

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

# ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI  
LUCIANO COUTINHO

## Capítulo 2

### Antropologia filosófica de Heráclito

#### Heraclitus Philosophical anthropology

Marcelo de Souza Cleto<sup>8</sup>

Gabriele Cornelli<sup>9</sup>

**Resumo:** O debate contemporâneo acerca da importância de Heráclito tem apresentado uma valorização dos elementos antropológicos em detrimento de uma perspectiva fisicista, aquela que modulou por um longo período a historiografia da filosofia antiga. Confluentes com a época, os elementos da natureza (*physis*) foram valorizados conforme a conjuntura epistemológica e política do final do século XIX e início do XX. Radicada na crise, a crítica contemporânea, especialmente, Voegelin, Snell e Jaeger, expressam as tensões que têm acometido os estudos heraclitianos desde então. Tendo em vista este cenário hermenêutico, a pesquisa adota a reordenação das citações efetuadas por Charles H. Kahn em detrimento à de Diels, para que desse modo, possa-se re-articular os primeiros registros em que as questões sobre a origem e constituição da alma se lançam com pujança. Ponderando de maneira localizada, a análise avança na compreensão de termos centrais para o entendimento da filosofia que nasce em Éfeso, como, *psyche*, *sophon* e *logos*. A investigação sobre o movimento, metaforicamente situada no fogo, surge em perspectiva da linguagem metaléptica imaginada por Heráclito e, por fim, recupera-se a compreensão elaborada pelo gramático ateniense Diodoto, de forma a alcançar na filosofia de Heráclito os indícios da Antropologia Filosófica.

**Palavras-Chave:** Heráclito; Antropologia filosófica; Recepção contemporânea da Antiguidade; Filosofia política; Filosofia Antiga.

**Abstract:** The contemporary debate about the importance of Heraclitus has shown an appreciation of anthropological elements to the detriment of physicist perspective, the one that for a long period modulated historiography of ancient philosophy. Confluent with time, the elements of nature (*physis*) were valued in accordance to the epistemological conjuncture and politics from the late nineteenth century and early twentieth century. Rooted in the crisis, the contemporary criticism, especially Voegelin, Snell and Jaeger, express the tensions that have affected the heraclitians studies since

---

8 Professor de Filosofia e Política do Colegiado de Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Mestre e doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: <marceloscleto@uft.edu.br>.

9 Professor de Filosofia Antiga (Adjunto IV) do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UnB. Pós-doutor em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, pela Università degli Studi di Napoli, Federico II e pela Universidade de Oxford. É editor da Revista Archai e dirige a Cátedra UNESCO Archai.

then. Given this scenario hermeneutic, research adopts the reordering of citations made by Charles H. Kahn in detriment to Diels, thus you can re-articulate-the earliest records the debate on the origin and constitution of soul casts with vigor. Pondering in localized way, the analysis advances in understanding central terms to understanding the philosophy that is born in Ephesus, as *psyche*, *sophon* and *logos*. The investigation on the movement, metaphorically situated on fire, arises in prospective of the metaleptic language imagined by Heraclitus and ultimately recovers the understanding drawn up by the Athenian grammarian Diodotus, in order to achieve the philosophy of Heraclitus the evidence of Philosophical Anthropology.

**Keywords:** Heraclitus; Philosophical Anthropology; Contemporary Reception of Antiquity; Political Philosophy; Ancient Philosophy.

## Introdução

A fortuna crítica que ao longo da história se avolumou refletindo as várias compreensões das citações de Heráclito demonstra a riqueza das possibilidades interpretativas que norteiam seu pensamento; da mesma maneira que os estudos gerais, as exegeses particularizadas sobre os primeiros sábios gregos foram comunicadas na historiografia recente a partir da conjuntura política e epistemológica reinante até meados da primeira metade do século XX. Desde o Renascimento, no contexto das tensões epistemológicas, teve a Física uma singular proeminência face às suas consortes, tornando-a muito presente não apenas na interpretação da filosofia antiga, mas também aparecendo com muita eficácia nas novas ciências como a ciência política, a antropologia, a psicologia etc. Por conta da divisão interna do espaço epistêmico, e a conjuntura favorecendo o discurso da Física, os estudos e interpretações sob o pensamento de autores como Pitágoras, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, entre outros, foram feitos num tom majoritariamente positivista. Ao nuançar uma verve num todo complexo, a interpretação enviesada rebate para a periferia da autoridade discursiva os elementos que não coadunam com seu paradigma vigente; e, assim, promovendo a cartilha dos elementos físicos na filosofia

antiga, reproduzida como um mantra, essa perspectiva cristaliza uma percepção unívoca dos pensadores antigos.

Muitos estudos foram produzidos nesse influxo, causando posicionamentos questionáveis no desenvolvimento das ideias antigas: com estudos particulares como o atomismo de Demócrito, o número pitagórico, ou a obsessão binária – Heráclito/ fogo, Tales/água, Anaxímenes/ar –, se fez o verniz em que a historiografia se pautava até recentemente. Essas tensões foram expressas, no âmbito dos estudos de filosofia antiga, pelas obras de Cornford, em especial sua *From Religion to philosophy*, de 1912, e *Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought*, de 1952 (ver JAEGER, 1995). As principais características das intelectões de Cornford estão em sua disposição para uma abordagem vinculante, possibilitando a construção de uma investigação que busca a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega; e o novo posicionamento demonstra, também, que a “física” jônia se distancia em comparação às concepções da ciência moderna. Reunindo as investigações contemporâneas, o que se observa é o rompimento com uma leitura epocal da história, favorecendo que os rótulos, como “pré-socráticos”, percam todo o seu sentido.

O vigor dos intérpretes contemporâneos que movimentou as pesquisas sobre a Antiguidade favoreceu a retomada de questões importantes avalizadas pela tradição ora em crise. Da mesma forma que ocorreu com os outros sábios, Heráclito tem sua silhueta epistêmica revisitada, conferindo-lhe uma nova base de compreensão, que podem ser encontrados em um variado número de trabalhos recentes; de tal modo que a síntese deste sentido pode ser extraída dos estudos sobre *Ordem e História* no contexto do mundo da *polis* de Eric Voegelin. A corporificação do deslocamento interpretativo presente nas reflexões de Voegelin foi possível em função de sua articulação com outras abordagens, efetuadas basicamente por Werner Jaeger e Bruno

Snell. A partir dessa convergência epistemológica se alcança uma nova intencionalidade, e um novo radicalismo no interior das citações de Heráclito pôde ser conhecido, configurando, assim, uma exegese que conclui os fundamentos de uma antropologia filosófica. Não obstante os avanços tangíveis dos intérpretes da mesma geração, o fluxo compreensivo caminha, e novas apropriações foram feitas desde então. Portanto, os estudos levados adiante por Charles H. Kahn, propõem a reorganização das citações, distanciando-se das referências encontradas em Diels, figura no desenvolvimento das pesquisas coetâneas como pertencente ao mesmo fluxo compreensivo que instaurou a abordagem antropológica do “obscuro” filósofo de Éfeso.

## **Desenvolvimento**

A importância da filosofia de Heráclito deve ser medida enquanto promotora de uma antropologia filosófica, constituída por uma perspectiva compreensiva que se distingue da tradição anterior por inaugurar um formato linguístico radicalmente novo e, ao mesmo tempo, erigir certo antropomorfismo que absorve na alma as divindades basilares. Para o devido entendimento do caráter revolucionário dessa antropologia filosófica, é forçoso o encontro do compasso das citações recolhidas pela tradição, comungadas com o trajeto efetivado pela crítica doxográfica contemporânea. Essas questões iniciais, além de serem latentes, se chocam invariavelmente com a tradicional organização doxográfica. O modo de recolha e divulgação efetuado emularia, a partir de sua sequência, uma ordem do discurso desordenado de Heráclito, diferentemente desta disposição, a reconceituação da profundidade do pensamento heraclíteo somente faria sentido, acompanhada da reconsideração da ordem em que a tradição estabeleceu a fortuna de Éfeso, recolhidas de forma geral por Sexto Empírico, Aécio, Clemente de Alexandria, Hipólito de Roma, Plutarco, João Estobeu e outros.

Malgrado o esforço de Bywater (1877) ao agrupar as citações por assunto, dando-lhes uma forma temática, o arranjo que se tornou padrão foi aquele proposto por Diels em seu *Die fragmente der vorsokratiker* de 1903. Para sua organização, o critério então adotado foi o de seguir a ordem alfabética dos autores recenseados, outros elementos idiossincráticos foram considerados para a formatação. Segundo Diels, no que tange Heráclito, por faltar-lhe uma estrutura literária, a reconstrução da sequência original da obra estaria impossibilitada, contribuindo assim, para o fortalecimento da compreensão de que suas sentenças teriam “sido escritas originalmente numa espécie de caderno de notas ou diário filosófico, sem forma ou unidade literária subjacente. [No entanto] o arranjo do texto e sua interpretação são dimensões inseparáveis. [O erro de Diels] foi imaginar que a sua própria ordem podia ser uma exceção” (KAHN, 2009, p. 26-27). O aparte impetrado pela crítica coetânea referente à ordem das citações pode ser considerado como tributário das mesmas transformações e superações epistemológicas vivenciadas pela geração anterior – como o encontrado nos trabalhos de Snell, Voegelin, Reinhardt (1966) e Jaeger –, e estes estão de certa maneira em outra atmosfera intelectual em relação à geração de Diels (1901) e Burnet (1930), que correspondia ao fim do século XIX.

Os desfechos das novas abordagens intelectivas sobre os estudos antigos desencadearam o abandono de muitas teses sustentadas por longos períodos; e mesmo avançado na interpretação, Voegelin, Snell e Jaeger não radicalizaram suas posições em vista da consideração da autoridade do ordenamento doxográfico proposto por Diels no calor da viragem secular. De maneira que uma reavaliação completa da expressividade de Heráclito, somente pode ser alcançada tendo suas citações consideradas a partir de uma atmosfera compreensiva distinta daquela de antanho, de tal modo que o senso histórico agregue não

apenas os novos conhecimentos adquiridos coetaneamente, mas, que abra espaços para as novas perspectivas a respeito das interpretações precedentes, forçando a admissão do texto como uma espécie de linguagem-objeto, o que por si mesmo encaminha a construção de uma metalinguagem hermenêutica dentro da qual as atuais interpretações possam ser formuladas.

De maneira geral, a opção por adotar a organização proposta por Kahn (2009) em detrimento à de Diels no delineamento da face antropológica de Heráclito se encaminha tendo em vista o argumento em que Diels, respeitando apenas o ordenamento alfabético, promoveu uma falsa cena de não arbítrio em seu recenseamento, provocando uma prefiguração de um padrão caótico em que o (des)arranjo das citações forneceria uma fiel representação do pensamento de Heráclito. Diferentemente da propensão imaginativa da qual a ordem de Diels veio à luz, Kahn (2009) desenvolve uma reordenação de maneira que certos elementos passam a ser considerados de forma distinta do que eram. A conjuntura de Diels inoculou na processualidade da futura pesquisa acerca de Heráclito um quadro hermenêutico difícil de superar, convertendo-se de uma ingênua estrutura alfabética para um quase intransponível *topos* hermenêutico.

A reorganização das citações efetuadas coetaneamente pondera acerca da ordenação formal de toda a obra enquanto um elemento tão importante, no sentido geral, como o era em qualquer poema lírico do mesmo período. Este pressuposto leva em consideração a tangente artística, e que “o verdadeiro paralelo para um entendimento do estilo de Heráclito deve ser [...], não Nietzsche, mas os próprios poetas seus contemporâneos, Píndaro e Ésquilo” (KAHN, 2009, p. 27). Não obstante os princípios de reorganização, Kahn (2009) segue alguns pontos formais de referência para se apoiar, como a garantia que a citação I é a introdução da obra e que nela está posta a ênfase na incapacidade

dos homens de apreender o *logos* universal que ele proclamava. Identificando o detalhe da ênfase, todas as citações de natureza crítica ou polêmica são agrupadas no início da tradução, e, posteriormente, se apropriando de uma sugestão de Reinhardt toma o fragmento XXXVI (D. 50)<sup>10</sup> como o elemento de transição entre a introdução e a parte expositiva do livro propriamente dita. No que tange à parte expositiva, reconhece-se a divisão dos três discursos, que versam sobre o universo, a política/ética e a teologia; na terceira parte, seguindo um conselho de Diógenes Laércio, apresenta os trechos mais explicitamente cosmológicos, e, por fim, estão postas as citações que dão conta do culto e da divindade.

Outro elemento importante deve ser salientado, a psicologia de Heráclito é inseparável de sua teologia, logo, grande parte das citações que tratam da *psyche* está posicionada imediatamente antes da seção final referente aos deuses (ver KAHN, 2009). Outras considerações de propriedade estilística, como o modo proverbial tomado dos Sábios, e seu tom enigmático imiscuído por oráculos provenientes de Delfos, não estão ausentes na reordenação. Por fim, a proposta de Kahn (2009), implica em suas amarrações internas, uma conjuntura diferente daquele de Diels, pois, por mais asséptica que tenha sido sua organização, ela trouxe as manias de sua Era, considerando também que como num processo lógico, o reordenamento das citações representa uma variação contínua da mesma tensão epistemológica ocorrida há algumas gerações atrás, no tempo de Jaeger, Voegelin e Snell.

### **Registros do Bruxuleio da Alma**

Diferentemente do modo praticado por Homero e Hesíodo – em que se pode encontrar a incongruência entre as naturezas da alma e

10 Decerto que a adoção de um ordenamento distinto do usual provoca algumas adaptações na forma de se referenciar; portanto, as citações de Heráclito encontram-se grifadas por algarismos romanos na numeração de Kahn e, ao lado, está indicada a numeração de Diels, para efeitos de comparação posicional.

da divindade –, o modo heraclítico incita uma linguagem caleidoscópica que se articula a partir da aceitação do contraditório. A exploração da alma efetuada por Heráclito, bem como pelos pensadores da geração de 500 a.C., deve ser compreendida a partir do pano de fundo cuja influência de Empédocles e da tradição pitagórica figurem como os lastreadores desta nova concepção, principalmente nas questões que dizem respeito à imortalidade, origem, queda, migrações e sua bem-aventurança final. Segundo Bruno Snell (2003), a nova concepção da alma está representada pela primeira vez em Heráclito, e sua originalidade pode ser conhecida a partir de três aspectos: o primeiro é o procedimento adotado pelo filósofo quando nomeia a alma do homem vivo como *psyche*, utilizando esta nomenclatura, ocorre importante tensão em vista da tradição homérica e seu sistema de símbolos, pois visualiza essa alma em busca de seus limites, acarretando, na imagem, a dimensão de profundidade, o que designa o característico da alma, que, no entanto, tem o alcance de seu limite incerto, pois afirma na citação XXXV (D. 45): “Não descobrirás os limites da alma (*psyche*) mesmo se percorreres todos os caminhos, tão profundo é o seu *logos*”. A atitude em buscar sua profundidade sem auxílio de deuses ou musas diferencia-se das concepções anteriores e contribui para a formação da ideia de homem enquanto corpo e alma. O giro feito por Heráclito curvou o debate de tal maneira que sua problemática não poderia nem ser concebida por Homero, pois faltava ao autor da *Ilíada* os pressupostos linguísticos que possibilitaram o movimento que vinha de Éfeso. A originalidade da concepção provém da diferenciação linguística que ocorreu justamente no período que medeia Homero e Heráclito, e é a partir dessa experiência, de adensamento e melhoramento conceitual, que as palavras vão nascendo e compondo novas intelecções. Um exemplo é a utilização feita por Homero da palavra “profundo”, que não tem vínculo com um sentido de “profundo” que vai além de

um uso metafórico ordinário, e com a qual a língua pretende quebrar as barreiras e entrar num campo que lhe é inacessível. Para o novo empreendimento compreensivo, foi necessário um período em que o conjunto de símbolos condizentes com o projeto fosse se diferenciando; é o que ocorre quando além de nomear o *logos*, Heráclito intensifica também sua principal qualidade, a de ser *xynos* (comum), aquilo que em tudo penetra, de modo que tudo participa dele, ou seja, o que está em todas as coisas.<sup>11</sup> A citação CI (D. 115): “À alma pertence um *logos* que aumenta a si mesmo”, traz um sentido que considera a alma como ponto de partida para o próprio desenvolvimento, diferentemente do que ocorre na tradição homérica, em que toda a intensificação das forças corporais e espirituais sucede a partir de fora, especialmente em função dos desejos dos deuses. Com essa conjuntura, Heráclito pôde conceber o divino como puro espírito, apartado das musas que estavam em todos os lugares e que tudo sabiam; pôde também estabelecer uma proporção segundo a qual o animal é para o homem o que o homem é para Deus.

A par dessa inovadora linguagem está o panorama intelectual do entendimento do *xynon* (comum) enquanto terminologia transmissora da verdade da realidade. Por sua essencialidade de em tudo participar, esse caráter *sui generis* do *xynon* é estendido à linguagem heraclitiana, que opta pela participação (*metalepsis*) no sim e no não, no reto e no curvo – como está recolhido na *Refutação* (IX. 10.4) de Hipólito (“O caminho das rodas da carda é reto e torto” LXXIV, D. 59) – em que se pode extrair a dimensão de novidade em que se assenta o pensamento de Heráclito. A identificação da contraditoriedade da linguagem como o *locus* de mediação e des-tensionamento se dá em vista dos choques e das movimentações paradigmáticas que aco-

---

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

tem o período abrangido (KUHN, 2003). A designação e a importância da linguagem proposta por Heráclito como a moldura oculta do *logos* lastreia-se numa concepção ligada ao discurso, palavra, sentido, entendimento, ou ainda, aquilo que se confunde com o que se deve comunicar: “Olhos e ouvidos são más testemunhas para os homens se suas almas (*psychai*) não compreendem a língua” (XVI; D. 107). Além da contraditoriedade discursiva, a contribuição heraclitiana para uma antropologia filosófica pode ser desenhada também em função da avaliação do vínculo entre *daimon* e *ethos*.

Acolhendo o maior número possível de citações, a compreensão recente centraliza sua atenção nos termos *ethos* e *daimon*, buscando também outras citações que se ligam claramente ao tema, para que, desse modo, todas citações indiretas apareçam como um recurso auxiliar, potencializando a interpretação dos termos e das conexões entre os mesmos; sem se esquecer que, para o devido delineamento antropológico, os referenciais que permitem o mergulho em profundidade devem estar confluentes com o ânimo inquiridor. Deste modo, o melhor exemplo para estas questões pode ser encontrado na citação: “O caráter do homem é seu destino (literalmente, seu *daimon* ou divindade)” (CXIV; D. 119). Clarificando a novidade epistêmica adornada por nova intencionalidade e por uma radical investigação, esta citação recolhida por Estobeu, -- *Florilégio* (IV, 40, 23) – demonstra a complexa compacidade simbólica dos termos e a posição central ocupada pelo *anthropoi* no argumento; a breve e simétrica sentença, originalmente, “*ethos anthropoi daimon*”, que tem no termo *anthropoi* sua chave interpretativa, acaba significando uma sentença em que o sentido articulador do termo se revela em sua posição de mediação entre *ethos* e *daimon*. Diferentemente da significação socrática de *daimon*, o sentido que se pode propor para o termo distancia-se na mesma medida da tradição recolhida desde Homero. O significado antigo de *daimon*

é “aquele que distribui ou designa uma porção” (KAHN, 2009, p. 409), diferentemente do que se pode extrair do conjunto das citações de Heráclito. Considerando as devidas conexões no interior da citação, bem como o cenário geral das citações, a filosofia de Heráclito externaliza exemplos de autonomia do *daimon* frente a fatores externos, manifestando o termo – *daimon* – enquanto um sério indicativo do “caráter do próprio homem, e não um poder exterior, que responde pela qualidade da sua vida, [...]”, de tal maneira que sua parte no destino é determinada pelo tipo de pessoa que ele é e pelo tipo de escolhas que ele faz habitualmente. Para Voegelin, esta passagem,<sup>12</sup> posta em seu devido contexto, é o que possibilita identificar o *daimon* no sentido pitagórico àquela estrutura da alma que Heráclito designa pelo termo *ethos*. “Essa identificação implicaria a ruptura decisiva com a inseparável vinculação arcaica da imortalidade com a divindade. A alma, para ser imortal, não teria de ser um *daimon*; passaríamos de uma concepção teomórfica da alma para uma concepção verdadeiramente humana” (VOEGELIN, 2009a, p. 301). Na simbolização arcaica, o antropomorfismo não é apenas uma transferência plástica das características humanas na divindade, é mais do que isso; o que ocorre é a simbolização das áreas e das forças da alma, em toda sua intensidade e complexidade, nas divindades. Por consequência, tem-se à vista a enorme contribuição que Heráclito disponibiliza quando abstrai a imanência da divindade (*daimon*) desvinculada do caráter (*ethos*), possibilitada pela figura do *antrophoi*:

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

OH II: “O *ethos* humano não tem inteligência, mas o divino sim”.<sup>13</sup>

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

---

12 “Character-to-man-damon”.

13 “Human ethos has no insights, but divine has”.

Utilizando três traduções diferentes do mesmo trecho, pode-se localizar uma clara distinção entre o *ethos* humano frente ao divino, guardada por Orígenes em seu *Contra Celso* (VI.12), a diferença fica latente, pois o homem se caracteriza fundamentalmente pela ausência da inteligência (*gnome*), em outras palavras, falta-lhe “um propósito definido”. Pode-se inferir que o termo *ethos* arregimenta em seu significado um alcance transcendente, designando a “natureza” de um ser em geral, seja humano ou divino (*theion*). A citação LVII (DK. 79), “O homem é tido como tolo por um deus (*daimon*), como a criança o é pelo homem”, também conservada por Orígenes, compreendida pelo prisma de valorização hermenêutica, encena certa proporção geométrica antropológica, pois utiliza comparações e analogias para comunicar uma concepção que é estranha à “sua audiência (a sabedoria divina ou a parte que o homem tem nela), extrapolando-a por meio de um contraste familiar [...], e implicando, ao mesmo tempo, que o contraste usual se torne negligenciável em comparação com um terceiro termo: a divindade ou o [que é] sábio [*to sophon*]” (KAHN, 2009, p. 266-267). Em CXVIII (DK. 32), grafado nas *Tapeçarias* (V. 115.1) de Clemente de Alexandria, pode-se encontrar a defesa que Heráclito encaminha acerca da exclusividade do saber de sua divindade, referenciando-a como uma sabedoria que é única, divina e fora do alcance dos homens: “O sábio é um, que quer e não quer ser evocado pelo nome de Zeus (*Zenos onoma*, ‘o nome da vida’)”. Ademais, em XXVII (D. 108), o filósofo pondera a particularidade distintiva de seu filosofar, ocorrendo o reconhecimento de que “o sábio está separado de todas as coisas”. Na íntegra, a citação diz: “De todos os discursos que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: para reconhecer o que é sábio, ponha separado de tudo”. Em LIV (D. 41), o sábio diz acerca do *hen to sophon*, do Um que é Sábio, como “a compreensão da inteligência [*gnome*] que controla todas as coisas por intermédio de todas as coisas [ou seja, governa

o Universo]”. Para Voegelin, *sophon* parece designar uma sabedoria humana concernente à *gnome* que governa o mundo, e desse modo, se for aceito ambos os fragmentos como estão, o termo *sophon* seria usado tanto com referência a deus como ao homem – com a distinção, porém, de que o predicado “o Único Sábio” esteja reservado para deus. “A sabedoria humana consistiria então na compreensão de que ele não possui sabedoria própria; a natureza humana (*ethos*) é sábia quando compreende a *gnome* que governa o *cosmos* como exclusivamente divina (VOEGELIN, 2009a, p. 302). Ainda na citação LIV (D. 41), tem-se um exemplo do esforço interpretativo efetivado pela longa tradição doxográfica, bem como evidencia os pontos de tensão daí surgidos. Circunscrevendo-se numa temporalidade proximal o número de intérpretes, e reduzindo unicamente ao debate sobre a controvérsia que o termo *sophon*, visualiza-se o tabuleiro em que a argumentação é a força que movimentava as peças hermenêuticas. Ao analisar a citação efetuada por Diógenes Laércio em sua *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, Kahn (2009) apresenta, entre outras questões, a importância que *sophon* tem para a referida citação, confirmando e sendo confirmado por uma série de outras citações. Da totalidade do material recolhido pela tradição filosófica, quatro definem *sophon* ou *to sophon* enquanto “o que é sábio”. Podendo-se atribuir certa ambiguidade a *sophon*, quando figura no fragmento LIV (D.41), decorrente das duas concepções contemporâneas de sabedoria: humana e divina. Quando *hen to sophon* inaugura a citação, ela enfatiza a dimensão unitária da sabedoria, contrastando fortemente com *polymathia*, o saber em demasia, que foi resolutamente censurado por Heráclito na citação XVIII (D.40)<sup>14</sup>, portanto, esse saber vinculado ao exercício de uma sabedoria especialista figura no domínio de uma *gnomé*, isto é, uma forma de

---

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

conhecimento e um plano de ação.<sup>15</sup> Estobeu, em seu *Florilégio* (I, 74), deixa claro que para Heráclito a meta da investigação é reconhecer (*ginoskéin*) o que é sábio, separado de tudo, possibilitando “leituras humanas e cósmicas” (KAHN, 2009, p. 260-261). No mesmo ânimo, no entanto, recolhidas por Hipólito em sua *Refutação* (IX, 9), as mesmas palavras *sophon esti* situam a relação e a norma da fala e do pensamento humano: “É sábio, ouvindo o *logos*, dizer em acordo (*homologeín*) que todas as coisas são uma” (XXXVI; D. 50).

A forma que tradicionalmente o termo *sophon* aparece na literatura anterior<sup>16</sup> indica para uma dessemelhança daquela em que o filósofo de Éfeso se assenta. A ocorrência de *sophon* nos quatro fragmentos apresentados sinaliza o esforço de Heráclito em designar uma nova concepção semântica, e, de quebra, apresentar a meta de seu próprio pensamento e de sua mensagem para os homens. É pacífico reconhecer que a interpretação das citações não alcançou um ponto de consenso entre os especialistas, e, de relevo, podem-se considerar as proposições de Reinhardt, que “estava correto quando disse: ‘o princípio de Heráclito, que corresponde nesse caso ao *apeiron* de Anaximandro e ao *on* [‘ser’] de Parmênides, não é o fogo, mas *to sophon*” (KAHN, 2009, p. 263). Para Voegelin, as interpretações, não apenas de Reinhardt, mas também de Zeller em seu *Die philosophie der grieschen* (I/2, 839 ss.) e de A. Heidel sugerem reconstruções que resultariam

---

15 O substantivo *gnomé* ocorre apenas em LIV e LV (DK. 78), em que Heráclito nega que a natureza humana possa ter ou manter esse “insight”. “Mas o verbo cognato *ginoskéin* é regularmente usado por Heráclito para indicar a forma penetrante de cognição que falta à maioria dos homens e a qual o seu discurso se destina a fornecer” (KAHN, 2009, p. 261).

16 “(...) a concepção grega tradicional de *sophia*, conservada exemplarmente nas lendas dos ‘Sete Homens Sábios’, definia *sophos* como um atributo dos homens: de poetas, artesãos, estadistas e mestres de moralidade. O próprio Heráclito reconhece isso quando fala zombeteiramente de Homero como ‘o mais sábio (*sophóteros*) de todos os gregos’ (XXII; D. 56), e quando insinua que Pitágoras, com toda a sua erudição, havia adquirido uma reputação de sabedoria [...]. Xenófanes usou o termo *sophié* para indicar suas próprias realizações (fr. 2, 12 e 14)” (KAHN, 2009, p. 263).

substancialmente no seguinte: “Somente um, o sábio, possui a inteligência para governar todas as coisas” (VOEGELIN, 2009a, p. 302). O que distingue a natureza, humana e divina, são os “tipos” de sabedoria que cada uma guarda em si mesma, ocorrendo uma limitação da sabedoria humana diante da divina e da consciência desses limites e distanciamentos. A participação da sabedoria humana na divina é o suficiente para a realização de uma experiência que se assemelha a reflexão parmediana, no entanto, “Heráclito não tenta articular o “Ser” por meio de uma explicação lógica; antes, ele está interessado na relação entre as duas naturezas e nos tipos de sabedoria.” No nível da lógica, conseqüentemente, pode-se encontrar formulações “contraditórias” que, “por sua própria contradição, expressam uma sabedoria que partilha a verdadeira sabedoria sem possuí-la plenamente (VOEGELIN, 2009a, p. 302-303).

O caráter processual do saber na acepção heraclitiana matiza fortemente seu *logos*, de tal maneira que é requisito para o “amante da sabedoria” uma incessante investigação; essa qualidade requerida pode ser localizada na citação XI (D. 35): “Com efeito, os homens que amam a sabedoria [*philosophoi andres*] devem ser bons investigadores em muitas coisas”. Como o saber divino encontra-se, de certa maneira, próximo e ao mesmo tempo separado de todas as coisas, sua aquisição “não pode ser alcançada por meio de um salto além de todas as coisas; ela é o resultado da ocupação com essas mesmas coisas, ascendendo do múltiplo ao Um que se encontra em todas elas” (VOEGELIN, 2009a, p. 303). Caso essa atividade de busca (*historein*) se evidencie num fracasso, o *philosophos* dará lugar então ao *polyhistor*. A crítica doxográfica, em certa medida, avizinha uma postura de consenso quando trata do problema entre o desejo do *sophos* e a dificuldade na aquisição daquilo que se dá escondendo-se. A aparente contradição figura enquanto *leitmotiv* no discurso encaminhado por Heráclito,

e a ciência dessa condição enquanto um *sine qua non* obriga aquele que anseia o *sophos* a articular seu *logos* no trajeto do *logos* divino. O *logos* humano, quanto à compreensão do trajeto a ser efetivado, bem como as características ímpares do ir e vir tanto de si quanto do caminho, deve ser desvelado em si mesmo na companhia do *logos* divino do qual é e não é parte; *mutatis mutandis*, o *logos* humano participa (*metalepsis*) do *logos* divino. Essa dimensão relacional de mútua participação do *logos* humano no divino encontra na sentença “Fui em busca de mim mesmo” (XXVIII), colocada por Plutarco em seu *Contra Colotes* (20. 1 118 C), uma clara ideia da distância existente entre os diferentes *sophos*.

A noção de *metalepsis* (participação) enquanto chave interpretativa da relação entre as oposições contribui com o entendimento de uma noção de sincronização e integralização de forças contrárias num esforço coeso, uniforme e autossuficiente. Essa mutualidade entre as forças opostas é a própria unidade do múltiplo, e uma síntese dessa compreensão é apresentada na citação XX (D. 106), recolhida por Plutarco: “Heráclito criticava Hesíodo por considerar que alguns dias são bons, outros ruins, porque não reconhecia que a natureza de todos os dias é uma e a mesma”. Além de uma acidez contra a tradição,<sup>17</sup> verifica-se claramente a maneira envolvente em que o discurso do *logos* se encaminha contraditoriamente em direção ao seu centro. Ao provocar um choque linguístico na parte final da mensagem afirmando que: “a natureza de todos os dias é uma e a mesma”, que o dia é bom e ruim, o compasso forçado entre a linguagem e o real surge com intenções de superar os limites da linguagem modal. Por se mostrar insuficiente para o necessário entendimento da realidade em sua intensidade complexificadora e contraditória, o filósofo utilizou as

---

17 Homero e Hesíodo são nominalmente citados nos seguintes fragmentos: (K. XVIII-XXII).

características consumidoras e criativas do fogo, bem como de sua figura metafórica, para demonstrar por analogia as especificidades do real; e, desse modo, conduzir para a abstração que segue a aparente incoerência entre a carência e a saciedade do fogo em sua composição, tal como sugere a citação encontrada na *Refutação* (IX, 10) de Hipólito, “(O fogo é?) carência e saciedade” (CXX; D. 65). Ocorre uma indicação do caráter centrípeto da ambivalência, e esta como garantidora do discernimento de tudo, pois o “Fogo que chega discernirá (*kri-nei*, literalmente, ‘separará’) e alcançará (ou julgará) todas as coisas” (CXXI; D. 66). Em seus exercícios de abstração, utilizando figuras de linguagem, sua maneira oracular e aforística de manifestação, aliado a uma forte alteração no nível epistêmico, evidencia o plano inovador do pensamento humano, demonstrando o caráter furtivo da palavra e esclarecendo como ocorre sua participação na experiência da realidade. Essas características demonstram o sentido de plasticidade alcançada pelas sentenças de Heráclito, e, com um texto performático, seu dito vai além das palavras, forçando seu intérprete a caminhos inovadores, pois para aquele se voluntariza se vê continuamente lançado em caminhos, mas na medida em que esta vai se encolhendo, os mesmo vão se sobrepondo, causando no caminhante a clara sensação de portar o princípio do próprio desconforto: “Eles não compreendem como uma coisa concorda discordando de si mesma; [é] uma afinação (ou ‘encaixe’, *harmonié*) de coisas contrárias, como a do arco e da lira” (LXXVIII; D. 51). A ideia de unidade contraditória ou participação de opostos se mostra evidente, podendo-se verificar a maneira quase elíptica em que as palavras estão dispostas; permanecendo na analogia do caminho, aquele que se propõe percorrer a parte inicial da sentença se vê o compelido a retornar ambigualmente ao ponto inicial: “o divergente consigo mesmo concorda”, assim, após a sensação de atordoamento,

o caminhante compelido reflete por obra da lógica participativa da linguagem.

O rompimento linguístico é apenas o ingresso para as dimensões mais internas da realidade, de tal modo que a escrita metaléptica de Heráclito é o que possibilitará o rompimento do invólucro e o acesso à sua antropologia. O que parece uma simples opção estilística no trato das palavras se revela como o elemento fundamental para o fluxo de pensamento que o filósofo externaliza, possibilitando uma verdadeira sintonia entre observador e observado. A linguagem inovadora demonstra o esforço do falante em referir-se àquilo que se dá ao conhecimento, mantendo o máximo de integralidade possível sobre aquilo de que se diz. O impacto que o papel do outro causa na configuração da linguagem é a afirmação de que na linguagem metaléptica a força que provém daquilo do que se diz, se mostra *pari passu* com sua consorte, ou seja, a força que provém do *logos*. Ao figurar no cenário linguístico certa faceta de alteridade, pode-se identificar o desencadeamento de um importante movimento no interior da nascente filosofia, o reconhecimento da essencialidade participativa, pois a filosofia em análise se esforça em constituir-se enquanto fusão de polos contrários, como na citação LXXXI (D. A22), na qual Homero é severamente censurado pelos limites de sua *Ilíada*. Na parte inicial, identifica-se a crítica ao desejo de Homero de “Oxalá não houvesse mais Conflito para deuses e homens!” (*Ilíada*, XVIII, 107). [Para Heráclito não faria sentido,] “Pois não haveria afinação (*harmonia*) sem notas agudas e graves nem animais sem macho e fêmea, que são opostos entre si”. Ao ligar entidades distintas por natureza, a linguagem metaléptica se constitui a partir do sentido de abertura, fluindo numa frequência sintonizada ao *thaumázēn*, que Platão e Aristóteles posteriormente analisarão em suas obras

*Fédon*<sup>18</sup> e *Metafísica* (Aristóteles, *Metafísica* I 2, 982b, 12ss.), respectivamente.

O sentido de abertura não pode ser compreendido em uma dimensão pacificadora, ao contrário, é um acolhimento auto-abortivo. A ideia de tensão e conflito permeia de forma clarificadora as citações de Heráclito, alçando a compreensão para um patamar em que a relação das ideias é premida por forças centrípetas e fortemente repelidas pelo núcleo acolhedor. Uma série de citações denota essa tendência animadora, fortalecendo a interpretação norteada pela ideia de *metalepsis*. Em XCIX (D. 103), a participação do princípio no fim é o que possibilita toda a extensão da circunferência e a culminação do círculo: “O começo e o fim são comuns na circunferência do círculo”. O mesmo movimento pode ser identificado no fragmento CIII (D. 60): “O caminho para cima e para baixo é um e o mesmo”. A mútua participação dos opostos é a garantia da existência não apenas de cada um dos participantes, mas a certeza de uma ação em que a união participativa do princípio e do fim, ou do cima e do baixo, concretiza o círculo ou caminho, respectivamente. A divergência e a convergência mutuamente participam da ação – tanto no plano linguístico quanto no real – confirmando certa necessidade atrativa presente em ambos: “Apreensões: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de um todas as coisas” (CXXIV; D. 10). Ao participar um do outro em uma justa medida, as forças opostas geram um campo de atração cujas forças que anteriormente se revelavam contrárias e autorrepelentes são invertidas, causando uma confluência de forças antagônicas, unidas pela contradição. No trecho LXXV (D. 8), pode-se verificar esse argumento: “O contra impulso leva junto, e de tons variáveis vem a ser a melhor afinação (*harmonia*), e

---

18 No Teetêto (155d), quando Sócrates adverte Teodoro acerca da capacidade admirativa, vincula τὸ θαυμάζειν a πάθος. Esse bom ânimo constituinte é o elã vinculante entre o homem e seu exterior.

todas as coisas chegam por conflito”. Heráclito modula o ângulo do pensamento, provocando uma proximidade distinta com o transcendente, e, ao contrário da experiência arcaica, ocorre uma setorização da alma como a sede de todo o conhecimento humano e o ponto de contato com as experiências oferecidas pela natureza. Para o alcance das dimensões mais internas do humano, é fundamental uma extrema perspicácia e uma conexão com aquilo que se procura. Na citação I (D. 1) tem-se uma verdadeira admoestação a esse exercício:

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

A maneira como Heráclito manuseia a linguagem remete à noção clássica de técnica enquanto artifício que traz aquilo que não é para outra condição, a de ser. Importante ressaltar que não é a linguagem que tem a primazia de fazer de algo um novo ser, mas o *logos*, usando essa dimensão interna de si mesmo, que é a linguagem, desvelando, a partir da contradição, o oposto contido no interior da própria coisa. O estratagema linguístico de Heráclito alicia as palavras, de forma que ao negar-se, se revela (XCII; D. 62): “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte de outros, mortos na vida de outros”. Com um caráter transicional, o pensamento original permite, em si, a existência de elementos provenientes das tradições em flagrante aparecimento, bem como, as em declínio eminente; sua inovação está na centralidade dos dilemas da conciliação, e a *psyche* como elemento conciliatório fundamental. Usando de todos os artifícios possíveis, e evitando a demonstração de seus pressupostos por imagem, Heráclito

recorre a fontes em beligerância, provocando uma situação em que não seria possível indicar sua compreensão de *psyche* exclusivamente pelo modo mítico-poético (GAZOLLA, 2000). Como suas características figurativas também não são suficientes para a apreensão de seu sentido unicamente pela via da linguagem proposicional, uma busca da compreensão não apenas de *psyche*, mas do pensamento de Heráclito, deve partir de “seus modos de presença”.

### **Considerações finais**

Uma importante característica do ambiente epistemológico em que Diels reúne as citações de Heráclito é a autoridade da figura de Diógenes Laércio. Como principal paradigma historiográfico, o autor de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* respondia às necessidades epistemológicas da época com sua relativa abundância de dados. Possível a qualquer intérprete efetuar o pinçamento de excertos conforme seu interesse conjuntural, ocorrendo a consolidação de uma impressão caricatural de Heráclito como um “fisiólogo” de tipo milésio, do qual é possível extrair uma cosmologia, que estaria presente em seu “livro” sobre a “natureza”. Como num jogo de luzes, as citações são suavizadas ou realçadas conforme o roteiro epistemológico em operação, com o quadro adverso, todas as outras interpretações que não comungam dos mesmos pressupostos têm seus contornos confundidos, corroborando a tese de que a pouca evidência é sinal claro de perda política. Para verificar a linhagem da força interpretativa que a crítica contemporânea coloca em movimento, deve-se atentar não apenas para sua resistência ao fator imediato, mas também para o trajeto desta crítica. Dentre os primórdios da crítica, Diodoto, importante gramático ateniense, defendia a tese que a obra de Heráclito não tratava da natureza, seu principal objetivo era o governo (*peri politeias*); ainda mais, em sua avaliação, a parte concernente às questões

da natureza cumpriam a função de “paradigma de entendimento”, isto é, tinham um “valor meramente ilustrativo” (Diógenes Laércio, IX, 5). Como as fontes dão razão àqueles que a reverberam, sua escolha nunca é proposital, e, a partir da disposição das fontes, o discurso cresce e naturalmente ocasiona certo abandono das outras fontes de pesquisa. A perspectiva aberta por Diodoto, retomada por gerações futuras, bem como a reorganização das citações, evidenciam um Heráclito que “estava preocupado com uma filosofia da ordem que tivesse seu centro experiencial na ordem da alma e que daí se ramificasse para a ordem da sociedade e do *cosmos*” (VOEGELIN, 2009a, p. 307). Com esse trajeto, a concepção que vem de Éfeso não se afasta do entendimento posterior, aquele que aparecerá no *Timeu* e depois no *Crítias* de Platão, (Vaz, 1992; 2011), acabando por se distinguir como uma filosofia que se propõe descobrir o núcleo conceptual que agrega as variadas linhas de explicação do fenômeno humano, podendo ser encontrada também as categorias fundamentais que organizam o discurso filosófico tendendo a constituir a antropologia como ontologia.

### Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: [s.n.], 1930.
- BYWATER, I. *Heracliti Ephesii reliquiae*. Oxford: [s.n.], 1877.
- CASERTANO, Giovanni. *La nascita della filosofia vista dai Greci*. Pistoia: Petite Plaisance, 2007.
- CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. 2.ed. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia*. Trad. Eduardo Wolf. Revisão técnica: Alexandre S. de Santi. São Paulo: Odysseus, 2011.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1998.

- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DIELS, H. *Herakleitos von Ephesos*. Berlim: [s.n.], 1901.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1988
- GADAMER, Hanz-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GAZOLLA, Raquel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2011.
- GAZOLLA, Raquel. *El fragmento 45 de Heráclito: reflexiones acerca de La psyché*. São Paulo; Cochabamba: [s.n.], 2000. (Mimeo).
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 2. ed. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Donald Schuller. Porto Alegre: L&PM, 2011. 3 v.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 3.ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.
- KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- PLATÃO. *Diálogos socráticos III: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon*. Trad. e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007. 9 v.
- REINHARDT, K. *Vermachtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*. Gottingen: [s.n.], 1966.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- SPENGLER, Oswald. *Heráclito*. Trad. Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S. A., 1947.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica, v. 1*. 11.ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica, v. 2*. São Paulo: Loyola, 1992.

- VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Edunesp, 2008.
- VOEGELIN, Eric. *Anamnese: da teoria da história e da política*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009b.
- VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: o mundo da polis*, v. 2. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2009a.
- WOLFF, Francis. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.