

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**Instituto de Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Metafísica**

**A cartografia de Heráclito:  
coordenadas da circularidade entre mito e logos**

Tadeu de Menezes Cavalcante

Brasília  
2021

Tadeu de Menezes Cavalcante

**A cartografia de Heráclito:  
coordenadas da circularidade entre mito e logos**

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

Brasília  
2021

## Agradecimentos

Aos meus pais, Marconi e Cilene,  
Por serem uma inspiração perene e amorosa  
na minha busca pelo conhecimento, pela poesia e pelo sentido da vida.

Aos meus tios Rogério e Rosa,  
que há 30 anos me receberam em Brasília como filho  
e me proporcionaram todas as condições para meu crescimento pessoal.

Ao meu companheiro Paulo,  
o amor da minha vida, que com paciência e amorosidade,  
me deu todo o suporte material e emocional nesta longa estrada.

A meu orientador Gabriele Cornelli,  
Pela amizade sincera que construímos, o apoio irrestrito a meu objeto de pesquisa  
e por dar nome à minha dissertação: “uma cartografia dos caminhos de Heráclito”.

A meu coorientador Marcus Mota,  
Pelo valioso apoio prestado, por me lembrar que Heráclito é “um desafio para  
nossas estratégias interpretativas” e por me apresentar Eudoro de Sousa.

A minha amiga Cristina Flores, que comigo caminhou pelas linhas retas e curvas  
de Heráclito, e que, há muito tempo, me fez enxergar a circularidade da vida.

A meus queridos amigos e amigas, aos meus irmãos e primos,  
que, como anjos, me reconduziram ao caminho do estudo. São muitos nomes que  
trago no coração: cada um de vocês está presente em cada linha que escrevi  
e na minha gratidão sem fim.

**A meu pai Marconi Lopes de Castro Cavalcante (1936-2020),**  
que percorreu o arco da vida até unir-se à curva do horizonte.

*In Memoriam*

*Em seu livro por vezes é lúcido e seguro, a tal ponto que mesmo o de inteligência mais lenta aprende facilmente e sente impelida sua alma. A concisão e densidade de sua interpretação são incomparáveis.*

**(Diógenes Laércio)**

*Os deuses ocultam-se em cada um dos mundos que desocultaram.*

**(Eudoro de Sousa - Mistério e Surgimento do Mundo)**

*Muita instrução não ensina a ter inteligência.*

**(Fragmento B 40 de Heráclito)**

## ***Universe Flowing***

de Janine Ibbotson



*Ai que ninguém volta  
Ao que já deixou  
Ninguém larga a grande roda  
Ninguém sabe onde é que andou  
  
Ai que ninguém lembra  
Nem o que sonhou  
E aquele menino canta  
A cantiga do pastor*

**(Canção O Pastor, de Madredeus)**

## Resumo

Na história do pensamento ocidental, podemos observar uma querela clássica entre o que se convencionou chamar dois paradigmas distintos: o logos e o mito. O objetivo desta dissertação é contribuir com uma leitura complementar entre essas duas instâncias, a partir da doutrina da unidade dos opostos de Heráclito de Éfeso. Como o objeto central de nosso estudo, os fragmentos de Heráclito são apresentados a partir de uma cartografia que pretende descrever o pensamento do filósofo a partir de sua expressão visual, com base nas coordenadas fornecidas pelas oposições geométricas. Esse grupo de fragmentos sugerem uma dinâmica interação entre os opostos, apresentados a partir de efeitos cinéticos que revelam a descrição de trajetórias espaço-temporais, como a dos ciclos do dia e da noite, do verão e do inverno, da vida e da morte. Propomos, por meio dessa abordagem, que, para Heráclito, as oposições são eventos processuais que se alternam em ciclos, sendo o movimento circular (*palíntropos*) a expressão da harmonia universal mais perfeita. Desde a análise da linguagem presente nos fragmentos, até a cosmologia proposta pelo filósofo (macrocosmo), procuramos delinear essa convergência circular que pode ser expressa sobretudo no encurvamento da reta (DK 22 B 59) e cujas repercussões podem se fazer sentir também em eventos do universo humano (microcosmo), como é o caso da disputa histórica entre logos e mito.

**Palavras-chave:** Heráclito, mito, logos, linguagem, harmonia, circularidade.

## Abstract

In the history of Western thought, we can observe a classic quarrel between what has been considered as two distinct fields of human experience: logos and myth. The aim of this dissertation is to contribute with a complementary reading in these two instances, based on the doctrine of the unity of the opposites of Heraclitus of Ephesus. As the central object of our research, the fragments of Heraclitus are shown in a cartography that aims to describe the philosopher's thought from a visual approach, based on the coordinates provided by the so-called geometric oppositions. This group of fragments suggests a dynamic interaction between opposites, presented based on kinetic effects that reveal the description of space-time trajectories, such as the cycles of day and night, summer and winter, life and death. We propose, through this view, for Heraclitus, the oppositions are procedural events that alternate in cycles, the circular movement (*palíntropos*) being the expression of the most perfect universal harmony. From the analysis of the language present in the fragments, to the cosmology proposed by the philosopher (macrocosm), we seek to outline this circular

convergence that can be expressed mainly in the curving of the straight line (DK 22 B 59) and whose repercussions can also be felt in events of the human universe (microcosm), as is the case with the historical dispute between logos and myth.

**Keywords:** Heraclitus, Myth, Logos, Language, Harmony, Circularity.

## Sumário

1. INTRODUÇÃO .....	9
2. CAPÍTULO 1: Mito e logos na história recente da filosofia .....	14
2.1. Análise diacrônica e sincrônica .....	14
2.2. A autoridade dos poetas e a experiência arcaica de mundo .....	16
2.3. O estabelecimento do conceito de <i>mýthos</i> e a fixação de <i>lógos</i> como seu oposto .....	22
2.4. O nascimento da filosofia e o paradigma da evolução do mito ao logos .....	35
2.5. O século XX e as novas abordagens para a compreensão do mito .....	45
2.6. Complementariedade: ou uma nova leitura sobre a oposição entre mito e logos .....	57
3. CAPÍTULO 2: A linguagem de Heráclito como uma espiral de sentidos.....	72
3.1. Metodologia para a abordagem dos fragmentos: texto, imagem e movimento .....	72
3.2. Heráclito: sua vida e a transmissão de sua mensagem.....	77
3.3. O logos de Heráclito e algumas linhas de interpretação .....	83
3.4. Um olhar panorâmico: a trama de enigmas da palavra arcaica e da <i>phýsis</i> .....	88
3.5. A visão na antiguidade e a arte da criação de imagens a partir do texto .....	98
3.6. A linguagem e seus sentidos: o caminho reto e curvo da escrita .....	103
3.7. A <i>linguagem</i> como <i>tà pánta</i> : mosaico cósmico de palavras e ações.....	111
3.8. O papiro caleidoscópico de Heráclito: linhas que descrevem imagens e formas.....	117
4. CAPÍTULO 3: A cosmologia de Heráclito e a proposta de uma cartografia caleidoscópica .....	134
4.1. Do cosmos à linguagem e da linguagem ao cosmos .....	134
4.2. A luta dos opostos e outras características do cosmos heraclitiano .....	136
4.3. As <i>tropai</i> do fogo e as coordenadas de um cosmos que tem a Linguagem como bússola.....	146
4.4. A unidade dos opostos como <i>processo</i> : um cosmos em movimento .....	155
4.5. A cartografia dos caminhos de Heráclito: um mapeamento de processos cosmológicos e psicológicos .....	167
4.6. Unindo as pontas do círculo: o <i>palíntropos</i> como harmonia escondida.....	183
5. CONCLUSÃO .....	209
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	218

## 1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende empreender um estudo sobre a doutrina da unidade dos opostos da forma como é proposta por Heráclito de Éfeso. Mais precisamente a nossa abordagem se ateve, sobretudo, aos aspectos visuais presentes nos fragmentos conhecidos como oposições geométricas (DK 22 B 59, B 60 e B 103). Partindo do princípio de que esses fragmentos nos fornecem as coordenadas para a construção de um panorama geral e dinâmico da cosmologia e antropologia de Heráclito, pretendemos, ao final do estudo, desenhar diante de nós uma cartografia capaz de integrar os pontos, linhas e curvas que são deduzidos a partir dos caminhos (*hodós*) apontados pelo filósofo e que têm repercussões no tempo e no espaço.

A nossa cartografia inspirou-se nos contornos sugeridos por Heráclito, tanto a partir do seu estilo marcadamente poético e conciso, assim como também bastante enigmático. Por essa razão, nos valem de um experimento mental que se mostrou útil para a representação da linguagem e da filosofia do efésio: a cartografia por nós proposta é de tal forma dinâmica que pode ser transposta para um caleidoscópio imaginário, o qual torna possível a reprodução de alguns efeitos visuais básicos presentes nos fragmentos. Além disso, o caleidoscópio poderá nos revelar princípios gerais da cosmologia de Heráclito: a *mímesis* entre macro e microcosmo; o contraste entre os opostos, observável no reflexo das imagens rebatidas nos espelhos, a interação entre a reta e a curva, e, por fim, a harmonia circular resultante dessa interação.

Porém, há um fio condutor que se apresenta como o problema que motivou o presente estudo: a relação entre mito e logos na história da filosofia. O motivo dessa abordagem é o fato de considerarmos que esta questão ainda suscita debates e divergências relevantes e que implicam na maneira como compreendemos não só a produção intelectual na antiguidade, como também põe em discussão os paradigmas que usamos como pontos de partida para o estudo da filosofia antiga.

Tendo escolhido como pano de fundo da presente dissertação a questão do mito e do logos na história do pensamento ocidental, pretendemos contribuir com o entendimento da relação entre essas duas categorias, na perspectiva de que possam ser compreendidas não como forças contrárias e rivais, mas como opostos que

podem se harmonizar, com base na doutrina heraclitiana. A escolha da filosofia de Heráclito como uma indicadora de rumos para essa discussão tem pelo menos dois motivos principais: o filósofo é herdeiro do pensamento arcaico e de um tempo em que ainda não havia categorizações tão bem definidas, tais como poesia e filosofia, sábio e de filósofo, religião e ciência, mito e logos; a sua doutrina apresenta as oposições como agentes interdependentes de uma unidade maior e, por essa razão, as dualidades são vistas por Heráclito como elementos complementares e responsáveis pela harmonia do todo.

No Capítulo 1, fizemos uma digressão diacrônica mais pormenorizada sobre as implicações que o paradigma do milagre grego significou para a história da filosofia e para a fixação do pressuposto de que a razão ou logos é o valor primordial para o pensamento ocidental desde suas origens. Em contrapartida, tentamos expor, por meio de uma visão sincrônica, as especificidades do pensamento arcaico, como terreno em que nasceram as primeiras elaborações do mundo ocidental, estando estas tradicionalmente identificadas como discursos do mito. A questão do nascimento da filosofia foi proposta como tema transversal e que é um marco bastante sensível quando se trata de definirmos em que lado da discussão decidimos nos posicionar. Isso porque essa é uma espécie de fronteira que será mais ou menos fluida, a depender de assumirmos o modelo da ruptura *do mito ao logos* ou se optamos por considerar que houve um processo de transição relativamente longo entre o que chamamos de concepção de mundo arcaica e o pensamento filosófico como parte de um campo específico e autoconsciente de conhecimento.

É no Capítulo 2 que enfrentamos também a discussão sobre os sentidos possíveis do conceito de *logos* na mensagem de Heráclito e, para isso, propomos uma tradução do fragmento B 1, considerado o prólogo do seu livro e onde o termo é exposto de forma paradigmática. Para isso, pretendemos recorrer às ideias do filósofo a partir de um mapeamento das pistas visuais que são sugeridas nos fragmentos, as quais acreditamos serem indicações de como se desenha o seu pensamento sob os aspectos de sua antropologia, ética, cosmologia e teologia. É, portanto, a partir dessa *exposição de motivos* de sua proposta que poderemos obter um mapa que nos ajudará a percorrer os meandros e curvas de seu texto. Partimos do princípio de que o livro de Heráclito deve ser desenrolado devagar, como

aconselha a epígrafe<sup>1</sup> de um autor anônimo da antiguidade, pois se assemelha a um caminho escuro e difícil de trilhar, mas que pode se tornar iluminado caso se tenha a orientação de um *iniciado* em seus mistérios. A escrita se faz ora linear, ora curva, percorrendo vários *sentidos* linguísticos e espaço-temporais.

O objetivo do Capítulo 2 é tentar mapear esse percurso multidimensional e holossemântico (Année, 2013, p. 103), a partir do qual Heráclito constrói todo o seu edifício conceitual e sua cosmologia e sinaliza como se dá a complementariedade entre os opostos, temas que serão tratados no Capítulo 3, tendo sempre como pano de fundo a tensão histórica entre mito e logos. Para isso, traçamos um panorama da história de seu livro e as possíveis relações de sentido entre o cosmos heraclitiano, o seu logos e a linguagem de seus fragmentos. Por se tratar de uma escrita rica em imagens e em movimento, utilizamos como metodologia a descrição das direções e formas criadas pelo texto buscando imagens-síntese que o traduzam.

Entre os pressupostos para esta pesquisa, cuja fundamentação tentaremos apresentar no decorrer de nossa exposição, consideramos que há uma relação mimética entre o discurso de Heráclito e o *logos* apresentado como princípio estruturante do cosmos (DK 22 B 1, B 2, B 50): o logos do sábio é a tradução do outro *logos* cósmico, assim como este último *logos* se apresenta como a tradução do cosmos. Trata-se de um jogo de espelhos, que como será detalhado, compõe um conjunto como a imagem de um caleidoscópio: um cenário harmônico formado pelo constante movimento das partes que o compõem.

Se considerarmos que os fragmentos podem ter sido concebidos, em última instância, como o espelhamento da ordem cósmica, entenderemos que estão presentes no discurso heraclitiano os princípios que regem o cosmos, que podem ser resumidos na relação de guerra e paz entre os contrários (DK 22 B 10 e B 67), ou na fórmula *hén pánta* (DK 22 B 50). Se assim o for, os fragmentos possuem movimento e forma, além de refletirem a oscilação entre a unidade e a multiplicidade, a parte e o todo.

Como já foi dito, a nossa investigação acaba por ser também um esforço mimético para descrever o próprio *cosmos* (ordem) do logos heraclitiano, assim como acreditamos que o intento do seu discurso é ser um logos que descreva o cosmos. Como se pode perceber, há nessa dinâmica uma *circularidade* que permeia

---

<sup>1</sup> O epigrama é citado por Diógenes Laércio (IX, 16) e será citado integralmente no Capítulo 2.

todo o seu texto: sendo formado por reiteraões e ressonâncias, o seu estilo é um dos fios condutores de nossa exploração e, com base nesse pressuposto, procuraremos apontar algumas percepções dessa dinâmica, ora pelo que *ouvimos* de outros autores, ora pelo que nós mesmos *enxergamos*.

Partindo desse princípio, tentamos expor, no Capítulo 2, como a filosofia e a linguagem empregadas por Heráclito são convergentes com a ideia de complementariedade entre mito e logos. Para isso partimos da análise dos fragmentos que foram batizados por Marcovich como representantes do que ele chamou de oposições geométricas. Essa terminologia é especialmente útil para a nossa pesquisa pelo fato de apontar para uma chave de leitura específica que pretendemos desenvolver, com base na bibliografia já consagrada sobre o autor: a hipótese de que os fragmentos de Heráclito possuem movimento e este movimento é sugerido de forma especial a partir de formas geométricas propostas pelo filósofo em fragmentos como o B 59, B 60 e B 103.

Movimento pressupõe um determinado deslocamento de um ponto a outro e é uma categoria que, como propomos em nosso estudo dos fragmentos, é dependente de uma análise visual desse material. Dadas as especificidades estilísticas da obra de Heráclito, dizer que o seu texto possui movimento é sinônimo de dizer que o seu texto imprime formas concretas na mente do leitor ou da audiência. Isso foi o que propusemos no Capítulo 2, ao explorar os indícios de que o filósofo recorre frequentemente ao sentido da visão, sobretudo no seu empenho em fazer do seu logos uma *mímesis* do logos universal e do próprio cosmos heraclitiano. Este, ao ser permeado pela luta dos opostos, é uma concepção essencialmente dinâmica e, como procuramos demonstrar, que vibra sob o influxo da *phýsis*.

Após abordarmos o problema que motivou a pesquisa – a disputa de espaço entre mito e logos na história do pensamento ocidental – e analisarmos o texto dos fragmentos, somente no Capítulo 3 percorremos os pontos principais de sua doutrina, sobretudo no que se refere à unidade dos opostos, buscando apontar os possíveis caminhos propostos por Heráclito para a integração mito-logos, com base numa concepção processual e cíclica, descrita como a alternância de eventos no incessante fluxo da vida e da história.

No Capítulo 3, procuramos dar um passo que consideramos decisivo para a nossa pesquisa, qual seja, o de identificar aquela que nos parece ser uma peça

fundamental para a compreensão da cosmologia heraclitiana e sua unidade dos opostos. Trata-se da *palíntropos harmonié*, expressão encontrada no fragmento B 51 e que, como pretendemos demonstrar, provavelmente ilustra uma concepção circular de mundo.

A circularidade presente na linguagem e na epistemologia de Heráclito é, em outras palavras, a síntese que consideramos mais visível do caminho reto e curvo (DK 22 B 59) que o sábio viu existir no universo e, assim, tentou transpor para sua escrita e sua cosmologia. É a partir da tensão e da complementariedade entre caminhos opostos, como expresso nas oposições geométricas (DK 22 B 59, B 60 e B 103) que iremos explorar a possível complementariedade entre logos e mito, respectivamente, a via direta e clara da razão e a via que, dando voltas sobre si mesma, parece ocultar mais do que revelar.

No decorrer de nossa pesquisa, percebemos, a partir da análise visual dos fragmentos, o surgimento de novas possibilidades de investigação e de novas formas de compreensão da doutrina heraclitiana, pontos que deverão fazer parte de estudos subsequentes. Nesse sentido, tivemos que excluir de nosso escopo imediato questões que foram apenas tangenciadas no curso desta dissertação, tais como: o ciclo da alma e o seu destino; a concepção de um deus cósmico e o papel reservado às demais divindades; a influência das doutrinas órfico-pitagóricas; a conflagração universal e a doutrina do eterno retorno. Esses elementos guardam um parentesco instigante com as noções de circularidade, reversibilidade entre vida e morte e a ideia de que haverá sempre, na doutrina de Heráclito, um espaço para o mistério e para a consciência de que movimento e repouso, assim como mudança e permanência, são polos opostos de uma harmonia que se faz com base no paradoxo e nos enigmas lançados pelo deus.

A tensão entre os extremos encontra fluidez no ciclo de perguntas e de respostas, estas apenas parciais, mas que têm guiado o ser humano na busca de um conhecimento global sobre a vida e o universo. A nossa proposta é apenas virtualmente unir as pontas desse círculo, pois, conceitualmente, ele talvez nunca chegue a se fechar completamente, ou então, o sábio deixaria de nos dirigir enigmas, o filósofo não mais faria perguntas e o cientista se contentaria com o que já descobriu, desistindo de buscar uma última teoria que talvez explique o tudo.

## 2. CAPÍTULO 1: Mito e logos na história recente da filosofia

### 2.1. Análise diacrônica e sincrônica

O objetivo deste primeiro capítulo é identificar os marcos da discussão envolvendo a oposição entre os conceitos de mito e logos, no campo da história e do pensamento filosófico. Falar de mito e logos como duas categorias significa abordar a discussão a partir de seu pressuposto básico: o de que o pensamento ocidental e suas práticas socioculturais se dividem em dois momentos cruciais, representados, por um lado, pela preponderância do mito e, por outro, pela supremacia do logos.

Outro pressuposto que deve ser levado em conta é o marco que teria dividido esses dois mundos para sempre: o nascimento do pensamento racional no mundo grego, a partir dos que supostamente primeiro fizeram uso dessa nova concepção de mundo – o que se convencionou chamar de *logos* – e que teriam assim aberto um precedente histórico para o questionamento definitivo do que se passou a denominar *mito*.

A dissertação tem como foco de pesquisa o estudo de Heráclito e a sua assim chamada doutrina da unidade dos opostos, tema que será melhor explorado nos capítulos subsequentes. Mas o que a discussão sobre mito e logos tem a acrescentar a esse contexto? O que nos parece convergente nesse debate é fazer algumas perguntas que possam esclarecer do que estamos falando quando nos referimos à filosofia de Heráclito e, conseqüentemente, ao pensamento de seu tempo. Nesse sentido podemos nos fazer uma série de perguntas, tais como: a razão pode ser considerada um valor supremo nessas formulações? Em que medida esses autores espelham um tipo de pensamento novo e em que medida eles concordam com as tradições que os precedem? O que as concepções, ao mesmo tempo, míticas e racionais desses pensadores têm a nos dizer à tendência moderna de categorizar o pensamento? Quais as fronteiras entre poesia, filosofia e religião nos fragmentos de Heráclito? Em outras palavras, quando estudamos a filosofia antiga podemos facilmente discriminar o que é *mito* e o que *logos*?

O fato é que por volta do século VI a.E.C surgem na Grécia ideias que passam a questionar uma certa visão de mundo tradicional até então representada pelos poetas, propondo, em contrapartida, novas formulações e narrativas que mais

tarde seriam reconhecidas como a atividade filosófica nascente (Morgan, 2004, p. 3). Porém, o que se colocará em perspectiva na presente abordagem é qual a medida desse questionamento, destacando alguns de seus autores mais influentes, e quais poderiam ser as suas motivações e desdobramentos. A partir desse apanhado, tentaremos lançar luz sobre a discussão, ressaltando os seus fatores históricos, sociais e filosóficos e quais as possíveis contribuições das diferentes correntes na formação do pensamento ocidental.

É com base nesses pressupostos e tensões que a presente pesquisa tentará apontar alguns caminhos para formulações filosóficas que tendam a resgatar a contribuição do mito para o desenvolvimento do pensamento humano e para uma reflexão que possa integrar razão e sensibilidade, postulações analíticas e *insights* advindos da poesia e das mais antigas intuições que acompanham o que chamamos de *humanidade*. Em suma, pretendemos estudar o solo da tradição e da cultura em que nasceram os gênios da reflexão jônica, conhecidos como pré-socráticos, aos quais, juntamente com Heráclito, se atribui a fundação de uma nova forma de pensar a natureza, o ser humano e os deuses.

Consideramos que o centro desse debate é a definição do que seja *mito*, pois é a partir da sua conceitualização que começam a emergir posições divergentes e que, em última instância, passam a entendê-lo como o reflexo de um tempo, de um pensamento e de uma determinada maneira de explorar e conhecer o mundo. Por essa razão, é importante ressaltar que iremos abordar o *mito* sob dois aspectos principais: primeiramente, a partir de uma reflexão sobre alguns paradigmas e definições a que esteve sujeito e como ele é entendido hoje no estudo da filosofia; em segundo lugar, como parte fundamental do imaginário grego e da formação de sua cultura, em especial como definidor do conjunto de crenças e práticas do período arcaico.

Aqui cabe a precaução epistemológica de recorrermos à análise histórica em sua perspectiva diacrônica e sincrônica (Cornelli, 2011, p. 73-76). A primeira leva em conta as inúmeras camadas de cultura, interpretações e de períodos históricos diversos, através dos quais um conceito vai se consolidando através do tempo. Isso implica em identificar alguns pontos críticos na relação entre a prática filosófica e o que se convencionou chamar de *mito*, o que para nós significa traçar um caminho linear desde a mais remota origem do termo e percorrer os marcos históricos fundamentais que o cristalizaram como conceito.

A visão sincrônica, por sua vez, tentará explorar, tanto quanto nos permitem a historiografia e outros ramos dos estudos clássicos, que tipo de valores e princípios compõem o que seria a chamada “experiência arcaica de mundo” (Marques, 1994, p.3). Isso significa se perguntar até que ponto podemos isolar esse conjunto de vivências no espaço e no tempo e em que medida esses elementos podem se confundir com práticas culturais, sociais e epistemológicas da vida humana de forma geral.

Em contraste com a visão diacrônica, que também chamamos de *linear*, entendemos a visão sincrônica como uma tomada de posição que parte do objeto de estudo e, ao final, é a ele mesmo que se volta, sendo por isso aqui entendida como uma análise *circular*. Trata-se de visões complementares sobre o mesmo fenômeno, ora visto a partir de uma cronologia, ora visto a partir dos elementos que ele mesmo apresenta ao se mostrar ao observador, ou seja, a partir de sua autonomia e unicidade.

Ambas as abordagens configuram juntas a ideia de complementariedade segundo a visão de Eudoro de Sousa (1988, p. 75; 108-109)<sup>2</sup>, à medida que ajudam a esclarecer a relação entre mito e logos a partir de ângulos diferentes e, ao final, podem concorrer para uma síntese mais completa, pois mais problematizada, da questão em análise.

## **2.2. A autoridade dos poetas e a experiência arcaica de mundo**

Até o século VI a.E.C., eram os poetas os veículos para a transmissão dos valores culturais e éticos na cultura grega. Estamos falando de um tempo em que a escrita ainda não havia se popularizado e a palavra detinha o poder mágico e criador que lhe era conferido pela autoridade dos que a pronunciavam: o rei, o poeta e o adivinho (Detienne, 1988, p. 32).

A figura do poeta se destaca entre as demais autoridades por ser ele um porta-voz das Musas, que por sua vez eram filhas da Memória fecundada por Zeus. A sua atuação integrava, portanto, os aspectos religioso, político e cultural, o que lhe conferia um valor não apenas como criador de um patrimônio estético, mas

---

<sup>2</sup> Detalharemos o conceito de complementariedade de acordo com a abordagem de Eudoro de Sousa no decorrer da pesquisa.

sobretudo como detentor do monopólio da educação e com um poder igual ou às vezes superior ao dos reis (Brisson, 2014, p. 22; Torrano, 2012, p. 16).

Até que os primeiros textos fossem escritos em prosa, no final do século VI a.E.C., era a expressão poética que lembrava fatos de um passado distante, que são a matéria-prima do mito. Num tempo ainda ágrafo, o poeta trabalhava unicamente com base na memória, tanto no momento da produção como na transmissão, sendo ele mesmo o guardião da memória e das tradições. Por essa razão, era tão determinante o auxílio das Musas:

São as Musas, enquanto deusas, que conhecem e estão presentes, ao passo que os humanos nada podem conhecer sem seu auxílio. Elas se assemelham a guardiãs dos acontecimentos e dos detalhes difíceis de recordar. (...) As Musas são freqüentemente invocadas antes de uma passagem, ou catálogo, particularmente difícil. O aedo Demódoco, na Odisséia, é veementemente louvado por Odisseu (8.487-91), por ter cantado tudo o que os aqueus fizeram e sofreram “como se tivesse estado lá, ou ouvido a história de alguém que estava”: ele deve ter sido instruído pelas Musas ou por Apolo. Cantar algo como realmente aconteceu é o mais alto louvor: assim, o poeta é claramente visto como preservador do passado, preservador da verdade, que de outro modo seria esquecida. (Thomas, 2005, p. 162)

Ao ser guiado pelas Musas o aedo produz, além disso, discursos que não lhe pertencem individualmente, pois ele não é em última instância o *dono* dos seus versos. Afirmar isso seria um tipo de blasfêmia e por essa razão a sua fala tem o alcance da coletividade e também é por ela regulada (Scheid-Svenbro, 2001, p. 114-115). É assim que, apesar de as Musas poderem dizer coisas falsas que parecem verdadeiras (*Hes. Th. 27-28*), elas também podem dizer verdades. A veracidade da fala do poeta, por sua vez, parece estar intimamente vinculada à sua coerência com as tradições e histórias de domínio público e transgeracional (Brisson, 2014, p. 22), pois, na falta de uma casta sacerdotal na Grécia responsável pelo controle dessa produção, é esse pertencimento que será um critério fundamental para que a arte do aedo seja validada por sua audiência.

A Memória no pensamento arcaico não tem uma função meramente psicológica, mas está ligada às potências cósmicas, pois é filha do Céu e da Terra. Já as Musas, como filhas da Memória, são as Forças do Canto e estão diretamente

ligadas ao poder gerador da palavra, que nomeia, presentifica e confere glória, trazendo à luz do Ser o que antes estava encoberto, no sentido mais genuíno de verdade (*alétheia*) tal qual era compreendido pelos poetas (Torrano, 2012, p. 67).

Nesse contexto, a palavra ocupa uma função central pois ela é imbuída de poder e eficácia divina, pois ela já traz em si o germe de sua realização (Detienne, 1988, p. 36). A palavra do poeta está ligada ao poder vital da *phýsis*, e, juntamente com o louvor e glória, cresce em direção à luz (Detienne, 1988, p. 34-35). Assim também é a sentença do oráculo, pronta para se cumprir, e a palavra proferida pelo rei ao fazer justiça.

No pensamento arcaico, a palavra está identificada à realidade descrita por ela, indicando, portanto, uma experiência de totalidade e indiferenciação entre palavra e coisa, ser humano e mundo, mundo e deuses (Marques, 1994, p. 4). Antes que o estatuto da palavra fosse criticado, o que costuma ser considerado um dos marcos do pensamento filosófico (Morgan, 2004, p. 39), a linguagem dava acesso direto ao reino do Ser, sendo este precisamente revelado pelo canto do poeta ou ação das Musas (Torrano, 2012, p. 67-68).

Em seu estudo sobre as origens da linguagem, Ernst Cassirer (1992, p. 53-55) propõe que a expressão linguística, em seus primórdios, está intimamente ligada às primeiras formulações míticas. Segundo ele, tanto a expressão verbal como a criação do mito estão enraizadas no mesmo impulso, que nos obriga a voltar a um tempo livre de classificações analíticas e onde o próprio ato de explicar o mundo com palavras estava impregnado da experiência da divindade. O que o autor sugere é que devemos buscar parâmetros outros para tratar do mito e da linguagem e que digam respeito às suas especificidades.

Para exemplificar esse estado de coisas, Cassirer (1992, p. 53) recorre à prática comum entre os gregos e outros povos em divinizar estados mentais ou experiências críticas, como a Alegria, o Sono ou a Morte. A palavra ou a imagem mítica seriam assim o resultado intuitivo e imediato das interações entre o ser humano, sua psiquê e o mundo exterior. Segundo Cassirer (1992, p. 55), da mesma forma que o deus ou o demônio não são considerados criações humanas, o mesmo vale para a palavra: apresenta-se como uma “faísca” ao espírito, como “algo existente e significativo por direito próprio, como uma realidade objetiva”.

No âmbito dessa vivência também o tempo tem parâmetros diversos da noção moderna, que é linear e mensurável. O canto das Musas nos introduz num

território complexo e que, em vez de estradas retas e claras, nos oferece atalhos sinuosos e obscuros onde facilmente podemos nos perder. Há nessa concepção um senso de continuidade e simultaneidade que acompanhará a própria fluidez dos mitos, com suas aparentes contradições e irracionalidades. Porém, trata-se de uma estruturação diversa do pensamento lógico, que requer relações de causa e efeito, adotando, em lugar disso, relações de “concomitância” (Torrano, 2012, p. 69).

Embora Hesíodo tenha demarcado um *momento* em que as Musas nasceram, elas são o fundamento de tudo e de si mesmas (Torrano, 2012, p. 79), inclusive de Zeus: “Sujeito da percepção deste Canto, Zeus é também o seu objeto. Genitor que funda as Forças deste Canto, Zeus tem o seu próprio ser e poder fundados pelo poder deste Canto” (Torrano, 2012, p. 67). A ação das Musas e, portanto, dos demais deuses se dá num tempo fluido, circular, sem distinção entre presente, passado e futuro, sendo que, na genealogia dos deuses, não há uma relação de anterioridade ou posteridade entre pais e filhos, mas uma relação de mútua imanência (Torrano, 2012, p. 67-68).

Vernant (1990, p. 31) também acentuou o caráter não linear do tempo em Hesíodo ao falar sobre o mito das raças em *Os Trabalhos e os Dias*. Segundo explica o autor, a sucessão das raças não espelha um desdobramento cronológico linear, pois cada raça possui uma “temporalidade própria” e reproduz mais uma ordem hierárquica universal e atemporal do que um tipo mais nobre que seria sucedido por tipos cada vez mais decadentes. Um elemento que exemplifica essa concepção é o fato de que a raça dos heróis, que, mesmo sendo posterior à raça de bronze, não é por isso mais decadente. Ao contrário: “(...) de novo ainda outra, quarta [raça], sobre fecunda terra Zeus Cronida fez mais justa e mais corajosa, raça divina de homens heróis (...)” (*Hes. Op.* 157-159).<sup>3</sup>

Dentro dessa mesma compreensão, quando Zeus convocou o auxílio dos deuses para a batalha contra os Titãs (*Hes. Th.* 383-403), Estige foi a primeira deusa a se engajar, entregando ao deus soberano seus quatro filhos: Zelo, Vitória, Poder e Violência. No entanto, embora a vitória de Zeus seja em parte tributária da ajuda dos quatro deuses, estes apenas têm tão grandes atributos porque Zeus os traz sempre consigo (Torrano, 2012, p. 69). Isso porque está ausente nessa relação uma cadeia

---

<sup>3</sup> Para *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, utilizamos a tradução de Lafer (2019) – primeira parte do poema (vv. 1-380) – e a de Moura (2012) para o restante da obra.

de causa e efeito, pois cada deus é uma realidade *absoluta*, sendo ao mesmo tempo que a causa<sup>4</sup> de si mesmo, a causa também dos demais, e assim sucessivamente, como uma grande estrutura radial e única:

Cada Deus é simultaneamente causa *sui* e causa de tudo o que a ele se refira, mesmo quando nesse conjunto de entes e eventos que a ele se refere encontram-se outros Deuses que são, também cada um destes, causa *sui* e causa de tudo o que a cada um deles se refira. — Portanto, num universo cuja cosmologia pode ser narrada e só é narrada como uma teogonia, i.e., num universo constituído unicamente de forças divinas e cujas relações estruturais só se dão como inter-relações divinas, como con-vívio e combate de Deuses e famílias de Deuses entre si, — nesse universo constitucionalmente e exclusivamente divino —, todos os entes (i.e., Deuses) são, em todos os mo(vi)mentos e em todos os seus aspectos, sempre causas, nunca efeitos. Não é possível, portanto, falar-se de uma relação de causa e efeito: nesse universo o Ser se dá sempre, em cada caso, como *causa sui et omnium ceterorum (Deorum)*. Cada Deus sendo, por sua definição essencial, causa de si mesmo e de tudo o mais que a ele se refira, nada nesse universo multdivino se deixa subsumir como efeito porque tudo nesse universo é sempre causa. Causa à qual corresponde nenhum efeito além de si mesma e de outras causas que são — tanto quanto ela — presenças absolutas e não causadas senão por si mesmas. (Torrano, 2012, p. 70)

Segundo Torrano (2012, p. 74), essa estrutura peculiar de pensamento prescinde da relação de causa e efeito precisamente porque o mundo arcaico está alicerçado em relações de oposições (enantiologia), e mais, em oposições que também são coincidentes, formando o que se convencionou chamar de *unidade dos opostos*. Como exemplo dessa concepção, Torrano explica que Mêtis<sup>5</sup>, ao mesmo tempo que é uma faculdade de Zeus, sendo parte do deus, é também uma divindade

---

<sup>4</sup> Torrano (2012, p. 71) explica que mesmo uso da palavra *causa* deve ser colocado em perspectiva, pois só pode ser usada “como uma metáfora a que se recorre para se descrever a condição da múltipla presença divina”. E continua: “Uma ‘causa’, cujo efeito é ela mesma e outros seres que são eles próprios causas de si mesmos, não pode ser considerada como ‘causa’ senão por um uso metafórico (i.e., transposto e deslocado) da palavra ‘causa’”.

<sup>5</sup> Mêtis quer diz sabedoria, astúcia, prudência ou habilidade (Malhadas, 2017, p. 174). Foi a primeira esposa de Zeus, que a engoliu quando estava grávida de Atenas, pois temia que a mãe tivesse um filho mais poderoso que ele e assim Atenas nasceu da cabeça de Zeus (Brandão, 2018, p. 167, v. I).

*particular*, diferente de Zeus. Portanto, o que serão mais tarde entendidas como as categorias do Mesmo e do Outro não possuem até então uma rígida diferenciação.

Esse complexo arranjo pode ser ainda melhor compreendido pela ideia de *génos*, que, embora possa ser traduzido por “família”, “raça” ou “estirpe”, tem um sentido menos evidente, mas fundamental, de condição dada a cada um em razão do nascimento, condição essa mais decisiva que qualquer outra:

A possibilidade de o indivíduo ser ele-Mesmo tanto quanto Outro-que-não-ele só se dá enquanto o Ser desse indivíduo é não uma natureza pessoal (i.e., de uma pessoa) mas uma natureza familiar (i.e., de um *génos*), enquanto esse indivíduo é não a expressão única, peculiar e insubstituível de seu próprio ser, mas a expressão em que momentaneamente se manifesta o ser do Fundamento-Genitor, i.e., a natureza Fundamental do *génos*. (Torrano, 2012, p. 75)

Ao analisar as cinco raças de *Os Trabalhos e os Dias*, Vernant (1990, p. 33-34) também enfatiza a organização do pensamento arcaico em torno de relações ao mesmo tempo antitéticas e complementares, formando um arranjo complexo e que destoa dos padrões modernos de linearidade. Dessa forma, Hesíodo não desenha uma crescente decadência entre as quatro primeiras raças que antecedem a dos homens: ouro, prata, bronze e heróis. Segundo Vernant, em vez de dar sequência a uma linha decadencial contínua, o poeta antepõe dois planos de realidade: o primeiro, representado pelas raças de ouro e de prata e que seria regido principalmente por *Díke* (Justiça); e o segundo, representado pelas raças de bronze e dos heróis e que seria regido principalmente por *Hýbris* (Violência).

A raça dos homens apresenta como novidade o fato de aparentemente não estar inserida numa relação antitética, como é o caso das demais. No entanto, Vernant (1990, p. 34-35) esclarece que, se observarmos com mais atenção, não se deve falar numa raça “única”, mas em dois tipos de existência humana: uma que se expressa por meio de *Díke* e a outra, por meio de *Hýbris*. Isso significa dizer que Hesíodo está falando de seu próprio mundo, em que as oposições, em vez de se equilibrarem, correm o sério risco de descambar para o império de *Hýbris*.

No entanto, dentro de uma concepção de mundo cíclica, o tempo cósmico pode correr primeiro num sentido e depois tomar o sentido exatamente inverso, em que não há início nem fim definitivos (Vernant, 1990, p. 31-32). É assim que Hesíodo

declara enigmaticamente: “Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça, mais cedo tivesse morrido ou nascido depois” (*Hes. Op.* 174-175). Porém, Vernant vê uma possível explicação para o enigma:

(...) [É uma] observação incompreensível na perspectiva de um tempo humano inclinado constantemente para o pior, mas que se esclarece se admitirmos que a série das idades compõe, como à sucessão das estações, um ciclo renovável (...) (Vernant, 1990, p. 32)

Tal estrutura desvela para nós um mundo fundamentado em outros parâmetros que não os modernos e é nesse mundo que se dá o processo de produção do poeta. Ele vive dentro de um contexto cultural e de uma visão de mundo específicos, que são elementos fundamentais para a compreensão do que convencionaremos chamar de *mito*. Esse conceito será tratado tanto como o conjunto de narrativas míticas e que podem em maior ou menor medida refletir práticas sociais (Vernant, 2009, p. 26-27), como também – e consideramos ser essa a alma do mito – como uma experiência vivida por pessoas reais e como “estrutura da existência” (Gusdorf, 1980, p. 28).

A ideia atual de mito, como histórias e lendas de povos antigos, é apenas uma parte desse arcabouço, ou sua parte mais visível e muitas vezes o único registro que chegou até nós e perpetuou-se na escrita. Algumas dessas histórias sobrevivem até hoje, com uma série de atualizações, por meio dos contadores de histórias em vários recantos da Terra, e ainda refletem tradições longínquas transmitidas de geração em geração.

Tentaremos agora explorar as múltiplas acepções do termo *mýthos*, percorrendo algumas das principais etapas da formação desse conceito e assim também percorrer um pouco da longa história de tensões e conflitos abrigados sob o binômio *mito e logos* ou *mito e filosofia*.

### **2.3. O estabelecimento do conceito de *mýthos* e a fixação de *lógos* como seu oposto**

O conceito de mito tem raízes profundas e que se estendem para além de um tempo e ou de um espaço específicos. Para a análise desse termo, vamos lançar mão das perspectivas diacrônica e sincrônica: a partir da primeira perspectiva,

tentaremos traçar alguns marcos históricos mostrando a mudança sobre o conceito de *mýthos*, desde a antiguidade até os dias de hoje; pela segunda perspectiva, tentaremos analisar o *mýthos* a partir das características que o constituem em sua natureza particular, levando em conta também o contexto sociocultural em que foi gestado e onde estendeu suas raízes.

Antes de qualquer análise é importante deixar claro que ao usarmos a expressão mito não estamos nos referindo à ideia propriamente moderna que ganhou essa palavra e que a identifica como lenda, relato sobre as origens ou mesmo uma história falsa. É de fato essa a acepção que faz da ideia de mito algo avesso à razão e, portanto, à filosofia. *Mito* é o termo que iremos utilizar, nesta dissertação, sempre que estivermos falando sobre a questão mito-logos, que é o problema a ser abordado neste estudo. No presente capítulo, por vezes recorreremos também à forma grega *mýthos*, que servirá para nos conectar com outro universo de significações ligado mais intimamente ao mundo grego e, como veremos, passou por uma série de usos e interpretações diversas ao longo dos séculos.

Um importante marco para a análise do sentido de *mýthos* na antiguidade é o seu uso por Homero e Hesíodo. Enquanto em Hesíodo o emprego de *mýthos* tem conotação neutra – o qualificador é o que vai determinar se se trata de um contexto positivo ou negativo –, em Homero ele está ligado a um contexto de comando (Morgan, 2004, p. 17-18).

Na *Ilíada*, o termo *mýthos* designa, ao lado de *épos*, o sentido de “discurso”, sendo que o primeiro se distingue pelo sentido de uma fala de autoridade que pode implicar, por exemplo, numa ordem proferida pelos deuses ou por heróis de reconhecida importância (Martin, 1989, p. 12). Sendo o deus supremo do Olimpo, Zeus é de fato quem mais profere *mýthoi*, na *Ilíada*, enquanto que, entre os humanos, esse privilégio é de Nestor, que é quem mais exerce esse poder de comando sem, no entanto, ser alvo de nenhuma diretiva do gênero (Martin, 1989, p. 59).

Segundo Morgan (2004, p. 18), o poder do *mýthos*, inicialmente relacionado ao contexto da criação poética, será mais tarde adotado pelos filósofos, no sentido de incorporarem ao discurso filosófico essa aura de autoridade e efetividade em oposição à prática poética.

Façamos agora um contraponto ao discurso dos poetas, visitando a obra de alguns dos chamados pensadores pré-socráticos. A história da filosofia

tradicionalmente aponta o século VI a.E.C. como o marco para uma nova forma de pensar e de ver o mundo. Especificamente na Jônia, colônia grega localizada na Ásia Menor, surgiram o que se convencionou chamar de primeiros *filósofos* ou *sábios*<sup>6</sup>, que desde Aristóteles foram identificados como aqueles que primeiramente se perguntaram sobre as causas primeiras, a começar por Tales (*Metaph.* A1983b20-24). Não entraremos nesse momento no mérito dessas afirmações, pois a questão do *nascimento* da filosofia será tratada mais à frente. O que pretendemos agora é literalmente mapear a ocorrência do termo *mýthos* na produção escrita desses autores e levantar algumas implicações gerais desse fato.

A partir do século VI a.E.C., os escritos de Xenófanés, Heráclito e Parmênides inauguram a tendência marcada pelo questionamento aos poetas e aos mitos tradicionais. Porém, essa postura diante do conhecimento produzido pelos poetas talvez se mostre mais como um questionamento dos limites da linguagem, pois começa-se a perceber que há um *gap* entre essa e a realidade (Morgan, 2004, p. 28; p. 42).

A crítica também se volta contra um certo tipo de discurso que é marcado pela multiplicidade dos mitos e de suas versões (Morgan, 2004, p. 36), uma vez que começava-se a se buscar uma linguagem que trouxesse a estabilidade necessária à formulação de conceitos e à sua transmissão. A transmissão oral dá ao mito essa plasticidade que inviabilizava a comparação de suas diversas versões de forma sistemática, pois a *única* versão que se tinha dele era a *última* que estava sendo declamada num dado momento (Brisson, p. 22-23). Apesar disso nenhum dos chamados primeiros filósofos furtou-se a recorrer a referências míticas e até mesmo a escrever em versos hexâmetros, seguindo a tradição poética, como Xenófanés e Parmênides.

Xenófanés dirige sua crítica a certos mitos de Homero e Hesíodo que atribuem aos deuses práticas iníquas como roubos e adultérios (DK 21 B 11 e B 12)

---

<sup>6</sup> O mais provável é que até Platão não se fazia uso da palavra *filósofo* ou *filosofia* a não ser de forma controversa ou genérica (Brisson, 2014, p. 29-34; Burkert, 1985, p. 306-307). Na época de Heráclito, portanto, não havia ainda uma oposição entre a figura do filósofo e a do poeta, sendo que se aplicava a ambos o título de “sábios”. O termo *sophós* será adotado em muitos momentos, nesta dissertação, com o intuito de chamar a atenção para essa figura de contornos ainda pouco definidos e que abrangia, na imagem do sábio, várias atividades e papéis sociais: o carpinteiro, o médico, o adivinho, o poeta, o *rétor* e o sofista (Brisson, 2014, p. 32).

e além disso questiona o antropomorfismo comum na religiosidade grega (DK 21 B 14) e ironiza essa prática em tom satírico:

*ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ λέοντες, ἢ γράψαι  
χειρέσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες  
δὲ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ'  
ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ οὗτοι δέμας εἶχον <ἐκαστοι>.*

**Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e  
pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os  
homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois  
semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses  
e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.<sup>7</sup>**

(DK 21 B 15)

Embora Xenófanés pareça fazer pouco caso das narrativas míticas, considerando-as um tipo de narrativa inferior, ele propõe na verdade que durante os banquetes se assuma uma postura respeitosa com referência aos deuses. Sendo um filósofo-poeta e também rapsodo, ele é parte da tradição que o precede (Morgan, 2004, p. 49) e o que propõe é um louvor à virtude e a “veneração pelos deuses” em lugar de reproduzir histórias sobre titãs, gigantes e centauros (DK 21 B 1). É nesse contexto que a palavra *mýthos* aparece uma única vez em seus versos:

*χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἀνδρας εὐφήμοις μύθοις καὶ  
καθαροῖσι λόγοις (...)*

**É preciso que alegres os homens primeiro cantem os deuses com  
mitos piedosos e palavras puras<sup>8</sup>.**

(DK 21 B 1,13-14)

<sup>7</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 70-71).

<sup>8</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 68).

Ao traduzir mitos e logos empregados no trecho simplesmente como “palavras”, Detienne (1985, p. 63-64) lembra que, desde a Grécia arcaica até os séculos VI e V a.E.C., os termos eram utilizados como sinônimos. Assim, mito e logos andam juntos numa mesma “intenção reverente”, ou seja, a de honrar os deuses adequadamente, sendo esta a proposta de Xenófanés para sua audiência (Detienne, 1985, p. 64).

Contemporâneo de Xenófanés e, como ele, também nascido na Jônia, Heráclito também traz de forma mais elaborada uma crítica aos diversos *lógoi* que se manifestam na longa tradição grega desde Homero e Hesíodo, passando por Pitágoras e mesmo por seus contemporâneos, como Xenófanés e Hecateu. Essa crítica se volta não só ao saber tradicional dos poetas, mas aos próprios métodos propostos por outros pensadores, que buscam o conhecimento por meio da polimatia (DK 22 B 40). Em lugar disso, Heráclito propõe uma nova proposta epistemológica que é centrada no *lógos* – que para o filósofo possui uma conotação muito própria como exporemos no Capítulo 2 –, como um princípio universal e comum a todos os humanos (DK 22 B 1 e B 2).

Sendo o *lógos* (discurso) um princípio unificador, ele por si só revela a importância que Heráclito confere à linguagem e à comunicação humanas, assim como, a exemplo de Xenófanés, está também preocupado com as suas limitações (Morgan, 2004, p. 27). Quando Heráclito declara que a divindade quer e não quer ser nomeada como Zeus (DK 22 B 32), ele põe a palavra sob suspeita, submetendo-a a outros tipos de análise mais ligadas ao que se tornará a prática filosófica (Ramnoux, 1968, p. 22-23).

Por trás da preocupação central com o uso da linguagem para a descrição do mundo, o que está em jogo é a própria capacidade humana de expressar certas realidades por meio da comunicação verbal (Morgan, 2004, p. 16-17). Apesar de essa abordagem já indicar um processo crescente de separação entre a expressão verbal e a realidade por ela nomeada, ainda não há, no entanto, uma condenação explícita do mito. O próprio discurso de Heráclito guarda características próprias da comunicação do Oráculo de Apolo em Delfos (DK 22 B 93) e o *lógos* também supõe uma linguagem divina e com conotações míticas que nos impede de restringi-lo ao seu aspecto meramente racional (DK 22 B 1 e B 50).

Além de Heráclito não utilizar em nenhum momento o termo *mýthos* – e muito menos o contrapor ao seu conceito de *lógos* – as referências míticas na

verdade se deixam notar em várias passagens dos seus fragmentos, como por exemplo ao falar de *Hélios* (Sol) (DK 22 B 3), de *Díke* (Justiça) e das Erínias (DK 22 B 94), de Dioniso e de Hades (DK 22 B 15).

Esse também é o caso de Parmênides, que em seu poema filosófico narra a viagem de um jovem aos portais da Justiça (*Díke*), guiado pelas filhas do Sol (*Helíades*), com o intuito de chegar ao "âmago inabalável da verdade" e às "opiniões de mortais"<sup>9</sup> (DK 28 B 1,29-30). O texto é escrito em hexâmetros, como em Homero e Hesíodo, sendo um bom exemplo de indiferenciação entre a mensagem filosófica e a tradição mítica<sup>10</sup> que subjaz a ela. Durante a narrativa, *mýthos* e *lógos* são usados de forma quase sinonímica, o que indica que nada se pode concluir quanto à presença de uma oposição sistemática entre as duas categorias de pensamento que dividiram a história da filosofia.<sup>11</sup>

Na verdade, qualquer intenção de separar mito e logos nesse poema seria estranho para Parmênides, que, a exemplo de seus predecessores, trabalha os conteúdos míticos e filosóficos como parte de uma única realidade que se traduz pela difícil articulação entre o pensamento e sua respectiva expressão, ou seja, um problema inerente à linguagem humana (Morgan, 2004, p. 67-68).

Pode-se entrever nos versos de Parmênides uma tentativa de transmitir a sua visão sobre o caminho do Ser e o caminho do Não-Ser a partir de referências míticas tradicionais. Segundo Marques (1997, p. 21-22), Parmênides e seus contemporâneos estão vivendo uma transição para uma nova forma de expressão do pensamento e, para isso, ele recorre à figura de *Díke* para recolocar as questões sob o novo olhar da filosofia nascente. Nessa perspectiva Marques (1997, p. 21) adere à tese de uma transição em curso do mito para a filosofia e declara que a *Díke* apresentada pelo filósofo não mais é aquela de Hesíodo, ou seja, a deusa que se tornava presente magicamente a partir do canto do poeta:

<sup>9</sup> A tradução é de Santoro (2011, p. 85).

<sup>10</sup> Cf. Cornelli-Costa (2016, p. 76-77) para obter uma lista com o nome das divindades que aparecem no *Poema* de Parmênides.

<sup>11</sup> Assim esclarece Lopes (2015, p. 71-72): "No primeiro verso do fragmento B2, a divindade classifica a revelação que está prestes a fazer como um *mythos*, ao qual ordena a Parmênides que preste atenção (*komisai de mython*). Mais adiante na narrativa divina, a própria explicação da via 'do que é' recebe também essa mesma designação (B8: *monos d'eti mythos odoio/ leipetai os estin*). Inversamente, quando as (também divinas) condutoras da quadriga voadora chegam aos adamantinos portões, necessitam de convencer a divindade a abri-los, usando para isso 'discursos doces' (B1: *malakoisi logoisin*)".

O fato de que *díke* está aí personificada mostra que o discurso filosófico é atravessado pelo discurso religioso, não porque o filósofo lançaria mão de estratégias retóricas que lhe seriam exteriores, mas é porque é do fundo cultural das seitas e das práticas religiosas que nasce seu discurso e é contra este contexto que ele deve se destacar para se definir enquanto tal. Ao recorrer a *díke*, Parmênides recria uma noção que é tradicionalmente uma potência divina, com poderes de ordenação e de estabelecimento de normas. Ele não rompe simplesmente com esta cultura religiosa, mas renova-a recriando-a de dentro. Ao inserir *díke* no caminho do jovem ele está rearranjando a cultura tradicional religiosa para que ela passe a aceitar novas práticas discursivas e novas significações. (Marques, 1997, p. 22)

Sem neste momento entrarmos no mérito sobre a profundidade e extensão dessa ruptura entre filosofia e mito – se é que ela de fato ocorreu de forma definitiva – e a conseqüente fundação de um novo modo de pensar o mundo, percebe-se em cada novo pensador uma tendência, explícita ou não, de crítica a seus antecessores, o que pode se explicar em grande parte pela necessidade de legitimar o seu próprio discurso e diferenciá-lo em alguma medida da tradição que os precedia (Morgan, 2004, p. 30). No entanto, é preciso enfatizar quais os termos em que se dá essa crítica e podemos de antemão observar que não há ainda o emolduramento da questão em termos de uma campanha contra o *mito* e a favor do *logos* (Morgan, 2004, p. 33-34). Como veremos a seguir essa diferenciação foi mais precisamente proposta por Platão, que ao *nomear* o mito propôs o seu questionamento em alguma medida (Brisson, 2014, p. 35; 59).

Isso expõe a necessidade de um alerta inicial que deverá balizar o presente estudo: a oposição entre *logos* e *mito* encontra-se mais no campo conceitual do que no real, em primeiro lugar porque os primeiros pensadores gregos não tratavam *mito* como uma categoria contra a qual se opunham (Morgan, 2004, p. 33-34). Em segundo lugar, é preciso questionar como se construíram esses conceitos e suas respectivas oposições, o que pode ser iluminado pela origem de ambos os termos.

Foi a partir de Platão que as fronteiras entre *mito* e *logos* começaram a ser delineadas como campos em conflito, embora a interação entre ambos, no pensamento do filósofo, seja bastante complexa e instigante. Dessa intrincada relação, é possível inferir que o *mito*, em Platão, enquanto expressão da tradição poética que estava enraizada na cultura grega, e o *logos*, como fundamento do discurso filosófico, são muitas vezes colocados em campos opostos (Brisson, 2014,

p. 43). Platão traça a linha divisória entre mito e logos, ao mesmo tempo que os entende ambos como discursos, embora de naturezas diferentes. Trata-se de uma crítica e ao mesmo tempo de uma apropriação a fim de, como filósofo, dizer ele mesmo o que *deve ser* o mito (Brisson, 2014, p. 51).

Posto sob suspeita, o mito tradicional é sempre um risco para a formação dos jovens e crianças:

– Primeiramente, parece que devemos supervisionar os forjadores de mitos, admiti-los quando são bem feitos e recusá-los em caso contrário. E persuadiremos as aias e as mães a contarem às crianças os mitos que admitimos, e com estes modelaremos as suas almas muito mais que os seus corpos com as mãos. Em relação aos que se contam agora, será preciso recusar a maioria.

– Quais são? (...)

Os que nos contam Hesíodo e Homero, e também outros poetas, pois são eles que compuseram os falsos mitos que se narraram e ainda se narram aos homens. (...) Primeiramente, o que disse a maior mentira em relação às coisas mais importantes é o que forjou a ignóbil mentira de que Urano obrou como Hesíodo conta e que Crono se vingou dele [*Hes. Th.* 154-182]. No que diz respeito às ações de Crono e aos padecimentos que sofreu por mão de seu filho [*Hes. Th.* 453-500], mesmo que fossem certas, não me parece que se devam contar com tanta ligeireza a crianças ainda imaturas. Seria preferível guardar silêncio; mas se fosse necessário contá-los, que uns poucos os ouvissem secretamente, (...) de maneira que tivessem acesso à sua audição a menor quantidade possível de crianças.<sup>12</sup> (*Pl. R.* II 377c-378a)

O trecho propõe o controle sobre a difusão dos mitos tradicionais sobre seres que estão em fase de formação, defendendo uma transmissão seletiva do que deve ser inculcado desde a mais tenra idade. Em todo caso, Platão permite que alguns mitos façam parte da formação dos jovens em sua *kalípolis*, desde que essa tarefa seja tutelada pelo filósofo. Uma característica fundamental dessa nova proposta é que os mitos saiam do domínio dos poetas e passem para o domínio dos filósofos, o que espelha uma nova política para o mito: ele deve agora estar a serviço da filosofia. É

---

<sup>12</sup> Tradução de Bernabé (2018, p. 366-367).

o filósofo quem vai definir em que medida um mito é verdadeiro ou não, e se é válido ou não para a nova mentalidade da cidade ideal (Brisson, 2014, p. 55).

Além disso, Platão rejeita a interpretação alegórica do mito (Bernabé, 2018, p. 367), que, como veremos mais à frente, será uma via interpretativa que vai significar, entre outras coisas, uma possibilidade de sobrevivência da tradição mítica dentro da filosofia:

Narrar (...) os acorrentamentos de Hera por seu filho ou que Hefesto foi expulso do Olimpo por seu pai quando tentou impedir que este batesse em sua mãe, assim como as tantas batalhas entre deuses que compôs Homero, não o permitiremos no nosso Estado; tenham sido compostos com sentido alegórico ou sem ele. A criança, com efeito, não é capaz de discernir o que é alegórico do que não é, e as impressões que nessa idade recebe costumam ser as mais difíceis de apagar e as que menos podem ser modificadas.<sup>13</sup> (*Pl. R.* II 378d)

A recusa em buscar no próprio mito a sua fonte de interpretação pode refletir, além da preocupação com o poder que ele tem sobre pessoas em formação, a necessidade de tê-lo sob a tutela do filósofo: é na filosofia que se deve doravante buscar a verdade. Segundo Brisson (2014, p. 55), o que Platão pode estar sugerindo é que fazer uso da alegoria seria usar reiteradamente a filosofia para transformar a “falsidade” de um mito em “verdade”, o que inverteria a hierarquia de valores e colocaria a filosofia a serviço da “verdade” do mito, quando caberia ao segundo ser dirigido pela filosofia.

É importante notar que, embora Platão demonstre uma oposição radical ao mito e à tradição dos poetas como educadores, o filósofo na prática reconhece o valor do recurso ao mito sobretudo porque ele mesmo cria as próprias histórias e por meio delas transmite o teor de sua mensagem. O próprio Platão reconhece no mito uma ferramenta para a formação humana e a inculcação de valores morais a um grande público de não filósofos (Brisson, 2014, 54).

A linguagem do mito e a linguagem do logos fazem parte do campo discursivo, revelando-se mais precisamente como narrativa (mito) ou como argumentação (logos) (Brisson, 2014, p. 43). Enquanto no nível da fala

---

<sup>13</sup> Tradução de Bernabé (2018, p. 367).

argumentativa (*lógos*) seriam apresentados elementos verificáveis pela razão, no nível da narração mítica (*mýthos*) os conteúdos seriam inverificáveis. Quando Platão, no *Timeu*, se refere à narrativa verossímil (*eikós mýthos*) e ao discurso verossímil (*eikós lógos*), ele poderia apontar para uma distinção entre dois níveis da fala, que são, respectivamente, a simples narração de um acontecimento e o discurso analítico-argumentativo (Brisson, 2014, p. 56-57; Lopes, 2009, p. 51). Em outras palavras, é a exposição narrativa que oferecerá os elementos para a posterior investigação, análise racional e conclusões.

No entanto, a equação que liga *eikós mýthos* e *eikós lógos* a tipos específicos de discurso não é aplicável com exatidão matemática. Como lembra Grasso (2012, p. 358), *Timeu* chama de *eikós logos* os discursos que irão tratar de assuntos relativos aos deuses e à geração do universo, assim como em outras ocasiões, quando estão em discussão questões ligadas à cosmogonia do Demiurgo, o que são tecnicamente conteúdos não verificáveis.<sup>14</sup> Admitir que o diálogo exponha uma divisão tão clara entre essas duas esferas, como lembra Grasso, tende a refletir uma corrente de interpretação segundo a qual o *Timeu* trata de dois campos epistemológicos distintos: o da cosmogonia e o da física. Poderíamos nos perguntar, inclusive, se a construção dessa dicotomia não seria mais um reflexo de uma tradição de pesquisa acostuada a classificar todo e qualquer conteúdo filosófico nas categorias do mito ou do logos.

No prelúdio do diálogo em questão, *Timeu* conversa com Sócrates sobre os desafios impostos à produção de determinados tipos de discursos:

Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes

---

<sup>14</sup> Grasso (2012, p. 358) dá como exemplos, entre outras, as seguintes passagens do *Timeu*: 29c4–8; 30b7; 55d5.

assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil [*eikóta mýthon*] e não procurar nada além disso. (*Pl. Ti.* 29b13-d1)<sup>15</sup>

Na prática, o *Timeu* conclui que resta a nós, humanos, nos contentarmos com os *eikós mýthos*, ou seja, com um relato que seja semelhante ou próximo da realidade que está sendo descrita. Segundo Grasso (2012, p. 353-354), se, no trecho analisado, o termo *eikós* é um qualificativo para *mýthon* (narrativa ou relato), ele deve comportar a ideia platônica da relação entre modelo (*paradeigma*) e cópia (*eikón*). Essa ideia, segundo a autora, seria aliás a mais apropriada para o contexto em questão, que compara dois níveis de realidade: o ser e o devir; a verdade e a crença. Diante disso, os discursos feitos sobre o mundo (devir) são apenas semelhantes (*eikós*) aos discursos estáveis relacionados ao ser. Tais discursos do tipo *eikós* estabelecem pois uma dupla relação de similaridade: em primeiro lugar, esses discursos são cópias (*eikón*) dos discursos estáveis sobre o ser<sup>16</sup> – e como tal detêm um valor epistemológico menor do que o do modelo; em segundo lugar, tais discursos são assemelhados ao objeto sobre o qual discorrem, qual seja, o mundo sensível (Grasso, 2012, p. 354).

Para além das discussões sobre uma possível oposição entre o discurso do mito e o discurso do logos, sugerida nos termos *eikós mýthos* e *eikós logos*, o que *Timeu* realiza, na prática, é contar um *mito* (Grasso, 2012, p. 360-361). Como mesmo descreve Platão, o mito narra acontecimentos não verificáveis, de um passado longínquo ou atinentes a deuses, demônios, heróis e habitantes do Hades, ou mesmo quando o filósofo conta no *Timeu* a ação do demiurgo ao formar o mundo a partir das Ideias, sendo esta narrativa um mito (*eikós mýthos*) (Brisson, 2014, p. 48; Most, 2012, p. 17). Isso se dá por meio de representações que nos tornam acessíveis – por meio do pensamento e da imaginação – realidades que estão fora do nosso alcance, porque pertencentes a acontecimentos fora do nosso campo de experiência e restritos à ação do Demiurgo, que é portador de um conhecimento divino (Grasso, 2012, p. 362).

Segundo Grasso (2012, p. 364), diferentemente da proposta alegórica, que relaciona dois níveis de realidade bem definidos – o literal e o conteúdo que se pretende comunicar – a proposta do mito no *Timeu* não aponta para nenhuma

<sup>15</sup> Utilizamos como texto-base a tradução de Lopes (2013, p. 96).

<sup>16</sup> Cf. *Pl. Ti.* 29b8-12

certeza que se fundamente em verdades demonstráveis ou que seja objeto de uma especulação estritamente racional. O que o diálogo propõe é transmitir imagens de uma realidade que nos escapa, sendo elas um meio para representar, com a maior fidedignidade possível, a ação de uma inteligência divina. Por essa razão, a ideia de uma especulação não-cosmogônica e estritamente física – o que estaria na esfera do *eikós lógos* –, no *Timeu*, seria incompatível com a própria natureza do objeto de seus discursos: um mundo que é, por si só, divino, tanto por ser uma cópia produzida por um deus, como por ser ele mesmo considerado um deus<sup>17</sup> (Grasso, 2012, p. 366).

Embora Platão tenha delimitado certas fronteiras entre a narrativa mítica tradicional e o discurso filosófico – que aqui convencionamos nomear, respectivamente, como expressões da dicotomia estabelecida entre mito e logos – essas fronteiras são em muitos aspectos imprecisas e tênues, seja pela constante produção de mitos platônicos, por uma síntese entre as duas visões, como no *Timeu*<sup>18</sup>, ou pelas ambiguidades com que os termos mito e logos são tratados ao longo de sua obra.

É revelador que o próprio filósofo chame a *República*, talvez sua maior obra, de *mýthos*, assim como declara que fará um “conto em forma de mito” para falar sobre as origens da justiça (Cornelli, 2003, p. 114). Tratar de temas de tamanha relevância – a constituição da cidade ideal e a justiça – e qualificá-los como *mitos* pode indicar uma prática filosófica que contemple o mito com parte integrante de sua dinâmica:

O mito é forma do pensamento, do *lógos*, e, de alguma forma, do fazer filosófico, em Platão. O *mýthos* e o *lógos* são duas vias paralelas, em parte distintas, mas ambas indispensáveis para chegar à verdade. Assim o mito é pensar por imagens, enquanto o logos é pensar por conceitos. Mas ambos trabalham em *sinergia* e são complementares. (Cornelli, 2003, p. 115)

<sup>17</sup> Grasso (2012, p. 366) cita *Pl. Tim.* 92c7.

<sup>18</sup> Lopes (2009, p. 69) assim define a proposta de Platão no *Timeu*: “Deste modo, a convivência de ambas as modalidades discursivas obriga-nos a ler o *Timeu* não como um mito, mas como uma mito-logia, em que ambas as modalidades convivem de um modo dialético, cuja finalidade será, no caso do mito, fornecer uma proposta verosímil, e, no caso do *lógos*, uma série de ferramentas de concepção dessa proposta, em primeira instância, e, posteriormente, um conjunto de sugestões verosímeis acerca dela”.

Na opinião de Most é difícil se estabelecer uma definição consistente do termo *mythos* em Platão, e qualquer tentativa de uma sistematização generalizante nesse sentido é falha porque se baseia em nossa própria visão moderna sobre o conceito de mito e que pode apenas parcialmente alcançar o sentido que tinha na antiguidade. Como solução para esse impasse, o autor sugere que apenas uma abordagem que se mantenha “criticamente consciente de seu próprio anacronismo inescapável pode esperar fazer justiça tanto aos textos antigos de Platão quanto às nossas ideias modernas” (Most, 2012, p. 15).

Em todo caso é possível perceber a função complementar entre a dialética de Platão e seu repertório mítico:

No projeto de Platão de educar um novo público filosófico, sua dialética e seus mitos estão intimamente ligados. Não é verdade que apenas a dialética representa a verdadeira filosofia nos escritos de Platão: em vez disso, o mito de Platão e sua dialética são complementares e interdependentes. Devemos lembrar aqui o oitavo critério sobre os mitos nos escritos de Platão indicados anteriormente (Apêndice A8): eles sempre estão no final ou no início de uma exposição dialética estendida. Por um lado, nos movemos repetidamente nos escritos de Platão da narração de um mito para uma análise de seu significado e, por outro lado, a construção severa de uma *dihairesis* e *synagoge* lógicas leva repetidamente a um mito. Ambas as formas de discurso são necessárias porque, embora cada uma seja inequivocamente diferente da outra, cada uma oferece um acesso complementar à verdade. Sem logos não haveria nos escritos de Platão nenhuma prova, nenhuma análise, nenhuma verificabilidade, nenhuma convicção intelectual; mas sem o *mythos* não haveria nenhum modelo, nenhuma visão global, nenhuma crença, nenhuma motivação emocional. (Most, 2012, p. 23)

Depreende-se dessa análise que Platão faz uma tentativa de compatibilizar mito e filosofia, guardadas as devidas diferenciações. Nesse sentido, é possível ver na crítica de Platão ao mito, em lugar de uma simples campanha pela supremacia da razão, a tentativa de demonstrar o quanto mito e logos têm em comum – são ambas formas de *representação* – e o quanto eles implicam em perspectivas diferentes, mas não completamente excludentes entre si.

## 2.4. O nascimento da filosofia e o paradigma da evolução do mito ao logos

Como podemos perceber, a querela envolvendo o logos e o mito na história do ocidente tem como elemento central a linguagem, que, em seu complexo papel de descrever a realidade, acaba sendo dependente do conjunto de crenças e à autoridade de quem fala. Porém, não se trata apenas da fala de um indivíduo, mas de toda uma coletividade, que, a partir de suas necessidades e descobertas, demandam novas formas de comunicação e interpretação dos deuses, do mundo e do ser humano.

Cassirer lembra que a linguagem exerce um papel ambíguo pelo fato de, na condição de mediadora da realidade, somente poder apresentá-la de forma parcial e limitada. No intuito de reter a experiência sobre o real, “todo signo esconde em si o estigma da mediação, o que o obriga a encobrir aquilo que pretende manifestar” (Cassirer, 1992, p. 21). Essa questão é especialmente importante na análise das categorias de mito e logos, que são originariamente tratadas como sinônimo de palavra ou discurso – portanto, implicadas no campo de saber ligado à linguagem – e que representam uma ruptura em duas formas supostamente incompatíveis de pensar e agir no mundo.

Assim, a palavra do filósofo se contrapõe à do poeta; o discurso do *logos* quer se contrapor ao discurso do *mito*. Como lembrou Cassirer (1992, p. 25-26) ao analisar o contexto em que surgiu o fenômeno da linguagem, esta não dispunha inicialmente de ferramentas conceituais capazes de estruturar o pensamento de forma analítica. No entanto, com o passar do tempo foi a própria linguagem que, na expansão de suas potencialidades, criou o que o autor chama de “grande crise espiritual” ao contrapor as categorias do ser e do devir, do permanente e do transitório. Diante dessa arquitetura fragmentária do pensamento, o autor sugere que é necessário buscar a linguagem nas suas origens indiferenciadas e como tal, no mundo das elaborações míticas e ainda não dividido pela prática conceitual.

É a partir dessa perspectiva que temos tentado explorar essa área *comum* a todos os discursos e que é representada pelas matrizes do pensamento grego. O cenário ora em análise envolve milênios de história e uma infinidade de atores, ideias e contextos socioculturais, eventos que compõem a visão diacrônica e que se manifestam em marcos históricos decisivos. Diante disso, a nossa tarefa consiste em tentar lançar luz sobre alguns desses marcos e exercitar uma análise transversal,

que possa iluminar conceitos específicos a fim de pôr em questão a validade dos mesmos como realidades definitivas, tentando, pela visão sincrônica, observá-los em sua singularidade.

Após uma breve análise sobre a relação entre os termos *mýthos* e *lógos* na história do pensamento grego até Platão, é necessário enfrentar um dos eventos que são considerados o ponto de virada do mundo ocidental e que teria significado a ruptura com o mundo do mito: o nascimento do discurso filosófico.

Na definição desse marco que seria o início da filosofia, encontra-se outra complexa discussão: o que se deve de fato considerar sob a denominação de *filosofia* (Sassi, 2018, p. 29-30). Essa questão está diretamente relacionada com uma definição mais restritiva da ação de filosofar, como sendo apenas o exercício do pensamento lógico-argumentativo, ou, numa visão que pretende ampliar o escopo da ação filosófica, como prática que inclua a produção mito-poética (Sassi, 2018, p. 45-46).

Em sua *Aurora da Filosofia Grega*, inicialmente publicada em 1892, John Burnet faz um clássico estudo sobre os pré-socráticos e os pressupostos que teriam ensejado o nascimento da filosofia e também da ciência moderna. O classicista escocês tornou-se célebre pela sua edição dos diálogos de Platão e estabelecimento do texto grego em sua *Platonis Opera*, produzida entre 1900-1907 (Burnet, 2006, p. 13).

Na obra Burnet declara que os gregos, em comparação com outros povos da antiguidade, foram os únicos capazes de criar o que podemos chamar de filosofia. O autor reporta isso especificamente aos jônios, os quais significaram uma “ruptura completa com a antiga religião egeia”, pois “o politeísmo olímpico nunca teve uma influência sólida sobre a mente dos jônios” (Burnet, 2006, p. 29). Para isso argumenta que o uso da palavra *theós* (deus) para os jônios queria designar a substância primordial que forma o cosmos, esse algo “imortal” e “sempre-novo”, ou seja, como uma realidade de caráter “permanente” que está associada à ideia de *phýsis*, traduzida de forma simplificada por “natureza” (Burnet, 2006, p. 26; p. 29). Segundo essa visão, essa ideia de *deus* jamais esteve associada a uma conotação religiosa ou de culto, pois desde Homero e Hesíodo teria havido outros significados para o termo, como, por exemplo, o de “meras personificações de fenômenos naturais, ou até de paixões humanas” (Burnet, 2006, p. 30).

A argumentação de Burnet volta-se contra estudos que começavam a pôr em questão o fato de que a Grécia teria sido o berço da filosofia e discorda de qualquer tentativa acadêmica que tente buscar no oriente as raízes do pensamento filosófico grego (Burnet, 2006, p. 30). Apesar de reconhecer alguma contribuição dos egípcios e dos babilônios para o que ele chama de “ciência” grega – é o caso, respectivamente, do cálculo matemático e dos ciclos planetários –, Burnet (2006, p. 32-35) afirma que esses povos não se preocuparam em apresentar qualquer “demonstração teórica” em suas práticas. Por essa razão, enquanto os babilônios ao estudarem os planetas estariam mais preocupados com a astrologia, os gregos teriam ido onde aqueles “jamais haviam sonhado” e por isso teriam o “direito de ser considerados os criadores da ciência” (Burnet, 2006, p. 34-35; p. 39).

As assertivas de Burnet oferecem elementos importantes para os defensores da tese de que a produção do pensamento na Jônia, a despeito de alguma influência de conhecimentos vindos do oriente, teria sido totalmente original e, já em sua gênese, completamente apartada de conceitos religiosos, que só eram de conhecimento dos jônios porque eram de uso corrente. As implicações dessa proposta são significativas tanto por advirem de um acadêmico da envergadura de Burnet como porque dariam nova força às formulações segundo às quais a “ciência” havia nascido entre os gregos e que esta jamais poderia ter sido originada da “mitologia”, aprofundando o fosso entre as categorias do mito e do logos (Burnet, 2006, p. 30; p. 38-39). Além disso, a perspectiva assumida por Burnet sugere uma leitura alegórica dos deuses, o que, como se verá a seguir, será uma tese muito utilizada para os defensores da ideia de que o logos sempre esteve presente no pensamento grego, embora por vezes *disfarçado* de mito.

Também no contexto da discussão sobre o nascimento da filosofia, destaca-se o célebre livro *Os Filósofos Pré-socráticos* (1983)<sup>19</sup>, escrito por Kirk em parceria com outros autores. Na publicação, Kirk dedica um maior espaço à contribuição dos poetas e das concepções de mundo arcaicas para o desenvolvimento do pensamento filosófico. Além disso, considera que o mito é “fundamentalmente irracional” (1983, p. 69) e que há uma trajetória progressiva de abandono do mito e adesão à filosofia, que é assim sinônimo do exercício racional do pensamento (Kirk-

---

<sup>19</sup> A primeira edição data de 1957, conforme o prefácio publicado na segunda edição (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. IX-X).

Raven-Schofield, 1983, p. 68). Partindo desse pressuposto, os autores não deixam de reconhecer traços de racionalidade na produção de Homero e Hesíodo – considerados como alguns dos precursores da filosofia –, mas rejeitam a possibilidade de lhes conceder o título de filósofos especificamente por terem feito uso da “linguagem simbólica dos mitos” (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 69). A história da filosofia contada por Kirk-Raven-Schofield corresponde, portanto, à filtragem de todo traço de “irracionalidade” imposta pelo mito, sendo este recurso considerado um corpo estranho e alheio à filosofia.

O que importa é observar o quanto a racionalidade está presente no pensamento grego desde seus primórdios, como na categorização dos deuses empreendida por Hesíodo ou na composição homérica de Odisseu como um ícone da racionalidade (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 69). Quanto ao mito, ele parece não ter nenhum valor em si mesmo para a formação do pensamento, e é citado sobretudo como um entrave para o seu *progresso*.

Tales, por exemplo, é apresentado como o primeiro filósofo e também são relatados indícios de que suas ideias tiveram como pano de fundo relatos que podem remontar a Homero e até mesmo aos mitos do Egito ou Oriente Médio<sup>20</sup>. No entanto, quanto cita a frase atribuída por Aristóteles a Tales de que “tudo está cheio de deuses”, os autores defendem, com base em algumas suposições, que se tratava de uma concepção baseada mais na ideia de que o universo estaria permeado de um princípio vital do que por uma adesão de Tales a uma crença *mítica* na ação dos deuses sobre a matéria (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 95).

É evidente, nessa abordagem, a recusa em considerar o mito como um elemento positivo e auxiliar ao pensamento, sendo, ao invés disso, um resíduo negativo que “persistia ainda em alguma medida sob a nova forma racionalizada de cosmogonia filosófica” (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 95):

Embora estas ideias fossem profundamente afectadas, directa ou indirectamente, por precedentes mitológicos, o que é certo é que Tales abandonou as formulações míticas; isto, por si só, justifica a afirmação de ter sido ele o primeiro filósofo, por muito ingénuo que fosse ainda o seu modo de pensar. Além disso, ele notou que mesmo certas espécies de pedras podiam ter uma capacidade limitada de movimento e, por

---

<sup>20</sup> Iremos discorrer sobre esse aspecto do pensamento de Tales mais adiante.

consequente, pensava ele, de alma transmissora de vida; o mundo como um todo estava, conseqüentemente, de certo modo penetrado (embora, como é provável, não completamente) de uma força vital que, devido ao seu alcance e persistência, podia naturalmente ser chamada divina. (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 97)

Declara-se categoricamente que Tales “abandonou” as concepções míticas e isso é, em si, um fato que justificaria o chamarmos de filósofo. Além disso, em outra passagem os autores afirmam que foi “na Jônia que se efectuaram os primeiros esforços de carácter completamente racional para descrever a natureza do mundo” (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 71; *Grifo nosso*). Apesar de parecer contradizer todo o contexto mítico, descrito pelos próprios autores como parte do mundo de Tales e de outros filósofos, a declaração sugere que, se os milésios empreenderam esforços puramente racionais em seu pensamento, isso foi feito *contra* ou *apesar* do mito e jamais a *filosofia* deles poderia compartilhar o mesmo espaço do *mito*, e tampouco as duas concepções poderiam ser fatores complementares para a produção intelectual.

Em determinada altura do livro, cita-se expressamente a transição do *mýthos* para o *logos*, como uma expressão correntemente usada no meio acadêmico (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 69). A expressão foi precisamente cunhada num livro publicado em 1940, por Wilhelm Nestle, sendo ela mesma o título do trabalho: *Vom Mythos zum Logos*. A proposta de Nestle é descrever o que significou para o ser humano esse movimento do mito para o logos: por volta dos séculos VI e V a.E.C., a razão teria emergido como uma ilha em meio ao oceano das crenças míticas que guiavam a humanidade até então (Lopes, 2014, p. 27).

Como podemos perceber, a proposta de Nestle continuou a ter desdobramentos no meio acadêmico e reacendeu o debate sobre os fundamentos da filosofia e do pensamento ocidental, demonstrando que, a exemplo das postulações de Burnet e de Kirk-Raven-Schofield, a tensão entre mito e logos estava longe de ser resolvida no decorrer de todo o século XX. Apesar de falarmos em termos de *tensão*, podemos notar que nessa disputa a *racionalidade* costumou historicamente dar a última palavra, pois seria *razoável* que o logos suplantasse o suposto obscurantismo do mito. Esse modelo, que atravessou vários períodos históricos e chegou até os nossos dias, pode ser resumido na seguinte postulação:

é do logos a autoridade absoluta para julgar o mito segundo os critérios daquele, sendo que o mito deve estar sob permanente suspeita e sob o controle do logos, a quem cabe estipular os termos do seu ir e vir, tendo inclusive o poder de negar-lhe qualquer autonomia (Most, 1999, p. 32).

Essa visão hegemônica, que deu ao logos a direção absoluta da investigação no ocidente, pôde ser exemplificada na argumentação de Kirk-Raven-Schofield, que há pouco expusemos e que vê no logos e no império da razão a força motriz da civilização, sendo, se não a única, a mais decisiva responsável pelo desenvolvimento humano. Dessa forma, propõe-se que o germe da razão esteve sempre presente desde as primeiras formulações míticas dos gregos – vê-se o *logos no mito* –, mas decide-se ignorar o valor em si de qualquer contribuição que tenha partido das formulações míticas no curso do pensamento dos primeiros filósofos, o que faria do mito um elemento positivo ou co-laborativo no que se refere à razão – não se vê o *mito no logos* (Sousa, 1975, p. 51-53).

É também sob este princípio que se fundamenta a interpretação alegórica do mito e que foi o método predominantemente usado para sua compreensão até o século XVIII (Most, 1999, p. 33; p. 36). O seu uso remonta à antiguidade<sup>21</sup> e foi uma das soluções encontradas para o problema do mito no momento em que este passou a ser questionado. Segundo esse método, os mitos querem dizer outra coisa diferente do seu sentido literal, mas é o logos quem irá decidir qual o sentido mais adequado.

Podemos entender alegoria como um recurso utilizado para defender o mito contra os ataques que passou a sofrer a partir do século VI a.E.C.. Essa abordagem via muitas vezes Homero como um sábio dedicado a ensinamentos metafísicos e cosmológicos ou como um historiador ou geógrafo, a fim de justificar a sua produção intelectual, atribuindo-lhe os elementos mesmos que fundamentavam as críticas que lhe eram dirigidas (Brisson, 2014, p. 64; 90-91).

Porém, ao querer *salvar* certos mitos de sua suposta *irracionalidade* e assim do descrédito do meio filosófico, a alegoria exigiu em troca uma submissão total do mito às regras do logos. Este último definia tanto os meios para se interpretar o mito,

---

<sup>21</sup> A primeira referência que se tem notícia sobre a interpretação alegórica remonta ao final do século VI a.E.C. e teria sido realizada por Teágenes de Régio (Morgan, 2004, p. 63; Brisson, 2014, p. 71). Embora se possa questionar se a alegoria surgiu devido aos ataques sofridos pelo mito ou antes disso (Morgan, 2004, p. 64), o fato é que esse passou a ser um recurso comumente usado por muitos filósofos após Platão, como Anaxágoras e Aristóteles, tendo chegado ao seu auge com os estoicos (Brisson, 2014, p. 77).

quanto também representava o fim almejado pela análise: ao cabo do processo, a ideia é que o mito devia ser relativizado ou simplesmente descartado como fonte última de conhecimento, pois seria apenas um invólucro para o verdadeiro conteúdo representado pelo logos (Most, 1999, p. 32-33).

No século XVIII, destaca-se o trabalho de Heyne, que mais tarde irá influenciar Schelling no processo de revalorização do mito como fenômeno que detém uma realidade própria e que por isso demandaria uma explicação independente do logos, ao contrário do que queria a alegoria (Most, 1999, p. 37). Embora Heyne, como outros de seus contemporâneos ainda estejam no limiar de uma nova leitura do mito, ele ainda o vê como “fábula” ou como uma visão errática do mundo, mas não como produto de um erro que poderia ser “corrigido” e sim em razão de pertencer a um estágio específico da evolução do pensamento humano (Most, 1999, p. 38).

Fazendo isso, Heyne minava a argumentação dos defensores da alegoria, que viam no mito um disfarce do logos. Em vez disso, estabelecendo uma clara distinção *diacrônica* entre dois períodos – do mito e do logos – Heyne também abria um precedente para uma leitura *sincrônica* do mesmo, vendo-o como fenômeno apartado e único (Most, 1999, p. 39). Isso implicava, portanto, no questionamento do status mantido até então pelo logos, como fonte última da compreensão de todo e qualquer discurso, inclusive do mito:

Suddenly there is no longer only the one Logos, timeless and spaceless, universally valid in every period and in every place for all creatures who deserve the title of human being; instead there are as many different forms of the Logos as there are conditions of humanity. Heyne and his followers tend to speak of myths as though they were *prelogical*; but in fact it would be more accurate to term their conception of them *heterological*, for the temporal priority of one form over another is in fact far less important than the pluralization of forms of Logos itself; and among these all, myths can then assume a privileged position as the sole remaining testimony to a childhood which we have all passed through and for which we have never ceased to yearn. (Most, 1999, p. 40)

Dando continuidade às ideias de Heyne, Schelling se decide por explorar esse outro universo representado pelo mito e que possui suas próprias leis e sua

própria lógica, devendo esta ser estudada a partir da mensagem que traz. Nessa perspectiva o mito não seria decorrente da criação intencional de alegorias, mas da necessidade de pôr diante dos olhos do público personagens concretos e acessíveis que pudessem transmitir uma mensagem que lhes seria impossível transmitir de uma forma mais abstrata (Most, 1999, p. 38).

Nessa mesma linha, Schelling diferencia Heyne dos demais comentadores ao afirmar que o autor considerava os mitos mais do que adereços criados com a clara intenção de criptografar realidades naturais (alegoria), por trás da aparência de deuses e de suas histórias. Na verdade a narrativa mítica seria produto não de uma escolha consciente dos antigos *filósofos*, mas produto de um tempo e da necessidade de explicar o surgimento do mundo (cosmogonia) sem disporem de uma linguagem científica apropriada para tal (Schelling, 2007, p. 25-26).

Na perspectiva de Schelling, em sua chamada filosofia tardia, vemos uma filosofia em constante movimento e que, a todo tempo, está sendo reelaborada, até encontrar a razão de sua busca: é a imagem do próprio movimento da consciência humana rumo à unidade e ao Absoluto (Azevedo, 2014, p. 551). Em sua obra *Introdução Histórico-Crítica sobre a Filosofia da Mitologia*<sup>22</sup>, publicação póstuma baseada numa de suas palestras em Berlim em 1842, o autor descreve a mitologia como parte do processo vivido pela consciência humana, que, ao deixar o seio do Um, se vê imersa nas representações sobre os deuses, que são, em última instância, o resultado da ação efetiva de potências teogônicas e têm por isso um valor objetivo (Azevedo, 2014, p. 556; 558).

Os mitos portanto seriam *hoje* portadores das mesmas verdades de *ontem*, sendo que o seu conteúdo será compreendido por alguns capacitados para tal enquanto outros apenas se distrairão com o gosto pelas histórias (Schelling, 2007, p. 26-27). Em outras palavras, o que teria acontecido em tempos passados seria o mesmo que acontece hoje: certas pessoas irão compreender a mensagem em sua profundidade, enquanto outras irão tangenciar apenas suas fronteiras mais superficiais. Para Schelling, essa atitude não deve ser confundida com a criação de alegorias mas com a capacidade humana de entender ou não a mensagem trazida pelos mitos. E do que então tratariam os mitos?

---

<sup>22</sup> Utilizamos como base o título em Inglês da obra: *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology* (Richey-Zisselsberger, 2007).

Para Schelling, os mitos tratam de personagens e eventos que eram considerados reais por quem os criou e são, portanto, produto de uma experiência pessoal e imediata apesar de parecerem estranhos a nós (Schelling, XI 194-195; p. 135-136). Por essa razão a *mitologia* surgiria de uma experiência natural e não artificial; assim também haveria uma convergência entre a forma com que são apresentados os mitos e os seus conteúdos, o que formaria um todo e deveria ser compreendido em conjunto e não separadamente (Schelling, XI 195; p. 136). Disso decorreria a verdadeira natureza do mito:

Because consciousness chooses or invents neither the ideas themselves nor their expression, mythology emerges immediately as such and in no other sense than in which it articulates itself. In consequence of the necessity with which the content of the ideas generates itself, mythology has from the beginning a real [reelle] and thus also doctrinal [doctrinelle] meaning. In consequence of the necessity with which also the form emerges, mythology is thoroughly actual—that is, everything in it is thus to be understood as mythology expresses it, not as if something else were thought, something else said. Mythology is not allegorical [XI 196]; it is tautegorical. To mythology the gods are actually existing essences, gods that are not something else, do not mean something else, but rather mean only what they are. (Schelling, 2007, p. 136)

A revalorização do mito e a crítica ao logos tornou-se uma prática comum ao pensamento filosófico pós-Iluminismo e o mito passou a ser o tema central da filosofia alemã no século XIX, passando a influenciar outras discussões contemporâneas em toda a Europa e a América (Most, 1999, p. 40). Nesse intervalo, destaca-se o trabalho de Nietzsche como o mais influente entre os filósofos que recorreram ao mito para fazer uma crítica à razão (Most, 1999, p. 41).

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche analisa o renascimento do poder do mito na tragédia grega, em sua fase áurea, que é representada pelo coro trágico, pela música inspirada nos cultos a Dioniso. É a esse deus que o filósofo (Nietzsche, 1992, p. 30-32) irá afiançar toda a pujança do mundo grego e é a partir da dimensão dionisíaca<sup>23</sup> do desejo, da aniquilação e do êxtase que fará duras críticas à filosofia

---

<sup>23</sup> A definição das dimensões dionisíaca e apolínea na obra de Nietzsche é complexa e sofre variações ao longo do tempo. Em *O Nascimento da Tragédia*, podem ser consideradas forças opostas, e em certo sentido complementares, como o sonho (Apolo) e a embriaguez (Dioniso) (Nietzsche, 1992, p. 27-28), em outros

ocidental e à ciência, as quais identifica com Apolo, como imagem de uma beleza apenas superficial, um reflexo pálido da vida, presa que está à frieza da razão e da lógica.

Aquilo que se opõe ao dionisíaco, como o próprio Nietzsche (1992, p. 5-6) explica na segunda edição da obra, é tudo o que representa uma negação da vida: uma moral e uma metafísica que “odeiam” o mundo e apontam para um mundo do *além*, rejeitando assim a beleza, a sensualidade e os afetos reais. As forças que se opõem a Dioniso são para Nietzsche tanto a filosofia platônica apoiada na figura de Sócrates, como a moral cristã inspirada em Cristo (Amusquivar, 2019, p. 139-140).

Nietzsche tece, pois, uma extensa censura à lógica racionalista que ele reporta a Sócrates, o “herói” dos diálogos de Platão, e que teria condenado sumariamente a arte, a tragédia e assim o próprio mito (Nietzsche, 1992, p. 85; p 135). Ao comentar a célebre condenação platônica à poesia, por ser, entre outras coisas, a “imitação de uma imagem da aparência, de pertencer, portanto, a uma esfera ainda mais baixa que a do mundo empírico”, Nietzsche (1992, p. 88) declara que, ironicamente, os diálogos platônicos são o resultado de todos os estilos que o procederam, como a prosa, a narrativa e a própria poesia lírica.

O filósofo compara os diálogos com “um bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos” e lamenta que a poesia tenha sido arrastada, a partir de Platão, para condição de “escrava” da filosofia, sendo essa a mesma posição que a filosofia ocuparia ao se submeter ao jugo da teologia (Nietzsche, 1992, p. 89). A crítica de fundo é voltada contra a excessiva confiança na razão e, no que o filósofo chama de tendência apolínea, em detrimento da força dionisíaca representada pelo instinto, pela natureza e pela arte, nesse âmbito estando também circunscrita a dimensão mítica.

Para ele, é a tragédia que faz o mito reviver com toda a sua força em Ésquilo e Sófocles, e foi Eurípedes quem, inspirado por Sócrates, teria contribuído para a racionalização da tragédia, assim se tornando o último responsável pela morte dessa arte e assim pelo sufocamento do mito (Nietzsche, 1992, p. 72; 81; 137). Nietzsche conclui que a consequência disso é a consolidação de uma sociedade – e sob esse aspecto fala da cultura de seu tempo – que se contenta em viver a vida de forma

---

momentos aparecem como aspectos ou gradações diferentes de um mesmo fenômeno (Amusquivar, 2019, p. 136-137).

superficial e fria, sendo, além disso, incapaz de participar da experiência vívida proposta pela arte e pelo mito.

Assim o filósofo descreve a postura das pessoas de seu tempo frente ao poder do que chama de *milagre*, para se referir ao universo das representações míticas numa cena do teatro:

Nisso, com efeito, poderá medir até onde está em geral capacitado a compreender o *mito*, a imagem concentrada do mundo, a qual, como abreviatura da aparência, não pode dispensar o milagre. Mas o provável é que, em uma prova severa, quase todo mundo sinta-se tão descomposto pelo espírito histórico-crítico de nossa cultura, que a existência do mito outrora se nos torne crível somente por via douta, através de abstrações mediadoras. Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural. Todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo são salvas do seu vaguear ao léu somente pelo mito. As imagens do mito têm que ser os onipresentes e despercebidos guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a algum jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico, que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas. (Nietzsche, 1992, p. 134-135)

Além de servir de cenário para um apelo ao resgate dos mitos germânicos e das raízes culturais alemãs, Nietzsche vê nesse quadro a representação de uma sociedade “famélica”, pois despojada do poder do mito e de sua compreensão mais profunda (Nietzsche, 1992, p. 135). A esse estado de coisas, Nietzsche quer apontar o que ele considera como a influência perniciosa da religião cristã, que nega a possibilidade da felicidade terrena e acredita em um deus que morreu na cruz; a essa crença o filósofo antepõe a imagem mítica de Dioniso, que mesmo despedaçado pelos Titãs conseguiu voltar à vida (Amusquivar, 2019, p. 140-141).

## **2.5. O século XX e as novas abordagens para a compreensão do mito**

Os estudos clássicos e sua abordagem do mito e de suas relações com o logos sofreram um considerável impacto das descobertas advindas da arqueologia,

desde o século XIX. A tradução da escrita hieroglífica e cuneiforme, por exemplo, foi equivalente a um resgate de pelo menos dois mil anos de registros históricos até então pouco explorados (Burkert, 1999, p. 89-90). Assim a discussão sobre logos e mito adentra o século XX com o auxílio de áreas tão diversas como a antropologia e a psicologia – em especial o estruturalismo<sup>24</sup> e a psicanálise – ampliando um campo antes restrito aos estudos clássicos (Most, 1999, p. 46; Sassi, 2018, p. 32-33; Vernant, 2009, p. 24-25).

Georges Gusdorf ilustra bem essa nova atmosfera ao comentar o significado da revalorização do mito em meio às ameaças sempre presentes de excluí-lo da esfera do interesse acadêmico:

A expulsão do mito não é, pois, definitiva. Seguindo um dinamismo frequente na vida mental, e do qual a psicanálise nos oferece numerosos exemplos, o elemento censurado retorna como uma má consciência, com tanto mais insistência quanto com mais energia se tentou expulsá-lo. Nem mesmo os próprios sucessos da ciência são o bastante para nos darem a ilusão de sua incapacidade de satisfazer plenamente a exigência espiritual do homem. (Gusdorf, 1980, p. 201)

Como exemplo paradigmático dessas tensões Gusdorf cita os estudos de Lévy-Bruhl, no início do século XX, que inicialmente entendeu que os povos aborígenes ou não civilizados tinham uma “mentalidade primitiva” e um pensamento “pré-lógico” (Bruhl, 2015, p. 32; 34). Ao analisar como algumas tribos africanas interpretavam o ataque de animais selvagens contra membros da comunidade, Bruhl (2015, p. 32-33) narra com estupefação que jamais eles buscam causas lógicas, mas sempre causas sobrenaturais, sendo a principal delas o fato de um feiticeiro ter se apossado do animal para cometer algum mal. Bruhl (2015, p. 34) faz questão de frisar que os nativos desconheciam o princípio da não contradição e não nutriam nenhum tipo de “curiosidade intelectual”.

O relato de Bruhl já reflete o interesse em entender a estrutura mental e social das comunidades ditas primitivas a partir das leis que as regem. Nesse sentido, chega a dizer que a suposta ausência dos referenciais lógicos faz parte de

---

<sup>24</sup> Segundo Vernant (2009, p 24-25), estudiosos como Claude-Lévi-Strauss ampliaram a compreensão sobre o mito, que passou a ser analisado mais como um fenômeno de índole coletiva e não mais como fruto de fantasias ou fabulações de um poeta agindo arbitrariamente. A ação da audiência e de uma tradição que o precede são agora fatores apontados como fonte de legitimação e controle social das representações míticas.

uma dinâmica que é significativa por corresponder a uma experiência imediata e que recorre a um certo nível de representações. Seguindo outro caminho que não o da indução lógica, essa atitude mental não deveria, segundo o estudioso, ser considerada sinônimo de “torpor intelectual” ou “fraqueza mental”, mas seria apenas um sistema de valores diferente do europeu (Bruhl, 2015, p. 36-37).

Ao final de sua vida Bruhl se confessaria descontente com a fama de ser o *inventor* de duas categorias de seres humanos, uma de pessoas dotadas de pensamento lógico e outra dos que viviam num universo pré-lógico. Por isso, rejeitou o dogma do pré-logismo por considerar sua pouca fundamentação e por ter se tornado fonte de maus entendidos (Gusdorf, 1980, p. 250). Porém a concepção de que teria havido de fato duas idades da consciência humana deu lugar à ideia de uma superposição do saber racional sobre o mítico, que Gusdorf compara à construção de um jardim francês onde antes havia uma floresta virgem (Gusdorf, 1980, p. 208-209).

A partir da primeira metade do século XX, há o descolamento de uma posição mais arraigada, baseada na polarização entre mito e logos, para outro campo de discussão: as relações entre ocidente e oriente e suas implicações para o chamado nascimento da filosofia (Sassi, 2018, p. 33). Isso também significou uma ampliação do campo de visão para a análise do mito grego e conseqüentemente põe em questão a originalidade mesma das matrizes do pensamento ocidental.

Nesse contexto, Cornford tornou-se uma referência para os estudos que passaram a questionar a rigidez da elaboração que considerou o início da filosofia grega como um fenômeno completamente singular e apartado da dimensão mítica (Sassi, 2018, p. 42). Cornford era ligado à corrente dos ritualistas de Cambridge, grupo liderado por Jane Ellen Harrison e que reuniu mais dois acadêmicos – Gilbert Murray e Arthur Bernard Cook – que, juntos, representavam uma “nova onda” nos estudos clássicos do começo do século XX (Ackerman, 2002, p. 90).

O grupo propunha-se a demonstrar como a religião grega e seus mitos, assim como outras manifestações culturais, como o teatro e os jogos olímpicos, estavam assentadas sobre as bases de antigos rituais baseados nas ideias de fertilidade, morte e renascimento. Como expressão dessa realidade, destacavam-se os ritos de passagem, que eram realizados sobretudo durante a primavera e celebravam o renascimento da vida das plantas, dos animais e dos seres humanos (Ackerman, 2002, p. 125). A imagem dessa realidade que envolve vida, morte e

renascimento estaria expressa principalmente em Dioniso, o deus que foi despedaçado pelos Titãs e retornou à vida (Ackerman, 2002, p. 130).

As ideias inicialmente desenvolvidas por Harrison baseavam-se no princípio de que era necessário ir até as raízes das crenças gregas, que eram representadas pelos deuses ctônicos que precederam a religião olímpica, sem os quais não seria possível compreender certas expressões religiosas (Ackerman, 2002, p. 103). Havia a noção de que era preciso mergulhar no substrato que poderia explicar as origens primitivas da crença, o que implicava também na mudança de foco do indivíduo para a coletividade como origem do fenômeno. Dioniso seria, portanto, o sinal dos desejos e anseios de um grupo social – como sugere a iconografia recorrente do deus acompanhado por uma multidão de seguidores – mais do que produto da vontade de um único indivíduo (Ackerman, 2002, p. 124).

Ackerman assim resume o papel de cada membro do grupo:

The years 1912 to 1914, then, are the highwater mark of the group; within them they succeeded, by their lights, in clarifying the difficult problems that had been set for them by Harrison back in 1905 in the conclusion to *The Religion of Ancient Greece*. Harrison, Murray, and Cook had examined the nature and origins of Greek religion; Cornford and Murray had illuminated the origins of tragedy and comedy; Cornford had probed the difficult transition from religion to philosophy. The Cambridge Ritualists had accomplished their work. (Ackerman, 2002, p. 117)

Segundo Ackerman (2002, p. 113), em *Thucydides Mythistoricus* (1907), Cornford introduz sua investigação sobre a formação do pensamento grego, como o promotor de uma crítica do mito de “segunda ordem”, pois não está interessado em analisar a tragédia a partir de seus padrões rituais subjacentes, mas em recorrer à tragédia como algo já dado, e que teria fornecido a Tucídides os valores que fundamentaram a sua investigação. O livro pode ser considerado como uma preparação para sua obra mais famosa, *From Religion to Philosophy* (1912), que já passaria a agregar elementos da sociologia de Émile Durkheim, que via a religião como um sistema simbólico e produto de ideias e representações compartilhadas coletivamente (Ackerman, 2002, p. 103).

Ao analisar o foco da especulação dos pré-socráticos como a investigação sobre a *phýsis*, Cornford (1957, p. 124-126) apontou o quão frágil era a

argumentação que reputava aos jônios uma interpretação completamente original do mundo, pois supostamente mais racional e apartada de todas as referências culturais e míticas que os precederam. Isso porque o autor ressalta o caráter eminentemente divino para a concepção de *phýsis* entre os gregos e por isso não haveria elementos suficientes para concluir que os pensadores do século VI haviam rompido radicalmente com essa visão. Haveria, no entanto, como aponta Cornford (1957, 137-138), indícios de que há mais uma continuidade do que uma ruptura, tendo em vista que o que nós considerarmos, numa visão moderna, serem *hipóteses* sobre a constituição do cosmos – se era em sua natureza formado de ar, água ou fogo – para eles pareciam ser um dado *real* recebido da tradição mítico-religiosa que os precedia e que reconhecia o protagonismo da divindade.

Uma das questões colocadas por Cornford é a de quem teria sido Tales ou, em outras palavras, quem foi aquele que, desde Aristóteles, recebeu o título de pai da filosofia. Da análise de ideias-chave atribuídas ao milésio, Cornford (1957, 127-129) argumenta que a história da filosofia tende a exasperar a asserção do sábio segundo a qual a natureza das coisas é feita de água, deixando em segundo plano outras duas declarações: “a totalidade das coisas é dotada de alma” e “todas as coisas estão cheias de deuses”<sup>25</sup>. Segundo Cornford, embora se saiba que a busca de uma “causa material” reputada a Tales e aos demais pré-socráticos reflita apenas a tentativa de Aristóteles de demonstrar suas teses, com a postulação de um princípio material e ordenador (*arché*) – e portanto menos dependente do referencial divino – essa ideia parece querer suplantar o conjunto de crenças pré-existentes que inspiraram o pensador milésio. A proposta de Cornford é dar peso igual ao conjunto de asserções atribuídas a Tales: assim a crença no fator divino seria subjacente tanto

---

<sup>25</sup> As duas primeiras “doutrinas” de Tales são retiradas de citações feitas por Aristóteles e a última, por Aécio: “(...) Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser água [o princípio] (é por este motivo também que ele declarou que a terra está sobre água), levado sem dúvida a esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo de que as coisas vêm é, para todos, o seu princípio)” (*Metaph.* A 3, 983b20-24), com tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 40); “Tales disse que deus é a mente do mundo, e que a totalidade das coisas é dotada de alma e está povoada de *dáimones*; é precisamente através da humidade elementar que nele penetra um poder divino que o move” (Aécio 1, 7, 11), com tradução de Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 94); “E afirmam alguns que ela (a alma) está misturada com o todo. É por isso que, talvez, também Tales pensou que todas as coisas estão cheias de deuses. Parece também que Tales, pelo que se conta, supôs que a alma é algo que se move, se é que disse que a pedra (ímã) tem alma, porque move o ferro” (*de An.* 5, 422-7), com tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 41).

na relação que ele estabelece entre a água e a *phýsis*<sup>26</sup> – que é divina – como também na concepção de um mundo povoado por deuses.

Cornford (1987, p. 225) parte do princípio de que a filosofia nasceu de um substrato, que é a própria tradição mítica, sem a qual ela seria como uma Atena nascida sem mãe. Essa ideia também supõe a existência de um processo de racionalização que se perde no tempo e não se encontra fixado numa linha limítrofe que separa o tempo do mito do tempo da razão. Segundo essa visão, Hesíodo já havia recorrido à racionalidade para descrever sua cosmogonia, pois em certos momentos seria possível ver Geia e Urano apenas como a terra e o céu físicos antes de se apresentarem personificados (Cornford, 1987, p. 237). Como outros autores que o precederam, o que ele aponta é o *logos no mito*.

Porém, ao descrever a cosmogonia de Anaximandro, Cornford (1987, p. 236) percebe os seus paralelos com o relato de Hesíodo, como, por exemplo, a Terra ter se constituído o primeiro corpo sólido e ter dado em seguida origem ao Céu. Isso sugere um intercâmbio entre mito e logos que é inovador:

De lo que sí podemos estar seguros es que el patrón de la cosmogonia jonia, a pesar de su apariencia de completa racionalidad, no es una construcción libre del razonamiento intelectual a partir de la observación del mundo existente. No hay nada en las apariencias obvias de la Naturaleza que sugiera que el cielo se haya elevado de la tierra o que los cuerpos celestes se formaran después de la tierra, o que el ordenamiento presente del mundo no haya existido desde siempre. (Cornford, 1987, p. 239-240)

---

<sup>26</sup> Para Cornford (1957, p. 128-129), a ideia de que a “totalidade das coisas é dotada de alma e está povoada de *dáimones*”, citada por Aécio (1, 7, 11), é um testemunho da própria *phýsis*, que, graças à sua vida (*psyché*) e a um princípio de atividade interno e espontâneo, pode gerar coisas fora de si. Assim discorre o autor: “Further, this Soul in the universe is identical with physis itself. In other words, the materiality of physis is supersensible, a stuff of that attenuated sort which is attributed to all supersensible objects – soul, spirits, Gods – as well as to all sorts of eidola, ghosts, concepts, images, etc. It is soul-substance, not ‘body’, differing from body in being intangible and invisible. The water or air or fire in which it is recognised is related to it as body to soul; these elements are embodiments of physis, but physis itself is soul, with a supersensible substance of its own – that minimum of materiality without which nothing could be conceived” (Cornford, 1957, p. 129). Kahn (2009, p. 159-160) entende a formulação de Tales em termos de um pampsiquismo, ideia segundo a qual todas as coisas “pensam” e que, apesar de parecer absurda, foi claramente declarada por Empédocles (DK 31 B 110,10) e poderia estar sugerida em Heráclito (DK 22 B 113 e B 45), além de ter sido postulada por filósofos modernos como Espinosa e Leibniz. Isso concordaria com a crença de que todas as coisas estariam “vivas” (*empsychá*) e que todas teriam uma “participação na *psyché*, o princípio vital”, como sugere Aristóteles (Kahn, 2009, p. 176).

Embora o autor acentue, em vários pontos do livro, que os milésios deram um passo decisivo no caminho da racionalização do pensamento, ele defende que certos pressupostos não lhes foram originais, pois não se dispunha de meios ou evidências técnicas que permitissem um salto tão repentino de formulações teológicas para uma espécie de *ciência* natural (Cornford, 1987, p. 225). Sugerindo que o mito teria um caráter ativo na estruturação do pensamento racional, o autor aponta agora indícios do *mito no logos*.

Ao indicar uma série de paralelos entre a cosmogonia de Hesíodo e relatos da mesma natureza provenientes de várias regiões da Ásia, da Oceania e até da Polinésia, Cornford (1987, p. 243-247) sugere que as fronteiras entre o caso grego e outras culturas podem ser ainda mais elásticas e complexas do que se poderia pensar. Um traço comum entre os mitos estudados é a ideia da separação primordial entre o Céu e a Terra, como ocorre em Hesíodo após a castração de Urano por Cronos. Isso não só propõe que o mito grego possui raízes anteriores e possivelmente provenientes de culturas orientais, mas também propõe que as origens da filosofia se diluam nas origens do mito (Sassi, 2018, p. 41).

Outro acadêmico que segue uma linha semelhante à de Cornford é Walter Burkert, que também aponta para as origens orientais do mito grego. Ele também encontra paralelos entre a narrativa de Hesíodo e outras cosmogonias, como a babilônia, hitita e egípcia, bem como sua correlação com as ideias de Anaximandro sobre a diferenciação gradativa da Terra até a geração dos corpos celestes (Burkert, 1999, p. 93-94).

Diferentemente de Cornford, que se filiava à corrente anglo-saxã e ligava mais fortemente a origem do mito à sua função ritual (Sassi, 2018, p. 43), Burkert (1991, p. 32-33) via essa explicação como uma entre outras possibilidades. No entanto, ele faz uma crítica expressa a algumas teorias bastante disseminadas a partir da primeira metade do século XX, como a freudiana e a junguiana, consideradas por ele de pouca ou nenhuma sustentação científica (Burkert, 1999, p. 93; 1991, p. 33-36). Sua principal queixa é que em vez de recorrerem à “ingênua” interpretação alegórica, que usa como referente acontecimentos factuais, os seus defensores recorrem a “entidades meta-empíricas” provenientes da metafísica ou da psicologia (Burkert, 1982, p. 4).

O seu ponto de partida para definir o mito é bastante simples: trata-se de um conto tradicional (Burkert, 1982, p. 1). Dessa forma, o mito trata de questões as mais

variadas, desde a busca por alimentos, a organização das regras sociais e a natureza. As sucessivas adaptações dessas histórias seriam o “único ou o principal método de especulação geral e comunicação, com o intuito de verbalizar fenômenos, dando-lhes coerência e sentido” (Burkert, 1982, p. 24). Nesse sentido, o autor, embora em geral discorde dos métodos que buscam uma explicação *externa* ao mito, considera que ele pode guardar uma certa relação com a realidade e vai além ao defender que há indícios de histórias de dinastias e clãs expressas nas narrativas míticas, como meio de autolegitimação (Burkert, 1982, p. 23; 25).

Em seu livro *Greek Religion* (1977), Burkert defende uma mudança de mentalidade que teria ocorrido na Grécia a partir dos pré-socráticos e de um ponto de vista diferente: a ênfase está mais na tomada de uma nova consciência sobre os deuses do que propriamente no processo de guinada rumo ao pensamento racional. O fato é que a sua argumentação vai no sentido de que o primeiro aspecto implica diretamente no segundo. Dessa forma, o exemplo de Anaximandro é esclarecedor: ao postular que o cosmos está no centro da realidade e é envolvido por uma atmosfera divina – que ele chama de *Ápeiron* (Ilimitado) –, o milésio teria oferecido um modelo cosmológico que agradaria tanto à religião quanto à ciência e cujo forma seguiria inalterada até Copérnico (Burkert, 1985, p. 307).

Em seguida Burkert (1985, p. 308-310) explica que uma opção semelhante teria sido tomada por Anaxímenes, Xenófanes e Heráclito, que também seriam defensores de uma noção de divindade mais impessoal e rarefeita, afastando-se tacitamente ou criticando explicitamente os elementos do culto e dos mitos tradicionais. Em sua exposição sobre Xenófanes, Burkert (1985, p. 308) propõe de maneira bastante convincente como o poeta, além de apresentar uma divindade transcendente e não antropomórfica, conseguiu responder a um problema apenas tangenciado por seus contemporâneos: como se dá a relação entre o divino e o cosmos, ou como o primeiro dirige o segundo. A solução seria a identificação desse deus com o Um, como a origem de tudo a partir de um princípio inteligível: o *Noûs*. Assim, deus é o próprio pensamento que se torna ação e, portanto, que tudo envolve, tudo guia e de onde tudo procede.

O título do capítulo que expõe essa discussão é *Philosophical Religion*, que já é em si um dado esclarecedor sobre a perspectiva assumida pelo autor. Segundo ele, é a partir dessa nova visão sobre a divindade e sua relação com o cosmos que a filosofia pôde ocupar o seu espaço – antes dominado pelo pensamento religioso –

estando livre para falar sobre “tudo”: as coisas do céu, as da terra e suas origens. Aquela primeira intuição de que o mundo existe de acordo com uma ordem, tese sempre defendida pela tradição mítica, mas reproduzida sem questionamento, seria retomada sob a forma de um “projeto intelectual abrangente” pelos pré-socráticos (Burkert, 1985, p. 306).

É importante observar que, desde o início do capítulo, Burkert fala sobre o nascimento da filosofia com a mesma solenidade com que se expressam os defensores do “milagre grego”. O autor confessa inclusive “ser tentador” referir-se a esse evento da “história intelectual” de forma épica, ou seja, como: “(...) *a battle with successive attacks, victories, and defeats in which myth gradually succumbs to the logos and the archaic gives way to the modern*” (Burkert, 1985, p. 305). Em seguida o autor explica como a prosperidade econômica e o início da prosa, na Grécia, foram o cenário ideal para essa que seria uma nova página na história intelectual da humanidade.

Num artigo publicado mais de uma década depois e que trata das relações entre mito e logos na história da filosofia, Burkert (1999, p. 104-105) conclui que não se pode apelar para a ideia de uma lendária “Greek Mind” e oferece, em lugar disso, as mudanças estruturais que teriam permitido o florescimento da filosofia na Grécia como um acontecimento único: a inexistência de uma casta sacerdotal e a abolição prematura da monarquia. Do contrário, o Oriente Próximo não poderia ter sido palco do mesmo fenômeno, pelo fato de ter o conhecimento e a literatura vinculada ao rei e ao templo, como centros máximos de poder.

Poucas linhas antes, o autor havia rejeitado expressamente a ideia de um progresso do “mito para o logos”, dizendo que sempre havia, em lugar disso, a presença do logos nos relatos cosmogônicos – reconheceu o logos no mito – e, ao mesmo tempo, declarou que os pré-socráticos utilizaram os relatos tradicionais como um “andaime” para suas novas teorias – reconheceu o mito no logos (Burkert, 1999, p. 104). No entanto, demonstrando uma oscilação que é comum ao tratamento do tema pelos comentadores, ao discorrer sobre o caso de Xenófanes, Burkert o apresenta como um exemplo de pensador que deixou para trás as antigas tradições e se dedicou a uma teologia completamente nova. Porém, como expusemos anteriormente, as ideias de Xenófanes, apesar de inovadoras, estão fortemente vinculadas à poesia e ao culto tradicionais.

Ao analisar a convicção sustentada por Burkert (1999, p. 104) de que “no mito cosmológico há *lógos* desde o início”, Sassi (2018, p. 45) lembra que, para o autor, há uma continuidade entre o *logos* mítico e o *logos* filosófico, tendo em vista que ambos são portadores de conteúdo especulativo e abstrato. O problema, segundo Sassi, é que não é possível reduzir o discurso filosófico ao *logos* argumentativo-dedutivo, e cita como exemplo a tendência a eleger-se Parmênides como o fundador da lógica, negligenciando que o teor de seu Poema tem características marcadamente míticas. A autora aponta, ainda, para os riscos de uma classificação reducionista do pensamento na antiguidade, o que pode acabar por desconsiderar a grande diversidade das formas de expressão intelectual dos pré-socráticos.

O caso de Parmênides é especialmente significativo, pois ele é tratado por Burkert como o caso paradigmático do filósofo que, ao ter postulado o Ser e o Não-Ser como princípios fundamentais para o pensamento lógico, tem uma “paixão por declarações inequívocas, pela ‘verdade pura’ em um contexto de argumentação; e podemos afirmar o notável sucesso deste estilo de *logos* como consequência” (Burkert, 1999, p. 105). Anteriormente, em *Greek Religion*, apesar de Parmênides ser apresentado como um integrador entre a cosmogonia mítica e o pensamento filosófico, ele o fazia apenas na segunda parte de seu Poema, no contexto da “opinião dos mortais” e, portanto, “na forma de discurso enganoso” (Burkert, 1985, p. 310). Segundo Burkert, só nessas circunstâncias os deuses “reaparecem” no texto.

Quanto ao Prólogo, o autor afirma o seguinte: “(...) é novamente apenas a introdução figurativa de uma revelação que se fundamenta em si mesma. O Ser repousa em si por sua própria necessidade e parece não exigir teologia” (Burkert, 1985, p. 310). Como veremos mais à frente, a separação do Poema de Parmênides em duas partes reflete uma hierarquização entre mito e *logos* que, como indicam vários comentadores, é uma interpretação posterior às intenções e à elaboração da obra. De acordo com essa tendência, a primeira parte ou Prólogo seria apenas uma peça acessória da segunda: seria mera alegoria mítica e, como tal, uma preparação para a segunda parte, onde se encontraria o conteúdo *filosófico* de fato.

Se pretendemos demonstrar como Heráclito contemporizou *logos* e mito em sua doutrina – o que é o foco da presente dissertação – podemos lançar como hipótese que a tônica do discurso de seus contemporâneos é a convivência entre essas duas dimensões do pensamento numa perspectiva de complementariedade.

Isso porque, como Burkert reputou a Anaximandro e aos demais pré-socráticos, suas doutrinas eram mais uma tentativa de depuração dos mitos tradicionais do que uma ruptura completa com o divino.

Em seu livro *Mito e Pensamento entre os Gregos*, de 1965, Jean-Pierre Vernant assim abre a discussão sobre o surgimento da filosofia grega:

No decurso dos últimos cinqüenta anos, a confiança do Ocidente nesse monopólio da razão foi todavia abalada. A crise da física e da ciência contemporâneas minou os fundamentos — que se julgavam definitivos — da lógica clássica. O contato com as grandes civilizações espiritualmente diferentes da nossa, como a da Índia e a da China, rompeu os quadros do humanismo tradicional. O Ocidente já não pode hoje considerar o seu pensamento como sendo o pensamento, nem saudar na aurora da filosofia grega o nascer do sol do Espírito. Em uma época em que se inquieta pelo seu futuro e em que põe em dúvida os seus princípios, o pensamento racional volta-se para as suas origens: interroga o seu passado para se situar, para se compreender historicamente. (Vernant, 1990, p. 443)

No trecho citado, Vernant cita uma crise da razão, que se vê abalada em seus fundamentos pelas descobertas científicas e o questionamento de pressupostos da lógica clássica. Tal cenário, esboçado em meados da década de 1960, quando foi publicado pela primeira vez, reflete não apenas uma crise do logos, mas de todos os valores ocidentais, questionados em vários níveis: o pesquisador está a duas décadas da Segunda Guerra e no momento em que a Guerra Fria chegava ao seu auge; a sociedade vivia uma série de tensões trazidas à tona na luta pelos direitos civis e no questionamento dos valores tradicionais da família, da religião, do capitalismo e da política colonial europeia.

Nesse contexto, Vernant faz um breve panorama de cerca de 50 anos, desde que havia sido publicada a primeira edição de *From Religion to Philosophy* (1912), de Cornford, em que o autor põe em dúvida a suposta originalidade das formulações jônicas, como um despertar da razão (Vernant, 1990, p. 447). Como contraponto, Vernant expõe algumas declarações de Burnet, em seu *Early Greek Philosophy* (1920), sobre sua plena confiança de que na Jônia os gregos abriram caminho, de uma vez por todas, para o primado da razão.

Vernant faz eco às ideias de Cornford e fala das então recentes descobertas arqueológicas que reforçavam sua teoria sobre os paralelos entre narrativas sobre

Zeus na *Teogonia* de Hesíodo e o mito de Marduk, deus supremo do babilônios (Vernant, 1990, p. 444-445). Sendo encenado pelo rei babilônio no Ano Novo, o drama ritual selava o poder do monarca como regulador da ordem social e cósmica. Segundo Vernant, esse cenário se dissipará apenas com o advento da pólis grega, sua nova organização política e o surgimento do filósofo como aquele que irá problematizar questões que eram dadas como certas e se consubstanciavam no poder supremo e divino dos reis (Vernant, 1990, p. 448).

A argumentação continua no sentido de declarar como encerrada a questão da filiação da filosofia ao mito, pois o assunto já teria sido amplamente explanado por Cornford. Segundo Vernant, interessava doravante fazer o processo inverso, para descobrir aquilo que marcou a conquista do gênio grego:

Já não se trata apenas de encontrar na filosofia o antigo, mas de destacar o verdadeiramente novo: aquilo que faz precisamente com que a filosofia deixe de ser mito para se tornar filosofia. Deve-se, por conseguinte, definir a mutação mental de que a primeira filosofia grega dá testemunho, precisar a sua natureza, a sua amplitude, os seus limites, as suas condições históricas. (Vernant, 1990, p. 447)

Em seguida, o autor passa a descrever como os jônios filtraram o patrimônio recebido dos poetas, adaptando para uma linguagem física as informações sobre os deuses, a fim de se expressarem em termos “abstratos” e “naturais”: o “quente” já não mais precisa ser chamado de Hefesto, como em Hesíodo, e a genealogia dos deuses e suas lutas são substituídas por princípios e explicações mecânicas (Vernant, 1990, p. 449-451). O autor continua a enfatizar uma mudança profunda na mentalidade grega a partir dos primeiros filósofos:

Entre os “Físicos”, a positividade invadiu de súbito a totalidade do ser, sem excetuar o homem nem os deuses. Tudo o que é real é Natureza. (...) O nascimento da filosofia aparece, por conseguinte, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, excluindo toda forma de sobrenatural e rejeitando a assimilação implícita estabelecida pelo mito entre fenômenos físicos e agentes divinos (...) (Vernant, 1990, p. 450; 453) *Grifo nosso.*

As conclusões a que chega Vernant, de forma tão assertiva e talvez inconsciente, são ironicamente a repetição do antigo modelo *do mito ao logos* que ele acabara de criticar expressamente. Usando uma analogia, é como se, após reconhecer a paternidade do mito frente ao nascimento da filosofia e já tendo-se registrado esse fato para fins oficiais, a relação entre pai e filha passasse a ser meramente formal, uma vez que o pai não assumiria nenhuma responsabilidade no desenvolvimento e na educação do novo ser. Também poderíamos recorrer à comparação de Cornford de que a filosofia por vezes parece ter nascido como uma Atena sem mãe, como por um milagre ou como uma filha que prefere crescer sem olhar *demasiadamente* para o passado.

Segundo Buxton (1999, p. 7-8), embora Vernant negue a ideia de milagre grego, ele admite que ocorreu na Grécia, ao lado do desenvolvimento intelectual, artístico e técnico, uma mudança decisiva em direção ao pensamento racional e à gênese da mentalidade ocidental. Para isso, Vernant argumenta, ao longo de sua carreira, em favor da existência de uma pluralidade de concepções sobre a razão grega. Foi assim que, na década de 80, o autor argumentava em favor de uma racionalidade do mito, uma racionalidade dos sofistas e uma racionalidade baseada na matemática euclidiana, além dos diferentes tipos de racionalidade entre os médicos (Buxton, 1999, p. 8).

Como pudemos expor nesse breve relato, as tensões em torno das relações entre logos e do mito estão longe de ser resolvidas. Vários autores contemporâneos ao fazerem uma análise retrospectiva sobre a questão têm trazido novas luzes para a discussão, tentando contextualizar o que ela significa para a sociedade atual e os seus desdobramentos para as próximas gerações. Mas podemos nos perguntar já perto do final dessa reflexão: adversário ou aliado do pensamento racional, o mito teria algo a ensinar para a filosofia? Que espaço ele deve ter no debate filosófico? Que sentidos práticos e reflexões teóricas poderíamos explorar, no campo filosófico, a partir da relação entre mito e filosofia?

## **2.6. Complementariedade: ou uma nova leitura sobre a oposição entre mito e logos**

De certa forma, há um fator central, que tem sido sugerido deste o início deste capítulo, e que deve ser levado em conta em qualquer pesquisa sobre a

antiguidade: trata-se da necessária adequação do nosso olhar e dos nossos recursos metodológicos para analisar conteúdos e fenômenos muito distantes de nós no tempo. Se isso é necessário para a abordagem de patrimônios materiais e tangíveis, ainda é mais necessário ao pesquisarmos temas relacionados à história do pensamento.

Como propusemos no início deste capítulo, a exposição diacrônica nos ajuda a ter um referencial espaço-temporal muito útil para discorrer sobre determinado assunto, que, por razões práticas, precisa ser delimitado. A leitura sincrônica é, portanto, uma ação que atua de forma complementar, fazendo-nos sair do plano geral para o plano do detalhe, a fim de tentarmos enxergar o objeto de estudo em seu próprio contexto fático e natural. O que precisamos tentar evitar, ainda que sempre de maneira imperfeita, é o anacronismo. Apesar de nosso empenho, será sempre um fantasma ou uma sombra a nos acompanhar devido ao fato de toda aproximação com a antiguidade requerer de nós quase que um imediato deslocamento *do pesquisador* em direção ao problema estudado, em vez de fazermos o difícil exercício de deixar emergir *do objeto estudado* as informações que lhe são próprias e que são sinais para uma compreensão, o mais próxima possível, do fenômeno em seu ambiente original. No primeiro caso corremos o risco constante de levarmos conosco nossas próprias categorias e projetá-las sobre o material sob análise.

Porém o anacronismo é um risco sempre presente no olhar que se volta para o passado. Vernant, como estudioso da história da religião grega, aponta um erro comum de estudarmos os elementos religiosos do mundo grego amparados por referenciais de uma cultura predominantemente cristã e monoteísta. O autor explica que muitas vezes se quis comparar o cenário religioso grego com o da cristandade, incorrendo no erro de considerá-lo como um evento monolítico e com contornos bem acabados, formando um todo homogêneo que lhe era estranho (Vernant, 2009, p 24-25). Ao contrário, ele chama atenção para o fato de a religiosidade grega carecer de uma uniformidade institucional e dogmática, o que seria devido à ausência de uma casta sacerdotal que zelasse por sua ortodoxia. Isso não quer dizer, no entanto, que a religiosidade grega carecesse de unidade ou que fosse o resultado de escolhas pessoais arbitrárias. Entre um modelo de rigidez doutrinal e outro no qual haveria a produção aleatória de símbolos, ritos e mitos, vislumbra-se aqui uma estrutura móvel e permeável a adaptações e reinterpretações sucessivas.

Ao descrever os principais elementos da religião grega, Burkert faz alguns paralelos com as referências da religião cristã a fim de ressaltar as grandes diferenças que marcam os dois sistemas de crença. Enquanto na narrativa judaico-cristã a figura do criador ocupa um papel central, ela em regra não existe nas cosmogonias tradicionais gregas<sup>27</sup>. Apesar de não dar vida aos humanos essas divindades podem tirá-la, o que revela outra característica marcante: nas religiões antigas não havia nenhum deus que encarnasse o mal, como o diabo, por exemplo; em lugar disso, os próprios deuses encarnam a dimensão da maldade: planejam coisas más contra os humanos e podem curar ou mandar pragas, como Apolo (Burkert, 1985, p. 188).

A partir desse ponto, outras diferenças são marcantes no que se refere ao comportamento dos deuses olímpicos e que precisam ser levadas em conta para entendermos que estamos lidando com outro universo referencial. Embora os deuses tenham, por exemplo, um comportamento semelhante aos humanos, estes são mortais e se encontram na polaridade oposta da divindade, que é imortal (Burkert, 1985, p. 188). Assim sendo, há uma distância intransponível entre ambos e muitas vezes os deuses não hesitam em abandonar os humanos em situações extremas. Como aponta Burkert (1985, p. 273), outras características são marcantes nessa relação: os gregos não costumavam se referir a um deus pelo título de senhor (*despótes*), como ocorre no cristianismo; a atitude diante do deus também não incluía a humildade tão encorajada nos ritos judaico-cristãos, sendo o mais importante honrar os deuses com ofertas; isso porque a piedade (*eusebeía*) grega previa uma atitude de comedimento e era incompatível com o exagero e o excesso.

Como temos enfatizado, a oposição entre mito e logos reflete mais uma categoria epistemológica para a abordagem do problema do que um fato verificável na realidade, uma vez que a questão jamais foi colocada em termos tão claros e polarizados na antiguidade. Partindo desse princípio, mesmo Platão, que criticou expressamente a atuação dos poetas e a disseminação de certos mitos, integrou frequentemente o discurso argumentativo ao discurso mítico, constituindo juntos uma única prática filosófica (Cornelli, 2003, p. 114-116).

---

<sup>27</sup> Burkert (1999, p. 97) lembra que Platão representa uma das exceções mais conhecidas quando, no *Timeu*, introduz o termo “criador” (*demiourgos*).

Outro dado a ser levado em conta é que, na relação mito-logos, o primeiro elemento é historicamente o objeto ostensivo da crítica, enquanto o segundo foi o inquisidor de um julgamento sumário, assumindo em si os papéis de promotor e de juiz do caso. Parece-nos, pois, razoável exercitar a inversão desse processo apenas no sentido de olhar o mito numa perspectiva mais sincrônica e dando-lhe voz, vendo-o não mais como um *problema*, mas como um réu que tem o direito de defesa para argumentar em favor de sua absolvição e possível liberdade. Não podemos, no entanto, incorrer no erro de pôr o logos no banco dos réus e condená-lo sem julgamento – como ele mesmo fez com o mito. Mas talvez seja necessário trazermos à tona alguns delitos cometidos pelo logos no passado, e procedermos a novos julgamentos que sejam o mais imparciais possível.

Na visão sincrônica o que temos sob análise não é a categoria do mito ou do logos separadamente, o que seria mais objeto da abordagem diacrônico ou até anacrônica, mas somos demandados a nos deter sobre o conjunto de valores que compõem o universo da antiguidade arcaica. Embora o termo *arcaico* seja uma designação também limitada e limitante, ao encapsular determinado período histórico que vem antes do período dito clássico, ele nos será útil à medida que pode ser ampliado e extrapolar a mera referência temporal, como fazem vários autores.

Ao analisar as posições assumidas por Vernant, Chiara Bottici (2007, p. 24-25) aponta razões para se duvidar dos discursos que queiram fixar, com tanta precisão, o nascimento da filosofia. Em primeiro lugar ela lembra que as fontes de que dispomos dos ditos pré-socráticos são poucas, dependentes de outros autores antigos e historicamente condicionadas por suas escolhas sobre o que irão transmitir. Porém, as questões avançam para outros pressupostos tidos como certos por Vernant, como a ideia de que os primeiros filósofos já teriam alcançado a “positivação” de suas hipóteses, dado que já sabiam separar o pensamento da realidade investigada, como “por um golpe de machado” (Vernant, 1990, p. 472).

Nesse sentido, Bottici contra-argumenta que o pensamento antigo não tinha sequer uma palavra para designar “realidade física” no sentido moderno. Outra ideia posta em questão por Bottici (2007, p. 25), e que estaria subjacente à declaração de Vernant, é a distinção entre sujeito conhecedor e objeto conhecido, elementos próprios da concepção científica moderna e também alheias ao pensamento arcaico.

Se não há fronteiras tão bem determinadas para demarcarmos o início do exercício da razão, como num efeito dominó isso implica numa desestabilização do

edifício chamado de filosofia e que tem a razão como um de seus alicerces fundacionais. Em sentido contrário, não dispomos de elementos suficientes para comprovar que havia um pensamento mítico que restou represado e para sempre superado num tempo pré-racional ou pré-filosófico. As fronteiras entre mito e filosofia podem não ter a consistência que costumávamos reportar a elas, o que significa dizer que o que chamamos de pensamento arcaico pode ter convivido com a prática filosófica, no seu mais amplo espectro de significação, até mesmo depois de Platão.

Analogicamente podemos citar o exemplo da introdução da escrita na Grécia e sua expansão a partir do século V a.E.C. Embora esse tenha sido um fator inovador e motor de mudanças significativas, a cultura e os valores ligados à oralidade conviveram por muitos séculos com a escrita, seja por meio da leitura em voz alta dos textos, seja pelo fato de que o letramento e o acesso aos livros eram eventos muito restritos e que não apagaram abruptamente a tradição de milênios de oralidade (Thomas, 2005, p. 172-174). Por essa mesma razão pode-se pôr em questão também o uso da escrita como um instrumento de mudança de uma mentalidade mítica para outra lógica, já que a palavra escrita também era empregada por seu caráter mágico e a escrita era frequentemente um veículo para conteúdos de caráter religioso em todo o mundo (Thomas, 2005, p. 27-28). Além disso, possibilidade de escrita e letramento são coisas que podem não andar juntas, pondo também em foco que o advento da escrita na Grécia não está diretamente ligado à capacidade de leitura e à ilustração das pessoas, pois tinha-se pouco acessos ao livro, as bibliotecas também eram raras e a mecânica da leitura em extensos papiros era uma arte para poucos (Thomas, 2005, p. 11-12).

Há na verdade uma tentativa legítima de entendermos como se deu historicamente a formação de um pensamento filosófico e científico no sentido moderno, entendido como o pensamento que se descola da realidade para investigá-la e problematizá-la. Nesse sentido Detienne se debruça sobre os fatores culturais e históricos que favoreceram a transição da palavra mágica, ostentada pelo rei, pelo poeta e pelo adivinho, para a palavra laica das assembleias dos guerreiros, passando-se de um modelo vertical representado pelo poder do rei para um arranjo horizontalizado, em que todos os participantes se manifestam de forma igualitária e que daria origem às assembleias políticas (Detienne, 1988, p. 52-55).

No livro *Os Mestres da Verdade*, de Detienne (1988, p. 21-23; 31), publicado originalmente em 1967, o autor faz uma profunda análise histórica, buscando

alcançar os sentidos perdidos de *Alétheia*, que, soterrados sob as camadas da história, foi muitas vezes confundida com a verdade objetiva da ciência moderna. Na sua magistral descrição, Detienne conta como para os antigos a palavra estava envolta numa névoa que a tornava, ao mesmo tempo, sagrada e acessível apenas a pessoas autorizadas para ministrá-la, escondendo-se por traz da fala das Musas ou da revelação dos sonhos.

A despeito de considerar a complexidade do material analisado, a sua exposição de motivos sobre a publicação é um registro de todas as tensões, avanços e recuos em torno da compreensão do que seja mito e logos e da relação estabelecida entre os dois. Detienne inicialmente problematiza as várias nuances de *Alétheia* para falar de sua “pré-história”, ou seja, sua “significação pré-racional” e caracterizado pelo “pensamento mítico” (Detienne, 1988, p. 14). Essas terminologias nos remetem ao início do século XX, quando Lévy-Bruhl utilizou os mesmos conceitos contidos na ideia de um pensamento “pré-lógico”, como já foi anteriormente citado. Apenas uma nota explicativa de Detienne contextualiza um dos termos:

“Pensamento mítico”: a expressão requer uma explicação. Ninguém ignora que, comparada às civilizações arcaicas estudadas pelos americanistas ou pelos africanistas, a Grécia é pobre em “pensamento mítico”. Hesíodo posto à parte, a civilização grega nos oferece apenas fragmentos míticos, conservados em escólios tardios ou relatos de antiquários, reempregados por mitógrafos nas construções escolares. Mas, e o próprio Hesíodo? Podemos entender que a *Teogonia* seja realmente o produto de uma criação mito-poética, análoga à dos Bambara ou dos Bororo? O pensamento de Hesíodo, tem-se observado muitas vezes, representa *um nível* de pensamento mítico, nível intermediário entre a religião e a filosofia. (...) Contudo, apesar destas reservas necessárias, Hesíodo continua sendo o principal testemunho de determinados modos de organização, de um certo tipo de lógica que parece caracterizar o pensamento religioso e diferenciá-lo das formas de pensamento novas que aparecem no decorrer do século VI. (Detienne, 1988, p. 78, n. 9)

Ler o conteúdo da nota, que poderia passar despercebida por ser, como as demais, agrupadas ao final da publicação, é como ler algo nas *entrelinhas*. Após praticamente se desculpar por utilizar o termo “pensamento mítico” para Hesíodo,

Detienne deixa quase explícita a sua crença na superioridade europeia quando se trata de elaboração intelectual, mesmo na esfera mítica, se comparada aos Bororo, povo nativo do centro-oeste brasileiro, ou os Bambara, proveniente do Senegal e de outras regiões africanas.

Sob esse aspecto, Cornford (1957, p. 84-89; 129), há mais de cem anos, nos parece mais contemporâneo, ao supor que os pré-socráticos ainda dão continuidade ao mesmo padrão de pensamento e de valores cultivados pelos poetas e, para isso, evoca o conceito de *mana*, como a energia vital e do grupo que pode ser compartilhada de forma mágica, sendo este último um conceito de origem melanésia (Oceania) e que expressa a crença animista. Ao recorrer à ideia de *mana*, Cornford contextualiza as formulações gregas sobre a *phýsis* – como a ideia de Tales de que a “totalidade das coisas está cheia de *daímones*” – como uma substância animada e que seria o real foco de especulação dos jônios.

Ao final da explanação de sua proposta, Detienne afirma mais claramente o que pretende:

(...) detectar nos aspectos de continuidade que tecem uma trama entre o pensamento religioso e o pensamento filosófico, as mudanças de significação e as rupturas lógicas que diferenciam radicalmente as duas formas de pensamento. (Detienne, 1988, p. 14) *Grifo nosso.*

É interessante observar que o autor se propõe a detectar uma continuidade no sentido do pensamento religioso para o filosófico. Juntamente com a ideia de “ruptura lógica” e diferenciação “radical” entre as duas instâncias, ele dá a entender que esse caminho seja de mão única: a humanidade caminha do mito para o logos de forma definitiva e irrevogável. É, portanto, uma continuidade<sup>28</sup> que é *descontinuada* de uma vez por todas pela ruptura, sem a possibilidade de retorno, do mito para o logos. A radicalidade com que Detienne sugere essa separação entre mito e logos – termos por ele utilizados – lembra o corte violento e certo do machado sugerido por Vernant e que separaria a palavra da realidade a partir do século VI.

---

<sup>28</sup> Vernant (2009, p. 26-27) também considera a continuidade entre mito e filosofia, que é seguida de uma superação completa da segunda sobre o primeiro. Para ele, o mito é “inclinado a ‘teorizar’” e “traz em si o germe daquele ‘saber’ cuja herança a filosofia recolherá para fazer dele seu objeto próprio, transpondo-o para outro registro de língua e de pensamento: ela formulará seus enunciados utilizando vocabulário e conceitos desvinculados de qualquer referência aos deuses da religião comum”.

De fato, a filiação de ambos a uma mesma corrente de pensamento e mesma tradição acadêmica é expressa literalmente quando Detienne afirma que as pesquisas de Vernant são uma espécie de alternativa entre o milagre grego exaltado por Burnet e a “decantação progressiva de um pensamento mítico em uma conceitualização filosófica” proposta por Cornford (Detienne, 1988, p. 53). Essa terceira via significaria, portanto, reconhecer que a “secularização das formas de pensamento” se dá na vida social, onde se constroem “o quadro conceitual e as técnicas mentais que favorecem o advento do pensamento racional” (Detienne, 1988, p. 53-54).

A descrição do processo de secularização da palavra, já sugerido por Vernant, é antecedida por uma detalhada descrição do mundo que abrigava a palavra em sua expressão arcaica e “realizadora”, ligada que estava à Natureza e, portanto, à *phýsis*, como o brotar de uma semente e de seu fruto (Detienne, 1988, p. 34-35). Esse senso de pertencimento a uma totalidade é a tônica da mentalidade enraizada no mito e por isso desbravar a suas sendas é também pôr a própria razão em crise (Marques, 1994, p. 1-2). A tentativa de traduzir o mito por meio de esquemas racionais é desnaturalizá-lo, como é o caso da mitologia, que subentende a compreensão do mito apenas como uma narrativa em lugar de reconhecê-lo como condição existencial e vivencial (Gusdorf, 1980, p. 23). Na *mito-logia* é o logos quem dá a última palavra, negando ao mito a sua própria autoexpressão. Ao falar pelo mito, o logos já representa a palavra laicizada de que fala Detienne e lhe retira a aura sagrada que detinha ao sair da boca dos mestres da verdade.

É também sobre esse processo que também fala Clémence Ramnoux ao dar o exemplo da Noite na *Teogonia* de Hesíodo. Inicialmente, como o nome sagrado de *Nýx*, é a designação da “epifania do poder” e é posta numa condição imediatamente secundária ou mesmo primária nas genealogias, como a Mãe, a Profetisa ou a Rainha (Ramnoux, 1968, p. 3). Com o passar do tempo, Noite passa a ser apenas um *nome*, sendo que a imagem da deusa se esvai por detrás dele, embora a palavra ainda guarde o resíduo do poder mágico que detinha. Depois, torna-se apenas uma palavra como as outras, servindo para designar o fenômeno noturno que se segue ao dia. Ramnoux (1968, p. 4) vê nesse processo a *palavra* sendo “torturada” para conter os sentidos filosóficos ou científicos: dela sobrou nada mais do que o seu caráter utilitário.

Se é fato que esse processo de laicização da palavra ocorreu até chegarmos ao discurso científico, também é fato que não sabemos ao certo quando essa mudança realmente se estabeleceu como um novo padrão mental e social. Há indícios, no entanto, de que, no século VI a.E.C., sábios como Xenófanos, Parmênides e Heráclito, para citar alguns, viviam num mundo permeado pelo logos e pelo mito. Há também uma forte tendência de se explorar nos seus escritos mais os elementos que atestam a elaboração racional – o que será certamente encontrado – e assim a confirmação do desabrochar da *filosofia*. Porém, teríamos os mesmos motivos – e na verdade muito mais elementos formais e materiais – para enfatizar a permanência das estruturas míticas e o seu pertencimento a uma tradição que os precedia e a qual reproduziam com algumas críticas importantes.

O poema de Parmênides é um bom exemplo dessa dinâmica, pois expõe, lado a lado, elementos míticos e especulação filosófica. A compreensão corrente é de que o autor faz uma introdução (proêmio) com características típicas do discurso de caráter iniciático e sapiencial, como faz Hesíodo, e em seguida entre no conteúdo “propriamente metafísico” (Santoro, 2011, p. 71-72). O ponto que nos chama atenção é que o discurso “metafísico” e, portanto, filosófico é todo ele conduzido por uma deusa.

Estaria o mito falando do logos? Como temos tentado demonstrar até aqui, a distinção entre mito e logos ainda não havia se transformado em dogma na história da filosofia e, se podemos inferir alguma coisa, a partir dos fragmentos de Parmênides e de outros seus contemporâneos, é que mito e logos ainda compõem um único e mesmo discurso. Se não fosse assim, por que o poeta daria voz a uma deusa, sendo ela a protagonista de sua mensagem? E por que o uso de diversos elementos míticos ao longo do texto, somados a uma estrutura formal que por si só demonstra suas afinidades com a tradição poética e de inspiração pelas Musas?

Embora possamos questionar até que ponto pôr a deusa como porta-voz do seu discurso faz disso um mero artifício para uma fala de autoridade, é inegável a sua proximidade com a dinâmica de Hesíodo e Homero, ao contar com a inspiração das Musas, de forma explícita ou implícita, respectivamente (Cornelli-Costa, 2011, p. 48). Outro aspecto que nos parece razoável é que extrair dos fragmentos de Parmênides apenas os elementos metafísicos e conferir somenos importância ao Proêmio, por seu caráter alegórico e supostamente menos filosófico, seria desfigurá-lo. Por que então a história da filosofia o fez por tanto tempo? E por que preferimos

ver o quanto Parmênides se aproxima do pensar filosófico a ver o quanto ele também se aproxima do pensar mítico?

Essa questão não passou despercebida por Eudoro de Sousa, em sua obra já clássica *Horizonte e Complementariedade*, publicada em 1975. No livro o autor questiona a primazia do discurso da razão sobre a mensagem trazida pelo mito, assim como a ideia de que o logos deve ser o principal referencial da história da filosofia (Sousa, 1975, p. 51-53). Por isso seguiu a trilha de Cornford no sentido não só de ver a formação do mito grego como dependente das tradições orientais, mas de ver o mito como fator essencialmente integrado ao discurso filosófico: em outras palavras, ver como o mito se manifesta no logos (Sousa, 1975, p. 51-53).

É o caso da crítica contra a tendência a uma leitura seletiva do poema de Parmênides, considerando o seu próêmio, repleto de imagens míticas, como um elemento secundário para a mensagem do filósofo (Sousa 1975, p. 77). Eudoro de Sousa defendia que recuperar a leitura unitária do poema representaria um resgate da leitura integral de mundo, que leva em conta mito e logos, numa proposta que ele chamou de complementariedade<sup>29</sup> (Sousa, 1975, p. 50).

Por essa razão é tão cara a Eudoro a viagem empreendida pelo jovem, que representa o próprio Parmênides, conduzido pelas Heliades ou Filhas do Sol. Nessa imagem o filósofo vê a reprodução das catábases<sup>30</sup> empreendidas por figuras míticas, como Orfeu e Hércules, sendo a imagem da própria aventura humana no seu transcender-se a si mesmo: é a transposição do horizonte da experiência ordinária rumo ao “horizonte extremo” (Bastos, 1992, p. 54).

O prólogo do poema é constituído por referências míticas que estão enraizadas nas crenças gregas relacionadas ao além morte e ao caminho percorrido pelo sábio em busca da iluminação. Como lembra Cornelli (2007, p. 54), tais referências são patentes demais para serem ignoradas – embora o tenham sido em grande medida pela história da filosofia – e lançam luz sobre a delicada e complexa

---

<sup>29</sup> A complementariedade dos opostos tem forte inspiração heraclitiana e é a principal tese de Eudoro de Sousa (1975, p. 50) no seu clássico *Horizonte e Complementariedade*: “A verdade muda, isto é, o real, qualquer que ele seja, desoculta-se (tanto quanto se oculta), não em mais ou menos verídicas expressões, que, vistas ao invés, seriam erros mais ou menos próximos da verdade, mas, sim, por respostas diversas a diversas solicitações. Pertence a certo gênero de solicitação do real opor imaginação mítica a pensamento lógico discursivo, como definitivamente inconciliáveis, no plano em que se busca a verdade, e, depois, anular a oposição, excluindo o extremo representado pela imaginação mítica. [...] qualquer oposição de extremos contraditórios é redutível a uma complementariedade, o que, para nós, significa que o 'mesmo' se oculta por detrás da contradição” (1975, p. 50).

<sup>30</sup> A catábase consiste na descida até o Hades ou reino dos mortos (Brandão, 2018, p. 149-150, v. II).

relação entre filosofia, poesia, mito e cultos místéricos na antiguidade. De fato, a catábase representa um caminho iniciático que é percorrido pelo “jovem” – sinônimo para iniciado – e que o coloca diante dos portões do Dia e da Noite, assim como o faz mergulhar no limiar que separa vida e morte, esquecimento e memória (Cornelli, 2007, p. 49-50).

Trata-se aqui de um domínio em que interagem elementos cruciais para o drama humano: tal como o dia e a noite o são para as atividades cotidianas, a vida e a morte representam momentos decisivos para as nossas escolhas e crenças. Por esse motivo, a viagem empreendida pelo poeta é de patente interesse filosófico, pois nela se encontram unidas a busca espiritual e sapiencial, como se pode perceber a partir da mescla de uma série de tradições antigas e de ampla repercussão no mundo grego, como o orfismo, o pitagorismo e indícios de rituais de magia e de cura (Cornelli, 2007, p. 49; 54).

Na filosofia de Eudoro de Sousa (1988, p. 59; 84), a linha do horizonte representa inicialmente um *limite*, porque designa a própria crise vivida pela separação mítica entre Céu e Terra, vindo a gerar as realidades opostas do aquém-horizonte e do além-horizonte. Mas o horizonte também significa limiar, ponte de uma outra crise em que se passa da condição de coisa (aquém-horizonte) para a de símbolo (além-horizonte). E por essa razão a sua filosofia propõe a transposição do ponto crítico do horizonte para o mundo simbólico como uma experiência existencial e dramática da condição humana, que deixa a fragmentação e caminha rumo à totalidade (Sousa, 1988, p. 75).

Assim resume Fernando Bastos a complementariedade dos horizontes:

Distinguem-se, assim, três horizontes. O horizonte objetivo ou diabólico ou aquém-horizonte, onde o homem se anula ou se coisifica pelo processo “diabólico” de separar, *diabállein*; é também o limite da objetividade e limiar da trans-objetividade. O horizonte trans-objetivo ou da mediação, onde o homem, pelos êxtases, consegue por instantes se libertar da coisificação diabólica do aquém-horizonte e vislumbra o além-horizonte, o horizonte extremo, pelo processo “simbólico” de reintegração, do reunir, *sybállein*; é o limite da trans-objetividade e limiar da Realidade. O além-horizonte ou horizonte absoluto do Ser, do Mito originário e originante, nas moradas da Lonjura e do Outrora, de onde surgem e se anulam todas as distâncias e todos os agoras. (Bastos, 1992, p. 35)

A viagem de Parmênides relatada em seu poema é, para Eudoro de Sousa, o símbolo da união dos contrários, figurada na viagem do sol do oriente ao ocidente, sendo também uma imagem da unidade dos opostos entre as duas potências cosmogônicas Dia e Noite (Bastos, 1992, p. 54). Valorizando os elementos míticos não como simples forma ou adorno para o poema, Eudoro de Sousa procura explorar dele o seu sentido literal e lembra que o texto fala de uma catábase – embora se dê como uma anábase<sup>31</sup> –, de forma semelhante à realizada por deuses e alguns heróis. Assim Parmênides seria um sábio numa viagem iniciática que não pode ser feita pelo “homem comum”, que, “não tendo forças para se exceder”, não passa além dos limites do mundo cotidiano, o único que ele conhece, sendo a catábase a “transcensão da comum experiência humana, – o que se dá sempre que, no limite de um mundo, se veja o limiar do outro” (Sousa, 1988, p. 26).

O filósofo pretende mostrar a necessidade de uma releitura da história da filosofia que considere não só o *logos no mito*, como havia sido feito até então, no final do século XX, mas que pudesse mostrar também o *mito no logos*. Em outras palavras, a proposta eudoriana, baseada na complementaridade, vê a urgência de integrar o humano fragmentado a partir da experiência simbólica que o transforma em ser unitário e testemunha de uma experiência totalizante (Sousa, 1988, p. 59). Por isso Eudoro critica a tentativa de cindir-se o poema de Parmênides ao meio, símbolo “diabólico” da própria cisão humana e reflexo das divisões e separações cirúrgicas que pretende realizar o logos, no auge de sua supremacia. Uma das facetas dessa divisão seria também enxergar o mito apenas em sua exterioridade “diurna” apontada pela perspectiva explicativa e analítica do logos, privando-lhe da dimensão “noturna” e enigmática do mistério (Bastos, 1992, p. 39). A análise puramente racional do mito feita pela alegoria seria uma navalha em sua própria carne, mutilando a sua integridade, ao extirpar cirurgicamente dele sua dimensão poética e simbólica, ambas negadas que seriam na interpretação alegórica.

O filósofo defende enfaticamente que, como primeiro propôs Schelling, o mito é tautegoria e não alegoria, devendo-se reconhecer no mítico o sentido interno

---

<sup>31</sup> Enquanto a catábase é um movimento de descida à região dos mortos, a anábase consiste no movimento inverso, o de subida ou retorno (Brandão, 2018, p. 122, v. II).

a ele, sendo que o foco deve estar na “significação que o mito confere” e não na “que lhe é conferida” (Sousa, 1988, p. 18):

(...) não podemos passar em silêncio sobre a falácia em que assenta a exegese alegórica: crer que o mito sucede, e não precede, a uma teoria cosmológica e antropológica, ou cosmo-antropológica, já elaborada, como se fosse só a expressão mais atraente de uma doutrina erigida de dificuldades, que desencorajaria o vulgo, desinteressado de pensar. Hoje, não há seguramente, quem ouse acreditar em semelhante absurdo: pela história, bem se sabe que o *mythos* precedeu o *logos*. O que não se sabe nem se quer saber, é que o próprio Projeto da história nos oculta o que parece mais evidente, e o que mais evidente parece é que o mito não só *uma vez* precedeu o *logos*, mas que sempre o precede, que o precede em cada momento, que o precede em todos os momentos. (Sousa, 1988, p. 18)

Sendo assim Eudoro recusa qualquer interpretação que considere o mito como uma narrativa que, produzida após uma elaboração racional prévia, fosse uma versão posterior e mais adocicada da versão mais árida e racionalizante. É como se déssemos ao mito uma importância secundária, fazendo dele apenas um boneco nas mãos de um ventríloquo chamado *logos*.

Curioso é o acento do autor sobre a necessidade de uma opção veemente pelo mito como tautegoria, de tal forma que não déssemos mais ouvidos aos apelos do alegorismo:

Ainda escutamos o apelo, quando, respondendo a tácita ou expressa pergunta, acerca do significado de um mito ou de algum de seus mais relevantes episódios, respondemos com a explicação que melhor nos pareça, em vez de repetir literalmente o relato, o que, evidentemente, deveríamos fazer, caso estivéssemos radicalmente persuadidos de que a tautegoria é propriedade inalienável do que se haja por mítico. (Sousa, 1988, p. 18) *Grifo nosso*

É como se Eudoro confessasse uma tentação a que ninguém está livre, nem mesmo ele, e de tão sutil requer uma espécie de exercício espiritual para nos tornamos livres desse pecado original ao lidarmos com o mito. A confissão dessa incapacidade acadêmica de tratar um mito em seu próprio campo de ação contrasta com a própria declaração do filósofo de que seria “absurdo” negar a precedência

histórica do mito. No entanto, ele afirma que isso é o que se quer evitar, posto que seria necessário manter o mito – mesmo tendo uma prerrogativa de antiguidade sobre o logos – sob a vigilância constante do logos. A declaração de Eudoro é um testemunho importante do cenário acadêmico das décadas finais do século XX.

Mas o que é o mito para Eudoro? E o que ele tem a dizer por si mesmo? Para o autor, “o mito não é certamente ‘biografia dos deuses’; é só maneira de se falar do mundo e do homem” (Sousa, 1988, p. 18). Surpreendente e enigmática, essa tese é mais à frente esclarecida pela própria compreensão que Eudoro tem do sagrado:

Deus é fogo que nos consome ou ofuscante Fulguração do raio que nos cega. Ofuscante é também a densa obscuridade do Mistério; também não podemos olhá-lo de face, sem risco de cegarmos. Deus e Mistério unem-se pela ofuscação. Não se nos mostram diretamente. A obscuridade impenetrável do Mistério é a de uma invisível luminária cuja luz invisível fluoresce nos cristais de um mundo; a luminosidade dos deuses dispersa-se pela enrugada epiderme do nosso mundo. A embaçada luz do mundo só deixa ver, na sua orla extrema, o “lugar” em que deus e mistério já não estão. Satisfaçam-no com o aperceber-nos da ausência, pois quem dela se apercebe, sabe do que se ausentou, do que está presente em outro “lugar”. Os deuses ocultam-se em cada um dos mundos que desocultaram. Mito não é teofania, mas teocriptia. (Sousa, 1988, p. 21)

Para ele a divindade ao mesmo tempo que nos ofusca também se esconde na obscuridade do mistério: o mito só pode falar do mundo e do humano, e o máximo que podemos contemplar da divindade é o lugar de sua ausência. Essa assertiva de matizes heideggerianos está na base da metafísica ou mistério do horizonte, que é um dos principais legados de Eudoro de Sousa.

Um dos principais apelos de Eudoro de Sousa é propor a reintegração do que foi cindido. O caminho indicado para isso é a filosofia que se inspira no horizonte: essa linha que divide céu e terra e que nasceu da separação da unidade primordial pode ser o sinal se sua reintegração, por meio do exercício simbólico. A tarefa seria então enxergar nesse horizonte provisório e humano a ponte para o horizonte extremo e divino, após o qual o ser humano coisificado e fragmentado renasce como símbolo.

Mas Eudoro de Sousa declara que é por demais simplista opor o diabólico ao simbólico, como se ao darmos as costas para um alcançaríamos o outro ao seguirmos em direção oposto. Para a filosofia do horizonte é necessário seguir a via da complementariedade que enxerga as oposições em suas mútuas interpenetrações. A partir disso, seria necessário superar a visão de que a morte é o oposto da vida: “(...) não se opõem as duas, de modo nenhum; o que na verdade sucede é que a morte está na vida, é o momento da vida, da vida que, sem a morte, não existe” (Sousa, 1988, p. 60).

A condição para o ser humano chegar ao horizonte extremo é estar aberto ao que Eudoro de Sousa chama de a Grande Vigília, imagem que empresta de Heráclito ao falar da condição humana: “(...) Os demais homens, porém, tão pouco sabem o que fazem despertos, quão pouco se lembram do que fizeram dormindo” (DK 22 B 1). É assim que o filósofo traça o seu itinerário rumo à travessia do horizonte:

Porém não esqueçamos do *Lógos*, que nos ensina a unidade dos contrários, só fala para os que abriam, vivendo na Grande Vigília, um acesso ao trans-objetivo, aos que vivem em disponibilidade irrestrita. Aquém deste horizonte, já não há pares de contrários. Nada se opõe a nada; de modo que em qualquer “posto” se possa ver o “oposto”. Aqui tudo está fragmentado em “coisas”, nenhuma coisa se opõe a outra daquela maneira. A diabólica vigília é sono diante da Grande Vigília simbólica. Por conseguinte, no objetivo-coisístico não poderia surgir nem um arremedo de “complementariedade”. Eis portanto como todos os caminhos nos levam ao Purgatório trans-objetivo, que de tal maneira purga a objetivação coisífica das “coisas” que, desvestidas elas de suas envolturas “coisificantes”, apresentam em seu cerne nudificado, o ponto em que se insere o que lhes falta para que se volvam em símbolo. (Sousa, 1988, p. 75-76)

Para Eudoro de Sousa, o sábio de Éfeso alerta, bem no *pró-logo* de seu livro, que a vocação do filósofo é estar em permanente vigília, mesmo que a maioria dos humanos esteja a dormir, embora se considerem despertos (Bastos, 1992, p. 54-55). É a partir da doutrina da unidade dos contrários, uma marca da filosofia de Heráclito, que Eudoro de Sousa vê o processo de *simbolização*, sendo também sob essa ótica unificante que o filósofo do horizonte contempla toda a sabedoria grega: poeta e filósofo se unem na mesma viagem; mito e logos, vistos para além das fragmentações, se reintegram numa mesma busca, na via da complementariedade.

### 3. CAPÍTULO 2: A linguagem de Heráclito como uma espiral de sentidos

#### 3.1. Metodologia para a abordagem dos fragmentos: texto, imagem e movimento

O estudo de Heráclito, como também o de outros assim chamados pré-socráticos, baseia-se literalmente em fragmentos de um pensamento ou partes de um cristal quebrado difícil de ser recomposto. Se quisermos ao menos chegar a uma imagem do seu conjunto, é necessário descobrir a dinâmica que envolve a sua composição, como peças de um quebra-cabeças. Isso implica em fazermos algumas perguntas: o que representam os fragmentos individualmente? Que tipo de mensagem eles pretendem passar em seu conjunto?

Quando começamos a ler o texto de Heráclito pela primeira vez, a característica que imediatamente salta aos olhos é a sua densidade e a impressão de que é composto por sentenças desconexas entre si. Outro dado que chama atenção é que o texto apresenta o estilo peculiar que irá marcar toda a sua expressão escrita, um misto entre prosa e poesia arcaica (Fronterotta, 2013, p. 47-48). Mas os próprios testemunhos da antiguidade dão notícia do estilo único do efésio e por isso ele é rotulado de várias formas: é pouco claro e ambíguo, para Aristóteles (DK 22 A 4); dono de uma série de imprecisões e descontinuidades, para Teofrasto (D.L. IX, 6); e cheio da frouxidão própria da oralidade e da ação teatral, para Demétrio de Falero (Freitas, 2011, p. 44). Esses, para citar alguns, são indícios de que Heráclito apresenta algo de certa forma novo e que, portanto, frustra algumas expectativas. Mas o que afinal há de tão desconcertante nos seus escritos?

O que as críticas têm em comum são observações sobre a sua *forma*, como se não parecesse adequada para o tipo de conteúdo que um *filósofo* se proponha a anunciar. É sobre esse aspecto que iremos nos debruçar neste capítulo, pois acreditamos, em diálogo com diversos comentadores, que a mensagem heraclitiana tem algo mais a comunicar para além do conhecimento lógico e sequencial, algo que começava a despontar na Jônia com o desenvolvimento da prosa e da *historié* como método de conhecimento do mundo (Année, 2013, p. 96). É exatamente esse *algo a*

*mais* que será objeto deste capítulo: o fato de o texto de Heráclito apresentar uma forte comunicação visual e que lhe confere ação, vivacidade e movimento.

Como se verá numa análise posterior e mais detalhada, o leitor é convidado a participar de uma experiência não apenas visual, mas sinestésica: recursos como a ambiguidade, a prolepse, o palíndromo e a circularidade causam impressões diversas como volume, profundidade e perspectiva, que são atributos próprios das artes visuais, como a pintura. O tema do discurso como uma entidade dinâmica que imprime imagens na mente do expectador já era objeto de estudo na antiguidade, pela retórica do período imperial, mas antes disso a própria visão já era entendida como veículo de trocas e encantamentos, sendo o poeta arcaico um transmissor consciente de seus efeitos (Squire, 2016, p. 16, 30; 2018, p. 374).

Na opinião de Kahn (2009, p. 28), as críticas feitas na antiguidade ao estilo de Heráclito só se justificam para quem espera dele apenas uma exposição sobre o mundo físico, como pensavam Aristóteles e Teofrasto. O tom do discurso heraclitiano apresenta tanto matizes intelectuais como artísticas, dificilmente sendo enquadrado numa tendência específica:

Eu acho que podemos melhor nos representar a estrutura da obra de Heráclito em analogia com as grandes odes corais, com o seu **movimento fluido** mas cuidadosamente articulado da **imagem** para o aforismo, do mito ao enigma e daí à alusão aos acontecimentos contemporâneos. Não obstante, a unidade intelectual da composição de Heráclito era, num certo sentido, ainda maior do que aquela que pode ser encontrada em qualquer poema arcaico, uma vez que o seu intento final era mais explicitamente didático, e o seu tema central era precisamente a afirmação direta da unidade: **hen panta einai**, “**todas as coisas são um**”. O conteúdo desta **fórmula** perfeitamente geral parece ter sido preenchido por uma cadeia de afirmações ligadas entre si não pelo **raciocínio lógico**, mas por **ideias, imagens e ecos verbais estreitamente entrelaçados** (...) Heráclito não é somente um **filósofo**, mas um **poeta**, um poeta que assumiu estilo **profético**. (Kahn, 2009, p. 27-28) *Grifos nossos*

Quando Charles Kahn, em seu clássico *A Arte e o Pensamento de Heráclito* (2009, p. 27), propõe uma reconstrução conceitual do livro de Heráclito, ele primeiro o reconhece como uma obra de arte literária. Devido ao seu refinamento, ele acredita que o trabalho do efésio tem uma coerência interna típica das produções do pensamento arcaico e essa é a melhor forma de compreendê-la: desprovidas da

noção posterior e lógica de um começo, meio e fim, essas peças dão um valor muito peculiar à questão da forma. Por essa razão, tanto num poema lírico como num friso esculpido num edifício, seria “difícil encontrar um trabalho artístico na Grécia arcaica que seja finamente trabalhado no detalhe mas desordenado no todo” (Kahn, 2009, p. 29).

É esse mesmo pressuposto defendido por Kahn que servirá como nosso ponto de partida: o trabalho de Heráclito será aqui tratado como obra de um intelectual e de um artista, cuja arte se trata de projetar imagens a partir de seu texto. Partindo desse pressuposto, o que poderia parecer o resultado de um pensamento confuso, complicado ou incoerente passa a ser entendido como uma *proposta única*, mas que nasce da própria expressão cultural e literária dos gregos. Ao que nos parece, esse senso de totalidade reflete a integração entre mito e logos inerente ao seu pensamento, num tempo em que não havia sequer a tão falada cisão entre as duas realidades.

Poderíamos propor, parafraseando Eudoro de Sousa (1988, p. 76), que o pensamento de Heráclito não pode ser “composto” de mito e logos, mas apenas “decomposto” neles. Procuramos assim analisar essas duas categorias sob o ponto de vista da doutrina da unidade dos opostos, que é preconizada por Heráclito como o princípio para onde convergem todas as oposições (Marcovich, 1967, p. 158).

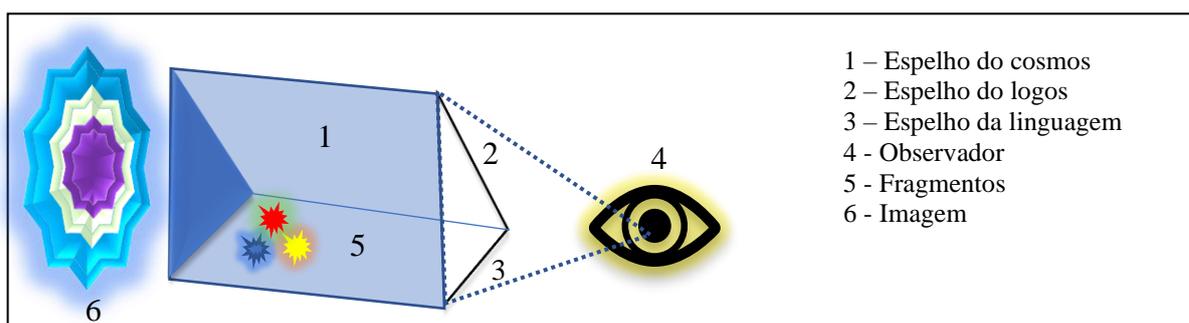
A partir da discussão sobre como a filosofia tem abordado logos e mito, no decorrer da história, e, de maneira especial com base na historiografia filosófica dos últimos dois séculos, realizada no Capítulo 1, podem-se deduzir basicamente duas correntes de pensamento: uma que entende que a sociedade humana evoluiu de maneira linear rumo ao progresso da ciência e da razão, e uma vez traçada essa rota, dela não há retorno; outra que compreende este movimento como uma trajetória realizada em ondas, com seus altos e baixos, e, portanto, detendo um aspecto mais recorrente e por isso circular.

Mas como bem expressa Kahn, a mensagem que ora estudamos é versátil em forma e conteúdo, pois é dona de um “movimento fluido” e comporta elementos a princípio discordantes: o “enigma” e a enunciação de uma “fórmula”; coisas do mito e coisas da razão. Do que fala o “filósofo”, o “poeta” e o “profeta”? De uma verdade única que ele deseja revelar aos humanos: o *hén pánta*, ou a unidade que é também multiplicidade.

A descrição de Kahn esbanja poesia e plasticidade. A fim de descrever a obra de Heráclito, nada melhor do que entrar no mundo do sábio de Éfeso e usar da linguagem por ele mesmo empregada para que ela possa falar por si mesma num movimento metalinguístico. Se o pesquisador *mimetiza* a linguagem do filósofo, este por sua vez, reproduz a dinâmica do cosmos, que, como o ondular do fogo, a apagar-se e acender-se, mantém-se sempre vivo (DK 22 B 30), com base numa tensão harmônica entre permanência e mudança (Hülsz, 2013, p. 287).

Da nossa parte, que também nos expusemos à radiação dos fragmentos heraclitianos, só nos cabe ser mais um canal para a reverberação da experiência cognitivo-sensorial de suas ideias. Esse jogo de espelhamentos é fundamental para entendermos o comportamento extremamente dinâmico da escrita de Heráclito e que poderia ser descrito tendo como protótipo um caleidoscópio, conforme a figura abaixo:

Figura 1



O funcionamento de nosso caleidoscópio parte do princípio que os fragmentos (5) geram reflexos relativos a, pelo menos, três realidades<sup>32</sup>: o cosmos (1), o logos (2) e a linguagem<sup>33</sup> (3). A partir dessas três imagens – que serão objeto de toda a nossa dissertação – e de suas interrelações de espelhamento mútuo, forma-se uma imagem central (6) que esperamos ser uma síntese da doutrina de Heráclito. Por meio dessa simulação, acreditamos poder articular a rede de efeitos criada pela leitura dos fragmentos, que, conforme o paradigma proposto por Charles Kahn, vão além da ordem lógica (logos), mas pedem o uso de outras abordagens, como a

<sup>32</sup> Iremos nos ater, por ora, a apenas três (cosmos, logos e linguagem) dos inúmeros *reflexos* que podem ser extraídos dos fragmentos de Heráclito. No entanto, como veremos no decorrer da dissertação, poderíamos considerar nos espelhos 1, 2 e 3 quaisquer outros atributos, efeitos ou conteúdos que, tendo origem nos fragmentos, possam se projetar na direção de quem os contempla.

<sup>33</sup> Enquanto o cosmos heraclitiano será tema do Capítulo 3, no Capítulo 2 desenvolveremos a discussão sobre o sentido de logos, tanto como o discurso de Heráclito quanto como a lei ou fundamento do cosmos, sendo a linguagem um tema central desse debate.

sensorialidade, a estética e a comunicação sinestésica (mito). A nossa proposta, por fim, é apresentar um recurso pelo qual um dado observador (4) possa entrar em contato com a obra de Heráclito em seus vários níveis de compreensão e apreensão.

O experimento pode se mostrar útil também para ilustrar vários princípios da doutrina heraclitiana, como a unidade dos opostos, a permanência na mudança e o *hén pánta*, como se tentará demonstrar no decorrer desta pesquisa. Por meio deste dispositivo, é possível também reproduzir uma série de grafismos e movimentos que são fundamentais para o pensamento de Heráclito, em especial a partir da ideia de que a oposição geométrica entre as imagens (1, 2, 3) pode resultar num todo harmônica (6). De fato, Marcovich (1967, p. 161) chamou de oposições geométricas as imagens descritas por Heráclito para ilustrar a ideia de que os opostos tendem a se harmonizar: o caminho reto e o caminho curvo (B 59), o caminho para cima e para baixo (B 60), o caminho circular sem início nem fim (B 103), o caminho do arco (B 48) e o caminho que dá voltas sobre si mesmo (*palíntropos*) (B 51).

É assim que as oposições entre os espelhos e a ação dos feixes *retos* de luz se compõem a partir da *angulação* ou encurvamento dos espelhos planos. Todos esses elementos são conjugados com o giro *circular* do aparelho, ação que deve ser empreendida pelo observador a fim de gerar as infindáveis interações entre os componentes do sistema e que irão resultar numa grande teia visual, justificando a sua denominação: contemplar formas belas<sup>34</sup>. Nas relações de espelhamento entre os fragmentos, o cosmos, o logos e a linguagem do próprio filósofo, já não se *sabe* quem reflete ativamente a própria imagem e quem é espelho de outrem: só se *percebe* a criação de um único todo (6) que pode ser conversível em suas partes (*hén pánta*).

Podemos parafrasear Kahn afirmando que a fórmula geral do cosmos (*hén pánta*) está plasmada no discurso de Heráclito e que suas palavras nada mais são do que ecos dessa verdade. Vista por outro ângulo, esta mesma fórmula pode ser postulada da seguinte forma: o logos, que é o princípio estruturante do cosmos, é a linguagem que traduz essa mesma realidade, assim como é a própria “linguagem do real”, como resume Hülsz (2013, p. 292). Esses níveis de entendimento, a nosso ver, se sobrepõem, tendo em vista que o texto de Heráclito replica fenômenos que ele

---

<sup>34</sup> Caleidoscópio vem das palavras gregas *skopéo* (ver), *eídos* (com a forma de) e *kalós* (belo) (Malhadas, 2007, p. 19; 51; 17).

também reporta à sua concepção de cosmos: uma composição feita de oposições que se unificam. Em seu todo, o cosmos, o logos e a linguagem são para o filósofo realidades que oscilam entre a unidade e a multiplicidade, sendo expressões da continuidade na descontinuidade (Année, 2013, p. 104; Costa, 1999, p. 31).

Como se verá mais à frente, Kahn sugere que é desnecessário *ordenar* os fragmentos, como se dispuseram a fazer muitos comentadores, pois eles seguem uma ordenação própria e dinâmica. Em seu conjunto, as sentenças formam uma espiral de significados que ora se concentram na formação de uma imagem compacta de um *todo*, ora se estilhaçam em múltiplas unidades de sentido, que por sua vez passam a se reunir num mesmo ponto comum. Como o reflexo do fogo cósmico (DK 22 B 30), que não foi criado por nenhum deus ou homem, a sua linguagem tem características circulares: não tem começo nem fim e se comporta de maneira autônoma e não-linear.

### **3.2. Heráclito: sua vida e a transmissão de sua mensagem**

“De ninguém aprendeu, mas, dizia, foi a si próprio que se procurou e tudo aprendeu de si mesmo”<sup>35</sup> (D.L., IX, 5 // DK 22 A 1). Assim descreve Diógenes Laércio, em sua *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, quem foi Heráclito. Numa narrativa povoada de fatos pitorescos, a linguagem do mito dá os contornos imprecisos de uma vida cuja obra também será conhecida por sua característica enigmática e obscura.

Alguns traços de sua personalidade também são sugeridos, com certo tom de reprovação, pelo biógrafo (DK 22 A 1): dizia não saber nada quando jovem, mas ao se tornar adulto sabia tudo; misantropo, tampouco gozava da simpatia de seus concidadãos; criticava a todos, inclusive os mestres Homero e Hesíodo. Em outros aspectos é descrito como alguém incomum, que brincava com as crianças no templo e viveu retirado nas montanhas.

Provavelmente as tintas míticas com que é desenhado revelam contornos mais interessantes do que a própria história poderia nos fornecer (Costa, 2005, p. 16). Por fim, teria morrido como viveu: vitimado por hidropisia, procurou os médicos e propôs-lhes um enigma relativa à sua doença. Estes naturalmente não

---

<sup>35</sup> A tradução é de José Cavalcante de Souza (1996, p. 82). Como convenção, caso não seja referido em nota de rodapé quem é o autor da tradução esta será de nossa autoria.

conseguiram desvendá-lo – assim como costuma ocorrer com muitos de seus leitores – e morreu vítima de suas próprias palavras.

A ironia está em repetir-se com o próprio Heráclito o que ele relata no fragmento B 56 sobre Homero: sendo o mais sábio dos homens, foi enganado por uma charada que lhe fora dirigida por crianças, o que lhe teria custado a própria vida. O que não está expresso no fragmento é que a narrativa, em seu inteiro teor, declara que a causa da morte de Homero foi o desânimo por não conseguir decifrar o enigma (Colli, 2013, p. 183).

A pesquisa histórica e filológica dos fragmentos e testemunhos indica que o filósofo viveu em Éfeso, colônia grega localizada na Jônia, por volta de 540 a 480 a.E.C (Lebedev, 2014, p. 11), sendo que teria composto seu livro não mais tarde que 490. Vivendo sob o domínio persa, testemunhou a revolta jônica contra o Grande Rei (499) e a destruição de Mileto ao final do levante, em 494 (Lebedev, 2014, p. 13). Depois desse fato, Éfeso se tornaria a mais importante cidade da Ásia Menor até o fim da Antiguidade (Kahn, 2009, p. 19-20). Antes disso, o seu poder já era ostentado no templo de Ártemis, um dos mais majestosos da Antiguidade.

Vivendo num ambiente de grande tensão militar e política, é possível ver ecos dessa realidade em seus escritos, pois, embora descrito como alguém alheio às decisões da cidade e da vida pública (D.L. IX, 2-3), os seus fragmentos abordam temas como a lei, a guerra, o governo e a justiça, tanto no nível humano como no cósmico (Lebedev, 2014, p. 18).

Entre os dados mais objetivos do que nos foi transmitido em forma de biografia, destaca-se a sua origem aristocrática (Kahn, 2009, p. 18), com a informação de que teria abdicado de um título honorífico de “rei”, em favor do irmão mais novo (D.L. IX, 6). Isso o colocaria como filho mais velho de uma das mais importantes famílias da Jônia, os Andróclidos, cujas origens remontam a Androclo, filho de Clodro, rei de Atenas, considerado o líder da migração jônica para a Ásia Menor e fundador de Éfeso.

O fato de ter uma origem aristocrática o fez conviver com a elite de sua *pólis*, a mesma que se tornará a sua primeira audiência (Sassi, 2018, p. 209 e 210) e com a qual provavelmente discutirá sobre os assuntos da cidade. A pressuposição de que era essa a sua audiência imediata seriam uma das explicações para o seu discurso sofisticado e voltado para grandes temas como o universo, a política e a teologia – *perì tou pantós kai politikón kai theologikón* (D.L. IX, 5), como propõe seu principal

biógrafo. Embora essa divisão reflita provavelmente a edição do material pelos estoicos (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 190), essas são áreas sobre as quais Heráclito lançou um olhar especial (Sassi, 2018, p. 210).

Assumindo um plano visual mais geral, Heráclito está imerso na arraigada tradição dos poetas, que com seu estilo próprio, eram os principais disseminadores das tradições e crenças religiosas e éticas do povo grego. Isso revestia o aedo de um papel central como referência cultural e fonte de autoridade para a compreensão do mundo, que chegava a rivalizar com o poder político do rei-juiz (Torrano, 2012, p. 16).

Essa moldura não é benquista por Heráclito tendo em vista que ele pretende propor algo novo e para isso precisa romper com certas tradições. Nesse sentido, ele abre mão do verso hexâmetro e, sendo originário de uma família aristocrática, parece ter voltado seu discurso de imediato para a população de Éfeso (Sassi, 2018, p. 204), em vez de ter de viajar como um poeta itinerante. No entanto, o seu texto apresenta um forte apelo sonoro e de matizes hieráticos, características provavelmente decorrentes da ainda viva tradição oral do mundo grego e também como forma de revesti-lo da autoridade necessária para ser bem recepcionado por sua audiência (Année, 2013, p. 95).

Um dos testemunhos mais conhecidos sobre a existência de um livro escrito por Heráclito é o de Diógenes Laércio,<sup>36</sup> embora o fato já tenha sido atestado, antes dele, por Aristóteles (DK 22 A 4). Em seu relato, o biógrafo sugere que a obra do efésio seria um tratado *perí phýseos* e constaria de três partes (Do Universo, Política e Teologia) (D.L. IX, 5-7 // DK 22 A 1), sendo que depois de escrito teria sido depositado no templo de Ártemis (D.L. IX, 6).

Embora a existência de um livro de Heráclito pareça óbvia à primeira vista, essa é uma questão que têm dividido opiniões entre os críticos do trabalho do filósofo. Se, por um lado, há uma corrente que sustenta que o pensamento do filósofo tenha sido disseminado por meio de um texto capaz de desenvolver e aprofundar argumentos (Fronterotta, 2013, p. 46-47; Kahn, 2009, p. 27), por outro lado, há os que acreditam que Heráclito “não escreveu um livro propriamente dito, mas apenas

---

<sup>36</sup> Diógenes Laércio é a principal referência no que se refere à biografia de Heráclito e tem uma relevante contribuição para a transmissão dos fragmentos (B 38 a 47; B 121), tendo provavelmente vivido na primeira metade do século III E.C (Costa, 2005, p. 26).

deu expressão reiterada a uma série de opiniões cuidadosamente formuladas, ou *gnómai* (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 190).

As questões levantadas sobre a existência de um livro perdido de Heráclito são relevantes porque estão diretamente ligadas ao processo de produção de suas ideias, ao estilo do autor e à forma de transmissão de seu pensamento.

Segundo Fronterotta (2013, p. 43), há o que ele considera duas tendências opostas sobre o assunto: a primeira foi a defendida pelo editor mais conhecido dos fragmentos, Diels, segundo a qual a proposta de Heráclito não tinha a forma de um livro estruturado, mas apenas uma disposição aforística. No outro extremo, estaria o trabalho de Mouraviev,<sup>37</sup> que propõe a reconstrução total do livro perdido de Heráclito.

Fronterotta (2013, p. 44) rechaça a ideia de que não havia uma obra estruturada para o pensamento de Heráclito, pois acredita que os testemunhos falam de fato de um *livro* e de sua difusão. Ele acredita (Fronterotta, 2013, p. 47-48) numa proposta que contemplaria o tradicional *logos perí phýseos*, com base no fragmento B1, o qual introduz a sua doutrina especificamente como a formulação racional que apresenta as coisas segundo a sua natureza (*katà phýsin*). Se, como destaca o autor, há pouca dúvida quanto ao fato de ser um dos mais antigos escritos em prosa jônica que se conhece, a obra tem um forte apelo poético, como demonstra por exemplo sua estrutura rítmica.

O autor (Fronterotta, 2013, p. 43) faz questão de discordar explicitamente de Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 190), quando estes defendem, precisamente inspirados em Diels, que o pensamento de Heráclito circulou inicialmente a partir de formulações orais cuidadosamente trabalhadas (*gnómai*) e posteriormente compiladas por outros autores na forma escrita.

Apesar de reconhecer que essa tese tinha poucos adeptos, Kirk-Raven-Schofield consideram que ela tem algo de verdade, pois os fragmentos que chegaram até nós têm, segundo eles, “todo o aspecto de afirmações orais, expostas de forma concisa e atraente, e por esse motivo facilmente memorizáveis; e não se parecem com excertos de uma obra redigida de forma contínua” (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 190).

---

<sup>37</sup> Mouraviev (2013, p. 197-198) considera que temos à nossa disposição cerca de dois terços do conteúdo da obra e vem há décadas trabalhando com a meta de chegar a uma versão próxima da originalmente escrita por Heráclito.

Ao mesmo tempo Fronterotta (2013, p. 45) discorda da possibilidade de uma reconstrução completa do livro. Para ele, isso só poderia ser feito de forma parcial e limitada, baseado em pouca informação plausível e em muitas suposições, o que tornaria mesmo inviável correlacionar o conteúdo da reconstrução com um original.

Já Mouraviev propõe cautela frente ao que ele chama de *hypercriticism* diante das fontes e defende o máximo aproveitamento do que elas têm a oferecer (Mouraviev, 2013, p. 207). Ele justifica essa posição mais indulgente por acreditar que, sem esses relatos, nada saberíamos sobre Heráclito e que é necessário evitar uma condenação sumária de seu conteúdo, optando pela chamada *presunção de inocência* dos testemunhos (Mouraviev, 2013, p. 208). A ideia é que, a não ser em caso de apresentarem um erro explícito, mesmo as fontes menos confiáveis, numa primeira análise, podem, sob um olhar atento, oferecer alguma informação válida.

De fato, durante mais de dois milênios o pensamento de Heráclito continua vivo graças às citações e testemunhos de autores das mais diferentes escolas filosóficas – destacadamente o estoicismo, cristianismo e neoplatonismo –, desde Platão e Aristóteles, no século IV a.E.C, até Alberto Magno, no século XII. Porém, foi Henricus Stephanus, em 1532, quem primeiro agrupou alguns dos seus escritos, juntamente com os de outros filósofos da antiguidade (Costa, 2005, p. 26-27).

Mais recentemente, a partir do século XIX, houve uma redescoberta dos textos de Heráclito (Costa, 2005, p. 27) e, no início do século XX, as sucessivas edições de Herman Diels – a primeira foi em 1901 sobre os escritos do efésio e, em 1903, sobre os demais entre aqueles que seriam conhecidos a partir de então como “pré-socráticos” – e posteriormente de Walter Kranz, seu discípulo, a partir de 1934, consagraram a recuperação, pesquisa e classificação dos testemunhos e fragmentos do filósofo (Silva, 2013, p. 26).

Enquanto Diels optou por ordenar os fragmentos pela ordem alfabética de suas fontes, nas edições críticas posteriores, iniciou-se um empenho dos estudiosos em agrupar os fragmentos a partir de uma ordenação temática. São exemplos clássicos dessa abordagem: G. S. Kirk (1954); Miroslav Marcovich (1967), sendo este o primeiro a fazer uma ampla revisão crítica de todo o legado heraclitiano (Silva, 2013, p. 26-27); e Charles Kahn (1979).

De uma forma geral, os comentadores modernos revelam, em níveis variados, o empenho em reconstituir, se não o livro e seu conteúdo, ao menos a doutrina e as ideias fundamentais de Heráclito. Uma parte considerável do desafio

de reaver esse registro está na diferenciação entre os fragmentos considerados como citação autenticamente heraclitiana e as paráfrases ou interpretações dos comentadores, que podem ser mais ou menos fiéis ao texto original. Isso traz à tona uma outra polêmica: se de fato o livro existiu, quais os citadores que tiveram acesso direito ao seu conteúdo.

David Sider (2009, p. 454-458) levantou uma hipótese complexa para traçar os possíveis meios de difusão do pensamento de Heráclito, com base em diferentes configurações do material escrito. A opção seria seguir o que foi defendido por Kirk-Raven-Schofield no sentido de que o conteúdo do trabalho eram *gnómai* (ditos) proferidas pelo filósofo e reunidas posteriormente por escrito, por outros autores. A outra hipótese, que é mais detalhada, é que alguns autores tiveram acesso ao original e com base nele produziram suas próprias compilações, que passaram a ser a principal fonte de consulta.

Outra possibilidade ventilada por Sider (2009, p. 449) é que, por volta do século V E.C, a obra original já não estava disponível em Atenas. Isso se deve ao fato de Simplício, que contribuiu com um grande volume de citações dos pré-socráticos e é um citador bastante confiável, ter oferecido muito pouco material sobre Heráclito, além de nada que seja incomum (Sider 2009, p. 447).

O problema da produção das cópias compiladas é que isso teria como efeito não mais se distinguir o que era paráfrase do que eram as ideias originais do filósofo (Sider 2009, p. 456). Estes registros, por sua vez, passaram a ser retransmitidos indistintamente, reproduzindo tanto trabalhos mais acurados como outros menos cuidadosos. Essa hipótese explicaria também o fenômeno de uma mesma citação ser replicada de formas diferentes, como é o caso do fragmento do rio (Sider, 2009, p. 455-456).

Tal interpretação busca conciliar a ideia da existência de um original e traçar possíveis caminhos para sua replicação, lançando luz sobre discrepâncias que dificultariam a compreensão da integridade da mensagem heraclitiana. No entanto, o que representa para uns o empenho em buscar fontes consideradas autênticas, por meio de uma crítica apurada, para outros isso significa um excesso de suspeição sobre os antigos intérpretes da filosofia.

Para essa última corrente, a cautela que se deve ter com dados trazidos por esses testemunhos é não correr o risco de se perder uma informação valiosa que pode estar misturada numa série de informações não tão confiáveis (Mouraviev,

2013, p. 207-208). A crítica desses autores é sobre o fato de haver uma grande quantidade de material disponível, mas subutilizado ou até ignorado de antemão. Como representante dessa linha de pensamento, Mouraviev (2013, p. 209) defende o *princípio da não identificação* (o que, do contrário, levaria à consequente exclusão seletiva) de fragmentos idênticos, pois, ao contrário de Sider, para ele a replicação de uma mesma ideia em diferentes textos é mais uma oportunidade do que um risco: cada nova citação pode oferecer uma nova nuance ou conteúdo que deve ser considerado e colocado à prova (Mouraviev, 2013, 209-210).

Nesse sentido, Lebedev (2014, p. 31, 37) propõe-se a recorrer ao tratado hipocrático<sup>38</sup> *Do Regime* como ferramenta para a reconstrução do livro de Heráclito. Considerando como datação provável o século V a.E.C (Lebedev, 2014, p. 33), o autor lembra que o texto é reconhecidamente influenciado por outros pré-socráticos, como Parmênides, Anaxágoras e Empédocles. Embora os helenistas e historiadores da filosofia dos séculos XIX e XX reconheçam a influência de Heráclito sobre o tratado (Lebedev, 2014, p. 36), há um predominante ceticismo sobre o valor do texto como fonte para se acessar a filosofia heraclitiana. Lebedev vê nessa postura o que ele chama de suspeição acadêmica típica do século XIX, que nutre uma espécie de “paixão” por encontrar interpolações e inserções indevidas no texto com algum propósito específico.

### 3.3. O logos de Heráclito e algumas linhas de interpretação

No trecho que é considerado o prólogo de seu livro, Heráclito apresenta a um só tempo o teor de seu discurso (logos), o seu empenho em comunicá-lo e quem é sua audiência:

*τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους*

<sup>38</sup> Lebedev (2014, p. 28, n. 9) justifica porque evita o adjetivo “pseudohipocrático” normalmente relacionado ao tratado, tendo em vista que não se sabe ao certo o que de fato é autenticamente “hipocrático”.

ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιούσιν, ὄκωσπερ  
ὀκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται.

Desta Linguagem que é – sempre –<sup>39</sup> os humanos se veem  
desconectados  
Tanto antes de a ouvirem  
Como depois de a terem ouvido  
Embora todas coisas venham a ser nos termos dessa Linguagem  
A inexperientes se assemelham ao lidarem com palavras e ações  
Tais como eu detalho,  
Quando distingo cada coisa de acordo com a sua natureza  
E enuncio como é  
Aos outros humanos lhes escapa o que fazem acordados  
Assim como esquecem do que fazem quando estão dormindo.  
(DK 22 B 1)<sup>40</sup>

Esse fragmento representa a exposição dos principais pontos da mensagem heraclitiana e é o argumento mais forte em favor da existência de um corpo doutrinal e coerente, e que formaria o conjunto de seu livro. Com base nos testemunhos de Aristóteles (DK 22 A 4) e Sexto Empírico (DK 22 A 16), a maioria dos comentadores sustenta que o trecho consta no início da obra. Mesmo Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 190), embora discordem do fato de que Heráclito mesmo tivesse registrado seu pensamento nesse formato, acreditam que B 1 seria a introdução de um livro posteriormente escrito por terceiros para abrigar a coleção de seus *gnómai*.

<sup>39</sup> O uso do travessão para destacar o termo “sempre” foi utilizada na edição dos fragmentos de Laks-Most (2016, p. 137) como uma solução bastante útil para manter a ambiguidade requerida pelo advérbio. A edição de Laks-Most (2016) será fonte e referência para os fragmentos citados nesta dissertação.

<sup>40</sup> Nossa tradução de B 1 partiu de uma abordagem visual dos fragmentos, como se verá em outro momento. A partir dela foi possível visualizar o fragmento no seu arranjo mais harmônico possível, como um conjunto contínuo-descontínuo de texto ou um fluxo de palavras, formado por correntes de adensamentos semânticos que se unem em relações não lineares. A tradução do termo *logos* por *linguagem* quis enfatizar uma característica fundamental de logos, que é o seu poder de arremontar significados múltiplos, reconhecendo o parentesco do *logos* heraclitiano com a palavra das Musas, em Hesíodo. Também recupera o sentido latente de *código*, que a todo momento *parece* revelar-se e esconder-se como a *phýsis* (B 123), mas de fato é uma fonte geradora de sinais (*sémata*), que sinalizam e significam a própria natureza intrínseca das coisas (*phýsis*). A opção por traduzir é sempre arriscada, mas, como afirma Silva (2013, p. 13), a não tradução gera uma perda ainda maior, pois distancia os termos de sua contextualização no uso comum, sendo comunicados “quase que exclusivamente a partir de sua fixação em conceitos e áreas de pesquisa da filosofia clássica”.

O estranhamento com relação ao estilo do efésio lhe valeu, já na antiguidade, a fama de *Ho Skoteinós* (O Obscuro), pois “de propósito o escreveu obscuramente, para que só homens capazes pudessem abordá-lo e não fosse facilmente exposto ao desprezo público” (D.L. IX, 6). Esse aspecto já havia sido levantado muito cedo por Aristóteles, na *Retórica* (DK 22 A 4), com relação ao prólogo de seu livro (B 1). Ele primeiro afirma que ler e compreender são ações intimamente ligadas, o que, no caso de Heráclito, eram tarefas das mais difíceis, pela dificuldade em se “separar” as palavras e, além disso, por não se saber a correlação sintática entre os termos.

Sobre o primeiro aspecto, Aristóteles fala literalmente em “divisão” das palavras (*diairéo* ou *diaíresis*), pois, nessa altura da antiguidade, os textos escritos, de forma privada ou pública, mas com fins literários, traziam os vocábulos unidos um ao outro, no que ficou conhecido como *scriptio continua* (Lebedev, 2014, p. 44-45). Como os sinais de pontuação eram usados apenas ocasionalmente, a compreensão do texto dependia do exercício da separação das palavras, o que se dava sobretudo pelo uso das conjunções. Essa característica do dialeto jônico, aliás, marca a autenticidade de muitos fragmentos (Lebedev, 2014, p. 49).

O comentário de Aristóteles é paradigmático porque parte de quem enquadra Heráclito no rol dos físicos jônicos, preocupados em definir causas exclusivamente materiais para explicar o cosmos (Arist. *Met.* 983b5-8). Também Teofrasto, seguindo o entendimento do seu mestre, critica o texto de Heráclito, por apresentar partes supostamente “imperfeitas” e com “contradições” (D.L. IX, 6).

Se essas observações têm ligação direta com a estrutura do seu livro, elas nos levam a refletir sobre qual o seu conteúdo e que tipo de proposta ele vinha oferecer. Sem descartar a importância das preocupações cosmológicas de Heráclito, é possível ver na sua mensagem mais que informações de um físico preocupado com a mudança incessante, nos moldes do que pensavam Platão, Aristóteles e Teofrasto (Lebedev, 2014, p. 7). Ao que parece, a sua exploração *peri phýseos historié* (investigação sobre a natureza) e sobre como funcionam as leis do cosmos andava de mãos dadas com a sua antropologia e a sua ética, pois acreditava que,

conhecendo o mundo, o ser humano se tornaria mais sábio (Kahn, 2009, p. 330-331; Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 219).<sup>41</sup>

Porém, o prólogo já dá o tom de todo o seu discurso: ele não será apreendido pela totalidade dos seres humanos (*állous anthóπους*), pois fala sobre um princípio que está relacionado à formação de todas as coisas. E para apreendê-lo não basta estar acordado fisicamente: é necessário vencer a alienação (*axýnetoi*), a inexperiência (*apeíroisin*), a distração (*toús dè állous ánthropoi lanthánei*) e o engano ou limitação dos sentidos (não ouvir, deixar escapar o que se vê acordado ou esquecer o que se viu dormindo).

A interpretação em torno do que Heráclito teria entendido como logos provocou uma clássica divisão entre os comentadores modernos. Essa discussão é fundamental, por um lado, porque se refere ao que seria o centro da doutrina heraclitiana, e, por outro, porque é, em certo sentido, uma replicação da dicotomia logos-mito. São propostas basicamente duas leituras justificáveis,<sup>42</sup> mas tradicionalmente excludentes entre si: logos é o princípio divino ou lei universal que rege o cosmos ou o discurso do próprio Heráclito. Enquanto a primeira tese guarda similaridades com o discurso mítico, a segunda tende a se fiar na razão como cerne.

John Burnet (1863-1928) foi um dos primeiros e mais influentes defensores da segunda corrente, que é minoritária entre os comentadores modernos (Johnstone, 2014, p. 5) e segundo a qual o logos seria “primordialmente, o discurso do próprio Heráclito, embora, sendo ele um profeta, possamos chamá-lo de sua ‘Palavra’” (Burnet, 2006, 177-178). Essa corrente foi consensual por um período de tempo e teve em Martin West um continuador. Para ele (West, 1971, p. 124-127), era inusual, no tempo de Heráclito, alguém tratar o discurso como algo independente de seu autor, a não ser que o filósofo quisesse dizer, como em B 50, que as pessoas devem dar ouvidos não à sua autoridade, mas ao peso de seu argumento.

---

<sup>41</sup> Cf. Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 219): “Mas esta espécie de conselhos (a que naturalmente se comparam as máximas délficas ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em excesso’) tem um significado mais profundo em Heráclito, porque se fundamenta (...) nas suas teorias físicas, e é devida à sua crença de que só pela compreensão do modelo central das coisas pode um homem tornar-se sábio (...). É esta a verdadeira moral da filosofia de Heráclito, em que a ética é pela primeira vez formalmente entretecida com a física.”

<sup>42</sup> Há interpretações intermediárias como a de Johnstone (2014, p. 21), segundo a qual não é razoável conceber logos com lei universal ou princípio, uma vez que no tempo de Heráclito o termo tinha a acepção de “palavra”, “relato” ou “discurso”. Tampouco se poderia conceber o logos apenas como o discurso do filósofo, tendo em vista a dificuldade de aplicar essa interpretação aos fragmentos B 1, B2 e B50. A sua proposta é mostrar que a inovação de Heráclito é dar ao logos a conotação de um discurso inteligível sobre o mundo ordenado segundo uma lei (*the world's orderly*).

A primeira corrente tem como representantes clássicos, entre outros, Kirk, Marcovich e Kahn<sup>43</sup>, que entendem o logos como lei, verdade ou princípio. No entanto, há uma tendência, talvez não explícita, de aproximar a ideia de logos à de razão, o que também pode ser um eco sutil da preponderância do logos sobre o mito na história do pensamento ocidental. Mesmo quando é entendido como uma entidade divina, ressalta-se mais o seu aspecto ordenador e diretivo (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 198), portanto “racional”, do que as características que o ligam à transcendência e à obscuridade dos mistérios divinos. O logos é assim descrito como “fórmula unificadora ou método proporcionado de disposição das coisas, o que podia ser quase classificado de plano estrutural das coisas, tanto individuais como em conjunto” (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 194).

Para Marcovich (1967, p. 30), o logos é uma verdade ou lei universal. Como tal ela pode ser apreendida pelos humanos, embora precise ser buscada para além da superfície das coisas. Segundo o autor, o meio de acessá-lo é o próprio conhecimento analítico: uma vez que o logos dá unidade e coerência a todas as coisas, ele mesmo é quem torna o mundo inteligível (Marcovich, 1967, p. 1). É, portanto, uma concepção de logos como realidade totalmente apreensível pela razão humana.

Embora Marcovich declare inicialmente que o logos heraclítico é a “verdade objetiva” (Marcovich, 1967, p. 1), em outro trecho mais à frente de seu livro faz uma ressalva: que o pensamento arcaico grego ainda não tinha uma distinção clara sobre a diferença conceitual entre o conhecimento em seus aspectos objetivo e subjetivo (Marcovich, 1967, p. 8). Pode-se concluir que o próprio Marcovich reconhece que a palavra “verdade”, usada para sua tradução de logos é questionável. No entanto, ele

---

<sup>43</sup> Ao comentar a ocorrência de logos em B 1, Kirk (1954, p. 67) afirma o seguinte: “It has already been shown that ὁ λόγος for Heraclitus usually means something outside himself, namely, the formula of all things. The sense ‘my Word’, even if the content of the ‘Word’ is read into this as well, has been shown to be unsuitable in most contexts in the fragments, but particularly in this one”. Para Marcovich (1967, p. 8), logos, nesse contexto, parece significar: “[...] statement implying (oral) teaching [...] because the phrase οὗτος ὁ λόγος in archaic prose usually means ‘this statement, exposition, argument’ [...] Now, since men can also know the Logos by themselves from the surrounding world, without the help of Heraclitus [...], ὁ λόγος in fr. 1; 23 (2) and 26 (50) must mean, at the same time, objective truth (law, rule).” Kahn (2009, p. 126) lembra que, em B1, só há uma condição que explique “[...] a insistência de que os homens mostrem não compreender não apenas ‘uma vez que ouvem o meu discurso’, mas mesmo antes de tê-lo ouvido”: “[...] se o logos de Heráclito representar uma verdade que sempre esteve ali o tempo todo [...]”. E conclui: “Assim, esse logos não pode ser somente ‘o que Heráclito diz’ [...] ou mesmo o significado do que ele tem para dizer [...]. O logos pode ser o ‘significado’ apenas no sentido objetivo: a estrutura que as palavras dele buscam ou indicam, que é a estrutura do próprio mundo[...]”.

não se furta em fazê-lo, pois, ao que parece, apoia-se na crença de que o pensamento racional basta-se a si mesmo. Vale notar, nesse sentido, que ao reunir os fragmentos relacionados à doutrina do logos, Marcovich incluiu entre eles o fragmento B 93, que fala sobre a linguagem própria do oráculo (“nem diz nem oculta, mas dá sinais”)<sup>44</sup>. A interpretação proposta é que é possível alcançar o conhecimento em âmbitos mais profundos e escondidos, graças ao “esforço intelectual” (Marcovich, 1967, p. 51).

No entanto, como veremos a seguir, muitos comentadores relacionam o estilo oracular (B 93) do filósofo com sua crítica ao conhecimento superficial da maioria (*hói pólloi*). De fato, em várias passagens Heráclito relaciona a busca intelectual e investigativa (baseadas na *polimatia* e na *historié*) como insuficientes, por si só, para alcançar a compreensão do que traduzimos como a *Linguagem*<sup>45</sup> (Logos), dada a sua ambivalência e complexidade. Isso indica, a nosso juízo, o lado obscuro e de difícil apreensão dessa Linguagem, que reportamos como uma característica do mito, como tentaremos demonstrar ao longo desta pesquisa. A discussão sugere também o quão frágil é a linguagem em geral em seu intento de definir e delimitar a realidade por meio do aparato conceitual. Curiosamente o poder da palavra, suas armadilhas e seus encantos já eram conhecidos pelos antigos, antes mesmo do desenvolvimento do pensamento dito filosófico.

### **3.4. Um olhar panorâmico: a trama de enigmas da palavra arcaica e da *phýsis***

Heráclito escreve num momento de transição entre a concepção de mundo própria da oralidade e o exercício do pensar filosófico, que, a partir do século V a.E.C., foi impulsionado pela expansão da escrita em prosa (Johnstone, 2014, p. 16), tendo a Jônia como berço. Ao que tudo indica, esse fenômeno andou junto com a ideia de que a reflexão racional é baseada em argumentos – como passou a ser entendida a palavra logos – e de que seria esta a forma mais elevada de pensamento.

A textualização trouxe consigo uma nova forma de pensar e novos mecanismos para a abstração, elementos que contribuíram com o nascimento da

---

<sup>44</sup> Cf. Tradução de José Cavalcante de Sousa (1996, p. 97).

<sup>45</sup> Ao utilizarmos a *Linguagem*, em maiúscula, estaremos, a partir de agora, nos referindo ao *Logos* de Heráclito, como princípio universal; ao utilizarmos *linguagem*, estaremos nos referindo à expressão comum do discurso ou *logos*, como era empregado usualmente pelos gregos.

reflexão propriamente filosófica. Uma vez que a poesia e o mito foram transpostos para a escrita, eles se tornaram objeto de crítica: começava a cisão entre palavra e realidade (Morgan, 2004, p. 24). De fato, no contexto do pensamento mítico, a palavra é a expressão da verdade (*alétheia*) e tem eficácia por si mesma, pois está circunscrita num universo simbólico que reforça e confirma a todo momento o seu poder mágico-religioso (Detienne, 1988, p. 32). Mas há uma característica que julgamos importante destacar: *alétheia* não se define como o oposto de *pséudos*. A verdade, diferentemente da noção moderna que a coloca como o oposto à falsidade, anda de mãos dadas com o esquecimento (*léthe*) – que é sua contraparte – e o engano (*apáthe*) (Detienne, 1988, p. 40-42).

No tempo de Heráclito e na formação do seu pensamento, estão indiferentemente reunidos os matizes da palavra em sua concepção arcaica – discurso baseado na autoridade dos poetas sob a inspiração das Musas – e os da palavra filosófica – cujas raízes estão na *historié* jônica. No primeiro caso, o poder da palavra está ligado à autoridade de quem a profere nos domínios da poesia, da revelação oracular e da justiça do rei (Detienne, 1988, p. 32). No segundo caso, ganha espaço a linguagem filosófica, que discute o estatuto soberano da fala inspirada e realiza a separação entre a palavra e a coisa, entre ordem da palavra e a ordem da realidade (Detienne, 1988, p. 36), inaugurando uma nova forma de pensar. Nesse momento, questiona-se a ambiguidade e a polissemia da linguagem, pois faz-se necessário desenvolver um novo discurso, que comporte uma maneira mais precisa e estável para descrever o mundo (Morgan, 2004, p. 27).

Diferentemente, no mundo arcaico assim como os sonhos podiam ser verdadeiros e enganosos, o mesmo ocorria com o oráculo e no universo dos deuses. Apolo é brilhante (*phoibos*), mas para alguns pode ser obscuro (*skótios*), pois pode vir acompanhado das Musas e de Memória, ou de Esquecimento (*Léthe*) e Silêncio (*Siopé*) (Detienne, 1988, p. 42). Nessa atmosfera, não há lugar para um caminho reto até o conhecimento, mas apenas a via tortuosa e obscura das palavras do deus (Kindt, 2006, p. 34). Nesse contexto, revela-se a discrepância entre a linguagem divina e a humana, que, no entanto, se tocam com a ajuda dos sinais. Novamente, a linguagem entra em cena, revelando o seu poder e a sua fragilidade.

E é exatamente nesse tempo, em que se começa a vislumbrar o limiar entre a palavra e a coisa, o mundo e o conhecimento, que nasce a concepção de logos em Heráclito. O pensador bebe na fonte do mito, em sua lógica e linguagem próprias:

seu tempo circular e cíclico; a autoridade das palavras do oráculo, por vezes luminosas e retílineas, por vezes enevoadas e curvas; seu mundo tensionado entre as forças antagônicas:

A manifestação das Musas não é apenas um esplendor e diacosmese que se opõem ao reino das trevas e da carência, mas sobretudo tem no antinômico reino da Noite o seu fundamento e, ao esplendor em seu fundamento, dá a este mesmo reino antinômico a sua fundamentação. Nesta sabedoria arcaica, que encontrou em Heráclito a sua expressão mais clara (e mais obscura), cada contrário, ao surgir à luz da existência, traz também, por determinação de sua própria essência, o seu contrário. Na oposição em que se opõem, os opostos vigoram no mesmo vigor em que um contra o outro os opõe a unidade que na essência deles os reúne a um e outro. (Torrano, 2012, p. 23)

Mas o efésio também recorre à tradição jônica da *historié*, que representa o esforço nascente de explicação do cosmos e de suas leis, no que se convencionou chamar de discurso racional, e que se confunde com a criação do conceito e da abstração:

Perseguir a totalidade unificada, o Todo-Uno (Pân Hén), é a aspiração extrema do pensamento racional e da prosa, que um ao outro se elaboram e se trabalham, a partir das novas condições oferecidas pelo alfabeto para se aprisionar as palavras pela arte da escrita, despojá-las paulatinamente de seu poder encantatório e de sua magia musical e imagética, despojá-las do domínio que exercem numinosamente sobre o homem e domesticá-las no cativeiro da escritura e torná-las instrumento seco, fixo e preciso. (Torrano, 2012, p. 18)

Com o emprego especial de *logos*, que como tal não encontra paralelo nos pensadores contemporâneos, Heráclito parece querer dizer algo sobre essa crença não tão longínqua, que ora se esvaía: o poder que a palavra tinha de *presentificar* a realidade (Torrano, 2012, p. 16) e que começou a perder força com a transposição do discurso oral e fluido para a modalidade especulativa e inquiridora da escrita.

É o fragmento B1 que irá expor, em tons solenes, toda a tensão criada em torno da palavra: ela é, a um só tempo, ponte e obstáculo para a compreensão do mundo. Essa ambivalência entre a palavra que revela e a palavra que esconde

estará presente em toda a obra heraclitiana e reflete uma tradição comum que será bastante explorada pelos assim-chamados pré-socráticos. Trata-se exatamente da profunda compreensão dos primeiros filósofos gregos do desafio permanente que é descrever o mundo por meio do discurso. Por trás das críticas iniciadas por Xenófanes e Heráclito à tradição homérica e hesiódica está latente uma profunda suspeita, quase que um ceticismo primordial, sobre a capacidade humana de expressar, por meio da linguagem, o mundo, a realidade e o cosmos (Morgan, 2004, p. 27).

Fazendo da *Linguagem*, em seu sentido mais amplo, o seu próprio objeto de investigação, Heráclito questiona todas as outras linguagens (*lógoi*) e toda uma tradição do qual era herdeiro e que iria dar continuidade à aventura do conhecimento em toda a história do ocidente. A Linguagem é a palavra que pode substituir todas as palavras, o conhecimento por excelência, que pode suplantar a multiplicidade de conhecimentos ou *polimatia* (B 40). Sempre presente, antes e depois de nos darmos conta dela (*prósthēn è akóusai kai akóusantes tò próton*) e ao mesmo tempo, frequentemente ausente devido ao *descompasso* dos humanos (*axýnetoi*), o pensador chama atenção para o fato de os sinais da comunicação humana estarem revestidos de um poder avassalador. Como a Linguagem é *sempre* (*éōvros áei*) e todas as coisas vêm a ser segundo ela mesma (*ginoménon gàr pánton katá tòn lógon tónde*), ela é tanto o impulso primordial da busca, o meio para a descrição do mundo e o conteúdo a ser conhecido.

Suspeitando dos demais *lógoi* – e pondo inclusive o seu em questão, pois não é ele que deve ser ouvido, em última instância (B 50) – Heráclito volta toda a sua confiança para o *Logos*, que, a exemplo da palavra arcaica, é o que diz, sendo a verdadeira ponte para se chegar ao conhecimento daquilo que expressa. O *Logos* parece ser, portanto, um manancial ou reserva epistemológica, diante de um mundo em mudança contínua, e que a esse tempo via desmoronar a segurança do ensinamento mítico e inspirado da poesia, questionado que passou a ser pelo *logos* da prosa especulativa.

Os dois trechos a seguir são duas análises sobre os domínios tradicionalmente distintos da poesia arcaica e da filosofia, mas encontram convergência na ideia de que a linguagem – tanto na forma da palavra inspirada pelas Musas, como na Linguagem de Heráclito – é a descrição da realidade e a realidade ela mesma:

(...) [os versos do poeta] *nascem num fluxo contínuo, como a única forma própria para a palavra mostrar-se em toda a sua plenitude e força **ontofânicas**, como a mais alta revelação da vida, dos Deuses, do mundo e dos seres. De nenhum outro modo a palavra libera toda a sua força, nenhuma outra forma poética se põe como alternativa à em que o canto se configura.* (Torrano, 2012, p. 17) *Grifo nosso.*

Ao dar expressão à noção de racionalidade do real, Heráclito aponta ao mesmo tempo uma unidade vital de ser e fala, palavra e conteúdo, e inclui a estrutura **ontológica** ou a "natureza" do conteúdo da linguagem, ela mesma, dentro do campo semântico de logos. A escolha das palavras de Heráclito sugere que remediar a necessidade humana por conhecimento deve começar com uma compreensão mais completa da sua própria linguagem. (Hülsz, 2013, 289) *Grifo nosso.*

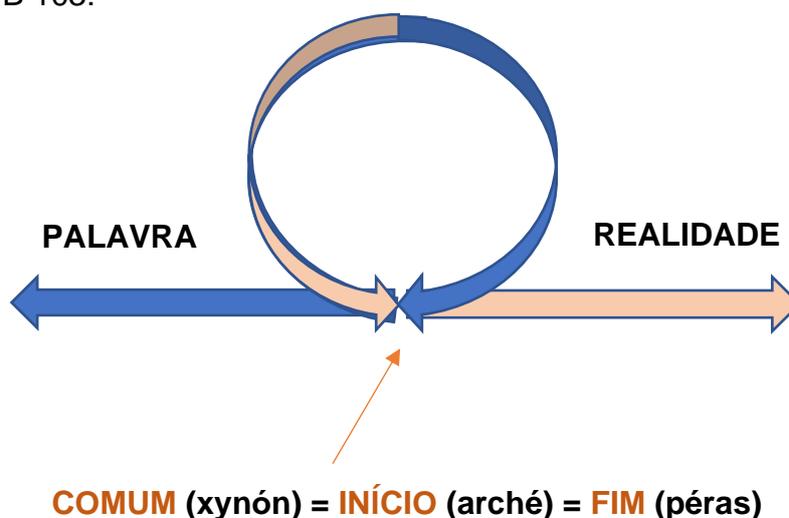
Os dois relatos falam de duas visões de mundo diversas, mas não necessariamente excludentes. Como a principal manifestação da unidade dos opostos, o Logos une as duas pontas do círculo, aproximando entre si a palavra da realidade (ontofania) e a realidade da palavra (ontologia). É Heráclito mesmo quem apresenta o caminho conceitual e cósmico da união dos opostos, no fragmento B 103: "Comum é, na verdade, princípio e fim na periferia do círculo". A hipótese que temos defendido é que a cosmologia de Heráclito – que iremos abordar no Capítulo 3 – começa no seu logos, ou seja, nas palavras de seu livro. Estas são projeção e espelho do Logos onde se espelham todas as coisas (B 1). Portanto, na formulação que acabamos de fazer vemos a aplicação prática do que está dito no fragmento B 103. Dizer que a *palavra da realidade é a realidade da palavra* em Heráclito significa reconhecer no seu discurso a união primordial entre a ordem da palavra e a ordem da realidade de que falou Detienne (1988, p. 36). É o mesmo que reconhecer que é a partir do discurso (logos) é possível chegar ao Discurso do cosmos (Logos).

Com a frase *a palavra da realidade é a realidade da palavra*, acabamos de compor uma expressão circular conhecida como quiasmo<sup>46</sup>, que foi um recurso muito utilizado na antiguidade e, em especial, por Heráclito. Mas este recurso, mais do que uma expressão externa do discurso, é também a expressão de uma concepção de mundo.

---

<sup>46</sup> Essa composição estilística será mais detalhada a seguir, quando falarmos sobre o estilo de Heráclito.

Abaixo fizemos a representação desse recurso de forma conjugada com a assertiva de B 103:



Como mostra a figura acima, é possível criar a con-junção dos extremos (*arché kai péras*) no ponto comum (*xynón*) de onde saíram, desde que entrem num movimento circular convergente (Mota, 2017, p. 277). Se palavra e realidade seguirem caminhos diversos, como vetores apontados para direções diametralmente opostos, eles jamais voltarão a se encontrar. Porém, no texto e con-texto (mundo arcaico) de Heráclito esses dois elementos não estavam dissociados, mas formavam uma mesma realidade circular conjugada, consubstanciada no Logos.

Acreditamos que, seguindo essa lógica circular, assim como a nossa linguagem aqui empregada é uma tentativa de expressar o arranjo (*harmonié*) conceitual de Heráclito, a sua linguagem tentava expressar a Linguagem, que é o arranjo (*harmonié*) estrutural do cosmos (realidade). Abaixo temos outra forma de representar a circularidade da linguagem e seus muitos *sentidos* de leitura:



A tradução de logos por “expressão”, conforme proposta por Giorgio Colli (2013, p. 27), converge com a dimensão ontofânica e ontológica da linguagem, como entendemos ser a proposta de Heráclito, mostrando o logos tanto como uma expressão no sentido linguístico — e por isso é um instrumento que permite diversas leituras — quanto como algo que está expresso no sentido ontológico — e que é uma realidade que nos escapa (DK 22 B 1), mas que se dá a conhecer.

A direção apontada por Colli pode iluminar o caminho de volta para um tempo em que inexistia oposição entre mito e logos: o Logos de Heráclito “[...] se identifica com a essência do mundo justamente porque esta consiste no ‘discurso’ que revela a *phýsis*, isto é, o nascimento, a imediatez” (Colli, 2013, p. 176). Na visão dos poetas arcaicos, o hino inspirado pela musa brota e se faz grande (Detienne, 1988, p. 34-35): a palavra é parte da *phýsis* e está sempre submetida às suas leis, como a fecundidade e a esterilidade.

Os pensadores jônicos, movidos pela curiosidade intelectual, deram um passo à frente e, em vez de a deixarem simplesmente brotar como uma dádiva em seus discursos, eles tentaram apreendê-la por meio de definições. Segundo John Burnet (2006, p. 27-28), o sentido original de *phýsis* (natureza) é o “material” de que tudo é feito, significado esse que se converte facilmente no de sua “composição”, seu caráter ou constituição geral. Além disso, os primeiros cosmólogos têm a consciência de que a *phýsis* era divina, tanto pela forma como era designada – “imortal” e “sempre-nova” (Burnet, 2006, p. 28) – como por considerarem que, seja qual fosse a substância que consideravam primordial (água, fogo, ar etc), esta estava permeada pelo poder divino (Cornford, 1957, p. 129; 131-132).

O movimento vital da *phýsis* é também o da *linguagem*: como a fonte de água que jorra da terra e pode a qualquer tempo se extinguir, tornando depois a minar a seu bel prazer. Outro ponto que entrelaça os dois elementos é que o termo que designa a *phýsis* como divina também está associado à Linguagem: *aièn eóntes*, que é uma referência de Homero à eternidade ou imortalidade dos deuses (Hülsz, 2011, p. 104; Torrano, 2019, p. 11) e, portanto, dá também a ela um status divino.

O comentário de Aristóteles na *Retórica* recai especificamente sobre a dificuldade de saber a que se refere o advérbio *aeí* (sempre), em B 1, se ao Logos ou aos humanos. Ironicamente, a ideia de escolher um dos dois lados está na raiz da dicotomia mito-logos. Ainda mais quando a escolha da elaboração mítica implica na exclusão do humano, do racional ou do lógico.

Como já expusemos anteriormente, Heráclito oferece pelo menos duas leituras possíveis e razoáveis de B 1, no que diz respeito à Linguagem, o que costuma indicar uma ambiguidade intencional do autor (Kahn, 2009, p. 119; Sassi, 2018, p. 203). Como linguagem própria do oráculo e do enigma, a ambiguidade é uma das características que mais acentuam a sua filiação ao pensamento arcaico e mítico. Embora escreva em prosa jônica, um registro que “vai na direção do discurso direto e da clareza de expressão, o traço distintivo do estilo de Heráclito é um deleite mais que délfico no paradoxo, no enigma e na equivocidade” (Kahn, 2009, p. 125).

De toda forma, a ambiguidade deve ser considerada em conexão com o cerne das ideias de Heráclito e só faz sentido quando ressoa como um apelo do autor para uma nova forma de pensar e para uma compreensão mais lúcida da realidade (Sassi, 2018, p. 209). Se esse for o caso em questão, essa abordagem pode contribuir com o esclarecimento da concepção heraclitiana sobre a divindade e também sobre o comportamento da Linguagem em seu movimento *phýsico* e cósmico: como a natureza, ela surge e se oculta; parece morrer e renasce; anda ora em linha reta, ora em movimentos curvos e recurvos.

Tais associações se tornam mais vívidas se observarmos que Heráclito usa uma expressão semelhante para referir-se ao cosmos, como um fogo sempre-vivo (*aeízoom*), em B 30. Ao falar que a *arché* (princípio) de Heráclito era o fogo, Aristóteles (*Met.* 984a7-8) está na verdade referindo-se à busca dos milésios pela “substância primordial” do cosmos, a *phýsis* (Burnet, 2006, p. 28). Cosmos, *phýsis* e Linguagem, portanto, têm algo em comum e estão interconectados numa teia de significados bem ao estilo de Heráclito, como veremos no decorrer da pesquisa.

Em B 1, temos a primeira ocorrência da palavra *phýsis*, na forma acusativa (*phýsin*), o que sugere a abordagem *perì phýseos* ou um trabalho analítico e racional sobre todas as coisas (*epéon kai érgon*) (Colli, 2013, p. 184). Trata-se, pois, de detalhar cada coisa ponto a ponto (*diegéomai*), distinguir e classificar (*diairéo*), para só então enunciar (*phrázon*) em forma discursiva.

Vejamos agora a definição que o filósofo dá para *phýsis* em outra ocorrência do termo:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

**Emergência ama submergir-se<sup>47</sup>**

(DK 22 B 123)

O primeiro a se notar é que, além de se propor, como os milésios, a *definir* e *investigar* a *phýsis*, Heráclito vai além, pois sua forma de de-finir traduz-se num in-de-finir ou re-definir: ele enuncia a *phýsis* numa enigmática *revelação do seu ocultamento*. Nenhum exemplo seria mais adequado para ilustrar como a escrita de Heráclito nos leva a lugares recônditos e sem luz, outras vezes sem saída, como num labirinto. Ele se furta à sentença clara e direta que esperamos, e responde um enigma com outro enigma para desafiar os que se dizem sábios (Colli, 2013, p. 179).

O enigma é também um recurso comumente utilizada na Grécia arcaica e está ligado ao exercício da sabedoria (Colli, 2013, p. 182). É o que observamos na já referida anedota, popular na antiguidade, e reproduzida por Heráclito:

ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως  
Ὅμηρι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων· ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες  
φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα  
ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

**Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis,  
mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois  
enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram:  
o que vimos e pegamos é o que largamos,  
e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco.<sup>48</sup>**

(DK 22 B 56)

---

<sup>47</sup> A nossa tradução quis chamar atenção para o jogo visual que está latente no fragmento, entre outra série de significações possíveis. Sobre o que é a *phýsis*, Bottici (2007, p. 25) afirma: “Physis, however, indicates nature in the most general sense: the term is derived from the verb *phyein* ‘to rise’, which is, in its turn, etymologically linked to *phainesthai* ‘to show itself’. Physis is, therefore, literally ‘what shows itself’, ‘what comes to light’, and indicates a much broader reality than a ‘physical positive reality’”. Silva (2013, p. 94) também lembra a plasticidade da imagem de B 123: “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”.

<sup>48</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 93).

De fato, os meninos estavam pescando e assim se expressaram aparentemente em alusão ao insucesso da pesca, mas, na verdade, falavam comicamente dos piolhos que foram deixados para traz ou traziam consigo. Várias fontes que reproduziram a história contam que Homero teria ficado tão perplexo com essas palavras que, não conseguindo decifrá-las, acabou morrendo de desgosto (Colli, 2013, p. 179).

É digno de nota que a imagem da criança é recorrente na prosa de Heráclito e é um *tópos* comum na literatura sapiencial, cuja clara intenção é pôr em cheque a frágil autossuficiência dos que se consideram sábios: o filósofo brincava com as crianças no templo de Ártemis (D.L. IX, 3); o tempo é comparado a uma criança brincado (B 52) e brincadeira de criança são as opiniões humanas (B 70); diante do deus o homem é como uma criança, assim como a criança se mostra diante do homem (B 79).

Nos fragmentos B 123 e B 56, há elementos que se entremeiam e, se novamente assumirmos um plano panorâmico, podemos ver a composição de uma teia de significados. Ambos revelam, em sua urdidura, uma comunicação criptografada – ambas sugerem outro nível de interpretação, que não o literal, e portanto são charadas (*gríphos*) – e, se postos em conjunto (*harmonié*), temos diante de nossos olhos uma profusão de imagens convergentes: crianças brincando com o sábio, num jogo de esconde-esconde e de “o que é o que é”; e a *phýsis*, “brincando” de se esconder dos que desejam decifrar os seus códigos, só revelados aos que, como ela, amam se divertir criptografando e descriptografando os códigos propostos pela natureza mesma.

Talvez, se algum dia Heráclito realmente brincou com as crianças no templo da deusa, é provável que as tenha desafiado com histórias e charadas como essas, que eram contadas e recontadas oralmente, e talvez tenha feitos desenhos no chão para falar, de forma lúdica, das suas descobertas, e talvez estimular a curiosidade das crianças ávidas pelo encantamento com o novo.

É difícil evitar a imagem da *phýsis* como como uma criança que prega peças naqueles que querem desvendar os seus mistérios e capturá-la numa de suas aparições. Ela ama brincar de se esconder e responder com um enigma a cada pergunta “séria” que lhe é dirigida por pensadores e filósofos de todos os tempos. O sábio, por seu turno, apenas contempla os seus movimentos e aguarda a sua manifestação e aprende, como as crianças da anedota que deixou Homero confuso:

“o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco”.

Acompanhando a fluidez da *phýsis*, a *linguagem* é um dos maiores enigmas postos por Heráclito, pois descreve o complexo tecido da realidade, o qual se furta ao nosso primeiro olhar. Heráclito quer nos alertar para o engano do olhar que se apega ao aparente e esquece de descer até o nível fundamental, onde descansa a trama (*harmonié*) escondida e divina, que é superior à aparente (B 54). A doutrina de Heráclito, longe de lançar uma luz acachapante e direta sobre mundo e a palavra, prefere a luz oblíqua do enigma, que mantém as sombras das coisas e nos faz perceber que a unidade depende da convivência entre os opostos.

A partir dessa pálida luz é possível ver a silhueta de um homem também enigmático que pode ser visto sob diferentes ângulos, como filósofo, sábio e poeta. A quais linhas de pensamento nos levam tais visões? Que imagens podemos formar de sua mensagem e de sua *linguagem*? Há algo de claro ou nítido? Ou apenas impressões turvas projetadas como num espelho de bronze polido na antiguidade?

### **3.5. A visão na antiguidade e a arte da criação de imagens a partir do texto**

A escolha de uma metodologia que ressalta o papel da visão na obra de Heráclito tem o objetivo de mapear a geografia incomum de seu texto, bem como os contornos desafiadores de sua topografia. Porém, a escolha também está enraizada na própria concepção arcaica do mundo grego na qual Heráclito estava imerso, pois na própria etimologia do verbo saber (*oída*), está implícito o ato de ver (*ídesthai*) como forma privilegiada de conhecer algo, assim também como na palavra teoria (de *théin*, “ver”) (Squire, 2016, p. 13).

Realmente, num tempo ainda ágrafo, o mundo do mito vivia em torno das imagens com o seu papel central na descrição do mundo e, a exemplo dos poemas homéricos e hesiódicos, as palavras remetem a algo concreto (Torrano, 2019, p. 10). A imagem é de fato aquilo que pode ser “indigitado e percebido mediante os sentidos corporais”, mas que também pode remeter a outros domínios além do horizonte meramente sensorial, pois o pensamento mítico “apreende tanto as imagens quanto o que nelas está incluído e indicado, mas as ultrapassa e assim remete ao que as transcende” (Torrano, 2019, p. 10).

Encontramos no discurso do próprio Heráclito referências ao uso da percepção sensorial na busca e construção do conhecimento. Em especial, a visão e a audição (Mouraviev, 2013, p. 202) são os sentidos mais importantes para o filósofo, sendo desde Homero dois recursos complementares: pela audição pode-se testemunhar a promessa verbalizada e, pela visão, confirmar se a palavra materializou-se em ação (Vieira, 2010, p. 98).

Há dois fragmentos em que a visão é claramente exaltada, sendo posta inclusive como superior à audição e aos demais sentidos. São eles B 55 e B 101a:

*ὄσων ὄψις ἀκοῇ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.*

***Todas as coisas às quais se volta a visão, o ouvido, a aprendizagem direta são as que eu mais aprecio***<sup>49</sup>.

(DK 22 B 55)

*ὄφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.*

***Os olhos são testemunhas mais exatas que os ouvidos***<sup>50</sup>

(DK 22 B 101a)

A predileção pela visão pode se justificar pelo fato de a pessoa que testemunha visualmente um evento ter mais chances de apreendê-lo do que aquela que só ouve falar dele por terceiros<sup>51</sup>, incluído aí o próprio Heráclito (B 50). Na apreensão do Logos vale mais a experiência da própria pessoa com a Linguagem (Marcovich, 1967, p. 24) do que o ouvir dizer por outros *lógoi* (B 108).

Além disso, o termo *máthesis* pode ser traduzido como apreensão individual do conhecimento, por meio da percepção ou experiência própria (Marcovich, 1967, p. 21), ou seja, da “aprendizagem direta” (Colli, 2013, p. 39). O contexto em que se encontra o termo no fragmento B 55, estando ligado a *ópsis* e *akoé* refere-se a uma

<sup>49</sup> Tradução de Colli (2013, p. 39).

<sup>50</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 98).

<sup>51</sup> Vieira (2010, p. 122) descreve os dois sentidos na forma de conhecimento direto (de quem vê) ou indireto (de quem apenas ouve). Segundo Vieira, ambos têm vantagens e desvantagens advindas dessa condição, sendo que um compensa o que falta ao outro.

aprendizagem “extraída privilegiadamente da percepção” (Costa, 2002, p. 85, n. 109).

Na verdade, o aparato sensorial representado pela audição, visão e aprendizagem direta, em B 55, pode revelar a atuação dos três elementos como um conjunto cognitivo em que cada unidade trabalha de forma complementar. É possível entrever uma concepção sinestésica do conhecimento para os antigos (Squire, 2016, p. 8-9), o que põe em xeque a hipótese de uma supremacia absoluta da visão sobre os outros sentidos, chamando atenção para um necessário esforço de nossa parte para uma compreensão mais abrangente de como atuavam os sentidos para os antigos.

A relação entre o discurso e a produção de imagens é um campo bastante promissor para a compreensão do papel da visão na antiguidade. Assim a retórica do período imperial já teorizava sobre isso, ao falar sobre a eficácia da escrita descritiva (*ékphrasis*) e sobre a criação de imagens de forma vívida (*enargeía*) na mente da audiência (Webb, 2009, p. 71; 87-88). A ideia de *enargeía* guarda um aspecto marcadamente de ação: a linguagem feito imagem deve sair dos recônditos da mente do orador e se reproduzir na mente do ouvinte como imaginação (*phantasia*), passando o ouvinte a ser expectador (Webb, 2009, p. 99).

Essa crença estava enraizada no mundo arcaico, no qual o olhar e os objetos da visão estavam envoltos numa aura mágica de poder. Assim a visualização de algo implicava numa interação real entre o sujeito do olhar e aquilo que era visto, seja por meio dos encantamentos, seja pela própria concepção sobre o funcionamento da visão. As diferentes teorias sobre óptica sugeriam, já nos pré-socráticos, um efeito semelhante à apreensão da coisa vista por uma espécie de tato, como se o olho tivesse o poder de uma mão invisível (Squire, 2016, p. 16-17).

É importante ressaltar que Heráclito também desconfiava da visão e dos sentidos como um instrumento, por si só, capaz de dar conta do que seja o conhecimento, o qual seria dependente de um “convergir em uma única visão fundamental, pela perspectiva abissal, na direção do oculto, no qual é colocada a alma” (Colli, 2013, p. 182). É o que observamos ao comentar a passagem que fala do enigma dirigido a Homero pelas crianças (B 56), quando deparamos com a surpresa de que elas são mais sábias do que o grande sábio. Realmente Heráclito parece apontar para uma instância cognitiva mais interna ao indivíduo e que é

mediadora entre os estímulos captados pelos sentidos sensoriais e o conhecimento propriamente dito:

*κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.*

**Olhos e ouvidos são más testemunhas para os que têm almas que  
não compreendem a linguagem<sup>52</sup>**

(DK 22 B 107)

Sendo provavelmente a primeira referência, na antiguidade grega, à alma como centro da cognição (Kahn, 2009, p. 140; Robinson, 2010, p. 28), o fragmento sugere o seu papel ativo na decodificação das mensagens, e poderíamos aqui fazer um paralelo entre a percepção mais superficial e isolada dos *sentidos* – ineficaz – e a sua ação integrada à alma, que pode eficazmente compreender os *sentidos* indicados pela linguagem. Também é possível fazer um paralelo entre os *olhos* como órgãos externos e os *olhos da mente*<sup>53</sup>, como a instância mais profunda da percepção (Squire, 2016, p. 13).

Estando a visão relacionada a processos dinâmicos e interativos, a plasticidade da expressão visual foi bastante explorada por Homero e a poesia arcaica e assim também seria feito por Heráclito, ao criar imagens e movimento a partir de sua escrita.

Simonides, por exemplo, no século V a.E.C, comparou a poesia com uma pintura falante e a pintura com uma poesia silenciosa (Squire, 2016, p. 12). Em Homero e em outros poetas da antiguidade arcaica, é comum a imagem do texto como uma tessitura ou um bordado, sendo este, em última instância, um trabalho das Musas (Scheid-Svenbro, 2001, p. 114-115). Há na palavra escrita muito da plasticidade do tecido e o *mýthos* se transforma por vezes no fio da urdidura (Scheid-Svenbro, 2001, p. 117), essa complexa rede que compatibiliza em si as diferenças e cuja *harmoníe* é um deleite para a visão. É assim que Homero descreve Helena

<sup>52</sup> Nossa tradução segue a de Marcovich (1967, p. 47) ao considerar o adjetivo *bárbaros* como sinônimo de alguém que ignora os processos cognitivos da linguagem: "Evil witnesses are eyes and ears for men, if they have souls that do not understand their language".

<sup>53</sup> Enquanto a óptica foi objeto de interesse da historié jônica e dos pré-socráticos, como Empédocles, Anaxágoras e Alcmeão (Rudolph, 2016, p. 39; 44; 47), Heráclito não parecia empenhado em propor nenhuma teoria física da visão, mas em levar as pessoas a um tipo de *insight* sobre a realidade.

bordando em sua túnica os acontecimentos da guerra de Troia, possivelmente um eco do próprio trabalho do poeta ao tecer ricas imagens em sua trama poética (Svenbro, 1995, p. 116).

O fragmento B 59 é fundamental para o que entendermos ser a matéria-prima que servirá de base para esboçar a arquitetura da cosmologia de Heráclito, bem como de sua linguagem visual:

*γνάφων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή.*

### **O caminho dos fios da carda é reto e curvo<sup>54</sup> (DK 22 B 59)**

De fato, *gnáfon* deriva de *knáfos*<sup>55</sup>, que era o instrumento utilizado na cardação<sup>56</sup> dos fios da lá. O verbo que correspondente à ação de cardar é *knapto* (Malhadas, 2007, p. 78), sendo o mesmo que designa o ato de *tecer* o fio. *Klótho*, a primeira das Moiras, e fiandeira que tece o destino dos humanos (Brandão, 2018, p. 243, v. I), deu origem ao verbo *klótho*, que significa literalmente “torcer girando” (Liddell-Scott-Jones, 1996, p. 963) ou tecer a “trama da vida” (Malhadas, 2007, p. 78).

Alguns autores acreditam que a primeira palavra da sentença seja *graféon*<sup>57</sup>, genitivo plural relativo a letras, escritores ou pintores, e que, embora seja a forma que está registrada nos manuscritos, foi considerado uma corruptela (Kahn, 2009, p. 292, n. 243). No entanto, Hipólito, que citou o trecho entendeu em seu comentário se tratar do processo de cardação, o que é um forte argumento em favor de *gnáfon* (Fronterotta, 2013, p. 67).

Um dado interessante é que o termo *grafeús* é usado tanto para escritor, como para pintor (Malhadas, 2007, p. 189), o que tornaria a adoção de *graféon* bastante útil para o desenvolvimento do nosso argumento. No entanto, a tecelagem, como vimos, é uma metáfora muito antiga para a escrita e remete também aos seus

<sup>54</sup> A nossa opção de tradução do fragmento será melhor detalhada no Capítulo 3, a partir da p. 180.

<sup>55</sup> Também pode ter a forma *gnáfos* (Malhadas, 2007, p. 78).

<sup>56</sup> Trata-se do ato de desembaraçar e pentear os fios fazendo uso da carda, um instrumento que é considerado um pente ou rolo cilíndrico, que também poderia ser usado como instrumento de tortura em razão de suas pontas afiadas (Marcovich, 1967, p. 163-164; Kahn, 2009, p. 293-294).

<sup>57</sup> Cf. Kirk (1954, p. 97), Guthrie (1962, p. 443), Colli (2013, p. 143), Robinson (1987, p. 135), Mouraviev (2009, p. 57). Colli (2013, p. 143) concorda com Kirk quando este rejeita *gnáfon*, pois defende que a prensa de rosca só teria sido inventada por Arquimedes e a ideia de que era um cilindro (Diels) não está documentada para o pisão.

efeitos visuais. Além disso, se o caminho reto e curvo tem implicações na própria concepção cósmica da unidade dos opostos (Kahn, 2009, p. 296-297), ele também é aplicável à sua linguagem e à Linguagem, como marca de sua multidimensionalidade e visível plasticidade, como veremos a seguir. No Capítulo 3, retomaremos a análise de B 59 e suas implicações na cosmologia heraclitiana.

### 3.6. A linguagem e seus sentidos: o caminho reto e curvo da escrita

A imagem do caminho aparece frequentemente no texto de Heráclito. Algumas vezes de forma aparente – como *hodós* (B 45, B 59, B 60, B 71) –, outras vezes de forma velada – como o percurso seguido pela alma, a água e a terra (B 36), a trajetória entre o início e o fim do círculo (B 103) e o caminho que se volta sobre si mesmo (B 51). São caminhos que se cruzam e interagem formando movimento e criando novas imagens e percepções sobre como os opostos se relacionam: como fios trançados da urdidura, seguindo direções diversas, numa multiplicidade de junções e conjunções.

Há também um outro caminho já trabalhado no breve percurso dessa pesquisa: o dis-curso de Heráclito. Ele já na antiguidade inspirava uma tomada de direção para quem quisesse compreendê-lo, avançando em rotas profundas: era preciso ser um mergulhador da ilha de Delos (D.L. IX, 12), para chegar ao fundo de sua compreensão. Um epigrama de um autor desconhecido também compara o *logos* do efésio com uma via que deve ser percorrida com calma:

*Não desenrole o livro de Heráclito, o efésio, às pressas: é um caminho muito difícil de atravessar, cheio de sombras e tenebrosa obscuridade. Mas se um iniciado o conduz, torna-se mais radiante que a luz do sol.*<sup>58</sup>

É interessante observar nessas linhas um detalhe a que por vezes não nos atentamos, que é o fato de os textos à época de Heráclito serem registrados em rolos de papiro. Evidentemente, quando o rolo estava fechado, não era possível lê-lo, pois o seu conteúdo estava oculto: as palavras encontravam-se *encurvadas* sobre si mesmas. Quando o dispositivo era aberto, as linhas antes curvas tornavam-se retas e podia-se ter o claro entendimento da mensagem antes encoberta. De fato,

<sup>58</sup> O epigrama é citado por Diógenes Laércio (IX, 16). Cf. Kahn (2009, p. 120, n. 57) e Hülsz (2011, p. 34).

podemos considerar que as linhas sobre as quais o sábio imprime suas tintas são retas e curvas (B 59).

O que há de sábio na epígrafe é que ela fornece uma metodologia para lidarmos com o hermetismo do texto de Heráclito: não se pode “desenrolá-lo” com pressa, pois há algo nele que fala sobre coisas ocultas e que se esvaneceriam se expostas a uma luz frontal. Mas é preciso aprender a manuseá-lo, ora estendendo as suas linhas, ora recolhendo-as ao seu encurvamento original. Pois não só a forma do seu texto, mas o seu próprio “cerne” fala de um movimento que vai e que volta, de avanço e retrocesso, de expansão e recolhimento, assim como é o comportamento da *phýsis*.

A proposta desta dissertação e deste capítulo em especial é tentar observar o próprio ritmo da *linguagem* e para isso optamos pelo exercício da aproximação e do afastamento do olhar, assim como o diretor de cinema faz sua *mis en scène* composta pela alternância de planos gerais (visão do todo) e planos fechados (visão da parte). Poderíamos comparar o cosmos de Heráclito com um longa-metragem rodado em preto e branco, cuja beleza depende do sucesso da montagem ou da composição (*harmonié*) entre luzes e sombras, formas e texturas, ou seja, pela complementariedade dos opostos (Eudoro de Sousa, 1988, p. 75, 108-109). As cores poderiam enganar o olhar e tirar-lhes a atenção sobre a obra de arte e o seu conteúdo. Por isso o preto e branco é uma composição que agrada a visão de quem tem gosto pelo contraste, pelo não óbvio e pelo não imediato.

Seguindo a nossa metodologia do olhar e o sábio conselho do leitor anônimo da antiguidade, primeiramente tratamos de situar a vida e o contexto sociocultural e político em que nasce o escritor e um pouco de seu perfil, uma pintura feita com as tintas da antiguidade. Analisamos em seguida as possíveis formas do seu livro e depois, de sua *linguagem* – observando-a por diferentes ângulos. Agora pretendemos acompanhar as particularidades e meandros do seu texto.

Em seu artigo *Lire et ne pas lire Héraclite*, Magali Année (2013, p. 102-103) chama atenção para a relação existente entre o discurso do filósofo, os referenciais espaciais de direção e os seus aspectos semânticos. Segundo a pesquisadora, *hodós* provém de uma antiga raiz verbal \*sed-, que significa "ir a algum lugar", tanto com a ideia de "caminho", de "direção" que leva a um objetivo, como de "método". Assim, aproxima-se da ideia de “sentido” (*sens*) ou, especificamente no Francês

antigo (e no Português), relaciona-se a “direção” e “compreensão”, ou seja, passou a designar o “significado linguístico”.

Em outras palavras *hodós* pode estar relacionado, desde suas origens, à ideia não apenas de um caminho físico, mas ao “caminho semântico e sintático do discurso” (Année, 2013, p. 102-103). Assim também a *linguagem* de Heráclito tem movimento e é, por isso, uma meta-linguagem: aponta para algo fora e este fora, por sua vez, volta a apontar para dentro dela. Por essa razão, ao falar da atividade do oráculo de Apolo, Heráclito usa um jogo de perspectivas visuais que mostram o caminho meta-linguístico da *linguagem*:

ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

**O senhor cujo oráculo está em Delfos nem diz nem esconde,  
mas dá sinais<sup>59</sup>  
(DK 22 B 93)**

Como vimos anteriormente ao falar sobre a palavra da realidade e a realidade da palavra, há um movimento composto (harmônico) entre o ir e vir da palavra, como um dizer e um não dizer, com a conseqüente exposição ou escondimento da *linguagem*. Mas o que Heráclito propõe, no seu logos, é uma síntese entre signo e significado, expressão e *expressado*, o que está contido no verbo *semaíno*<sup>60</sup>. Indicar o código da linguagem, sua *phýsis*, é melhor do que reduzi-la a uma de-finição que será ora e-vidente, ora obscura. Esse é o movimento natural da *phýsis* (B 123) e é preciso mais do que um conceito ou definição para com-

---

<sup>59</sup> A relação semântica entre o verbo *légei* (dizer) e logos (Année, 2013, p. 92) ecoa no verbo *semaíno* (sinalizar, indicar): o Logos-Linguagem se dá a conhecer, para além do dizer e do não dizer, da ausência e da presença (B 1; B 93; B 123), ou seja, por meio de sinais (*semata*) a serem interpretados. Para Heráclito, o dizer do oráculo (B 93), como o dizer do Logos (B 50) é a expressão de um código a ser *ouvido* e *literalmente* homologado (*homologeîn*), demonstrando que o filósofo e poeta está atendo à *radicalidade* das palavras e sua *harmonié*, pois, como ele mesmo diz, elas são os signos divinos do deus ou a linguagem que mostra a *Linguagem*. Assim fala Hülsz (2011, p. 112) sobre esse fenômeno: *El juego fonético de lógou-homo-logeîn, buen ejemplo de un recurso estilístico abundantemente empleado por Heráclito, está al servicio de la exigencia teórica (ético-metafísica) que es su mensaje medular: el hablar, el pensar y el obrar humanos deben coincidir con el orden objetivo de lo real*. E dá outros exemplos nos fragmentos B 114, B 48 e B 28 (Hülsz, 2011, p. 112, n. 24).

<sup>60</sup> Tradução de Année (2013, p. 109) para o fragmento B 93: *Le seigneur à qui appartient l'oracle, celui de Delphes, ni ne dit, ni ne cache, il signifie*.

preendê-la; é necessária ter acesso à sua *linguagem*. Esse movimento linguagem-phýsis-linguagem está plasmado no signo, colado a ele, como pensavam os antigos: não deve ser apenas *análise* plana e retilínea, mas *sýn-thesis*<sup>61</sup> circular:

(...) 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 ≈ 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). (Silva, 2013, p. 84)

Essa dimensão plástica da *linguagem* para Heráclito revela-se como o pulsar da *phýsis* e seu correr em linhas e curvas pelo cosmos, o que também torna o fragmento B 60 aplicável ao discurso<sup>62</sup> (Année, 2013, p. 102):

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

**Os sentidos para cima e para baixo são um e mesmo.**<sup>63</sup> (DK 22 B 60)

<sup>61</sup> Costa (2005, p. 169) considera união, separação e síntese, respectivamente, como início, fim e círculo, em B 103. Com base no Liddell-Scott-Jones (1996, p. 1716), podemos dizer que a palavra *sýnthesis* tem, ao longo do pensamento grego, acepções convergentes com a de *harmonié*, concepção fundamental para a unidade dos opostos em Heráclito. Além disso é multissêmica como o logos, querendo dizer, entre outras coisas: junção e adição (física e matemática); composição (gramatical); encadeamento dos elementos de uma declaração (lógica); combinação de partes num todo; produção de discursos; e acordo (política).

<sup>62</sup> Tradução de Année (2013, p. 102): *le sens : sens dessus dessous, même et unique*.

<sup>63</sup> A presente tradução adotou de Année a acepção de hodós como sentido, por abarcar as direções e significações descritas pela própria *linguagem*. O oráculo e, ao que tudo indica também Heráclito, apontam caminhos de significado por meio dos sinais da linguagem (B 93). Trabalharemos com duas traduções para B 60, uma no Capítulo 2, que acentua a sua aplicabilidade ao discurso, e outra, no Capítulo 3 (p. 173), que enfatiza sua conotação mais ligada aos fenômenos cosmológicos. Essa opção pretende ressaltar a plasticidade dos fragmentos, que podem ser interpretados de forma multidimensional.

A ideia de que o discurso seja “um e mesmo” converge com a concepção de que a *linguagem* é viva e *holossemântica*, ou seja, “capaz de dizer tudo sobre tudo, em todos os ‘sentidos’ dos termos e em todas as ‘direções’ das frases” (Année, 2013, p. 103). É exatamente a divergência e a concordância de significados que geram um todo concordante, que abriga em si significações que andam em sentidos contrários:

*O logos de Heráclito abrange tudo, não apenas porque o seu caminho pode ser percorrido em todos os sentidos, em um ir e vir incessante que não tem nem começo nem fim, tanto no âmbito de um fragmento como no âmbito da obra fragmentária como um todo, mas também porque cada palavra, tanto quanto cada fragmento, contém sempre ao mesmo tempo tudo o que diz e tudo o que não diz. Cada palavra é como uma unidade isolada que, contendo seu próprio contrário (διαφερόμενον ἑωυτῷ), concorda consigo mesma da mesma maneira que entra em correspondência não linear com outras unidades linguísticas, a partir do momento que se põe em circulação no fluxo do discurso”. (Année, 2013, p. 103-104)<sup>64</sup> Grifos nossos.*

Há no pensamento de Heráclito um senso de fluidez que alterna alto e baixo (B 60) num movimento ondulatório incessante que tende a unir extremos. A asserção de que ninguém poderia entrar duas vezes no mesmo rio (B 91) foi historicamente interpretado por Platão como a impossibilidade da determinação de qualquer realidade estável no mundo, inviabilizando assim qualquer tipo de conhecimento sobre o ele (*Tht.* 152d-152e). No entanto, a fluidez não pode ser entendida unilateralmente pelo que chama mais a nossa atenção, que é a instabilidade que salta aos olhos, mas pela harmonia oculta, que é subjacente à mudança.

Heráclito, provavelmente, já havia se defrontado com estatutos dogmáticos rigidamente fixados e que dividiam o mundo e o pensamento entre tendências inconciliáveis e que ele expressa em alguns trechos: o dia e a noite (B 56); o ser e o não-ser (B 49a); o divino e o humano (B 79); Dioniso e Hades (B 15). Ter observado

---

<sup>64</sup> Assim consta no original (Année, 2013, p. 103-104): « Le λόγος d’Héraclite englobe tout, non seulement parce que son chemin peut se prendre dans tous les sens, dans un va-et-vient incessant qui n’a ni début ni fin, au sein d’un fragment comme au sein de l’œuvre fragmentaire tout entière, mais encore parce que chaque mot, tout autant que chaque fragment, contient toujours en même temps tout ce qu’il dit et tout ce qu’il ne dit pas. Chaque mot est comme une unité isolée qui, contenant son propre contraire (διαφερόμενον ἑωυτῷ), s’accorde avec soi de la même façon qu’il entre en correspondance non linéaire avec les autres unités linguistiques, dès l’instant qu’il est mis en circulation dans le flot du discours ».

a sabedoria implícita nas alternâncias da natureza e no seu equilíbrio cíclico entre vida e morte, dia e noite, calor e frio o levou a chamar tudo isso de “deus” ou de unidade-multiplicidade (*hén pánta*) (B 10).

Portanto, a novidade não está na construção de caminhos retos e opostos, mas na possibilidade de vetores que apontam em sentidos contrários poderem plasticamente retroceder e se encontrar em novas conexões e adensamentos semânticos. Em meio a essas nuances dessa grande rede, há um limiar entre a luz e a sombra, um espectro que chamamos de penumbra e que é onde se refugia a *phýsis*:

A continuidade, seja do logos ou das coisas do mundo, é feita de interrupções. O nome rio, como o fluxo pulsante da *phýsis*, não fazem nada além de definir um movimento imóvel, perpetuamente capturado - no *hic et nunc* da percepção e de sua enunciação - entre a corrente incessante e a imutabilidade da margem. (Année, 2013, p. 104)<sup>65</sup>

A água significava a morte das “almas” para Heráclito (B 36), mas também o nascimento de “alma”. Entre os seus contemporâneos ler o seu livro foi comparado a mergulhar até as profundezas de suas águas, o que poderia significar ser engolido por suas palavras e submergir, ou retornar à superfície são e salvo (D.L. IX, 12). Assim, se partirmos desse ponto de vista, veremos palavras que fluem, de fontes que brotam, em cursos que se dispersam e se reúnem; há curvas e quedas d’água e já não se sabe de onde nasceram e aonde irão desaguar.

A imagem do círculo tem uma profunda significação para a antiguidade, como marca da repetição sagrada dos ciclos e ligada às ideias tanto de renovação, como de preservação da ordem cósmica. O tempo na antiguidade é circular, como circular são as circunstâncias do nascimento das Musas:

Se as Musas já vêm à luz na plenitude de seu ser e no desempenho de suas funções, entre este momento e as uniões de Zeus e Memória há um tempo de gestação marcado pela circularidade: ‘Quando girou o ano e retornaram as estações / com as mínguas das luas e muitos dias completaram-se’ (vv.

---

<sup>65</sup> Assim consta no original: « La continuité, qu’il s’agisse du λόγος ou des choses du monde, est faite d’interruptions. Le nom fleuve comme le fleuve de la phusis ne font que définir un mouvement immobile, perpétuellement pris – dans le hic et nunc de la perception et de son énonciation – entre l’incessance du courant et l’immuabilité de la rive. » (Année, 2013, p. 104)

58-9) <sup>66</sup>. Nestes dois versos, compostos de quatro cláusulas temporais, a noção de retorno cíclico recebe especial ênfase pela repetição do advérbio *peri*, pelos verbos a que este se refere, *étrapon* (= retornaram) e *etelésthe* (= completaram-se como um círculo que se fecha), além da própria palavra grega para indicar "ano" (*eniautós*), que designa todo objeto circular como um anel. (Torrano, 2012, p. 32)

No fragmento B 103, Heráclito fala de forma explícita da concepção que é uma marca na produção do seu pensamento:

ξυνὸν γὰρ ἀρχῆ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας

**Comum é, na verdade, princípio e fim na periferia do círculo.**<sup>67</sup>  
(DK 22 B 103)

Em B 36, é a água quem marca o limite ou ponto crítico (*arché/péras*) entre vida e morte da alma, o qual, ultrapassado, permitirá a repetição de todo o ciclo indefinidamente. O próprio cosmos em B 30 é fogo sempre-vivo pelo fato de se apagar e acender continuamente, ou seja, por se submeter ao processo de viver, morrer e renascer (Cornford, 1957, p. 184-185). O círculo, em consonância com o que diz Heráclito, apresenta-se como a “continuidade feita de interrupções” (Année, 2013, p. 104). Isso porque, entre outras coisas, *arché* e *péras* estão relacionados com o tempo da Linguagem (Costa, 1999, p. 43), que é eterna (B 1) e que também é Comum (B 2, B 103).

O termo *xynón*, que inicia B 103, não é uma expressão qualquer mas é o atributo da Lei (Logos) que governa todas as coisas (B 1 e B 2), podendo ser também o seu sinônimo, se considerarmos que *xynón* pode ser entendido nos fragmentos como a forma substantivada “o comum” (Colli, 2013, p. 139; Costa, 2005, p. 121):

(...) o comum, o logos, propicia o encontro entre princípio e fim na circunferência do círculo. Nessa imagem princípio e fim tocam-se mas conservam-se enquanto tais. É esse toque o que possibilita o círculo. Aqui temos uma vez mais a indicação do que chamei anteriormente “os três

<sup>66</sup> Tradução de Torrano (2012, p. 32) do trecho original: ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὥραι μνηῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἔτελέσθη.

<sup>67</sup> A nossa tradução baseou-se na de Sousa (1996, p. 98) e Colli (2013, p. 31).

momentos” regidos e sustentados pelo logos: A, B, A-B; união, separação e síntese; princípio, fim e círculo. (Costa, 2005, p. 169)

Certamente Heráclito tinha o hábito, como um homem da antiguidade, de contemplar a natureza, ler os seus sinais e, como um pensador da tradição jônica, tentar entender o que era a *phýsis*. Porém, ao olhar para o rio, diferentemente de ter apenas o *approach* fisicalista, ele observou o vai e vem das águas, o encontro das correntes e o estouro das cachoeiras, e, no entanto, percebeu que o rio continuava ali e, ao mesmo tempo, era como se não fosse o mesmo rio. Ou seria ele, Heráclito, o mesmo e o outro:

*ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.*

**Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.**

(DK 22 B 49a)

Parecendo comprovar que, sobre o misterioso movimento da *phýsis*, havia mais a ser refletido do que enunciado, ao sintetizar o seu pensamento sobre o rio, Heráclito foi – e talvez continue sendo – rotulado de o filósofo do devir. Mas restringir Heráclito a algum tipo específico de doutrina ou rótulo, como a teoria do fluxo (*pánta reî*), ou a da unidade de todas as coisas ou a ideia de um deus-fogo não fazem jus à totalidade do seu pensamento (Année, 2013, p. 105). Aliás seria atribuir a ele um caminho inflexível e dispersivo, contrário à sua proposta, flexível e convergente.

Se novamente retornarmos ao fragmento B 123 (*Emergência ama submergir*), podemos perceber que há um jogo de imagens implícito no que consideramos ser a descrição dos caminhos percorridos pela *phýsis*. Se analisarmos a sentença apenas no plano conceitual, perdemos muito da sua vivacidade e dinamicidade. Aliás, apenas quando traduzimos o fragmento como uma alusão ao movimento da *phýsis* (emergir/submergir), inerente à sua própria natureza (a redundância nesse caso não é acidental), é que nos damos conta de que se trata de uma *coincidentia oppositorum*, pois podemos *então* enxergar sua fluidez e alternância, como o rio no seu serpentear pelo leito ou no subir e descer ondulatório de suas águas.

A intensão de percorrer a corrente das palavras de Heráclito é mais do que buscar uma doutrina ou respostas definitivas: é seguir o fluxo de suas ideias e quiçá, em alguma altura, chegar a descansar nas suas margens e ver-se refletido na placidez de seu leito. Por fim, o que nós entendemos como *estrutura* do discurso heraclitiano parece não dar conta de uma dinâmica interna muito própria à obra e ao pensamento de Heráclito, que se assenta na fluidez, na fugacidade e na plasticidade de um tecido finamente trabalhado, com suas linhas e formas, retas e curvas.

### **3.7. A linguagem como *tà pánta*: mosaico cósmico de palavras e ações**

Como pontuamos na seção que explicou os pressupostos da nossa metodologia, Charles Kahn (2009, p. 110-113) chamou a atenção para o arranjo raro da prosa de Heráclito, e identificou pelo menos três recursos que dão à totalidade do trabalho o aspecto de uma obra de arte: ressonância, densidade linguística e prolepse.

A ressonância é a retomada permanente de um mesmo tema ou conceito a partir de sua repetição por meio de palavras ou expressões diferentes ao longo do texto. Graças à ressonância e ao eco provocado pela amplificação de um significado em vários fragmentos, o texto ganha densidade. Um dos exemplos é a forma neutra singular *sophón* (sábio), que se repete em quatro fragmentos (B 108, B 50, B 41, B 32) e se refere ao complexo conceito heraclitiano de sabedoria (Kahn, 2009, p. 112).

Se a ressonância é a amplificação desse conceito no conjunto dos fragmentos, a densidade é observar como se dá o caminho inverso: a partir das várias ocorrências de *sophón* é possível ver se formar uma imagem-síntese do que seria sabedoria.

Por fim, a prolepse é a ordenação de conceitos de forma não linear e que é o resultado dos recursos apresentados anteriormente. O efeito causado por esse padrão semântico em Heráclito foi tão importante para Kahn (2009, p. 112-113) que ele decidiu seguir essa lógica para estruturar a sua edição com a tradução e os comentários sobre os fragmentos. Ele ilustra essa estrutura lembrando que a primeira ocorrência de *sophón* (B 108) refere-se ao enigmático “o que é sábio” e termina com o anúncio solene de que “o sábio é um só” (B 32) (Kahn, 2009, p. 113).

Note-se que o autor adotou uma sequência diferente da numeração de Diels-Kranz, o que significa que as ocorrências do termo em questão foram feitas de forma

salteada como segue, conforme a sua própria numeração: XXVII, XXXVI, LIV e CXVIII. Portanto, ele partiu do princípio que a forma mais eficaz de recompor a proposta de Heráclito era priorizar não uma ordem de sentenças sucessivas, mas reproduzir o efeito da reiteração permanente de uma ideia, que, ao voltar ao que foi dito antes, é sempre mais reforçada.

É necessária uma especial acuidade para distinguir as nuances de uma construção conceitual como a de Heráclito, que não tem o peso e concretude costumeiras de um grande edifício e cujas vigas de sustentação não estão aparentes. Isso o faz flutuar como uma onda num pulsar regular. É o que já comparamos à compleição de algo que se mantém na continuidade-ruptura (Année, 2013, p. 104), em torno da qual se cria um tipo de rede ou conexão não linear entre as unidades semânticas (palavras, frases e imagens), como se aquilo que avança também pudesse retroceder.

A imagem de composição literária descrita por Kahn é convergente à *ring composition* e ao quiasmo, recursos muito utilizados na antiguidade grega e oriental, e que reproduz uma certa concepção circular de mundo. A técnica consiste basicamente no desenvolvimento de uma narração que retoma aspectos e ideias já expostos anteriormente, para serem reforçados ou aprofundados, sendo que a ideia final é um retorno à concepção inicial, ligando as duas pontas do círculo:

A regra para fechar o anel confere unidade ao trabalho; (...) É preciso habilidade para compor uma amostra bem acabada. Deve haver um ponto bem marcado no qual o anel gira, preparando-se para voltar ao início, e toda a série de estrofes do começo ao meio deve ser paralela às outras séries que vão do meio para o início. Cada seção no segundo lado do anel guarda relação com uma seção correspondente no primeiro lado. A forma é bem conhecida. É basicamente a estrutura quiástica, ABBA, ou ABCBA, uma forma que permeia a Bíblia e outros textos arcaicos famosos. Ela se apresenta em vários tamanhos, de algumas linhas a um livro inteiro, encerrado em seu macro-envelope, organizado em paralelismos intrinsecamente correspondentes. É chamado de *inclusio*, enfatizando a marcação de um todo unitário, do início ao fim, ou quiasmo, enfatizando a ordem invertida das palavras. (Douglas, 2007, p. 1-2)

Esse recurso é bastante explorado por Heráclito (Lebedev, 2014, p. 57-58) e pode ser brevemente descrito em duas estruturas básicas: (1) uma que explora a

relação binária entre os termos (A-B / B-A); (2) outra, a relação entre vários termos (A-B / B-C // C-B / B-A), como exemplificado a seguir<sup>68</sup>:

(1) (...) *ἐκ πάντων (A) ἐν (B) καὶ ἐξ ἐνὸς (B) πάντα (A)*

(...) *e de todas as coisas (A) um (B) e de um (B) todas as coisas (A).*

(DK 22 B 10)<sup>69</sup>

(2) *ψυχῆισιν (A) θάνατος ὕδωρ (B) γενέσθαι ὕδατι (B) δὲ θάνατος γῆν (C) γενέσθαι ἐκ γῆς (C) δὲ ὕδωρ (B) γίνεται ἐξ ὕδατος (B) δὲ ψυχὴ (A).*

*Para almas (A) é morte tornar-se água (B), e para água (B) é morte tornar-se terra (C), e de terra (C) nasce água (B), e de água (B) alma (A).* (DK 22 B 36)

Para Lebedev, essa estrutura explora a simetria entre dois lados opostos (direito/esquerdo ou cima/baixo), como num espelho. Essa concepção, como já foi dito, tem implicações que consideramos importantes para a compreensão da doutrina heraclitiana da unidade dos opostos e de sua cosmologia, pois envolve o que o autor chama de harmonia “palindrômica” ou “reversa”<sup>70</sup> (Lebedev, 2014, p. 58), ou seja, um padrão cósmico em que movimentos de tendências opostas passam a convergir numa mesma trajetória circular.

Em sua leitura própria dos fragmentos, Mouraviev (2013, p. 203-206) ressalta que pouco se tem explorado sobre as mensagens que estão codificadas na estruturação estilística do texto e que quebram os padrões normais de linearidade. O que chama atenção na sua análise é exatamente a ênfase em mostrar que alguns recursos estéticos no texto de Heráclito são “silenciosos”, ou seja, só podem ser percebidos pela visão. Esse tipo de composição é para o autor (Mouraviev, 2013, p. 203) a mais sofisticada, pois não pode ser notada nem ser lida em voz alta. É o que ele chama de “consonância palindrômica” (*palindromic consonance*), efeito pelo qual há a repetição dos mesmos fonemas (embora não facilmente percebidos pela

<sup>68</sup> O exemplo 1 foi dado por Lebedev (2014, p. 10) e o exemplo 2 é uma adaptação a partir de Mota (2017, p. 274-276).

<sup>69</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996).

<sup>70</sup> O tema da *palíntropos harmonie* será melhor desenvolvido no Capítulo 3, principalmente com base nos fragmentos B 51, B 59, B 60 e B 103.

audição) formando padrões de imagem que podem ser vistos na ordem direta ou reversa da frase.

O fragmento B 22, por sua vez, é paradigmático para indicar que para descobrir algo valioso é preciso ir fundo na exploração dos padrões ocultos que estão no texto, assim como na realidade:

*Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον.*

**Pois ouro os que procuram cavam muita terra e o encontram pouco.**

(DK 22 B 22)<sup>71</sup>

Indicando um anagrama com a palavra *chrysón* (ouro) na última linha do fragmento, o autor tenta demonstrar como Heráclito pode surpreender seus leitores por meio dos mais engenhosos artifícios. A mensagem do fragmento também seria uma chave para a compreensão do discurso do filósofo e da Linguagem como princípio e fundamento do cosmos: é um convite para escavar o seu próprio texto e, para além dele, “o texto da realidade” até que se encontre ouro, ou seja, “os padrões escondidos da realidade” a serem decifrados (Mouraviev, 2013, p. 205).

Essas descobertas, por sua vez, fazem eco à intuição de Kahn sobre os efeitos da ressonância, da densidade linguística e da prolepse aplicados ao conjunto do texto. Quando Kahn (2009, p. 111) fala dos efeitos da densidade linguística e da ressonância, ele afirma que o discurso de Heráclito se articula num movimento circular que vai na direção um-muitos e muitos-um. A partir dessa dinâmica entre unidade e multiplicidade, identidade e desagregação, forma-se uma “única rede de pensamentos conexos, articulando com isso a tese de que ‘todas as coisas são uma’” (Kahn, 2009, p. 112).

Partindo da observação de Kahn de que o cuidado com o detalhe nos projeta para a magnificência do todo (olhar da parte para o todo), o que se vê em Lebedev e Mouraviev é a análise em sentido reverso: o que se aplica ao conjunto dos fragmentos se aplica a cada um em particular (do todo para a parte). Poderíamos dizer que não só o conjunto dos fragmentos corresponde a uma formação não linear do pensamento, mas cada fragmento em particular parece reproduzir essa tendência.

---

<sup>71</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 89).

A mensagem de Heráclito representa, em vários aspectos, uma crítica ao conhecimento, seja por se voltar concretamente contra as correntes de pensamento hegemônicas, seja pelo questionamento à própria ideia do que seja *conhecimento*. Trata-se, portanto, de uma nova síntese, reunindo aqui e ali coisas velhas e novas e pondo tudo em perspectiva.

A sua crítica é dirigida de maneira especial a todos os que aderem à polimatia (B 40) como método para chegar ao conhecimento, citando, entre outros, Hesíodo. A polimatia para Heráclito é sinônimo de acúmulo de *conhecimentos* sem que eles estejam conectados com um todo de *conhecimento*<sup>72</sup>, como é a proposta do Logos, ou seja, a de ser a “mais profunda verdade sobre a sistemática conectividade das coisas no mundo” (Curd, 1991, p. 536).

Porém, a tradição dos poetas precisava ainda ser levada em conta, pois seu eco se fazia ouvir como portadores da tradição e das crenças. Dessa forma, qualquer discurso feito na altura dos séculos VI e V a. E.C. – portanto, o que inclui os escritos em prosa ou verso dos pré-socráticos – era concebido para ser comunicado conforme uma performance oral, pois a palavra portava vivacidade e sonoridade, ainda impregnada que estava de sua força primordial (Année, 2013, p. 94-95; 110). Também por questões práticas era necessário aos *sophoi* se apropriarem da dicção poética como forma de facilitar a recepção de seus discursos.

Nesse caminho de crítica e de reapropriação discursiva, Heráclito rejeita a polimatia, mas talvez não por acaso substitui essa prática, que considera superficial, por um novo modelo de conhecimento capaz de dar conta do todo e de todas as coisas: o Logos ou *Linguagem* (Année, 2013, p. 101-102). Na reverência dada à palavra, o sábio e o poeta convergem, pois para o mundo arcaico ela é expressão do sagrado. Por essa razão, a linguagem do poeta é também a força múltipla e transcendente a que ele dá o nome de Musas, que são as filhas da Memória e cujo pai é Zeus (Torrano, 2012, p. 30). Elas mesmas têm já o poder polivalente da Linguagem heraclitiana, pois também falam *tudo* e apresentam ao mundo um poder de *presentificação* que as torna aquilo que é o mais *real*:

---

<sup>72</sup> Curd (1991, p. 536) compara segurar uma bola de tênis (unidade completa) e tentar segurar um punhado de mercúrio (falta de unidade). Conhecer é apreender um todo de forma completa e coesa e não uma coleção de coisas de múltiplos aspectos.

Enquanto experimentada como múltiplas forças numinosas, a linguagem é uma estrutura que encerra para o homem não só todos os eventos e todas as relações possíveis entre eles, mas ainda a própria consciência que o homem tem de si e do mundo. A consciência é o círculo absoluto que encerra todos os eventos e entes possíveis: o âmbito da consciência, na imediatez concreta do pensamento mítico, cinge o âmbito do mundo. As relações entre os entes e a própria presença (ou ausência) de cada ente são, em cada momento e em cada situação, determinadas pela linguagem e — de um modo mais sensível — pelo nome e pela nomeação. A força de coerência da linguagem mantém em seus liames relacionais a coerência do mundo; a força presentificante do nome (ou melhor: da nomeação) é que mantém a coisa nomeada no reino do ser, na luz da presença, — o não-nomeado pertence ao reino do oblívio e do não-ser. (Torrano, 2012, p. 30)

Heráclito bebe na mesma fonte de Hesíodo, no que diz respeito à sabedoria arcaica que irrigou o mito e a religião gregas e segundo a qual o cosmos está fundamentado na manifestação de um elemento e de seu contrário, o que se consagrou na chamada doutrina da unidade dos opostos (Torrano, 2012, p. 23). Partindo desse pressuposto, acreditamos que a Linguagem é a mesma Palavra cantada pelo poeta para narrar o nascimento dos deuses e guarda com ela paralelos consideráveis.

É assim que, enquanto princípio dirigente-constitutivo (*arché*) do canto, *pelas Musas (mousáon)* é a expressão que abre a *Teogonia* e a força que irá forjar as palavras que saem da boca do poeta (Torrano, 2012, p. 21). Paralelamente, *desta Linguagem (toù dè lògou tònde)* são as primeiras palavras do livro de Heráclito, mantendo a mesma solenidade do anúncio, como marco inicial e princípio (*arché*) do que será reiterado explicitamente em B 50: deve-se ouvir a Linguagem e não a (linguagem de) Heráclito, a fim de que se tenha a experiência da *homo-logía*.

A prática de reportar o discurso poético às Musas era um código que precisava ser respeitado, e isso se tornou corrente também em Homero, num mundo em que a poesia não era propriedade privada de ninguém (Scheid-Svenbro, 2001, p. 114-115). É importante considerar que Heráclito estivesse fazendo uma referência ao seu discurso como uma forma de impostar a sua autoridade pessoal, como alguns de seus contemporâneos fizeram. Mas essa opção parece obscurecida diante da autoridade que dirige o discurso pessoal: a Linguagem.

Ao falar sobre isso, Kahn (2009, p. 124) dá como exemplo mais antigo Hecateu, quando introduz o seu discurso da seguinte forma: “Hecateu de Mileto diz assim. Escrevo essas coisas porque elas me parecem verdadeiras. Pois os relatos (*lógoi*) dos gregos são, a meu juízo, muitos e ridículos”. Em seguida, Kahn (2009, p. 124, n. 84) declara que, antes dele, Hesíodo já havia inaugurado fórmula semelhante ao dizer: “Essa palavra (*tònde mýthos*) as musas me falaram antes de tudo” (Hes. Th. 24). É interessante que aqui o paralelo com Heráclito é ainda maior, pois o *mýthos* do poeta e o *logos* do sábio estão cercados do peso da declaração de uma enunciação cósmica, que não lhes pertence e existe desde sempre, o que lhes dá autoridade inabalável. Aqui ironicamente mito e logos se encontram, ou melhor, são uma mesma e única realidade.

### **3.8. O papiro caleidoscópico de Heráclito: linhas que descrevem imagens e formas**

Voltemos brevemente às orientações do autor anônimo citado por Diógenes Laércio, e que dá as instruções sobre como abordar os fragmentos de Heráclito. Cabe lembrar que o fato de ter nas mãos um rolo de papiro exigia do leitor da antiguidade uma dedicação exclusiva ou à leitura ou à escrita, pois tinha de manusear o dispositivo usando ambas as mãos (Chartier, 1988, p. 24). Mas, como sugere o autor do epigrama, manusear o *livro* de Heráclito ainda exigia mais paciência e atenção que o normal, sugerindo por isso o apoio de um “iniciado”.

Esse leitor misterioso também usa uma metáfora para falar do texto de Heráclito: é um caminho, uma ação a ser empreendida, onde se encontram luzes e sombras. Na descrição (*ékphrasis*) há a sobreposição de imagens, texturas e emoções, numa série de paralelos sensoriais: percorrer as linhas do papiro, retas e encurvadas, requer uma perícia semelhante a andar por vias sombrias (tortuosas) ou claras (planas). O caráter impressionista do relato é uma imagem vívida (*enargés*) de uma experiência sinestésica: o leitor precisa girar o cilindro de texto e degustar devagar as suas palavras; por vezes ouvirá a leitura e instrução de seu tutor, até que sua alma passe a *enxergar* e compreender essa nova linguagem.

Como o nosso caleidoscópio, o rolo que continha o texto integral de Heráclito precisava ser rotacionado, a fim de fazer emergir (vir à luz) as imagens que estavam até então encobertas (na escuridão). Tanto no dispositivo de leitura como no nosso

experimento óptico, a luz tem um papel fundamental para a compreensão, tanto para os olhos físicos como para os olhos da mente. Manusear o livro caleidoscópico de Heráclito requer o desenvolvimento de uma expertise em trilhar estradas sinuosas e obscuras, mas que se tornam luminosas com a ajuda de toda a teia de conhecimento que tem sido composta por tantos iniciados que, desde a antiguidade até os nossos dias, se desdobram para realizar sínteses que reflitam e traduzam a proposta de Heráclito.

As citações que nos permitem conhecer a obra heraclitiana são elas mesmas microcosmos nos quais, a exemplo de um arranjo fractal, repetem as mesmas experiências de reflexões e contra reflexões relativas a toda a cadeia de conhecimento que nos permitiu conhecer os lampejos do pensamento heraclitiano. Embora se pareçam com pequenos pedaços de cristal, essas partículas representam minúsculos caleidoscópios que revelam imagens de grandes sínteses. Isso se dá graças à angulação dos espelhos e do manuseio dos cilindros de papiro que eram verdadeiros fachos de luz a iluminar os caminhos ainda obscuros e tortuosos do conhecimento. Com o brilho que sai de cada fragmento de cristal, recebemos os *insights* de cada autor antigo, o que nos dá algum tipo de acesso à luminosidade da síntese de Heráclito, em sua inteireza inacessível.

Novamente nos encontramos diante do mosaico de imagens, sons e sensações projetadas pelos fragmentos. Eles também chegam até nós como a projeção da linguagem de seu autor, que tenta também espelhar a Linguagem que descreve o cosmos, com suas próprias regras e sinais. Heráclito sabe que tudo vem a ser de acordo com a Linguagem e, recorrendo à sua própria linguagem, falará de todas as coisas. Com suas mãos escolhe, agrupa e estica os fios para tecer sua obra: *palavras* e *ações* diversas são *pontuadas*, *classificadas* e *enunciadas* (*diegéumai*, *diaréó*, *phrázo*). A sua trama de signos tem por modelo uma energia vivaz e pulsante, que escapa aos ouvidos e aos olhos dos humanos, quer estejam despertos, quer estejam dormindo (*egérthentes/éudontes*): é a emergência-submergência primordial, que nutre a Linguagem *sempre-vivente*.

É a linguagem descrita em B 1 o ponto de partida para qualquer análise da obra e do pensamento de Heráclito. Na enunciação da Linguagem, no seu pró-logo, por trás de uma aparentemente caótica sequência de palavras, após uma sensibilização do olhar é possível ver uma *lógica* interna que liga elementos *separados* numa rede subterrânea de significados. Numa primeira leitura somos

praticamente carregados por uma pesada torrente de signos pelos quais se sente a pujança de significados familiares mas ainda não identificáveis: Linguagem, seres humanos; tudo, cada coisa; escuta, ignorância; vigília, sono, clareza e escuridão. Mas a sua proposta discursiva só começa a ser assimilável quando recorremos às suas matrizes:

O pensamento de Heráclito não manifesta nada além de uma tensão imóvel dos opostos intrínsecos a toda unidade, o que pode muito bem corresponder ao processo do vir a ser simultâneo de palavras e coisas, do logos e do kosmos<sup>73</sup>. (Année, 2013, p. 105)

Charles Kahn já havia apontado para a necessidade de compreender a singularidade da escrita de Heráclito, como um arranjo não linear, mas flutuante e proléptico (Kahn, 2009, p. 112-113). Mas o próprio Heráclito já nos chamou a atenção para não sermos presas das armadilhas da primeira impressão do olhar:

*ἁρμονίη ἀφανῆς φανεροῦς κρείττων.*

**A harmonia escondida é mais forte que a [harmonia] manifesta.**<sup>74</sup>

(DK 22 B 54)

Com base nesses pressupostos propomos a visualização de B 1 da seguinte forma:

---

<sup>73</sup> Assim consta no original: « La pensée d'Héraclite ne manifeste jamais qu'une tension immobile des contraires intrinsèques à toute unité, qui pourrait bien correspondre au processus d'advenue simultanée des mots et des choses, du logos et du kosmos. »

<sup>74</sup> Tradução de Colli (2013, p. 35), com ajustes.

τοῦ δὲ **λόγου** τοῦδ' **έόντος** **ἀεὶ**  
 ἀξύνετοι γίνονται **ἄνθρωποι**  
 καὶ πρόσθεν ἢ **ἀκοῦσαι**  
 καὶ **ἀκούσαντες** τὸ πρῶτον  
 γινομένων γὰρ **πάντων** κατὰ τὸν **λόγον** τόνδε  
 ἀπείροισιν εἰκόσσι πειρώμενοι καὶ **ἐπέων** καὶ **ἔργων**  
 τοιούτων ὁκοίων **ἐγῶ** διηγεῦμαι  
 κατὰ **φύσιν** διαιρέων **ἕκαστον**  
 καὶ φράζων ὅκως ἔχει  
 τοὺς δὲ ἄλλους **ἀνθρώπους** **λανθάνει** ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν,  
 ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοντες **ἐπιλανθάνονται**

A leitura do fragmento B 1 revela um texto bastante vívido e sofisticado e a sua força se deve não às conexões lineares da sintaxe, mas à uma rede de ressonância que se propaga em todos os sentidos possíveis como ondas (Année, 2013, p. 106-107). Ao destacarmos unidades semânticas atômicas, vemos que elas formam uma rede visual de sentidos e de texturas. Mas para isso é necessário identificarmos o entrelaçamento de suas fibras e a alternância de linearidades e adensamentos semânticos, grupos de sentido que ora se ajuntam, ora se desvanecem, como as imagens do caleidoscópio.

O critério básico para a separação das linhas do fragmento seguiu a estrutura já proposta por Marcovich (1967, p. 4) e seguida por Mouraviev, segundo o qual as estrofes devem ser consideradas como conjuntos sintáticos, subdivididas em versos e em *cola* (que correspondem ao verso na poesia e às orações ou frases na sintaxe) (Päll, 2007, p. 44). De fato, Mouraviev foi pioneiro no estudo da colometria em Heráclito, identificando os efeitos silabotônicos provocados pela alternância entre sílabas longas e breves. A colometria, por sua vez, ganhou força com a popularização da escrita e deu espaço para o desenvolvimento de um texto mais pictórico (Kwapisz, 2013, p. 14-17).

O resultado, curiosamente foi uma silhueta que pode lembrar uma espiral de palavras girando em torno de um vórtice, no centro do fragmento, que apresenta uma silhueta circular. Tal fenômeno sugere a ocorrência de um possível caligrama<sup>75</sup>, ou

<sup>75</sup> Os caligramas fazem parte da associação histórica entre texto e imagens em epigramas gravados em diferentes contextos da antiguidade (moedas, vasos, artefatos funerários etc) (Muth, 2012, p. 221-222; 227). Um dos casos mais estudados da técnica, também conhecida como *technopaignia* (arte lúdica) são as

escrita que apresenta formas figurativas. Nas três linhas centrais, encontramos três termos: *pánta*, *logos* e *egó*. É uma sugestiva síntese do *hén pánta* (B 50) e de Heráclito como o porta voz dessa que é a mensagem central de sua doutrina:

γινομένων γὰρ **πάντων** κατὰ τὸν **λόγον** τόνδε  
 ἀπείροισιν εἰκόσσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων  
 τοιούτων ὁκοίων **ἐγὼ** διηγέυμαι  
 κατὰ **φύσιν** διαιρέων **ἕκαστον**

Há um padrão estrutural de alternância das curvas do texto do tipo expansão-contração, que tem a *Linguagem* (Logos) como o primeiro substantivo no topo e *anthrópoi* como o último; Heráclito (*egó*) é *especialmente* o mediador dessa relação. O formato helicoidal do trecho sugere para a visão uma continuidade dessa espiral de signos até o infinito de possibilidades que a Linguagem pode oferecer em seu movimento cósmico, *phýsico* e caleidoscópico. Helicoidal é o mesmo que sinuoso ou curvo e é derivado de dois termos gregos: *hélíx* – que é aplicado às voltas da serpente, espiral, àquilo que *volta* e também é um adjetivo atribuído ao rio e à erva; e *eídos* – no sentido de “com a forma de” e se refere àquilo que é “visto” (Malhadas, 2007, p. 51; Chantraine, 1999 p. 339).

Ao analisar o fragmento, Mota (2018, p. 61) chama atenção para o efeito palindrômico de Heráclito, dando como exemplo a ambivalência do termo *aeí*, que pode se referir ao antecedente (*eóntos*) ou ao conseqüente (*axýnetoi*). Tal concepção reverte-se numa escrita que irá criar um padrão próprio de leitura e de formação de sentidos:

Este ponto em contato ou comum [o *advérbio aeí*] projeta outra imagem que a da linha para compreender o modo como o trecho do fragmento se organiza. A partir da simultaneidade, da co-presença de um elemento em duas sucessões simétricas textuais, temos tensões espalhadas na interação entre os grupos pareados e paralelos. (...) Tais tensões entre expectativa de simetria e sua ruptura nos colocam diante das questões já vistas das conexões entre elementos e entre padrões de organização dos

---

produções do poeta Símiás que por volta do século IV a.E.C produziu uma série de poemas em formatos figurativos (Kwapisz, 2013, p. 12). A sugestão de uma forma representava para o leitor uma espécie de enigma (*gríphos*) a ser decifrado (Kwapisz, 2013, p. 16), motivo pelo qual a técnica também se insere no contexto da escrita heraclitiana.

elementos, com o ‘fragmento musical’ 10: trata-se das ‘conexões, συλλάψεις’. A sobreposição de nexos entre elementos e grupos registrada no *áiei* assim como seu movimento palindrômico – para frente e para trás – apontam para uma modelação mais fluída, espiralada. (Mota, 2018, p. 63, 64)

Essa plasticidade pode ser percebida também em dois fluxos ondulares, um formado por expressões nominais (preto) e o outro, pelos verbos (azul) – como uma referência às *palavras* e *ações* (*epéon kai érgon*), que é sinônimo de “todas as coisas” (Colli, 2013, p. 194). O curioso é que se unirmos as *pontas* do fragmento, a primeira e a última linhas – como princípio e fim do círculo –, reunimos a primeira e a última *palavra* e a primeira e a última *ação*, resultando na expressão: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ εὐδοντες ἐπιλανθάνονται*, ou seja, “desta Linguagem sempre-vivente esquecem-se quando estão dormindo<sup>76</sup>”.

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ  
 ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι  
 καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι  
 καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον  
 γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε  
 ἀπίροισιν εὐόκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων  
 τοιούτων ὁκίωv ἐγὼ διηγεῦμαι  
 κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον  
 καὶ φράζων ὅκως ἔχει  
 τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει\_ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν,  
 ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται

O padrão lembra as águas ondulantes do rio, que ora se chocam formando espuma e as mais diversas texturas e formas; em outros momentos, duas correntes se encontram em redemoinhos circulares que podem apagar-se rapidamente ou

<sup>76</sup> A forma *eúdontes* – particípio plural nominativo do verbo *eúdo* (dormir) – pode tanto expressar uma ação verbal, como um nome (adjetivo ou substantivo), respectivamente: “os que dormem” ou “os dormentes”. Assim, Brandão (2009, p. 90-91) dá o exemplo do particípio plural do verbo *légo* (falar): *légontes*, que pode ser traduzido por “os que falam” ou “os falantes”. Na tradução de B 1, optamos pela expressão adverbial “quando estão dormindo”, que é uma outra solução possível, sendo mais intuitiva do que “os dormentes” (Brandão, 2009, p. 308-309).

augmentar engolindo mais e mais significados até a criação de um grande vórtice. O círculo formado por *prósten* – *akoúsai* – *akusántes* – *tò próton* é um desses exemplos, como o alerta-síntese entoado por Heráclito em todo o seu texto para o fato de que só se deve ouvir a Linguagem – o que põe em segundo plano as demais *linguagens* e até mesmo a dele (B 50).

Percebe-se na tessitura do texto três ocorrências de *ánthropos*: uma relacionada com a ignorância, apesar da Linguagem estar acessível, *sempre*, à escuta; outra sobre a inexperiência dos experientes, possivelmente produtores de outros *lógoi*, pela poesia ou *historié*; e por último a constatação de que os humanos estão todos em estado de sonambulismo ou insensibilidade para a Linguagem primordial. A ocorrência do termo explode em três partes do fragmento: uma diante da revelação de que a Linguagem é *eóntos aeí*; outra, depois da segunda revelação, de que todas as coisas vêm a ser segundo essa Linguagem; a última, depois da mediação de Heráclito (*egó*), que, como porta-voz da Linguagem, detalha, distingue e enuncia as duas primeiras verdades – eternidade e supremacia do Logos – segundo a natureza das coisas e para cada coisa em particular (*kàta phýsin* e *ékaston*).

Como as águas sinuosas do rio a serpentear pelo seu leito, há um movimento oscilatório de contração e expansão das margens. Paralelo a isso há uma expansão-contração dos conceitos, que variam da visão de conjunto (*lógos*, *pánta*, *phýsis*) para a do detalhe (*ánthrópoi*, *egó*, *ékaston*) e vice-versa:

τοῦ δὲ **λόγου** τοῦδ' **εὐόντος αἰεὶ**  
 ἀξύνετοι γίνονται **ἄνθρωποι**  
 καὶ πρόσθεν ἢ **ἀκοῦσαι**  
 καὶ **ἀκούσαντες** τὸ πρῶτον  
 γινομένων γὰρ **πάντων** κατὰ τὸν **λόγον** τόνδε  
 ἀπείροισιν εὐόκασιν πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων  
 τοιούτων ὁκοίων **ἐγὼ** διηγεῦμαι  
 κατὰ **φύσιν** διαιρέων **ἐκάστον**  
 καὶ φράζων ὅκως ἔχει  
 τοὺς δὲ ἄλλους **ἀνθρώπους** λανθάνει ὁκόσα ἐγεγερθέντες ποιοῦσιν,  
 ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες **ἐπιλανθάνονται**

Semelhante ao que diz o fragmento B 12, para os “que entram nos mesmos rios afluem outras e outras águas”<sup>77</sup>, podemos ler o texto começando ou terminando em pontos completamente diferentes a cada vez, mas será sempre o mesmo texto: é o fluir de correntes de palavras em sentidos e direções diferentes, sem, no entanto, alterar o curso do rio ou da linguagem.

A alternância entre mudança e permanência lembra o fogo sempre-vivo (B 30) que continua perene apesar (ou por causa?) do seu apagar e acender cíclicos. É a isso que já nos referimos com a continuidade feita de rupturas. Sendo assim as menções ao fogo, em Heráclito, também podem ecoar “imagens privilegiadas da inseparabilidade da presença e ausência, formas derivadas da ruptura e continuidade linguística, daquilo que o λόγος diz e do que ele não diz” (Année, 2013, p. 105-106).

Se o cosmos está conectado “a” e nos remete “ao que é”, ao Logos-Linguagem (em B 30 é *aeízoon* ou sempre vivo), o contrário também parece verdade: a Linguagem-Logos nos leva ao que é o cosmos. Hülsz (2011, p. 107-108) após considerar, juntamente com a corrente majoritária de comentadores, que o termo Logos não pode ser apenas o discurso de Heráclito, mas também deva carregar um sentido ontológico, decide entender o termo com o sentido linguístico e corrente de “discurso” e também como a “ordem do real”, ou mais precisamente, o conteúdo ou significado deste discurso:

Lógos no es sólo el discurso de Heráclito, sino también su contenido, y así significa, además de la racionalidad del discurso, la razón, ley o principio racional en sentido objetivo, ontológico o metafísico: lo que podría llamarse la estructura y la forma de la existencia, el fundamento objetivo de la coherencia de lo real. En lugar de ver esta complejidad como una posibilidad implausible, creemos que de su reconocimiento depende la recta comprensión del concepto heracliteo. (Hülsz, 2011, p. 107)

Entre outros argumentos ele cita B 41: “Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo”<sup>78</sup>. Ele entende que o fragmento reflete a ideia de uma “racionalidade objetiva” que dirige todas as coisas segundo um “plano” ou “desígnio” (*gnóme*). Sendo ela atribuída ao “único sábio” (*hén tò*

<sup>77</sup> No original: *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ* (DK 22 B 12).

<sup>78</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 92).

*sophón*), Hülsz (2011, p. 107-108) também a atribui ao Logos-Linguagem, já que ele é entendido em primeiro lugar como “razão, lei ou estrutura do real”. Além disso, o autor considera que a nova expressão criada por Heráclito para falar do cosmos como fogo sempre-vivo (*aeízoön*) sugere também uma identidade deste com o Logos-Linguagem, pois são as únicas vezes (B 1 e B 30) em que o termo *aeí* aparecerá nos fragmentos.

Há, ainda, uma outra forma de abordarmos a correlação entre a *textualidade* do livro de Heráclito e a *textura* do real: como um processo mimético que se ocupa da representação do real e que perpassa a produção do pensamento ocidental (Mota, 2018, p. 120, 122). A tensão entre a coisa expressa e sua expressão por meio do discurso, algo tão presente no discurso heraclítico, revela todo o poder e a própria definição de *mímesis*: “frente à limitação do processo representacional (infinitude da realidade, atualidade finita da expressão), cada figuração é a dramatização de sua possibilidade mesma de expressão” (Mota, 2018, p. 120). Assim, as palavras do sábio convidam a audiência a participar da própria experiência da realidade, constituída de avanços e recuos, ou seja, da sucessiva transformação e fluidez dos eventos, embora, em última instância, estes estejam ancorados numa identidade que os reúne (Mota, 2018, p. 120-121).

A pujança dos fragmentos se dá em grande medida por levarem o leitor a essa imersão no texto como uma imersão na própria experiência do real. É assim que, ao comparar o tempo com uma criança brincando com um jogo de tabuleiro (B 52), ele está falando sobre o seu próprio ato de *jogar* com as palavras do seu texto (Mota, 2018, p. 68). É exatamente o acurado trabalho linguístico que irá tensionar ainda mais a relação entre a palavra e o mundo por ela descrito: apesar de revelar as limitações da comunicação humana, esse movimento força a linguagem até os limites de sua expressão e aponta para vários níveis de experimentação. Um deles, já citado na antiguidade por Demétrio de Falero<sup>79</sup>, relacionou o que considerou um estilo desarticulado (com poucos conectivos ou conjunções) com sua natureza propensa ao estilo performático ou teatral (Mota, 2018, p. 72-73).

---

<sup>79</sup> O trecho completo, com a tradução de Freitas (2011, p. 44): “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. Sem dúvida, o estilo desarticulado serve melhor ao debate e, inclusive, ele é chamado de teatral, pois a disjunção dá dinâmica à cena. O estilo escrito, ao contrário, cabe à leitura, e esse sim possui ligação entre os termos, o que é garantido, então, pelas partículas.”

Essa observação é bastante útil à nossa abordagem, visto que enfatiza as características ora exploradas nos fragmentos, qual sejam, o movimento e o apelo à apreensão visual. De fato, no espaço cênico, há a criação de uma rede de relações multidimensionais entre os agentes da cena, os objetos do espaço e a audiência, produzindo novos significados que buscam outras formas de expressão além da verbal (Mota, 2018, p. 74-75). Essa configuração é bem ilustrada pelo fragmento B 1, em que o intérprete se vê diante de uma massa textual que não apresenta, num primeiro momento, nenhum senso de hierarquia ou ordem, até que faça uso do exercício do olhar:

É preciso uma outra forma de aproximação, que não siga o registro linear das palavras e sim a sua intrincada rede de configurações. É a partir do tempo dedicado a esta leitura atenta, a este deciframento que algumas ideias são emitidas. (...) Assim, a dinâmica da cena, da situação performativa e do arranjo complexo dos fragmentos se aproximam ao produzirem acontecimentos multiplanares, com simultâneos níveis de referência e organização. Nesse caso, a opção pelo estilo desarticulado pode ser melhor compreendida como a proposição de homologia entre textualidade e eventos que, em virtude da densidade de seus nexos e relações, demandam formas também densas de sua tradução verbalizada. Logo, os próprios fragmentos e o livro de Heráclito são por si mesmos mais acontecimentos da mesma natureza daquilo que registram e investigam. (Mota, 2018, p. 72; 75).

A matéria-prima que deu origem aos fios semânticos da Linguagem é a raiz *\*leg*, que reúne matizes de conotação linguística e outros ligados à matemática (cálculo, conta, medida e proporção). Acreditamos que o fato de Heráclito ter escolhido uma palavra com tantas acepções possíveis não é um acaso para quem era um profundo conhecedor da sintaxe e sabia de sua conexão com a ordem cósmica. A Linguagem, como o tecido contínuo e coerente que forma o todo do pensamento e da ação humana deveria mesmo dar conta de todo o potencial do pensar conjuntamente (B 2). A nossa tarefa não é, pois, tentar integrar os aspectos do mito e do logos à composição da Linguagem primordial, mas de reconhecer que eles já estão desde sempre integrados no pensamento dos antigos a ponto de, se quisermos separar as fibras por meio de distinções, iremos corromper para sempre a unidade impenetrável da malha da Linguagem-*phýsis*-cosmos.

Havendo nessa Linguagem uma convergência entre o dizer e o significar (Silva, 2013, p. 85), entre o meio de expressão e o seu conteúdo (o que é expresso) (Colli, 2013, p. 27), ela está preñe de uma mensagem que também ecoa nas palavras de Heráclito (ou da Linguagem): *hén pánta* (B 50). Essa fusão entre palavra e significado é enriquecida e complementada pela acepção matemática do termo, como medida, proporção ou regularidade do ciclo cósmico (B 30). A Linguagem assim é compreendida na perspectiva holossemântica – uma perspectiva simultaneamente cosmológica, linguística e epistemológica –, que dá conta do papel primordial que lhe confere Heráclito, como a expressão do arranjo e dos ciclos cósmicos:

“(...) 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 (Silva, 2013, p. 85).

Como em Hesíodo e no pensamento arcaico a palavra tinha poder de manifestação do ser e de sustentação do cosmos – ela é a própria eclosão da *phýsis* –, em Heráclito a *linguagem* participa da dança cósmica da *phýsis* divina em seu mostrar-se e recolher-se, ora escondendo-se atrás de seus véus (*léthe*), ora desvelando-se (*alétheia*). Mas as alternâncias – dizer (*légo*) e esconder (*krýpto*) do oráculo do deus (B 93) e emergir e submergir da *phýsis* – mostram uma espécie de jogo de criança e de puro deleite – *phýsis krýptesthai phileei*. Em contrapartida, esse *phainómenon* – no sentido original de *phaínesthai*, como aquilo que se mostra (Bottici, 2007, p. 25) – também gera um deleite “ilusório”, pois aqui se trata da distração do olhar que se contenta com a superficialidade dos sentidos e não quer ir além (Colli, 2013, p. 181).

Porém a *linguagem* e a *phýsis* são oráculos – para o piedoso consulente ou para quem faz a *historié* – que, na verdade, nada dizem e nada escondem, mas elas *significam* (*semaíno*). Assim ambos são a linguagem do cosmos, a expressão *dele* e a forma como é *expresso*. Dessa forma, o Logos é a Palavra-Linguagem que *expressa* o cosmos e que é o próprio cosmos, tendo em vista que o poder arcaico da palavra a coloca em franca conexão com a coisa.

Ao expor, em B1, a sua metodologia de abordagem da Linguagem que quer revelar, Heráclito fala de um processo em três etapas, que vai da visão geral, passa pela pontual e chega a uma composição (*harmonié*) de conjunto: é agora o autor que constrói o seu próprio caleidoscópio. A um só tempo, há nessa descrição o espelhamento recíproco de três processos já descritos em nossa própria metodologia.

O primeiro é como o cosmos se comporta, pois ele apresenta um arranjo aparente de oposições que surgem e desaparecem, sempre em guerra, mas que precisa ser *descriptografado* para chegarmos ao seu código ou linguagem. O segundo processo é como se comporta a Linguagem, que também convive com a permanência (*eóntos aéi*) e a impermanência (*gnoménon pánton kàta tòn lógon tònde*) e por isso é preciso haver algum tipo de estratégia para superar a desconexão (*axýnetoi*) dos humanos em geral com ela, pois não a ouvem; outro entrave é a inexperiência (*apeíroisin*) dos *experts* que se contentam com sua metodologia polimática sobre o cosmos (*epéon kai érgon*), e novamente aos humanos em geral, que não a *veem*, pois a deixam escapar e dela se esquecem, como algo que se apresenta e se furta à visão.

Por fim, o terceiro, é a forma como Heráclito “lê” a Linguagem do cosmos e cria um *cosmos* para sua linguagem, fazendo dela a sua própria composição (*harmonié*). Destacando-se da polimatia, que são os múltiplos conhecimentos que ele considera des-conexos e des-contextualizados, Heráclito vai desde a visão do detalhe (*diegeumaí*), passando pela percepção de que há adensamentos e padrões que precisam ser destacados (*diáiréon*) e, no fim, a enunciação (*phrázon*) de um conjunto harmônico. O seu texto é, portanto, uma composição *cósmica, lógica e física*, pois está *literalmente* conectado com o *comum* (*xynón*) da Linguagem e a linguagem do Comum. Há nesse processo um *continuum* circular Cosmos-Linguagem-*linguagem* e *linguagem*-Linguagem-Cosmos, em que a linguagem de Heráclito é o ponto crítico entre os dois lados da composição.

Este exercício pessoal que requer a aplicação do olhar e da experiência, como sugeriu Heráclito em B 55, dá seguimento a essa cadeia sem fim criando novos elos de coerência e de sentido e dando seguimento à própria experiência do efésio em sua forma própria de gnosilogia. Essa dinâmica de espelhamentos entre microcosmo e macrocosmo, entre o geral e o particular, pode funcionar como um jogo infinito de espelhos, que em suas reflexões e contra reflexões poderá *recriar*

não o livro de Heráclito, mas a sua linguagem. Para usar uma imagem, podemos recorrer à ressonância de Charles Khan para falarmos de uma profusão de reflexos e reflexões provenientes das mais diferentes abordagens sobre o filósofo, que, numa grande rede viva de lentes e de espelhos ora nos servirão como o telescópio imaginária que Heráclito usou para desvendar os mistérios do cosmos, ora como o seu microscópio para tecer cada filigrana de seu tecido textual.

Estamos agora diante de uma espécie de visão parcial sobre o resultado do método empregado por Heráclito para sintetizar o seu conhecimento sobre o mundo: como ponte entre a Linguagem e os humanos, ele criou o seu próprio arranjo sobre o *real*, que em suma é a mimetização da Linguagem cósmica por meio de sua própria linguagem. Trata-se de uma *synthesis* dos caminhos opostos-convergentes da Linguagem que formam um único todo nas formas circulares que aparecem no fundo de seu caleidoscópio.

Como temos proposto, esta concepção circular comporta união, separação e síntese (Costa, 2005, p. 169), o que, em outras palavras, remete a um tipo peculiar de harmonia, pois é feita por meio das rupturas cíclicas que mantém a permanência do cosmos (B 30), como fogo sempre-vivo que se extingue e volta acender-se. O fato de que todas as coisas vêm a ser segundo essa Linguagem (*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*), dá, portanto, à mudança um caráter “racional” e “universal” (Hülsz, 2011, p. 115) e reforça o aspecto ontológico e fundamental desta Linguagem que é a “estrutura invariável de todas as variações”:

*Lógos designa la forma permanente y constante, no ‘tras’ o ‘debajo’, sino simplemente de y en el cambio, que es universal porque afecta a todas las cosas. Así, la universalidad del lógos deriva de la universalidad del cambio: el lógos mismo está en todas las cosas que cambian, justo en cuanto cambian y porque cambian. (Hülsz, 2011, p. 116)*

O fragmento B 50 postula a doutrina da unidade dos opostos em toda a sua radicalidade, completando o círculo aberto em B1:

*οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.*

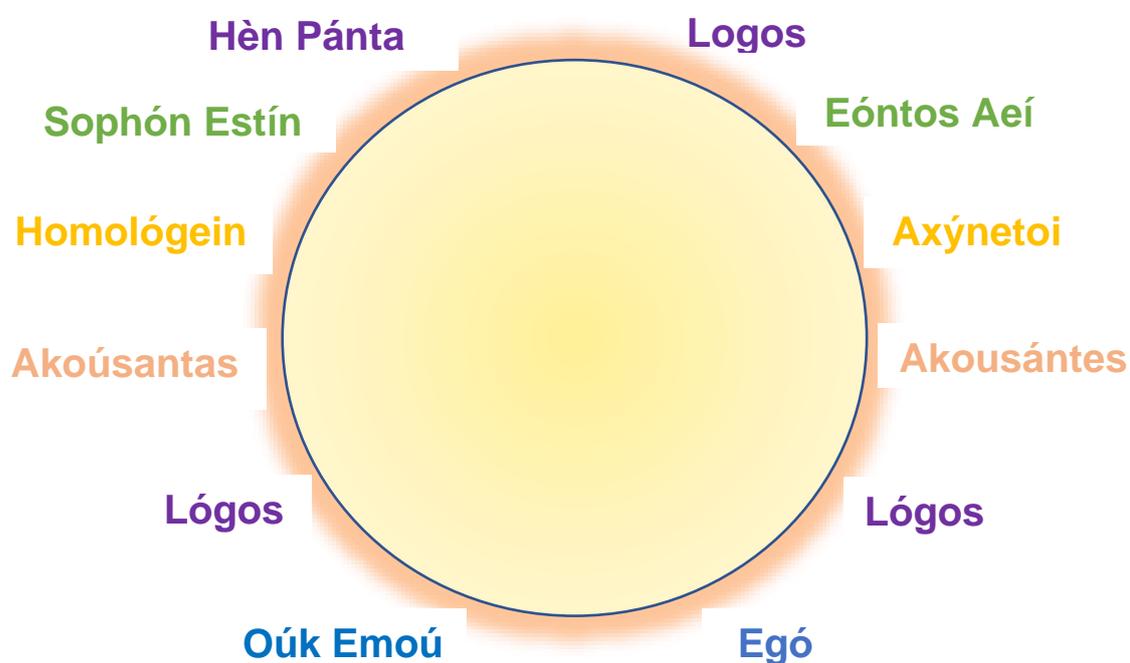
***Ouvindo não a mim mas à Linguagem escutando, sábio é homologar:***

***tudo é um.***<sup>80</sup>

(DK 22 B 50)

Abaixo representamos a tabela com as correspondências quiasmáticas a partir das respectivas leituras *lineares* de B 1 e B 50, e, posteriormente, pela leitura *circular*.

Primeira sequência – B 1	Segunda sequência – B 50
<b>Lógos</b>	<b>Oúk Emoú</b>
Eóntos Aeí	Lógos
Axýnetoi	Akoúsantas
Akoúsai/Akousántes	Homológein
Lógos	Sophón Estín
<b>Egó</b>	<b>Hèn Pánta</b>



<sup>80</sup> José Cavalcante de Souza (1996, p. 93) traduz: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (grifo nosso).

A partir da composição acima pudemos experimentar o *méthodós* de Heráclito, aplicando a sua *metodo-logia* que consiste em: pontuar (*diegéomai*); separar por categorias (*diaphéro*); e só então expor a síntese (*phrázo*). Paralelamente, é preciso estar atento à indicação dos sinais (*sémata*), o que é próprio à eurística oracular (B 93): buscar uma decodificação da linguagem em níveis mais profundos, mais além do ocultar/revelar do texto. Trata-se, pois, de unir o caminho do oráculo (mito) e o da *historié* (logos) como formas complementares na busca do conhecimento.

Na leitura de B 1, percebemos uma linha reta *Lógos-Eóntos Aeí- Axýnetoi-Akoúsai/Akousántes-Lógos-Egó*. Visualmente é uma reta que *desce* do *Lógos* até *Egó*. Na leitura de B 50, a sequência é uma *subida*: *Oúk Emoú- Lógos- Akoúsantas-Homológein-Sophón Estín-Hèn Pánta*.

Vistos isoladamente cada trecho é um caminho unilateral e pontual (Linguagem-Heráclito ou Heráclito-Linguagem): são literalmente *fragmentos*. Vistos no círculo, a percepção fragmentária integra um *todo* de sentido em que cada elemento, antes separado, retroalimenta o anterior, criando um movimento de avanço e recuo (contínuo-descontínuo) que cresce numa espiral harmônica de significações.

Importante destacar que Heráclito é o termo central da composição e, portanto, o ponto crítico entre os dois processos. No momento em que ele toma posição e diz *oúk emoú* (não a mim), ele permite o encurvamento da reta (B 59) e a possibilidade de conciliação dos opostos. O sábio então assume a perspectiva do *todo* (*xýnou*) em vez da pontual (*idían*), a fim de reverter o que critica em B 2:

*τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

**Sendo a Linguagem comum, vivem as pessoas como se tivessem um entendimento particular.**

(DK 22 B 2)

O filósofo chama atenção às distrações da escuta, como a dizer: “Não escutem, a *não* ser a *Linguagem*”. Em contrapartida, acentua o sentido da visão de conjunto ao apelar para a *imagem* do todo e da parte e integrá-los na *visão integral do círculo*.

A leitura conjugada de B 1 e B 50, apesar de muito aconselhada pelos comentadores, precisa ser *experimentada* (B 55). Fazer a própria *experiência* com os *fragmentos* do pensamento de Heráclito parece ser o caminho indicado pelo próprio sábio (B 101) para visualizarmos a *integridade* da sua linguagem, visto que está ancorada no que diz a Linguagem. De fato, aos que receberam a mensagem heraclitiana, há o entendimento de que o efésio aponta um *caminho*, pois, ao comentar a citação de B 2, Sexto Empírico diz que, para Heráclito, é preciso *seguir* (*épesthai*) essa *linguagem-síntese* (*lógos xýnos*).

A unidade dos opostos consiste na concepção de que é possível haver concordância (*homología*) entre elementos discordantes. A própria Linguagem, que é unidade e multiplicidade, união e separação, revela em si mesma, no que consiste à natureza de “todas as coisas”, que vêm a ser segundo esse logos (B 1): uma “composição unívoca das antíteses” (Costa, 2002, p. 224). Assim no diagrama acima, quando se relaciona B 1 e B 50, numa composição em círculo única, o Logos está identificado com *hén pánta* (um-tudo).

Essa alternância de perspectivas entre a parte e o todo implica em nos tornarmos observadores que levem em conta todas as reflexões geradas na experiência caleidoscópica da realidade. É preciso ir além do olhar pontual e fragmentário para assumir a perspectiva *sintética* que enxerga a harmonia escondida por trás das oposições aparentes do primeiro olhar. A quebra de expectativa é evidente: é preciso dar um salto do ponto onde estamos, alcançar a visão do todo e novamente voltar para o ponto inicial, num movimento incessante.

Esse cenário descrito em B 50 sobre a *linguagem* pode ser amplificado a partir de B 10 e B 67<sup>81</sup>:

*συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶιδον  
διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

**Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.**

(DK 22 B 10)

---

<sup>81</sup> Ambas as traduções são de José Cavalcante de Souza (1996, p. 88, 94).

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ πῦρ, ὀκόταν συμμαίγηι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

**O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada. (DK 22 B 67)**

Kirk (1954, p. 167, 168; 1983, p. 197) traduz *syllapsies*, em B 10, como "things taken together" (coisas tomadas em conjunto), o que sugere uma compreensão de que se trata de uma abordagem a partir de quem contempla algo. Essa percepção é convergente com a *visão* da Linguagem que é *comum*, em B 2, cujo atributo (*χύνον*) é traduzido como "conjunto" por Silva (2013, p. 79).

Em B 67, o foco é novamente ampliado para imagens ancestrais e carregadas de sentido para os antigos: dia e noite; inverno e verão; guerra e paz; saciedade e fome. São sobretudo ilustrações de eventos recorrentes e cíclicos, que vêm e vão, e que perpetuam o seu percurso na história da humanidade. A Linguagem e o divino aqui andam juntos, como fatores, ora constituintes, ora ordenadores da realidade, como um amálgama que tudo perpassa, ligando as pontas dos processos cíclicos de mudança (Kirk-Raven-Schofield, 1983, 197-198).

A projeção visual da cena proposta por B 67 não para, mas se desdobra em imagens secundárias, como no caleidoscópio:

*O deus não pode ser aqui essencialmente diferente do Logos; e o Logos é, entre outras coisas, o constituinte das coisas que as torna contrárias, e que garante que a mudança entre os contrários seja, a todos os títulos, proporcional e equilibrada. Afirma-se, pois, que deus é o elemento comum de ligação entre todos os extremos, precisamente como o fogo é o elemento comum dos diferentes vapores (visto serem estes concebidos como um composto de fogo com diferentes espécies de incenso). A mudança de um em outro ocasiona uma total mudança de nome, o que é enganador, porquanto só um componente superficial se alterou e o constituinte mais importante se mantém. Esta difícil máxima significa que, enquanto cada par separado de contrários forma um único contínuo, os vários contínuos estão, também, ligados entre si, embora de maneira diferente. Por conseguinte, a pluralidade total das coisas forma um complexo único, coerente e determinável — a que Heráclito chamou "unidade". (Kirk-Raven-Schofield, 1983, 197-198)*

## **4. CAPÍTULO 3: A cosmologia de Heráclito e a proposta de uma cartografia caleidoscópica**

### **4.1. Do cosmos à linguagem e da linguagem ao cosmos**

A presente dissertação tem por objetivo estabelecer uma melhor compreensão do fenômeno do logos e do mito e analisar a sua eficácia como ferramentas para a leitura do mundo, a partir de uma visão complementar baseada na doutrina da unidade dos opostos de Heráclito.

No Capítulo 2, traçamos as linhas gerais que orientariam essa pesquisa, ou seja, o método a ser utilizado. Para isso, decidimos abordar o nosso objeto de estudo – os fragmentos de Heráclito – como unidades que foram cuidadosamente compostas para produzir certos efeitos e assim sintetizarem uma mensagem. Sendo uma construção complexa, há uma série de possibilidades de análise desse material escrito, como o fato de ser ele uma fonte de experiências sensoriais as mais diversas. Como já pudemos relatar, a visão e a audição são os sentidos mais importantes para Heráclito (Mouraviev, 2013, p. 202), sendo que o primeiro é o foco de nossa pesquisa.

Como base para o nosso estudo, utilizamos, como experimento mental, a ideia de que o livro de Heráclito é semelhante a um caleidoscópio. Por meio desse instrumento e com o subsídio de vários autores, pudemos esboçar uma planta baixa, que daqui em diante chamaremos de cartografia, e que nos parece útil para observarmos a organicidade da doutrina heraclitiana da unidade dos opostos: o movimento; a formação de imagens ou figuras geométricas (ponto, reta, curva, arco, círculo); as relações entre palavras e entre fragmentos, que são produtoras de direções e sentidos sempre novos (cima e baixo, reto e curvo, início e fim, parte e todo); luta dos opostos (oposições dos espelhos); unidade dos opostos e harmonia: imagem-síntese ao fundo do caleidoscópio.

Além de todos os movimentos explorados na escrita de Heráclito, consideramos que um deles é essencial, pois sem ele os demais movimentos não alcançariam o efeito desejado, que é a unidade: o movimento circular do caleidoscópio. O giro circular do aparelho é o que permite a impressão de um efeito que será precisamente o foco deste capítulo. Trata-se da harmonia que se faz pela alternância entre permanência e instabilidade, unidade e multiplicidade, entre

continuidade e ruptura (Année, 2013, p. 104; Costa, 1999, p. 31; Hülsz, 2013, p. 287). Esta é precisamente a nuance que pretendemos explorar nesse estudo voltado para o tema da unidade dos opostos, pois acreditamos que ela nos ajudará a lançar luz sobre a *palíntropos harmonié* (B 51), expressão que abordamos apenas parcialmente no capítulo anterior e que será fundamental nessa etapa de nossa dissertação.

Como ressaltado, o livro de Heráclito pretende ser uma *mímesis* do Logos universal que traduzimos por Linguagem (Colli, 2013, p. 176; Hülsz, 2013, p. 287). Por ser também uma reprodução da própria dinâmica do cosmos, enfatizamos a relação mimética entre três elementos principais, dada a relevância para a compreensão da doutrina heraclitiana: o cosmos, a Linguagem ou Logos universal e a linguagem ou logos de Heráclito. O princípio mimético está expresso na dinâmica do espelhamento e baseia-se na intuição de Charles Kahn ao descrever os fragmentos como um conjunto de elementos dispostos de forma não linear e que nos parece caótica ao *primeiro olhar*. Porém, à medida que nos damos conta da rede de conexões formada pelo texto, podemos perceber um arranjo particular de seu conjunto, uma *harmonié*, que se dá por meio de uma expansão radial de seu conteúdo e forma. Tendo em vista que essa realidade se traduz em *hén pánta* (tudo é um), podemos representá-la como a imagem de uma pedra lançada no lago, cuja vibração se reflete em círculos concêntricos até o infinito. É assim que os fragmentos reproduzem o caminho do Um ao Múltiplo e do Múltiplo ao Um, a partir dos recursos da densidade linguística e da ressonância (Kahn, 2009, p. 27-28; p. 110-113).

Podemos dizer que a escrita de Heráclito é uma rede de enigmas que reproduz, por sua vez, uma outra trama oculta (*harmonié*)<sup>82</sup> e mais profunda de significações à espera de serem decifradas (Colli, 2013, p. 182-183). Estamos lidando, portanto, com uma escrita que tem como pressuposto a codificação e que não pede outra coisa de sua audiência a não ser um esforço para decodificá-la. No Capítulo 2, aplicamos o exercício da codificação e decodificação da linguagem de Heráclito a partir da ideia de que os fragmentos são pequenos pedaços de cristal, contendo múltiplos conteúdos em diversas cores e matizes. Ao levarmos uma amostra desse material para o nosso caleidoscópio e, após imprimirmos nele o

---

<sup>82</sup> Colli (2013, p. 35) traduz *harmonié* por “trama”.

movimento giratório, conseguimos extrair deles (decodificação) os efeitos quiçá pretendidos por Heráclito e seu fazer poético (codificação).

É importante deixar claro que não há nada de extraordinário nesse ato de decodificação dos fragmentos: ele é o exercício natural do leitor ou da audiência ao interpretar os enigmas deixados pelo sábio. As pistas para a decifração do código já nos foram dadas pelo próprio autor do texto, não de forma explícita, mas por meio de sinais (B 93), sendo os sinais ora considerados aqueles encapsulados nos fragmentos das oposições geométricas. Portanto, de posse desse conteúdo, sempre visto e revisto por tantas gerações de comentadores, e baseados também nos seus *insights*, somos impelidos a construir novos significados, o que, na perspectiva dessa pesquisa, significa a construção de novos olhares e a formação de novas imagens. Essa aliás é a dinâmica do caleidoscópio, que por definição irá gerar imagens sempre novas, a depender das possibilidades infinitas representadas pelos jogos de espelhos (assim como são os jogos de palavras) e dos olhares de tantos observadores.

Se partimos do princípio de que a imagem do cosmos está plasmada nos fragmentos, pretendemos, a partir dessa mesma *linguagem*, tentar reconstituir, de forma visual, o cosmos heraclitiano.

#### **4.2. A luta dos opostos e outras características do cosmos heraclitiano**

No Capítulo 2, exploramos, juntamente com as características do livro de Heráclito e de sua linguagem, algumas das teorias, que, desde a antiguidade tentam explicar qual o foco de sua proposta. Cada uma dessas hipóteses irá ressaltar uma faceta de Heráclito, ora visto como um físico nos moldes dos demais filósofos de Mileto, ora visto como o sábio que se retira do convívio dos seus concidadãos e vai viver em total isolamento como um eremita (D.L. IX, 3). Talvez seja melhor vê-lo como uma figura de transição entre o pensamento arcaico e o pensamento filosófico, ao unir a imagem tradicional do sábio com as novas exigências da *historié* jônica (Kahn, 2009, p. 51). É nesse contexto que pretendemos estudar a cosmologia do sábio de Éfeso neste capítulo.

No início de seu livro, Heráclito se dispõe a fazer uma investigação a partir de um método, que detalha, classifica e enuncia – *diegéomai*, *diairéo* e *phrázon* são os verbos utilizados no fragmento B 1 – na perspectiva da *historié* jônica. Acrescente-

se a isso mais duas observações que o aproximam dessa tradição: não dirige nenhuma crítica direta aos milésios, ao contrário do que faz a outros sábios e poetas; e valoriza o conhecimento por meio da experiência direta, como atestam os fragmentos B 34 e B 55<sup>83</sup> (Hussey, 1999, p. 89-90). Porém, apesar de não rejeitar a validade da apreensão com base nos sentidos, ele postula que esse é um tipo de conhecimento parcial e que se baseia na percepção do *visível*, devendo, pois, ser complementado por outro mais profundo e *invisível* (Neels, 2018, p. 64), cujo acesso se dá pela Linguagem que é compartilhada por todos (B 54; B 2).

Considerando o visível e o invisível como duas camadas contíguas do conhecimento, o método heraclítico aponta o primeiro como meio para o segundo. Esse tipo de abordagem vê Heráclito como um pensador que faz da síntese dos opostos também uma prática epistemológica, pois a sua cosmologia integra não só a dimensão aparente da *phýsis*, mas também sua dimensão *inaparente* (B 123). Sua cosmologia, assim, deve ser estudada tendo em vista a totalidade do seu pensamento, ou seja, num campo que congrega também psicologia e teologia (Hussey, 1999, p. 98).

O fragmento que tem o cosmos como tema central é o B 30:

*κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

**Este cosmos, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se.<sup>84</sup>**

(DK 22 B 30)

Ao que tudo indica, esta é a primeira vez que o termo *cosmos*<sup>85</sup> aparece na história da filosofia (Hülsz, 2011, p. 69), estando este expressamente identificado

<sup>83</sup> Com traduções, respectivamente, de José Cavalcante de Sousa (1996, p. 91) e Colli (2013, p. 39): “Ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes” (DK 22 B 34); “Todas as coisas às quais se volta a visão, o ouvido, a aprendizagem direta são as que eu mais aprecio” (DK 22 B 55).

<sup>84</sup> Tradução de Costa (2005, p. 69).

<sup>85</sup> Assim declara Hülsz (2011, p. 69): “El término *kósmos* tampoco está documentado en ningún texto filosófico auténtico previo a los fragmentos heracliteos, aunque podía haber sido empleado ya por Anaximandro (quizás

com o fogo. O fragmento nos remete para temas centrais em Heráclito e que estão ligados à ideia de mudança e de vir a ser universais: o fogo, o sol e a *phýsis*. Apesar de revelarem uma faceta marcante da doutrina heraclitiana, interpretações unilaterais, na antiguidade, acabaram por reduzir o pensamento de Heráclito à ideia de que tudo está fluxo contínuo e que nada permanece (*pánta reî*) (Hülsz, 2011, p. 69).

As línguas arcaicas não tinham, na verdade, um termo para designar mundo e essa realidade era traduzida pela imagem de suas partes constituintes, como, por exemplo, “céu e terra” ou “deuses e homens” (Burket, 1999, p. 88). Sendo um conceito novo, o cosmos passou a ser identificado com a fala dos primeiros filósofos, embora Heráclito use também *pánta* (B 1; B 50), no sentido de “todas as coisas” para designar o universo.

Na *Teogonia* de Hesíodo, o nascimento dos deuses se dá por cissiparidade – com a separação ou diferenciação entre entidades que antes participavam de um todo indiferenciado (Céu e Terra, por exemplo) – ou por cópula de casais divinos – como a união amorosa entre *Érebos* (trevas subterrâneas) e Noite, que fez nascer Dia e Éter (Torrano, 2019, p. 12-13;29). Partindo de um princípio comum – a separação de um todo inicialmente indiferenciado –, há entre as concepções de Hesíodo e dos milésios uma diferença marcante: o primeiro recorre a figuras divinas, enquanto os demais, embora considerem a matéria primordial de natureza divina e imperecível, propõem modelos mais mecânicos e impessoais (Burkert, 1985, p. 307).

Tanto Hesíodo como os milésios partem de cosmogonias do tipo biomórficas, em que não há um criador ou demiurgo, mas uma sucessão de acontecimentos que vão de um estado inicial de indiferenciação para outro em que surgem princípios opostos, no caso dos milésios, ou as sucessivas gerações de deuses, como em Hesíodo. Como podemos depreender do fragmento B 30, Heráclito também rejeita, de forma expressa, a concepção tecnomórfica<sup>86</sup> - em que há a ação de um criador – e parece ter aderido ao modelo biomórfico (Burkert, 1999, 94-95).

---

*en plural, bajo la forma de una teoría acerca de ápeiroi kósmoi, mundos infinitos o innumerables) y, menos plausiblemente, también por el primitivo pitagorismo.”*

<sup>86</sup> Gregory (2007, p. 57; 64-65) representa a corrente que nega a existência de uma cosmogonia em Heráclito, tema ao qual iremos retornar. Burkert (1999, p. 96-97), por sua vez, sugere uma cosmogonia especial para o efésio e também afirma que o modelo tecnomórfico não é incomum no pensamento grego: “Parmenides introduces a female daimon who 'governs everything', and creates divine powers such as Eros; Anaxagoras gives a similar function to Nous, 'Mind', the leading power for all differentiation; Empedocles has 'Love' constructing organs and organisms in her workshop; it was only Democritus who, criticizing Anaxagoras, tried

Ao comentar as diversas formas de cosmogonia na antiguidade, Burkert (1999, p. 96) se refere a B 30 como um modelo cosmogônico do tipo biomórfico, que ele chama, especificamente, de *phytomórfico*, uma vez que ele vê em Heráclito indícios de que essa expansão cósmica tenha ocorrido de forma semelhante ao crescimento de uma planta. Segundo o autor, esse movimento ocorre segundo “leis internas” e, por isso, o identifica com a própria *phýsis* (natureza), lembrando em seguida do fragmento B 123: “a *phýsis* ama esconder-se”. Sem dar maiores esclarecimentos, as observações de Burkert são bastante oportunas dentro da nossa linha de argumentação.

Em primeiro lugar, o autor parece indicar implicitamente que o fogo sempre vivo do cosmos segue um ciclo semelhante ao das plantas, que são a expressão da *phýsis* em seu constante viver, morrer e renascer. A analogia se torna ainda mais sugestiva se lembrarmos que uma grande árvore surge de uma pequena semente; posteriormente essa mesma árvore voltará à condição de semente, sendo esta por ela mesma produzida para levar adiante o infundável ciclo da vida. Embora Burkert não tenha desenvolvido essa ideia, ela nos parece uma boa imagem para ilustrar a Linguagem que regula toda a natureza e que proclama, como lei central, o *hén-pánta*: da semente à árvore e da árvore à semente (B 50); ou, de todas as coisas um e de um todas as coisas (B 10). Esse caminho circular<sup>87</sup> é o percurso seguido pela *phýsis*, centro-motor do cosmos sempre vivo, que ora se recolhe na semente, ora germina como planta.

As diferenças entre o biomorfismo dos milésios e o de Heráclito mostra-se, segundo Lebedev, de maneira mais sutil, pois baseiam-se em diferentes tipos de panteísmo:

---

to exclude 'mind' from the shaping of macrocosm and microcosm. The reaction came with Plato and Aristotle: Plato's *Timaeus* finally established the term 'creator', *demiourgos*.”

<sup>87</sup> Gregory (2007, p. 60) cita um trecho do Sofista (Pl. *Sph.* 242d-243a) em que Platão compara o cosmos de Empédocles com o de Heráclito. Na citação no mundo de Empédocles, “a cada vez, ora tudo é uma coisa só e em amizade por obra de Afrodite, ora, ao contrário, é muitas coisas e em guerra consigo mesmo por causa de certa discórdia”. Já no mundo de Heráclito, esse processo é visto como simultâneo, pois assim ocorre com o todo: “Desunindo-se (*diapherómenon*), na verdade, sempre se une (*synphéretai*)”. Segundo Gregory, a passagem seria um argumento contra a *ekpýrosis* (ver nota 94) em Heráclito, pois o filósofo não fez nenhuma referência ao fenômeno. Interessa-nos nessa passagem, para além da questão da *ekpýrosis*, que será tratada adiante, uma boa imagem para embasar a intuição de Burkert sobre o suposto *phytomorfismo* do cosmos heraclitiano. Os verbos *diapherómenon* e *synphéretai*, usados por Platão, nos remetem ao fragmento B 10, que declara que todas as coisas se tornam um e o um se torna todas as coisas, imagem semelhante ao germinar, nascer e renascer da *phýsis*, assim como é o processo do fogo sempre vivo. Embora Gregory seja contra a existência de uma cosmogonia em Heráclito, a citação nos parece apontar para um tipo de cosmogonia que deve ser melhor explorada em Heráclito.

We believe that two types of pantheism should be clearly distinguished in Greek thought: naturalistic pantheism (irreligious and ethically irrelevant) and ethical-religious pantheism. In the first case, God is reduced to nature, in the second, nature is reduced to God. The pantheism that Aristotle attributes to “the majority of *physiologoi*”, is naturalistic. “Nature” (*φύσις*) or the fundamental principle of the cosmos is identified in it with “deity” (*τὸ θεῖον*) only in the sense of being “immortal”, that is eternal and indestructible in contrast to the “mortal” things, i.e. generated and destructible particulars. (...) It was Heraclitus who subjected this naturalistic version of the pantheism to a polemical reinterpretation (*peritrope*), that is, he transformed the naturalistic concept of “nature” as material substance of all things (*φύσις*) into theological and teleological concept by identifying nature with god. (Lebedev, 2014, p. 28)

A classificação de Lebedev é bastante esclarecedora para compreendermos o que há de possíveis semelhanças e diferenças entre a abordagem de Heráclito e a dos milésios: por um lado, o autor descreve o contexto panteísta em que se fundamentam as doutrinas de ambos; por outro lado, acentua a tendência de uma construção teológica em Heráclito que não é de interesse imediato para os milésios. No entanto, há um ponto que deve ser considerado: nos parece que ao descrever a atividade dos milésios, Lebedev exacerbou o que ele chama de atitude “irreligiosa” e “eticamente irrelevante” reputada aos mesmos. Tal quadro nos parece reforçar – não nos cabe dizer se de forma intencional ou não – a narrativa de que os milésios inauguraram a era da razão e do logos, em detrimento à era do mito.

A mesma postura pode ser vista em Cornford (1957, p. 184-187), que – apesar de defender uma continuidade fundamental entre a tradição dos poetas e as especulações dos pré-socráticos –, afirma que Heráclito se diferencia dos milésios por se posicionar contra a visão supostamente racionalista sustentada por eles, que seriam representantes dos primórdios de uma “ciência” na antiguidade. Heráclito, ao contrário, seria o representante de uma linha “mística”, que explicava o vir a ser dos elementos não como resultado de uma separação mecânica, tendo postulado que o conhecimento não poderia ser alcançado pelo acúmulo de informações provenientes da *historié*.

Como temos argumentado desde o início desta dissertação, observamos nas formulações de Heráclito e de seus contemporâneos mais do que uma linha reta do mito ao logos, mas um percurso circular, de avanços rumo a novas ideias e retornos a ideias tradicionais, formando uma espiral de conhecimento. Por essa

razão, não nos parece que haja dois tipos de panteísmo tão bem delimitados, mas uma tendência panteísta e animista<sup>88</sup> fundamentalmente compartilhada por esses sábios e que está diretamente relacionada com a compreensão da *phýsis* como uma realidade divina. Sob essa perspectiva, o que podemos perceber são diferentes nuances de uma cosmovisão mais ou menos comum e compartilhada por várias gerações de pensadores.

Seguir entendimento contrário a esse seria, a nosso ver, atribuir a Heráclito um dualismo que não parece coerente com o conjunto de doutrinas a ele atribuídas e, em contrapartida, correr o risco de identificar a sua filosofia com algum tipo de idealismo que pregaria uma aversão ao mundo físico. Além disso, no fragmento B 10, o filósofo fala que a unidade e a multiplicidade são parte e contraparte, sendo também reciprocamente convergentes: de todas as coisas um e de um todas as coisas. Se entendermos – como sugerem Cornford (1957) e Lebedev (2014) – que os milésios veem o divino a partir de uma ótica rigorosamente mecanista-materialista ou o *reduzem* à natureza, poderíamos supor que o resultado seria uma postura menos reverente frente ao divino. No entanto, não nos parece que podemos restringir a abordagem dos milésios a um mecanicismo “científico” e que prescindia de alguma força divina motriz, uma questão que termos trabalhado ao longo desta dissertação. Além disso, reduzir deus à natureza não nos parece ser algo nefasto para a doutrina de Heráclito, mas, do contrário, converge com a ideia da conversibilidade entre o *Hén* (Um) – que pode ser identificado ao deus (Neels, 2018, p. 108-112) – e o *Pánta* (todas as coisas).

Assim acreditamos que, ao expor (*phrázo*) sua mensagem, Heráclito tanto leva a *phýsis* para o deus, como o deus para a *phýsis* – ação essa não apenas dos milésios. Isso porque ele considera cosmos e *phýsis* duas faces da mesma moeda, sendo, portanto, interdependentes e conversíveis uma na outra (Costa, 1999, p. 30). Embora Cornford pareça inicialmente “esticar” por demais a corda ao descrever a distinção entre Heráclito e os milésios, ele é bastante preciso ao traduzir os valores do pensamento arcaico que ainda vigoravam entre os pensadores de então. Sendo assim, quando o autor explica que a *phýsis* tem um duplo comportamento – tangível

---

<sup>88</sup> Segundo Audi (1999, p. 640), panteísmo é a concepção segundo a qual o deus é idêntico a todas as coisas, podendo resultar da crença de que a realidade, de algum modo, é um todo unificado. Sobre o sentido de animismo, assim resumem Japiassu-Marcondes (1993, p. 21): “1. Doutrina segundo a qual a alma constitui o princípio da vida orgânica e do pensamento; 2. Concepção que consiste em atribuir alma às coisas. Em outras palavras, crença segundo a qual a natureza é regida por almas ou espíritos análogos à vontade humana. (...)”

e intangível –, não significa dizer que o primeiro é imanente e o segundo, transcendente (Costa, 1999, p. 22). Significa dizer que o primeiro está na aparência das coisas e o segundo, na sua profundidade: não se trata de haver *duas phýsis*, mas apenas *uma*, com duas expressões distintas, porém complementares.

Em todo caso, achamos importante essa digressão apenas para ressaltar que mesmo autores que são favoráveis a uma abordagem integrada entre filosofia e mito – como é o caso de Cornford, como precursor, e de Ledebev, como um continuador desse paradigma – podem incorrer, conscientemente ou não, na narrativa que parte de uma evolução linear *do mito ao logos*, tão arraigada é esta concepção até os dias de hoje. Em contrapartida, tanto a visão de Cornford quanto a de Lebedev reforçam a ideia de que a *phýsis* é, de fato, um elemento decisivo para a compreensão da mentalidade grega na antiguidade.

Se recorrermos aos fragmentos em que o tema da *phýsis* é citado (B1, B106, B112, B123), temos mais um indício de que Heráclito está falando da *phýsis* como realidade única e múltipla, que é a *natureza* de cada coisa em particular e de todas as coisas em seu conjunto (Hülsz, 2011, p. 68). Podemos inclusive entender essas duas tendências como partes integrantes de uma mesma *phýsis*, em sua dupla ação: uma aparente e outra, oculta; uma que é parte e outra, todo (B 10).

Essa abordagem nos parece ser útil para se tratar as questões relacionadas ao fogo em Heráclito, estas diretamente ligadas à dinâmica da *phýsis*. De fato, o caráter material e tangível da *phýsis* já havia sido apontado por Aristóteles (*Met.* 983b5-8) ao falar dos primeiros físicos, que, grosso modo, teriam encontrado na natureza seu objeto de investigação. Porém, a dimensão intangível da *phýsis* deve ser, igualmente, levada em conta, pois aí está implicada a constituição de realidades mais sutis como a alma e os deuses (Cornford, 1957, p. 128-129). Segundo Cornford, é na verdade esse aspecto suprassensível que caracteriza a verdadeira essência da *phýsis*, que é a substância da alma (*soul-substance*) e como tal, algo intangível. Dessa forma, a água, o fogo e o ar são tão somente aspectos concretos da *phýsis*, estando os elementos para essa última como o corpo está para a alma. É isso que explica porque nenhum dos ditos naturalistas escolheu a terra como princípio, pelo fato de ser esse um elemento marcadamente “corpóreo” – tangível, pesado e imóvel – e assim menos adequado para ser o veículo da substância viva da alma” (Cornford, 1957, 129).

Partindo desse entendimento, ao definirem qual era a *phýsis* das coisas, os milésios não estavam apontando apenas para a materialidade de determinado elemento. Eles estavam na verdade preocupados em encontrar a força anímica que está intimamente ligada a cada substância material, ou seja, a todas as coisas, do mineral ao vegetal e ao animal. O testemunho de Aécio sobre Tales ilustra a atmosfera que envolve essa concepção:

Tales disse que deus é a mente do mundo, e que a totalidade das coisas é dotada de alma e está povoada de *dáimones*; é precisamente através da humidade elementar que nele penetra um poder divino que o move. (*Aët.* 1, 7, 11)<sup>89</sup>

Nesse sentido, Tales parece ver no movimento a prova imediata de que existe um poder divino que atravessa todas as coisas, sendo a humidade – a *phýsis* para Tales – o veículo desse poder (Cornford, 1957, p. 131-132). Embora Aécio, que é posterior a Tales, separe essas duas realidades, para o segundo a água é a *phýsis* e esta é a substância anímica que move todas as coisas: não há ainda uma diferenciação entre o movimento mecânico e a atividade vital (Cornford, 1957, p. 132). Acreditamos que, a partir dessa concepção, poderemos ter uma melhor compreensão do que possa ser o fogo sempre vivo apontado como a *phýsis* do cosmos em Heráclito.

A ambivalência sugerida pelo fogo sempre vivo nos leva novamente a essa dupla face da realidade, pois essa imagem tanto pode se referir ao cosmos como o mundo em que vivemos e atuamos, como pode refletir a concepção específica do divino para Heráclito, pois o termo *aeízoön* pode significar *eterno* (Neels, 2018, p. 103). Mas há outras razões para essa injunção. Sendo possivelmente um princípio transpessoal a dirigir todas as coisas, a exemplo do deus de Xenófanés, a divindade, no caso de Heráclito, traz em sua natureza a marca das oposições cósmicas que se fazem unidade (Neels, 2018, p. 108), como sinaliza o fragmento seguinte:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ [πῦρ], ὁκόταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

**O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como [fogo], quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada um. (DK 22 B 67)<sup>90</sup>**

<sup>89</sup> Tradução em Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 94).

<sup>90</sup> Tradução de José Cavalcante de Sousa (1996, p. 94).

De acordo com o fragmento, o deus também deve ser compreendido a partir da dinâmica dos opostos, pois é definido em termos de oposições que tendem a uma harmonia. Desde Diels, os comentadores têm aceitado *pýr* (fogo) como a emenda mais adequada ao sentido geral do fragmento (Laks-Most, 2016, p. 160). Partindo desse princípio, deus é literalmente identificado com o fogo que passa por alternâncias, mas mantém-se o mesmo (*um*) em sua natureza, uma imagem bastante semelhante ao enunciado em B 30.

Além disso, essa linha de interpretação é uma alternativa à concepção de que o fogo era apenas um elemento primordial, identificando Heráclito como um monista. Porém, como temos argumentado, nem mesmo os milésios detinham tamanha objetividade científica ou tampouco poderiam conceber mesmo as realidades materiais completamente isentas de uma natureza divina imanente. Pelo contrário, há ainda mais razões para aceitarmos a formulação desses pensadores em termos de divindades cósmicas se considerarmos que há indícios de que se atribuía, ao tempo de Heráclito, faculdades psíquicas à matéria<sup>91</sup> – há claros indícios disso em Tales e nos milésios ao chamar a substância primordial com nomes como *ápeiron* (ilimitado) e *agéro* (sempre-novo)<sup>92</sup> – sendo a alma individual (*psyché*) apenas a porção individualizada desse tipo dessa matriz cósmica (Betegh, 2013, p. 233-234). Vale também lembrar que a própria palavra *kósmos* já é, em Heráclito, sinônimo de *ordem universal*, ideia que combina com a característica de uma divindade que tudo governa, um paralelo do que a alma individual é para o corpo (Betegh, 2013, p. 234; Neels, 2018, p. 103).

Quando Heráclito descreve o que é o cosmos, em B 30, ele segue os parâmetros apontados em B 1, e, portanto, em primeiro lugar está dizendo que o cosmos é uma realidade composta a partir da Linguagem universal que tudo (*pánta*) codifica. Por essa razão, o filósofo vai atrás de sua *phýsis* (*káta phýsin diairéon ékaston*) e enuncia como ela é (*phrázon hókos échei*): ela não foi feita por nenhum deus ou homem, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo que se acende em medidas e se apaga em medidas. Em B 30, portanto, Heráclito detalha todos os princípios enunciados em B 1: ele quer mostrar como o cosmos e sua *phýsis* estão

<sup>91</sup> Kahn (2009, p. 176) acredita que Heráclito pode ter postulado que todas as coisas têm algum tipo de inteligência ou pensamento (*pampsiquismo*). A sua interpretação se baseia em B 113: “O pensamento é [o que é] comum a todos [*pási*]”. O termo *pási* guarda, segundo Kahn, uma ambiguidade, por significar “a todos” ou “a todas as coisas”, sendo a segunda tradução uma leitura provável.

<sup>92</sup> No fragmento D7, de Laks-Most (2016, p. 284-285), Hipólito atribui os termos a Anaximandro.

plasmados conforme as diretrizes da Linguagem sempre-vivente. E aqui temos uma ligação clara entre o cosmos, sua *phýsis* e a Linguagem, uma vez que são as únicas duas vezes em que *aeí* (sempre) aparece nos fragmentos, resultando, além disso, em sentidos pouco usuais e, no caso de *aeízoön*, configura-se um neologismo (Hülsz, 2011, p. 108). A fim de mapear e compreender toda a amplitude da Linguagem, Heráclito desce às fibras do cosmos para, na sua profundidade, encontrar a *phýsis* escondida (B 123).

Precisamos ver além do que vemos, entender o fenômeno a partir de sua dimensão material, mas ir além dela. Esse ir além nos mostra o cosmos como dimensão aparente da realidade, e a *phýsis* como sua contraparte a ser prospectada em camadas mais profundas. Costa assim resume a relação entre a Linguagem, o cosmos e a *phýsis*:

De tudo isso, retira-se um esclarecimento acerca da asserção “Lógos é discurso”: discurso da *phýsis* através do *kósmos*. No *kósmos* está o “som” da sua fala; na *phýsis*, a sua “gramática”, suas regras. Sim, porque a *phýsis*, sendo o modo de ser de cada coisa e sendo inaparente, instaura-se como o *nómos* ou a regra que motiva e determina o aparecimento de cada ente e, por outro lado, mantém – pela coerência interna ao seu *nómos* – o modo em que o ente vigora, o modo em que ele é. (Costa, 1999, p. 30)

No fragmento B 1, quando Heráclito se propõe a chegar à *phýsis* das coisas, pressupõe-se que ele tem acesso a essa gramática natural a partir da qual a Linguagem irá expressar-se no cosmos. Uma das leis dessa gramática e que serve tanto para Heráclito, quanto para o mundo arcaico, como já vimos, é a crença na luta cósmica entre os opostos.

Iremos agora apresentar alguns princípios mais concretos da cosmologia de Heráclito para depois estudarmos como esses pressupostos podem ser descritos graficamente, a partir das coordenadas sugeridas pelo filósofo, e que comporão o esboço da cartografia que pretendemos apresentar.

### 4.3. As *tropai* do fogo e as coordenadas de um cosmos que tem a Linguagem como bússola

Pretendemos agora trabalhar o fragmento B 31, que está diretamente ligado à cosmologia de Heráclito e que tem uma importância especial na nossa proposta de análise da unidade dos opostos, a partir das oposições geométricas e da ideia de movimento presente nesses fragmentos:

πυρὸς τροπαί, πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ  
πρηστήρ [...] θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὅκοῖος πρόσθεν  
ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

**Inversões do fogo: primeiramente o mar, depois uma metade do mar se torna terra, a outra metade um sopro ardente (*préster*) [...] [*a terra*]<sup>93</sup> se dilui em mar e se mede nos mesmos termos da linguagem (*logos*), tal qual era antes de se tornar terra.<sup>94</sup> (DK 22 B 31)**

Segundo Kirk-Raven-Schofield, com base em B 31, o cosmos é constituído de massas de mar e terra que se alternam, sendo envoltas, por sua vez, pelo “brilhante invólucro” do fogo celeste. Este fogo nada mais seria que o éter (*aithér*), substância divina que circunda o mundo de acordo com a tradição grega transmitida pelos poetas (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 206, n. 1). Sendo uma espécie de “centro motor” dos processos cosmológicos, seria a partir do fogo celeste que viriam as chuvas: estas alimentariam o mar, que, pela evaporação, devolveria a umidade para essas regiões superiores.

<sup>93</sup> O acréscimo da palavra “terra”, na segunda parte do fragmento, é sugerido por Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 205) e Colli (2013, p. 144), para dar sentido ao conjunto e ao final do fragmento (“antes de se tornar terra”). Isso porque se trata de um processo cíclico, pois uma vez que o mar transforma-se em terra e em *préster*, de acordo com Kirk-Raven-Schofield, o inverso também acontece: o *préster* transforma-se em mar e a terra, por sua vez, também volta a ser mar, sendo que este *novo* mar mantém a mesma proporção (*logos*) do mar *inicial*, ou seja, “antes de se tornar terra”.

<sup>94</sup> Ao traduzirmos *tropai* por “inversões” seguimos Kahn (2009, p. 195) e Colli (2013, p. 47), que assim expressam melhor o sentido de movimento que desejamos ressaltar a partir da leitura dos fragmentos. Já para a tradução da forma verbal *diachéetai* (se dilui) seguimos a tradução de Kahn (2009, p. 193). Optamos por manter a nossa tradução de *logos* por linguagem, partindo do princípio de que o termo é apropriado por expressar a ideia de que as transformações do fogo seguem as proporções e regras da Linguagem universal (DK 22 B 1; DK 22 B 2) e são, portanto, a expressão dessa lei (Colli, 2013, p. 145; Kahn, 2009, p. 205).

Devido à concisão com que Heráclito descreve as *tropaí* do fogo em B 31, a interpretação meteorológica, como fazem Kirk-Raven-Schofield, é uma das vias possíveis para seu entendimento. Para além dessa percepção, podemos ver, também, uma continuidade temática e formal entre os fragmentos B 30 e B 31, e que parece nos oferecer uma mensagem *para além das aparências*. De fato, ambos os fragmentos têm informações comuns, que basicamente poderíamos resumir no acender e apagar do fogo (*pýr*). Essa é a primeira informação que nos salta aos olhos, mas poderíamos esperar que, em se tratando de Heráclito, não seja a única.

É também importante a explicação de Kirk-Raven-Schofield sobre o papel do fogo no pensamento de Heráclito:

A ideia de que a alma pode ser fogo ou *aither*, e não um sopro como Anaxímenes pensara, deve ter auxiliado a determinar a escolha do fogo como a forma reguladora da matéria (...) mais importante, talvez, é o facto de todo o fogo (mesmo a sua espécie mais baixa e terrena), devido à regularidade com que absorve combustível e emite o fumo, enquanto mantém uma espécie de estabilidade entre eles, incorpora, de forma evidente, a regra da medida na mudança, inerente ao processo cósmico, da qual o Logos é uma expressão (pp. 193 e s.). Deste modo, o fogo é naturalmente concebido como verdadeiro constituinte das coisas, que determina, activamente, a sua estrutura e comportamento — que garante não apenas a oposição dos contrários, mas também a sua unidade através da “discórdia”. (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 206)

É digno de nota o fato de Kirk-Raven-Schofield darem ao fogo a função de substância inerente à matéria, mas não reputarem a ele o papel de fonte cosmogônica, como lembra Mondolfo Rodolfo (2007, p. 234; 238). Na verdade, trata-se de marcar posição numa discussão complexa, que foge ao nosso escopo imediato, e que envolve a doutrina do fogo em Heráclito e seu impacto sobre a origem, composição e destino, tanto do cosmos quanto da alma (Mondolfo, 2007, p. 231-239). Por um lado, o fragmento é também visto como sinal de um ciclo cósmico mais abrangente, e ligado a um evento cosmogônico que tem como resultado final a dissolução do cosmos pelo fogo – posição sustentada por Teofrasto<sup>95</sup>, reproduzida

---

<sup>95</sup> É provável que a opinião de Teofrasto, por sua vez, decorra de Aristóteles (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 207, n. 1): “Concordam todos em que o mundo foi gerado; mas, uma vez gerado, alguns afirmam que é eterno e outros que é perecível, como qualquer outra coisa que por natureza se forma. Outros, ainda, que,

por Diógenes Laércio (D.L. IX, 8) e proclamada pelos estoicos; por outro lado, o fragmento também é visto como as transformações meteorológicas das massas de fogo, mar, terra e *préter* – posição seguida por Kirk-Raven-Schofield.

Ao traduzir *tropai* por inversões (opção seguida por nós) Kahn (2009, p. 195) baseia-se na ideia tradicional de *tropé*<sup>96</sup> (inversão), utilizada de Homero a Heródoto: em primeiro lugar, como o movimento de retirada do campo de batalha, quando um exército dá “meia volta” e se evade; e, em segundo lugar, para referir-se aos pontos de virada do sol no solstício, isto é, os pontos extremos do nascer e do pôr do sol em relação ao norte, no verão, e ao sul, no inverno, ou os momentos em que o sol atinge esse pontos no solstício de verão (junho) e no solstício de inverno (dezembro) – sob o ponto de vista do hemisfério norte – e dá início ao movimento de retorno (*tropé*) na direção oposta.

A sugestão de Kahn é que, ao falar de *pýros tropai*, Heráclito está fazendo uma alusão poética ao sol como fogo celeste, em seu movimento periódico em torno dos pontos extremos referidos, no verão e no inverno. A primeira *tropé* é descrita como a mudança do fogo em mar, o que designaria, de forma figurada (*hyponoía*), o apagamento do primeiro pelo segundo (Kahn, 2009, p. 196). Ao situar as *tropai* do sol no centro da cosmologia de Heráclito, Kahn nos permite entender os movimentos cíclicos como parte privilegiada da sua doutrina da unidade dos opostos, como

---

destruindo-se, alternadamente é ora assim, ora de outro modo, como Empédocles de Acragas e Heráclito de Éfeso” (DK 22 A 10). A tradução é de José Cavalcante de Souza (1996, p. 85). A crença de que o cosmos seria gerado pelo fogo e nele também consumido, em grandes ciclos de tempo, é postulada desde Teofrasto e, com os estoicos, ganhou o nome de conflagração ou *ekpýrosis* (Kahn, 2009, p. 235). A ideia tem dividido os comentadores, porque, embora ela possa ser extraída da doutrina reputada a Heráclito sobre os ciclos em que o fogo cósmico se acende e se apaga, muitos acreditam que ela é incompatível com a essência da cosmologia heraclitiana, por motivos tais como: suprimir a necessária tensão entre os opostos (Burnet, 2007, p. 172); contradizer B 30, no qual o cosmos é descrito como um fogo que *é* e *será* sempre vivo, condição que suporia um acender e apagar simultâneos ou algum processo que permitisse a existência dos contrários como propõe Heráclito na troca do ouro por mercadorias (DK 22 B 90), como defendem Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 207). Charles Kahn (2009, p. 241) vê a *ekpýrosis* como uma hipótese possível relacionado à ideia de um ciclo de 10.800 anos (Grande Ano), assim como Mondolfo (1971, p. 49-50; 59). Mais recentemente, Betegh-Piano (2019, p. 211) consideram a hipótese improvável: se por um lado ela representa o acender do fogo cósmico, no outro extremo ela corresponderia à extinção total desse mesmo fogo, o que seria incompatível com a ideia de um fogo sempre vivo (DK 22 B 30). Gregory (2007, p. 57-58; 60) também nega o fenômeno e acredita que pode haver formas que compreendam uma renovação constante do cosmos, com base em B 90, sem ser necessária sua destruição.

<sup>96</sup> Segundo Chantraine (1999, p. 1133), *tropé* é aplicado a situações mais concretas que *tropos*, aqui incluídas as duas acepções citadas por Charles Kahn: pôr-se em fuga do inimigo e o “ponto onde o sol volta” (Od. 15, 404) ou solstício. *Tropé*, assim como *tropos*, são derivados do verbo *trépo*, cuja acepção ligada ao movimento se reflete em manobras de retorno ou virada. É assim também que Chantraine referencia *tropos*, quando se manifesta como qualificativo de uma ação verbal, nas acepções de “retornar” e “virar-se”, as quais serão fundamentais para o entendimento da palavra *palíntropos*, em B 51, como veremos à frente.

tentaremos demonstrar mais à frente. Essa noção de estados extremos que se alternam na circularidade das estações também espelha o próprio comportamento diuturno do sol no seu percurso do nascente ao poente.

As referências ao sol, tanto quanto as relacionadas ao fogo, nos fragmentos, são portadoras de mensagens relevantes para Heráclito, embora às vezes possam até passar despercebidas. A publicação dos primeiros estudos sobre o Papiro Derveni<sup>97</sup> trouxe uma nova luz sobre essa temática e suas possíveis formas de interpretação. O autor dos comentários presentes no papiro apresenta as doutrinas órficas com o intuito de interpretá-las sob uma ótica racional e, para isso, lança mão do já discutido artifício da alegoria (Capítulo 1), a fim de aliar o conhecimento religioso ao filosófico (Bernabé, 2018, p. 339).

Em meio às novas descobertas, os fragmentos B 3 e B 94 passaram por uma nova interpretação que os torna potencialmente dependentes um do outro:

[περὶ μεγέθους ἡλίου] εὖρος ποδὸς ἀνθρωπίου.

**[Sobre a grandeza do Sol] sua largura é a de um pé humano.<sup>98</sup>**  
(DK 22 B 3)

Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες  
μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

**Pois o Sol não transpassará as medidas; senão as *Erínias*, servas da Justiça,  
descobrirão.<sup>99</sup>** (DK 22 B 94)

Ao analisar a coluna IV do papiro, onde B 3 e B 94 são citados em sequência, Gabor Betegh e Valeria Piano (2019, p. 210) defendem a ideia de que o autor do

<sup>97</sup> O papiro foi encontrado, em 1962, num túmulo de Derveni (Macedônia), cerca de dez quilômetros ao norte de Tessalônica. Enquanto o rolo tem datação 340 e 320 a.E.C., o texto nele contido deve datar de cerca de 400 a.E.C, sendo que o poema que é objeto dos comentários deve ter datação anterior a 500 a.E.C. (Bernabé, 2018, p. 338). A cosmologia pré-socrática está presente no texto, que faz referências indiretas a alguns autores como Anaxímenes, Anaxágoras e os atomistas, entre outros, citando nominalmente apenas Orfeu e Heráclito (coluna IV). Segundo Laks-Most (1997, p. 5-6), as circunstâncias em que o papiro foi encontrado já dá algumas pistas sobre a importância que o fogo e o sol ganham no texto, bem como ligam Orfeu e Heráclito: o rolo jazia incinerado junto a um corpo que havia sido cremado, algo não muito usual à época.

<sup>98</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 87).

<sup>99</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 97), com adaptações. Souza (1996, p. 97, n. 1) mantém o nome *Hélios* para o Sol e lembra que ele é uma divindade. Decidimos manter o nome do astro, que soa mais natural no contexto que estamos explorando. Porém, optamos por manter a grafia em maiúscula para manter o entendimento de que *Hélios* é um deus.

texto não citou os dois fragmentos juntos por acaso. Sendo até então citações de fontes diversas – o B 3 é de Aécio e o B 94, de Plutarco – os dois trechos finalmente parecem ter retomado seu contexto original. Mas o que a comparação do sol com um pé humano, *Díke* e as *Erínias* (Fúrias) têm a ver? Se observarmos com atenção, ambos os fragmentos falam da mensuração do astro e, mais que isso, uma vez que os consideramos como partes de uma mesma sentença, eles querem dizer algo como: o sol tem um tamanho, que, ao ser visto no céu, é comparável a um pé humano; e essas dimensões não podem ser ultrapassadas, ou representariam uma infração de uma lei cósmica.

Uma informação que parece inicialmente banal, como a de B 3, em consonância com B 94, ganha uma nova e significativa relevância. Se voltarmos a B 30 e B 31, percebemos esse mesmo senso de uma medida (*métron*) que precisa ser respeitada nos processos envolvendo o cosmos, sendo o sol a expressão mais evidente do fogo celeste e sempre vivo (Betegh-Piano, 2019, p. 195). Essas leis são marcos do equilíbrio de todo o sistema e são igualmente válidas para humanos e deuses. De fato, o cosmos é “o mesmo para todos”, como declara B 30, e esse “todos” é referido na sequência do fragmento: “homem ou deus” (Betegh-Piano, 2019, p. 210). Além disso, as *Erínias*, que tradicionalmente se ocupam de aplicar as ordens da justiça aos humanos, surgem como promotoras de uma justiça cósmica, sendo mesmo as vigias das ações de *Hélios*. Há nesses dois exemplos um senso de que tudo é parte de uma ordem cósmica mais abrangente, que é presidida pela Justiça e zelada pelas *Erínias* (Betegh-Piano, 2019, p. 218).

Em sua interpretação ligando o movimento sazonal do sol às *tropai* do fogo do fragmento B 31, Charles Kahn (2009, p. 241-242) havia visto B 94 como sinal da crença em leis predeterminadas que regem a trajetória do sol no seu ciclo diário e anual. Esse fenômeno já era observado em épocas muito remotas, pois, do verão para o inverno, os dias iam se tornando mais curtos e isso reacendia o medo ancestral de que o sol fosse se extinguir um dia, até o ponto de não mais nascer (Kahn, 2009, p. 243).<sup>100</sup> Como se vê, a ênfase de Kahn ao analisar B 94 é apontar o medo de uma catástrofe iminente caso o sol não respeitasse certos limites de sua

---

<sup>100</sup> Kahn (2009, p. 243) lembra que é por essa razão que o dia 24 de junho e o dia 25 de dezembro continuaram a ser datas festivas para a cristandade, nas comemorações, respectivamente, de São João e do Natal, uma herança da crença de que esses eram momentos críticos para o calendário solar e para a continuidade da vida.

jornada diária. Seria também essa a razão pela qual Heráclito lançou mão das temidas *Erínias*, que, no entanto, não agem cegamente, mas seguem uma ordem estabelecida por *Díke*, “o princípio esclarecido da justiça de Zeus” (Kahn, 2009, p. 244).

Embora Betegh-Piano apontem inicialmente para as dimensões do sol como tema central dos fragmentos citados no Papiro Derveni, eles declaram que Kahn estava certo ao propor que há também a preocupação com a órbita do astro (Betegh-Piano, 2019, p. 212). Dando sequência a esse raciocínio, Betegh-Piano indicam mais um fragmento que é citado por Kahn e que reforça essa linha de interpretação, o B 120:

ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.<sup>101</sup>

**Os limites (*térmata*) da Aurora e do Crepúsculo [são] a Ursa; e, oposta à Ursa, a Sentinela de Zeus fulgurante.<sup>102</sup>**  
(DK 22 B 120)

De fato, Kahn (2009, p. 244-245) afirma que B 120 é como um comentário de B 94, pois o primeiro fragmento parece detalhar quais são os limites referidos no segundo: aurora e ocaso são tanto as marcas do dia e da noite, como os pontos em que o sol nasce (leste) e se põe (oeste); o termo *térmata* designa a pedra ou pilar em torno do qual os corredores ou condutores de carros em competição dão a volta para retornar ao ponto inicial, representando o cumprimento de uma jornada; a estrela Ursa (*Árktos*) seria esse *térmata*, em torno do qual o sol gira do amanhecer ao entardecer, sendo também um ponto de referência geral para o Norte.

Por fim, Kahn sugere que a Sentinela (*ouros*) de Zeus é a estrela Arturo,<sup>103</sup> que desde a época de Hesíodo indicava o fim de uma estação e o início de outra: quando nascia no crepúsculo, era sinal do início da primavera (*Hes. Op.* 564-567);

<sup>101</sup> Laks-Most (2016, p. 187) considera que B 120 se trata na verdade de duas citações separadas de Estrabão, que foram ligadas por um “*kai*” introduzido por ele mesmo. Por considerarmos ser mais prático e por não causar nenhum prejuízo à citação, decidimos manter a ideia de uma sentença única.

<sup>102</sup> Tradução de Kahn (2009, p. 244).

<sup>103</sup> *Árkt-ouros* em grego quer dizer a guardiã da Ursa (Kahn, 2009, p. 245) e o nome pode ser lido pela justaposição dessas duas palavras conforme aparecem no fragmento.

quando nascia na aurora, indicava o início do outono (*Hes. Op.* 609-611). Dessa forma, em B 120 se aplicam as prescrições de B 94: existem medidas a serem preservadas e que dependem da regularidade com que o sol e os astros percorrem os caminhos fixados por *Díke* e por Zeus.

Betegh-Piano (2019, p. 214) finalizam suas considerações sobre o assunto, concluindo que, ao falarmos dos *metra* do sol, tanto é importante levarmos em conta as suas dimensões como a sua órbita. Segundo os autores, o testemunho de Diógenes Laércio traz uma informação que reforça esse quadro conceitual. No mesmo contexto em que o doxógrafo fala sobre a importância do fogo na doutrina de Heráclito, ele expõe uma informação pouco explorada pelos comentadores e que envolve o sol. De acordo com esse testemunho, é possível ver que Diógenes Laércio e, antes dele, Teofrasto, já vislumbravam a correlação, explorada por Kahn, entre sol e fogo. A exposição começa afirmando que fogo é o elemento de Heráclito – reproduzindo a visão aristotélica de uma *arché* (princípio) do tipo material –, sendo que o cosmos nasceria do fogo e seria de novo consumido por ele em determinados períodos e, assim, por toda a eternidade (D.L. IX, 8). Em seguida ele fala dos astros:

(...) há nele [*no céu*] barcos voltados em sua concavidade para nós, nos quais, recolhidas as evaporações brilhantes, formam-se chamas, que são os astros. A mais brilhante é a chama do sol, e a mais quente. Os demais astros distam mais da terra e é por isso que seu brilho é menos vivo e menos quente, mas a lua, que está bem próxima à terra, não é por isso, mas por não se encontrar num espaço puro. O sol, entretanto, está em região clara e pura e **dista de nós num intervalo conveniente**. É por isso que mais aquece e mais ilumina. (D.L. IX, 9-10)<sup>104</sup> *Grifo nosso*.

Segundo Betegh-Piano (2019, p. 214), o testemunho converge com a ideia de que existem leis que regulam o circuito feito pelo sol no céu. Na citação de Diógenes Laércio, ele está a uma distância apropriada de nós e segue medidas convenientes, considerando o tamanho do “barco” que o contém, a quantidade de “evaporação brilhante” nele recolhida e as características da região onde o astro está localizado, tudo isso afetando diretamente a emissão de luz e calor. Ao falar sobre a distância entre nós e o sol, o doxógrafo usa a expressão *symmetron af’ hemón échein diástema*, ou seja, ele está numa “distância adequada de nós”. O uso do

---

<sup>104</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 83-84).

adjetivo *sýmmetron* não poderia ser mais compatível com a ideia heraclitiana de um *métron* que permeia todos os processos no cosmos e que, no caso do sol, está diretamente ligado tanto a suas proporções espaciais quanto à sua órbita.

Em razão das informações contidas nos fragmentos sobre o cosmos, até aqui estudados, observa-se, em Heráclito, uma preocupação com a função do sol como mantenedor do equilíbrio desse complexo arranjo cósmico (Betegh-Piano, 2019, p. 215). Podemos dizer que o sábio de Éfeso estava de fato preocupado com a *ordem aparente* do universo, manifesta em suas investigações sobre o fogo, o sol e os astros, entre outras expressões da *phýsis*, como atores do vir a ser das coisas. Em contrapartida, ele aponta para uma *ordem oculta* e igualmente importante, que, desde o prólogo de seu livro, é prescrita pela Linguagem, como a fonte de todas as codificações e regras cósmicas. Ao estudarmos Heráclito como *físico* encontramos o *filósofo*, pois, como temos observado, eles são parte e contraparte do mesmo *sophós*, como tantos outros da antiguidade.

Ao final desta seção, apresentamos a tabela abaixo, que correlaciona a Linguagem Comum e parâmetro para todos os processos (B 1; B2), como os previstos nos fragmentos B 1, B 30 e B 31:

Fragmento	Sinais da Linguagem	Tradução dos sinais da Linguagem
B 1	<p>1. <i>Eóntos aeí</i>  2. <i>Akóusai/Akousántes – Prósten/ Próton</i>  3. <i>Ginoménon gâr pánton káta tòn lógon tónde</i></p>	<p>1. A Linguagem é eterna.  2. Pode ser ouvida (B 50) antes ou depois [no <i>início</i> e no <i>fim</i> dos processos (B 103)].  3. Os <i>processos</i> do vir a ser seguem os termos da Linguagem.</p>
B 30	<p>1. <i>Pýr Aeízoon: Én aeí kai éstín kai éstai</i>  2. <i>Aptómenon métra kai aposbennúmenon métra</i></p>	<p>1. O cosmos é o <i>pánta</i> (B 1), sendo também eterno (antes, agora e depois).  2. O <i>processo cósmico</i> é planejado pela Linguagem, que prescreve divergência (acender/apagar) e convergência (harmonia) (B 8). Este <i>processo</i> segue <i>medidas</i> (<i>métra</i>) ditadas pela Linguagem, que é a <i>medida</i> de todas as coisas (B 1).</p>
B 31	<p>1. <i>Pyrós tropaí</i>  2. <i>Pýr/Thálassa</i>  3. <i>Próton thálassa... kai metrétai eis tòn autón lógon hokoíos prósten èn è genésthai gé.</i></p>	<p>1. <i>Pýr</i> ressoa o fogo sempre vivo/eterno (B 30) e a eternidade da Linguagem (B1).  2. Os opostos se alternam (fogo/mar; quente/frio), na divergência-harmonia <i>kósmica</i>.  3. O início e fim do processo são medidos (<i>metréta</i>) conforme a Medida (Logos/Linguagem). Ao final do processo, volta-se ao que era antes (<i>prósten</i>) ou por primeiro (<i>próton</i>). Ressonância (B 103): Comum é o início e o fim do círculo; início e fim de um processo que tem como resultado a manutenção da proporção/medida (logos/linguagem) do todo.</p>

Diante dos elementos que podemos depreender dos fragmentos acima estudados, podemos concluir que há na doutrina de Heráclito uma noção importante e fundamental que dá aos processos do vir a ser o equilíbrio das forças cósmicas em embate. Esta fonte de unificação é a mesma para todos no tempo e no espaço, sendo proveniente de uma Linguagem comum e universal – porque partilhada por todos (B 2) –, que é, assim, a *medida* (outra possível tradução para *logos*) para todos os eventos no cosmos.

#### 4.4. A unidade dos opostos como *processo*: um cosmos em movimento

Como podemos observar, para Heráclito, as oposições são a marca de sua linguagem, do cosmos e dos processos que nele se dão. Essa visão tem implicações profundas não apenas nos eventos naturais, mas, como já expusemos, também no ritmo da vida humana. O fragmento B 8 é bastante categórico a respeito da lei da unificação dos opostos:

(...) τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι.

**(...) aquilo que se opõe converge e a mais bela harmonia se forma a partir dos divergentes; e todas as coisas vêm a ser segundo a discórdia.**<sup>105</sup>

(DK 22 B 8)

Ao falar sobre o vir a ser de todas as coisas (*pánta*), B 8 nos parece ser um detalhamento dos processos do vir a ser conforme acenados em B 1. Como vimos discutindo desde os capítulos anteriores, é próprio do pensamento arcaico a organização do mundo em esquemas antitéticos e a luta entre os opostos está presente em todas as cosmogonias jônicas. Como a *phýsis* para Heráclito é aparição e encobrimento (B 123), e a Linguagem, que bebe nas suas leis, é una e múltipla, temos diante de nós que as forças dirigentes e ordenadoras do cosmos heraclitiano estão intrinsecamente implicadas na noção de oposição e unidade.

<sup>105</sup> Tradução de Colli (2013, p. 23), com adaptações.

Entender essa dinâmica é fundamental para os objetivos desta dissertação, que pretende descrever a unidade dos opostos em Heráclito a partir da ideia de circularidade, estando esta integrada a um processo. Este envolve tanto a percepção do movimento de forças contrárias em deslocamento, como de sua integração dinâmica. Nessa abordagem, que será aprofundada oportunamente, consideraremos que os opostos são eventos dinâmicos que descrevem trajetórias com tendências igualmente opostas, mas que, em condições especiais, podem convergir para uma mesma trajetória. Sendo uma abordagem eminentemente processual, isso faz dos opostos entidades interdependentes e, assim sendo, podemos melhor entender os caminhos (*hodós*)<sup>106</sup> de Heráclito se, em vez de os vermos como direções estáticas, o percebermos como vias percorridas por entidades em movimento, imprimindo *sentidos* possíveis (Année, 2013, p. 102-103; Hussey, 1999, p. 96; 98).

Assim, a exemplo de B 8, é possível ver nas oposições geométricas, que são objeto deste estudo, não apenas mapeamentos estáticos da realidade, mas circuitos pelos quais os opostos se movem. Como no nosso caleidoscópio, a harmonia só se faz no movimento do instrumento, no seu giro circular que integra todas as direções e formas, anteriormente dispostas nas imagens e contra-imagens dos espelhos. Como lembra o sábio, no fragmento B 125, utilizando um exemplo empírico e cinético, a bebida conhecida, na antiguidade, como *kykeón*<sup>107</sup> só mantém suas propriedades prontas para o consumo se for movimentada, fazendo com que seus componentes, antes dispersos e heterogêneos, passem a se unir num todo homogêneo.

O fragmento B 8 esclarece que, se tudo vem a ser de acordo com a Linguagem (B 1), esse vir a ser é marcado pela simultânea divergência e

<sup>106</sup> No capítulo 2, comentamos como a ideia de *caminho*, em Heráclito, relaciona-se aos *sentidos* de sua linguagem e, em muitos casos, está ligado às oposições geométricas. Algumas vezes o termo é apresentado de forma aparente – como *hodós* (B 45, B 59, B 60, B 71) –, outras vezes de forma velada – como o percurso seguido pela alma, a água e a terra (B 36), a trajetória entre o início e o fim do círculo (B 103) e o caminho que se volta sobre si mesmo (B 51).

<sup>107</sup> καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται μὴ κινούμενος (DK 22 B 125). Laks-Most (2016, p. 165) a princípio traz o texto sem a partícula negática *mè*, mas afirma que a leitura com a mesma também é possível. Por isso seguimos o texto grego de Costa (1999, p. 134), que reforça esse sentido ao citar o contexto completo da citação de Teofrasto: “As coisas naturalmente [formadas], pelo movimento, quando agitadas, conservam-se e mantêm-se coesas [justamente] por causa dele; pois do contrário, tal como afirma Heráclito, ‘mesmo o ciceão, se não agitado, desmancha-se’”. Costa (1999, p. 135, n. 221) lembra que o *kikeón* é um “preparado à base de farinha de cevada, queijo de cabra ralado, vinho e mel” e “tem de ser batido para ser feito e deve ser agitado para que não se desintegre, já que tende a desmanchar-se se mantido estagnado ao longo do tempo”.

convergência entre forças opostas, resultando desse processo a mais bela harmonia. Essa verdade está entranhada na *phýsis* das coisas e é a partir daí que Heráclito começa a fazer sua prospecção (*káta phýsin diairéon ékaston*): a visão de como se processam todos os eventos (todo) e a partir da análise da *phýsis* de cada coisa (parte).

Uma das principais descobertas dessa investigação é que dos divergentes resulta harmonia (B 8), informação que deve ter sido utilizada para a descrição do cosmos em B 30 e que poderia ser assim resumida: se todas as coisas (todo) são plasmadas a partir da Linguagem, o mesmo vale para cada coisa (parte); assim, o cosmos (todo), é constituído a partir dessa lei de discórdia e convergência, disputa e harmonia, sendo por isso, em sua *phýsis*, um fogo sempre vivo, ora acendendo-se, ora apagando-se; cada coisa (parte) também encontra sua contraparte oposta e com ela se harmoniza, sendo, em sua *phýsis*, também um fogo sempre vivo, ora acendendo-se, ora apagando-se<sup>108</sup>. Em outras palavras: todas as coisas – e cada uma em particular – são plasmadas de acordo com a Linguagem, a partir da *phýsis* que é um fogo sempre vivo, que se acende e se apaga, seguindo as leis e medidas (*métra*) ditadas pela mesma Linguagem (Hussey, 1999, p. 100; 102; Lebedev, 2014, p. 30).

É interessante notar que, tendo sido por tanto tempo identificado como o filósofo do vir a ser, Heráclito tenha sua doutrina associada frequentemente ao fluir de um rio – como sugere o verbo *réo* (fluir) e o epíteto *pánta reî* (tudo flui). Essa imagem tanto invoca a condição de permanente mudança que Platão observou ser uma das marcas do pensamento de Heráclito, quanto a de movimento e, paradoxalmente, a de permanência. Apesar de termos de ver em perspectiva uma abordagem que repute ao efésio a ideia de que o conhecimento não é possível, dada a instabilidade do mundo (Pl. *Theaet.* 152d-152e; Arist. *Met.* 987a32-b1), o movimento é um traço percebido desde a antiguidade na doutrina heraclitiana.

O testemunho de Aécio nos põe diante desse cenário e é esclarecedor:

---

<sup>108</sup> Hussey (1999, p. 100; 102) descreve essa dinâmica como dois tipos básicos de processos: um maior que corresponde ao processo do fogo cósmico, no seu acender e apagar, com a criação dos dois pares de opostos clássicos (quente e seco; frio e úmido); os demais são os processos vividos pelas almas individuais, que também seguem a mesma dinâmica do acender e apagar, com a consequente alternância, de um lado, de quente e seco, e, de outro, frio e úmido.

Ἡράκλειτος ἡρεμίαν μὲν καὶ στάσιμ ἐκ τῶν ὄλων ἀνήρει· ἐστὶ γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν·  
κίνησιμ δ' αἰδίον μὲν τοῖς αἰδίοις, φθαρτήν δὲ τοῖς φθαρτοῖς

**Heráclito retira do universo a tranquilidade e a estabilidade, pois é próprio dos mortos; e atribuía movimento (*kínésin*) eterno (*aídion*) aos eternos (*toîs aidíois*), perecível (*phthartén*) aos perecíveis (*toîs phthartpoîs*).<sup>109</sup>**

(Aët., 1, 23, 7/DK 22 A6)

As considerações do doxógrafo são feitas ao estilo heraclitiano, a começar pelo jogo de palavras e de oposições: estabilidade e movimento; morte e vida; eterno e perecível. Em suma, o comentário diz que, para Heráclito, tudo está em movimento e faz um paralelo entre uma ordem eterna e outra, perecível, retomando um tema recorrente na obra do efésio. Se por um lado, o testemunho não traz nenhuma novidade quanto ao vir a ser das coisas, que, via de regra, estão no rol das realidades mutáveis e mortais, por outro lado, ele reporta que mesmo as realidades imortais (porque *eternas*) estão em movimento. Embora aparentemente banal, essa segunda informação ilumina a relação entre os princípios diretores do mundo e as coisas que devém, lembrando que ambas estão em profunda conexão, como duas dimensões conjugadas: a visível e a invisível.

Segundo Burnet (2006, p. 28-29), a expressão “movimento eterno”<sup>110</sup> não deve ser atribuída aos milésios – visto que para eles não era o movimento que tinha de ser comprovado, mas, em vez disso, o repouso – embora a eternidade do movimento da substância primordial seja uma inferência correta. Assim, essa teria sido apenas uma maneira de Aristóteles descrever a concepção dos primeiros físicos a partir de sua doutrina das causas. Essa observação parece convergir com a análise exposta acima, por parte de Cornford, sobre um comentário, também de Aécio, que atribuía a Tales a ideia de que a umidade é um *veículo* para o poder divino. Em seu comentário, Cornford argumenta que, embora o testemunho reporte uma realidade factível, a sua interpretação é no sentido de separar duas instâncias – água e poder

<sup>109</sup> Tradução de José Cavalcante de Sousa (1996, p. 85).

<sup>110</sup> Além de Aristóteles, também Simplício atribuiu a expressão a Anaximandro e Anaxímenes. Assim ambos teriam descrito o movimento da matéria primordial que provoca a separação dos opostos Calor e Frio (DK 12 A 9), no caso do Ilimitado (*Ápeiron*), e a rarefação e condensação, no caso do Ar (DK 13 A 5). Embora Simplício seja reportado por Sider (2009, p. 444) como um dos citadores mais confiáveis, em se tratando de pré-socráticos, é possível supor que ele tenha assimilado a concepção de “movimento eterno” a partir de Aristóteles, pois realizou extensos comentários sobre cinco obras do estagirita.

divino – que, na verdade, para Tales seriam intrinsecamente identificadas no *movimento único da phýsis*.

Partindo desse pressuposto, parece razoável que, ao atribuir a Heráclito a concepção de dois movimentos *distintos*, está em curso a mesma distinção entre a água como veículo (perecível) e a *phýsis* (eterna) como manifestação da divindade. Dessa forma, podemos supor que Aécio esteja segregando duas manifestações que, em Heráclio, compunham uma única realidade e um único movimento: para o efésio e o mundo arcaico, entre o eterno e o perecível não há uma cisão que resulte numa visão dual de mundo, mas a composição numa única e mesma realidade.

Quando pensamos em entidades eternas em Heráclito, lembramos da Linguagem, do cosmos e da *phýsis*, sendo que esses, visto que estando em íntima ligação com todas as coisas (*pánta*) e com cada coisa (*ékaston*), ao se movimentarem, poriam em movimento aqueles. Porém, entre o eterno e o perecível, o todo e a parte, existe mais continuidade do que separação, em Heráclito, como podemos inferir com base nos vários exemplos da doutrina da unidade dos opostos. Além das razões já apresentadas para tal compreensão, essa relação pode ser indicada no fragmento B 10: de todas as coisas um e de um todas as coisas (*ék pánton hén ek hénos pánta*). Tal postulado indica como se daria a relação entre unidade e multiplicidade, ou, em outras palavras, entre o eterno e o perecível.

Poderíamos supor que há, entre essas duas dimensões, um movimento único e elástico, um caminho (*hodós*) que poderíamos designar de *hén-pánta*, e, como iremos detalhar mais à frente, se trata de dois eventos de um mesmo processo, ou polos de tendências contrárias que se encontram num movimento harmônico e circular (Wersinger, 2008, p. 107). A nosso ver, essa percepção pode contribuir para a compreensão da doutrina heraclitiana da unidade dos opostos a partir do caráter dinâmica do cosmos de Heráclito, que é, de resto, compartilhada pelos demais jônios, pois, como intuiu Aécio, tudo está cheio de deuses, tem movimento e tem vida. Consequentemente, extrair essa compreensão dos fragmentos de Heráclito é propor o *hén-pánta* como um princípio dinâmico que tem repercussões as mais diversas, no tempo e no espaço. A sua abrangência liga a expansão e contração do fogo eterno (B 30) a todos os processos do devir, em seu fluir e refluir cíclicos: dia-noite, calor-frio, seca-umidade, vigília-sono, vida e morte (B 67).

Dada a sua eminente dinamicidade, consideramos que abordar a unidade dos opostos em Heráclito a partir da noção de *processo* (Hussey, 1999. p. 96-98) é

uma maneira eficaz de representá-la para, assim, compreendê-la melhor a partir de um modelo igualmente fluido: a cartografia dos caminhos. É preciso deixar, claro, portanto, que a nossa intenção é, longe de enquadrar nesse modelo todas as ocorrências de *coincidentia oppositorum*, apenas dispor de uma *representação* que possa atender de forma satisfatória à concepção de circularidade no pensamento de Heráclito – extensível à sua cosmologia e antropologia como um todo unitário –, que é o objeto específico de nossa dissertação. É a partir desse pressuposto, aliás, que pretendemos situar a relação entre mito e logos, tal como esta vem sendo trabalhada: como opostos complementares que podem compor uma unidade.

Segundo Hussey (1999, p. 96-97), é possível apreender alguns princípios gerais que regem a unidade dos opostos em Heráclito, a partir da visão de um processo maior que engloba outros subprocessos ou eventos interdependentes. Em primeiro lugar, há uma unidade que subjaz às oposições, cuja relação Heráclito está empenhado em descrever, em especial a partir de exemplos cotidianos. Em segundo lugar, os opostos são características fundamentais da unidade e esta não seria como tal sem os primeiros, sendo que, em terceiro lugar, há um senso de funcionalidade e interdependência entre o todo e as partes envolvidas em cada processo, para que haja o resultado entendido como ordem ou harmonia.

A ideia de *processo* é, portanto, uma tentativa de traduzirmos o constante vir a ser (*gígnomai*) do universo heraclítico, que, no entanto, guarda uma unidade subjacente devida à regularidade observada nos seus ciclos. Visto dessa forma, podemos acolher a verdade existente nas declarações de Platão e Aristóteles sobre ser genuinamente de Heráclito a ideia de um *fluxo universal*, desde que vejamos o *pánta reî* em perspectiva, como um fluxo que permite a permanência de algo por trás de si (Hussey, 1999, p. 99).

Segundo Mondolfo (1971, p. 107; 112), a doutrina do fluxo universal deve ser considerada de fato heraclítica, assim como a ideia de algum tipo de equilíbrio interno que permita que a mudança se traduza em estabilidade. Segundo ele, esse mecanismo é exatamente a unidade dos opostos, pois existe uma disputa de forças imanente a cada coisa, que, devido a um sistema de compensações, impede a aniquilação de um oposto pelo outro, o que pode ser entendido como um princípio de conversibilidade ou transmutação entre os opostos.

Mais recentemente, Graham (2012, p. 4) também tem reforçado a necessidade de se resgatar a doutrina do fluxo como uma formulação

eminentemente heraclitiana. Segundo o autor, isso não entrega o mundo ao caos, pois os processos em Heráclito possuem medida, ordem e um senso de que, ao seu término, haverá a conservação da matéria ou energia de todo o sistema. Dessa forma, é possível haver estabilidade num mundo em constante mudança. A estabilidade, aliás, como observa Graham (2012, p. 3), só existe em Heráclito por causa da mudança, o que vem ao encontro do que propõe Hussey sobre a relação dos eventos processuais – a unidade do todo formada a partir da divergência das partes.

Graham, assim, chama atenção, por exemplo, para o fato de o fragmento B 12<sup>111</sup> ter sido interpretado tradicionalmente como um tipo de fluxismo radical e indevido. Como propõe o autor, o paradoxo proposto por Heráclito está exatamente na necessidade da mudança como fonte de permanência:

(...) the major contrast is between the *different* waters and the *same* rivers. Thus, the changing contents of the rivers are not evidence that the rivers have changed (hence that you cannot step twice into them). Indeed, the deeper point seems to be that the changing waters are a necessary condition for the existence of the rivers. If that is so, the changing waters actually constitute the rivers, and maintain them as the same rivers. This study in the physics of rivers suggests an object lesson in Heraclitean metaphysics: changing matter is consistent with, and perhaps constitutive of, stable structures of a higher level. (...) If we use the river fragment as a guide, we may infer that what makes the cosmos the vibrant reality it is, is precisely the “everliving” alternation of elements that underlies it. Were there no exchanges, the world would be sterile and unproductive—dead. (Graham, 2012, p. 3-4)

Esse algo que permanece são as regras estabelecidas para todos os eventos cósmicos e que têm como marca a regularidade dos ciclos, como vimos da análise dos fragmentos B 30, B 31, B 3 e B 94. Não por acaso, todas essas sentenças refletem uma linguagem que se traduz por meio de medidas a serem obedecidas desde a menor escala (humana) até a maior (cósmica) (Betegh-Piano, 2019, p. 209).

Hussey (1999, p. 100) identifica o cosmos como um processo que ele chama de *evento fogo*, de B 30, e que pode ser subdividido em dois subprocessos opostos: o

---

<sup>111</sup> Cf. a referência ao fragmento B 12 na pág. 124.

acender e o apagar da chama. Este, por sua vez, pode ser dividido em outros dois subprocessos, que são o quente e seco e o frio e o úmido, quatro opostos cósmicos clássicos. Vemos, portanto, nos fragmentos cósmicos de Heráclito um descortinar de processos cíclicos que se desdobram no tempo e no espaço, seja, no primeiro caso, por nos remeterem a períodos de curta, média e longa duração, seja, no segundo caso, por nos reportarem à alternância de estados físicos ou de massas (fogo, água, terra e ar). Assim entende Hussey que o algo que permanece, em meio ao fluxo incessante dos eventos cósmicos, é o senso de medida, regularidade e proporção:

All processes repeated with multiple periodicity, accounting for the day-night cycle, the annual cycle, and one or two cycles with longer periods. At some point in the longest cycle, the entire cosmos was in a fiery phase (at the extreme of hot and dry). Besides unity-in-opposites, a further structural principle is evident. Heraclitus insists on the preservation of fixed "measures" or "proportions" in the processes. (Hussey, 1999, p. 100)

O tema da unidade dos opostos nos obriga a uma breve confrontação com outra questão complexa: a peculiar visão sobre a divindade por parte de Heráclito, que, sendo una, atravessa os processos cósmicos sem, no entanto, perder a sua unicidade. Ao revelar a dinâmica do cosmos – e ao que nos parece, a natureza (*phýsis*) do deus, em B 30 –, o efésio faz uma formulação incomum em que reporta uma realidade divina, mas que tem como principal característica não a imortalidade, mas a eternidade: o fogo é sempre vivo não por ser imortal, pois, ao contrário, ele acende e apaga; mas sua perenidade se deve ao fato de seu acender-apagar incessante (Cornford, 1957, p. 184-185).

Esta formulação aproxima-se da concepção da unidade dos opostos como um processo de permanência na mudança – ou dependente da mudança, como propõem Graham (2012) e Hussey (1999) –, além de representar a doutrina em sua máxima radicalidade, pois aplicada até mesmo à divindade. Além disso, o deus de B 67 e o fogo eterno de B 30 unem as duas pontas do círculo, pois exprimem um processo contínuo e global que é o mesmo para todos, homens e deuses. Isso para nós demonstra que a unidade dos opostos, em Heráclito, não requer outro nível de explicação, quer seja metafísico ou não, pois abarca, na figura do círculo (B 103), todo e qualquer processo, seja humano ou divino, unindo os extremos do início e do

fim, da vida e da morte, e fazendo-nos entrever a perenidade *definitiva* que está por trás do provisório e aparente vir a ser.

Sobre a concepção da divindade em Heráclito, podemos nos questionar sobre se de fato o sábio dá uma palavra final sobre o assunto. Da nossa parte, caminhamos sempre no fio da navalha, pois, de posse de qualquer *solução* para o *problema* corremos o risco de querer completar uma lacuna que talvez tenha sido deixada propositalmente em aberto. Talvez o melhor seja evitar identificar, de forma restritiva e excludente, o deus de Heráclito *ou* apenas com o cosmos *ou* apenas com um princípio diretor transcendente, pois, se na primeira escolha tenderíamos a pensar no filósofo como um físico, na segunda o identificaríamos como um místico. O caminho sugerido por Heráclito parece ser o da aporia, pois a sua intuição fundamental – dizer que tudo é *um* – rompe com nossos padrões lógicos e analíticos ou mesmo com os padrões de uma religiosidade tradicional, cujo trabalho tem sido desde sempre a separação e a discriminação de categorias e a reprodução de respostas prontas.

Ao tomar posição sobre a questão da unidade dos opostos, numa tese recentemente publicada, Neels (2018, p. 107) declara que a fonte da unidade é de fato o deus de Heráclito, o que estaria referenciado em B 67. No entanto, ele considera que o deus cósmico de Heráclito, diferentemente do de Xenófanos, não é a fonte direta do movimento do cosmos, mas o princípio dirigente e ordenador (Neels, 2018, p. 100-101). Seria também possível vermos uma identificação do fogo sempre vivo com esse princípio divino, tendo em vista que há uma estreita relação entre *quem* ordena e o que é *ordenado* (Neels, 2018, p. 103).

Referindo-se a Kirk (1954, p. 69), Neels afirma que a ideia defendida pelo autor de *The Cosmic Fragments*, segundo a qual a unidade dos opostos é devida a uma “conexão” entre as coisas, é um conceito estranho ao efésio. No entanto, o próprio Neels (2018, p. 105., n. 173) reconhece em nota que essa pode ser a ideia contida no conceito de *harmonié*, que, no entanto, segundo ele, não poderia se referir ao cosmos, nem ao contexto citado por Kirk<sup>112</sup>. Consideramos que a argumentação

---

<sup>112</sup> Kirk, posteriormente, reforça, juntamente com outros autores (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 197-198), a ideia de que o deus pode ser a fonte da unidade dos opostos em Heráclito, tanto quanto o seu Logos: “O deus não pode ser aqui essencialmente diferente do Logos; e o Logos é, entre outras coisas, o constituinte das coisas que as torna contrárias, e que garante que a mudança entre os contrários seja, a todos os títulos, proporcional e equilibrada. Afirma-se, pois, que deus é o elemento comum de ligação entre todos os extremos, precisamente como o fogo é o elemento comum dos diferentes vapores (visto serem estes concebidos como um composto de fogo com diferentes espécies de incenso).”

de Neels é demasiado restritiva, tendo em vista a escassez do aparato teórico conceitual do tempo de Heráclito (Hussey, 1999, p. 97), o que inviabiliza interpretações centradas em tal nível de especialização vocabular e teórica. Afinal de contas, por que não acreditar que ideias como Logos, deus e *harmonié* são formas genuinamente utilizadas por Heráclito para expressar a unidade dos opostos?

Devemos lembrar que Heráclito foi um sábio que nasceu no século VI a.E.C. e que isso significa que ele partilhava concepções de um mundo que ainda não fazia uso de categorias lógicas lineares ou bem delimitadas (Marcovich, 1967, p. 158-160). Esse é um alerta que deve balizar a nossa abordagem de Heráclito e de seus contemporâneos, evitando o risco de partirmos para uma sistematização que leve às últimas consequências postulados lógicos ou analíticos que não pertencem ao aparato teórico dos autores da antiguidade.

Tendo isso em mente, tendemos a pensar a unidade dos opostos em Heráclito não como um sistema totalmente coerente e que possa resistir ao escrutínio baseado em pressupostos lógicos rígidos. Até mesmo porque, como já foi exposto, as antigas cosmogonias, do oriente ao ocidente, fazem uso de forças antitéticas – e para nós contraditórias – para explicar que desde o *início* sempre houve a tensão entre uma unidade primordial e indiferenciada e o surgimento da multiplicidade, apresentada concretamente na figura de deuses ou forças cósmicas em constante embate. Em contrapartida, era comum a todos a ideia de que essa unidade primordial poderia ser alcançada, como o equilíbrio e regularidade observada nos ciclos naturais, garantia de uma ordem ou poder subsistente a tudo. Assim também Anaximandro, que deu importantes avanços na investigação empírica sobre a natureza, por exemplo, recorreu à tradicional noção de justiça (*Díke*)<sup>113</sup> para explicar a necessidade de serem mantidas as leis que regulam o todo, nos ciclos. É um sistema de pensamento que possui suas próprias regras e parâmetros, sendo estes diferentes daqueles a que estamos acostumados.

---

<sup>113</sup> Assim declara Anaximandro, na tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 50): "(...) Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça (*díke*) e deferência uns aos outros pela injustiça (*adikía*), segundo a ordenação do tempo" (DK 12, 1). Cornford assim esclarece o sentido do fragmento (1987, p. 203): "Cada fuerza avanza y agrade 'injustamente' a sua contrario, y luego paga su pena, retirándose ante el contraataque de su antagonista. De esta forma se mantiene el equilibrio de la justicia en la totalidad del ciclo."

Em síntese, Marcovich (1967, p. 158) aconselha que, antes de analisar a unidade dos opostos em Heráclito, o leitor moderno não seja um “juiz” muito severo no momento de avaliar a maneira como o tema é estruturado pelo efésio. Segundo o autor, a doutrina se apresenta na forma de um “ensinamento arcaico”, que não comporta rígidos padrões lógicos, mas que lida com situações extremas e associações a imagens *concretas* para expor sua *abstrata* doutrina sobre o Logos. Segundo o autor, mesmo Aristóteles<sup>114</sup>, distante do efésio alguns poucos séculos, não conseguiu entender a “frouxidão” com que o sábio expôs suas ideias, pois se tratava não de uma coincidência ou identidade lógica entre dois elementos, mas a postulação de uma unidade subjacente, como dois polos pertencentes a um mesmo todo (Marcovich, 1967, p. 158-159). A perspectiva que assumimos nessa discussão segue a linha defendida por Marcovich, pois acreditamos que a abordagem heraclitiana tende a ser mais inclusiva, haja vista que a opção do efésio pela ambiguidade nos leva a crer que ele não tinha interesse em responder definitivamente todas as questões (B 93).

Na antiguidade, a prova da sabedoria era muitas vezes a confrontação com o enigma e o paradoxo, que desafia respostas prontas ou definitivas. É o que nos sugere o fragmento B 32:

ἐν τὸ σοφὸν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

**Um, o sábio, quer e não quer ser chamado apenas pelo nome de Zeus.**<sup>115</sup>

(DK 22 B32)

<sup>114</sup> Para esclarecer que não há contradição – como pensava Aristóteles – no fragmento B 61, que declara ser o mar causa de morte (humanos) e causa de vida (peixes), Hussey (1999, p. 95; 97-98) recorre à própria concepção de potência, em Aristóteles. A partir da ótica de Marcovich, essa justificativa não seria necessária, se observarmos que se trata simplesmente de concepções de mundo diferentes.

<sup>115</sup> Para τὸ *sophón*, seguimos a tradução de Costa (2005, p. 71), por nos parecer preservar a ideia central contida no original: o Um é Sábio. *Hén τὸ Sophón* é uma sentença de gênero neutro, e poderia ser traduzida por “uma coisa, a sábia”. A construção é intuitiva no inglês, pela presença do gênero neutro, o que torna natural a tradução de Laks-Most (2016, p. 159): “*One thing, what is wise: (...)*” (“uma coisa, aquela que é sábia”). Já no português preferimos manter a opção do masculino, desde que o entendimento seja de um ente não antropomórfico, tendo em vista que o termo “Um” já denota impessoalidade. Seguimos a proposta de Laks-Most quanto ao termo *moúnon* (apenas, único), como advérbio relacionado ao verbo chamar, mas apenas como uma entre várias opções possíveis. Como lembra Mouraviev (2013, p. 206-207), a estrutura do fragmento B 32 sugere um forte sentido de ambiguidade, permitindo várias interpolações e sentidos diferentes, como, por exemplo, o seguido por Costa (2005, p. 71): “Um, o *único* (*moúnon*) sábio, (...).”

Ao comentar os possíveis sentidos do Logos em Heráclito, Robinson (2009, p. 98) sugere que aquele que é a fonte desse Discurso é *tò sophón*, essa realidade divina e propositalmente neutra e não definida – pois foge dos padrões antropomórficos da religião e, portanto, da nomenclatura tradicional. No seu comentário, o autor acredita que *tò sophón* tem tons panteístas e poderia ter reverberado na concepção platônica sobre a Alma do Mundo, no *Timeu*,<sup>116</sup> que está num estado de um eterno discursar sobre a maneira como as coisas são. Porém, o autor compara a apreensão da realidade de *tò sophón* com a captação das ondas eletromagnéticas emanadas de uma estrela: a emanação é sempre correta, mas a maneira de nós a interpretarmos é que nem sempre é adequada (Robinson, 2009, p. 102). Assim, Robinson conclui, de forma aporética, que o Logos de Heráclito é uma metáfora dessa realidade, que, embora nos seja acessível, nunca é alcançada em sua totalidade.

Em nossa leitura caleidoscópica de Heráclito, podemos ler, a partir dos reflexos vertidos pelos fragmentos, uma profusão de sinais que se dispersam nos espelhos, mas convergem sempre para um mesmo ponto. É semelhante ao que pontuou Charles Kahn em sua visualização de uma espiral de significados, imagens e ecos (prolepse), que vão do *um a todas as coisas* e de *todas as coisas ao um* (Capítulo 2). Esse movimento, inerente aos fragmentos, sendo o espelhamento da dinâmica cósmica, se faz perceber na ressonância imagética e concreta, própria do pensamento arcaico, e nos leva a concepções abstratas, como a do ciclo das estações e da vida e morte de todos os seres. Como veremos na próxima seção, trata-se de marcos superiores e inferiores – como o caminho que sobe e desce, ou do ir e vir (B 60) (Lebedev, 2014, p. 30) – e que podem ser expressos pelos *sentidos* espaço-temporais do cosmos e também nos *sentidos* psicológico-cognitivos da alma (*psiché*), tanto como medidas (logos) de sua expansão e contração a partir de limites físicos, como em sua capacidade de *a-preensão* ou *com-preensão* cognitiva (B 45; B 101; B 107).

---

<sup>116</sup> O trecho referido, teria, segundo Robinson, inspiração heraclitiana em especial pelo uso do verbo *légein* (dizer) e seu parentesco com *lógos*. “(...) ela [*a alma*] informa [*légei*] a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e, principalmente, em relação a que entidade e em que circunstâncias acontece afectar o que devém e o que é eternamente, e por cada um destes é afectada” (*Pl. Ti.* 37ab). A tradução é de Lopes (2013, p. 108) e, no original: “[*ψυχή*] λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτω τ’ ἄν τι ταύτων ἧ̄ και ὅτου ἄν [37b] ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα και ὄπη και ὄπως και ὄποτε συμβαίνει κατὰ τὰ γινόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι και πάσχειν και πρὸς τὰ κατὰ ταύτὰ ἔχοντα ἀεί”.

Partimos do princípio que a proposta do filósofo de Éfeso é oferecer-nos o enigma em sua *holossemia* (Année, 2013, p. 103), para, a partir daí, tentarmos ler, com a alma (B 107), aquilo que a Linguagem e seus sinais *podem* nos revelar. Como nos sugere a experiência do caleidoscópio, Heráclito nos coloca diante de um mundo de infinitas formas, cores e de arranjos os mais diversos possíveis. Se nos prendermos a uma imagem, é necessário parar de girar o instrumento, mas ao mesmo tempo não teremos mais imagem alguma. Enquanto nos permitimos ser engolfados pela profusão e multiplicidade de imagens, podemos perceber algo que é comum a todas elas, embora não possamos – ou não queiramos – explicar o que exatamente é esse algo. Acreditamos que a linguagem intuitiva do caleidoscópio nos leva a um nível de experiência próxima à experimentada pela mente arcaica, pois existe nessa linguagem uma magia encantadora que nos quer convencer, juntamente com Heráclito, que *tudo é um*: em meio à fugacidade dos eventos que passam diante de nossos olhos, há um senso de unidade que tem inspirado os poetas, os filósofos e os sábios e que também ajudou cientistas de todas as épocas a buscarem padrões, esses sim lógico-matemáticos, para o universo e, também, para a nossa experiência cotidiana.

#### **4.5. A cartografia dos caminhos de Heráclito: um mapeamento de processos cosmológicos e psicológicos**

Ao designar os fragmentos B 59, B 60 e B 103<sup>117</sup> como oposições geométricas, Marcovich (1967, p. 161) indica como uma de suas qualidades o fato de nelas Heráclito descrever realidades nas quais os opostos estão copresentes. No lugar de concordarmos que isso possa significar que o filósofo de Éfeso esteja apenas querendo mostrar que podemos ver uma mesma realidade sob dois pontos de vista diferentes – apesar de também isso ser possível –, consideramos que o que está em jogo é exatamente a descrição de um processo no qual dois elementos

---

<sup>117</sup> Marcovich (1967, p. 161) vê nas oposições geométricas um reflexo da doutrina pitagórica: "*They might well be called 'geometrical opposites' (straight and crooked; up and down; beginning and end), reminding us of the Pythagorean list of opposites ap. Aristotle, Metaph. A 5, p. 986 a 23 ff. (cf. also Alcmaeon fr. 2 and Apuleius de mundo 21 [p. 157 Thomas] directis obliqua)*". Lebedev (2014, p. 53) explica que, como Parmênides, Heráclito é herdeiro da tradição pitagórica, embora este último questione a fixidez da dualidade pitagórica e veja o mundo a partir da unidade dos opostos.

contrários estão atuando em coparticipação, como dois eventos sucessivos e primordiais para a ocorrência de um evento *completo* e maior.

Tal característica, a nosso ver, pode ser depreendida do valor fundamental que tem o movimento para Heráclito, o que torna mais plausível abordarmos os fragmentos citados como a descrição de elementos opostos perfazendo um circuito único, em vez de os considerarmos como uma imagem estática que se coloca diante de um observador, sendo este o juiz que chegará à conclusão esperada: que as oposições descritas são apenas duas faces de uma mesma realidade. Apesar de expressar também a visão heraclitiana, esta última observação retira dos fragmentos a vitalidade e ação que espelham o vir a ser do cosmos, em toda a dramaticidade expressa nos fragmentos: um mundo feito de embates, confrontações e uma harmonia delicada e bela que a isso se sucede (B 8).

Ao fim desta dissertação pretendemos apresentar uma proposta de cartografia dos caminhos de Heráclito e apontar uma leitura integrada de uma Linguagem que se mostra tanto descritiva dos processos naturais – uma cosmologia, a partir de B 1 –, quanto prescritiva em sua função ordenadora – uma antropologia e ética, como expressas em B 114<sup>118</sup> (Robinson, 2009, p. 101). Essa cartografia é fundamentalmente cinética e parte do caleidoscópio como seu modelo, na medida que procurará mapear as principais *direções* e *sentidos* possivelmente apontados por Heráclito na perspectiva de explorar toda a visualidade presente nos fragmentos. Na prática, daremos seguimento à análise feita no Capítulo 2, que apresentou os fragmentos como uma espiral de imagens e signos que ora se expandem, ora se retraem, como se dá na formação da imagem circular, ao fundo do caleidoscópio, e que corresponde à síntese das demais imagens do instrumento. Para esse intento, iremos incluir nessa composição outros fragmentos, em especial B 51, que, embora não sejam considerados por Marcovich no grupo das oposições geométricas, podem ser lidos na dimensão espaço-temporal e cíclica, o que consiste para nós o coração dessa cartografia.

Após apresentar uma série de paralelos entre o tratado hipocrático *Do Regime* e a doutrina de Heráclito, Lebedev (2014, p. 39-40) defende que a obra pode

---

<sup>118</sup> Conforme DK 22 B 114: “(Os) que falam com inteligência (*xyn nóoi*) é necessário que se fortaleçam com o comum (*xynoi*) de todos, tal como a lei (*nómoi*) a cidade, e muito mais fortemente: pois alimentam-se todas as leis humanas de uma só, a divina: pois, domina tão longe quanto quer, e é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra.” A tradução é de José Cavalcante de Souza (1996, p. 99-100).

ser uma importante fonte de citações e testemunhos para a reconstrução do livro perdido do efésio. Entre os paralelos apontados, está a crença heraclitiana de que o funcionamento do corpo humano segue as mesmas leis do cosmos:

The “unnatural” condition of body is caused by an imbalance between the two basic elements of the body: heat and moisture (θερμότης καὶ ὑγρότης), which exactly corresponds to role of the proper balance between two basic elements “fire and water” in the physiology and cosmology of the first book of the Hippocratic De diaeta. The Hippocratic author believes that the human body is a microcosm which both by its composition and functioning imitates the Universe. Therefore the healthy and normal state of the body is a regular measured movement back and forth (ἄνω κάτω), without stopping, imitating the continuous movement of the sky and the luminaries. (...) "The road back and forth is one and the same," says Heraclitus fr. 50 L. (Lebedev, 2014, p. 30)

É o que podemos chamar da relação entre macrocosmo e microcosmo na filosofia heraclitiana, pois a partir dessas informações, dispomos de mais elementos para concluir que Heráclito não só acreditava na comunicação permanente e fundamental entre uma ordem maior que contém outra menor, mas considerava a primeira um modelo para a segunda (Sassi, 2015, p. 11, n. 21). É o caso dos indícios expostos no Capítulo 2, que vão ao encontro da ideia de que a linguagem e os *sinais* do sábio, inspiram-se na Linguagem e nos *sinais* do deus (B 93).

Seguindo essa mesma lógica, é possível vermos a predileção de Heráclito pelo movimento partilhado por todos os seres, como sinal do movimento da *phýsis*, parafraseando Aécio. Mais do que isso, passamos a acolher esse dinamismo das forças emitidas em várias direções e vários *sentidos*, não mais como prova de um relativismo heraclitiano, como podem sugerir as leituras de Platão e Aristóteles, mas como revelação de uma estabilidade oculta, mais consistente que a aparente.

Indícios de uma relação entre os processos cosmológicos (B 30) e os demais processos vitais, em especial a vida humana, são sugeridos pelo fragmento B 26:

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποθανῶν, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν· ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

**Uma pessoa acende (*haptetaí*) uma lâmpada para si mesmo na noite [morto]<sup>119</sup>, quando a visão se extingue (*aposbestheís*). Viva, ela toca (*haptetaí*) os mortos em seu sono; acordada, ela toca (*haptetaí*) o que dorme.<sup>120</sup> (DK 22 B 26)**

As ações verbais *haptetaí* e *aposbestheís* nos remetem aos mesmos verbos – acender e apagar – atribuídos ao fogo em B 30, o que aproxima a cosmologia de Heráclito com sua antropologia, numa visão que integra vida e morte (Kahn, 2009, p. 330). O fragmento apresenta a composição circular tão familiar ao autor e pode sugerir duas possibilidades de leitura, pelo menos. Na primeira, trata-se do *anoitecer* da vida: ao morrer, o ser humano acende uma lâmpada para si; já aquele que está vivo toca os mortos. Na segunda possibilidade: ao anoitecer, o ser humano, adormecendo, acende uma lâmpada; já aquele que está acordado, toca aquele que dorme. Assim reitera-se a relação entre vida e morte, sono e vigília, temas comuns para o filósofo. A ambiguidade do verbo *hápto*, que tanto significa *tocar* como *acender*, possibilita a ligação da primeira sentença com as duas seguintes, podendo dar a entender que está em foco tanto a relação entre morte e vida, como entre *sono* e vigília.

Kahn assim resume o sentido geral do fragmento:

Heráclito dá continuidade a essa reflexão sobre o sono, irmão gêmeo da morte (...) A descrição da nossa experiência psíquica em termos de apagar e acender sugere que a alma deve ter o seu modo próprio de exemplificar o ciclo do fogo eterno, o seu modo próprio de sobreviver e reviver em que vida e morte de alguma forma se alternarão como o sono e a vigília. (Kahn, 2009, p. 331)

Já exploramos em diversas ocasiões a integração entre parte e todo na filosofia de Heráclito, que aqui se mostra como um indício a partir do qual o filósofo quer demonstrar a conexão existente entre todas as coisas no cosmos. Além disso, a crítica ao isolamento dessa realidade una é citada como fuga de uma opção melhor, qual seja, a de manter uma vida em conexão com a Linguagem, essa sim compartilhada como linguagem universal e compreensível por todos (B 2). Para o

<sup>119</sup> Laks-Most (2016, p. 173) afirma que *apothanón* (morto) é uma glosa de Clemente.

<sup>120</sup> Tradução de Kahn (2009, p. 330), com adaptações.

sábio que a revela, é nela que nos devemos *alfabetizar*, a fim de fazermos a leitura correta da realidade ou, do contrário, seremos pessoas incapazes de ler e interpretar o mundo (B 107).

Após termos feito algumas considerações sobre a linguagem e a cosmologia de Heráclito, acreditamos dispor de alguns referenciais básicos para chegarmos à nossa compreensão da unidade dos opostos como ponte para acessarmos alguns elementos de sua antropologia. O nosso objetivo, com isso, será situar a discussão da unidade dos opostos a partir de uma visão espaço-temporal com base em alguns fragmentos que destacamos como centrais: B 60, B 59, B 103, B 51, B 88 e B 48. Todos eles têm em comum, em nossa concepção, a imagem do caminho (*hodós*) circular, ou de forma expressa, pelas oposições geométricas, ou de forma implícita, como processo ou ciclo (B 51, B 88 e B 48).

Iniciaremos a nossa análise com o fragmento B 60, a partir do testemunho de Diógenes Laércio, que o relaciona a um movimento cíclico de oposições que se alternam no cosmos, de acordo com certas leis ou limites:

Dos contrários (*tôn enantíon*), o que leva à gênese chama-se guerra e discórdia, e o que leva à conflagração (*tên ekpýrosin*), concórdia (*homologían*) e paz, e a mudança (*metabolén*) é um **caminho para cima e para baixo** (*áno káto*), e segundo ela se origina (*gínesthai*) o cosmo. Condensado o fogo se umidifica, e com mais consistência torna-se água, e esta, solidificando-se, passa a terra; e este é o caminho para baixo. Inversamente, a terra se derrete e se transforma em água, e desta se formam as outras coisas que ele refere quase todas à evaporação do mar, e este é o caminho para cima (D.L. IX, 8-9) *Grifo nosso*.<sup>121</sup>

A passagem segue a linha de interpretação segundo a qual o fogo é o elemento central em Heráclito e causa material no sentido aristotélico. Por essa razão, atesta poucas linhas antes que “fogo é o elemento” e que o cosmos nasce “de fogo e de novo é por fogo consumido” (D.L. IX, 8), seguindo Aristóteles, Teofrasto e os estoicos que postulavam a *ekpýrosis* (Kahn, 2009, p. 234-235; Kirk-Raven-

<sup>121</sup> No original grego: “Τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην, καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τὸν τε κόσμον γίνεσθαι κατ' αὐτήν. [9] Πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι· καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι. Πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χειρῶσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης· αὕτη δὲ ἐστὶν ἢ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός” (D.L. IX, 8-9).

Schofield, 1983, p. 140). Para além desses pontos polêmicos, o testemunho ecoa, entre outros, o fragmento B 8, analisado anteriormente, e reproduz a ideia heraclitiana de que o surgimento do cosmos se dá pelas oposições, decorrendo delas mesmas um equilíbrio (*harmonié*) de forças. De fato, a energia que gera o movimento incessante descrito por Aécio guarda, por detrás de si, um *métron*, que é compartilhado por todos os processos, de menor a maior escala (Lebedev, 2014, p. 39). Uma característica fundamental e que marca a regularidade dessa ação, é a alternância entre dois polos – o caminho que sobe (*áno*) e o caminho que desce (*káto*) –, fazendo dele um movimento cíclico e, portanto, circular (Lebedev, 2014, p. 58).

O fragmento B 60<sup>122</sup> já foi objeto de diferentes interpretações ao longo do tempo. Há uma tendência clássica de se interpretar o trecho como as transformações elementais conforme o relato de Diógenes Laércio, acima, que por sua vez baseia-se em Teofrasto (Kahn, 2009, p. 374, n. 328). Assim o caminho para baixo seria do fogo para o mar e deste para a terra, enquanto o caminho para cima seria, da terra para o mar e deste para o fogo.

Enquanto Burnet (2006, p. 161) adere a essa interpretação, Kirk (1954, p. 115) a considera um erro<sup>123</sup>. Este último e Marcovich (1967, p. 53) convergem para uma explicação mais simples: quem está diante de uma ladeira a verá como uma via que sobe ou que desce, a depender de qual a posição do observador. Dessa forma, a mensagem é de que as oposições podem ser apenas aparentes quando geradas por pontos de vista diferentes, mas que convergem para uma mesma realidade.

Kirk (1954, p. 109) lembra também que a intenção de Hipólito ao citar o aforismo era de fato entendê-lo como uma identificação entre os opostos. Apesar de Kahn (2009, p. 374) achar plausível a explicação do fragmento como uma percepção relativa ao ponto de vista de um observador, ele acredita que outras possibilidades são igualmente atestadas pelos comentadores antigos e são até mesmo compatíveis entre si. Isso se deve ao fato de essas interpretações relacionarem B 60 com B 36, que tanto pode significar os caminhos da alma – como entendiam os neoplatônicos –, como sendo uma referência às transformações elementais e, portanto, cíclicas.

<sup>122</sup> Cf. Capítulo 2, p. 107, onde já tratamos de B 60.

<sup>123</sup> É preciso ressaltar que rejeitamos a posição extremada de Kirk (1954, pág. 115) quando afirma, categoricamente, que não há *nenhuma* evidência de que Heráclito tenha se interessado em “processos circulares”, seja na esfera da natureza ou da vida humana. Voltaremos a esse tema mais adiante (p. 178).

Seguimos a abordagem de Kahn, que nos parece a menos restritiva e mais compatível com a relação estabelecida por Heráclito entre cosmos e ser humano, partindo do princípio de que B 60 sugere os limites, mínimo e máximo, dos processos cíclicos descritos pelo efésio.

Um dos argumentos utilizados para negar qualquer relação entre B 60 e os processos cosmológicos seria propor que essa relação não está atestada nos fragmentos (Gregory, 2007, p. 66-67). No entanto, temos uma série de indícios de que Heráclito acreditava na regularidade cíclica dos eventos, o que pressupõe medidas ou limites mínimo e máximo, como é o caso do fogo cósmico (B 30), das *tropai* do fogo (B 31) e os estados de verão e inverno, fome e saciedade, guerra e paz (B 67), entre outros (Wersinger, 2008, p. 107). Esses limites são os extremos de um processo, e, como tal, são apresentados por Heráclito por meio de sinais: nível máximo e nível mínimo – ou acima e abaixo (B 60) –, início e fim (B 103), seja esse um processo linear ou cíclico (B 59). Como veremos à frente, é precisamente a leitura integrada dos fragmentos cosmológicos e as oposições geométricas que revelam esse panorama mais amplo e que integra todos os processos por meio de uma mesma Linguagem padrão ou comum.

Lebedev segue uma linha de interpretação semelhante à de Kahn, reconhecendo em B 60 a ideia de que há uma medida mínima e uma máxima para os processos cósmicos, sejam eles as *tropai* do sol (B 31) ou a jornada da alma entre o céu e a terra (B 36):

In Fr. 55Leb/B120 DK Heraclitus metaphorically calls by this name the turning points of the year (*τροπαί*), the spring and autumn equinox, when Day and Night (Sunrise and Sunset) begin to get “bigger and smaller” than adversary until the next “reversals”. At the point of the summer solstice (*τροπαί*), they will stop, and “will change their paths”: Day from the “road up” (increase) to the “road down” (decrease), and Night from the “road down” to the “road up”. The mathematically calculated accuracy and “justice” of these changes, according to Heraclitus, could not be accidental: it pointed to an invisible regulator or moderator, the divine cosmic mind (*Γνώμη*). (Lebedev, 2014, p. 73)

A conexão entre a trajetória do fogo solar ou do fogo como elemento material, em B 31, e a trajetória da alma, de B 36, ilustra como, na base da cartografia

dos caminhos de Heráclito, a regularidade e a medida são valores a serem preservados do início ao fim de cada processo. Essa relação pode ser traduzida, modernamente, no que poderíamos de chamar de uma aplicação do “princípio de conservação”, como uma lei responsável pela manutenção do equilíbrio do sistema (Hussey, 1999, p. 100). É esse senso de equilíbrio que está por trás da unidade dos opostos – no nível cósmico e individual –, bem como da interdependência entre os mesmos, o que, ao final, irá gerar a unidade e a harmonia do todo.

À medida que avançamos na análise da cartografia dos caminhos de Heráclito, percebemos a centralidade dos opostos em sua doutrina. São forças que se dispersam e voltam a reunir-se num fluxo incessante, mas que perfazem uma ordem surpreendente, capaz de garantir estabilidade em meio à mudança. Essa imagem se encaixa na descrição do círculo, feita no fragmento B 103, o próximo de nossa lista:

ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

**Comum é, na verdade, princípio e fim na periferia do círculo.**<sup>124</sup>

(DK 22 B 103)

O comentário de Porfírio, que é a fonte da citação, faz uma observação que por si só revela a importância do fragmento para o encaminhamento de nosso objeto de análise: “Pois o todo, que de fato pode ser imaginado como figura (*semeíon*), é tanto princípio como fim (...)”. O círculo é comparado por Porfírio a um sinal ou imagem – duas traduções possíveis, além da que adotamos, proposta por Costa (2005, p. 121). Para o citador, trata-se da representação de *tò pán* – que podemos entender no sentido de uma *totalidade* das coisas ou universo (Robinson, 2009, p. 99) – e para nós é a representação *visual* de uma das mais importantes ideias de Heráclito, uma peça chave em nossa cartografia.

Já discorreremos sobre a estrutura circular do pensamento arcaico, nos Capítulos 1 e 2. Agora trataremos de analisar essa espécie de planta baixa dos fragmentos a fim de procurar observar, com mais detalhes, o que o caminho circular

---

<sup>124</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza, com adaptações (1996, p. 98).

tem a nos dizer a partir da perspectiva visual e espaço-temporal dessa figura, tendo as oposições geométricas como ponto de partida.

A afirmação de Heráclito em B 103 tem implicações importantes, em primeiro lugar, porque descreve uma imagem de forte poder simbólico nas culturas antigas e que está relacionada à infinitude do tempo (Mondolfo, 1971, p. 49). Em segundo lugar, porque o filósofo fala, pela primeira vez, de forma explícita e técnica, sobre uma concepção que está disseminada em toda a sua linguagem, em suas formulações e exemplos concretos. Por essa razão, a asserção tem uma abrangência proporcional a de B 60 – o caminho para cima e o caminho para baixo –, pois pode se aplicar a vários contextos e revela uma estrutura comum à ordem cósmica (Kahn, 2009, p. 367).

O termo jônico para *comum* (*xynón*), além de atestar a originalidade do fragmento, também reforça a indicação de que se trata de um padrão partilhado por todos, assim como é o pensamento (*noûs*), em B 114 (Kahn, 2009, p. 367). O termo<sup>125</sup>, não por acaso, aparece em pelo menos dois fragmentos para designar o Logos: em B 2, para se referir à Linguagem comum (*xynós*), porque universal e compartilhada por todos os processos; em B 114, ao lembrar que falar com entendimento (*xýn nooî*) é apoiar-se na Linguagem, como a uma lei comum (*toi xynoî*) e divina, que dirige e orienta a cidade. Em B 103, *xynón* é potencialmente um sujeito (substantivo) ou um predicativo (adjetivo), sendo esse tipo de ambiguidade explorada em outros fragmentos (Colli, 2013, p. 139; Mouraviev, 2013, p. 203-206). Como sinal de unidade e multiplicidade (*hén pánta*), a Linguagem é o ponto de dispersão e convergência, unindo princípio e fim de todo e qualquer processo. Diante disso, a Linguagem pode estar em qualquer ponto do círculo e em todos os pontos, dado que se trata de um percurso ininterrupto e infinito, como bem resume Mondolfo:

Y en este círculo, cuyo eterno recorrido se cumple en el período del gran año, el fin es, por consiguiente, al mismo tiempo comienzo; más aún, siempre en cualquier punto el fin coincide con el principio, es decir, no hay principio ni fin en sentido absoluto, sino sólo interminable tornar y pasaje infinito por los estados opuestos. El curso de las vicisitudes se cumple sin embargo — como se ha dicho —, en el término fijo del gran año, pero este

---

<sup>125</sup> Colli (2013, p. 139) considera que *xynón* deve ser tratado como substantivo – ele o traduz como “o que se concatena” – por força de outras ocasiões em que o termo aparece em Heráclito, como em B 2, B 80 e B 114. Costa (2005, p. 121) assim traduz B 103: “O comum: princípio e fim na circunferência do círculo”.

cumplimiento en un orden dado y un determinado período de tiempo es ley eterna, cuya fatal necesidad no ha tenido nunca principio, de la misma manera que no tendrá nunca fin, por el hecho mismo de que en el círculo el fin coincide con el principio y cada uno de los dos opuestos se convierte en su contrario. (Mondolfo, 1971, p. 60)

O que pretendemos demonstrar, por meio de nossa cartografia, é que, para Heráclito, existe um fundamento *comum* – a tudo – que faz coincidir princípio e fim, como num círculo. Parece-nos que as formulações geométricas são centrais porque, sem dar maiores esclarecimentos, Heráclito oferece os *sinais* para rastreamos a harmonia oculta, que é a própria dinâmica estrutural que rege os ciclos.

Assim, *xynón*, em B 103, designa um ponto (ou percurso) crítico, que consiste em princípio e fim do todo, uma descrição que cabe muito bem para o Logos. Havendo uma Linguagem comum (*xynós*) que descreve o universo, a possível mensagem de Heráclito é que ela está no princípio (*arché*) e no fim (*péras*) de todos os ciclos, como indicado nos vários fragmentos cosmológicos até aqui analisados (B 1, B 30, B 31, B 94 e B 3, entre outros). A imagem que podemos formar é a de um liame *comum* que é o fundamento da realidade e que assim forma, a partir das oposições, a mais bela harmonia (B 8).

Segundo Wersinger, o círculo em Heráclito é a fonte do que ele chama de *harmonia* e essa descrição tem os contornos próprios da tradição arcaica. Desde Homero, a harmonia era como a junção de elementos múltiplos formando um círculo sem emendas:

(...) chez Homère, l'harmonie atteint son point culminant dans le cercle. Encore faut-il comprendre ce que signifie le cercle. Le cercle ne repose pas encore sur la relation d'égalité entre les rayons partant du centre, en dépit de l'existence de ces termes dans la langue, signe de leur postérité future. Il n'est encore que la *circonférence raboutée*, qui implique une construction fondée sur un mouvement d'alternance observable tant dans la technique du potier que la danse dite du labyrinthe, le thrène ou *l'échange du jour et de la nuit*. Dans un cercle, l'infini résulte de l'opération d'harmonisation qui assemble l'origine et la fin de sorte qu'ils forment une communauté indiscernable. La circularité doit être ininterrompue. (Wersinger, 2008, p. 27)

Em Homero, portanto, assim como em Heráclito, a harmonia está em estreita relação com a multiplicidade, a partir de um acordo entre as partes e nada tem a ver

com a ideia que comporá o imaginário de tempos posteriores, de que a igualdade está na centralidade, ou seja, no centro do círculo (Wersinger, 2008, p. 30-31). Trata-se da noção arcaica de harmonia como a junção de partes, sendo estas em Heráclito os opostos (princípio e fim), que formam um todo comum (*xynón*). Porém, diferentemente de Homero, Heráclito lança mão da ideia de harmonia como unidade, representada literalmente pelo termo Um (*Hén*), que também representa para o efésio o conceito de infinito (Wersinger, 2008, p. 106). É a circunferência do círculo o caminho comum (*xynón*), reflexo da lei comum de B 114, não como elemento posteriormente construído no sentido de uma generalização abstrata, mas como espelho de acordos entre as partes que são feitos de forma articulada (Wersinger, 2008, p. 99-101).

Quando Kirk, em *The Cosmic Fragments*, comenta o fragmento B 103, ele o vê como um exemplo de unidade dos opostos e assim se expressa:

What we have before us is the simple assertion that beginning and end in a circle are “common”, that is, coincident. There is no evidence to show that Heraclitus was interested in circular processes either in nature or in thought. As it stands, the fragment announces that two things which are normally opposed, specially when applied to the rectilinear course of human life, are in a special case coincident; there is no distinction between them. (Kirk, 1954, p. 115)

A declaração merece uma breve análise, pois nos parece paradigmática por evocar o poder simbólico de uma imagem, sobretudo em sua capacidade de revelar valores e visões de mundo específicas. No decorrer do comentário, podemos observar que Kirk (1954, 114-115) nega todo e qualquer processo cíclico “verdadeiro” em Heráclito, embora tenhamos várias evidências disso em seus fragmentos, como a alternância dos estados físicos, dos processos naturais e os relacionados à vida e à morte, apontados como aspectos reciprocamente conversíveis (B 15; B 48; B 88).

Kirk não considera essa referência explícita ao círculo em B 103 algo especialmente relevante, além do fato de o fragmento ser mais um exemplo de unidade dos opostos. Além disso, o autor também nega a concepção cíclica em B 31, bem como a relação feita por Teofrasto e Diógenes Laércio com os caminhos para cima e para baixo (B 60). Em primeiro lugar, Kirk observa que as transformações

de B 31 ocorrem em duas etapas – fogo-mar-terra e terra-mar-fogo –, sendo que se trataria de dois percursos *retilíneos* que se dão em sentidos opostos. Assim ele considera que há um percurso de ida (A-B-C) e retorno (C-B-A), sendo este segundo a reversão “sobre os mesmos passos” e não havendo assim a necessidade de uma solução cíclica. Em segundo lugar, o autor discorda que os caminhos para cima e para baixo (B 60) estejam relacionados a qualquer processo cosmogônico – nascer e perecer do cosmos – ou cosmológico – transformações citadas em B 31.

Consideramos que, por trás da linha de pensamento defendida por Kirk, uma outra coisa, além dos ciclos, está sendo negada: a presença de movimento nesses fragmentos. Por fim, negando-se a concepção cíclica e o movimento, nega-se, a nossa ver, uma boa parte do frescor e da vitalidade dos fragmentos, bem como seu enraizamento na tradição arcaica. Kirk dá a entender que Heráclito está mais preocupado com processos de natureza lógica e na equação que busca identificar os opostos. Assim poderíamos resumir sua argumentação: o caminho para cima e para baixo (B 60), bem como o caminho reto e o curvo (B 59) e o início e o fim do círculo (B 103) apenas são exemplos da unidade dos opostos e nada mais (Kirk-Raven-Schofield, 1983, p. 196, n. 1). Por fim, B 103 não teria nada a dizer sobre processos cíclicos, mas é apenas o exercício racional de aproximação de dois extremos: o início e o fim. Tal síntese nos parece ser uma tentativa de leitura a partir apenas do *logos*, deixando de lado o contexto do *mito*.

Outro dado que consideramos mais questionável na análise de Kirk é que a condenação da visão cíclica dos fragmentos, que é, ao contrário, reproduzida pelos doxógrafos, é feita a partir de uma suposta negação do pensamento cíclico em Heráclito, o que, como vimos, não se sustenta. Pelo contrário, as evidências de uma concepção de mundo dessa ordem em Heráclito são elementos suficientes para inspirar uma interpretação que leve em conta a existência de pequenos e grandes ciclos no pensamento do efésio (Hussey, 1999, p. 100). Nesse sentido, nos parece até mesmo intuitiva a aplicação do caminho para cima e para baixo aos contextos cosmológicos – talvez cosmogônicos – e também *psicológicos* (B 36), como fizeram vários doxógrafos (Kirk, 1954, p. 106-108). O círculo se fecha de forma espontânea: na interpretação mais simples e menos sofisticado de B 60, que é a defendida por

Kirk, a passagem teria, para todos os efeitos, uma conotação neutra<sup>126</sup> e, em tese, aberta a vários contextos, inclusive os naturais. Além disso, é irônico o fato de, ao descrever a sequência supostamente *linear* de B 31, Kirk tenha recorrido a dois caminhos que se alternam em sentidos opostos, sendo este exatamente o conceito expresso em B 60. Fazendo isso o autor, certamente sem se dar conta, descreveu as inversões do fogo nos termos que ele mesmo desautorizou a fazer.

A questão é que B 60 supõe, para os doxógrafos aqui tratados, uma constante alternância entre dois estados básicos e opostos, quer estejam estes relacionados a um grande ciclo cosmogônico em que tudo nasce e volta ao fogo, ou a transformações meteorológicas<sup>127</sup>, como mesmo Kirk (1954, p. 106-108) documenta. Sendo assim, parece justificável a compreensão desse processo como cíclico pelos antigos por ser essa a maneira mais intuitiva de ligar as duas pontas de um processo. Como já comentamos anteriormente, o caminho circular,  *sinalizado* por Heráclito em B 103, é uma solução apropriada para a enigmática declaração de B 60: dois caminhos com tendências opostas podem se unir numa *mesma* e *única* trajetória rotacional.

A maneira como esse fenômeno se dá parece estar sugerido pelo próprio Heráclito na terceira e última oposição geométrica citada por Marcovich:

γνάφων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή

### **O caminho dos fios da carda é reto e curvo<sup>128</sup> (DK 22 B 59)**

<sup>126</sup> No entanto, as referências à mudança em Heráclito – e muitas delas ligadas às oposições geométricas – não nos parecem ter uma conotação neutra. Pelo contrário, falam de processos dramáticos, exemplificados pelas imagens da guerra e da paz, da fome e da saciedade, da vida e da morte (B 67; B 36). Talvez pelo fato de os antigos serem tão dependentes dos ciclos naturais, para sua própria sobrevivência, eles provavelmente os compreenderam melhor do que nós e viram seus sinais na dinâmica terrestre e também celeste. Não com menos razão, esses sinais (B 93) também foram percebidos no texto de Heráclito, pelos doxógrafos.

<sup>127</sup> Aqui também poderíamos citar a interpretação dada a B 31, por Kahn, e apresentada nas sessões anteriores, sobre as *tropai* do sol.

<sup>128</sup> Na tradução ora proposta pretendemos explorar o que consideramos ser a mensagem central do fragmento: que há um caminho que é intrinsecamente reto e curvo, sendo este o “caminho dos fios da carda”. A tradução é inspirada na solução encontrada por vários autores, que traduzem o genitivo plural γνάφων não apenas como uma referência às cardas ou pisões, mas ressaltando um detalhe específico na composição da carda e que lhe impõe um movimento reto e curvo ao processo de cardação: rodas, rolo ou parafuso. Baseado nesses pressupostos, traduzimos o termo γνάφων como “dos fios da carda” para chamar atenção para o processo da cardação e, além disso, para a matéria prima graças à qual é possível propor o postulado contido em B 59: os fios e seu percurso através da carda. Marcovich (1967, p. 163) traduz como: “Of the carding-rotter the straight (translatory) and the crooked (rotatory) way is one and the same”; Kahn (2004, p. 63): “The path of the carding wheels is straight and crooked”; José Cavalcante de Souza (1996, p.

Sendo uma citação feita conjuntamente com o fragmento B 60, o trecho fala sobre a alternância entre a reta e a curva. Como já comentamos anteriormente,<sup>129</sup> a palavra que inicia o fragmento apresenta uma dificuldade para os tradutores. Decidimos adotar *gnáfon*, em referência ao processo de cardação dos fios da lã, que é a etapa que precede a fiação, seguindo autores<sup>130</sup> como Marcovich e Kahn. Baseado nesses pressupostos, traduzimos o termo *gnáfon*<sup>131</sup> como “dos fios da carda” para chamar atenção para o processo da cardação e, além disso, para a matéria prima graças à qual é possível propor o postulado contido em B 59: os fios e seu percurso através da carda.

O fragmento traz o mesmo tom paradoxal das demais oposições geométricas, como mais um enigma lançado à audiência. Para a presente discussão, B 59 é elucidativo, pois, em primeiro lugar, questiona a rigidez da linearidade e da precisão dos caminhos retos e declara que eles podem ser, ao mesmo tempo, caminhos curvos: uma questão espinhosa para quem está por demais focado em esquemas estritamente lógicos. Em segundo lugar, a citação nos faz lembrar a plasticidade da linguagem e dos cosmos heraclitianos, já muitas vezes ressaltados ao longo desta dissertação. Porém, o ponto central em questão nos parece ser a indicação de como pode ocorrer a alternância entre uma realidade e outra – ambas situadas nos extremos de um processo, ou, acima e abaixo –, por meio de uma opção engenhosa, embora não totalmente original, que é a própria solução *circular*.

Ao analisar os conceitos de movimento e de infinito na antiguidade, Mondolfo (1971, p. 58-59) considera que o ciclo é uma ideia chave em Heráclito, estando mesmo presente na sua concepção de um cosmos que é um fogo, ora acendendo-se, ora apagando-se (B 30)<sup>132</sup>. Nesse contexto, o autor (Mondolfo, 1971, p. 59, n. 2) reconhece que a “identidade e unicidade” do caminho para cima e para baixo (B 60)

---

94): “A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma”. Eudoro de Sousa (2017, p. 105) dá a mesma ênfase enfocando o processo de cardação em si: “O percurso reto e curvo da carda da cardeira é um e o mesmo.”

<sup>129</sup> Cf. p. 102, nota 56.

<sup>130</sup> Cf. Marcovich (1967), Kahn (2004), Eudoro de Sousa (2017), José Cavalcante de Souza (1996), Costa (2002).

<sup>131</sup> Na tradução ora proposta pretendemos explorar o que consideramos ser a mensagem central do fragmento: um caminho que é intrinsecamente reto e curvo, sendo este o “caminho dos fios da carda”. A tradução é inspirada na solução encontrada por vários autores, que traduzem o genitivo plural *gnáfon* não apenas como uma referência às cardas ou pisões, mas ressaltando um detalhe específico na composição da carda e que lhe impõe um movimento reto e curvo ao processo de cardação: rodas, rolo ou parafuso.

<sup>132</sup> Mondolfo (1971, p. 58-59, n. 1) considera compatível com a doutrina heraclitiana a ocorrência de um grande ciclo de geração e posterior destruição do mundo a partir do fogo (*ekpýrosis*).

aplica-se a uma série de fragmentos, tais como: a alma morre em água e a água morre em terra, mas da terra nasce a água e da água, a alma (B 36); todas as coisas trocam-se por fogo e por fogo, todas as coisas; estas mudando de lugar chegam a ser aquelas e aquelas, mudando se tornam essas (B 88); o frio de faz calor e o calor frio, o úmido se torna seco e o seco umedece (B 126).

Em seguida Mondolfo comenta a possível interpretação de B 60 como o ir e vir de dois caminhos, por meio da simples reversão linear, ideia que, segundo Kirk, se aplicaria aos processos em Heráclito, como comentado acima, embora este último não reconheça nisso uma aplicação de B 60. Segundo Mondolfo, a concepção de dois caminhos *lineares* que se alternam é, de fato, incompatível com a existência de uma visão cíclica em Heráclito. No entanto, ele encontra uma forma de conciliação entre a abordagem que poderíamos chamar linear e a curva, sendo esta propriamente a solução apontada por Heráclito na clássica formulação da unidade dos opostos de B 59: ao declarar que o caminho reto e o curvo são um e o mesmo, o efésio torna elástica qualquer interpretação linear de um processo. Isso resolveria o problema da descontinuidade observada no modelo de reversão do tipo A-B-C e C-B-A, pois no círculo se dão os processos contínuos e infinitos, uma vez que não há nele princípio nem fim – ou o princípio e o fim podem estar em qualquer parte da circunferência (Mondolfo, 1971, p. 59, n. 2).

Com o comentário de Mondolfo, temos a clara correlação entre as três oposições geométricas (B 60, B 103 e B 59), que podem ser ilustradas pelo processo de cardação, no qual um fio de lã percorre uma trajetória com tendência reto-curva, ao passar pelo cilindro. A curva, por sua vez representa um semicírculo ou um arco, que, como veremos à frente, também está implicado na circularidade. Longe de este ser um exemplo banal, trata-se de um genuíno experimento mental, comum em Heráclito, e que pode ser resumido na descrição de um evento concreto, a generalização de um princípio ou padrão numa linguagem mais abstrata e sua posterior aplicação em eventos relacionados aos cosmos e à alma (Hussey, 1999, p. 93).

A partir da análise visual das oposições geométricas, pretendemos destacar um ângulo peculiar de observação da unidade dos opostos. Tendo-as abordado não como representações pontuais ou estáticas, mas como processos transcorridos no tempo e no espaço, acreditamos estar contribuindo com o desenho de uma cartografia, que não é outra coisa senão a tentativa de reunir os principais indicativos

deixados por Heráclito para interpretação de sua linguagem, bem como para possíveis leituras da Linguagem universal e de seus sinais.

Ao final dessa exposição sobre os elementos básicos que perfazem uma cartografia para a doutrina da unidade dos opostos em Heráclito, caberia ainda uma rápida reflexão. O conjunto dos fragmentos ora em questão, a exemplo de outras declarações de Heráclito, pode ser uma advertência para que revisemos a nossa visão sobre aquilo que *aparenta ser*. Já discorreremos sobre esse ponto ao analisarmos a referência de Heráclito à morte de Homero, apontando para o risco de o engano dos sentidos ser fatal. A ênfase do sábio sobre o risco de conclusões precipitadas a partir do que vemos e ouvimos, em primeira mão, é, de certa forma, remediado pelo enigma, que exige de nós um tempo de maturação, surpreendendo aquele que busca uma resposta direta e clara, oferecendo-lhe, em lugar disso, sinais imprecisos e obscuros.

Assim, B 60 pode ser lido à luz da linguagem oracular e sapiencial, fazendo-nos confrontar com a ideia tradicional de que um caminho ou um pensamento reto é sinônimo de uma solução melhor para um problema. Em outras palavras, Heráclito pode estar sugerindo que uma estrada tortuosa pode ser reta e que uma estrada reta pode ser tortuosa, uma imagem que pode ser a ilustração do próprio caminho da vida (Kahn, 2009, 296-297). É sob essa perspectiva que iremos agora analisar os fragmentos B 88, B 51 e B 48, na busca de ampliar um pouco mais o panorama das oposições geométricas para o contexto da epistemologia e da vida humana, o que poderá contribuir para a nossa proposta de descrição gráfica da unidade dos opostos, em especial para uma leitura integrada de mito e logos, a partir das coordenadas de Heráclito.

Para além do paradigma *linear* ou *circular* – que temos relacionado com o paradigma do logos e do mito, respectivamente – em Heráclito, temos buscado abordar a sua obra e o seu pensamento nessa dupla perspectiva, o que, naturalmente, fará prevalecer o encurvamento da reta, ou seja, nada há de tão rígido ou fixo que se furte ao fluxo incessante da mudança, de tal forma que assim também são engendradas a permanência e a estabilidade cósmicas. Essa plasticidade pode ser verificada no experimento mental do caleidoscópio: os espelhos seguem as rígidas leis da óptica e os espelhos refletem o percurso retilíneo das imagens, numa superfície plana. Se por um lado, a interação entre tais reflexos irá gerar imagens espiraladas, em formações curvas, radiais e circulares, por outro lado, eles têm sua

origem, de forma regressiva, nos raios retilíneos emitidos pelos fragmentos dentro do dispositivo.

Finalmente descreveremos, na próxima seção, o que para nós é o elemento mais sutil do nosso instrumento imaginário: o giro que permite a integração das múltiplas partes numa harmonia circular. Inspirado nas concepções de Heráclito, o caleidoscópio reproduz uma harmonia que não é a *homogeneização* das partes, mas a visão de elementos conjugados em torno de um círculo. *Harmonié* é um dos temas centrais da próxima sessão, sendo este outro conceito chave que dará acabamento para nossa cartografia, que pretende, como no caleidoscópio, gerar uma imagem articulada do conjunto, ou seja, harmônica.

#### 4.6. Unindo as pontas do círculo: o *palíntropos* como harmonia escondida

Agora passaremos a analisar B 51, como o fragmento que para nós consiste na síntese da cartografia dos caminhos de Heráclito:

οὐ ξυνιάσιν ὄκως διαφερόμενον ἔωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη  
ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

**Não compreendem como afastando-se para si converge: conjunção (*harmonié*) curvilíneo-reversa, como [a conjunção] do arco e da lira.**

A densidade desse fragmento contrasta com a sensação de que Heráclito está repetindo um refrão que ecoa desde o prólogo de seu livro: a maioria (*hoi póllōi*) não compreende, pois segue a vida ignorando a Linguagem comum (B 2), sem dar ouvidos a ela (B 1), embora devesse ser ouvida antes de qualquer outra linguagem (B 50). Essa primeira constatação do sábio (*oû xyniàsīn*) é seguida pela antítese *diapherómenon heoútoi homologéei*, sendo construída uma tensão entre o particular e o universal: assim é a relação entre os que buscam um particularismo segmentário (*idífan*) para o conhecimento e o conhecimento das verdades comuns (*xynoi*) – esta última ideia sendo sugerida pelo uso do verbo no neutro, pois consiste na

generalização de uma lei aplicável tanto ao macrocosmo, quanto ao microcosmo (Kahn, 2009, p. 304).

Se a doutrina de Heráclito dá ao movimento um papel central, nesse fragmento esse aspecto pode ser verificado inicialmente na expressão *diapherómenon heoútoi homologéi*. Aí está o núcleo da ação e, portanto, é onde iremos encontrar algum tipo de processo acontecendo no tempo e no espaço. Todas as imagens posteriores são como a visualização ou o detalhamento da ação anunciada na primeira parte do fragmento. De fato, tanto a ação descrita na primeira parte, quanto as imagens apresentadas na segunda consistem em duas partes – enigmáticas – que se prestam a explicar o enigma como um todo e são, por isso, interdependentes. Dito de outra forma, Heráclito está apresentando uma imagem a partir de uma ação – primeira parte – e uma ação a partir de uma imagem – segunda parte<sup>133</sup>.

No fragmento, porém, uma palavra se mostra com um sentido, à primeira vista impenetrável: *palíntropos*. Ela parece ser a palavra chave para a compreensão da sentença, tendo em vista que o seu uso raro denota a intenção de Heráclito expressar *imagens em movimento* como mais um *sinal* para o *sentido* geral do fragmento. Antes de abordarmos esse termo chave para o entendimento da mensagem, iremos analisar a estrutura que orbita a sua volta.

Tendo em vista que a ação expressa no fragmento está na sua primeira parte, entendemos que por meio dela chegaremos à fonte da mesma ação ou movimento. Nesse sentido, traduzimos os dois únicos verbos expressos na frase por “afastando-se para si converge”. A nossa tradução de *diapherómenon* segue Giorgio Colli (2013, p. 23) – “*disjuntando-se, consigo mesmo concorde*” – em razão de expressar um deslocamento espaço-temporal<sup>134</sup>, o que, ao final, se revelará útil para o seu entendimento global. A tradução usual que opõe *divergência* e *convergência* é um par por demais *analítico* e, além de não combinar com a perspectiva por nós assumida, acreditamos que retira a vivacidade das referências concretas do arco e

---

<sup>133</sup> No Capítulo 2, discorreremos sobre a eficácia da descrição (*ékphrasis*) na escrita de Heráclito, provocando a criação de imagens de forma vívida (*enargeía*) na mente da audiência (Webb, 2009, p. 71; 87-88). A ideia de *enargeía* está ligada à ação: a linguagem feita imagem deve sair dos recônditos da mente do orador e se reproduzir na mente do ouvinte como imaginação (*phantasia*), passando o ouvinte a ser expectador (Webb, 2009, p. 99).

<sup>134</sup> Entre as sugestões de Kahn (2009, p. 304) para a tradução de *diapherómenon* está “afastar-se”, “divergir” e “diferir”.

da lira, que fecham a sentença. Mas o que pode separar-se e unir-se ao mesmo tempo e quais as consequências desse pressuposto na doutrina da unidade dos opostos?

A primeira pergunta inquietou Platão, a ponto de reconhecer a questão postulada e de refutá-la em alguns diálogos. No *Banquete* (*Smp.* 186e-187a), a questão é diretamente tratada como a relação entre as diferentes tensões nas cordas da lira e a harmonia resultante desse movimento<sup>135</sup>, mas com a ressalva de que “(...) se nos ativermos às suas palavras [às de *Heráclito*], a expressão não ser correta”. Isso porque o efésio estaria postulando que “o uno [*tò hén*], discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda (...)”. O mesmo tema seria comentado, respectivamente, de forma direta e indireta, em outras duas passagens.

Primeiramente, no trecho do *Sofista* (*Sph.* 242d-243a)<sup>136</sup> em que o filósofo compara o cosmos de Empédocles com o de Heráclito (Gregory, 2007, p. 60). Segundo a citação, no mundo de Empédocles, “a cada vez, ora tudo é uma coisa só e em amizade por obra de Afrodite, ora, ao contrário, é muitas coisas e em guerra consigo mesmo por causa de certa discórdia”. Já no mundo de Heráclito, esse processo é visto como simultâneo, pois assim ocorre com o todo: “Desunindo-se (*diapherómenon*), na verdade, sempre se une (*symphéretai*)”. Em segundo lugar, na *República*, há um exemplo do mesmo gênero e este ainda mais significativo, quando Sócrates (*R.* 436d5-436e) declara ser inviável conciliar repouso e movimento a um só tempo, dando como exemplo o girar de um pião (Wersinger, 2008, p. 107). Na verdade, o filósofo explica que só se pode conceber o repouso e o movimento no mesmo objeto se referirmos cada evento a partes diferentes: o pião estaria parado em relação a um eixo vertical que o atravessa, e estaria em movimento em relação à sua circunferência.

Na perspectiva de Heráclito, o paradoxo é exatamente a sua maneira de enunciar como as coisas se dão no cosmos:

---

<sup>135</sup> Ao comentar o fragmento B 51, Kahn (2009, p. 303) assim explica os três sentidos de harmonia na antiguidade, todos eles aplicáveis aos fragmentos: “(...) o encaixe físico de peças, como na carpintaria, por exemplo; o acordo militar ou social entre oponentes potenciais, ao modo de uma trégua ou ordem cívica; e a afinação musical de cordas e tons”. Na presente dissertação, enfocamos dois desses sentidos, o de conjunção e o de ordem cósmica produzidas a partir do acordo entre as oposições.

<sup>136</sup> A tradução é de Colli (2013, p. 115).

La raison pour laquelle Socrate évoque ces exemples est qu'ils contredisent le principe de l'unité telle qu'il la comprend. Celui-ci veut que l'on distingue dans la toupie par exemple deux mouvements, en les rapportant à des instances contraires distinctes, l'axe central immobile e la circonférence mobile, alors qu'Héraclite pense les deux contraires comme les limites communes (*xuna*) d'une circularité. La toupie à la fois se meut et reste immobile, précisément parce qu'elle tourne sur elle-même, et percer le secret de cette formulation à première vue paradoxale implique de penser l'unité et non la séparation des mouvements qui décompose le mécanisme de la toupie et réduit la toupie à d'autres objets, au lieu de l'expliquer. On pourrait dire qu'une telle pensée se cristallise dans la notion même qu'il faut expliquer : il faut rendre compte du rapport circulaire entre le mouvement et le repos, ce qui n'a de solution que dans le mouvement circulaire lui-même. De même le haut et le bas (qui correspondent au sommet et au point de départ, limites d'un chemin) sont un dans le cercle que constitue le parcours du chemin. (Wersinger, 2008, p. 107).

Apesar de a passagem do *Sofista* não ser uma referência direta à doutrina da unidade dos opostos de Heráclito, não nos surpreenderia se esse fosse de fato o foco de Platão. Até porque, ao citar o tema do movimento e do repouso, ele nos reporta ao *pánta reî* (*Teeteto*) e à suposta impossibilidade de qualquer estabilidade no cosmos heraclitiano. A partir dessa reflexão, Wersinger lança luz sobre a centralidade do círculo na doutrina da unidade dos opostos, pois *diapherómenon heoútoi homologéei* está, muito provavelmente, se referindo ao movimento circular. Essa ideia pode ser extraída da relação já por nós desenvolvida entre os dois caminhos opostos que passam a compor um único caminho ao entrarem numa rota circular. O caminho circular de fato parece uma boa resposta para o enigma que descreve algo que afastando-se (de um ponto), aproxima-se (do mesmo ponto): é um paradoxo semelhante ao do movimento e repouso simultâneos e que, como lembra Wersinger, encontra sua resposta na trajetória circular. Além disso, consideramos que, como todo enigma, o paradoxo nos aponta traços de uma *harmonia oculta* a ser prospectada. Sendo assim, passaremos à análise da nova imagem que entrará em cena: a conjunção (*harmonié*) curvilíneo-reversa (*palíntropos*) do arco e da lira.

Em primeiro lugar, devemos considerar que Heráclito fala de dois tipos básicos de harmonia, uma visível e outra invisível, sendo que a segunda é para ele superior à primeira (B 54). É razoável supor que a harmonia invisível, por ser

superior, seja também a mais bela, conforme declara o fragmento B 8. Este último fragmento, por sua vez, é a contraprova de nossa constatação, pois, se compararmos B 8 com B 51, podemos perceber que o primeiro é uma extensão do segundo, devido a vários pontos que eles guardam em comum (Colli, 2013, p. 138). A expressão *diapherómenon heoútoi homologéei*, de B 51, é replicada, em B 8, pela expressão *tò antízoun symphéron* – “aquilo que se opõe converge”<sup>137</sup>. Em segundo lugar, B 8 declara que “a mais bela harmonia se forma a partir dos divergentes”<sup>138</sup>.

Diante da relação estabelecida entre B 54, B 8 e B 51, propomos a seguinte síntese: a harmonia oculta, que é superior à aparente, é também a mais bela e se trata da harmonia *palintrópica*. É necessário supor que é precisamente porque esta é uma forma de harmonia mais sutil e sofisticada que os humanos a ignorem, tornando-se oculta a eles. Talvez seja melhor dizer que a causa da ignorância e da invisibilidade, diante de uma ordem de tal forma sublime, seja a incapacidade da maioria (B 2), que, mesmo tendo *olhos* e *ouvidos* não sabem interpretar os *sinais* da Linguagem (B 107; B 93). Partindo do princípio de que o nosso escopo é explorar a harmonia em Heráclito a partir de uma cartografia construída com base na circularidade, podemos aceitar que isso também vale para a harmonia qualificada de *palintrópica*, como passaremos a esclarecer.

Chegou, portanto, o momento de analisarmos os possíveis sentidos de *palíntropos* em B 51 e que embasaram a nossa tradução. Entre as qualificações que o adjetivo *palíntropos* confere a um verbo ou substantivo, estão a de “mudar de ideia”, “virar-se”, “mudar de lado” (ir para o lado contrário), “voltar sobre os mesmos passos” e “retornar” (Liddell-Scott, 1996, p. 1293; Malhadas, 2007, p. 7). Além disso o termo também está relacionado à forma similar *palíntonos* e, neste ponto, o dicionário Liddell-Scott cita exatamente o fragmento B 51 de Heráclito, como exemplo. Esse último termo é o epíteto utilizado para designar o arco, em Homero, como “puxado ou estendido para trás” ou “que se verga” (Malhadas, 2007, p. 7), esteja ele retesado ou não (Liddell-Scott, 1996, p. 1292). Enquanto Hipólito cita apenas a forma *palíntropos*, Plutarco cita também *palíntonos* e Porfírio, apenas o

<sup>137</sup> Tradução de Colli (2013, p. 22-23).

<sup>138</sup> Em lugar de *trama*, proposta por Colli, mantivemos a tradução de *harmonié* por harmonia.

último termo (Fronterotta, 2013, p. 55). Porém, deixaremos essa última discussão para um momento mais oportuno<sup>139</sup>.

Mondolfo (1971, p. 176-177) lembra que Diels considerou válida a tradução de “união por tensões opostas” para a *harmonié*, aplicável tanto para *palíntonos*, quanto para *palíntropos*. A ideia era considerar a composição (*harmonié*) do arco (extensível à lira) como resultado das tensões internas entre as partes de cada instrumento: braços e cordas, por exemplo. Segundo Mondolfo, seguindo Kirk, *pálin*, em ambas as expressões, deve ser entendido como “ao contrário” e não nos sentidos de “para trás” ou “novamente” (Malhadas, 2007, p. 6). Apesar de Mondolfo fazer uma sensível distinção entre os dois termos – “direções contrárias” (*tropos*) e “tensões contrárias” (*tónos*) –, ele interpreta as duas expressões como quase sinônimas.

Propomos agora a análise de um outro fragmento que também pode dar pistas do processo descrito em B 51 e o *palíntropos*:

ταυτό γ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ  
γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κάκεῖνα  
πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

**Há o mesmo interiormente: o vivo e o morto, o desperto e o que dorme, o jovem e o velho: porque estas coisas, invertidas (*metapesónta*), são aquelas, e, aquelas, revertidas (*pálin metapesónta*), são estas.**<sup>140</sup> (DK 22 B 88)

<sup>139</sup> Kahn (2009, p. 301) justifica as citações de *palíntonos* como uma possível reminiscência dos leitores de Homero, pelo uso que este fazia da expressão para designar o arco (Liddell-Scott, 1996, p. 1292).

<sup>140</sup> Tradução a partir da versão em inglês de Laks-Most (2016, p. 171). Embora os autores considerem que a última parte do fragmento é, “provavelmente”, uma glosa do Pseudo-Plutarco, consideramos que o contexto geral e o uso de *pálin* continuam esboçando um sentido bastante próximo de *palíntropos* no fragmento B 51. Nesse sentido, Kahn (2009, p. 342-351) recepciona o fragmento em sua integralidade – declara, inclusive, que alguns editores excluem *pálin* “sem necessidade” (Kahn, 2009, p. 95) – apontando nele a possível crença heraclitiana de uma reversibilidade da morte para a vida que seria extensível a todos os seres, animados ou inanimados, o que não significa dizer que Heráclito postula a imortalidade da alma nos moldes pitagóricos. Na mesma linha de Kahn, Robinson (2003, p. 53) recepciona como legítimo todo o fragmento. Fronterotta (2013, p. 76) considera a última parte do fragmento duvidosa devido ao uso do *gàr*, raro no contexto arcaico, apesar de que declara que o fragmento traz conteúdos genuinamente heraclitianos. Além disso, reporta que Kirk e Marcovich apenas consideram não heraclitiano o advérbio *pálin*. Essa última informação parece espelhar a interpretação de ambos segundo a qual *pálin* em Heráclito não teria o sentido de “inversão” ou “movimento para trás”.

O fragmento se refere à intercambialidade entre os opostos no ciclo da vida, que une as pontas opostas do círculo: vivo e morto, acordado e dormindo, novo e velho. Esses são princípio e fim da trajetória *comum* (*xynón*) a todos os viventes, sendo um e mesmo no ciclo vital. Chama a atenção, no trecho, a presença da expressão *pálin metapesónta*, que reproduz uma ideia bastante semelhante a *palíntropos* e podemos nos questionar se estamos diante de um caso de ressonância. Se essa hipótese for correta, haveria nas duas ocorrências de *metapípto* um movimento de ir e vir cíclico: primeiramente uma *inversão* de um estado em outro e depois a *reversão* ao estado inicial e, assim, sucessivamente. Como o verbo *metapípto* agrega ideias como transformação, mudança de opinião, lugar e condições, decidimos adotar duas traduções para o verbo a fim de ressaltar um possível uso expletivo de *pálin*<sup>141</sup> e que remeteria à ação do contínuo retorno que vemos expressa em *palíntropos*. Assim, na primeira ocorrência, consideramos *metapesónta* como “invertidas”, e, na segunda ocorrência (*pálin metapesónta*), *revertidas* (Liddell-Scott, 1996, p. 115).

Enquanto o fragmento B 51 fala de uma fórmula ignorada pelos humanos e que esclarece um paradoxo a partir do movimento que Heráclito chama *palíntropos harmonié*, B 88 dá exemplos concretos dessa realidade, a partir de outra expressão dinâmica – *pálin metapípto* –, confirmando a natureza cíclica que tem por lei fundamental a reversibilidade no tempo e no espaço. É possivelmente esse princípio interno de rearranjo cíclico que está no cerne dos processos cósmicos apresentados pelo sábio, desde os eventos cotidianos, como o dia e a noite, a vigília e o sono, as alternâncias entre massas (fogo, mar, terra e ar), até os eventos de maior amplitude, como o apagar e acender do fogo cósmico, o retorno (*tropé*) periódico do sol, além dos processos-limite de vida e morte. Em todos esses processos a roda do tempo, com seu giro *palintrópico* regular e preciso, mantém a perenidade da vida em seus

---

<sup>141</sup> Importante notar que a partícula *pálin* pode apenas reforçar a ideia de “retornar” já contida no verbo, como no caso de *pálin epaniénai* (Malhadas, 2007, p. 6). Também o termo *palíntropos* parece ter uma composição semelhante, pois *pálin* apenas reforça a ideia de retorno e inversão espaço-temporal já contidas em *tropos*. O mesmo não poderíamos dizer se adotássemos *palíntonos* em vez de *palíntropos*, visto que o primeiro dá uma ideia mais precisamente de tensão, enquanto o segundo dá tanto essa ideia como nos remete às *tropai* do sol, que reúnem em si tanto à volta física e mecânica do astro (espaço), consubstanciada no seu ir e vir na abóboda circular do céu, como o retorno temporal das estações e a renovação dos ciclos do ano (tempo) (Kahn, 2009, p. 307-308).

diversos aspectos. No caleidoscópio o *palíntropos* seria, portanto, o giro sem o qual não podemos enxergar a harmonia dinâmica das oposições.

Voltando à referência de Platão a Heráclito, no *Sofista*, ele considera que o sujeito da ação reflexiva (*diapherómenon heoútoi homologéi*) é o Um (*Hén*), o que explica o estranhamento de Platão. Ao mesmo tempo esse é um dado importante porque indica que Heráclito estava, de fato, se referindo a um princípio universal, na mesma linha do *hén pánta* (B 50). Com base em B 50, aliás, o que o filósofo aplica ao Um ele também aplica a todas as coisas e vice-versa. Isso faz sentido, no contexto de B 51, se cotejarmos a informação fornecida por Platão com a observação de Wersinger, que aproxima o Um ao círculo e este ao *palíntropos*:

L'Un dont il s'agit dans la formule *hen to sophon*<sup>142</sup> peut être rapproché du « commun » (*xunos*, F. B 2), terme qu'emploie Héraclite dans sa description de l'arc dont l'attache circulaire (*palíntropos*) est commune (*xunon*, F. B 103)

Embora Wersinger não se atenha a uma análise mais extensa de B 51, ela sugere que, no fragmento, o arco é apresentado em razão de sua conformação que tende a ser circular. Além disso, Wersinger identifica o liame circular que une as pontas do arco como um *palíntropos*, a harmonia que parece ser a mais perfeita para Heráclito.

Dentro desse mesmo cenário, seria oportuno para a nossa cartografia incrementá-la com exemplos do movimento captado nos fragmentos ora em discussão. Considerando que em B 51 temos um postulado válido, seja para o Um, seja para todas as coisas, propomos uma aplicação simples, dentro de uma ótica processual. A ação verbal registrada no fragmento B 51 sugere uma trajetória cíclica de um evento “A” saindo do ponto inicial (I) e chegando ao final (F): essa é a própria descrição de um processo cuja regularidade é garantida pela concepção do ciclo, que permite que o fim seja sucedido por um novo início, impedindo que haja solução de continuidade. Podemos descrever, com base em B 51, um outro evento “B”, que seja oposto e complementar a “A”. O objetivo de termos em movimento a cartografia dos caminhos é reproduzir a seguinte lei declarada por Heráclito: início e fim se unem no caminho comum do círculo (B 103).

---

<sup>142</sup> Refere-se ao fragmento DK 22 B 32.

Imaginemos agora como seria a interrelação dos eventos opostos “A” e “B” na circunferência. Como opostos, “A” e “B” se alternam em ciclos sucessivos, de forma que o fim de “A” seja o início de “B” e o fim de “B” seja o início de “A”. Para isso, vamos recorrer ao fragmento B 8, aqui considerado como um prolongamento de B 51. Como a descrição do evento “A” ou “B” separadamente revelam, o *métron* está embutido em todos os processos cósmicos, havendo limites mínimo e máximo (início e fim) que devem ser respeitados. O mesmo deverá ocorrer com a descrição, com base em B 8, pois, segundo o fragmento, é a partir das oposições que nasce a mais bela harmonia. Ao avaliarmos a relação entre “A” e “B”, sendo ambos parte e contraparte de um mesmo ciclo (Wersinger, 2008, p. 107), observamos que os caminhos opostos se tornam um todo comum e que une circularmente início e fim. B 8 deixa mais clara a ideia, já presente em B 51, de que o caminho que volta sobre si mesmo (*palíntropos*) vale para cada evento em particular e para dois eventos opostos e complementares.

Ao lermos o *Poema* de Parmênides, podemos perceber um dado que se mostrou bastante relevante para os objetivos almejados nesta dissertação, pois se trata da presença, nos seus fragmentos, de dois termos que têm sido o foco de nosso estudo ao final desta dissertação: *xynón* e *palíntropos*. Embora não se consiga precisar quanto tempo separa os escritos de Parmênides dos de Heráclito e qual obra foi a precursora (Hermann, 2009, p. 262-263), o fato é que o uso dos termos em questão pode ser mais do que um simples acaso.

Estes são os fragmentos em que se encontram as expressões no *Poema*:

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,  
ὀππότεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὔθις.

Comum (*xynón*), porém, é para mim, de onde começarei; pois lá mesmo chegarei de volta outra vez (*tóthi gàr pálin híxomai áuthis*)<sup>143</sup> *Grifos nossos*.  
(DK 28 B 5, 1-2)

Precisa tal dizer tal pensar que o ente é; pois há ser,  
mas nada não há; isto eu te exorto a indicar.  
Pois [\_\_\_\_] desta primeira via de investigação,  
em seguida daquela em que mortais que nada sabem  
forjam, bicéfalos; pois despreparo guia em frente

<sup>143</sup> Tradução de Santoro (2011, p. 89).

em seus peitos um espírito errante; eles são levados,  
 tão surdos como cegos, estupefatos, hordas indecisas,  
 para os quais o existir e não ser valem o mesmo  
 e não o mesmo, **mas o caminho de todas as coisas é retornante**  
 (πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος).<sup>144</sup>

(DK 28 B 6,1-9) (*Grifo nosso*)

Em sua tradução do *Poema*, Santoro faz o seguinte comentário sobre a ocorrência de *xynón* no fragmento B 5:

De fato, ele [*o fragmento*] refere-se à indiferença de começar por um ou outro dos dois caminhos, que já são enunciados desde I, 29-32. Se os dois caminhos são convergentes e tendem ao encontro, é que, no fundo, trata-se de um único caminho circular em que, de qualquer ponto, de um ponto comum, saem dois caminhos de sentido inverso e ambos retornam ao mesmo lugar. Por isso mesmo, este fragmento pode situar-se em qualquer parte do Poema, de que se fale dos dois caminhos de investigação. Poderia até mesmo ser um refrão, repetido várias vezes no poema, para reforçar a sua tese de unidade e continuidade do ser. (Santoro, 2011, p. 88)

O comentário de Santoro é esclarecedor, pois é mais um elemento que demonstra a viabilidade de nossa linha de interpretação, segundo a qual B 51 e B 8, entre outros fragmentos, podem ser graficamente traduzidos<sup>145</sup> da seguinte forma:

<sup>144</sup> Com exceção do trecho em negrito (tradução nossa) todo o restante do texto é uma tradução de Santoro (2011, p. 91). Para a frase “*pánton δὲ palíntropos esti kéleuthos*” partimos da versão em inglês de Hermann (2009, p. 266): “the path of all is ‘backward-turning’”. No original: “*χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ’ ἐὼν ἐμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν· τὰ σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. πρώτης γὰρ σ’ ἀφ’ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <lacuna>, αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτῳ νενόμισται κού ταύτῳ, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.*”

<sup>145</sup> Em seu artigo *The Cosmos as a Stadium: Agonistic Metaphors in Heraclitus' Cosmology* (1985), Lebedev entende que, para descrever os caminhos para cima e para baixo (B 60), Heráclito se inspirou no modelo agonístico do *stadium* grego, onde os corredores se revezavam em caminhos que se alternam em torno de marcos fixos (*thérmata*). O autor acredita que Heráclito utilizou também as *tropai* do sol e os limites observados nos solstícios e equinócios (B 31), para elaborar um modelo cósmico em que os opostos estão num contínuo embate, que, no entanto, tende à ordem e à harmonia. A nossa representação parte de pressupostos semelhantes à proposta desenvolvida por Lebedev, com a diferença que se limita a descrever uma cartografia dos caminhos descritos nos fragmentos a partir das oposições geométricas fornecidas por Heráclito como sinais da unidade dos opostos. Partindo do princípio que esta última se dá a partir do caminho circular e, mais precisamente, nos processos cíclicos, não nos parece ser necessário ou viável buscarmos outro modelo que não seja simplesmente o círculo, explicitamente indicado pelo próprio Heráclito (*harmonia aparente*). Outras vezes o sábio indica (dá sinais) essa mesma realidade por meio de enigmas, como são as diversas referências cíclicas e, em última instância, o *palíntropos*, que revela a *harmonia oculta* representada pela reversibilidade que torna possível o recomeço dos ciclos.

dois caminhos a princípio opostos e que, no círculo, se tornam convergentes – como há pouco fizemos com “A” e “B”. No caso de Parmênides, ele se refere ao caminho que leva ao Coração da Verdade e ao caminho das Opiniões dos Mortais, vias que podem de fato ser complementares (Santoro, 2011, p. 73-74). Aliás, esse entendimento sinaliza o que também compreendemos poder se aplicar ao caminho do mito e ao caminho do logos, que, descrevendo trajetórias opostas, no círculo podem se tornam caminhos complementares para o conhecimento.

A referência de Parmênides ao *palíntropos* é apenas reportada por Santoro numa nota de rodapé ligando a ocorrência ao comentário sobre o verso que discorre sobre o círculo (B 5,2). Embora o tema não tenha sido aprofundado, é relevante o fato de Santoro ter identificado, tacitamente, o fenômeno com a trajetória circular.

Em seu artigo “*Parmenides versus Heraclitus?*”, Arnold Herman fez um interessante estudo sobre as ocorrências de *xynón* e *palíntropos* em Parmênides, e que se revela especialmente útil para a proposta ora apresentada. Ao discordar da teoria segundo a qual Parmênides escreveu seu *Poema*, em parte, como uma crítica ao *fluxismo* heraclítico, Hermann propõe uma nova tradução que muda radicalmente o entendimento de *palíntropos* e realça o seu valor como doutrina filosófica.

Tradicionalmente, o cenário descrito em DK 28 B 6,1-9 é de uma suposta crítica direta a Heráclito e seus seguidores, que seriam “tão surdos como cegos, estupefatos, hordas indecisas, para os quais o existir e não ser valem o mesmo e não o mesmo”. A questão é reportada por Mondolfo, que, apesar de considerar viável essa tese, acredita que a crítica pode também incluir como alvo a concepção do “devir cíclico dos primeiros jônicos e dos pitagóricos, os últimos dos quais concebiam o ser como resultante de opostos, unidos pela harmonia” (Mondolfo, 1971, p. 81-82). É importante observar como o autor traduz DK 28 B 6, 4-9, a fim de visualizarmos o paradigma corrente:

Eu te afasto. . . daquele (caminho de pesquisa) sôbre o qual eram os mortais de duas cabeças, que nada sabem, pois a insensatez dirige nos seus peitos o vacilante pensamento. E agitam-se aqui e ali, mudos e cegos, tontos; multidões de insensatos, a cujos olhos o ser e o não-ser parecem o mesmo e não o mesmo, e o caminho de tôdas as cousas acha-se **em direções opostas [palíntropos]**. (Mondolfo, 1971, p. 81-82) (*Grifo nosso*)

A tradução de Hermann (2009, p. 264) para o último período do fragmento citado é a seguinte: “**but** the path of all **turns back to itself** [or, is backward-turning]”. Percebem-se, de imediato, os dois principais pontos de divergência (negritados por nós): a tradução da partícula *dè* pela conjunção adversativa “mas”, em lugar da aditiva “e”; a tradução de *palíntropos* como um movimento de retorno ao ponto de partida. Para Hermann, a mudança da conjunção se justifica precisamente por sua mudança de entendimento sobre o que seja o *palíntropos*. Segundo ele, a interpretação tradicional sugere que o fenômeno seja o de tensão ou oscilação, o que justificaria a utilização do *dè* aditivo e a consequente ligação dessa ideia com o que seria o estado mental dos “homens bicéfalos”, seguidores de Heráclito ou ele mesmo.

No entanto, o ponto mais importante de sua argumentação, para nós, é a nova leitura de *palíntropos*, empreendida por Hermann. Para ele, que está se referindo ao uso em Parmênides, em primeiro lugar, não há registros de que a expressão seja empregada na antiguidade com a ideia de “autocontradição”, como querem os defensores de *dè* no sentido aditivo (Hermann, 2009, p. 272). Em segundo lugar, ele considera que, no contexto de DK 28 B 6, o emprego adequado é o de “reverter o curso” de um caminho (Hermann, 2009, p. 273). Nesse sentido, o principal argumento do autor baseia-se na relação entre B 6,9 e a descrição do círculo em B 5, que é assim resumida:

Here is the true connection to 6.9, the “way of all that turns back to itself”, because the Way of *ALL*, is the Way of *IS*. This is not a simple allusion to Heraclitus’ Wheel (B 103), where “Beginning and end coincide, on a wheel’s perimeter”. Quite the contrary, this is the Goddess’ necessitated return to the *IS*, an *IS* that cannot be escaped because it is *ALL* there is. As short as the above statement in fr. 5 is, it does signify a fully worked out philosophical system, when viewed in context with the other verses, particularly the palintropos one. It outlines a method of verification — one has the homogeneous *is* to return to, as guaranteed by its own *semata* or “signs” (B 8.2 ff) — indeed it is a way of proving and disproving, developed and demonstrated with all its intricacies by Parmenides himself. (Hermann, 2009, p. 277-278)

A evidência que liga o círculo ao *palíntropos*, fazendo deles uma mesma realidade, é chamada ironicamente pelo autor de “o elefante na sala” (Hermann, 2009, p. 277). Porém, o que consideramos ainda mais irônico é o fato de Herman ter

menosprezado a fórmula circular em Heráclito como um dado de menor importância, o que levou o autor a fazer a seguinte nota justificando sua posição:

Now, I am not denigrating Heraclitus with the above remark. Heraclitus may have had an equivalent system, fully worked out for his needs, and as I believe, consistent to boot. The Wheel fragment, however, appears a rather stand alone, almost orphic pronouncement. And it could be interpreted in many ways, an observation about the seasons, elemental transmutation, judicial retribution, perhaps an allusion to palingenesis. In my limited view, it is not as representative of Heraclitus' elaborate teaching as other fragments are. But I could be wrong. (Hermann, 2009, p. 278, n. 21)

O estudo feito por Hermann é relevante para nós, uma vez que, estabelece o liame entre o *palíntropos* e o fenômeno circular, como lei fundamental da cosmologia e antropologia heraclitianas. Além disso, o seu testemunho citado acima é também importante por documentar a escassez ou quase inexistência de estudos que tratem dessa relação em Heráclito, o que está de certa forma refletida na indiferença do autor sobre a aplicabilidade do caso a Heráclito.

Partindo dessa questão, podemos transpor o mesmo entendimento de Hermann sobre o *palíntropos* para o contexto de Heráclito, abordagem esta que não tem recebido a devida atenção dos comentadores. De fato, *tropos* é derivado de *trépo*, que, nos sentidos ligados à ação, expressa o movimento rotacional de “virar-se” ou “retornar” (Chantraine, 1996, p. 1132-1133; Malhadas, 2008, p. 7). Ao lembrar da relação de ressonância entre *palíntropos* e as *tropai* do sol, Kahn (2009, p. 307-308) reforça a ideia de que o que está em jogo é um movimento de reversão dinâmica e cíclica, sentido que está sendo obscurecido ou pouco explorado pelas traduções.

Acreditamos que, como apontou Hermann, no caso de Parmênides, há um descompasso entre o fenômeno descrito por Heráclito em B 51 e a compreensão que se faz dele. Aqueles que optam por *palíntonos* acabam por escolher, de forma consciente ou não, um modelo descritivo que espelha a ideia de “tensão” estrutural entre o todo do instrumento e suas partes, o que, por sua vez denota a ideia de um equilíbrio interno e, portanto, estático. Já os que optam por *palíntropos* intuem que é o movimento que precisa ser enfatizado e, no entanto, parecem ficar a meio caminho de alguma ideia que realmente seja uma alternativa para *palíntonos*. Faz-se necessário compreender o *palíntropos* no ir e vir do círculo (B 103), como a trajetória que, encurvando-se (B 59) reencontra a sua origem, como sugere a ação de

afastamento e convergência com relação ao mesmo ponto (*diapherómenon heoútoi homologéi*), em B 51.

É revelador o fato de os defensores de *palíntonos* apontarem um desajuste semântico e funcional<sup>146</sup> entre a ideia da *tensão* do arco (e da lira) e a palavra *palíntropos*. Nesse sentido, expressa-se Fronterotta:

La divergenza nella tradizione è significativa: con Marcovich, pp. 86-89 (e Diano-Serra, pp. 136-37), scelgo *παλίντονος*, che mi pare epiteto più adatto e più tecnico per descrivere la tensione unificante «retrograda» propria dell'armonia dell'arco e della lira: si tratta della «tendenza delle due estremità di un arco teso ma inerte a convergere all'indietro rispetto alla linea retta. (...) mentre *παλίντροποι* (più generalmente accolto: cfr. per esempio Bollack-Wismann, pp. 178-79, Kahn, pp. 195-96, Conche, pp. 426-28, e Mouraviev III, p. 63, n. 5) indicherebbe soltanto l'idea che l'armonia «ritorna su se stessa», nel senso meno perspicuo che essa deriva da una congiunzione degli opposti. (Fronterotta, 2013, p. 55)

Fronterotta adere ao modelo de *palíntonos* proposto por Marcovich (1967, p. 128), que desenha a figura de um arco e uma linha reta imaginária que tangencia sua parte externa em forma de “U”. Segundo ele, o *palíntonos* é representado pela força tensional dos dois braços, opostos um ao outro, e que impede que o arco volte à configuração reta “original” – movido por uma força imaginária, de tendência oposta, no sentido de “abrir” o instrumento. A corda do arco representaria a harmonia ou ponto de equilíbrio que cria a unidade do sistema (Logos). Ao fim da descrição, Marcovich sugere que a tensão provocada pela corda tem por finalidade unir as duas pontas do arco. Ao negar qualquer possibilidade de o *palíntropos* implicar em algum tipo de unidade, certamente os dois autores não pensaram na hipótese enxergada por Hermann: que o caminho que volta a si mesmo é um caminho circular. Se assim tivessem pensando, o modelo de Marcovich seria uma representação perfeita da configuração circular do arco. Além disso, optou-se pela ideia da harmonia como equilíbrio estático, perdendo-se de vista a dinamicidade sugerida pelo fragmento desde seu início.

<sup>146</sup> Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 199) afirmam que *palíntonos* é tão defensável quanto *palíntropos* para o fragmento B 51, sendo que a opção pelo primeiro se justifica por apresentar um sentido plenamente inteligível no contexto do fragmento. Seguindo Kirk, Marcovich (1967, p. 125-126) também prefere *palíntonos* por ser o epíteto corrente do arco e porque *palíntropos* não explicaria a configuração do instrumento como resultado de uma junção de partes (*harmonié*) ou de uma tensão reversa.

Percebem-se, no entanto, alguns esforços no sentido de lançar novas luzes sobre a adoção de *palíntropos*, explorando o mérito dessa escolha. Na opinião de Poster (2006, p. 9), ao utilizar *palíntropos* Heráclito pode estar de fato fazendo uma crítica à tradição épica dos poetas e sua compreensão de mundo, além de considerar que o uso de *palíntonos* por Homero está mais restrito à estrutura do arco e, em Heráclito, *palíntropos* representa melhor as ideias de direção e movimento. Assim também Michela Sassi (2015, p. 16-17) prefere *palíntropos* como *lectio difficilior*, frente às ocorrências de *palíntonos*, pelo fato de expressar a ideia de alternância de estados físicos e às *tropai* do sol, assim como entende Charles Kahn:

However, I must mention here that palintropos is likely to allude to the tropai of fire mentioned in B 31, as it is confirmed by Theophrastus' comment, preserved by Diogenes Laertius IX.7 (22 A 1.7 DK: panta de ginesthai kath' heimarmenēn kai dia tēs **enantiotropēs hērmosthai** ta onta)<sup>147</sup>. It follows that the notion of harmonia occurring in B 51 could specifically allude to the alternating physical states which are to be seen in the course of the sempiternal life of the world, the overall cosmic balance comprehending, and being made up of, all the singular harmoniai. (Sassi, 2015, p. 19) *Grifo nosso*

A observação de Sassi sobre o uso de *enantiotropēs hērmosthai* por Teofrasto e Diógenes Laércio tanto ressalta a semelhança com *palíntropos harmonié*, quanto reforça o caráter dinâmico dessa harmonia. Além disso é importante destacar a sentença completa, a fim de observarmos o trecho que precede a citação e a que lhe é posterior, respectivamente:

Eis, em linhas gerais, a sua doutrina: **tudo se compõe a partir do fogo e nele se resolve**. Tudo se origina segundo o destino e por direções contrárias (*enantiotropēs*) se harmonizam (*hērmosthai*) os seres. Tudo está cheio de almas e *daímones*. Discorreu também sobre as afecções que se articulam no mundo e afirmou que **o sol é tão grande quanto parece**. (D.L. IX, 7)<sup>148</sup> *Grifo nosso*

A citação em questão pretende *resumir* a doutrina de Heráclito e, para isso, une três elementos já discutidos no início deste capítulo: o fogo, o sol e por fim uma

<sup>147</sup> Na tradução de José Cavalcante de Souza: "Tudo se origina segundo com o destino e por direções contrárias se harmonizam os seres" (D.L. IX, 7).

<sup>148</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 83). No original: 'Εδόκει δ' αὐτῷ καθολικῶς μὲν τάδε· ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι· πάντα δὲ γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα· καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη. Εἶρηκε δὲ καὶ περὶ τῶν ἐν κόσμῳ συνισταμένων πάντων παθῶν, ὅτι τε ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται.

harmonia que se faz a partir de movimentos com tendências contrárias. É significativo que a reunião desses termos aproxima ainda mais a ideia de uma harmonia universal e que parte da ação dos opostos, tendo como atores principais o fogo e o sol, sujeitos das *tropai* (B 31). De fato, o trecho faz uma paráfrase de B 3, que, ao guardar uma provável ligação com B 94, refere uma discussão já levantada sobre a provável preocupação de Heráclito não só com as dimensões do sol, mas com sua órbita, o que inclui o seu movimento de retorno (*tropé*).

No mesmo sentido, Hussey (1999, p. 110, n. 16) desaconselha o uso de *palíntonos* por representar uma “tensão estática”, enquanto *palíntropos* expressa melhor a concepção de Heráclito de um mundo movido por processos dinâmicos. Laks-Most (2016, p. 160), cuja edição serve de base para nós, também adota *palíntropos*. Na verdade, para além do desacordo com Homero, o teor da mensagem de Heráclito ressoa com mais elegância na concepção cíclica trazida por *palíntropos*, como demonstrou Hermann. Porém, é importante verificar que, como declara Hussey, a adoção de *palíntonos* se alinha a uma concepção específica sobre a doutrina da unidade dos opostos e do cosmos heraclitianos, tendo mais consequências.

Um exemplo disso é a crítica feita por Mondolfo a Kirk pelo fato de este negar a possibilidade de Heráclito ter previsto a alternância de ciclos cosmogônicos (*ekpýroris*) – como de resto nega a ocorrência de qualquer ciclo –, por incorrerem em tese na quebra da “tensão” e do equilíbrio entre os opostos. Porém, a crítica também se dirige contra uma concepção, própria de Kirk, que exacerba a ideia de um equilíbrio estático para o cosmos. Segundo Mondolfo, aceitar essa posição seria negar as alternâncias cíclicas, como dia e noite, inverno e verão, que marcam momentâneas rupturas da ordem para a criação de novos arranjos. Não entraremos no mérito sobre se há ou não fundamento para a *ekpýrosis* em Heráclito, pois há defensores de ambos os lados. O que mais nos interessa é a síntese feita por Mondolfo sobre o problema:

Por lo tanto, al considerar toda realidad para Heráclito como unidad de **tensiones opuestas**, no deben suponerse semejantes **tensiones paralizadas** constantemente por el equilibrio recíproco, sino capaces de producir continuamente desequilibrios, cada uno de los cuales resulta compensado después por el desequilibrio opuesto, en sucesión infinita. (Mondolfo, 1971, p. 178) (*Grifo nosso*)

Como podemos recordar, Mondolfo acata a interpretação dada por Kirk e que justificaria a adoção de *palíntonos*, a qual minimiza a mudança de *tropos* por *tónos*. No entanto, como destacam Poster e Hussey, a diferença que Kirk não considerou importante pode ser o ponto de inflexão entre duas visões sobre Heráclito. E este nos parece ser exatamente o ponto em questão e que faz Mondolfo divergir de Kirk: o primeiro advogando por um modelo mais dinâmico e cíclico; o segundo, por outro, mais estático e linear.

Quando discorremos sobre a visão de Kirk a respeito de sua discordância com uma visão cíclica em Heráclito, utilizamos exatamente a solução apresentada por Mondolfo: no ir e vir dos caminhos, a via reta pode converter-se em curva (B 59). Isso, segundo Mondolfo, está mais afeito à cosmologia de Heráclito e sua visão de processos ininterruptos e cíclicos. Também quando o autor advoga a favor da teoria do fluxo universal, como genuinamente heraclitiana, ele novamente fala sobre a unidade dos opostos como um processo ininterrupto e, portanto, dinâmico. Porém, e este é o ponto aonde queríamos chegar, Mondolfo declara que se chega a essa dinâmica por meio das “tensões contrárias” ou das “tensões opostas” (Mondolfo, 1971, p. 108; 112), que é o que poderíamos chamar de paradigma do *palíntonos*. Consideramos que Mondolfo está aderindo, no fundo, a um paradigma estruturalmente estático para defender uma visão – a de Heráclito e a sua – naturalmente dinâmica.

É nesse sentido que a tradução de *pálin* por “ao contrário” em lugar de “para trás” ou “reverso”, também reportada por Mondolfo, foi outra opção decisiva para a identificação do fenômeno mais com tensões ou forças que atuam sobre o instrumento do que como esboço de uma trajetória no tempo e no espaço. Podemos ver aqui a força de mais um paradigma fixado por Kirk na construção de um modelo que rejeita os processos cíclicos e dinâmicos descritos por Heráclito, a ponto de negar a possibilidade de os caminhos para cima e para baixo terem qualquer relação com os ciclos naturais. No entanto, como já pontuamos, a ideia de um retorno regular dos eventos está fortemente marcada na concepção dos antigos, que veem nisso a garantia de continuidade, estabilidade e de sobrevivência. E o testemunho de Diógenes Laércio expressa essa crença comum de reversibilidade ao descrever o ciclo natural, certamente inspirado nas *tropai* de B 31 e é exatamente nesse contexto que ele entende *pálin*:

(...) a mudança (*metabolén*) é um caminho para cima e para baixo (*áno káto*), e segundo ela se origina (*gínesthai*) o cosmo. Condensado o fogo se umidifica, e com mais consistência torna-se água, e esta, solidificando-se, passa a terra; e este é o caminho para baixo. **Inversamente (*pálin*)**, a terra se derrete e se transforma em água, e desta se formam as outras coisas que ele refere quase todas à evaporação do mar, e este é o caminho para cima (D.L. IX, 8-9)<sup>149</sup>. *Grifo nosso*.

No entanto, como já indicamos, o próprio Heráclito pode ter usado *pálin* no sentido de movimento reverso, em B 88, num contexto amplo que integra tanto o ciclo da vida humana, como qualquer processo, onde início e fim se unem num *continuum*: *pálin metapípto* aponta para a força avassaladora da mudança no cosmos heraclítico bem como a convicção de que há um caminho *comum* e reverso entre os pontos extremos do círculo.

Ao final do fragmento, nos resta uma última a imagem: a da conjunção (*harmonié*) do arco e da lira. Porém, antes de partir para esse trecho, é importante destacar o fragmento B 48, onde também o arco é um elemento central para a compreensão do enunciado:

τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

**O nome do arco de fato é vida, mas o seu fim, morte.**

(DK 22 B 48)

Em grego, a palavra *arco* é atestada tanto como *tóxon*, quanto como *bíos*, e, nesse último caso, tem o mesmo som de *vida (bíos)*<sup>150</sup> (Colli, 2013, p. 200; Sassi, 2018, p. 102), detalhe que Heráclito explora não como uma simples coincidência,

<sup>149</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 83). No original: "(...) τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τὸν τε κόσμον γίνεσθαι κατ' αὐτήν. Πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι· καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι. Πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης· αὕτη δὲ ἐστὶν ἢ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός."

<sup>150</sup> Sassi (2018, p. 102) chama atenção para o fato de o jogo de palavras *bíos/biós* explorar tanto os efeitos *aurais* – declamação oral do texto –, como os efeitos *visuais* do texto escrito: "Heraclitus must have aimed at an audience capable of confronting a written text and going back to it time and again in order to understand its many implications. (...) we have no reason to doubt that Heraclitus was also addressing an audience of readers. This is confirmed by the baffling juxtaposition in frag. 48 of *biós*, the Greek noun for bow, and *bíos*, the noun for life. There is an antithetic wordplay between the two terms, which share the same phonemic sequence but are stressed differently (though accents were not marked in writing at that time). This wordplay must have been aimed at an aural/oral audience, but at the same time it might also have served as an invitation to stop and reflect inquiringly on the text."

mas como mais um *signal* lançado para a interpretação de sua audiência (B 93). Usando o exemplo do arco para falar do que seja a vida, o filósofo dá uma ênfase ainda maior ao valor desse instrumento, que, em B 51, será novamente lembrado numa enunciação fundamental envolvendo a unidade dos opostos.

O fato de o arco ser um dos instrumentos de Apolo – ao lado da lira, referida em B 51 – pode ser uma das chaves de interpretação para ambos os fragmentos, sendo mais um fator a indicar que os dois enunciados fazem parte de uma mesma mensagem (Colli, 2013, p. 200-201; Laks-Most, 2016, p. 161). Outro dado importante é que, em ambos os fragmentos, o arco está relacionado a um enigma a ser interpretado, situação que nos remete ao oráculo de Apolo, que é uma constante fonte de inspiração para Heráclito (B 93). Antes de recorrer ao simbolismo de Apolo, vejamos outros caminhos para a compreensão do fragmento.

Ao comentar B 48, Kahn segue o entendimento tradicionalmente aceito de que o arco, nesse contexto, evoca apenas a relação de vida e morte, como a estabelecida entre o caçador (vida; sobrevivência) e caça (morte; alimento). Porém, o autor não esconde o seu incômodo com o fato de Heráclito, nesse caso, aproximar o arco mais fortemente à ideia de vida e não ao significado corrente que o associa à morte e à eliminação do oponente. Por fim, Kahn declara ser “provável” que essa relação entre arco e vida tenha um sentido “mais amplo, aludindo a uma ligação mais profunda entre vida e morte (...)” (Kahn, 2009, p. 311). Ele finaliza sugerindo que a sentença seja “uma charada na qual o nome arco alude a um sentido maior que ainda não temos elementos para representar” (Kahn, 2009, p. 311).

No entanto, talvez o autor não tenha se dado conta que, ao analisar o fragmento B 59, ele já havia intuído uma possível resposta para a charada: ele afirma que o fio de lã, em sua conformação reto-curva, pode ser uma imagem do “curso da vida humana” (Kahn, 2009, p. 296). Ele então compara esse tipo específico de unidade dos opostos – polaridades contrárias coexistindo num mesmo dado fenômeno ou atividade – com a imagem do arco retesado, especificamente a partir de sua ocorrência também em B 51. Talvez não tenha ocorrido a Kahn que em B 48 Heráclito possa estar querendo expressar o próprio paradoxo da vida, que é um processo que leva à morte, como esclarece Costa:

Importa agora tentar saber o que significa ter o arco, instrumento de guerra, a morte como obra e a vida como nome. A morte, denominada obra, mostra-

se como resultado da ação do arco; a morte é a obra da vida, é aquilo com que a vida constantemente *coopera*, aquilo pelo que a cada instante labora: a vida embala e prepara a morte. Ser o resultado não restringe a morte aqui enunciada à morte fáctica mas indica a morte como um processo contínuo que, no lançar da flecha, se consuma de todo. Morte e vida convivem e residem já na própria tensão do arco e por isso ocupam o mesmo espaço: viver já é morrer. (Costa, 2005, p. 175)

Também Colli já havia recorrido à análise do simbolismo ligado a Apolo para firmar o seu entendimento sobre B 48:

Em grego, a palavra “arco” tem o mesmo som da palavra “vida”. Portanto, o símbolo de Apolo é o símbolo da vida. A vida é interpretada como violência, como instrumento de destruição: o arco de Apolo produz a morte. (Colli, 2013, p. 200).

Como lembra Colli (2013, p. 200), o deus é tanto conhecido por proferir a palavra oracular que sela o destino dos humanos e revela uma predição amarga, quanto pela beleza da arte musical da lira que alegra o coração. Sendo a referência ao deus também uma referência à vida, podemos afirmar que esta última também é a expressão da mais profunda dualidade: a vida está a todo momento cercada pelas manifestações da morte. Esta é uma imposição do vir a ser (*gígnomai*), que, como condição inerente a todas coisas de acordo com a doutrina heraclitiana, traz, em seu âmago, o germe de *thánatos*, tanto como uma realidade copresente a *bíos*, quanto como o destino a que estão submetidos os seres no cosmos (Costa, 1999, p. 64-65). Apesar de Heráclito apontar o vir a ser como destino fatal a que estamos submetidos, vários fragmentos sugerem uma transitividade entre vida e morte, fazendo da última não um ponto final, mas um processo que poderíamos entender como o *morrer* contínuo que gera, por sua vez, o processo do *viver*, numa contínua alternância (Costa, 1999, p. 75-77; Hussey, 1999, p. 102).

Sob essa perspectiva retornamos ao fragmento B 51, entendendo-o como uma *versão estendida* de B 48. Se em B 48 a tensão entre vida e morte é exacerbada e se mostra como uma *aporia*, em B 51 esse impasse pode ser entendido como a postura daqueles que não compreendem (*où xyniássin*). A razão de tal constatação é que esse fragmento aponta uma saída (*póros*) para o problema: há um caminho de concordância e unidade, que é a própria *homología* (B 50), ou seja, a adesão aos princípios do Logos como Linguagem universal que prescreve o vir a ser das coisas

(B 1). Recapitulando, esse caminho, em B51, é descrito em três passos: é a via que leva o divergente ao ponto de convergência (*diaferómenon heoútoi homológeei*); é o caminho da conjunção curvilíneo-reversa (*palíntropos harmonié*); é a ponte que conjuga (*harmonié*) arco e lira.

Em B 48, vemos o eco da última parte de B 8, segundo o qual tudo vem a ser (*gígnesthai*) segundo a discórdia (*Éris*), pois a vida, como o arco na batalha, é sinal de vitalidade e de morte ao mesmo tempo. Já B 51 reflete B 8 em seu conjunto: tanto a discórdia, como a subsequente concórdia, que é a mais bela harmonia (*kallísten harmonié*). O fato é que, segundo Heráclito, toda essa realidade pode ser resumida numa imagem: a conjunção de arco e lira.

A nossa ênfase no caráter imagético da escrita de Heráclito já foi mais amplamente destacada no Capítulo 2, sendo que, no presente capítulo, essa abordagem se traduziu na apresentação de uma cartografia geométrica, que, em última instância, pode ser sintetizada numa palavra-imagem: o *palíntropos*. Antes de concluir nossa exposição sobre o fragmento B 51, é importante lembrar que essa sentença, expressa na forma de dito ou *gnóme*, segue uma longa tradição de interpretação, desde Platão, a partir da metáfora musical e que interpreta B 51 numa leitura conjugada com os fragmentos B 8 e B10 (Mota, 2018, p. 20).<sup>151</sup>

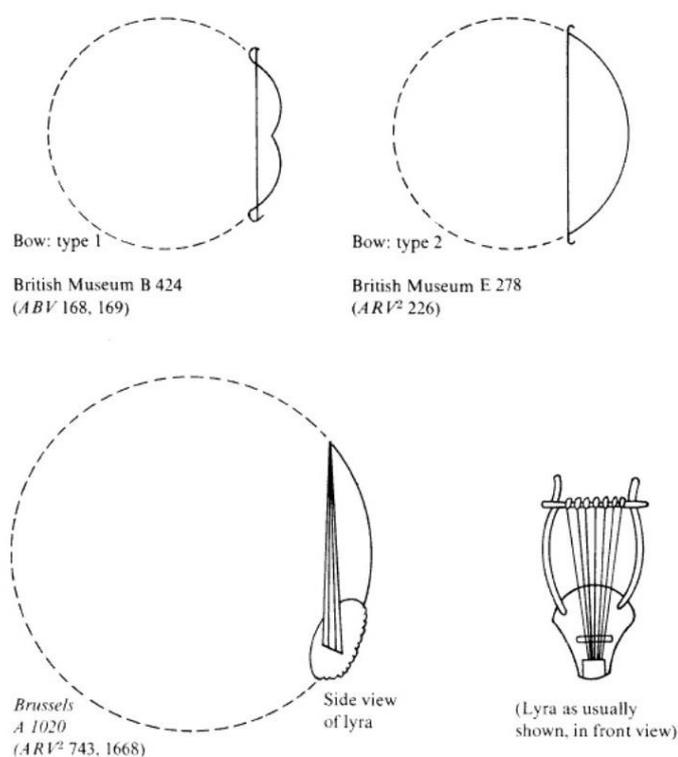
Em vez de serem abordagens conflitantes, a metáfora musical e a metáfora caleidoscópica podem coexistir, estando o lastro dessa convivência nos próprios fragmentos. Ao explorar a linguagem musical nos fragmentos de Heráclito, Sassi (2015, p. 3) nos dá uma bela lição de como diferentes linhas de interpretação podem se integrar numa perspectiva complementar em prol de uma compreensão mais ampla da doutrina heraclitiana. Apesar de seu foco ser comprovar a validade da metáfora musical na interpretação dos fragmentos, a autora declara, fazendo coro a Charles Kahn, que a palavra *harmonié* tem uma significação *múltipla* e, assim, em se tratando de Heráclito, podemos dizer que pode ser sinônimo de uma leitura também *unificante*. Além disso, Sassi (2015, p. 20) chama atenção para a densidade da escrita de Heráclito, que nos permite propor mais de uma leitura de *palíntropos*

---

<sup>151</sup> Mota (2018, p. 20) inclui B 8, B 10, B 51 e B 54 no rol dos fragmentos musicais. No estudo, já referenciado no Capítulo 2, o autor faz uma abordagem dos fragmentos de Heráclito a partir de sua dimensão poética, performática e musical, analisando todo o conjunto de recursos literários e audiovisuais explorados pelo efésio.

*harmonié*, termo igualmente complexo. É sobre essa possibilidade que trataremos brevemente.

Embora já tenhamos discorrido mais detidamente sobre o arco, já no momento de chegarmos ao fim de nossa cartografia, podemos nos perguntar como a lira – um instrumento musical – entraria numa abordagem que se propõe a ser predominantemente visual, como a nossa. É precisamente Sassi (2015, p. 19-20) quem nos indica o caminho para tal, a partir de um estudo de Jane McIntosh Snyder (1984, p. 92), ao pesquisar pinturas dos dois instrumentos em vasos áticos do final do século VI e início do século V, período em que viveu Heráclito. O objetivo de Snyder era buscar pistas visuais para uma interpretação que desse conta de uma explicação global da imagem sugerida como a harmonia do arco e da lira, em B 51, tendo em vista que a metáfora musical se aplica diretamente à lira, mas apenas indiretamente ao arco. Como resultado da pesquisa, a autora descobriu uma série de pinturas que mostravam o instrumento sob um ponto de vista lateral – ao contrário da visão frontal, mais comum – e que revelavam que havia liras em que o prolongamento dos braços, ao longo das cordas, não era reto (como é o caso do violão), mas curvos como um arco. Abaixo Snyder (1984, p. 93) reproduz ilustrações sobre sua pesquisa:



Com base no estudo, Snyder concluiu que Heráclito pode estar se referindo a um tipo específico de *harmonia* que aproxima o arco e a lira, sendo esta referente à configuração encurvada dos dois instrumentos, cujas pontas (opostos) tendem a formar um círculo, símbolo maior de unidade, como explica a autora:

If it is true that the underlying connection Heraclitus sees here is that the opposite ends of each object, while apparently tending away from each other, nevertheless partake of the unity of a circle, how would fr. 51 fit into what else we know of his thinking? His apparent interest here in a kind of concealed visual harmonia fits in well with his statement in fr. 54 (DK) that ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων; what appeals to him is looking beyond the obvious to see a connection that, while not immediately apparent, is still basically visual in nature. Furthermore, there is little doubt that Heraclitus had a specific interest in the circle as a geometric representation of unity, as fr. 103 (DK) reveals: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας. In other words, every point in a circle can be thought of either as the beginning or the end of the circle, which thus becomes the perfect symbol of the unity of opposites. (Snyder, 1984, p. 93)

Em estudo posterior, Sassi dá sua própria explicação para essa abordagem:

Beneath the proliferating dissonances of reality the wise man has discovered that the opposites are connected by a force that, even when pushed to an extreme, never goes beyond the breaking point (as in the curvilinear structure of the bow and lyre, whose ends are drawn near each other in a “conjunction (harmonīē) turning back on itself”; frag. 51). (Sassi, 2018, p. 99)

Como temos podido constatar até aqui, a integração de arco e lira é uma tentativa de integrar opostos ou unir as pontas de um círculo que nunca se fecha completamente, pois é a síntese do repouso em movimento, como no exemplo do pião de Sócrates, citado acima, ou, como nos ciclos, é a expressão da continuidade que é permanentemente interrompida por um fim e volta a se refazer num começo (B 103) (Année, 2013, p. 104).

Como comentamos acima, a contribuição de Sassi para a recepção de uma análise aural do fragmento B 51 e outra visual é que ela, paradoxalmente, nos mostra a limitação das duas abordagens, sob um ponto de vista heraclítico. Como já mencionado no Capítulo 2, Heráclito tem uma predileção pela visão e a audição, como meios para o conhecimento, embora aponte, a todo momento, as suas limitações, como são, de resto, toda a apreensão dos sentidos (Colli, 2013, p. 181).

Como declara Snyder (1984, p. 93), no comentário acima, arriscaríamos afirmar, portanto, que, embora a *harmonié* apresentada (*phanérés*) por Heráclito atice os nossos sentidos, ela é apenas a porta de entrada para acessarmos a *harmonié* que se furta (*aphanés*) aos nossos olhos e ouvidos.

Segundo Colli (2013, p. 181), Heráclito tem o “‘páthos’ do escondido”, a tendência a considerar que o fundamento da realidade é, em última instância, oculto à nossa percepção imediata. O autor postula que esse fundamenta, para Heráclito, é, na verdade, o deus, que como tal também se resguarda em sua natureza insondável e é o princípio da unidade (Colli, 2013, p. 182). Esse tema já foi explorado ao longo deste capítulo, e ao final de nosso estudo volta a se apresentar na figura de Apolo, a divindade provavelmente oculta por detrás dos fragmentos B 48 e B 51. Sendo ambas as sentenças uma expressão oracular do deus, ele parece ser de fato um *signal* da unidade dos opostos, representados de forma paradigmática nas realidades da vida e da morte, presentes, por meio do arco e da lira, como expressões poéticas e multifacetadas da circularidade do ciclo vital e cósmico. Recorremos às palavras de Colli, que bem resume essa realidade que encerra a nossa análise:

Em outro fragmento [B 51], Heráclito aproxima a ação hostil do deus à sua ação benigna (...). Principalmente porque o conceito de harmonia, evocado por Heráclito, remete à intuição unificante, quase como um hieróglifo comum, que está na base dessa manifestação antitética de Apolo, da configuração material do arco e da lira; tais instrumentos eram produzidos na época em que surge o mito conforme uma linha curva semelhante, e, com o mesmo material, os chifres de um bode, unidos em inclinações diferentes. Assim, as obras do arco e da lira, da morte e da beleza, provêm de um mesmo deus, exprimem uma natureza divina idêntica, simbolizada por um idêntico hieróglifo, e somente pela perspectiva deformada, ilusória, do nosso mundo de aparência se apresentam como fragmentações contraditórias. (Colli, 2013, p. 200-201)

Com base no comentário de Colli, Heráclito está apontando para uma dimensão que já não pode ser objeto de expressão ou especulação, sendo por isso um elemento *literalmente* ausente do texto. Podemos pressentir a presença de Apolo, mas ele é um deus sem nome em B 51 e que se dá a conhecer através dos dois instrumentos que tradicionalmente porta (Most, 2016, p. 161). Porém, é possível que Heráclito esteja falando não apenas dessa divindade em particular, mas da

divindade que governa o cosmos. Conforme foi anteriormente exposto, essa divindade ganha contornos distintos da religião tradicional, para Heráclito e seus contemporâneos, porque, entre outras coisas, não é referida por nenhum nome específico. Esse ponto nos parece de grande relevância em se tratando do fragmento B 51 e da lei que o mesmo parece traduzir. De fato, ao evocar Apolo, *sem dizer o seu nome*, observamos que provavelmente esse deus não queira ser definido com esse ou aquele epíteto, como é o caso de Zeus (B 32), resguardando-se como a única sabedoria e fonte da unidade, sendo, como tal, uma realidade inacessível e alheia a qualquer *designação* humana (Colli, 2013, p. 181-182).

De fato, Heráclito, em vez de identificar a ação de um ou outro deus tradicional, parece estar mais interessado em descrever a natureza das coisas e as leis intrínsecas a que estão circunscritas, como é o caso da unidade fundamental que é subjacente às oposições e disparidades da vida. Essa constatação ganha eco em B 51, mas também em passagens importantes que discorrem sobre a divindade e a unidade dos opostos: o deus é dia-noite, verão-inverno, guerra-paz (B 67); “mas é o mesmo Hades e Dioniso a quem deliram e festejam (...)”<sup>152</sup> (B 15). Este último fragmento é a expressão mais radical do que é apenas sutilmente sugerido em B 51: Hades como deus da morte e Dioniso, o deus da vida, são vistos como um só, sendo o mesmo aplicado às realidades da vida e da morte (Costa, 1999, p. 62).

Pelo fato de fugir ao nosso escopo o tema de uma possível doutrina da imortalidade da alma em Heráclito, optamos por abordar a unidade entre vida e morte a partir das evidências já exploradas nesta dissertação sobre a sua visão cíclica da vida, como o apagar e acender do fogo cósmico e sempre vivo (B30), a morte e nascimento do sol a cada dia (B 6) e os retornos (*tropai*) do astro, trazendo com ele a volta das estações e o renascimento da vida (B 31). O que importa para nós, nesse momento, é tão somente sublinhar que esses exemplos apontam para um senso geral de reversibilidade entre vida e morte – aí estando incluída a alma humana –, que, a exemplo do fogo cósmico, teria a sua própria maneira de se refazer perante a morte (Kahn, 2009, p. 331)<sup>153</sup>. Como pudemos observar, *bíos* é um processo complexo, paradoxal e muitas vezes incompreensível. Ao que parece, para Heráclito,

---

<sup>152</sup> Tradução de Costa (1999, p. 62).

<sup>153</sup> Bernabé (2009, p. 117-120), por exemplo, aponta elementos comuns entre os fragmentos B 62 e B 67 de Heráclito e a doutrina órfica, que pregava, entre outras coisas, a imortalidade da alma.

trata-se apenas de um processo que encerra em si uma perfeita harmonia, desde que *olhemos*, pelos olhos do deus, para quem todas as coisas são belas, boas e justas (B 102).

## 5. CONCLUSÃO

Iniciamos esta dissertação tendo como ponto de partida duas abordagens consideradas *complementares* para a análise das origens e desdobramentos da discussão envolvendo mito e logos: a diacrônica e o sincrônica. Como tentamos demonstrar ao longo de nossa explanação, descrever algum tipo de evolução *linear* (visão diacrônica) do pensamento humano é possível deste que esse movimento seja integrado com outro, a partir do qual abordamos o fenômeno voltando-se sobre si mesmo (visão diacrônica), *encurvando-se* sobre sua própria complexidade.

Essa descrição encontra eco na proposta de Heráclito, na medida em que ele faz a surpreendente declaração de que o caminho reto e o curvo são parte de um único e mesmo caminho (B 59). Como pudemos observar em sua linguagem criptográfica, o processo de conhecimento anda às voltas com o paradoxo de algo que se revela, e que apreendemos, e de algo que permanece ainda escondido, à espera de uma explicação cada vez mais precisa e definitiva. Talvez por essa razão Heráclito tenha por princípio o *páthos* oracular, que, não se constituindo de sentenças claras à razão, tampouco é algo completamente inalcançável por ela: precisamos estar conscientes da fragilidade e fugacidade daquilo que dizemos conhecer, seja pela ciência ou pela religião institucionalizadas, para darmos apenas dois exemplos até hoje polarizados de busca pelo saber.

Igualmente, o manuseio do arco e da lira, entre os tantos sentidos evocados no fragmento B 51, constitui-se de um movimento de ataque e recuo: a corda implica num movimento elástico e, no seu ir e vir, há energia que se recolhe (tensão) para depois ser liberada (distensão). Parece ser esta uma das possíveis explicações para o sábio de Éfeso ter escolhido esses dois instrumentos para aludir à mais alta concepção de harmonia, o *palíntropos*, ou conjunção do ir e vir, no movimento reverso e sem fim dos ciclos. Assim o disparar da flecha é só um evento no ciclo incessante que compreende a contração e distensão da corda do arco. A dispersão do processo vital que parece perder-se no horizonte da morte encontra o seu caminho de volta sobre si mesmo, no movimento circular de novos recomeços e novos fins, sendo ambos parte integrante de um caminho *comum* (B 103).

Como evidencia a sintaxe heraclitiana, a divergência e a convergência das palavras, sons e imagens formam uma espiral de expansão e contração, como do um ao múltiplo e do múltiplo ao um (B 10; B 50). Tudo é movimento vital e, ao mesmo

tempo, um movimento violento de destruição e morte a que tudo está submetido (B 48). Porém, como no exemplo do arco, a retração pode também ser acúmulo de energia para um novo lançamento da flecha e, assim, a vida nas formulações de Heráclito está constantemente se refazendo, como no retorno diário do sol, após sua extinção (B 6), na sua volta triunfal, nos ciclos das estações (B 31), e no incansável acender do fogo cósmico, não importa quantas vezes insista em se apagar (B 30). Como temos pontuado, esses são sinais que podem ser percebidos por nossos olhos e ouvidos, mas que vão mais além, na direção do entendimento que se recolhe na alma (B 107). São esses sinais que procuramos recolher (*légein*) em busca de um entendimento articulado (*harmônico*), exercício esse que precisamos fazer para tentarmos entrar em consonância (*homologia*) com o que Heráclito quer expressar em sua linguagem (*logos*).

A trama escondida do texto de Heráclito, seu aspecto obscuro e enigmático, reflete a própria textura do cosmos. A convivência entre a expressão linear e a que convencionamos chamar de curva ou labiríntica indica que essas são formas complementares de comunicação, pois, quando compostas, geram novas possibilidades de leitura e de compreensão da mensagem. Lida de forma linear a sentença segue o padrão de entendimento sequencial e lógico. A leitura circular, como apoio complementar, propõe novas conexões entre os termos e percebe novos sentidos. Em suma, para Heráclito, os sentidos da leitura são explorados em toda a sua potencialidade: são os caminhos percorridos pela própria linguagem, tanto em suas múltiplas configurações no espaço e no tempo, como também apontando novas direções e novos *sentidos*.

Assim como entendeu Kahn, os fragmentos compõem um *cosmos* auto-ordenado e com suas próprias leis. Não sendo possível reconstituir fisicamente o livro perdido de Heráclito, propomos fazê-lo *teoricamente* por meio da experiência caleidoscópica: os fragmentos são os cristais quebrados e o jogo de espelhos representa os caminhos da linguagem, que se expande em várias direções, retas e curvas, traduzindo-se em figuras circulares e concêntricas que se perdem no efeito de infinito causado pelo espelhamento sem bordas. Como uma criança brincando com espelhos, ele cria uma espiral de formas e significados que envolvem todos os olhares que dele se aproximam, levando-os a um mergulho em seu livro, cujo cerne nunca alcançamos por inteiro.

Acreditamos, por fim, que o olhar de cada testemunho, antigo e moderno, através desse caleidoscópio nos ajuda a ir dos fragmentos do cristal para a beleza de todo o seu contorno, até onde a vista pode alcançar. Trata-se, portanto, de empreender uma leitura que contempla conteúdo e forma, palavra e imagem, o racional e o não estritamente racional, logos e mito. De fato, o que se pretende com o estudo visual dos fragmentos de Heráclito é demonstrar como a visualidade é um elemento fundamental na compreensão da proposta do filósofo. Isso quer dizer que não apenas o texto é portador de conteúdo, mas também as imagens e as formas espaciais são parte essencial de sua doutrina, pois através delas se pode depreender, por exemplo, os ciclos dos elementos, o movimento da *phýsis* e a unidade dos opostos, alguns dos aspectos centrais de sua cosmologia.

Foi a partir de uma cartografia das direções espaço-temporais apresentadas pelo sábio que procuramos sintetizar essas impressões, impulsos e imagens que, num movimento, ora *caótico*, ora *cósmico*, encontrou no caleidoscópio, uma forma de se expressar, a partir da observação (*scopéo*) de belas formas (*kalós eídos*). A partir do jogo de oposições e espelhamentos, de reflexos de luz em raios retos e formas curvas, fenômenos presentes nesse mecanismo óptico, podemos ter uma imagem das idas e vindas empreendidas pelos impulsos do mito e os do logos, no circuito da história do pensamento. Sendo eventos polarizados, eles certamente partiram de um ponto comum – a mente humana – e, nas várias voltas dos ciclos históricos, passaram um pelo outro inúmeras vezes, como as motocicletas que andam em alta velocidade no globo da morte e, apesar dos riscos do confronto, formam um espetáculo de plasticidade e beleza.

Na polarização entre mito e logos, embora ambos pareçam quase colidir, causando, um ao outro, danos irreversíveis, eles perfazem, cada um, a sua própria trajetória. Enquanto o discurso racionalista parece imperar na ciência, há também poesia na equação matemática que, com algumas letras, tem resolvido enigmas milenares. De igual forma, apesar de permanentemente criticado como sinônimo de falsidade ou distorção do pensamento, o mito tem sido constantemente reabilitado e revalorizado a partir de suas próprias potencialidades, pela ação de um fascínio que lhe é natural, pela concisão quase matemática com que lida com as verdades do universo.

A filosofia chegou até nós envolta em imagens míticas que podem ser mais do que simples alegorias, ou seja, como parte do imaginário e das crenças que foram

e são um terreno fértil para a especulação filosófica. Como pudemos observar no decorrer desta dissertação, os chamados primeiros filósofos viveram num tempo sem fronteiras claras entre o divino, o humano e a natureza: tudo parece compor um *continuum* perpassado pela força da *phýsis*. Há indícios de que os referenciais míticos e o estilo poético e enigmático de seus escritos sejam mais do que um simples ornamento ou *alegoria* para um *outro* conteúdo, só ele válido. Retirar esse conjunto de significações do contexto em que foi gestado pode ser temerário, pois o seu sentido *pro-posto* poderá ser radicalmente alterado ou até distorcido.

Assim tentamos destacar alguns marcos dessa trajetória do pensamento filosófico numa escala evolutiva, no sentido de uma elaboração conceitual e cada vez mais abstrata do pensar, e que trouxe à cena novos elementos e novos atores, tornando o horizonte das ideias cada vez mais desafiador porque mais complexo e problematizado. Essa é uma decorrência natural da ação do tempo, da história e do acúmulo de conhecimentos e trocas as mais diversas. Por isso é tão importante traçarmos uma linha invisível que atravessa todos os tempos, desde a primeira palavra balbuciada até o mais belo tratado, numa perspectiva diacrônica.

Porém, em cada um desses marcos faz-se necessária uma parada para nos debruçarmos sobre o sentido de um determinado acontecimento, descendo o mais que possível até as suas raízes ou alçando certos voos que nos são franqueados pelos dados de que dispomos; ou pela nossa própria imaginação, quando esses dados são insuficientes ou inexistentes. Assim podemos passar a uma reflexão circular que não tem pressa de avançar, mas pretende apenas “perder tempo” no aprofundamento de algum aspecto da questão, que precisa ser entendida em si mesma, e a partir de seu cerne. É o que podemos chamar de uma análise sincrônica.

A composição entre esses dois movimentos pode ser descrita como uma tendência de avanço e subida, e outra de recuo e descida, formando ao fim um desenho de uma espiral crescente de conhecimento. Analogicamente, se aplicarmos essa imagem à interação que pretendemos propor entre mito e logos, podem ser úteis as características atribuídas a cada um deles, quais sejam, respectivamente, a obscuridade e a luz. Se há uma característica a partir da qual o mito muitas vezes foi louvado ou criticado é a sua ambiguidade, hermetismo e por isso o seu estar encerrado sobre si mesmo em códigos (in)decifráveis. Já o logos é a própria imagem da razão que dissipa toda névoa de incerteza e que é aclamada por ser a força motriz do progresso humano.

Se voltarmos às antigas cosmogonias, há nelas um *tópos* constante que é a unidade primordial, a subsequente separação e o retorno à unidade. A dinâmica dos opostos e sua reiterada contemporização é, portanto, uma intuição muito antiga e também muito atual, se recorrermos à narrativa do *Big Bang*, que – semelhante ao Ovo primordial órfico ou ao *Ápeiron* de Anaximandro – implodiu vencendo até mesmo a incrível força de agregação presente no interior dos primeiros átomos: mito e logos parecem contar uma história comum, uma saída da boca dos poetas, a outra, das fórmulas da física moderna. Se olhadas do alto, ambas as tentativas compõem um caminho comum que chamamos de conhecimento, um caminho de luzes e sombras, que não é propriedade de ninguém em particular, mas que torna o físico um poeta, o sábio, um filósofo.

O mito aponta para um vácuo que, de forma *negativa*, reúne tudo o que ainda não foi dito ou pensado, muito menos explicado. Representa o limite do pensamento, da investigação e da razão e nos incomoda com perguntas que talvez nunca serão respondidas por completo. Quer se adote ou não uma perspectiva religiosa ou uma justificativa divina para a existência, o mito nos coloca diante do vazio, nos leva ao originário Caos teogônico, aos mistérios que até hoje escancaram sua boca para nos engolir, porque não temos respostas satisfatórias para eles.

Como os primeiros físicos, os cientistas modernos após 2.600 anos se fazem as mesmas perguntas: Como se originou a matéria? Como surgiu a vida? Quais forças operam sobre as micropartículas que compõe a matéria? Como unificar todas as forças do mundo físico, o micro e o macro, numa teoria do tudo? O que são afinal as teorias senão projeções da mente, um *mýthos*, que de forma criativa e bela, buscam ligar os pontos dispersos da realidade, como um imenso quebra-cabeças, com a diferença de não saberem de antemão que imagem vão gerar?

Por fim, tentamos expor alguns indícios de como as fronteiras entre logos e mito podem ser fluidas e indefinidas, o que parece razoável diante da impossibilidade de definirmos um marco para o nascimento da razão ou da *filosofia*. Os que tentaram empreender essa postulação incorreram na verdade numa formulação fantasiosa e que poderíamos comparar com o *mito*, em seu viés negativo. É inegável como construções como essa, a que chamamos cotidianamente de mito ou lenda, apresentam uma força tão poderosa que chegam a parecer com o represamento de um rio que acaba por romper-se e inundar populações inteiras, como ocorreu com a criação dos mitos totalitários do século XX.

Ao mesmo tempo o mito caminha ao lado da filosofia como a brincar com os próprios limites da linguagem para expressar o conhecimento. Talvez por isso o mito seja um recurso utilizado por poetas, filósofos e sábios, ocupados que estão com as questões ligadas à *expressão da linguagem (logos)*. Pelos próprios desafios que impõe à sua interpretação, o mito é uma metáfora do *gap* existente – ou humanamente criado – entre discurso *intelectual* e realidade, mundo e conhecimento que sobre ele produzimos.

O caso de Parmênides foi tratado de forma emblemática, pois, se para uns ele é o exemplo clássico do filósofo – pensa o Ser –, para outros ele é um sábio percorrendo uma via iniciática. É importante problematizarmos essa questão para talvez observarmos que ambas as opções são viáveis: escolher *uma* das duas vias é uma escolha que poderíamos nos perguntar se é necessária, como se fosse preciso escolhermos um dos lados da trincheira. Há elementos, na filosofia antiga e, em especial, no pensamento dos pré-socráticos, para uma abordagem no sentido de um discurso unitário que não diferencia mito de filosofia e nem sequer *pensam* essas categorias.

O mito nos lembra que, por mais que nos aproximemos daquilo que consideramos uma verdade definitiva e sacralizada por alguma corrente de pensamento, somos constantemente ameaçados pelo desconhecido. Ao mesmo tempo que ameaçados, somos por ele atraído e estamos voltando sempre a um *início*, a uma origem, a um tempo mais remoto que o nosso e que poderia nos fornecer mais uma das inumeráveis peças do quebra-cabeças da existência. Encarar esse abismo requer todos os recursos da razão, mas também toda a nossa criatividade, num engajamento mental, emocional e *humano*. A busca das verdades, sejam elas metafísicas ou pessoais, nunca prescindiram da paixão pelo conhecimento, pela poesia, pela beleza e pela curiosidade diante do mistério, pelo ainda a ser *re-velado*. As mentes mais brilhantes de todos os tempos souberam aliar a precisão matemática a buscas pessoais de respostas coletivas e ancestrais, perguntas que para sempre irão ecoar e impulsionar o ser humano a novos avanços, novos voos e novas perguntas.

Após descrever a cartografia dos caminhos em Heráclito, concluímos nosso estudo com a formulação que, para nós, está no centro da unidade dos opostos do sábio: o *palíntropos*. Propusemos uma leitura que privilegia o movimento e a

alternância entre os processos, cujos extremos – princípio e fim – não são definitivos, mas estão diluídos no prorromper ininterrupto do círculo.

Na concepção de Heráclito, a permanência se dá pelo suceder contínuo das mudanças, que, sendo cíclicas, preservam a regularidade e a ordem cósmicas. Modelos para os demais opostos, vida e morte tampouco são realidades estanques e pontuais: são eventos-limite que se alternam formando a unidade comum de um ciclo maior, que podemos chamar de vida (Hussey, 1999, p. 102). Sob essa perspectiva, ambos são eventos opostos, mas complementares, pois não há morte ou vida que sejam definitivas, como aponta o fragmento B 88, que declara o liame entre o viver e o morrer, o dormir e o acordar, o velho e o novo, sendo categorias mutuamente reversíveis.

Vida e morte não são processos pontuais e definitivos, mas estão submetidos, dentro do círculo, ao processo palindrômico que cria novos *começos* a partir de sucessivos *fins*. Na alternância do círculo há espaço para a circulação de cada um dos opostos, que, respeitando o *métrôn* delimitado pelas leis do cosmos, dá lugar ao seu contrário, sem jamais aniquilá-lo. A unidade dos opostos em Heráclito se dá basicamente no círculo, que permite a continuidade indefinida de todo o sistema, a partir da regularidade, proporção e medida.

Como no fragmento B 67, podemos considerar dia e noite como pontos extremos do ciclo da jornada, assim como inverno e verão, dentro do ciclo das estações. Além disso, podemos considerar ciclos de pensamento que se alternam no grande ciclo do conhecimento humano, o que seria no mundo grego o caso da poesia e da *historié*, ou do mito e da filosofia. Para além do paradigma *linear* ou *circular* – que temos relacionado com o paradigma do logos e do mito – em Heráclito, temos buscado abordar a sua obra e o seu pensamento nessa dupla perspectiva, o que, naturalmente, fará prevalecer o encurvamento da reta, ou seja, nada há de tão rígido ou fixo que se furte ao fluxo incessante da mudança, de tal forma que assim também é engendrada a permanência e a estabilidade cósmicas. Embora nada permaneça reto ou fixo, sob o influxo incessante da mudança, o encurvamento da reta (*palíntropos*) permite o retorno, o recomeço, o zerar do cronômetro para o início de um novo ciclo.

Começamos a nossa dissertação com a discussão sobre mito e logos e desejamos terminá-la com essa reflexão. Não chegamos a abranger e aprofundar a perspectiva epistemológica em Heráclito, pois estaríamos fugindo do nosso escopo

imediatos. Porém, tentamos descrever a linguagem de Heráclito, sua visão sobre o conhecimento e sobre a interpretação dos sinais a partir da alma: são todos elementos que compõem um conjunto de impressões sobre a gnosiologia heraclitiana. Como a unidade dos opostos se aplica do nível micro ao macro e em todos os contextos, essa doutrina também se estende ao pensamento e este, para Heráclito, deve ser comum e não estagnada no isolamento individual.

Acreditamos que tal visão pode ajudar a entender o mito e logos como processos que, no ciclo da história, trazem contribuições diversas e visões de mundo complementares para o conhecimento. Se pensarmos em ambos como as pontas do arco que tendem a se unir, teremos virtualmente a possibilidade de os integrarmos num círculo, retirando-os do isolamento de visões segmentárias, que tendem para lados opostos e irreconciliáveis. Percebendo-os num grande ciclo de desenvolvimento humano, mito e logos se alternam graciosamente em vários movimentos históricos, culturais e artísticos, que ora tentam recuperar elementos da simetria, da lógica e da racionalidade, ora se voltam para visões mais intimistas, subjetivas e não lineares.

Saber reconhecer esse processo, é saber absorver de cada ciclo sucessivo seus próprios aprendizados, riquezas e mazelas. Podemos perceber no giro *palintrópico* de ciclos pequenos, médios e grandes, que se alternam em períodos variáveis – décadas, séculos e milênios, por exemplo – manifestações do mito e do logos, formando o grande ciclo da história humana. Assim será benéfica a tensão entre poesia e filosofia, lógica e mistérios, racionalidade e êxtase, ciência e fé, desde que ambas as tendências respeitem o *métron* que as mantém em seu movimento circular espontâneo e dinâmico. O risco está em pendermos para um dos lados, perdendo de vista a riqueza oferecida pela diversidade das experiências e visões de mundo, que integradas trouxeram benefícios e, desintegradas, provocaram o ostracismo, a perseguição religiosa e o genocídio. Certamente sempre haverá espaço para o equilíbrio entre a precisão matemática e a imprecisão poética, para a ação e a contemplação, para o trabalho da mente e do corpo, numa perspectiva que reconheça as diferenças e as integre numa conjugação comum no grande círculo da existência humana.

O diálogo entre Heráclito e Parmênides, empreendido algumas vezes ao longo da dissertação, é um exemplo das tensões internas entre mito e logos, não tanto em razão das especificidades do pensamento desses sábios, mas em função

da recepção desses pensadores tender a algum tipo de segmentação relacionada a eles. Porém sabemos ser possível vencer as dicotomias abraçando o enigma e o paradoxo: é necessário acolher os sinais do oráculo definidor de destinos, assim como ouvir o que tem a nos dizer a deusa que nos mostra os dois caminhos.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERMAN, Robert. **The myth and ritual school: J. G. Frazer and the Cambridge ritualists**. New York/London: Routledge, 2002.
- AMUSQUIVAR JÚNIOR, Newton Pereira. **A recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche**. Tese de doutorado - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2019.
- ANNÉE, Magali. **Lire et ne pas lire Héraclite**. In: DESCLOS, Marie-Laurence; FRONTEROTTA, Francesco. **La sagesse présocratique: communications des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes**. Paris: Armand Colin, 2013.
- AUDI, Robert (ed.). **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- AZEVEDO, Cristiane. **A Spätphilosophie de F. W. Schelling e o desdobrar da consciência humana**. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 130, p. 549-560, 2014.
- BASTOS, Fernando. **Mito e Filosofia: Eudoro de Sousa e a complementariedade do horizonte (sobre uma ontoantropologia)**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- BERNABÉ, Alberto. **Expresiones polares en Heráclito**. In: *Nuevos Ensayos sobre Heráclito: actas del segundo symposium heracliteum*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Religião**. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (coords.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Paulus, 2018.
- \_\_\_\_\_. **'Decoding' a literary text. The commentary of Derveni**. *Trends in Classics*, v. 10, n. 2, 2018.
- BETEGH, Gábor; Piano, Valeria. **Column IV of the Derveni Papyrus: A New Analysis of the Text and the Quotation of Heraclitus**. In: VASSALLO, Christian (ed.). *Presocratics and Papyrological Tradition: a Philosophical Reappraisal of the Sources*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.
- BOTTICI, Chiara. **A philosophy of political myth**. Nova York: Cambridge University Press, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. v. I, II e III. Petrópolis: Vozes, 2018.

- BRANDÃO, Jacyntho Lins; Saraiva, Maria Olívia de Quadros; Lage, Celina Figueiredo. **Helleniká: introdução ao grego antigo**. Belo Horizonte: Editora UFMG 2009.
- BRISSON, Luc. **Introdução à filosofia do mito**. São Paulo: Paulus, 2014.
- BRUHL, Lévy. **A mentalidade primitiva**. Tradução de E. L. de Souza Campos. Niterói: Teodoro Editor, 2015.
- BURKERT, Walter. **Structure and history in Greek mythology and ritual**. California: University of California Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Greek Religion**. Cambridge: Basil Blackwell Publisher/Harvard University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Mito e Mitologia**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- \_\_\_\_\_. **The Logic of Cosmogony**. In: BUXTON, Richard (ed.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
- BUXTON, Richard (ed.). **From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque : Histoire des Mots**. Paris: Klincksieck, 1999.
- CHARTIER, Roger. **A aventura do livro: do leitor ao navegador**. São Paulo: Editora UNESP, 1988.
- COLLI, Giorgio. **A sabedoria grega**. São Paulo: Paulus, 2013.
- CORNELLI, Gabriele. **"Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo": algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia**. *Phoînix*, 9, p. 110-127, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo**. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 1, n. 2, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O pitagorismo como categoria historiográfica**. 1 ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.
- CORNELLI, Gabriele; Costa, Thiago. **Parmênides e a tradição mítica arcaica**. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 43, n. 135, p. 39-79, 2016.

CORNFORD, F. M. **From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation**. Nova York: Harper Torchbooks, 1957.

\_\_\_\_\_. **Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego**. Madrid: Visor Distribuciones, 1987.

COSTA, Alexandre. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Rio de Janeiro, Difel, 2005.

\_\_\_\_\_. **Thánatos: da possibilidade de um conceito de morte a partir do lógos heraclítico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CURD, Patricia K. **Knowledge and unity in Heraclitus**. *The Monist*, 74.4, 1991.

DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

\_\_\_\_\_. **La invención de la mitología**. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

EMPÉDOCLES. **Fragmentos**. In: Os Pré-Socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza Et Al (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1996.

FRONTEROTTA, Francesco. **Eraclito: Frammenti**. 1 ed. Milano: Bur Rizzoli, 2013.

FREITAS, Gustavo. **Sobre o Estilo de Demétrio: Um olhar crítico sobre a Literatura Grega**. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Faculdade de Letras. Belo Horizonte: 2011.

GRAHAM, Daniel. **Heraclitus as a Process Philosopher**. *Philosophy Study*, January 2012, Vol. 2, No. 1, 1-8.

GRASSO, Elsa. **Myth, Image and Likeness in Plato's Timaeus**. In: COLLOBERT, C., DESTRÉE, P., GONZALES, F. J. (eds.). **Plato and Myth**. Studies on the Use and Status of Platonic Myths (Mnemosyne Supplements, 337), Leiden-Boston: Brill, 2012.

GUSDORF, Georges. **Mito e Metafísica: Introdução à Filosofia**. São Paulo: Editora Convívio, 1980.

GUTHERIE, W. K. C. **The earlier presocratics and the pythagoreans**. Cambridge: University Press, 1985.

HERMANN, Arnold. **Parmenides versus Heraclitus?** In: Nuevos Ensayos sobre Heráclito: actas del segundo symposium heracliteum. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

HERÁCLITO. **Fragmentos**. In: Os Pré-Socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza Et Al (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1996.

HUSSEY, Edward. **Heraclitus**. In: LONG A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge/New York/Melbourn: Cambridge University Press, 1999.

IBBOTSON, Janine (2018). **Universe Flowing**. Canvas giclee, 32 x 28 inches, signed with artist's Well Frog seal. Disponível em <[https://janineibbotson.com/enso-circles-sumi-ink-portfolio->](https://janineibbotson.com/enso-circles-sumi-ink-portfolio-). Acesso em 08 fev. 2021.

JAPIASSU, Hilton; Marcondes, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

JOHNSTONE, Mark. A. **On 'Logos' in Heraclitus**. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XLVII, 2014.

KAHN, Charles. H. **A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário**. São Paulo, Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. **The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary**. Cambridge/London/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press, 2004.

KINDT, Julia. **Delphic oracle stories and the beginning of historiography: Herodotus' Croesus logos**. *Classical Philology*, v. 101, p. 34-51, 2006.

KIRK, G. S. **Heraclitus: The cosmic fragments**. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD M. **Os filósofos pré-socráticos**. 7 ed. Cambridge: The University Press, 1983.

KWAPISZ, Jan. **The Greek Figure Poems**. Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2013.

LAFER, Mary de Camargo Neves. **Os trabalhos e os dias (Hesíodo)**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2019.

LAKS, André; MOST, Glenn (eds.). **Studies on the Derveni Papyrus**. Oxford/New York: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **Early greek philosophy early ionian thinkers - part 2. Xenofanes/Heraclitus**. Cambridge, London, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

LEBEDEV, Andrei V. **The Logos Heraclitus- A reconstruction of thoughts and words; full commented texts of fragments**. São Petesburgo: Nauka, 2014.

LIDDELL-SCOTT-JONES. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOPES, Rodolfo. **O Timeu de Platão: mito e texto. Estudo teórico sobre o papel do mito-narrativa fundacional e tradução anotada do texto.** Dissertação de Mestrado - Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras. Coimbra, 2009.

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias (Platão).** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

\_\_\_\_\_. **A tensão mythos-logos em Platão.** Tese de doutorado – Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras. Coimbra, 2014.

\_\_\_\_\_. **Usos e sentidos de mythos e logos antes de Platão.** Prometeus Filosofia 8.18, p. 62-77, 2015. Disponível em <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/3840>>. Acesso em 13 out. 2020.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI; Maria Celeste Cosolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português.** Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

MARCOVICH, Miroslav. **Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary.** Merida: Los Andes University Press, 1967.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Mito e Filosofia.** M. V. ANDRADE; T. C. COSCARELLI (orgs.), Mito (Cadernos de Texto n.º 2), Belo Horizonte, Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 17-37, 1994.

\_\_\_\_\_. **A presença de Díke em Parmênides.** Kléos, n. 1, p. 17-31, 1997.

MARTIN, Richard. **The language of heroes: speech and performance in the Iliad.** New York: Cornell University Press, 1989.

MONDOLFO, Rodolfo. **El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica.** Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971.

\_\_\_\_\_. **O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana (v. I).** São Paulo: Editora Mestre Jou, 1971.

\_\_\_\_\_. **Heráclito: textos y problemas de su interpretación.** Cidade do México: Siglo XXI Editores, 2007.

MORGAN, Kathryn A. **Myth and Philosophy from Presocratics to Plato.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MOST, Glenn W. **From Logos to Mythos.** In: BUXTON, Richard (ed.). From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought. Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Plato's Exoteric Myths**. In: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco J. (eds.). *Plato and Myth: studies on the use and status of platonic myths*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

MOTA, Marcus. **Texto, escritura e Música: os fragmentos de Heráclito**. Contexto Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras, n. 31, 2017.

\_\_\_\_\_. **Metafísica, escrita e música: ensaios sobre os fragmentos de Heráclito**. Lisboa: Mil: Movimento Internacional Lusófono/DG Edições, 2018.

MOURA, Alessandro Rolim de. **Os trabalhos e os dias (Hesíodo)**. Curitiba: Segesta Editora, 2012.

MOURAVIEV, Serge. **Le livre d'Héraclite 2 500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction**. In: *Nuevos Ensayos sobre Heráclito: actas del segundo symposium heracliteum*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

\_\_\_\_\_. **Editing Heraclitus (1999–2012): ten volumes plus one**. *Epoché*, v. 17, Issue 2, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PÄLL, Janika. **Form, style and syntax: towards a statistical analysis of Greek prose rhythm: on the example of Helen's encomium by Gorgias**. Tese de Doutorado. Tartu: Tartu University Press, 2007.

PICCONE, Enrique Hülsz. **Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía**. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

\_\_\_\_\_. **Heraclitus on logos: language, rationality and the real**. In: SIDER, David; OBBINK, Dirk (ed.). *Doctrine and doxography: studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin/Boston: Gruyter, 2013.

RAMNOUX, Clémence. **Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots**. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

ROBINSON, T. M. **Heraclitus: fragments. A text and translation with a commentary**. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2010.

RUDOLPH, Kelli. **Sight and the presocratics: approaches to visual perception in early Greek philosophy**. In: SQUIRE, Michael (ed.). *Sight and the ancient senses*. 1 ed. New York: Routledge, 2016.

SANTORO, Fernando (trad.). **Filósofos Épicos I: Parmênides e Xenófanés (Fragmentos)**. Rio de Janeiro: Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

SASSI, Maria Michela. **How Musical was Heraclitus' Harmony? A reassessment of 22 B 8, 10, 51 DK**. *Rhizomata* 3(1): 3–25, 2015.

\_\_\_\_\_. **The Beginnings of Philosophy in Greece**. Princeton: Princeton University Press, 2018.

SCHEID, John; SVENBRO, Jesper. **The craft of Zeus: myths of weaving and fabric**. Harvard: Harvard University Press, 2001.

SHELLING, F. W. J; RICHEY, Mason; ZISSELSBERGER, Markus (trads.). **Historical-critical introduction to the Philosophy of Mythology**. New York: State University of New York Press, 2007.

SIDER, David. **The fate of Heraclitus' book in Later Antiquity**. In: PICCONE, Enrique Hülsz. *Nuevos Ensayos sobre Heráclito: actas del segundo symposium heracliteum*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

SILVA, Martim Reyes da Costa. **Densidade Semântica e Jogos de Linguagem nos Fragmentos de Heráclito de Éfeso**. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Faculdade de Letras. Belo Horizonte, 2013.

SNYDER, Jane McIntosh. **The Harmonia of Bow and Lyre in Heraclitus Fr. 51 (DK)**. *Phronesis*, v. 29, n. 1, 1984.

SOUSA, Eudoro de. **Horizonte e complementariedade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1975.

\_\_\_\_\_. **Mistério e surgimento do mundo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1988.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos de Heráclito**. In: Rodrigues, Luiz Fernando Ramos. *O Heráclito de Eudoro de Sousa: fontes da história da filosofia antiga – Seção I (parte 2)*. *Anais de Filosofia Clássica*, 11.21, 2017.

SQUIRE, Michael (ed.). **Sight and the ancient senses (The senses in antiquity)**. 1 ed. London/New York: Routledge, 2016.

TORRANO, Jaa. **Teogonia: a origem dos deuses (Hesíodo)**. São Paulo: Iluminuras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Mito e imagens míticas: Hesíodo, Homéricos, Tragédia e Platão**. São Paulo: Córrego, 2019.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e Oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**; tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. **Mito e religião na Grécia antiga**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIEIRA, Celso Oliveira. **Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Belo Horizonte, 2010.

WEBB, Ruth. **Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice**. Burlington/Farnham: Ashgate, 2009.

WERSINGER, Anne Gabrièle Wersinger. **La sphère et l'intervalle. Le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens grecs d'Homère à Platon**. Grenoble : Jérôme Millo, 2008.

WEST, Martin L. **Early Greek philosophy and the Orient**. Oxford: Clarendon Press, 1971.

XENÓFANES. **Fragmentos**. In: Os Pré-Socráticos. Tradução de Anna L. A. de A. et al (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1996.