mouraviev, apenas metodologicamente discerníveis<sup>70</sup>. Sempre se pode, ao que parece, abordar tópicos e expressar conteúdos filosóficos e/ou poéticos sob as mais diversas formas de linguagem. Para Heidegger, poesia e filosofia, apesar de muito semelhantes, “moram nas montanhas mais separadas”<sup>71</sup>. Tendendo a uma metáfora mais concretista e sob um ponto de vista histórico, podemos pensar esta ‘proximidade’ como a de galhos que se dividem a partir de um tronco comum, gradativamente afastando-se e

---

<sup>69</sup> Cf. Lloyd, “Le Pluralism de La Vie Intellectuelle Avant Platon” In: Laks, A; Louguet, C. (Ed.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, p. 47.

<sup>70</sup> *Heraclitea III.3.A*, p. 129.

<sup>71</sup> Cf. *Que é isto – a filosofia ?*, p. 23.

gradativamente capilarizando-se, sem deixar de estabelecer zonas de contato nesta capilarização. Segundo esta imagem, Heráclito estaria em algum ponto bem próximo ao nódulo onde tais galhos começam a se distinguir (assim como Parmênides, Empédocles, Hesíodo e Anaximandro), enquanto autores mais tardios poderiam encontra-se tanto em pontos capilares distantes quanto em contato. De qualquer modo, se o não estabelecimento de uma distinção de gênero textual e o caráter poético do texto de Heráclito parecem ser amplamente reconhecidos pela crítica, apesar das diferentes conclusões daí retiradas, a atribuição dos títulos “poeta” e/ou “filósofo”, ao autor, e “poesia” e/ou “prosa (tratado, argumento) filosófica” permanece problemática.

Proponho, como estratégia metodológica, reconhecer tanto aspectos filosóficos em autores como Hesíodo e Arquíloco quanto aspectos poéticos e literários (e não apenas formais, como propôs Aristóteles) em autores como Anaximandro e Empédocles, por exemplo. Neste sentido, os fragmentos de Heráclito apresentam, como já foi observado<sup>72</sup>, um exercício de releitura crítica e síntese da atmosfera de pensamento vigente em seu tempo, sob a forma, assim como Platão, de um exercício literário. Segundo o ponto de vista defendido por Clemence Ramnoux, em sua célebre obra *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses*, é possível perceber um *campo de batalha* e, talvez simultaneamente, um *terreno de entendimento* entre o poeta e o sábio<sup>73</sup>. As críticas irônicas ao “mais sábio entre os gregos”, Homero, e “professor da maioria”, Hesíodo, tanto representam um diálogo filosófico quanto uma via de esclarecimento do próprio discurso heraclítico, como podemos observar nos fragmentos 56 e 57. Ao tratar em seu discurso de figuras célebres, o éfesio marca as diferenças de seu posicionamento a partir de outros mais amplamente reconhecidos, segundo um princípio que consiste em equacionar familiaridade e estranhamento que se observa na literatura grega desde Homero.

Segundo Bruno Snell<sup>74</sup>, desde os símiles homéricos, encontramos um modo

<sup>72</sup> Cf., por exemplo, Most, *A poética da filosofia grega em seus primórdios*, p. 416: “Não é menos surpreendente, nesse contexto, o evidente cuidado que Heráclito tem ao formular seus *insights* em uma linguagem que toma emprestados às formas tradicionais de poesia os meios de expressão, de modo a torná-los mais plausíveis.” E mais à frente (442) “Na maioria das vezes, o que torna essas formulações particularmente dignas de nota é uma estrutura poética de paradoxos conceituais ou linguísticos que atraí a nossa atenção mas resiste à compreensão imediata, convidando-nos a refletir sobre o discurso de Heráclito e o mundo que ilustra.”

<sup>73</sup> Cf. Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*, p. 2-3: “Il existe pourtant une phase intermédiaire de la vie des signes : un champ de bataille possible, sinon un terrain d'entente, entre le poète et le sage. La Nuit n'y désigne plus l'image maternelle habillée de deuil. Elle n'y désigne pas encore une simple phase de la révolution diurne. Que désigne-t-elle donc? Elle est un nom, et peut être rien qu'un nom! Mais un nom chargé de la puissance de la Mère habillée de deuil. (...) La préciosité du style gnomique serait fille de la précaution du style oraculaire. (...) Entre les hiérarchies de style cosmogonique, et les énigmes héraclitéennes, il y a donc au moins cet élément commun: des noms.”

<sup>74</sup> *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, p. 263.

metafórico de significação a partir de imagens, que, além de um valioso recurso narrativo, se constitui a partir de conteúdos semânticos pensados arquetipicamente. A recorrente comparação de Heitor a um leão na *Ilíada*, por exemplo, é sempre associada à bravura arquetípica do animal, ao mesmo tempo em que descreve literalmente o modo do herói avançar em meio à cena de batalha. Ainda que passível de críticas relevantes, sobretudo sob o aspecto de uma perspectiva *evolucionista* das transformações do vocabulário e do pensamento na Grécia <sup>75</sup>, a abordagem de Snell aponta para uma importante relação entre o uso de símiles, metáforas e analogias na constituição do vocabulário que viria a transformar-se na base da linguagem conceitual da filosofia clássica <sup>76</sup>. Entre os que Aristóteles denominou *φυσιολόγοι*, como aponta Most, o uso de recursos literários está longe de ser uma exceção:

A inclinação de Anaximandro e Anaxímenes pelo uso de comparações e símiles impactantes e inesperados com vistas a explicar diversos fenômenos naturais é a adaptação filosófica de um amor a analogias explicativas cuja origem encontra-se provavelmente nos célebres símiles épicos, tão frequentes em Homero, que explicam o que a audiência desconhece por meio de uma luminosa comparação com o que conhece. Quando Anaximandro afirma que uma esfera de fogo se formara ao redor do ar que circunda a terra "como a casca de uma árvore" (pseudo-Plutarco, *Stromateis* 2), que a forma da terra "é similar ao fuste de uma coluna" (Aécio III.10.2), que o sol é um círculo de fogo "semelhante à roda de uma carruagem", com um furo "semelhante ao bocal de um fole" (Aécio, II.25.1); ou quando Anaxímenes afirma que a terra flutua sobre o ar "como um tampo" (Aristóteles, *De caelo* II.13 294b15), que as estrelas estão fixas "como garras" no céu (Aécio II.22.1) ou que os corpos celestes se movem ao redor da terra "como um chapéu de feltro se move em torno de uma cabeça" (Hipólito, Ref.1.7.6), **parte da eficiência da analogia deriva da surpresa por meio de que subitamente se revela que os fenômenos mais distantes e estarrecedores possuem importantes e até então inimaginadas semelhanças com os fenômenos mais mundanos e familiares.** <sup>77</sup>

Antes, contudo, que o modo comparativo segundo um modelo matemático fosse propriamente apropriado por Demócrito e Platão para os planos da psicologia e da ética, o pensamento de Heráclito permanece metafórico segundo o conteúdo semântico das raízes

<sup>75</sup> Cf. Corrêa, *Harmonia: mito e música na Grécia Antiga*. p. 175.

<sup>76</sup> Na constituição de substantivos abstratos como ψυχή ("alma"), νοῦς ("inteligência") ou φύσις ("natureza"), Snell (*A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*) observa a relevância da gradativa inserção do artigo definido, derivado do pronome demonstrativo. Com a substantivação propiciada pelo uso do artigo, noções como ψυχή (literalmente "sopro") ou νοῦς (literalmente "imaginação") teriam sido derivadas de conteúdos verbais, adquirindo gradativamente uma significação propriamente substantivada. Assim, diferencia-se gradativamente o agente (ou princípio, e mais tardiamente causa), a ação (ou o processo, no plano cosmológico) e o resultado da ação. Neste sentido verbal, o particípio mantém sua amplitude metafórica ao mesmo tempo em que, ao substantivá-la, unifica-a. Cf. por exemplo, Heidegger (1998, p. 69): [*Analisando o fragmento D.16*] "na formulação gramatical, a palavra tem o caráter de um particípio. Particípio é a tradução romana da expressão usada pelos gramáticos gregos, - μετοχή, a "participação", o "ter parte em". A palavra δῶνον é especial porque se caracteriza por uma dupla participação, já que, morfológicamente, pode participar tanto da classe de palavras chamada "nome" ou "substantivo", como também daquela classe donde se deriva a forma particípio, ou seja, o verbo, a palavra temporal."

<sup>77</sup> *A poética da filosofia grega em seus primórdios*, p. 434, 435. Grifo não presente no original, comparar com as citações de Kahn e Mackenzie adiante.

verbais das noções “abstratas” como *φύσις* e *λόγος*<sup>78</sup>. Desta maneira, encontramos articulados no uso destas palavras tanto os sentidos mais amplos quanto mais específicos, o que não significa um uso impreciso de seu conteúdo semântico, mas pelo contrário, um uso extremamente cuidadoso no sentido de considerar o significado específico da palavra enquanto uma composição articulada de seus diversos sentidos possíveis<sup>79</sup>:

Como Empédocles, também Heráclito está voltado para algo que não é visível, que deve ser revelado; mas os símiles de Empédocles tendem, de certo modo, a superar a linguagem baseada em imagens (...); ao passo que o que Heráclito quer exprimir só se deixa representar *em linha de princípio* mediante imagens. Em Heráclito compreendemos em que sentido se pode falar de metáforas "originárias"; e vemos que elas pertencem a uma zona mais profunda que não é a da atividade humana ou animal: à zona da vida universal. Impossível de captar por meio do conceito ou do princípio do "terceiro excluído", esse elemento apresenta-se das mais diferentes formas, mas em cada uma delas está completo, e só através delas pode "falar" ao homem e, portanto, só através dela pode ser representado.<sup>80</sup>

Para Charles Kahn, autor de *The Art and Thought of Heraclitus* (1979), esta relação entre forma linguística e conteúdo intelectual foi negligenciada em sua relevância, mesmo quando de algum modo reconhecida, pela maioria dos autores. Propondo-se a desenvolver seu trabalho neste sentido, Kahn estabeleceu dois princípios interpretativos hoje largamente aceitos entre os estudiosos do efésio: a) *densidade linguística* (ou *semântica*), “fenômeno pelo qual uma multiplicidade de ideias é expressa numa única palavra ou frase”, e b) *ressonância temática*, “a existência de uma relação entre fragmentos pela qual um único tema ou imagem verbal ecoa de um texto para o outro de modo que o significado de cada um dos textos é enriquecido”<sup>81</sup>. Aplicando-os de maneira complementar, Kahn aponta para uma interpretação dos fragmentos a partir de sua ambiguidade semântica, na qual a equivocidade dos termos se reverte em uma articulação poética dos seus diversos significados possíveis:

Do ponto de vista da linguagem significativa no discurso poético, não pode haver uma interpretação que seja a única correta: aqui o significado é, em essência, múltiplo e complexo. (...) A tarefa do intérprete é preservar a riqueza original do significado admitindo a pluralidade de sentidos alternativos – alguns óbvios, outros ocultos, alguns superficiais e outros profundos.<sup>82</sup>

Em uma direção semelhante, Mary Mackenzie, no artigo *Heraclitus and the Art of Paradox*<sup>83</sup>, afirma que o uso de proposições paradoxais (que levou Aristóteles a questionar se

<sup>78</sup> Cf. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, p. 239.

<sup>79</sup> Cf. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, p. 239.

<sup>80</sup> Cf. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, p. 223.

<sup>81</sup> Cito aqui a edição em português, *A arte e o pensamento de Heráclito* (2009), p. 110.

<sup>82</sup> *A arte e o pensamento de Heráclito*, p.114.

<sup>83</sup> In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, p. 16.

Heráclito estaria negando o axioma mais importante da lógica formal, o conhecido “princípio de não-contradição”), aponta para um complexo jogo de significados, que, gradativamente, provoca a reflexão sob horizontes sempre novos. No célebre “paradoxo do rio” (fragmentos B12, B49a e B91), por exemplo, a autora observa que, para além da resolução física do paradoxo já implícita no mesmo (isto é: o rio é e não é o mesmo, segundo diferentes critérios), o jogo de significados antinômicos permanece se desenvolvendo. Ao questionar a possibilidade de o rio ser ou não o mesmo, Heráclito parece condensar, segundo Mackenzie, um questionamento circular no qual somos levados a considerar o problema tanto do ponto de vista material quanto epistêmico:

So once the fragments about sensible individuals have show us which are the terms that are crucial to understanding the paradoxes, the fragments that tell us about understanding show us how deeply puzzling those terms are. They leave us, that is, with a question not an answer, and invite us to investigate further the intuition that we do step into the same river, twice, once, or at all.<sup>84</sup>

Em um dos volumes da *Heraclitea* (III.3.A), dedicado exclusivamente à linguagem e à poética dos fragmentos, Mouraviev se propõe a mostrar o texto heraclítico como poético no sentido mais pleno da palavra; uma dimensão do texto à qual, afirma o autor, poucos dos intérpretes modernos ou antigos foram completamente insensíveis, mas que permanece um tópico pouco explorado, principalmente no sentido de uma análise da linguagem poética com finalidade filosófica<sup>85</sup>. Na obra em questão, Mouraviev, que afirma ter começado este trabalho a partir da prática de ler os fragmentos em voz alta, empreende uma análise minuciosa de estruturas rítmicas, fonéticas, sintáticas e semânticas. Tendo tais análises como instrumento, podemos pensar, segundo uma estratégia metodológica, a partir destes diferentes aspectos da dimensão poética do texto de Heráclito. Deste modo, se distinguimos enquanto foco desta pesquisa a articulação polissêmica naquilo que Kahn designou como “densidade semântica”, e tal aspecto se relaciona especialmente ao que comentadores costumam designar como “jogo de palavras”, os demais aspectos do que chamamos dimensão (rítmica, fonética e sintática) estão em todo caso intimamente ligados, e, por isso, buscamos entender o exercício da densidade semântica tendo em vista sua relação com os demais “jogos de linguagem”, pensados mais amplamente.

Pensado a partir da sua força de expressão literária, o estilo heraclítico se apresenta, portanto, enquanto elemento fundamental de seu pensamento. O mais relevante, contudo,

<sup>84</sup> *Heraclitus and the Art of Paradox*, p. 37.

<sup>85</sup> Cf. Mouraviev, *Heraclitea III.1*, p. 1-2. Mais adiante (p. 213), Mouraviev oferece uma definição do sentido do termo a que se refere: “en pleine conformité avec son sens étymologique, la poétique consiste donc à créer des formes nouvelles destinées à exprimer des contenus nouveaux”.

como aponta Fränkel, reside em que, quando nos dispomos a fazer os experimentos mentais propostos nos fragmentos, passamos quase que imediatamente a ver o mundo de uma nova perspectiva <sup>86</sup>. Esta parece ser, embora não tenhamos elementos para decidir propriamente isto, a intenção do próprio Heráclito <sup>87</sup>. Neste sentido, debruçar-se sobre tal relação oferece ao leitor dos fragmentos um terreno especialmente propício para o exercício hermenêutico. Particularmente para o estudante e o pesquisador em estudos clássicos, mas também para os interessados em literatura e filosofia de uma maneira geral, tal contato se traduz em contato capaz de despertar a atenção para significados muitas vezes ignorados na leitura de textos, e mesmo nas paisagens da vida cotidiana.

---

<sup>86</sup> Cf. *Early Greek Poetry and Philosophy*, p. 378.

<sup>87</sup> Cf. Kahn, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 114.

### 3.3 Hipótese de reconstrução (Mouraviev, 2011)

(Mouraviev 2011, I.19-36)<sup>88</sup>

#### *Homero ou Da necessidade da Discórdia*

|   |   |
|---|---|
| <p>(19) Ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι<br/>πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν<br/>παραπλήσιον Ὀμήρωι<br/>ὃς ἐγένετο [τῶν] Ἑλλήνων<br/>σοφώτερος πάντων.</p> <p>Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες<br/>φθειρας κατακτείνοντες<br/>ἐξηπάτησαν εἰπόντες·</p> <p>" Ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν<br/>ταῦτ(α) ἀπολείπομεν<br/>ὅσα δ(ε) οὐτ(ε) εἶδομεν οὐτ' ἐλάβομεν<br/>ταῦτα φέρομεν. " [F 56]</p> <p>(20) Εξηπάτηται (Ὀμηρος) καὶ ποιήσας· }<br/>Ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο</p> <p>{ὡς γὰρ οἰκοῖτο πάντα εὐχεται<br/>οὐκ Ἀρμονίη ἄν γένοιτο...} [F 9A, 1-4]</p> <p>(21) &lt;...καὶ ὄκ&gt;ωσπερ σὰρξ εἰκῆ<br/>&lt;εἶη κε&gt; κεκυημένων ὁ κάλλιστος... [F 124]</p> <p>(22) {ἄνευ} &lt;ἀμφισβασίης καὶ&gt; ἀγκιβασίης [F122]</p> | <p>os humanos se enganam<br/>no reconhecimento das coisas manifestas,<br/>semelhantes a Homero,<br/>que veio a ser entre os Helenos<br/>mais sábio do que todos</p> <p>pois, mesmo a este, crianças<br/>que matavam piolhos<br/>enganaram, dizendo:</p> <p>quantos vimos e capturamos,<br/>estes abandonamos,<br/>mas quantos nem vimos nem capturamos,<br/>estes trouxemos.</p> <p>{Enganou-se Homero também quando compôs: }<br/>"Que a discórdia entre deuses e entre humanos<br/>/possa cessar"</p> <p>{Pois assim roga pela destruição de tudo:<br/>Harmonia não viria a existir... }<br/>&lt;e&gt; tal qual carne<sup>89</sup> ao acaso<br/>o mais belo dos engendros<br/>{sem} &lt;disjunção e&gt; conjunção</p> |
|---|---|

<sup>88</sup> Na hipótese de reconstrução do livro de Heráclito publicada por Mouraviev em 2011, o diálogo com os poetas e outros sábios – aqui traduzido – compõe um momento argumentativo importante, no começo do “primeiro discurso” (“sobre tudo”, seguindo Diógenes Laércio). Independente do julgamento dos méritos da reconstrução como um todo, tal passagem tem a vantagem de apresentar de modo conciso informações relevantes oferecidas por diferentes fontes, muitas das quais já haviam sido associadas e contrapostas por outros estudiosos, de maneira que para o intuito aqui determinado talvez possamos tê-lo em vista como referência sem deter-nos em uma discussão minuciosa das numerosas questões técnicas que acompanham as escolhas (algumas das quais bastante heterodoxas) do editor. A associação entre as temáticas, já atestada pela crítica, de modo especialmente frutífero ilustrada em tal arranjo, me parece suficientemente útil e ela é que deve ser observada e referida enquanto elemento significativo para a elucidação do diálogo entre Heráclito e os autores em questão. Proponho, portanto, ter em vista este arranjo segundo seu caráter eminentemente hipotético. De qualquer modo, parece realmente significativo o quanto a organização proposta por Mouraviev determina uma posição importante para este debate no livro, aproximando-o das discussões epistemológicas e metadiscursivas do *lógos*. Uma tendência dos estudos heraclíticos neste sentido também pode ser verificada nas atas do *Simposium Heracliteum* (2009), onde, além de uma publicação de um estágio anterior da hipótese de reconstrução de Mouraviev, outros dois artigos também presentes, *La tranposicion del vocabulário épico en el pensamiento filosófico de Heráclito* de Francesc Casadesús e *Heraclitus B 42: On Homer and Archilochus* de Herbert Granger, apontam evidências da importância deste diálogo para o entendimento do pensamento do efésio.

<sup>89</sup> Uma leitura heterodoxa de Mouraviev, σὰρξ (‘carne’), no lugar de σάρμα (‘migalhas’, ‘restos’), adotados por Diels e Marcovich. Cf. Marcovich *Heraclitus: Editio Maior*, p. 547.

<Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης,  
Ἔριδος καὶ Ἔρωτος  
Πολέμου καὶ Δίκης.> [F 9A,5]

<Ares e Afrodite,  
Discórdia e Amor  
Conflito e Justiça.>

(23) <Οὐ φησι ωὐτὸς Ὅμηρος ὅτι  
"ξυνὸς Ἐνυάλιος"; (Il. XVIII, 309)  
Καὶ οὐ λέγει Ἀρχίλοχος ὁ Πάριος ὁ αὐτοῦ μιμητῆς,  
ὡς "ἐτήτυμον γὰρ ξυνὸς ἀνθρώποισιν Ἄρης" ; (110W) >

<Homero mesmo não disse que  
"Enyálio é comum";  
e não diz Arquíloco de Paros, o seu imitador,  
que "deveras comum a todos os humanos é Ares"?>

(24) Εὖ δέ χρῆ  
τὸν Πόλεμον ἐόντα ξυνόν  
καὶ Δίκην ἐρεῖν·  
καὶ γινόμενα πάντα κατ' Ἔριν  
καὶ χροώμενα> [F 80]

É mesmo bem necessário  
o Conflito, sendo comum,  
e Justiça se amarem:  
e tudo vem a ser de acordo com Discórdia  
e conduzido por sua coação.<sup>90</sup>

(25) Ἀντίξοον συμφέρον  
ἐκ τῶν διαφερόντων  
καλλίστη Ἄρμονίη  
καὶ γίνεται πάντα κατ' Ἔριν. [F 8]

Oposição reunindo,  
a partir das coisas divergentes  
a mais bela Harmonia  
e tudo vêm a ser segundo Discórdia.

(26) Πόλεμος <γὰρ>  
πάντων μὲν πατήρ ἐστι  
πάντων δὲ βασιλεύς·  
καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε  
τοὺς δὲ ἀνθρώπους,  
τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε  
τοὺς δ(ἐ) ἐλευθέρους. [F 53]

Conflito <portanto>  
de todos é pai,  
de todos é rei:  
pois uns proclamou deuses  
a outros humanos,  
a uns faz escravos,  
a outros livres.

#### Homero e Arquíloco ou Do destino das almas mortas

(28) <Θρηνεῖ ὁ ποιητῆς καὶ ὅτι  
Μοῖραν δ' οὐ τινὰ πεφυγμένον εἶναι ἀνδρῶν,  
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶ τὰ πρῶτα γένηται.  
(Il. VI, 488-489) (F 105<sup>b</sup>)

<Καὶ Ἀρχίλοχος ἀκολουθεῖ εἰπών·  
κάκιστα δ' αἰεὶ τῶι θανόντι γίνεται.>  
(fr. 133,3 W.)

<O poeta se queixa também de que  
"Nenhum homem, porém, foge à moira,  
nem mau, nem bom, tão logo nascido"

E Arquíloco o segue, dizendo:  
"as piores coisas sempre vêm a ser para os mortos".>

(29) Ἀνθρώπους μένει  
ἀποθανόντας  
ἄσσα οὐκ ἔλπονται  
οὐδὲ δοκέουσιν. [F27]

Aos humanos aguarda  
quando mortos  
coisas que não esperam  
nem imaginam.

(30) ἀνθρώποις γίνεσθαι  
ὀκόσα θέλουσιν  
οὐκ ἄμεινον [F 110]

Para os humanos, acontecer  
tal qual desejam  
não é o melhor.

(31) Δὴν γενόμενοι  
ζῶειν ἐθέλουσι  
μόρους τ' ἔχειν

Uma vez nascidos,  
querem viver  
e possuir sinas,

<sup>90</sup> Na edição de Marcovich, "ἔριν" e "χρεών" onde se lê aqui "ἐρεῖν" e "χροώμενα". Cf. *Heraclitus: Editio Maior*, p.132.

|  |   |
|--|---|
| μᾶλλον δ(ὲ) ἀναπαύεσθαι<br>καὶ παῖδας καταλείπουσι<br>μόρους γενέσθαι [F 20]                                       | mais ainda repousar,<br>e deixam crianças<br>nascerem para sinas.   |
| (32) Μόροι γὰρ μέζονες<br>μέζονας μοίρας λαγχάνουσιν [F 25]  | Sinas maiores<br>maiores moíras obtêm   |
| (33) Τιμαὶ<br><καὶ> θεοὺς καὶ ἀνθρώπους<br>καταδουλέονται. [F 132]   | Honras<br>aos deuses e humanos<br>escravizam.   |
| (34) Ἀρηιφάτους <δὲ><br>θεοὶ τιμέουσι κ(αὶ) ἀνθρώποι... [F 24]   | Aos mortos de Ares<br>honram deuses e humanos.  |
| (35) Ψυχαὶ ἀρηίφατοι<br>καθαρώτεραι ἢ ἐνὶ νοῦσοις <θανοῦσαι> [F 136][...]  | Almas dos mortos por Ares<br>são mais puras que as mortas por doenças   |
| (36) Ἐν θά<πῳ> δ' ἐόντι<br><ἐστὶν> ἔτι ἐπανίστασθαι<br>καὶ φύλακας γίνεσθαι<br>ἐγερτὶ ζώντων<br>καὶ νεκρῶν. [F 63] | Para os sepultados<br>é possível ainda ressurgir<br>e tornarem-se guardiões,<br>vigilantes dos vivos<br>e dos mortos. |
| (37) Νέκυες δὲ<br>κοπρίων ἐκβλητότεροι. [F 96]   | Cadáveres, contudo,<br>devem ser arremessados mais que estrume  |
| (38) Ὅ γε Ὅμηρος ἄξιος<br>ἐκ τῶν ἀγόνων ἐκβάλλεσθαι<br>καὶ ραπίζεσθαι.<br>Καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως [F 42]              | Este Homero é mesmo digno<br>de ser expulso dos concursos<br>e bastonado.<br>E Arquíloco igualmente.                  |

*Hesíodo ou Da natureza do dia*

|   |  |
|---|--|
| (39) Διδάσκαλος δὲ πλείστων<br>Ἡσίδοσ·<br>τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι<br>ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην<br>οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν. [F 57]                    | Professor da maioria,<br>Hesíodo:<br>a este creditam saber mais coisas,<br>este que não conhecia dia e noite,<br>pois são um.  |
| (40) <Καὶ> τὰς μὲν ἀγαθὰς<br>ἐποίησε <ἡμέρας>,<br>τὰς δὲ φαύλας,<br>ὡς ἀγνόων ὅτι φύσιν ἡμέρης ἀπάσης<br>μία ἐστὶ <χαὶ ἡ αὐτή>.<br>{Μία ἡμέρη ἴση ἀπάσει} [F 106] | <E> de alguns <dias><br>fez bons,<br>de alguns outros fez vis<br>ignorando que a <i>phýsis</i> de todos os dias<br>é uma <e a mesma>.<br>{Um dia igual a qualquer dia} |
| (41) Εἰ μὴ ἥλιος ἦν,<br>ἐνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον,<br>εὐφροσύνη ἂν ἦν. [F 99]  | Não fosse o sol,<br>pelos outros astros<br>seria noite.  |
| (42) <Καίπερ> Νύξ θεά πρωτίστη... [F 13A]   | <Mesmo sendo> Noite a primeira deusa entre todos...  |
| (43) {... Ἥλιος πηγὴ φάους οὐρανόυ.} [F 70B]  | {Sol é a fonte da luz celeste.}  |
| (44) Ἡοῦς καὶ ἐσπέρας<br>τέρματα· ἡ Ἄρκτος<br>καὶ ἀντίον τῆς Ἄρκτου   | Da aurora e véspera,<br>os limites: a Ursa<br>e, oposta à Ursa,  |

|   |  |
|---|--|
| κόρος αἰθρίου Διός. [F 120]   | a abundância de Zeus radiante.   |
| (45) * {Καθ' Ὀμηρον δὲ<br><καὶ εὐφροσύνην<br>αὐτὴν ἑωυτῆς διαφέρειν·><br>{ Ἔκτωρ γὰρ καὶ Πουλιδάμας, φησίν, }<br>"ἴηι δ' ἐν νυχτὶ γέγοντο"<br><τοσοῦτον δὲ ἀλλήλων διαφέρουσιν.>* [F 105 <sup>a</sup> ] | {De acordo com Homero }<br><também a noite<br>de si mesma difere:><br>{Pois, Heitor e Polidámas, diz }<br>"em uma mesma noite nasceram"<br>portanto, diferem entre si. |

### 3.4 Diálogo e crítica literária.

Na mesma medida que se mostra frutífero pensar Heráclito enquanto um autor privilegiado no sentido de dar testemunho do universo literário de seu tempo, é possível também encontrar uma via de estudo esclarecedora do seu próprio pensamento a partir das proximidades e diferenciações em relação aos paradigmas formais e intelectuais deste universo literário. Se podemos presumir que as referências aos poetas e demais autoridades intelectuais (sobretudo aos poetas, dada a grandeza de sua influência atestada pelo próprio Heráclito) seriam determinantes para o entendimento de seu *lógos* para uma audiência contemporânea à sua composição, certamente não o serão menos para uma tentativa de leitura hodierna. Mas em que sentido podemos encontrar semelhanças de pontos de vistas entre o implacável “sábio” de Éfeso e os autores a que se refere diretamente, ou ainda às diferentes correntes intelectuais/literárias que parecem representar, e em que sentido tais semelhanças servem de referência para o entendimento da diferenciação entre tais pontos de vista?

Embora B 40 dê testemunho de uma não diferenciação segundo as categorias de arte e ciência ou poesia e filosofia, outro tipo de diferenciação transparece nas diversas menções e críticas às autoridades intelectuais, sobretudo, talvez, no sentido de atores e movimentos intelectuais mais antigos/tradicionais em contraste com os mais novos/vanguardistas <sup>91</sup>. Sob o

<sup>91</sup> Para Granger, *B 42: On Homer and Archilochus*, p. 169-170, a associação entre Hesíodo e Pitágoras, de um lado, e Xenófanes e Hecateu, de outro, é provavelmente baseada em uma distinção dos primeiros como “contadores de mitos” com aspectos religiosos, em contraste com o que seria uma postura desmistificadora e investigativa dos segundos. Da minha parte, não acredito que a distinção seja tanto no sentido de uma postura religiosa e outra “iluminista”, mas de uma “polimatia” mais tradicional versus uma mais vanguardista. Com efeito, Mouraviev propõe uma associação temática entre os fragmentos B 40 e B 104 a partir da referência à falta de inteligência (nóos), de maneira a propor uma possível referência aos “investigadores” em 104, o que indicaria, em última instância, uma equivalência negativa dos métodos investigativos vanguardistas às “colchas de retalhos” de saberes avulsos ostentadas por Hesíodo e Pitágoras. Assim, disposto logo após B 40, B 104 marcaria a crítica ao método “investigativo” em sua dependência última aos testemunhos dos poetas e da “turba”, dada a ausência de discernimento e inteligência. Deste modo, diversamente da inspiração divina de Hesíodo e da coleção de saberes ancestrais de Pitágoras, assim como das investigações antropológicas e históricas de Xenófanes e Hecateu, o efésio afirma ter investigado não a partir de testemunhos alheios, mas a si

aspecto do que poderíamos distinguir quanto aos movimentos mais vanguardistas, em geral pensados como científicos ou protocientíficos, Heráclito apresenta um interesse e maior apreço pela astrologia, um menor apreço pela prática médica e uma relação um tanto ambígua, embora bastante forte, com a *investigação* jônica (*historíe*). Por outro lado, apesar das polêmicas com os poetas, os fragmentos revelam alguns valores éticos e morais bastante próximos aos difundidos na épica homérica, assim como outras ressonâncias temáticas e terminológicas com as tradições populares e religiosas. Ensaçando uma perspectiva mais geral, podemos arriscar dizer que Heráclito se insere neste contexto como um autor que não apenas absorve conceitos dos movimentos vanguardistas, mas em vários momentos os aprofunda e justifica, como é o caso da noção de unidade na multiplicidade, mas que, ao mesmo tempo, promove um resgate parcial de valores e conceitos das tradições populares e poéticas, buscando mostrar a compatibilidade ou ainda a complementaridade entre diferentes pontos de vista ontológicos:

ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι  
οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶς ὄνομα. **B 32**

*um único, o sábio,  
não quer e quer ser nomeado Zeus*

Uma das características mais marcantes do texto de Heráclito talvez seja sua peculiar combinação entre temáticas e terminologias acentuadamente abstratas, temáticas e terminologias tradicionais (literárias e populares) e proposições científicas e protocientíficas. Tal ecletismo e erudição patentes parecem, à primeira vista, contrastar com a crítica aos “múltiplos estudos” (de onde certa ambiguidade no fragmento 35 pode ser inferida), contudo, encontra um sentido bastante compreensível em vista da determinação do “dizer com inteligência” como um exercício de reunião, assim como a prioridade do “discurso” sobre o falante, cuja consequência seria exatamente a afirmação da busca de uma unidade na multiplicidade (dos discursos). Neste caso, especialmente, se mostra relevante uma complementaridade entre estudos sincrônicos e diacrônicos, seja em relação aos autores tradicionalmente associados aos estudos literários, seja aos associados à história da filosofia<sup>92</sup>. Assim, uma autodiferenciação textual em relação a Hesíodo no fragmento B 57, por exemplo, deve indicar também uma proximidade anterior, a partir da qual tal diferenciação se

---

mesmo (B 101).

<sup>92</sup> Cf. Thalmann, W. G. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*, p. xvii: “A ‘diachronic’ approach, which emphasizes differences among poems, needs to be supplemented by a ‘synchronic’ study of their common elements, which is no less valid.”

torna necessária. Trata-se de uma tentativa extremamente delicada, uma vez que, simultaneamente erudito e polêmico, o efésio se remete, transfigura e reaproveita muito de seu *lógos* a partir da familiaridade com um contexto sobre o qual temos indícios lacunares, onde a noção de autoria não tinha um sentido próximo ao atual e a permeabilidade entre os campos de saber e tradições intelectuais dificultam a identificação segura destas operações.

Pensando especificamente no caso do diálogo com os poetas, parece válido observar que o caráter oral da poesia arcaica, representada por Homero e Hesíodo, mas também por Arquíloco, lança mão de conteúdos popularmente compartilhados, traduzidos em fórmulas poéticas muitas vezes derivadas de "dizeres populares", como na coletânea de "ditados" nos *Trabalhos e Dias* (vv. 317-380). Como defende Thalmann, longe de estarem destituídas de sentido profundo por seu caráter formular, pelo contrário, segundo um padrão de comunicabilidade específico, tais "convenções" devem condensar e capturar em sua essência um conteúdo intelectual compartilhado exatamente por sua capacidade de traduzir experiências comuns. Dentro dos contextos das obras poéticas, a disposição de uma fórmula, assim como sua interpretação implícita ou explícita pelo poeta, faz parte de um jogo complexo, em que uma mesma fórmula pode representar interpretações bastante diversas de uma premissa ou um conjunto de premissas compartilhadas <sup>93</sup>.

Na discussão com as autoridades intelectuais, onde os poetas Homero e Hesíodo têm relevância especial, ressoam tematicamente os pontos mais fundamentais do *lógos* heraclítico: a apologia da unidade na diferença e na multiplicidade como princípio de ordenação cósmica em plena correspondência com a própria atividade de compreensão e explicação da realidade, culminando em uma perspectiva ética e política baseada nesta mesma noção. Assim, a contraposição aos poetas parece indicar um interesse (longe de desprezível) de publicização do ponto de vista defendido, claramente identificável em última instância a princípios da cosmologia jônica, mas transfigurado, radicalizado e transposto para outros planos. Neste sentido, tal característica torna virtualmente impossível distinguir com plena certeza uma

---

<sup>93</sup> Cf. Thalmann, W. G. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*, p. xiv: "My interest, then, is in the more overt kinds of conventions—that is, in the characteristics, ideas, attitudes-, and concerns that all the poems share. What seems to be most important about this poetry is that it was a means of coming to know and of explaining the world and man's place in it: the history and arrangement of the physical world; the course of divine and human history; the conditions that govern men's relations with the gods and with each other; and the significance and value of human civilization and social institutions. Poetic conventions, as vehicles of meaning, furthered this aim in crucial ways and thus enabled the poetry to present a coherent worldview. But because our own culture differs from that of archaic Greece in attitudes and ways of thinking, we must make a conscious effort to understand hexameter poetry we must educate ourselves, so to speak, in its prevailing modes of expression. (...) What we need to appreciate is how a conventional element occurs within a specific context in relation to other such elements, how its generic meaning, which made it intelligible to the audience, is applied to the poet's concerns within a particular passage or poem."

referência literária entre autores da época, uma vez que tais conteúdos ou fórmulas poderiam sempre ser compartilhados a partir das tradições literárias/intelectuais vigentes: além de uma atenção cuidadosa aos detalhes de cada caso, um interessante exercício de relativização de noções como "autoria", "originalidade" e "conteúdo tradicional" nos é exigido<sup>94</sup>.

### 3.4.1 Homero “mais sábio entre os helenos” e Arquíloco “igualmente”.

No fragmento 42, Homero e Arquíloco são diretamente associados, segundo um ponto de vista eminentemente negativo: são dignos de serem expulsos dos concursos e apanhar. O juízo, aplicado primeiramente a Homero e em seguida, como uma espécie de adição, a Arquíloco, é citado por Diógenes Laércio logo nas primeiras linhas de seu testemunho, como parte de uma apresentação nitidamente caricata de Heráclito enquanto arrogante e misantropo. No fragmento 56, Homero é caracterizado ironicamente como “o mais sábio entre todos os helenos” e ridicularizado através da anedota de que teria sido enganado por garotos piolhentos. Limitando-se ao essencial, Heráclito omite a informação de que os garotos voltavam de uma pescaria mal sucedida, respondendo com um enigma ao ancião que lhes questionava sobre o resultado da mesma<sup>95</sup>: como não haviam capturado nenhum peixe, capturaram alguns piolhos, livrando-se deles. O mais sábio de todos, por sua vez, não capturou sequer os piolhos. A agressão parece à primeira vista gratuita, mas, tendo em mente o *corpus* de fragmentos e testemunhos, diversos conteúdos aparecem articulados nestes fragmentos.

Em certo sentido, Homero talvez possa mesmo ser tido como o mais sábio dos helenos, uma vez que o fragmento salienta esta condição de estar suscetível ao engano como sendo dos humanos como um todo. Como no fragmento 1, trata-se de uma condição compartilhada: os humanos <sempre> vêm a ser incompreensivos deste *lógos* – os humanos se enganam diante do reconhecer do manifesto, até mesmo Homero, “o mais sábio de todos os

<sup>94</sup> Cf. Thalmann, W. G. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*, p.xv: “any discussion of the typical and traditional characteristics' of this poetry, however, risks encountering resistance by some readers who might think that such an approach devalued the poems as artistic creations. (...) Because of what has often appeared a loveless treatment of this poetry in studies of oral "formulaic techniques", and especially because the results of such studies have often made composition by those techniques sound automatic and involuntary, many scholars have insisted on the poet's creativity and the uniqueness of each text.” E mais à frente, p.xviii: “too often the (suspected) temporal priority of one poem over another has been taken to imply its influence on the supposedly later composition. This is to ignore the strong possibility that what the two works have in common is a generic characteristic, and to focus on individual poets at the sacrifice of any notion of conventions – a symptom of our tendency to fragment this body of poetry in thinking of it.”

<sup>95</sup> Cf. Berge, D. *O lógos heraclítico*, p. 120. Cf. também Marcovich, M. *Heraclitus: Editio Maior*, p. 82, 83.

helenos”. A despeito de toda ironia e violência, Homero é tratado com um título honorífico, enquanto a caracterização de Hesíodo (B 57) é cuidadosamente elaborada no sentido de descrever a abrangência de sua influência em princípio com neutralidade. Nos dois casos, entretanto, o efeito é de um contraste entre dois tipos diferentes de grandeza: o mais sábio também é enganado e digno de apanhar, enquanto o professor da maioria é alguém que sequer pode distinguir o dia da noite.

O tom cômico não invalida, mas, ao contrário, reforça o conteúdo explicativo e exemplar que o episódio traz à tona. A charada trata do que é *visto e capturado* e do que não é *nem visto nem capturado*: quando descobrimos um parasita, somos capazes de nos livrar dele, enquanto, se o ignoramos, permanecemos suscetíveis. Em outro fragmento citado por Hipólito (54), temos a perspectiva de que a “conexão (ἀρμονία) não manifesta, mais forte que a manifesta” [ἀρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττων], ou seja, de que a própria atividade do pensamento se baseia em trazer à tona verdades não imediatamente acessíveis. Nestes fragmentos se apresentam princípios da epistemologia heraclítica de maneira bastante direta e significativa, e não por acaso esta problemática se associa à figura de Homero (e dos outros poetas e intelectuais): a epistemologia heraclítica se associa diretamente a uma discussão ética e gnosiológica, e esta problemática estava, até então, mais claramente presente nas obras dos poetas que dos astrólogos e físicos.

Em B 42, a partir de uma triangulação crítica, Heráclito compõe uma identidade entre os poetas: cometem o mesmo erro, portanto, devem ser punidos igualmente. O uso do termo ῥαπίζεσθαι (“bastonado”) estabelece um jogo de sentido com o instrumento dos rapsodos, de maneira que estes seriam atingidos pelo bastão (*rábdos*) que caracteriza seu ofício. Mas ambos cometem o mesmo erro também porque o segundo, como era notório, imitaria o primeiro. Haveria, talvez, uma crítica da poesia como *mimesis* implícita no tratamento da figura de Arquíloco?<sup>96</sup> No fragmento 56, também os humanos em geral se enganam, assim como Arquíloco, “assemelhando-se” a Homero. A própria maneira como é realizada a adição de Arquíloco em B 42, poderia indicar um uso do próprio estilo empregado pelo poeta, conhecido por mudanças surpreendentes no sentido até então sugerido, através da adição de uma ou duas palavras no fim de um verso<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> A hipótese de Mouraviev não só reconhece esta possibilidade, o que me parece bastante acertado, como também sugere uma abordagem explícita e gradual da questão. Em um estágio anterior da reconstrução, 1991, Mouraviev propunha um desmembramento do fragmento 42 em duas partes, intercaladas por citações dos autores, enquanto na de 2011 (disposta acima), o fragmento aparece como desfecho irônico e repentino da crítica expositiva de Homero e “seu imitador” Arquíloco.

<sup>97</sup> Cf. Granger, *B 42: On Homer and Archilochus*, p. 171.

Para o efésio, portanto, Arquíloco parece encarnar especialmente a temática da recepção e do estilo, talvez até mesmo alvo de um contraste com seu próprio *lógos*. Curiosamente, mesmo um estudo inicial da obra de Arquíloco é capaz de apontar alguns elementos temáticos e terminológicos em comum com Heráclito. Esta “ressonância temática” parece ser resultado, na maioria dos casos, de usos particularmente inventivos de conteúdos tradicionais. Um bom exemplo, apontado por Granger, é a temática de um saber versus vários saberes, associada à figura de Hesíodo e tão profundamente associada ao conteúdo geral da exposição heraclítica, mas também presente em Arquíloco <sup>98</sup>:

πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἐν μέγα. **201W**

muitas coisas sabe a raposa, mas o ouriço uma única grande

ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα,  
τὸν κακῶς <μ'> ἔρδοντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς **126W**

mas sei uma única grande coisa,

ao que perversamente <me> causa injúrias, retribuir com males terríveis

Nos dois fragmentos de Arquíloco ressoa a mesma temática, coerente com uma ideologia guerreira, da regra de conduta mais elementar de retribuição às injúrias com outras iguais ou ainda piores. Heráclito, por sua vez, assume o tom moralista de um pregador, reafirma o valor dos destinos grandiosos, além de outros valores aristocráticos próprios da tradição épica representada por Homero: não apenas as honras destinadas aos “mortos de Ares” são lembradas, mas o “único saber” proposto em contraste aos “múltiplos” se liga ao exercício reflexivo (σωφρονεῖν) enquanto critério para o comportamento, ao contrário da apologia da irreflexão subentendida em alguns fragmentos de Arquíloco <sup>99</sup>. Por outro lado, notamos uma semelhança exatamente na medida em que o conteúdo tradicional se reverte em uma proposição polêmica e inesperada, utilizando-se para isto de um humor irônico que reinterpreta premissas implícitas: a raposa é esperta, com muitos recursos para a autodefesa, mas o ouriço tem um único simples recurso, ainda mais eficaz; Hesíodo, como a raposa, tem a reputação de saber mais coisas, mas, provavelmente por isso mesmo, não reconhece a unidade na diversidade.

Não me parece de todo improvável, como cogita Granger, algum tipo de julgamento

<sup>98</sup> Para os fragmentos de Arquíloco, me refiro aqui sempre à edição de West. Cf. Granger, *B 42: On Homer and Archilochus*, p. 173. Cf. também as ressonâncias temáticas no uso simbólico de animais em Corrêa, *Um Bestiário Arcaico*.

<sup>99</sup> Cf, por exemplo, 4W e 120W.

moral por parte do efésio em relação a Arquíloco <sup>100</sup>. No caso da crítica violenta em B 42, entretanto, parece ser mais relevante a denúncia da incoerência por parte dos poetas, que afirmam e negam os mesmos pontos de vista em diferentes ocasiões. Aplicada aos cantores mais tradicionais a partir de sua identificação com Homero e Arquíloco, tal característica demonstraria de maneira contundente a incompetência destes enquanto referência intelectual, na medida em que a incoerência se reverte em ensinamentos contraditórios. Na medida em que os concursos são disputas [ἀγώνων], torna-se mesmo contraditória, segundo o ponto de vista heraclítico, a participação daqueles que rogavam pelo fim da discórdia. O *agón* artístico e intelectual aparece também enquanto um valor em si mesmo: quando, antecipando a atitude platônica, expulsa Homero e Arquíloco, Heráclito ataca diretamente, acusando-os de simular pacifismo dentro de um campo de batalha – mas em momento algum os subestimando enquanto oponentes. Ademais, a tese da “necessidade da discórdia” não serve apenas de pretexto para a refutação de Homero, mas é também um ponto importante na argumentação heraclítica, segundo um ponto de vista cosmológico e simultaneamente ético. Assim, a “necessidade da discórdia” aparece como fundamento para uma reafirmação de valores guerreiros (B 24) e do ideal épico de grandeza (B 25, 49, 132), curiosamente, contra Homero <sup>101</sup>.

No fragmento DK17, embora nenhum autor seja citado nominalmente, os estudiosos reconhecem o que seria uma referência textual a Arquíloco, que, por sua vez, nos remete (talvez indiretamente) a Homero, além de uma possível alusão a Hesíodo <sup>102</sup>. Neste fragmento, muitas vezes salientado e associado aos fragmentos mais epistemológicos, próximos ao fragmento 1, como não deixará de ser também neste trabalho, percebemos o quanto o contexto da discussão corresponde em grande medida ao da tradição poética, diferenciando-se fundamentalmente dos parâmetros dos debates epistemológicos da filosofia clássica, fortemente balizados pelo contraste em relação à sofística. Lembrando-nos das nuances em relação ao uso de fórmulas e conteúdos tradicionais na tradição poética e suas consequências para a interpretação de possíveis alusões entre autores neste contexto, comparemos as palavras de Heráclito e as dos poetas entre si:

Homero (*Odisseia*, 18, 136-7)

<sup>100</sup> Cf. Granger, *B 42: On Homer and Archilochus*, p. 189.

<sup>101</sup> De fato, apesar de toda a exaltação em diversos momentos dos valores guerreiros de despreendimento em relação à vida em favor da glória, a própria temática da *Ilíada* traz em si uma certa visão dúbia sobre estes valores. Reafirmando tais valores, Heráclito se aproxima de poetas como Tirteu, para quem a disposição de morrer em combate aparece como virtude inquestionável.

<sup>102</sup> *Érga*, v.218. Cf. Robinson, *Fragments*, p. 88.

τοῖς γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,  
οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Pois tal é a mente dos humanos sobreterrâneos,  
qual o dia enviado pelo pai de homens e deuses.

Arquíloco (131-132W)

τοῖς ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε Λεπτίνεω παῖ,  
γίνεται θνητοῖς, ὁποῖον Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγη.  
καὶ φρονέουσι τοῖ' ὁποίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

Tal o ânimo dos humanos, Glauco filho de Leptíneo,  
mortais vem a ser, qual o dia enviado por Zeus.  
(...) e pensam as coisas tais quais os fatos que encontram.

Heráclito **B 17**

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκόσοι ἐγκυρεῦσιν,  
οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν,  
ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

muitos *não* pensam as coisas tais quais encontram,  
nem aprendendo reconhecem,  
mas consigo mesmos pensam.

Além deste fragmento, citado por Estobeu, encontramos também um indício importante de que Heráclito estaria dialogando a partir de tal temática tradicional no testemunho de Sexto Empírico. No contexto da discussão epistemológica de Sexto, o *lógos* heraclítico é entendido como “razão”, e esta razão corresponderia ao “critério de verdade” ao qual o céptico dirige seus ataques. Coerente com suas fontes de orientação predominantemente estoica, contudo, Sexto observa que esta razão é “comum e divina”. Em seguida, curiosamente tendo em vista demonstrar que Heráclito, assim como os demais *phýsikai* e os poetas antes deles, acreditaria que o “que nos cerca é dotado de *lógos* e *phrénes*”, Sexto menciona as mesmas passagens de Arquíloco e Homero associadas ao fragmento B 17, além de uma passagem das *Troianas* de Eurípides, como exemplo deste ponto de vista <sup>103</sup>:

τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. τίς δ' ἐστὶν οὗτος, συντόμως ὑποδεικτέον. ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὄν καὶ φρενήρες. ἐμφαίνει δὲ τὸ τοιοῦτο πολὺ πρόσθεν Ὅμηρος εἰπών·

O *lógos* apresentado como critério de verdade, contudo, não é de qualquer tipo, mas comum e divino. E quem é este deve ser explicado brevemente. Pois os “físicos” compartilham a opinião de que o que nos cerca é tanto “racional” quanto pensante. Mas Homero indica algo assim muito antes, dizendo:

τοῖς γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,  
οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

*Pois tal é a mente dos humanos sobreterrâneos,*

<sup>103</sup> *Adversus Matt.* VII, 126ff.

*qual o dia enviado pelo pai de homens e deuses.*

καὶ Ἀρχίλοχος δὲ φησι τοὺς ἀνθρώπους τοιαῦτα φρονεῖν ὅποιον Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει.

E Arquíloco também disse que os humanos *pensam as coisas tal qual o dia enviado por Zeus.*

εἴρηται δὲ καὶ τῷ Εὐριπίδῃ τὸ αὐτό·  
ὅστις <ποτ'> εἶ σὺ δυστόπαστος εἰσιδεῖν  
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν,  
ἐπευξάμην σε.

E o mesmo também foi dito por Eurípides:  
*Quem <possivelmente> é você, difícil de conhecer,  
Zeus, seja necessidade da natureza ou mente mortal,  
rezo a ti.*

τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες.

Extraindo este *lógos* divino pela inspiração, portanto, segundo Heráclito, nos tornamos inteligentes, e dormindo <nos tornamos> esquecidos, mas, à medida do despertar, <o *lógos*> retorna ao pensamento.

Tal referência da sujeição do pensamento humano ao dia enviado por Zeus corresponde ao *tópos* literário da efemeridade humana, reconhecido como um dos mais importantes na literatura grega arcaica. Em seu famoso artigo de 1946, *Man's Ephémeros Nature According to Pindar and Others*, H. Fränkel sustentou que este *tópos*, antes da brevidade da vida humana, se baseava na perspectiva de que o ser humano é moldado e remoldado pelas mudanças dos eventos e circunstâncias<sup>104</sup>. Embora não faça menção direta ao fragmento B 17, Sexto nos dá uma indicação que permite conjecturar até mesmo se este diálogo entre o pensador e os poetas acerca da efemeridade humana não teria sido um tópico importante no discurso heraclítico, sendo possível que esta comparação entre as diferentes afirmativas sobre a condição humana (aproximados no texto de Sexto) tenha origens bem mais antigas<sup>105</sup>. De fato, em B 72, citado por Marco Aurélio, outro autor ligado ao

<sup>104</sup> Cf. Fränkel H. *Man's 'Ephemerous' Nature According to Pindar and Others*, p. 11: “Just as, for instance, *epíphthonos* is “exposed and subject to envy”, so *ephémeros* is ‘exposed and subject to every actuality that arises’, and the term implies that man is moulded and remoulded by the circumstances. For, according to this remarkable view, it is not merely our external condition that is liable to abrupt vicissitudes: we are *ephémeroi* ourselves; our thoughts and feelings, our attitude and behavior, our ways and actions – in short, our entire personality is shifting and at the mercy of the day.”

<sup>105</sup> Sendo amplamente aceito que o testemunho de Sexto tem como principal fonte a tradição estoica, este, somado à ressonância temática na citação de Marco Aurélio, pode indicar uma origem estoica para esta associação, o que faz sentido diante da perspectiva de interpretação do *lógos* heraclítico como uma *razão divina* que rege o cosmos. Por outro lado, o lugar de destaque da figura de Eurípides no testemunho de Diógenes na recepção do texto de Heráclito, assim como as evidências de um tratamento associativo entre os antigos sábios por parte da sofística, pode indicar uma associação entre estas passagens já nos tempos do

estoicismo, encontramos sinais da importância do tema do “dia” enquanto condicionante do humano em conexão com a temática do afastamento do *lógos*:

ὄμι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι  
(λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι)  
τούτῳ διαφέρονται  
<καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.>

Daquilo com que mais frequentemente estão em contato  
(do *lógos* que mantém a totalidade)  
disto se afastam  
<e as coisas que encontram todos os dias, estas lhes parecem estranhas.>

Nas palavras de Homero, o νόος humano é tal como o dia enviado por Zeus. Diante dos pretendentes e disfarçado de mendigo, Odisseu usa essas palavras para salientar a imprudência humana diante do próprio destino, alertando aos pretendentes e usando a si mesmo como exemplo. Arquíloco (132W), por outro lado, aplica semelhante fórmula ao pensamento (φρονεῖν), o que de algum modo salientaria uma influência não apenas no νόος, mas também na esfera do θυμός<sup>106</sup>. Heráclito, por sua vez, de maneira aparentemente deliberada, parece distorcer o que seria o sentido próprio da fórmula tradicional em benefício de um esclarecimento de sua exposição<sup>107</sup>. Mas qual seria, então, o sentido da crítica de Heráclito implícita em B17? Para Arquíloco, “pensar as coisas tais quais as encontram” provavelmente significaria algo mais próximo de “percebem” ou se tornam “sensatos” em relação a algo tarde demais, assim como, para Odisseu, no sentido da condição trágica do ser humano que acaba por perder tudo. Ressaltando diferentes nuances da temática tradicional nos contextos de seus poemas, os “compositores” trançam as fórmulas tradicionais em uma gama de significados específicos do tema tratado. Na *Odisseia*, a fórmula é oferecida de maneira singularmente significativa, relacionando-se com todo o tema do aprendizado e da

---

tragediógrafo.

<sup>106</sup> Cf. Côrrea, *Arquíloco e Heráclito*, p. “As semelhanças entre o Fr. 131W e os dois versos de Homero são realmente notáveis. Ambos dirigem-se a uma terceira pessoa: a Anfinomo, o personagem épico, e a Glauco, filho de Leptines, que é figura histórica e contemporânea a Arquíloco, citado também em outros poemas. Sintaticamente, as comparativas introduzidas por τοῖος são equilibradas por οἶον e ὁποῖον nos versos seguintes. Em termos semânticos, ο γίνεται θνητοῖς de Arquíloco corresponde grosso modo ao ἐπιχθονίων ἀνθρώπων homérico (...). A maior diferença reside aparentemente nos sujeitos da primeira oração: νόος/θυμός. É, porém, arriscado ler os versos de Arquíloco como uma paráfrase e desenvolvimento deliberado dos homéricos, porque é possível que ele não conhecesse a *Ilíada* ou *Odisséia* sob a forma que nos chegaram. Além disso, o que é geralmente considerado empréstimo ou influência homérica nos líricos (particularmente nos elegíacos) pode ser nada mais que o recurso a um mesmo arsenal de fórmulas, expressões e τόποι encontrados também nos poemas do Cíclo, em teogonias, oráculos, etc. Assim como o tema da efemeridade humana parece ter sido um lugar-comum, a sua expressão também poderia ser uma fórmula da tradição poética jônica.”

<sup>107</sup> Marcovich nota a diferença do uso semântico de *phrônêin*, mas entende esta diferença como indício de uma não contraposição à visão de mundo expressa por Arquíloco, de maneira que apenas a “fraseologia” seria emprestada. Cf. *Heraclitus: Editio Maior*, p. 15, 16.

perda que perpassa todo o poema, na figura de uma mentira que coincide com a realidade. Heráclito, por sua vez, evitando o uso direto da fórmula do “dia enviado por Zeus” como condicionante do humano, inverte o sentido que teria a expressão usada por Arquíloco: se os humanos, ou “grande parte” dos humanos, pensassem as coisas tais quais as encontram, isto seria algo positivo, uma vez que “grande parte” não percebe o que está ao seu redor, não aprende com a experiência, sequer reconhece a própria deficiência.

De maneira característica, poderíamos dizer, Heráclito chama a atenção para o significado da expressão levada ao “pé da letra”, ao contrário do contextualismo da utilização nos poemas <sup>108</sup>. O contraste reside, propriamente, em fornecer à expressão “pensar as coisas tais quais as encontram” um sentido positivo, ao contrário daquele provavelmente pretendido por Arquíloco. Deveras “pensar as coisas tais quais as encontram”, corresponderia, portanto, a uma virtude incomum, uma vez que, como na anedota dos piolhos, o não percebido não é em si imperceptível, mas aquilo sobre o que a atenção não foi propriamente voltada. A “conexão inaparente” a ser percebida está como que disponível, está, ao contrário, plenamente “visível” nas “coisas” que “encontramos todos os dias”, mesmo que venhamos a estar, mais cedo ou mais tarde, *desatentos* a ela. Considerando os fragmentos de Heráclito em seu conjunto, entretanto, tal “otimismo epistemológico” parece inadequado. Nos momentos em que se refere à humanidade, em sua maioria, o efésio ressalta a incompreensão desta em relação ao *lógos*, descrevendo em tom dificilmente “otimista” a condição humana. No fragmento 1, por exemplo, a mensagem de que “os humanos sempre vêm a ser em desacordo com o *lógos*, quer antes ou logo após o escutarem” parece indicar uma condição bastante definitiva. Como observa Fränkel, no artigo “*A Thought Pattern in Heraclitus*”, o ser humano pode ser considerado mais ou menos sábio apenas em sentido relativo (i.e. mais ou menos estúpido, enquanto sua estupidez é uma característica absoluta <sup>109</sup>). Deste modo, Heráclito parece sustentar uma perspectiva trágica da condição humana, tanto no sentido da sua dificuldade e mesmo impossibilidade de compreensão completa do seu próprio destino, quanto no sentido de sua sujeição às transformações do mundo ao seu redor, como vemos nos fragmentos B 20, 34, 78, 52 <sup>110</sup>. No que diz respeito ao tema da efemeridade, o efésio parece assumir a oposição

<sup>108</sup> Cf. Thalmann, W. G. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*, p. xiv.

<sup>109</sup> Cf. Fränkel, H. *A Thought Pattern in Heraclitus*, p.317: “It is by no means to an equally limited degree correct to call ordinary man wise or foolish, for his claim to wisdom is based only on his superiority to complete foolishness, while the contrary verdict is passed on him by God's wisdom. Relative and relatively real, is man's wisdom but his foolishness is absolutely true”.

<sup>110</sup> Cf. Fränkel, *A Thought Pattern in Heraclitus*, p. 318: [Interpretando B 52] “the course of nature, the way of necessity, the codes of law and convention, or careful planning, or whatever else is controlling our lives, all this amounts to the wilful moves of a child playing a game of arbitrary rules when compared to the one law

tradicional entre mortais e imortais, sobretudo em sua aplicação quanto à possibilidade de compreensão do sentido maior de cada acontecimento <sup>111</sup>. Sendo um ser mortal, com uma perspectiva reduzida, o ser humano não tem como seguramente evitar o erro.

Por outro lado, se a perspectiva humana, talvez mesmo por sua limitação devido à temporalidade, na maior parte dos casos não pode compreender propriamente “as coisas tais quais as encontram”, a crítica de Heráclito ao ponto de vista representado por Arquíloco e Homero, parece se voltar antes a uma conseqüente irresponsabilidade ética em relação a sua própria vida. Assim, segundo Fränkel, a atitude francamente ofensiva de Heráclito (talvez não apenas à *multidão*, mas à humanidade como um todo) se reverte em uma provocação no sentido de despertar as pessoas de um estado de alienação <sup>112</sup>. Em voz imperativa, nos fragmentos 73 e 74, o efésio (ou uma paráfrase de Marco Aurélio <sup>113</sup>) afirma que não se deve ser como a criança de seus pais, nem agir e falar como os que dormem. Segundo este ponto de vista, em B 18 e B 119 (como veremos) Heráclito parece então nos oferecer máximas que resumem a sua formulação de uma “ética” em oposição às crenças mais tradicionais. Embora represente e enalteça em boa parte do tempo a glória dos *grandes destinos*, e apresente por vezes pontos de vista que coincidem com a posição heraclítica, como no debate dos deuses acerca da responsabilidade humana no começo da *Odisseia*, o posicionamento de Homero é, segundo o ponto de vista heraclítico, moralmente ambíguo, ou, simplesmente, incoerente. Ainda assim, o poeta pode ser mesmo considerado o mais sábio, o que torna ainda mais trágica e cômica a representação do mesmo e da condição humana <sup>114</sup>.

Assim como no contexto da poesia, Heráclito aborda a condição humana sob um ponto

divine. This interpretation, however, is no more than a guess.”

<sup>111</sup> Cf. Lloyd *Polarity and Analogy*, p. 41, 42: “Many of the oppositions which are apparent in nature were, of course, associated with religious notions in ancient Greece from the earliest times. One such pair of opposites is sky and earth, for with sky and earth are associated two fundamental religious antithesis, (1) the distinction between Olympian and chthonic deities, and (2) the general opposition between gods and men, between the immortal *epouranoi* and the mortal *epichthonioi*.”

<sup>112</sup> Isso não se distancia, também, de alguns dos pontos de vista que me parecem mais interessantes da abordagem heideggeriana, Cf. Carneiro-Leão, *Heráclito e a aprendizagem do pensamento*.

<sup>113</sup> Os dois fragmentos são citados em sequência, e, como outras citações feitas por Marco Aurélio, são vistas com desconfiança por estudiosos como Marcovich (*Heraclitus*, p. 471) e Robinson (*Fragments*, p. 129), mas aceitas por Diels e Mouraviev (*Heraclitea III.3.B/i*, p. 175-181). Sobre esta questão metodológica, cf. infra nota 128.

<sup>114</sup> A caracterização da precariedade da condição humana associada à metáfora da “sujeição ao dia”, tal qual expressa pela “tradição poética”, por sua vez, não deixa dúvidas sobre o que poderia-se considerar uma visão “trágica” do humano. Cf. Frade, *Contingência em Píndaro*, p. 75: “Há uma tensão entre a ideia de que o sucesso é definido por forças que estão além, seja a Sorte, Zeus ou destino, e aquela de que ele é definido pela conduta humana, pelo trabalho, esforço ou moralidade. De todo modo, é recorrente a noção de que as esperanças são ilusórias porque precedem as frustrações e de que é impossível se prever o que acontecerá no futuro, exceto pela necessidade da morte, que também pode ocorrer de formas e condições diversas e imprevisíveis. A variação é, dessa forma, característica da vida humana, que contém as possibilidades diversas de mistura de coisas ruins e coisas boas, que podem, num extremo negativo, ausentar-se por completo.”

de vista ético, no sentido de uma virtude que corresponde também ao evitamento da *hýbris* (B 43). Como demonstram os trechos de Homero e Arquíloco comparados ao fragmento 17, uma associação desta temática ética à problemática epistêmica/gnosiológica já estava presente no uso das fórmulas tradicionais segundo o ponto de vista de cada poeta, mas Heráclito radicaliza este aspecto, abordando o problema da “sensatez” (*sophroneîn*) segundo uma visão mais teórica e abstracionista de mundo. Assim, a discussão com Homero e Arquíloco sobre a necessidade da discórdia apresenta um ponto de vista bem tradicional por parte do efésio: a apologia dos *grandes destinos* e da honra dos *mortos de Ares*. Este ponto de vista ético pretensamente mais belicista que o homérico, contudo, parece por fim se reverter mais propriamente em certo “heroísmo” intelectual-existencial, na medida em que a *sensatez* é a virtude por excelência (B 112).

Contra Homero, Heráclito lança mão, além dos artifícios cômicos da anedota (B 56) e da infâmia (B 42), da sugestão de que as palavras de Heitor possam ser tomadas como uma opinião de Homero, o que é em si questionável. Apesar disto, a crítica programática é, ao estilo heraclítico, complexa e multifacetada, mas nem por isso “obscura”. O mesmo poeta diz e desdiz palavras que em última instância sequer são exatamente suas, pede o fim da discórdia e, em outro momento, reconhece que “a guerra é comum”. Para Heráclito, sem a diferenciação ontológica representada pela discórdia, não haveria movimento, e, sem movimento, nem mesmo a própria existência, pensada como um arranjo que permanece na mudança, a “unimultiplicidade dinâmica”, poderia vir a ser. É a multiplicidade, tanto quantitativa quanto qualitativa, que compõe o mundo enquanto matéria, a diferenciação enquanto divergência convergente – isto é, a própria “discórdia” que possibilita o movimento e que estabelece o tempo. Na apresentação de Heráclito, Discórdia “conduz o vir a ser de todas as coisas” (8, 80), enquanto Conflito é “pai e rei de todos”, atributos relacionados a Zeus na Épica. Sendo que *Éris* se representa a divergência enquanto condição necessária para o devir em um sentido mais amplo, a própria potência de divergência e alteridade, *Polémos* indica mais propriamente o confronto, enquanto o momento mesmo em que se chocam as realidades contrapostas, que, como no confronto entre os heróis épicos, define o lugar e as honras de cada um.

### 3.4.2 Hesíodo “professor da maioria”

Talvez juntamente com Heráclito, Hesíodo represente mesmo um elo entre as tradições mito-poética e cosmológico-filosófica. Coerente com o princípio do *mythos* enquanto

narrativa, Hesíodo explica o universo segundo uma arquitetura conceitual complexa a partir de uma sucessão de eventos na *Teogonia*, mas também lança mão de outros recursos discursivos nos *Trabalhos e Dias*. Na margem oposta do mesmo rio, enquanto a cosmogonia aparece como recurso explicativo em outros autores classificados como ‘físicos’, Heráclito raramente explora textualmente qualquer tipo de narração: no fragmento 30, ao contrário, explicitamente afirma que o *kósmos* sempre foi, é e será. Seu estilo, extremamente denso, contenta-se em no máximo aludir com o mínimo de detalhes a uma narrativa possivelmente conhecida do ouvinte, como no fragmento 56 <sup>115</sup>.

Partindo do fragmento D.57 podemos notar uma crítica capaz de despertar a atenção para um diálogo bastante significativo. Enquanto autores que dialogam e sintetizam à sua maneira o pensamento de seu tempo, ambos evidenciam a concepção de mundo, própria do pensamento arcaico, como uma espécie de cenário onde se enfrentam forças primordiais de naturezas contrárias. Em correspondência íntima a esta, encontra-se ligada também a problemática entre identidade e alteridade, trazida propriamente ao centro da discussão no pensamento de Heráclito, mas também marcadamente presente e relevante na *Teogonia*. Nas perspectivas enantiológicas desenvolvidas por cada um, transparece de modo privilegiado a vitalidade e a complexidade deste modo de pensar, característico da época arcaica. Tendo em mente neste caso a crítica realizada no fragmento 57, notamos que a linguagem simbólica e alegórica da *poesia épica* não é fatalmente rechaçada, mas ressignificada em outra direção. Como defende Ramnoux, a tendência a considerar a terminologia tradicional enquanto uma “terminologia residual” se insere dentro de uma perspectiva bastante questionável da história da “racionalidade ocidental”, de maneira a estabelecer um abismo intransponível entre os dois autores e criar a impressão de uma originalidade milagrosa do pensamento “puramente filosófico” <sup>116</sup>. A percepção dos âmbitos do Dia e da Noite permanece, portanto, parte de uma

<sup>115</sup> Além de B 56, 1, 114, 5 e 121 são apontado por Marcovich (*Heraclitus: Editio Maior*, p. 82). No começo do fragmento 26, o começo da descrição de uma cena (“um homem na noite, acende para si uma luz...”) nos faz esperar por uma narrativa, mas nos oferece, ao contrário, um enigma denso que brinca, entre outras coisas, com as noções de visibilidade e percepção.

<sup>116</sup> Cf Ramnoux, C. *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*, p 1: “Les histoires de la philosophie occidentale mettent une grande différence entre Hésiode et Heráclite: une fissure infranchissable autrement que par un bond, le premier saut dans une "science" ou dans une "ontologie" rationnelle. Ce serait l'acquis des Grecs d'Ionie, et leur titre à la reconnaissance de la culture européenne, que d'avoir surmonté le type de pensée qui s'exprime avec des représentations "mythiques". S'il subsiste dans leur vocabulaire des fragments de nomenclature religieuse, se serait un résidu mal expurgé, le témoin attardé d'un vocabulaire archaïque dans un registre en voie de formation; ou encore une concession lénifiante aux théologiens de l'époque. On aurait donc tout à gagner à les expurger davantage, pour les mieux éclairer dans le sens d'une philosophie de lumières, et la perspective d'une histoire rationnelle de l'Occident” e mais à frente (p. 28): “Nuit et Jour c'est un! cela veut-il dire simplement que: pris ensemble cela fait toujours vingt-quatre heures, selon le rythme nécessairement alterné de deux phases. Si tel est le sens et rien d'autre, pourquoi la colère contre Hésiode? Il n'y a pas plus de ressemblance entre leurs jours et leurs nuits qu'entre "le chien constellation céleste et le chien aboyant". Ne

perspectiva de mundo em que o contraste revelação e velamento, é fundamental, ainda que pensados antes de mais nada por sua co-pertinência, como indica, entre outros, o fragmento 123.

Em certo sentido, o debate acerca da relação entre “dia” e “noite” apresenta, portanto, tanto um aspecto técnico quanto abstrato-ontológico. Assim, a duração dos dias e a divisão entre dias bons e ruins aparecem em discussão mais “técnica” (pois Hesíodo “sabe mais coisas”, i.e. disponibiliza mais informações), que se associa às temáticas exploradas nos *Trabalhos e Dias*, enquanto a referência à unidade entre Dia e Noite parece se contrapor à configuração genealógica na *Teogonia* (onde Noite é progenitora do Dia e, portanto, anterior), de caráter mais acentuadamente abstrato-ontológico. Por outro lado, uma outra temática mais ética e epistêmica se encontra ligada a uma discussão ontológica-cosmológica com Homero e estas se encontram indiretamente ligadas a uma perspectiva tradicional na poesia arcaica que se baseia na metáfora do dia, a partir da qual a condição humana é entendida <sup>117</sup>.

Na *Teogonia*, ao contrário do que poderíamos inferir pela crítica do efésio, todavia, Hesíodo deixa transparecer um complexo jogo de arquétipos contrários e complementares. A relação entre Dia e Noite, criticada por Heráclito, se encontra fundada na oposição entre o Céu e o Tártaro, e esta, por sua vez, reflete-se na oposição entre Χάος e Ἔπος. A partir deste mosaico enantiológico, Hesíodo retrata e fundamenta arquetipicamente sua organização do κόσμος enquanto cenário de manifestação das diversificadas e reluzentes forças numinosas que, em sua alteridade complementar, o compõem. O universo, composto de uma multiplicidade de forças, é este mesmo uma estrutura que se explica pela narrativa do processo em que estes seres numinosos se fizeram existentes a partir do desdobramento de potências mais antigas (por união amorosa ou cissiparidade) <sup>118</sup>.

---

vaut-il pas mieux accepter que les mots aient gardé quelque chose de la saveur et de valeur des vieux noms? Si Hesiodé et Hérodote avaient parlé des langues trop distantes, on ne comprendrait pas qu'ils se fussent rencontrés, fût-ce sur un camp de bataille. Et on ne comprendrait pas l'enjeu de la bataille, faute d'avoir mesuré l'écart qui rendait les vieux catalogues impossibles, et forçait le génie à inventer un discours tout neuf’.

<sup>117</sup> Vemos assim, a semântica múltipla própria do pensamento heraclítico se desdobrando, o dia é simultaneamente: 1) duração da luz no céu (contraposta à noite); 2) duração do ciclo de luz e escuridão (segundo a perspectiva do calendário); 3) existência da luz celeste, em contraste com a existência de um período de escuridão; 4) unidade temporal preferencialmente usada para pensar a condição humana de desamparo em relação ao devir.

<sup>118</sup> Sob o ponto de vista arcaico, como observa J. A. A. Torrano em seu estudo da *Teogonia* (1995, p.31), toda força numinosa (entendida como fundamento do universo) se caracteriza por uma vigência própria que, identificada por diversificadas manifestações, permanece uma unidade nunca exaurida, nunca completamente apreensível: “Ambigüidade e pletora de sentidos são características destas figuras. (...) Ao buscarmos o sentido de uma destas figuras, devemos antes contar com nuances cambiantes que refletem aproximações ou identificações para nós insólitas entre estas figuras, e não com noções unívocas. (...) Assim, nesta abordagem em círculos sucessivos, obteremos, em várias visões superpostas, as diversas implicações e correlações em que vivem e vivem estas figuras. (...) não é de outro modo que o pensamento arcaico procede: jamais aborda um

O Tártaro – uma espécie de duplo especular e negativo da Terra e do céu – demarca o âmbito do invisível e não-vigente, enquanto o Céu demarca o âmbito do vigente e manifesto. Tais regiões, ainda que notavelmente delimitadas no poema, contudo, mantêm entre si um copertencimento (tal como φύσις e κρύπτεσθαι, no fragmento 123 de Heráclito), expresso principalmente a partir das suas proximidades arquetípicas a Χάος e Ἔπος, que, por serem princípios incorpóreos, transpassam todas as manifestações do real <sup>119</sup>. Para Torrano (1995: 49), Χάος se define, em oposição a Ἔπος, como a própria força de geração por *cissiparidade*, e neste sentido se caracteriza enquanto princípio de diferenciação e de movimento <sup>120</sup>. O “abismo hiante” do Χάος constitui, portanto, simultaneamente condição de possibilidade da existência e fonte de diferenciação, que distingue e dá contornos aos seres. Esta prioridade do indefinido (do qual se originam forças contrárias) se aproxima admiravelmente das linhas gerais da cosmologia de Anaximandro, enquanto a oposição entre dois princípios de união e divisão pode ser claramente observada, por sua vez, em Empédocles. Em Hesíodo, como aponta Fränkel, o entrelaçamento no qual o Não-Ser dá ao Ser seu fundamento e seus contornos é traduzido, na linguagem simbólica da *Teogonia*, pela imagem das raízes que descem da Terra e do Mar para o Tártaro (v.727, 728) <sup>121</sup>.

A partir desta tensão, explica Torrano, o próprio contraste entre ser e não-ser de cada ente ganha significado:

Terra, como assento inabalável e inconcusso do de todas as coisas (Ser), tem —no fundo do chão este seu duplo invertido, o Tártaro, que é pura Queda cega sem direção e sem fim, a total ausência e negação do Fundamento, uma imaginosa expressão do Não-Ser. —No fundo do solo significa —no âmago da Terra, mas um âmago onde a Terra não é mais Terra e sim seu contrário: no âmago do Ser encontramos sua gemelaridade com o Não-Ser. <sup>122</sup>

---

objeto de uma única e definitiva vez descartando-se dele depois, mas sempre o retoma dentro de outras referências, circunvolvendo através de enfoques sucessivos e por vezes contrastantes, — como em verdade se verifica por toda a *Teogonia* hesiódica”.

<sup>119</sup> Cf. Torrano, *Teogonia: A Origem dos Deuses*, p. 47: “A localização do Tártaro (no fundo da terra) e sua natureza simétrica e negativa quanto à da Terra (lugar da queda sem fim e do império da Noite) ao mesmo tempo que o ligam íntima e essencialmente à terra (de que ele é contraponto) aproximam-no e aparentam-no a Kháos” e (1995: 72) “O Tártaro – distante da terra como a terra dista do céu – por sua natureza abissal e tétrica está para o negativo e noturno Céos assim como o Céu prolífero e fundamentador está para o fecundante Eros. O tártaro, tão próximo de Caos, não tem descendência mas o Caos, sim, se explicita numa Linhagem. Eros, tão próximo de Céu, não tem descendência, mas o Céu, sim, se explicita numa linhagem”.

<sup>120</sup> Cf. Torrano, *Teogonia: A Origem dos Deuses*, p. 49: “A imagem evocada pelo nome Kháos é a de um bico de ave que se abre, fendendo-se em dois o que era um só. Éros é a potência que preside à procriação por união amorosa, kháos é a potência que preside o amor por cissiparidade.”

<sup>121</sup> Cf. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, p. 106: “Formulated in our language, this means that everything in being exists by the fact that it is opposed (spatially, temporally, and logically) by an empty non-being; what it is, is determined by its boundary with what it is not, to wit, the void. Hence the universe and everything in the world in its order‘ has boundaries which are not only ends but also beginnings, so the boundaries of things are also sources‘ and roots‘, for it is to the delimitation against non-being that they owe their being what they are”.

<sup>122</sup> *Teogonia: A Origem dos Deuses*, p.51.

Cada ente se determina não tanto pelo que ele é, mas pelo que ele não é e pelo contraste (contiguidade) do que ele é com o que ele não é: tal como uma silhueta, cada ente ou cada coisa se determina e se define contra o pano de fundo (e de dentro e de frente e de fora, - múltiplo fundo) do que ele ou ela não é.<sup>123</sup>

Como um caleidoscópio epifânico, a *Teogonia* apresenta nuances arquetípicos que formam desenhos espelhados, eclodindo a partir de si mesmos. Ao sintetizar elementos de origens heterogêneas em uma visão do κόσμος de tal modo organizada, o poeta fornece uma imagem em que cada uma das forças numinosas ganha sua significação própria segundo seu lugar nesta comunidade. Para Heráclito, contudo, há ainda uma unidade mais profunda, segundo a qual Dia e Noite não são apenas aparentados, mas um único ser. Para que esta unidade fosse percebida, não apenas Heráclito, mas toda a cosmologia jônica que o antecedeu parece ter se voltado para a unidade do mundo de um ponto de vista que Hesíodo, apesar de ter fornecido as bases para isto, não explorou. A esta unidade do mundo a partir de seu princípio originário – uma unidade baseada no movimento de contínua transformação, ao mesmo tempo fonte de onde brotam e destino onde desaparecem – deu-se o nome de φύσις<sup>124</sup>.

Em Anaximandro, tal perspectiva se apresenta de maneira notadamente desenvolvida: o ἀπείρον, cuja proximidade temática ao Χάος hesiódico não se deixa esconder, constitui a instância da qual os opostos se diferenciam e na qual voltam a indiferenciar-se. Como aponta Lloyd em seu livro, *Polarity And Analogy: Two Types Of Argument In Greek Thought*, tal polaridade ou conjunto de polaridades – especialmente demarcadas em Hesíodo pelos âmbitos do subterrâneo e do sobreterrâneo assim como do dia e da noite – é uma perspectiva difundida na cultura grega arcaica como um todo, e até mesmo depois dela<sup>125</sup>. Propondo uma

<sup>123</sup> *Teogonia: A Origem dos Deuses*, p. 54.

<sup>124</sup> Para Nietzsche (*A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, p.10), na afirmativa de Tales de que tudo é água reside uma primeira figuração da noção que viria posteriormente a ser condensada na expressão heraclítica ἔν πάντα εἶναι (“tudo é um”). Esta noção de unidade, característica da cosmologia jônica, contudo, não se determina como uma estrutura estática, mas como um princípio primordial de transformação que subjaz a toda a existência. É, ao mesmo tempo, origem e força de realização, ἀρχέ e φύσις da multiplicidade dos seres (τὰ ὄντα).

<sup>125</sup> Cf. Lloyd *Polarity and Analogy*, p. 42, 43: “As for light and darkness, is worth recalling that ‘to live’ was often expressed in Greek by such phrases as ‘to be in’ or ‘to see, the light’ (e.g. *Iliad* 18, 61). *Pháos* or *phóos*, light, itself, often means safety or deliverance in Homer (e.g. *Iliad* 6, 6), and later the words for light, *phos* and *pheggos*, are used of such things as good news, joy, fame, marriage, wealth and virtue. Conversely, darkness is associated with, and indeed stands for, death, as in such phrases as στυγερὸς δ’ἄρα μιν σκότος εἶλεν εὐφρόνη. The comparison ‘like night’ νυκτὶ ἐοικώς conveys the terror which a god or hero causes (*Iliad* 1, 47, cf 12 463), and Night herself, one of whose names is the euphemism *euphrone* and one of whose epithets is ‘deadly’, ὀλοή (*Hesiod*, *Th.*224), is a personage of whom Zeus himself stands in awe (*Iliad* 14, 258 ff.), while the conception of Night as a malignant principle is strongly suggested by the list of her offspring in the *Theogony*, which includes various personifications of death and fate, as well as Misery, Deceit, Old Age and Strife (*Th.*211 ff.)” e, mais adiante, (p. 48): “certain antithesis (immortals /mortals, Olympian/chthonic gods) are fundamental to

radicalização da enantiologia presente tanto em Hesíodo quanto em Anaximandro, o efésio dá voz às questões fundamentais do pensamento arcaico de maneira ainda mais direta, mas que dificilmente seria possível sem o *background* de seus antecessores. Para Lloyd, assim como Hesíodo, o efésio desenvolve de modo peculiar uma prática associativa entre pares de opostos, comum em diferentes culturas, que, mais tradicionalmente, como a conhecida “tábua pitagórica” citada por Aristóteles (*Metafísica*, 986a), associa duas colunas paralelas de opostos. No caso de Heráclito, o autor considera especialmente digno de atenção a gama de exemplos usados para desenvolver o que seria uma mesma perspectiva de unidade na diferença, sempre com nuances específicos <sup>126</sup>.

Tendo esse contexto em mente, não deixa de ser interessante que Heráclito acuse Homero, que representaria a técnica de composição por similaridade, de desejar o fim da discórdia, enquanto Hesíodo, que representaria a técnica de composição por oposição, é acusado de ser incapaz de perceber a unidade entre os opostos. Assim, a polêmica com Homero a respeito da “necessidade da discórdia” nos remete quase invariavelmente à temática das duas Érides nos *Trabalhos e Dias*. Segundo a perspectiva explorada na crítica à Homero, Heráclito tenderia a concordar com a “revisão” de Hesíodo a si mesmo, que a *éris* pode ser ruim ou boa, sob diferentes perspectivas, sem, contudo, aderir à prática de multiplicá-las <sup>127</sup>. Por outro lado, Hesíodo demonstra elementos próximos ao perspectivismo heraclítico, ao demarcar que sob a terra são duas enquanto para os seres divinos somente a boa, o que se assemelha bastante ao fragmento 102:

τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα  
ὑπειλίφασιν ἃ δὲ δίκαια

para o deus, todas as coisas são belas, boas e justas, humanos, porém, consideram algumas justas, mas outras injustas.

Ao criticar a maneira hesiódica de descrever os âmbitos representados pelo Dia e pela Noite, o efésio não simplesmente hostiliza o poeta, mas, assim como quando cita o episódio em que Homero teria sido enganado por crianças graças à sua confiança exagerada nas coisas

---

greek religion, and many natural oppositions (sky/earth, light/darkness, etc.) had marked symbolic associations for the ancient Greeks at an early period”.

<sup>126</sup> Cf. Lloyd *Polarity and Analogy*, p. 96, 97: “Heraclitus’ very different conception of the relationship between opposites also seems to depend on recognising an analogy between widely different instances of ‘oppositon’. The extant fragments contain many examples in which Heraclitus asserts that a pair of opposites is ‘one’ or ‘one and the same’ or ‘common’ (*χυνόν*). (...) The doctrine that opposites are “one” and “the same” is often recognized as a key feature of Heraclitus’ thought. But what is particularly remarkable about this doctrine from the point of view of the present discussion is how *widely* it is applied”.

<sup>127</sup> Cf. Ford, *The Origins of Criticism*, p. 133-135.

visíveis (B 56), exemplifica de maneira a tornar mais clara sua própria proposta reflexiva. Se Hesíodo seria o professor da maioria, como o designa Heráclito, criticar-lhe a complexa arquitetura enantiológica significa, sobretudo, um esforço em propor um novo discurso capaz de ensinar as pessoas a reconhecerem ligações mais profundas, menos evidentes e mais poderosas, nos fenômenos. Mas teria o efésio, em lugar da arquitetura arquetípica da *Teogonia* ou mesmo das esboçadas na cosmologia jônica, oferecido algum outro modelo de mundo determinado?

Parece razoável supor que Heráclito havia elaborado uma teoria física particular, admiravelmente inter-relacionada com uma perspectiva ética e epistêmica, assim como ao menos alguns posicionamentos particulares em astrologia, mas não uma cosmologia muito detalhada. A descrição mais sistematizada de uma "geografia ontológica" continua a ser a de Hesíodo, enquanto, na astrologia, a "referência invisível" parece ser Anaximandro, mesmo que Tales possa ter sido citado nominalmente como "primeiro astrólogo". Ainda assim, as críticas "pontuais" causam à sua maneira uma grande mudança no cenário: dentre a paisagem por vezes dicotômica de Hesíodo, são oferecidos jogos de perspectiva simultaneamente imagéticos e abstratos. Plenamente análogos, micro e macrocosmos abrem espaço para a visualização das transformações contínuas entre realidades opostas, como a impressionante obviedade quase sempre ignorada da transição entre claridade e escuridão no ciclo dos dias. À complementaridade simétrica e arquetônica de Hesíodo, Heráclito contrapõe uma perspectiva onde não apenas os grandes ciclos são vistos enquanto unidade, mas a contrariedade subsiste também na unidade que é cada ser: uma lira é ao mesmo tempo um arco, que é a própria tensão da vida, mas que, como a flecha que sai do arco, tem como tarefa a morte.

## 4. Estudo dos fragmentos

### 4.1 Princípios hermenêuticos

Além do estado de conservação do próprio texto e do desconhecimento a respeito de obras contemporâneas de caráter semelhante <sup>128</sup>, a dificuldade de determinação semântica em Heráclito é potencializada na medida em que reconhecemos um estilo de composição muito peculiar ou “idiossincrático” <sup>129</sup>. Nesta idiossincrasia do texto, associada à célebre “obscuridade” do efésio, encontramos uma apropriação de estilos e terminologias de diferentes tradições intelectuais no que seria uma linguagem muito própria, uma mistura em que pouco se distingue à primeira vista dos conteúdos e recursos estilísticos apropriados e transformados. Assim, torna-se bastante difícil definir com segurança a semântica de cada termo, sobretudo segundo os critérios filológicos mais tradicionais <sup>130</sup>.

Diante de tais dificuldades, como defende Mouraviev, um modelo filológico-historiográfico da obra original é indispensável para sua inteligibilidade: de um modo ou de

---

<sup>128</sup> Além de Heráclito, Denniston aponta como exemplo do estilo da “prosa filosófica jônica” alguns exemplos relevantes mais tardios, como Anaxágoras e Demócrito. Dentre os autores mais cronologicamente e tematicamente próximos, uma vez que os “investigadores” como Hecateu e Heródoto tratam de temas eminentemente diversos, os mais relevantes (e/ou cujas obras foram mais bem conservadas) como Xenófanes, Parmênides e Empédocles, com a notável exceção de Anaximandro, compuseram em versos. Cf. Denniston, *Greek Prose Style*, p.1-2: “We possess important fragments of Heraclitus, Democritus, and Anaxagoras. The remains of Democritus are very considerable: and we can trace in them the outlines of a highly developed, even artificial, style. These writers made little attempt at organized structure. And the cause of this lies in the quality of their thought. They expound truth in oracles rather than proceed to it by the ordered march of logic. Hence their writing gives the effect of stiffly piled up masses: it is static, not dynamic. And it is safe to say, though no continuous passage of any great length has survived, that its unit was the sentence rather than the paragraph. Within these limits, dignity, and even, on occasion, grandeur, was attained. The language is throughout poetical, consciously exalted to the level of an exalted theme, and it abounds in curious compounds and other new formations.”

<sup>129</sup> Cf. Mouraviev, *Editing Heraclitus*, p. 207: “The first and main difficulty is the one caused by the fragmentary state of the Heraclitean heritage; the second difficulty is due to Heraclitus’s idiosyncratic language and logic; a third one has no other cause than the deficiencies of our own ways of dealing with these aspects of the material we are working on.”

<sup>130</sup> A proposta de Mouraviev, assim como sua crítica ao ceticismo dos editores de Heráclito, me parece bastante acertada. É preciso usar critérios filológicos menos absolutos e mais circunstanciais, não apenas distinguir entre a “citação literal” e o texto espúrio, assim como fontes confiáveis e não confiáveis, mas considerar graus de literalidade e confiabilidade, assim como metodologias interpretativas para “filtrar” as informações oferecidas nos testemunhos. Entre os problemas do hipercriticismo apontados por Mouraviev, por exemplo, esta tendência a considerar textos tematicamente próximos como paráfrases. Cf. Mouraviev, *Editing Heraclitus*, p. 210: “The third principle I should like to advocate and recommend is the non identification (and [non] suppression) of similar texts whenever their resemblance is not confirmed by identity of meaning and sometimes even of form. It is directed against a rather new trend in hyperscepticism. Thus Marcovich labeled as reminiscences of F 1 such fragments as F 19, F 73, F 75 and a part of F 112. But nowhere in F 1 do we find the assertion that men are incapable of speaking (F 19), that we must not speak like sleepers (F 73), that sleepers take part in whatever happens in the cosmos (F 75) or that we must speak and act “according to nature” (F 112). These assertions may belong to the same context as F 1, but instead of repeating what is said there, each of them adds a new trait, a new content which is worth keeping and putting to test.”

outro, há de se ater a alguma hipótese de “reconstrução” do pensamento e da obra do efésio, ainda que seja à de uma coleção de dizeres sem uma ordem significativa<sup>131</sup>. Neste caso, contudo, a “reconstrução” se aplica tanto às diversas hipóteses de reconstrução textual na forma de um *corpus* quanto à reconstrução da semântica filosófico-poética, que se fundamenta na primeira, mas não é menos importante<sup>132</sup>. Uma análise semântica se fundamenta, deste modo, na análise filológica e literária do contexto da obra, mas, no caso de Heráclito, uma reflexão metodológica relativa à distinção categorial entre “filosofia” e “poesia” (ou “arte”) se mostra igualmente crucial para uma apreciação adequada da importância destas “estruturas poéticas”<sup>133</sup>.

No contexto da emergência da prosa como modo de expressão literária diverso do da poesia na Grécia clássica, culminando na fixação dos parâmetros da lógica formal por Aristóteles, os jogos de linguagem realizados por Heráclito parecem ter sido vistos na tradição filosófica, *a priori*, como um modo inadequado de expressão do real<sup>134</sup>. Para Richard Graff, no artigo *Prose versus Poetry in Early Greek Theories of Style*, assim como seus antecessores Alcidas e Isócrates, Aristóteles teria buscado, sem um resultado tão efetivo, distinguir a

---

<sup>131</sup> Até o momento em que este estudo foi concluído, contudo, não haviam sido lançados os últimos volumes da *Heraclitea*, com o que seria uma “reconstrução semântica”. No artigo *Editing Heraclitus*, publicado no início 2013, p. 210, Mouraviev afirma: “Thus, still lacking are: vol. II.B and II.C (Traditio, Imitations and allusions [= non established texts] and Traditio, Commentary), vol. II.D (Traditio, Orientalia and Renaissance), vol. III.C Les dossiers des fragments (Fragmenta, Commentary to individual fragments), vol. III.D Fontes Heracliti, vol. IV.B La doctrine reconstituée, not to speak of the Prolegomena and Indices.”

<sup>132</sup> Cf. Mouraviev, *Editing Heraclitus*, p. 207: “Difficulties of the second kind—due to the distance separating the poetical Form (of the literal fragments) from the philosophical Content we need to extract out of it—can be alleviated by using the analytical means offered by Linguistics and the Theory of the literary language (or Poetics), the problem being to understand how literary (poetical, rhetorical) means based on plurivocity are used by the philosopher—in the absence of any logico-deductive method based on univocity—to create not simply an artistic effect, but truly philosophical meaning. This is the task of the systematic Poetic analysis of the literal fragments.”

<sup>133</sup> O problema da categorização atingiria, como vimos, dois aspectos principais: o primeiro, apontado por Lloyd, corresponde a uma classificação e aproximação de autores segundo critérios pouco consistentes, enquanto o segundo, como aponta Mouraviev, resulta em uma dissociação dos estudos linguísticos e filosóficos. Cf. Mouraviev, *Heraclitea III.A* p. 127: la plupart de ces acquis sont restés en marge de la voie royale des études heraclitéennes, sont très mal connus même de ceux qu'ils devraient intéresser au premier chef, et fort peu utilisés par l'exégèse. Pourquoi ? Les causes profondes de ce phénomène pourraient faire l'objet d'une intéressante étude de psychologie sociale, mais point n'est besoin d'être grand psychologue pour établir la cause immédiate : l'ignorance ou la négligence, par une majorité de chercheurs, des travaux de leurs collègues.”

<sup>134</sup> Cf. Graff, *Poetry in Early Greek Theories of Style*, p. 303-4: “While there is ample evidence of a rich tradition of oral and written verse stretching back into the archaic period, recent scholarship has emphasized the fact that formal prose was a comparatively late development, an “invention” properly associated with the classical period. More than this, the emergence of prose has been held out as an emblem for the so-called Greek enlightenment of the fifth- to fourth-centuries bce, and as a crucial factor in the broader cultural and intellectual developments under way in that period: the advance of literacy, the initiation of new kinds of historical, philosophical, and scientific inquiry, and, in Athens, the quasi-institutional hardening of forms and forums of political and forensic speechmaking as well as the introduction of formal instruction in rhetoric.”

prosa da poesia. Mesmo antes, a prosa definir-se-ia em oposição à poesia, de maneira possivelmente vaga, pela ausência de uma métrica tradicional:

This is understandable given that poetry constituted the dominant literary precedent; indeed, in the earliest period, it was the only verbal art form preserved in substantial numbers of texts that could be studied as models for the production of works in prose. Moreover, the Greek language did not come ready-fitted with a proper equivalent for the modern term “prose.” Rather than invent one, however, the rhetoricians were evidently satisfied to understand their object in negative terms, as not-poetry or non-verse, and to discriminate between prose and poetry primarily at the level of expression or style.

This negative and basically formal conception of prose, though pervasive in antiquity and widespread even today, has been a source of confusion. It both assumes and asserts a distinction that proves to be illusory. As Steve Nimis remarks, the definition of prose as non-verse “makes prose a very unstable category. . . . If prose is the ‘other’ of verse, then what prose is depends on what ‘verse’ is, and this is not a stable category either.”<sup>135</sup>

Segundo Górgias, a poesia seria “*lógos* com metro” (Elogio a Helena, 9). Enquanto no *Górgias* de Platão (502c5-7), Sócrates afirma que, retirada a melodia, o ritmo e o metro, tudo o que sobra são *lógoi*. Alcidas e Isócrates, ambos discípulos de Górgias, teriam sido os primeiros a propor uma distinção mais específica (além do uso do metro) entre os estilos de composição poética e prosaica. Segundo este modelo, no qual parece basear-se também Aristóteles na *Retórica*, a prosa (sobretudo enquanto “discurso público”) deveria evitar o uso de terminologias incomuns, assim como um uso de efeitos rítmicos e melódicos, que tornariam o texto antinatural aos ouvidos<sup>136</sup>.

A exigência de um estilo predominantemente “claro”, “de fácil compreensão”, se afirma em contraposição ao estilo poético (ou *demasiadamente* poético) na medida em que tal excesso de virtuosismo estilístico esconderia uma falta de conteúdo ou uma tentativa deliberada de manipulação<sup>137</sup>. Ao aprofundar-se nesta tentativa de distinção, contudo,

<sup>135</sup> Cf. Graff, *Poetry in Early Greek Theories of Style*, p. 305.

<sup>136</sup> Cf. Graff, *Poetry in Early Greek Theories of Style*, p. 309: “Isocrates’ most direct expression of the prohibition occurs in the *Evagoras* where he explains that poets are allowed many “embellishments” (*kosmoi*) unavailable to the prose writer. These *kosmoi* are related to subject matter but especially to verbal style. In terms of subject, poets can present grand tales featuring interactions between gods and mortals; as regards style, poets “can express themselves not only in conventional language, but also by the use of foreign words, neologisms, and metaphors, neglecting none, but using every kind with which to embroider their poetry.” By contrast, “orators [or ‘prose authors’] are not permitted the use of such things; they must strictly use both words and ideas [of a certain sort]: of words, only those that are in the [ordinary] language of the *polis*; of ideas, only those that bear closely on the actual facts.”

<sup>137</sup> Na história da filosofia clássica, passando pela disputa entre Platão e os sofistas (notadamente Protágoras), o silogismo aristotélico representaria, neste caso, a busca por uma espécie de antídoto contra a relativização do real a partir de jogos de linguagem falaciosos. Tendo em vista o contexto da transmissão peripatética, a expressão “muito poeticamente” atribuída ao texto de Heráclito (22A1a) e Anaximandro (12A9) deve representar, portanto, uma noção negativa: trata-se de um texto inadequadamente composto com um uso demasiado de recursos “poéticos”, embora um uso limitado de tais recursos seja recomendável até mesmo na prosa. Cf. Graff, *Poetry in Early Greek Theories of Style*, p. 310 “In addition to being free to employ all sorts

Aristóteles reconhece uma gradação de estilos intermediários e mesmo a presença de unidades métricas em certos momentos na linguagem cotidiana. Enquanto texto (em alguma medida) previamente preparado e deslocado do ambiente da conversa cotidiana, seria também por um esforço estilístico que a prosa poderia aproximar-se de um vocabulário cotidiano e desinteressado, visando também um efeito persuasivo. A escolha do vocabulário, assim como de uma estilização mais ou menos naturalista do discurso, deveria basear-se na adequação ao objeto/conteúdo do mesmo, o que não parece distante da perspectiva de Heráclito:

Aristotle states that clarity is achieved chiefly through the use of “standard terms” (*kuria*), that is, common words used in their prevailing senses. He remarks that effective metaphors are another means to clarity and that metaphors, too, are frequently used in daily conversation. Clarity also comes from several of the techniques Aristotle describes under the heading of *to hellênizein* in a chapter (*Rhetoric* 3.5) that is basically a collection of rules for speaking idiomatic, grammatically sound Greek. Emerging from these sections of Aristotle’s account is a conception of naked or unmarked language, a sort of stylistic zero-degree: to speak idiomatic Greek is in itself unremarkable and the common *kuria* are “flat”; metaphors occur naturally in spoken discourse and are not necessarily startling or unique. These elements are, he claims, sufficient to make one’s meaning clear and intelligible. From a rhetorical perspective, however, a *lexis* that is only clear is deficient. As Aristotle asserts at 3.2.1–2, style should not be “flat” (*tapeinos*); it needs to have a dignity or distinctiveness raising it above the level of everyday speech.

Aristotle’s rationale for the avoidance of a poetic style is twofold and can be shown to blend arguments advanced by Isocrates and Alcidas. The first reason centers on stylistic propriety and the relationship between style and subject matter. At *Rhetoric* 3.7 Aristotle observes that an appropriate *lexis* will be “proportional” (*analogon*) to the subject matter. The general principle is that a speaker’s language must conform to the dignity of the subject treated: one should not discuss “weighty matters in an off-hand way, [or] paltry things in a solemn manner” (3.7.1 1408a11–13).<sup>138</sup>

Para Mouraviev, a característica mais marcante do texto heraclítico se encontra exatamente na copertinência entre forma e conteúdo. Mais do que uma interpretação “estilística” de Heráclito, a percepção de um aspecto “poético” significa, neste caso, reconhecer a utilização de uma linguagem que se diferencia de uma linguagem puramente referencial<sup>139</sup>. Partindo do esquema dos elementos do ato verbal (*autor, mensagem, destinatário, contexto, canal e código*) e funções da linguagem (*emotiva, poética, incitativa,*

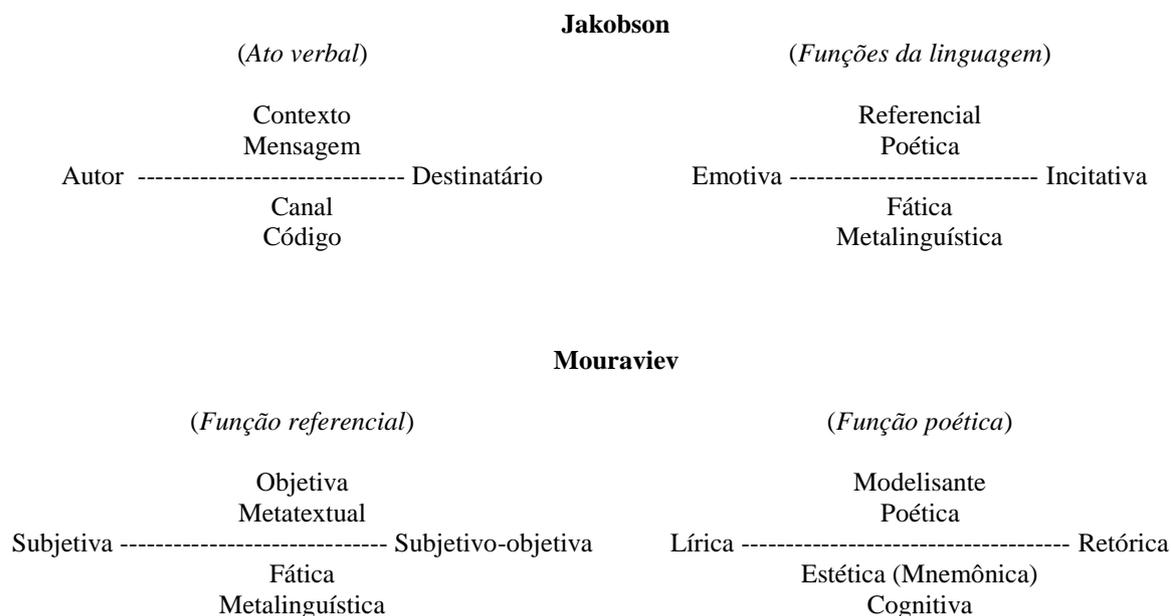
---

of exotic words, poetry enjoys the benefit of euphony given by meter, rhythm, and other sonic harmonies (*summetriai*, lit. “symmetries”). Again, the contrast here derives from the stylistic freedom granted to poets—call it stylistic license—but not extended to prose authors. As though to offset this apparent disadvantage, and to score a point for the new art of prose, Isocrates adds the jab that poetry’s stylistic luxuriance frequently conceals weakness of conception or thought—an idea that Aristotle will echo repeatedly.”

<sup>138</sup> Cf. Graff, *Poetry in Early Greek Theories of Style*, p. 315.

<sup>139</sup> Cf. Mouraviev, *Heracleitea III.3.A*, p. 146 : “Une autre particularité du texte apotétique à finalité purement référentielle qui retiendra notre attention est le rapport foncièrement hétéromorphe que nous observons entre la structure de l’expression et celle du contenu.”

*referencial, fática e metalinguística*) de Jakobson, Mouraviev defende que uma função poética não seria uma entre as funções relativas ao ato verbal (no caso, com foco na *mensagem*), mas sendo a referencialidade a função fundamental da linguagem, o foco em diferentes fatores do ato verbal distinguiria diferentes modos da função referencial, enquanto a função poética representaria um “supercódigo” linguístico que se sobrepõe ao código referencial, como descrito abaixo:



A linguagem poética se configura, neste sentido, como um tipo significativo de “anomalia” em um código referencial, distorcendo a linguagem “não-poética” em função de um conteúdo não previsto <sup>140</sup>. Segundo Mouraviev, tais “configurações poéticas” podem ser reconhecidas em variações mais ou menos regulares em diferentes níveis linguísticos <sup>141</sup>, dividindo-se em três grupos: rítmico-fonéticas (métrica, ritmo, colometria, aliteração, rimas, consonâncias, etc.), tátil-morfológicas (repetições, paralelismos, quiasmas, composição em anel, etc.) e semântico-lógicas, que se dividem em morfofossêmicas (metonímias, metáforas,

<sup>140</sup> Cf. Mouraviev, *Heraclitea III.3.A*, p. 143: “La fonction poétique du langage diffère, elle, de toutes les fonctions décrites, non seulement des référentielles, mais aussi des stylistiques par le fait que non seulement, comme ces dernières, elle se superpose ou se substitue aux fonctions référentielles, ou plutôt à la fonction référentielle en tant que fonction fondamentale du langage, mais elle la modifie et l’entrave, en introduisant dans le texte des anomalies non prévues, voire interdites par le code référentiel : les configurations poétiques. Comme toute anomalie a pour effet d’attirer l’attention sur soi, toute configuration poétique peut être perçue comme une “focalisation” de l’attention sur le texte. Mais elle est bien plus que cela. Si, selon la formule d’Ivan Pavlov, le langage humain est un deuxième système de signaux qui se superpose au premier système – celui des réflexes conditionnés –, alors le langage poétique est un troisième système de signaux qui se superpose au langage référentiel ordinaire.”

<sup>141</sup> Cf. Mouraviev, *Heraclitea III.3.A*, p. 132-133.

sinédoques, paranomase, oxmoros, etc..) e sêmico-lógicas (litotes, hipóboles, antíteses, ironia, etc.). A partir de tal análise sistêmica, podemos distinguir diferentes níveis de jogos de linguagem, articulando um espectro mais complexo e completo que a designação mais restrita de “jogo de palavras”.

Neste caso, vale observar o caráter específico dos comentários aqui empreendidos. Longe de pretender uma leitura exaustiva, proponho indicar possibilidades de uma metodologia de leitura onde a polissemia não se apresenta enquanto um obstáculo devido ao estilo do autor, mas a maneira própria do mesmo de construir um pensamento plenamente identificado com seu modo “artístico” de expressão. Nesse sentido, a semântica dos termos utilizados por Heráclito se insere em um complexo arranjo de *jogos de linguagens*, nos quais e a partir dos quais o significado de cada termo é gradualmente expandido e simultaneamente “densificado”, de maneira que a noção de “densidade semântica” se apresenta como uma dimensão do texto aonde desaguam diversas maneiras de sugestão e significação, a partir de recursos linguísticos diversos. Segundo esta perspectiva, a utilização de uma linguagem “poética”, essencialmente metafórica e polissêmica, possibilita um desdobramento de sentidos induzido segundo um padrão gradual, em etapas sucessivas, no sentido de uma perspectiva cada vez mais ampla, ou, quiçá, profunda.

Associada à hermenêutica semântica proposta, a divisão entre três grupos de fragmentos marca três modos complementares de articulação de sentidos: o primeiro grupo se justifica como uma leitura do fragmento 1, uma vez que neste é oferecida o que aparenta ser uma apresentação sintética do “discurso” que se seguirá, concentrando também exemplos dos principais temas, o segundo busca observar o uso de configurações baseadas em pólos semânticos (oximoros, paradoxos, antíteses, etc.) e o terceiro, o uso configurações baseadas em aproximações semânticas (metáforas, paralelismos, sugestões etimológicas, etc.)<sup>142</sup>. Deste modo, os comentários devem seguir a perspectiva de leitura proposta, distinguindo-se enquanto um comentário *temático*: as antífrases, paradoxos, metáforas e demais jogos de

<sup>142</sup> Cf. Jakobson, *Linguística e Comunicação*, p. 149: “A parte artificial da poesia, talvez fosse justo dizer toda forma de artifício, se reduz ao princípio do paralelismo. A estrutura da poesia é a de um contínuo paralelismo, que vai dos chamados paralelismos técnicos da poesia hebraica e das antífonas da música da Igreja à complexidade do verso grego, italiano ou inglês. Mas o paralelismo é necessariamente de duas espécies — aquele em que a oposição é claramente acentuada e aquele em que é antes de transição ou cromática. Somente a primeira espécie, a do paralelismo acentuado, está envolvida na estrutura do verso — no ritmo, recorrência de certa seqüência de sílabas, no metro, recorrência de certa seqüência de ritmo, na aliteração, na assonância e na rima. A força desta recorrência está em engendrar outra recorrência ou paralelismo correspondente nas palavras ou nas idéias, e, grosso modo, e mais como uma tendência que como um resultado invariável, é o paralelismo mais acentuado na estrutura (seja na elaboração, seja na ênfase) que engendra mais acentuado paralelismo nas palavras e no sentido. (...) À espécie de paralelismo acentuado ou abrupto pertencem a metáfora, o símile, a parábola, etc, em que se procura um efeito de parença entre as coisas, e a antítese, o contraste, etc, em que o que se procura é dessemelhança.”

linguagem são pensados e observados segundo suas consequências para a construção polissêmica exercitada em cada fragmento.

Ao exemplificar sempre de modo diverso e significativo, Heráclito estabelece uma rede de nuances que se contrapõem e se complementam. Tais nuances levam a caminhos muitas vezes circulares e por vezes aporéticos, mas, apesar disto, o discurso heraclítico é consideravelmente propositivo e muito pouco “ambíguo”, no sentido eminentemente negativo de uma falta de clareza da mensagem. Como defende Mouraviev, as configurações reconhecidas como ambiguidades semânticas e sintáticas, significam, a partir de um jogo poético-filosófico, pelo contrário, sintaxes e semânticas *polissêmicas*: não a indecisão por dois significados, mas a decisão por (um arranjo entre) ambos (ou múltiplos) significados<sup>143</sup>. Tal densidade se traduz, portanto, em um modo característico de significação, onde a polissemia semântica não indica uma ambiguidade no sentido de uma gama de possibilidades mutuamente excludentes, mas a articulação dos diversos significados possíveis em vista de uma unidade semântica, gradualmente construída a partir não da precisão lógica do conceito formalizado, mas da concretude da raiz metafórica, fundada ela mesma na experiência interpessoal (duplamente representada pela tradição poética e a “sabedoria popular”)<sup>144</sup>.

O significado de cada termo, de cada assertiva ou fragmento se transmuda continuamente, adquire nuances: cada manifestação particular de uma mesma dimensão da realidade é um dentre muitos aspectos desta dimensão, ao mesmo tempo em que a unidade subjacente às manifestações como um todo não pode ser descrita segundo uma perspectiva analítica, mas sintética. Deste modo, o significado de termos chave (como, por exemplo, *lógos*, *phýsis*, *pólemos*, *kósmos*...) não pode indicar apenas uma das manifestações dessa dimensão nem uma fórmula conceitual capaz de abarcar todas (segundo o método conceitual), mas (segundo uma “metodologia poética”), trata-se de encontrar um sentido mais amplo a

<sup>143</sup> Cf. Mouraviev, *Heraclitea III.3.A*. p. 352: “Il suppose normalement en effet l'impossibilité de choisir entre des lectures incompatibles, dont une est censée être la bonne, tandis que la (ou les) autre(s), est (sont) erronée(s) et, partant, à rejeter. Il suppose, autrement dit, une pluralité de lectures *alternatives*. Or, l'ambigüité heraclitéene est tout autre: La 'bonne lecture' y consiste à accepter l'impossibilité du choix, en acceptant simultanément, en bloc, toute lectures possibles, avec toute leurs incompatibilités toute les conséquences contradictoires que cela entraîne tant dans l'esprit du lecteur que dans l'image de la réalité décrite. Voilà pourquoi nous préférons parler non d'ambigüité, mais de *polyphonie*.”

<sup>144</sup> Jakobson, *Lingüística e Comunicação*, p. 149: “A supremacia da função poética sobre a função referencial não oblitera a referência, mas torna-a ambígua. A mensagem de duplo sentido encontra correspondência num remetente cindido, num destinatário cindido e, além disso, numa referência cindida, conforme o expõem convincentemente os preâmbulos dos contos de fada dos diversos povos, como, por exemplo, o habitual exórdio dos contadores de história de Majorca: *Aixo era y no era* ('isso era e não era').”

partir da raiz metafórica que busca uma condensação das diversas manifestações, em um sentido propriamente “fenomenológico”<sup>145</sup>.

Deste modo, a perspectiva de uma significação múltipla a partir do que Kahn chamou de “ambiguidade sistemática” está ligada à perspectiva tradicional de uma impossibilidade humana de entendimento pleno daquilo que se configura enquanto a realidade mais profunda, que corresponderia, sobretudo, ao âmbito do “divino”<sup>146</sup>. Em Heráclito, contudo, a divindade já é abstratamente pensada sem deixar de ser concreta: quer e não quer ser chamada pelo nome de Zeus, e misturando-se às essências do mundo, adquire nomes vários (B 67). A divindade significa, portanto, “o que é divino”, isto é, a própria noção de divino pensada abstratamente segundo uma discussão aberta por Xenófanes, mas também uma potência parcialmente identificada com o arquétipo tradicional do deus soberano, que “comanda tudo através de tudo”, parcialmente identificada com um princípio físico-cosmológico de ordenação e movimento (como indica a trecho de Eurípides citado por Sexto). Assim, cada realidade pensada enquanto instância fundamental se apresenta também como uma realidade essencialmente polissêmica, “misteriosa”<sup>147</sup>. Neste sentido, o aspecto da “obscuridade”, resulta mesmo em um aspecto circundante de um “dizer do indizível”, como observou Torrano sobre a *Teogonia* de Hesíodo.

Todavia, me parece importante observar o contrataste de outro aspecto, já apontado por Diógenes Laércio, acessível e capaz de induzir um sentimento de elevação sobre o ouvinte. O aspecto “críptico” do *lógos* heraclítico contrasta com a força retórica e a clareza da abstração contida em pequenos fragmentos de sentido: em um sentido ético e político, principalmente, mas também gnosiológico/epistêmico e cosmológico, o *lógos* heraclítico está longe de ser vago<sup>148</sup>. Pelo contrário, Heráclito não apenas por vezes apresenta diretamente sua proposta ético-gnosiológica (34, 114), mas também defende e explica sua própria

<sup>145</sup> No sentido lato do termo: a polissemia descreve a multiplicidade de fenômenos que dizem respeito a uma realidade que as fundamenta.

<sup>146</sup> Cf. Fränkel, H. *A Thought Pattern in Heraclitus*, p. 318: “God and True Reality are a something beyond the ken of inexperienced experience, senseless sensations, unreal realizations, and unwise wisdom; something beyond the competence of human imagination and description. The scheme of the geometrical mean thus becomes a device to express the inexpressible and to explain the inexplicable.”

<sup>147</sup> Heidegger apontou com bastante propriedade, embora a partir de uma linguagem muito particular, o que se convencionou designar o aspecto “meontológico” do pensamento de Heráclito, mas também outros autores, como Fränkel, contribuíram significativamente nesse sentido. Cf. Heidegger, *Heráclito*, p. 46,47: “O universo – que em grego se diz *hó kósmos* – é, em sua essência, sobretudo o que se vela, e por isso a ‘obscuridade’ é essencial. (...) Ao pensar, porém, o que se vela, permitindo assim a sua vigência enquanto aquilo que é, o pensamento e o modo de conhecer desse pensamento essencial jamais podem ser uma ‘vontade’ que obriga o universo a trair o seu segredo. (...) Uma coisa é abrigar o “obscuro”, uma outra é tropeçar no obscuro como um limite. Abrigar o obscuro no modo do pensamento é essencialmente diferente de qualquer mística ou de qualquer mergulho nas trevas.”

<sup>148</sup> Cf. Robinson, *Fragments*, p. 182.

“metodologia poética”, provendo, como um bom charadista, as indicações para a solução do quebra-cabeças (*puzzle*). Se a realidade última, parcialmente identificada com o divino, a pluralidade-uma ou a unimultiplicidade (*hen-panta*), a “harmonia oculta” não pode ser univocamente dita, ocultando-se na metonímia do que é dito ou daquilo sobre o que se fala, por outro lado, tampouco se oculta plenamente uma vez que fórmulas parciais alcançariam aspectos parciais, mas não irrelevantes. Mas este quebra-cabeças não se completa de apenas uma maneira, nos impelindo a experimentar novos arranjos de sentido, de maneira que cavar pode tornar-se mesmo mais importante do que encontrar (mesmo que pouco) ouro (B 22). O enigma é, ao contrário, um recurso didático.

4.2 Apresentação sintética do *lógos* (Fragmentos 1, 34, 17, 122, 2, 50, 114).**DK B1** Mch 1 Mrv 10+15*SEXT. adv. math. VII 132*

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος  
 αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι  
 καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·  
 γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε  
 ἀπείροισιν εἰκόασι πειρώμενοι  
 καὶ ἐπέων καὶ ἔργων  
 τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι  
 κατὰ φύσιν διαίρεών ἕκαστον  
 καὶ φράζων ὅπως ἔχει.  
 τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους  
 λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν,  
 ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται

mas, desta palavra, que está sendo  
 sempre  
 desconexos vêm a ser os humanos,  
 tanto antes de escutar quanto tendo escutado antes.  
 Pois vindo a ser em tudo de acordo com esta palavra,  
 a inexperientes se assemelham, experimentados  
 em palavras e atos  
 tais quais eu descrevo –  
 de acordo com a surgescência – distinguindo cada  
 e apontando o modo como é.  
 Dos outros humanos,  
 escapa o quanto fazem acordados,  
 como o quanto, adormecidos, esquecem.

**DK B34** Mch 2 Mrv 11*CLEM. Strom. V 116 (II 404, 1)*

ἀζύνετοι ἀκούσαντες  
 κωφοῖσιν εἰκόασι·  
 φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ  
 παρεόντας ἀπεῖναι.

*desconexos* escutando  
 parecem surdos;  
 o dito deles dá testemunho:  
*presentes, ausentes.*

**DK B 17** Mar 3 Mrv 14*CLEM. Strom. II 8 (II 117, 1 St.)*

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί  
 ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν,  
 οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν  
 ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι

pois muitos não compreendem as coisas  
 tais quais encontram,  
 nem aprendendo reconhecem,  
 mas consigo mesmos pensam

**DK B 112** Mch 1k & 23f Mv 104*STOB. Flor. I 178*

σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη

compreender, a maior virtude

καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν  
καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν  
ἐπαΐοντας

e sabedoria, dizer verdades  
e agir de acordo com a surgescência,  
escutando

**DK B2** Mch 23 b Mv 101

*SEXT. VII 133 [vgl. I 148, 26]*

διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῶι>,  
<τουτέστι τῷ κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός>.  
τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ  
ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

por isso deve-se acompanhar o que é em conjunto,  
(isto é o *comum*; pois o que está junto é o *comum*.)  
mas, a *palavra* sendo em conjunto,  
a maioria vive como se tivesse compreensão  
/particular

**DK B 108** Mch 83

*STOB. Flor. I 174*

ὀκόσων λόγους ἤκουσα,  
οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο,  
ὥστε γινώσκειν  
ὅτι σοφόν ἐστι πάντων  
κεχωρισμένον

de quantos escutei a palavra  
nenhum chega até isto:  
como reconhecer  
o que é sábio, de todas as coisas,  
separado

**DK B 50** Mch 40c<sup>2</sup>

*HIPPOL. Refut. IX 9*

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας  
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν  
ἐν πάντα εἶναι'

não a mim, mas à palavra escutando  
é sábio condizer  
*tudo é um*

**DK B 114** 23b Mch

*STOB. Flor. I 179*

ξὺν νόωι λέγοντας  
ἰσχυρίζεσθαι γρηὶ τῶι ξυνῶι πάντων  
ὄκωσπερ νόμοι πόλις,  
καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.  
τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι  
ὑπὸ ἐνόος τοῦ θείου·  
κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει  
καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι  
καὶ περιγίνεται

falando com a inteligência,  
devem ater-se ao comum a tudo  
tal qual a cidade à lei,  
e muito mais atentamente,  
pois alimentadas são todas as leis humanas  
pela una divina:  
pois domina aquelas tanto quanto deseja,  
e a todas basta  
e excede

Na grande maioria dos estudos heraclíticos, a interpretação do sentido de *lógos* tal qual apresentado B 1 é o primeiro passo para uma leitura dos fragmentos. Tal característica pode ser atribuída em parte às indicações de Aristóteles e Sexto Empírico de que esta passagem se encontrava no início do escrito (mas não necessariamente as primeiras palavras em absoluto), assim como à grande extensão se comparada aos demais fragmentos. Independente de sua posição exata no discurso heraclítico, contudo, B 1 tem o aspecto de uma apresentação sintética e metalinguística do próprio discurso, na qual os aspectos mais significativos e as metáforas fundamentais são apresentados.

Logo nas primeiras linhas do fragmento 1 é possível distinguir, sem muita dúvida, a apresentação de um *lógos*, assim como a noção de que os humanos vêm a ser “incompreensivos” em relação ao mesmo. Na transição entre a apresentação do *lógos* e da relação dos humanos para com o mesmo, encontramos uma dificuldade observada desde Aristóteles em decidir a qual termo se liga o advérbio αἰεὶ (22A4). A depender da solução proposta à ambiguidade sintática atribuída ao advérbio “sempre”, modificar-se-ia, sobretudo, a leitura da apresentação do *lógos*, uma vez que a relação dos humanos para com o mesmo apenas seria reforçada pela associação do mesmo. Assim, o *lógos* poderia ser caracterizado como ‘τοῦδ’ ἐόντος’ ou ‘τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ’, mas mesmo o significado de cada uma dessas expressões divide os estudiosos. Assim, se o advérbio αἰεὶ for lido com τοῦδ’ ἐόντος, a expressão deveria significar para alguns “que é sempre assim”, no sentido de sempre “válido” ou “verdadeiro”, enquanto para outros “que é sempre”, no sentido de existir eternamente. Caso seja lido com ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, a expressão τοῦδ’ ἐόντος poderia igualmente significar tanto “que é desta maneira”, quanto “que é verdadeiro”, a partir do uso veritativo do verbo εἶμι. Uma outra via de leitura, contudo, defendida por Charles Kahn, propõe que a ambiguidade sintática do advérbio seria funcional e significativa, isto é, que ambas possibilidades sintáticas são sugeridas por um artifício linguístico e, portanto, deve-se buscar uma leitura/tradução/disposição do texto que mantenha a suspensão entre as duas possibilidades <sup>149</sup>.

A grande divergência entre os comentadores parece demonstrar, assim, neste caso como em outros, o sinal mais próprio de um exercício de polissemia, ou jogos de linguagem em geral (B 1 talvez seja apenas o exemplo mais conhecido). Diferentes argumentos, baseados em critérios diversos, foram propostos para defender tais leituras, quase todos bastante significativos, de maneira que não raras vezes um autor admite certa força dos

<sup>149</sup> Como a disposição de Mouraviev aqui adotada, mas também outros buscam um efeito semelhante, ou simplesmente sobrepõem as duas. Cf. Taran, L. *The First Fragment of Heraclitus*.

argumentos contrários antes de se posicionar <sup>150</sup>. A partir do reconhecimento de uma “ambiguidade sintática significativa”, como propõe Kahn, ou uma “polissemia sintática”, como designa Mouraviev, contudo, boa parte de tais indicações se mostra como complementar e significativa. Sob o ponto de vista do jogo polissêmico, todas as leituras aqui citadas não apenas são possíveis, mas, sendo todas devidamente escutadas pelo ouvinte, se sobrepõem em sua memória. O *lógos*, deste modo, seria tanto “desta maneira”, “verdadeiro” e/ou “válido”, quanto “eterno” e “eternamente válido”; assim como os humanos “sempre vêm a ser incompreensivos”. Se observamos cuidadosamente, talvez esta sobreposição semântica, (sobretudo a duplicidade da eternidade na relação entre os seres humanos e o *lógos*) seja inevitável mesmo diante de uma leitura não polissêmica da sintaxe. Seja o *lógos* ou a incompreensão humana caracterizada pelo advérbio, o outro par da comparação deveria necessariamente compartilhar de um caráter semelhante, afinal, como poderiam os seres humanos ser sempre incompreensivos de algo que não “existe sempre”? Da mesma maneira, que poderia significar a caracterização “tanto antes quanto depois”, se não uma condição sempiterna?

Mas se a “solução” para a ambiguidade sintática no fragmento 1, segundo a perspectiva de uma polissemia sintática e semântica, consiste em uma sobreposição dos significados, como este jogo se articula? Percebe-se que não apenas um problema sintático se apresentava como dificuldade à leitura destas primeiras linhas, mas, havendo Aristóteles omitido qualquer informação a esse respeito, o próprio sentido do termo *lógos* no fragmento parece difícil de ser estabelecido com clareza. Mas como são sugeridas as diferentes acepções e de que maneira elas se relacionam, formando uma “semiologia metafórica”?

Como defendem os autores que propõem a leitura eminentemente “linguística” de *lógos*, no contexto da apresentação sintética no fragmento 1, me parece determinante o argumento de que a expressão ‘τοῦ δὲ λόγου’ deveria significar, segundo o padrão observado em Hecateu, uma autoreferência discursiva. O *lógos* seria escutado, antes de tudo, portanto, como o que é dito: *o relato*, *o discurso*, ou ainda, (mais abstratamente) *a palavra*. No momento em que aparece no texto, isto é, no momento em que é escutado, o *lógos* é *este discurso* de Heráclito, que está sendo proferido neste momento. Esta atualidade do discurso é reforçada pelos próximos dois termos [τοῦδ' ἐόντος], de maneira que a esta altura o fragmento

<sup>150</sup> Dentre tantas observações levantadas em tais argumentos, algumas parecem especialmente significativas, segundo o ponto de vista aqui proposto. Por exemplo, o reconhecimento de um contraste entre a caracterização temporal “sempre” e a caracterização dupla da incompreensão humana, “tanto antes quanto depois”; Cf Vieira, *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*, p. 24. Também são significativas as indicações de elementos sonoros: para Marcovich (*Heraclitus: Editio Maior*, p. 9), αἰεὶ liga-se a ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι em uma construção por aliteração.

seria escutado como: “(...?) *mas, desta palavra...*” [τοῦ δὲ λόγου] - “... *que é assim, que está sendo...*” ou ainda “... *esta aqui sendo...*” [τοῦδ' ἔόντος]. Da mesma maneira, na quarta linha a referência ao *lógos* é acompanhada de uma especificação: “*pois todas as coisas vêm a ser de acordo com este lógos*” [γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε].

Se a expressão que inicia B 1 seria muito provavelmente entendida como dizendo respeito ao próprio discurso, contudo, este seria apenas o primeiro momento da leitura ou escuta do texto. Logo após escutarmos ἔόντος, o termo seguinte, αἰεὶ, transforma radicalmente o sentido da composição semântica até então sugerida. Esta palavra também ‘*está sendo sempre*’ (ἔόντος αἰεὶ), como os deuses em Homero, uma vez que, assim como a expressão τοῦδ' ἔόντος deve ser entendida como uma autoreferência, a expressão “sendo sempre” deve remeter à fórmula épica. O *lógos* é, portanto, a palavra de Heráclito, mas (em um segundo momento) a palavra também “é sempre” e “todas as coisas vem a ser de acordo” com ela. O contraste reside, deste modo, precisamente nos dois sentidos, à medida que o primeiro, atual e pessoal, se transforma no segundo, que transcende o momento atual sem deixar de participar dele, assim como transcende o autor sem deixar de provir do mesmo (50).

Em contraste com a autoreferência linguística, esta segunda caracterização, claramente orientada para a noção do divino pela fórmula que define a eternidade dos deuses na épica, corresponde ao que foi chamado “aspecto ontológico” do *lógos*, que indica uma existência do *lógos* enquanto algum tipo de realidade exterior ao ser humano, ultrapassando o sentido linguístico. Para alguns autores, tal leitura seria fruto de uma distorção estoica, e, como tudo aquilo que remete à interpretação estoica do *lógos*, deve ser desconsiderada. Tal perspectiva levaria, assim, à negação de uma “doutrina do *lógos*” em Heráclito, assim como de um uso “técnico” do termo, de maneira que este deveria ser traduzido a partir de sua acepção linguística (discurso, palavra ou consideração), excluindo-se todo o aspecto “ontológico” por considerar-lhe uma superinterpretação estoica <sup>151</sup>.

Tal metodologia, contudo, como aponta Mouraviev, parece falha na medida em que descarta aquilo que pode ser aproveitado da interpretação estoica e do importantíssimo testemunho de Sexto <sup>152</sup>. Ainda que, ao que me parece, realmente não seja possível falar de uma “doutrina do *lógos*”, nem que o uso do termo seja “técnico” no sentido de significar algo essencialmente distinto do uso “comum” do mesmo, uma vez que a acepção linguística permanece o ponto de partida e o fundamento do jogo semântico, isto não implica

<sup>151</sup> Cf. Robinson, “Heraclitus and Logos – Again”, in: Piccone (Ed.), *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito*, p. 96-97. Contra: Piccone, *Lógos: Heráclito e las orígenes de la filosofía*, p.89-97.

<sup>152</sup> Cf. Mouraviev, *Editing Heraclitus*, p. 210.

necessariamente que seja necessário negar absolutamente um “*lógos* ontológico”. Deste modo, mesmo rejeitando uma identificação do *lógos* a um princípio regulatório que controla o universo, como negar a identificação do divino como uma força de caráter semelhante, associada à figura de Zeus? A força que “conduz tudo através de tudo” (108) é também aquela que mantém a multiplicidade coesa, correspondendo assim a um arranjo que se transforma a partir de medidas (30, B31b) ao qual o *lógos*, enquanto “proporção”, deve manter-se análogo.

Se a interpretação estoica do *lógos* parece incorreta, seria menos por sua divinização do que pela substancialização enquanto uma força essencialmente marcada pela “racionalidade”, quando a concretude do *lógos* enquanto “proporcionalidade cósmica” (defendida por Kirk) diz muito mais da noção de divino que Heráclito parece compartilhar com a cosmologia jônica<sup>153</sup>. Mesmo que o *lógos* também signifique em alguns casos o que poderíamos chamar de “faculdade”, esta permanece sempre relativa à metáfora da palavra, como capacidade de entendimento de diferentes linguagens<sup>154</sup>. A partir do jogo etimológico do *lógos* comum, que suscita imediatamente o sentido de “proporcionalidade” em afinidade temática da unidade e do co-pertencimento, assim como a harmonia inaparente e o *kósmos*, Heráclito permanece concretista: o *lógos* é, além da palavra, também a capacidade humana de arranjar ou entender arranjos de significado (ou seja, em termos modernos, mais a faculdade da “linguagem” que da “razão”, como aponta a metáfora de B 107 e o uso de ἄξυντοι em B 1 e 112)<sup>155</sup>, assim como uma realidade divina exterior ao ser humano, que se confunde com o

<sup>153</sup> Como indica Aristóteles na *Metafísica* (985a), uma perspectiva mais específica de um princípio cosmológico essencialmente intelectual só seria proposto mais tardiamente por Anaxágoras.

<sup>154</sup> Como argumenta Celso Vieira, a tradução de *lógos* por razão se fundamenta na possibilidade do termo em abarcar a amplitude semântica exercitada por Heráclito. Tal duplicidade semântica do termo ‘razão’, entretanto, contrasta com o uso contemporâneo do termo, que em geral se liga mais a uma operação analítica do que sintética. Cf. Vieira, *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*, p.11: “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’.”

<sup>155</sup> Cf. Piconne: *Lógos: Heráclito e las orígenes de la filosofía*, p 76-77: “Varios traductores al español han querido retener esta complejidad semántica vertiendo logos por “razón”, término que en nuestra lengua abarca (aunque cada vez más débilmente) la acepción de “palabra” o “afirmación verbal”. Pero esta loable intención de retener la congruencia recíproca de estas dos acepciones del término griego logos la complica una señalada ambigüedad de la palabra española “razón”, puesto que ésta última designa, por una parte, la idea de fundamento real u objetivo, y por otra, la noción de facultad cognoscitiva. La dificultad creada por la traducción introduce, así, un elemento adicional en el problema, que no parece plantearse cuando uno se atiene a los textos originales: en éstos, efectivamente, logos no significa nunca “razón”, en el sentido de facultad humana de conocimiento. Ambos sentidos de logos — el de “lenguaje” y el de “orden real”, o alternativamente, “palabra” y “razón-de-ser” — reaparecen en B2 (donde se afirma que el logos es común, ζυνός) y en B50 (donde se exhorta a oír al logos, más que a Heráclito).”

próprio arranjo cósmico: um “discurso” do mundo, que talvez apenas quando recolhido no microcosmo da palavra se diferencie do próprio mundo.

Contudo, não sendo necessariamente as primeiras palavras do texto, nem a primeira ocorrência do termo no “discurso”, é possível tratar-se também de um contraste no sentido deste com os demais *lógoi*, incapazes de perceber “a unidade que transpassa todas as coisas”, como fica bastante claro na hipótese de reconstrução de Mouraviev<sup>156</sup>. Mas este *lógos*, que Heráclito pessoalmente expressa em *palavras e atos*, é, como o canto ensinado a Hesíodo pelas musas, mais importante que o indivíduo (B 50). Ao criticar os discursos em B108, podemos pensar que, em contraste com os demais *lógoi*, Heráclito aponta o que seria o aspecto diferencial de seu próprio *lógos*. Neste caso, o conteúdo do *lógos*, “isto que se diz” ou “sobre o que se diz”, sugerido a partir de uma metonímia (palavra  $\approx$  significado), parece ser “o que é sábio”, isto é, a unidade na multiplicidade (unimultiplicidade) (B 108, 50). Completando um círculo hermenêutico virtuoso, a própria acepção “matemática” do termo *lógos*, com a qual Heráclito joga bastante claramente, indica um outro caminho de identificação parcial entre a palavra e seu significado: o próprio ato de “dizer” ou “significar”, a própria palavra, é entendida em si mesma como uma síntese, um arranjo de sentido que busca, de algum modo, corresponder a um arranjo ontológico (B 112, 114). Assim, se o universo é pensado sobretudo enquanto um arranjo, no sentido de uma multiplicidade interconectada e organicamente viva (B 30), a palavra, pensada também enquanto “proporção” e “síntese”, está intimamente ligada à capacidade de perceber, escutar e “condizer” (B 50), como um microcosmo fractal do arranjo macrocósmico (ou parte dele fractal). Assim, as conexões (*harmoníai*) experimentadas na palavra são também aquelas passíveis de serem percebidas nas “coisas tais quais encontram” (B 54, 17).

O *lógos* se identifica, portanto, com o seu conteúdo assim como com sua função<sup>157</sup>. O *lógos* é sempre “este *lógos*”, ou seja, “este que tem este tema” e, por conseguinte, o próprio tema. Assim como nas metáforas, esta metonímia pretende alcançar um sentido existencial, metafísico: o *lógos* é *este discurso que estou fazendo* agora, ao mesmo tempo que o *lógos* deve ser por excelência um exercício de reunião e arranjo de sentidos que deve corresponder e “mimetizar” um “*lógos cosmológico*”. Deste modo, segundo um sentido parte etimológico parte metafórico é ele mesmo uma “proporção”, o *lógos* aproxima-se da noção de “arranjo”, e

<sup>156</sup> Na hipótese de reconstrução (2011), *Heracleitea IV.A* p. 2-3, o autor propõe a seguinte ordem: (...) 87 – 108 – 50 – 41 – 1a (até ὅπως ἔχει) – 34 – 72 – 17 – 1b (τοὺς δὲ ἄλλους...) – 73+74 – 97 – 70, continuando com a seção sobre os “mestres do pensamento” aqui traduzida.

<sup>157</sup> Uma leitura *metonímica* do *lógos* no fragmento um já tinha sido proposta por Snell (‘significado’) e Kranz (‘o significado dessa doutrina’), mas parece ter sido pouco aproveitada. (Apud: Piccone, *Heráclito e las orígenes de la filosofía*, p. 82)

o dizer sábio é assim, um arranjo em concordância (*homologeîn*) com o arranjo cosmológico, que em um sentido também particular identifica-se com a “lei divina” (114).

Na articulação polissêmica exercitada a partir do termo *lógos* parece residir, em verdade, o modelo do exercício de densidade semântica nos fragmentos como um todo, a partir da perspectiva de uma correspondência entre o *kósmos* físico e o *kósmos* epistêmico/linguístico, extraída de explorações etimológicas, metafóricas e metonímicas da semântica do termo *lógos* e da raiz verbal *légein*<sup>158</sup>. Lendo o fragmento 1 juntamente com 108, 2, 50 e 114, independentemente da ordem, dois efeitos polissêmicos tornam-se bastante claros e se sobrepõem: enquanto a metonímia sugere uma correspondência entre o significante e o significado (‘não entendem esta *palavra*’, quer dizer, ‘o significado’), a metáfora etimologizante (B 2 *xúnos*, B 114, 1 *axúnetoi*) remete à ambiguidade metafórica da raiz verbal ‘*leg-*’, que, como ‘contar’ em português, pode significar igualmente uma operação matemática ou linguística, reafirmando esta correlação. Assim, desenha-se uma perspectiva simultaneamente cosmológica, linguística e epistêmica: enquanto o mundo é um arranjo que se transforma segundo medidas (B 30, 31b), a palavra é também um arranjo que mimetiza e expõe a ordem cosmológica (B 2, 50, 114) e a ‘compreensão’ significa sobretudo a capacidade de reconhecer arranjos. A visão mais ampla e sintética é aquela capaz de distinguir melhor as “naturezas”, na medida em que compreende sua parte na composição do cosmos e em contraste com aquilo de que se difere.

Deste modo, Heráclito estabelece também uma correspondência entre a discussão ética e epistemológica com as autoridades da época à base de sua teoria físico-cosmológica, ligada à percepção de uma totalidade organicamente interligada em constante troca regida por um padrão de proporcionalidade. Toda a reflexão acerca da percepção, experiência e aprendizado que é articulada nos fragmentos de crítica às autoridades intelectuais, assim como no metadiscurso em B1 e em grande parte dos fragmentos tematicamente próximos. Assim, os humanos “vêm a ser” (sempre) incapazes de compreendê-la, tanto antes quanto após escutá-la: se comportam como *inexperientes em sua experiência, sonâmbulos em sua vigília, ausentes em sua presença*. Mesmo tendo-a “experimentado”, os humanos tornam-se “desligados da palavra”. Esta condição triplamente contraditória faz sentido se pensarmos a perspectiva que Heráclito parece apresentar em vários momentos de que esta harmonia inaparente que atravessa a multiplicidade do mundo pode ser percebida, ou ainda, é possível

---

<sup>158</sup> Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 625-626.

ou talvez mesmo “necessário” aprender a percebê-la, mas, por outro lado, é impossível uma compreensão plena.

Parcialmente identificada com o divino, a palavra, ou o discurso, se diz em vários níveis, “atravessa” todas as coisas. Mas a palavra é também, juntamente com a ação, aquela capaz de descrever e distinguir segundo a “natureza”. Uma espécie de microcosmo, como uma porção representativa da multiplicidade organicamente arranjada em uma unidade, a palavra descortina as conexões invisíveis, permitindo a compreensão dos eventos com quais nos deparamos segundo uma perspectiva sempre mais ampla, não apreensíveis à primeira vista: à possibilidade de significação oferecida pela palavra, todavia, antecede a necessidade da escuta. O que é dito se caracteriza também como o que pode ser escutado, tanto o que é quanto o que não é escutado ou ainda, de tudo que é escutado, o que é percebido e o que não (como em B 17), restando enquanto possibilidade de apreensão posterior pela memória ou uma segunda audição.

### 4.3. Construções por polaridade.

Em comparação às demais configurações poéticas, as construções por polaridade são especialmente chamativas, sobretudo nos níveis morfossêmicos e sêmico-lógicos. Assim, ao depararmos-nos com oximoros e paradoxos, percebemos de imediato uma significação que transgride os padrões linguísticos puramente referenciais.

#### 4.3.1 Fragmentos 84a e 101 - Oximoros

**DK B 84a** Mch 56ab

*PLOTIN. Enn. IV 8, 1*

μεταβάλλον ἀναπαύεται.

transmudando repousa<sup>159</sup>

**DK B101** Mch 15

*PLUT. adv. Colot. 20. 1118 C*

ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν

saí à busca de mim mesmo

Ambos os fragmentos constroem uma perspectiva complexa com apenas dois termos, a partir da reunião de significados polares. Muito próximo ao paradoxo, o *oximoro*, consiste na reunião de elementos antitéticos e é muito usado nos ditados e jogos de palavra populares, como podemos perceber pelo ditado citado pelo próprio Heráclito em B 34 (*‘presentes ausentes’*), que segue o mesmo padrão. Mesmo esta configuração, aparentemente simples, contudo, adquire um aspecto complexo. A reunião de dois termos traduz um conteúdo que se desdobra, uma fórmula semântica minimalista que suscita perplexidade sem a necessidade de qualquer contexto, mas igualmente capaz de fazer sentido associado a contextos diversos. Assim, (como em B 34) o oximoro “transmudando repousa” pode representar uma característica de um sujeito oculto, que seria, para Diels e Marcovich, o ‘fogo cosmológico’, ou, ainda o particípio pode ser lido como o sujeito da frase, que adquire um aspecto de regra universal (*‘o que transmuda repousa’*). Em ambos os casos, contudo, o fragmento indica uma

<sup>159</sup> Tradução proposta por José Cavalcante de Souza in: *Pré-socráticos (Col. Os Pensadores)*, p. 87.

visão sobre o mundo como um todo, um modelo específico de copertinência entre permanência e mudança válido para qualquer esfera real: a existência é um turbilhão de mudança incessante que repousa sustentando-se em seu próprio movimento <sup>160</sup>.

#### 4.3.2 Fragmentos 16 e 18 – sentenças condicionais, litote, polissemia sintática, paradoxo

##### **DK B 16** Mch 81

*CLEM. Paedag. II 99 (I 216, 28 St.)*

τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

do que não se põe sequer uma vez como alguém  
escaparia?

##### **DK B 18** Mch 11 Mrv 72

*CLEM. Paedag. II 17 (II 121, 24)*

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον  
οὐκ ἐξευρήσει,  
ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον

Se não esperar o inesperado  
não encontrará,  
sendo inencontrável  
e inacessível.

Em 16 e 18, temos contruções condicionais construídas a partir de paralelismos semânticos. No primeiro, uma pergunta retórica joga com a relação semântica entre o participio <dýnon> e o verbo <láthoi>: diante de um “olhar” que não declina, é impossível ocultar-se. Mais uma vez, a elipse do que seria um provável (mas não necessário) núcleo do objeto (‘ocultar-se do <sol> que não se põe’). Assim, o uso do artigo reforça a possibilidade de leitura independente da locução participial (um tanto extravagante por sua construção em negativo “o que não se põe <nem> uma vez”), ao mesmo tempo em que, embora possa funcionar também enquanto fórmula semântica sem o complemento (‘do que não se põe

<sup>160</sup> Cf. Robinson, *Fragments*, p. 147: “If Heraclitus is stressing the word ‘myself’, he might perhaps be suggesting that he does well to direct as *himself*, as well as to the real as such, any attempt at a serious explanation of the real and its operations. For the self is a microcosm of the whole universe in the ‘depth’ of its ‘measure’ (fragment 45). The contrast might also be between himself and others (or, as we might put it, ‘other minds’); the former, Heraclitus could be suggesting, is more readily investigable than the latter.”

nenhuma vez, não é possível ocultar-se’), a suposição da metáfora *in absentia* do “sol que não se põe” parece inevitável, sobretudo no contexto tradicional do sol como deus que tudo vê (*Iliada* 3. 277, *Odisseia* 13. 213, *Crátilo* 413 b-c), como já apontado por diversos estudiosos<sup>161</sup>. Neste sentido, o conteúdo do fragmento é também (ou principalmente), moral: dizer que ‘não se pode esconder do <sol> que não se põe’ não está muito distante das exortações de Hesíodo à justiça de Zeus nos *Érga* (v. 105, no final do mito Pandora e v. 267-8.), remetendo também a o tema mais amplo da infalibilidade/inescapabilidade da inteligência divina, presente na *Teogonia* e em Homero.

Como em B1, a polissemia sintática indica um aspecto performático ligado também à ritmização, em que as duas possibilidades podem ser ouvidas durante a execução, resultando em uma sobreposição de ambas. Assim como em B1, a sobreposição parece, contudo, não criar nenhum tipo de contradição, uma vez que as duas possibilidades parecem antes complementares que contraditórias: ‘da palavra que é *sempre, sempre* os humanos vêm a ser desconexos’ – ‘se não esperar o *inesperado*, o *inesperado* não encontrará’ (um quiasma escondido!). Neste caso a elipse do sujeito parece soar mais natural, não revelando a possibilidade de um sujeito oculto determinado (como o ‘fogo cósmico’ e o ‘sol’, em 84<sup>a</sup> e 16), mas determinando uma regra aplicável a qualquer sujeito que venha a cumprir a condição estabelecida.

Diretamente ligado a 119 e 52 a partir temática do destino e da condição humana, assim como B 16, B 18 apresenta uma temática ligada também à tradição popular e poética. Segundo perspectiva tradicional, *não se deveria esperar pelo inesperável*, o que seria, antes de tudo, uma mensagem de cautela. No fragmento 122W, Arquíloco, porém, já contesta esta mesma noção, dizendo: “nada é inesperável” [ἄελλπτον οὐδέν ἐστιν]<sup>162</sup>. Além disto, a resignificação de temas tradicionais em B 18 ressoa, assim como em B 16, temáticas importantes dos *Trabalhos e Dias*, no mito de Pandora, onde aparecem as perspectivas da infalibilidade da mente de Zeus e da condição humana marcada pela relação com a *élpis* (‘expectação’ ou ‘esperança’). No *Héacles* de Eurípidés (v.60-106), onde a problemática da esperança é diretamente debatida, Mégara e Anfítrio sustentam posições opostas: enquanto a primeira propõe buscar a todo custo uma saída, mesmo que esta pareça impossível, o ancião afirma uma perspectiva de alternância entre acontecimentos bons e ruins na vida humana,

<sup>161</sup> Cf. Robinson, *Fragments*, p. 87-88. Kirk, *The Cosmic Fragments*, p. 365. Marcovich, *Heraclitus: Editio Maior*, p. 433.

<sup>162</sup> Cf. Corrêa, *Um Bestiário Arcaico*, p.236-238.

semelhante à descrita por Arquíloco na Elegia a Péricles (13W), concluindo que “é próprio ao homem vil desesperar-se”<sup>163</sup>.

B 18 é também um ótimo exemplo da articulação entre diferentes níveis de ‘jogos de linguagem’: no nível rítmico-fonético, temos uma associação entre o ritmo silabotônico<sup>164</sup> e os paralelismos semânticos antitéticos, fazendo as sílabas tônicas soarem junto com uma aliteração complexa e rimas (homoteleutos e palíndromes): *ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον/οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔδον καὶ ἄπορον*<sup>165</sup>. Mais interessante, contudo, parece observar a íntima relação entre esta construção nos níveis hipofônico (rítmico) e fônico e outros jogos de linguagem, como neste caso, as configurações morfossêmicas. Em uma estrutura também complexa, Heráclito constrói um paradoxo a partir do oximoro original. “Esperar pelo inesperado” é uma ideia estranha, e sua negação resulta no apelo a uma lógica intuitiva: a contradição indica uma ação inadequada, sem sentido. Mas a perspectiva construída por Heráclito reverte esta mesma lógica em um paradoxo propriamente dito: sendo o inesperado o que por definição não se espera, é, por isto mesmo, imperativo esperar por ele.

#### 4.3.3 Fragmento 62 – Oximoro complexo, polaridade e antítese, quiasmas e consonâncias.

**DK B 62** Mch 47

HIPPOL. IX 10

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι,  
ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον,  
τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες

imortais mortais, mortais imortais  
vivendo a morte daqueles  
e a vida daqueles morrendo.

<sup>163</sup> Cf. Tradução de Cristina Franciscato, p.72-73.

<sup>164</sup> O “ritmo silabotônico” constitui, segundo Mouraviev, a principal estrutura rítmica dos fragmentos, enquanto incrustações métricas podem ser observadas em casos específicos. Em resumo, este ritmo se baseia em uma alternância de sílabas tônicas e átonas, estabelecendo uma variação de intensidade e não de duração. Cf. Mouraviev Heraclitea III.A. p. 221-252.

<sup>165</sup> Buscando tornar mais claro a perspectiva aqui defendida, tentei reunir os elementos rítmicos e consonâncias apontados por Mouraviev em uma única disposição. Assim, o uso do negrito indica a **slaba tônica** a partir da qual se organiza o ritmo silabotônico, enquanto o uso do itálico indica a *rima* (homoteleuto) e o sublinhado indica a aliteração. O mesmo padrão é adotado para o fragmento 62. Cf. Mouraviev Heraclitea III.3.B/ii, p. 32.

Na sátira de Luciano de Samósata (*Vitarum Auction*, 14, DK 22C5, Mrv T 568), Heráclito aparece chorando por pensar na condição humana, contraposto a um Demócrito que zomba da falta de sentido de tudo. Associada à caricatura do autor, uma caricatura significativa de seu estilo é apresentada:

14.10 HP: (...) ὅκως ἐς κυκεῶνα τὰ πάντα συνειλέονται καὶ ἐστὶ τὸντὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρόν, ἄνω κάτω περιχωρόντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ.

Heráclito: (...) como todas as coisas se misturam em um caldo, e são o mesmo, prazer, desprazer, conhecimento, ignorância, grande, pequeno, para o alto, para baixo, girando e mudando nas brincadeiras do tempo. (...)

ΑΓ: Τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστὶ;

HP: Παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος, συμφερόμενος.

ΑΓ: Τί δὲ ἄνθρωποι;

HP Θεοὶ θνητοί.

ΑΓ: Τί δὲ θεοί;

HP Ἄνθρωποι ἀθάνατοι. (...)

Comprador: E o que é o tempo?

Heráclito: Criança brincando, jogando, divergência, convergência.

C: O que são os humanos?

H: Deuses mortais.

C: E os deuses?

H: Humanos imortais. (...)

Como indica a sátira Luciano, das muitas construções enantiológicas de Heráclito, este fragmento é certamente uma das mais memoráveis. Como em B 18, uma sobreposição ainda mais densa de configurações em diferentes níveis linguísticos chama a atenção, com um entrelaçamento de configurações em todos os níveis ainda mais completo. No nível rítmico-fonético (I), como em B18, aliterações e rimas se associam ao ritmo dado pelas sílabas tônicas, de maneira ainda mais complexa e polifônica; no nível tátil-morfológico (II) uma associação de dois quiasmas sucessivos e um paralelismo; enquanto no nível lógico-sêmico (III) chamam a atenção dois pares antitéticos (III.b) de oximoros (III.a), além de metáforas (III.a), menos evidentemente ligadas à estrutura fônica e plástica. Outro efeito impressionante, também ligado à estrutura plástica do fragmento, é atingido na polifonia sintática da primeira linha. Para Mouraviev, nada menos que doze diferentes sintaxes são possíveis <sup>166</sup>.

(I)

ἀθάνατοι (A) θνητοί (B), θνητοί (B) ἀθάνατοι (A),

ζῶντες (C) τὸν (d) ἐκείνων (e) θάνατον (f),

<sup>166</sup> Cf. Mouraviev, S. *Heraclitea III.3.B/ii* (2006: 93) e *Heraclitea III.3.A* (2002 : 369-370).

τὸν (d) δὲ ἐκείνων (e) βίον (f) τεθνεῶτες (C)

(II) *Quiasmas*: (i) A – B – B – A; (ii) C – e – e – C

*Paralelismo*: d – e – f – d – e – f

(III.a) *Oximoros*: (i) ἀθάνατοι θνητοί, (ii) θνητοὶ ἀθάνατοι, (iii) ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, (iv) τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

*Metáforas*: (i) ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, (ii) τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

*Polissemia sintática*: (i) ἀθάνατοι ← → θνητοί, (ii) θνητοὶ ← → ἀθάνατοι, (iii) ἀθάνατοι θνητοί ← → θνητοὶ ἀθάνατοι, (iv) ἀθάνατοι - θνητοί - θνητοὶ ἀθάνατοι, (v) ἀθάνατοι → θνητοί → θνητοὶ ἀθάνατοι.

(III.b) *Antíteses*: (i) ἀθάνατοι θνητοί x θνητοὶ ἀθάνατοι, (ii) ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον x τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

#### 4.4 Metáforas e sugestões imagéticas

##### 4.4.1 Fragmentos 43 e 44 – Comparações

**DK B 43** Mch 102

*DIOG. 12*

ὑβριν χρη σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν

arrogância é mais necessário extinguir

que o incêndio

**DK B 44** 103 Mch

*DIOG. 12*

μάχεσθαι χρη τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου

é necessário o povo combater pelas leis

ὅκωσπερ τείχεος

tal qual pela muralha

Em B 43 e 44 temos duas construções comparativas semelhantes, caracterizadas pela noção de necessidade, mas que, usando termos comparativos diversos, estabelecem funções de ordem diferente. Assim, o elemento da necessidade, essencial para as duas comparações, é no primeiro caso “maior” (μᾶλλον) e no segundo “tal qual” (ὅκωσπερ). Mais interessante nos dois casos, contudo, parece a associação entre comparação e metáfora: a partir do uso do comparativo ὅκωσπερ em B 44, podemos notar que a comparação não se resume à necessidade (‘combater pelas leis é *tão necessário quanto* pelas muralhas’), mas sugere, como no símile épico, uma correspondência modal (‘combater pelas leis *da mesma maneira* que pelas muralhas’) eminentemente imagética (‘com a mesma disposição’, ‘com a mesma coragem’, ‘sem recuar’, etc... como se o contexto ligado ao combate por si levasse à expectativa de uma descrição homérica: ‘combater pelas leis tal qual um leão, cercado de lobos...’).

Esta sugestão, contudo, na medida em que estabelece uma correlação entre dois modos de ação eminentemente diversos (apesar do combate deveras bélico influenciar *a posteriori* o estabelecimento das leis), funciona como uma metáfora: à imagem do campo de batalha se sobrepõe a da batalha política, que, aproximada à primeira, adquire algo de sua aura de dignidade e elevação. Havendo reconhecido a sugestão imagética em B 44, uma sugestão semelhante também se torna reconhecível em B 43: à gradação de necessidade (‘mais necessário’) se sobrepõe uma gradação de modo (‘de maneira mais acentuada’). Assim, as sugestões imagéticas se estabelecem e chamam a atenção para a metáfora já implicada no uso dos verbos: ‘combater pelas leis’ e ‘extinguir a insolência’<sup>167</sup>.

#### 4.4.2 Fragmento 123 – Oximoro, metáfora, etimologização, sugestão imagética e sonora, personificação.

**DK B 123** Mch 8

*THEMIST. Or. 5 p. 69*

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

*surgescência* ama ocultar-se

<sup>167</sup> Cf. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, p.200.

A frase “*phýsis krýptesthai phileî*” é uma das fórmulas mais célebres de Heráclito e tem uma sonoridade muito característica. Além da combinação entre ritmo silabotônico e aliteração (**φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ**), um efeito sugestivo significativo é alcançado a partir de uma consonância especial com a repetição de sons com os fonemas de *phýsis* (‘anagrama invertido com quiasma’: Φ Υ Σ Ι Σ Κ Ρ Υ Π Τ Ε Σ Θ Α Ι Φ Ι Λ Ε Ι / Φ Υ Σ Ι Σ Υ Φ) <sup>168</sup>. A *phýsis* está simultaneamente aparente e escondida na própria fórmula.

No contexto semântico, a configuração plástica em quiasma remete ao padrão de surgimento e desaparecimento da própria ‘natureza’. O uso da metáfora vegetal esta ligada à concretude de um ser que brota a partir de uma “semente”, mas como salienta o fragmento, surge já em direção à própria decomposição. Tal sugestão, contudo, não é apenas sonora. À tal estrutura corresponde também um paralelismo semântico (*phýsis – phileî*): como nas primeiras linhas da *Metafísica* (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), ou no trecho da *Suda* a respeito da formação autodidatada de Heráclito (οὗτος ἐμαθήτευσεν οὐδενὶ τῶν φιλοσόφων, φύσει δὲ καὶ ἐπιμελείαι ἠσκήθη), o verbo φύω pode indicar um sentido muito parecido com o aqui é presumível para *phileî*: ‘tende por natureza’ ou ‘se inclina’. Assim, a fórmula ‘o que brota tende a desaparecer’ é um paradoxo especialmente verbal e, por isso mesmo, metafórico. Em um sentido imagético, a fragmento indica o movimento contínuo de geração e corrupção (‘o que é gerado tende a se corromper’), o que soa como reformulação do princípio exposto por Anaximandro. Em um sentido menos imagético, a leitura mais tradicional de *phýsis* como ‘a essência de cada coisa’, também faz sentido: o substantivo de ação *phýsis* sustém uma ambiguidade entre a ação (‘surgir’), o resultado da ação (‘o que surge’) e a substância da ação ou de seu resultado (‘natureza’, ou, tentando manter jogo metafórico, ‘surgescência’).

A partir do jogo etimológico em 123, podemos entender como a noção de *phýsis*, tão importante para a cosmologia e a física jônicas, se encontra ligada a uma perspectiva especialmente “fenomenológica”. A *phýsis* corresponderia, portanto, à vitalidade de um ser ou de um acontecimento, sua força e modo próprio de impor-se na multiplicidade fenomenológica da existência (‘surgir’, ‘aparecer’) – o que é bem diverso da aceção mais imediata de natureza enquanto “essência estável” (substância). Como os seres são também acontecimentos, ou mesmo “fenômenos”, sua *phýsis* corresponde a uma maneira própria de suceder.

<sup>168</sup> Cf. Mouraviev, *Heraclitea* III.3.B/ii p. 162 e *Heraclitea* III.A p. 293.

## 4.4.3. Fragmento 119 – Metáfora nominal, sintaxe polissêmica, triangulação semântica

DK B 119 Mch 94

STOB. Flor. IV 40, 23

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων

caráter, para o humano, divindade

Como em 123, uma fórmula com apenas três palavras, mas desta vez, sem qualquer verbo. É uma fórmula metafórica triangular, onde os três termos determinam semanticamente uns aos outros: o *êthos* é para o ser humano seu *daímon*, mas também o *daímon* é para o humano seu *êthos*.

Segundo Marcovich, tal afirmação vai justamente contra a crença tradicional em gênios-guardiões que seriam responsáveis pela felicidade dos indivíduos<sup>169</sup>. Pensando a partir do diálogo com os poetas em B 17, o efésio estaria, portanto, posicionando-se no sentido de responsabilização dos indivíduos, sem com isto negar a precariedade da condição humana. Se *muitos são incapazes de distinguir as coisas tais quais as encontram*, a possibilidade de reconhecer aquilo com que nos deparamos indica uma virtude prática: o modo de ‘compreender’ e ‘agir e falar’ de cada indivíduo. A negação da crença tradicional indica, como B 16, 17 e 18, uma crítica a uma perspectiva de uma condição humana marcada pela passividade e determinismo diante dos acontecimentos.

Para Marcovich, esse fragmento demonstra um “iluminismo radical” por parte do Efésio. Contudo, a negação de uma irresponsabilidade humana diante de seu próprio destino já é apresentado na *Odisseia*, de modo particularmente eloquente, logo na abertura do poema (I, 31-43). Tendo como referência o moralismo hesíodico nos *Érga*, assim como B 16, esta afirmação poderia significar também que o comportamento de um indivíduo é responsável pelo seu destino não porque não exista uma influência divina no destino humano, mas porque

<sup>169</sup> Marcovich, M. *Heraclitus: Editio Maior*, p. 502-504. Cf. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p.42: “A third type of daemon, who makes his first appearance in the Archaic Age, is attached to a particular individual, usually from birth, and determines, wholly or in part, his individual destiny. We meet him first in Hesiod and Phocylides. He represents the individual *moira* or “portion” of which Homer speaks, but in the personal form which appealed to the imagination of the time. Often he seems to be no more than a man's ‘luck’ or fortune; but this luck is not conceived as an extraneous accident—it is as much part of a man's natal endowment as beauty or talent. Theognis laments that more depends on one's daemon than on one's character: if your daemon is of poor quality, mere good judgement is of no avail—your enterprises come to nothing. In vain did Heraclitus protest that ‘character is destiny’ ( ); he failed to kill the superstition. The words seem in fact to be fifth-century coinages ( is as old as Hesiod). In the fate which overtook great kings and generals—a Candaules or a Miltiades—Herodotus sees neither external accident nor the consequence of character, but ‘what had to be’.”

o comportamento injusto, sobretudo, deverá ser punido. De qualquer modo, o argumento independe de uma determinação do que seriam mais precisamente o *êthos* e o *daímon* para o ser humano: ‘o caráter é para o humano o gênio protetor’ ou ‘o gênio protetor é para o humano seu caráter’ devem indicar fundamentalmente o mesmo. Ao compor a fórmula de maneira enigmática, contudo, Heráclito ressalta ambas as possibilidades combinadas: tanto o ‘modo de ser’ dos seres humanos como um todo, assim como de um indivíduo, determina o destino como consequência de suas ações, quanto o destino, como ‘lote’ recebido de maneira involuntária (B 25), determina seu ‘modo de ser’.

#### 4.4.4. Fragmento 52 – Metáfora, sugestão imagética, poliptoto, consonâncias

**DK B 52** Mch 93 Mrv 241

*HIPPOL. IX 9*

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων·  
παιδὸς ἢ βασιληΐη

Tempo de vida é criança brincando, jogando:  
reinado da criança

Neste fragmento temos um apelo estético especialmente significativo, criado pela sugestão imagética associada à sonoridade. Como podemos ver na sátira de Luciano, ainda que talvez em um tom jocoso, este fragmento invoca uma atmosfera mais leve, contrastando com momentos mais pesados e solenes do texto: como quem brinca com pequenas ‘peças’, o *tempo de vida* troca de lugar os seres, movendo-os distraidamente, apenas pelo entretenimento em experimentar novas configurações. A associação entre as consonâncias e o *poliptoto* (παῖς παίζων) cria um efeito etimologizante interessante de descomposição semântica, próximo ao observado em B 114 (ξὺν νόῳ - ξυνῶι): αἰὼν παῖς ἐστὶ – παίζων. Neste caso, contudo, o uso do participio reforça a ideia de uma entidade que se substantiva na ação, um movimento plenamente atual e sempiterno. O uso de uma fórmula na qual uma metáfora indica como “essência” uma ação gera um efeito diverso daquele resultante de uma fórmula antitética como em 62 (‘imortais <são> mortais’ ou ‘<mortais são> imortais mortais’, como lê Luciano) ou 119 (uma triangulação nominal metafórica).

Associado aos fragmentos 18 e 119, B 52 indica o aspecto imprevisível do tempo e a sujeição do ser humano às suas reviravoltas. Em B 1, o contraste da relação com a temporalidade se faz pela oposição entre o sempre ser e tornar-se, entretanto, o tornar-se também pode ser lido um “sempre tornar-se”, indicando uma transformação contínua, como em B 52. No fragmento 128W, Arquíloco exorta ao próprio *thýmos* que seja cauteloso diante dos altos e baixos que se alternam na experiência humana, encerrando com uma máxima que traduz, como já foi observado <sup>170</sup>, um ponto de vista bastante próximo: “reconheça, pois, qual ‘rítmo’ carrega os humanos” [γίνωσκε δ' οἷος ῥυθμὸς ἀνθρώπους ἔχει].

Para Bruno Snell, não havia movimento nas descrições e metáforas heraclíticas, devido à tendência pela abstração e o universal, entretanto, sobretudo a partir de B 52, acredito que podemos reconhecer a utilização de sugestões imagéticas que se caracterizam principalmente por um movimento pensado segundo o padrão da sempiternidade <sup>171</sup>. A partir da imagem e da metáfora participial de B 52 (sugerida inclusive foneticamente) entendemos que o jogo de oposições resulta na percepção da eternidade no instante (enquanto repetição) e do instante enquanto eternidade (enquanto duração contínua, infinita). Os deuses, deste modo, são “sempre existentes”, ou, como o fogo cósmico em B 30, “sempre viventes”. O divino é aquilo que, por definição, “permanece sendo”, impondo-se à existência continuamente.

Diferentemente de Hesíodo, para quem o universo se direciona para uma ordem estável, a vigência e a duração do divino é para Heráclito um movimento eterno, cíclico, mas também um jogo imprevisível (ao menos sob a perspectiva humana) de mudanças e transformações qualitativas. A metáfora do jogo do *Aión* é, como a dança de Shiva, deidade da mitologia hindu que perpetuamente cria e destrói o mundo, uma descrição imagética do repouso no movimento (84a). Todavia, para o ser humano, este movimento contínuo estabelece tanto sua sujeição a transformações inesperadas quanto a temporalidade finita (‘tempo de vida’) que lhe caracteriza. Ainda assim, o desafio da existência humana, diante do inesperado e munido de seu próprio caráter, não parece um fardo pelo qual chorar. Se a responsabilidade pela própria felicidade é de cada indivíduo, a maior virtude consiste sobretudo no exercício da compreensão sempre mais ampla, escutando as conexões invisíveis

<sup>170</sup> Cf Granger, B 42: *On Homer and Archilochus*, p.173.

<sup>171</sup> Cf. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, p. 222: “Quando Heráclito compara o tempo a um menino que se diverte, está, de fato, negando ao tempo toda e qualquer “atividade”. Quando diz que se deve domar a *hýbris* como se doma um incêndio ou que devemos lutar pela lei como quem defende muralhas, a comparação não sublinha a maneira de apagar ou de lutar (como, por exemplo, no símile homérico do animal que luta por seus filhotes), e sim a força destruidora do fogo e a validade das muralhas.”

de um universo que, apesar de essencialmente violento e aparentemente indiferente à condição humana, não deixa de ser naturalmente fascinante e divino <sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> Cf. 22 A 9. Aristóteles, *Das partes dos Animais*. A 5. 645a 17

## 5. Conclusão.

Antes do que apresentar uma leitura conclusiva em si mesma, este trabalho se propõe a problematizar e esboçar uma metodologia hermenêutica no intuito de esclarecer e reforçar um ponto de vista, mas simultaneamente complexificá-lo. Deste modo, ainda que a maior parte das conclusões mais significativas já tenham sido dispostas e defendidas no decorrer do trabalho, trata-se de, por fim, explicitar suas conexões e consequências no plano geral da proposta empreendida. Segundo o caráter circular desta tentativa – me pareceu necessário tanto diante das lacunas historiográficas quanto para se adequar à própria circularidade dos argumentos heraclíticos – cada uma das três vias de aproximação em que se divide o trabalho precisou ser constantemente revista diante das consequências do aprofundamento das demais.

Um elemento metodológico que se mostrou muito importante foi justamente a apreciação dos ‘testemunhos’ enquanto vestígios fundamentais para a construção de uma estratégia hermenêutica. Embora a personagem humana, por exemplo, pareça ter sido ‘criada’ a partir de impressões do próprio texto, justamente por isso, às caracterizações psicológicas e anedotas se associam diretamente a aspectos estilísticos significativos, como nas descrições atribuídas a Tímon e Teofrasto por Diógenes Laércio (IX, 5):

Isto também escreve *Timón*, dizendo: ‘entre eles, gritador como um cuco e insultador da multidão, surgiu, enigmático, Heráclito’. Teofrasto afirma que devido à bile negra [*melankholías*] teria escrito algumas partes de maneira incompleta e outras de modos diversos.

Entre outros aspectos, tais descrições corroboram uma perspectiva acerca da ‘performance’ do texto e de sua organização. O aspecto altivo, provocador e enigmático de Heráclito é um tópico dominante durante toda a apresentação de Diógenes Laércio, mas, neste caso, na voz de um terceiro, acrescenta um aspecto mais forte e performático. Tal ‘gritaria’, condiz também com a perspectiva de um aspecto eminentemente político, ético e educacional do ‘discurso’ heraclítico. Isto, contudo, não deve necessariamente indicar uma predominância deste aspecto em relação ao caráter mais cosmológico, físico-astronômico e metafísico-religioso do mesmo: ambos aparecem, nos fragmentos, profundamente interligados tanto nas terminologias (*lógos* ora é a palavra humana, ora a medida das trocas proporcionais entre estados físicos, ora o arranjo cosmológico, algo semelhante poderíamos dizer de *pólemos*) quanto nos exemplos e metáforas.

Também no testemunho de Diógenes se encontram outras indicações importantes sobre a estrutura original do texto e seu modo de composição: a divisão em três logoí, por exemplo, ainda que baseada em uma classificação tardia, corrobora a hipótese de um discurso concatenado, ainda que microestilizado. Mesmo que, como indica a caracterização atribuída a Teofrasto, o texto devesse aparentar, já para os padrões da filosofia clássica, irregular e lacunar, isto me parece suficientemente distante de uma coletânea de dizeres, onde as microunidades podem formar um todo semanticamente coeso, mas não foram originalmente compostas como uma sequência, isto é, um ‘discurso’ propriamente dito.

Neste caso, ainda que a tentativa de ‘reconstrução’ do texto segundo um método cada vez mais bem fundamentado, como empreendeu Mouraviev, seja fundamental, acredito que o próprio exercício hipotético de reconstrução, visto que as conexões entre os significados de cada fragmento provavelmente tampouco estariam evidentes originariamente, deve ser empreendido e valorizado. Assim, a imagem do *puzzle* não é apenas uma imagem: as configurações atuais das citações em um conjunto de fragmentos, somada à polissemia circular dos fragmentos mesmos, tornam este ‘corpus’ literalmente um quebra-cabeça.

Este ‘jogo de montar’ que o texto é capaz de tonar-se é ainda mais fascinante na medida em que é explorado tendo em vista uma copertinência nos planos da ‘forma artística’ e do ‘conteúdo filosófico’: os recursos literários e os insights filosóficos são duas facetas de uma mesma. Os jogos de linguagem revelam um estilo muito peculiar, ainda que formado a partir da associação e reapropriação de recursos e estratégias comuns ao cenário literário-filosófico da época. Tanto no sentido de pensar as proximidades e as rupturas em relação à tradição poética quanto na tentativa de entender o sentido da função poética da linguagem, trata-se de buscar, no elemento ‘poético’, uma organicidade entre forma e conteúdo. Heráclito ressignifica metáforas e dizeres tradicionais, problematiza, enfrenta diretamente as grandes autoridades: como um verdadeiro ancestral da tradição filosófica, Heráclito é, enquanto um artista da palavra, um ‘antropófago’ criativamente agressivo. Assim, nesta proximidade como que familiar com os ‘cantores do povo’ a quem ironiza e se opõe abertamente, é possível perceber um diálogo plenamente poético e plenamente filosófico.

Comparado à poesia épica de Homero ou às elegias de Arquíloco, o texto de Heráclito parece menos musicalmente refinado, talvez mais próximo a uma sonoridade mais popular e à linguagem falada. A ‘prosa poética’ heraclítica é marcada, por exemplo, pelo uso de homoteleutos e aliterações enquanto a épica tende privilegiar rimas internas. Também a polissemia sintática apontada por Aristóteles na primeira linha de B1 remonta a um estilo marcado pela oralidade. Por outro lado, um ‘tom elevado’ se faz notar em diversos momentos

pelo uso do vocabulário épico e nas lacunas sintáticas próprias da linguagem oracular e gnômica. Assim como a densidade semântica potencializada nos jogos de linguagem não segue uma intensidade constante por todos os fragmentos, devemos supor que o texto heraclítico alternasse momentos de diferentes tons, alguns cômicos e/ou ofensivos, outros simplesmente mais técnicos.

Na hipótese de reconstrução de Mouraviev (2011), o que me pareceu bastante coerente, percebe-se uma divisão entre tais enfoques, ainda que as conexões temáticas permaneçam. Um início mais filosófico e poético, onde estariam contidas também as polêmicas contra os sábios, é seguido por um segundo momento onde revisões de caráter mais pontual, sobretudo em questões de física e astronomia, e uma teoria físico-cosmológica é esboçada. Todos estes aspectos aparecem ligados à noção de ‘lógos’, que define a realidade cosmológica a partir de uma ‘proporção’ ou ‘arranjo’ de ‘medidas’, uma “unimultiplicidade”.

Na relevância dupla do poético e do filosófico, a densidade semântica indica uma maneira de desconstrução e reconstrução de significados a partir de ressignificações sucessivas de uma mesma palavra ou de várias palavras semanticamente próximas. Este modo próprio de expansão e ao mesmo tempo concentração dos significados possíveis de uma mesma palavra, resulta propriamente em uma ‘densidade’ que a palavra mesma (e não o falante) comunica enquanto tradução de uma unidade na multiplicidade.

Esta estruturação do pensamento segundo conexões inaparentes que exercita Heráclito se reverte também em outro aspecto fascinante de seu pensamento: dentre questões cosmológicas e epistemológicas, físicas e metafísicas, resta sempre um link que relaciona tais questões à vida e à condição humana. Trata-se da apologia e do exercício da busca por uma coerência parcial em uma realidade instável e dinâmica, mas fundamentalmente orgânica: um exercício sempre necessário, mas nunca completamente suficiente, de um ponto de vista sempre mais amplo e relativo, nunca fixo. Diríamos que a condição humana de desconexão com a sintonia do arranjo cósmico a que se refere a ‘palavra’ é, em certo sentido, constante e incontornável, mas por outro, parcial e, de maneira trágica, apenas pontual. A percepção das ‘coisas tais quais as encontram’ não é possível em sentido absoluto pelo próprio aspecto limitado da perspectiva humana, mas parcialmente possível e, mais importante, passível de aprendizado. O aprendizado do olhar, do ouvir, do pensamento.

Embora o ‘livro’ de Heráclito tenha provavelmente se proposto a uma variedade de proposições acerca de tópicos variados, uma temática que parece perpassar todos os âmbitos é exatamente a do aprendizado da percepção e do pensamento. À percepção da organicidade do universo associa-se a perspectiva de um salto poético-filosófico a partir do despertar de uma

insensibilidade. À palavra que aponta para o universo, aponta de volta o universo. Neste sentido, os jogos de linguagem e a densidade semântica representam uma variedade de caminhos possíveis para a compreensão da necessidade de uma abertura para o aprendizado, como única estratégia para o aspecto enigmático da própria experiência humana, marcada tanto por sua temporalidade finita quanto por sua compreensão finita do universo e de si mesmo. Sobretudo aqueles mais evidentes (como a metáfora e o paradoxo) funcionam como gatilhos da reflexão. Tal como a leitura dos fragmentos, a leitura do mundo pede, enquanto processo transitório, uma escuta circular e um meta-aprendizado incessante.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, G. *Sobre o Estilo de Demétrio: Um olhar crítico sobre a Literatura Grega*. Dissertação (mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 2011.

ARISTÓTELES. *Aristotelis ars rhetorica*. Editada por W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1962

BALLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950

BARNES, J. *The Presocratics Philosophers*. London: Routledge, 1979.

BERGE, Damião. *O lógos heráclítico*. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro, 1969.

BOLLACK, J. WISMANN, H. *Héraclite ou la Séparation*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

BURNET, Jhon. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Heráclito e a aprendizagem do pensamento. In: *Revista de Filosofia Antiga - Kleos*. Rio de Janeiro - IFCS - UFRJ: v.1, n.1, p.113 - 142, 1997.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, nouv. ed., 1999.

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CORRÊA, Paula da Cunha. Harmonia: mito e música na Grécia Antiga. In: *Revista de Filosofia Antiga - Kleos*. Rio de Janeiro - IFCS - UFRJ: v.2-3, n.2-3, p.174 - 217, 1998/1999.

CLAY, J. S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CORRÊA, Paula da Cunha. *Armas e varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

CORRÊA, Paula da Cunha. *Arquíloco e Heráclito*. In: Revista de Filosofia Antiga - Kleos. Rio de Janeiro - IFCS - UFRJ: v.1, n.1, p.48 - 63, 1997.

CORRÊA, Paula da Cunha. *Harmonia: mito e música na Grécia Antiga*. In: Revista de Filosofia Antiga - Kleos. Rio de Janeiro - IFCS - UFRJ: v.2-3, n.2-3, p.174 - 217, 1998/1999.

CORRÊA, Paula da Cunha. *Armas e Varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

CORRÊA, Paula da Cunha. *Um Bestiário Arcaico*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

CURD, P. / GRAHAM, D. (Ed.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: University Press, 2008.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol.1 Berlin: Weidmann 1960-61

DENNISTON, J. D. *Greek Prose Style*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DODDS E. R. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley, 1962.

DOURADO-LOPES, A. O. O. Natureza dos deuses e divindade da natureza: reflexões sobre a recepção antiga e moderna do antropomorfismo divino grego. *Kriterion. Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da UFMG*, número 122, 2010, p. 377-397, Belo Horizonte.

EURÍPIDES. *Héracles*, Introdução, tradução e notas de Cristina R. Franciscato. São Paulo: Palas Athena: 2003.

FORD, A. *The Origins of Criticism*, New Jersey, Princeton University Press: 2002.

FRADE, G. *Contingência em Píndaro: Olímpica 12, Píticas 8 e 10, Nemeias 6 e 11*. Dissertação (mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 2012.

FRÄNKEL, H. A Thought Pattern in Heraclitus, *The American Journal of Philology*, Vol. 59, No. 3, p. 309-337, 1938.

FRÄNKEL, Herman. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. M. Hadas; J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

FRÄNKEL H. Man's 'Ephemeros' Nature According to Pindar and Others. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 77, 1946. p. 131-145.

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.

GAZONI, Fernando. *A poética de Aristóteles, tradução e comentários*. Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2006. 132p.

GRAFF, R. Prose versus Poetry in Early Greek Theories of Style In: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 23, No. 4 (Autumn 2005), pp. 303-335

GRAHAM, D. W. (Ed.). *The Texts of Early Greek Philosophy*. 2 Vol. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1962.

HAVELOCK, Eric. *A Revolução Da Escrita Na Grécia E Suas Consequências Culturais*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?* São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HERÁCLITO. *Fragments*. Ed. Bilíngue, tradução e comentários de T. M. Robinson. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

HERÁCLITO. *Fragments*. Ed. Crítica, tradução e comentários de M. Marcovich. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001.

HERÁCLITO. *Fragments* in: *Heraclitus: the cosmic fragments*. Ed. Bilíngue, tradução e comentários de G. S. Kirk. Cambridge, Cambridge university Press, 1978.

HERÁCLITO. *Fragments* in: *Os Filósofos pré-socráticos*. Tradução de Gerd A. Borhein. São Paulo: Cultrix, 1977.

HERÁCLITO. “Fragmentos” in: *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Ed. Bilíngüe, tradução e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

HERÁCLITO. “Fragmentos” in: *Os pensadores originários*. Ed. Bilíngüe, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2005.

HERÁCLITO. “Fragmentos” In: *O lógos heráclítico*. Ed. Bilíngue, tradução de Damião Berge. Rio de Janeiro, Instituto nacional do livro, 1969.

HERÁCLITO. “Fragmentos” In: *Os Pré-Socráticos*. Tradução De José Cavalcante De Souza Et Al (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1989.

HESÍODO; TORRANO, J. (Trad.) *Teogonia: A Origem dos Deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HESÍODO. *Os Trabalhos e Os Dias*. Traduzido por M. C. N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HESÍODO. *Teogonia/Trabalhos e Dias*. Traduzido por A. E. Pinheiro; J. R. Ferreira.

Lisboa: Imprensa Nacional.

HESIOD. *Theogony — Works and Days*. Trad. M. L. West. University Press Oxford, 1999

HOMERO. *Iliada*. Trad. por H. de Campos. São Paulo: Arx, 2002, 2 vol.

HUSSEY, E. *Heráclito* In: *Primórdios da Filosofia Grega* (A. A. Long, org). Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

JAEGER, W. *Paideia - A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JAEGER, W. *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1936.

JAKOBSON, R. *Lingüística e Comunicação*. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

KIRK G.S & RAVEN, J.E. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1982.

KIRK, G.S; RAVEN, J. E. *The Presocratics Philosophers*. Cambridge: University Press, 1971.

KIRK, G. S. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: University Press, 1975.

KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: University Press, 2001.

LAKS, A; LOUGUET, C. (Ed.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Lille: Septentrion, 2002.

LIDDEL, H. G e SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1996.

LESKY, A. "Motivation by Gods and Men". In: JONG, J. F. de (ed.). *Homer: Critical Assessments vol. II – The Homeric World*. London: Routledge, 1999. p. 384-403.

LLOYD, G. E. R. *Polarity and Analogy – Two types of argumentation in early greek thought*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

LONG, A. (Ed.) *The Cambridge Companion to Presocratic Philosophy*. Cambridge: University Press, 2006.

LONG, Alex. “Winslow in Heraclitus” In: *Oxford studies in ancient philosophy*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, Vol. xxxiii, Annual. p. 1-19, 2007.

MOST, Glenn W. “A poética da filosofia grega em seus primórdios” In: *Primórdios da Filosofia Grega* (A. A. Long, org). Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

MACKENZIE, MARY M. “Heraclitus and the Art of Paradox” in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, Oxford: v. 6, 1988.

MARCOVICH, M. *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, Sankt Augustin: Academia, 2001.

MOURAVIEV, S. N. *Editing Heraclitus (1999–2012): Ten Volumes Plus One* In: Epoché, Volume 17, Issue 2 (Spring 2013). ISSN 1085-1968.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea II.A.2 De Sénèque à Diogène Laërce*. Sankt Augustin: Verlag Academy, 2000.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea III.1. La vie, la mort et le livre d'Héraclite*. Sankt Augustin: Verlag Academy, 2004.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea III.2. Thèses et doctrines attribuées à Héraclite par les Anciens*. Sankt Augustin: Verlag Academy, 2008.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea III.3.A. Le langage de l'Obscur*. Sankt Augustin: Verlag Academy, 2002.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea III.3.B/i Les textes pertinents (i) Textes, traductions et apparats I-III*. Sankt Augustin: Verlag Academy, 2006.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea III.3.B/ii Les textes pertinents (ii) Langue et forme, apparats IV-V*. Sankt Augustin: Verlag Academy, 2006.

MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea IV.A. Le Livre « Les Muses » ou « De la Nature »*. Sankt Augustin: Verlag Academy, 2011.

MONDOLFO, R. *Heráclito, Textos y Problemas de su Interpretación*. México: Siglo XXI, 1966.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1987.

PEREIRA, Maria Helena Rocha. *O conceito de poesia na Grécia arcaica*. In: *Humanitas*. Vol. 13/14. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1961/1962.

PLATÃO. *Platonis Opera*. 5 vols. Editado por J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1967.

PICCONE, E. H. (Ed.) *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito*. Mexico D.F.: Universidad Autónoma de México, 2009.

PICCONE, E. H. *Lógos: Heráclito e las orígenes de la filosofía*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

POUND, Ezra. *A B C of Reading*. London: Faber and Faber, 1961.

RAMNOUX, Clémence. Los presocráticos in: *História de la Filosofía Vol.2: La Filosofía Griega*. Madrid: Sículo editores, 1978.

RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

RENNÓ ASSUNÇÃO, T. "Nota crítica à bela morte vernantiana". *Classica*, 7 / 8, 1994 / 1995, p. 53-62.

ROBINSON, Thomas. "Methodology in the Reading of Heraclitus" in: *Logos and Cosmos*. Berlin: Academia Verlag, 2010.

ROMILLY, J. *Homero: Introdução aos Poemas Homéricos*. Lisboa: Edições 70, 2001.

SMYTH, H. *Greek Grammar for Colleges*, New York, American Book Company, 1920.

SEXTUS EMPIRICUS, *Against the logicians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SNELL, B; ROSENMEYER, T. (Trad.) *The Discovery of the Mind*, Oxford: University press, 1953.

TARAN, L. "The First Fragment of Heraclitus" In: *Illinois Classical Studies*, Vol. XI. Illinois: The Board of Trustees, 1986.

THALMANN, W. G. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Londres: The John Hopkins University Press, 1984.

VERNANT, Jean-Pierre. 'A bela morte e o cadáver ultrajado', em: *Discurso*, São Paulo, 9: 31-62, 1978.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Brasília: UNB, 1961.

VIEIRA, C. *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*. (Dissertação) Belo Horizonte: UFMG, 2010.

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.