

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MARCUS VINÍCIUS SILVA MARTINS

O PENSAMENTO DE HERÁCLITO:

UMA APROXIMAÇÃO COM O PENSAMENTO DE PARMÊNIDES

BRASÍLIA, 29 DE JUNHO DE 2007.

MARCUS VINICIUS SILVA MARTINS

O PENSAMENTO DE HERÁCLITO:

UMA APROXIMAÇÃO COM O PENSAMENTO DE PARMÊNIDES

Trabalho elaborado como pré-requisito para a obtenção do grau de Mestre no curso de Mestrado em Filosofia da Universidade de Brasília, área de concentração em História da Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Scott Randall Paine, apresentado ao fim do 1º semestre letivo de 2007.

BRASÍLIA, 29 DE JUNHO DE 2007.

Ao bebê que está a caminho...

AGRADECIMENTOS

É justo registrar meu agradecimento ao professor Scott Randall Paine, que aceitou orientar este trabalho não-ortodoxo, e que, mais que professor, foi um mestre e um amigo nas horas em que o busquei. Também é justo registrar, embora sem nomeá-los, meu agradecimento aos amigos e professores que leram e opinaram sobre este texto, ajudando-me a melhorá-lo. Embora os erros sejam só meus, os acertos eu devo dividir com eles.

É necessário registrar meu agradecimento à Ana Carolina, minha esposa, que me empurrou adiante nos incontáveis momentos em que fraquejei; a história deste trabalho se mistura de modo indissociável à nossa história pessoal. Embora as fraquezas sejam só minhas, o mérito da superação eu devo dividir com ela.

Embaralhada e turbulenta, a luta parece caótica, mas eles não a podem travar desordenadamente.

SUN TZU. *A Arte da Guerra*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 01 – CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE OS PRÉ-SOCRÁTICOS	14
1.1. A EXPRESSÃO “PRÉ-SOCRÁTICOS”	14
1.2. O PENSAMENTO FILOSÓFICO	15
1.3. SURGIMENTO DA FILOSOFIA NA JÔNIA E MÚTUO CONTATO ENTRE PRÉ-SOCRÁTICOS	17
1.4. O OBJETO DOS PRÉ-SOCRÁTICOS	18
1.5. OS PRÉ-SOCRÁTICOS E SEUS PENSAMENTOS: UMA SÍNTESE GERAL	24
1.5.1. A Primeira Fase: a colocação filosófica das perguntas relativas à existência ...	25
1.5.2. A Segunda Fase: questionamentos lógicos: ruptura com o conhecimento sensível	27
1.5.3. A Terceira Fase: reação aos problemas lógicos e reconciliação com o conhecimento sensível	27
1.6. O ESTUDO MODERNO DO PENSAMENTO PRÉ-SOCRÁTICO: A DISCUSSÃO SOBRE AS FONTES	29
CAPÍTULO 02 – O PENSAMENTO DE PARMÊNIDES	39
2.1. PARMÊNIDES E SUA OBRA	40
2.2. O PROÊMIO	41
2.3. A VIA DA VERDADE (REALIDADE)	43
2.3.1. As características do ‘ser’	44
2.4. A VIA DA OPINIÃO	46
CAPÍTULO 03 – O PENSAMENTO DE HERÁCLITO	48
3.1. ELEMENTOS BIOGRÁFICOS	48
3.2. OUTRAS QUESTÕES TÉCNICAS	52
3.3. A APRESENTAÇÃO USUAL DE HERÁCLITO	58
3.4. DISCUSSÃO DAS PEDRAS ANGULARES	70

3.4.1. A existência como um todo uno	72
3.4.2. O real como processo; o processo como entidade estável	80
3.4.3. A medida da mudança	92

CONCLUSÃO.....	98
-----------------------	-----------

BIBLIOGRAFIA.....	103
--------------------------	------------

RESUMO

Este texto é um estudo sobre o pensamento de Heráclito de Éfeso, filósofo pré-socrático. A linha de interpretação mais recorrente o entende como o filósofo do fluxo, ou seja, um pensador para quem a realidade está em constante mudança. Neste texto, argumentamos contra essa leitura, apresentando fundamentos para aproximá-lo da idéia de permanência. Exatamente por isso, foi também feita uma apresentação das idéias de Parmênides de Eléia, usualmente visto como seu opositor radical, mas que, aqui, serviu de referencial harmônico para as metáforas de Heráclito.

Palavras-chave: Filosofia Antiga; Pré-Socráticos; Heráclito.

ABSTRACT

This is a study about the thought of Heraclitus of Efesus, a presocratic philosopher. The most known line of interpretation of his ideas shows him as the philosopher of the flux, what means that for him the reality is always changing. In this text, we argue against that reading, bringing the basis to approach him of the idea of permanence. Exactly for that, it was also made a presentation of Parmenides of Elea, who is usually seen as his radical opponent, but who was used here as an harmonic referential for the heraclitean metaphors.

Keywords: Ancient Philosophy; Presocratics; Heraclitus.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se desenvolve no âmbito da Antigüidade Grega, dentro do grupo de pensadores que comumente chamamos Pré-Socráticos. Mais especificamente, trata-se de estudo que tem por alvo a compreensão das idéias de dois desses pensadores — ambos havidos como referenciais para toda a produção filosófica posterior: Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia, detentores de intuições entendidas como antípodas por uma tradição hermenêutica que tem suas raízes no *Crátilo*, de Platão. Isso porque, no que tange à constituição da existência¹ à qual nos integramos, o efésio é dito ser defensor de um pensamento “pluralista”; o eleata, “monista”.

Este trabalho se debruça especificamente sobre essa questão, refletindo sobre essa apresentação que os considera opositores, a partir da exposição de ambos os pensamentos, lidos a partir do contexto cultural no qual se inserem. Assim, o que faremos é apresentar suas idéias para verificarmos até que ponto essa oposição existe de fato, sugerindo uma dada abordagem do pensamento de Heráclito que, ao destoar daquela que decorre da citada interpretação platônica, deixa de considerá-lo como detentor de idéias radicalmente diferentes das consagradas pelo pensamento de Parmênides.

Nosso estudo, portanto, navega no que consideramos águas tormentosas, mas de horizontes promissores. Expliquemos: há grande dificuldade em se trabalhar com o pensamento daqueles denominados Pré-Socráticos. Primeiramente, notemos que se trata de momento histórico que marca o que se considera o início da Filosofia, o que significa que aquilo que hoje chamamos atividade filosófica ainda estava em gestação. O “milagre grego”, como usualmente se denomina a explosão cultural na Grécia, com ênfase no aparecimento da atividade filosófica, foi algo que aconteceu de modo estendido no tempo, com relações inequívocas com a trama social e suas transformações em curso naquele momento. Portanto, uma primeira dificuldade é, exatamente, lidar

¹ Ao longo deste texto, ao nos referirmos à idéia de existência, estaremos querendo significar o conjunto do que existe. Embora também tenhamos feito uso freqüente do substantivo masculino “o real”, nos preocupamos em evitar o termo “a realidade”, que bem poderia ser usado, para desviar de possíveis desentendimentos com o significado desse termo no contexto específico do pensamento de Parmênides, que opõe “realidade” e “aparência” em seu poema. Por razões óbvias, essa opção não foi exercida quando trazemos ao texto citações diversas. Enfim, registre-se, então, que usamos como equivalentes as noções de “o real”, “a existência” e, menos usado, “o cosmo”.

com esse (cronologicamente) distante universo cultural e, além disso, com as relações existentes entre ele e a produção filosófica a ser pesquisada.

Uma variante desse mesmo ponto é a dificuldade com o idioma. Tal obstáculo se coloca mesmo para quem quer estudar idéias produzidas numa outra língua, distinta de sua própria, ainda que não afastada no tempo, vez que sempre será preciso buscar os referenciais adotados originalmente pelo autor, evitando confundi-los com os de seu próprio idioma. Com relação ao grego antigo, esse empecilho é maximizado, exatamente pelo fato de ser ele pertencente a um momento histórico distante, o que faz com que várias nuances da linguagem sejam de difícil percepção para o leitor moderno. Lembremos, pois, o que comentou Guthrie a esse respeito:

No caso dos Gregos, estas dificuldades são consideravelmente ampliadas pelo lapso de tempo decorrido e pelas diferenças do ambiente cultural (...). Quando temos que nos basear em palavras equivalentes isoladas, sem conhecimento dos variados usos das correspondentes palavras gregas em diferentes contextos, não só perdemos grande parte do conteúdo dos termos gregos como introduzimos neles as associações que têm na nossa própria língua, muitas vezes assaz estranhas às intenções dos Gregos. (GUTHRIE, 1987, pp. 9/10).

Sendo isso aplicável a todo autor que escreveu em grego Clássico, com mais propriedade deverá sê-lo em relação aos Pré-socráticos. Esse período representa um momento em que a escrita ainda não havia se tornado uma tecnologia onipresente na produção e reprodução do conhecimento. A tradição oral ainda era marcante, quiçá ainda maior do que a tradição escrita que se firmava. Isso tudo nos leva a supor que uma parcela relevante das “obras” de então foi veiculada sob a forma oral, restando por se perder com o passar do tempo. Essa escassez de textos escritos, pois, implica em reduzir as ferramentas de que o estudioso moderno pode dispor em busca da compreensão dos textos antigos. A produção Pré-socrática, portanto, combina a tradição oral, ainda fortemente arraigada nos povos desse período histórico, com a nova ferramenta de produção intelectual, ou seja, a escrita. Assim, dentro dessa combinação, o que ressalta para o estudioso moderno é a escassez de fontes primárias para estudo dos Pré-Socráticos.

Todavia, não obstante as dificuldades citadas, há sempre renovado interesse pela pesquisa desse período histórico, em razão daqueles “horizontes promissores” que citamos atrás. Aqui, usamos as palavras de Mourelatos: “nenhum outro campo oferece um desafio à imaginação filosófica tão convidativo, e num ambiente de controles interpretativos e evidenciais tão exigentes” (MOURELATOS, 1993, p. 3). Vemos, nesse sentido, que a Grécia Antiga é o berço da civilização européia, com a qual os povos ocidentais têm estreitos laços, ainda que por via de imposição cultural a partir dos mecanismos colonizatórios. Uma maior compreensão, portanto, do universo da Antiguidade nos proporcionará, paralelamente, uma ampliação nas possibilidades de compreensão de nosso próprio universo cultural contemporâneo, dadas as citadas amarras, espontâneas ou impostas, que nos prendem à cultura européia.

Por outro lado, ao tratarmos do momento em que se desenrola o surgimento da atividade filosófica, estamos trabalhando com um universo sapiencial riquíssimo. Ao lidar com ele, percebemos que a sabedoria que emana desses povos ancestrais é, de fato, atemporal, perpassando, todas as idades da história humana e, por isso, nos dizendo respeito diretamente. Nessa intuição, o estudo do pensamento de Heráclito e de Parmênides, ao lado de todo o conjunto da produção cultural grega do mesmo período, nos promete ferramentas para construirmos uma imagem mais adequada de nós mesmos, de nossa inserção em nosso tempo, de nosso modo de dialogar com o universo do qual participamos.

Dadas tais considerações sobre o interesse em se investir no estudo desses pensadores, cumpre-nos apontar a metodologia que seguimos neste texto. Primeiramente, destacamos, como já aventado, que há necessidade de entender as idéias de Heráclito e Parmênides de modo amarrado ao mundo em que se inserem. Por essa razão, fizemos, de início, breves comentários a esse respeito, mas sem neles nos alongarmos, destacando alguns pontos que julgamos mais relevantes nas considerações relativas às idéias daqueles mencionados filósofos.

Em seguida, realizamos uma exposição mais detida das idéias de Parmênides. Posteriormente se segue, então, uma discussão do pensamento de Heráclito. Em geral, nos manuais de filosofia antiga, o mestre de Eléia é apresentado após terem sido postas as propostas filosóficas do efésio. Aqui, porém, preferimos romper essa seqüência, pois nosso intuito, repita-se, foi o de discutir a interpretação que é usualmente feita do pensamento de Heráclito. Parmênides, desse modo, nos serve

como farol, ou seja, uma referência fixa na tentativa de achar o melhor caminho nas sendas da filosofia do mestre de Éfeso. Por isso, o filósofo eleata foi trazido antes, apresentado em sua visão mais aceita, a fim de servir de ponto de partida para a discussão das idéias de Heráclito, feitas posteriormente. Por fim, um capítulo final sintetiza os principais argumentos apresentados, reforçando o entendimento que apresentamos das idéias heraclíticas.

CAPÍTULO 01 – CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE OS PRÉ-SOCRÁTICOS

É amplamente aceito no meio acadêmico que a Filosofia nasce na Grécia, representando uma nova forma de manifestação intelectual, cujo surgimento muitas vezes é denominado “milagre grego” por aqueles que entendem haver uma ruptura entre a (nova) investigação filosófico-científica e a tradição mítica que (supostamente) lhe antecederam. Modernamente, esse momento em que surge essa atividade passou a ser designado como período Pré-socrático da Filosofia. É nele, portanto, que se situam os dois pensadores tematizados neste estudo — Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia. Por essa razão, neste trecho de nosso trabalho, trataremos dessa fase da história do desenvolvimento filosófico, analisando-a em suas linhas gerais, a fim de contextualizar a produção dos dois citados mestres. Trataremos, também, de algumas questões técnicas pertinentes ao estudo dos pré-socráticos nos tempos atuais.

1.1. A EXPRESSÃO “PRÉ-SOCRÁTICOS”

De início, cabe entender a que se refere a expressão “Pré-socráticos”. Esse termo parece significar que estamos falando de filósofos que viveram cronologicamente antes de Sócrates. Entretanto, seguindo a sistematização proposta por Barnes, podemos considerar que a fase pré-socrática estende-se até cerca de 400 a.C. (BARNES, 2001, p. xi). Assim, lembrando que Sócrates viveu até 399 a.C., podemos concluir que vários dos pré-socráticos foram contemporâneos a Sócrates. Por outro lado, há um grupo de pensadores, os Sofistas, que também lhe são contemporâneos, mas não são considerados pré-socráticos.

Assim, cabe a explicação: a expressão em tela refere-se a uma anterioridade não cronológica, mas temática. Assim, em alguma medida, se trata de termo cunhado menos para designar um grupo de pensadores, e mais para louvar a figura de Sócrates, que teria introduzido um novo objeto na pesquisa filosófica, inaugurando uma nova etapa da história do pensamento. Sócrates teria, assim, voltado as costas para as questões que usualmente eram tratadas por esses sábios, focalizando sua atenção em problemas de outra ordem. Em linhas gerais, para fins de introdução, é válido dizer que

os pensadores pré-socráticos ocupavam-se com a *physis*² (φύσις), a “natureza das coisas”, dentro de um debate de viés cosmológico, enquanto que Sócrates voltou-se para a pesquisa do correto agir, despontando como forte referencial para marcar o início das investigações morais. Portanto, houve pensadores que, embora contemporâneos a Sócrates, por terem mantido seus interesses naquelas questões anteriores, receberam, também eles, a designação de “pré-socráticos”.

Todavia, embora o termo em debate seja uma expressão que inicialmente pode conduzir a conclusões equivocadas, ele é a designação consagrada no meio acadêmico, razão pela qual deve ser mantido, feitas as explicações pertinentes. De outro turno, segundo Barnes, não é menos verdade que há, de fato, um grupo de pensadores que podem ser agrupados como os responsáveis pelo primeiro impulso no desenvolvimento do pensamento filosófico, distinguindo-se de seus predecessores e contemporâneos não-filósofos, por um lado, e de seus geniais sucessores, por outro (BARNES, 2001, p. xii).

1.2. O PENSAMENTO FILOSÓFICO

Para tentar achar elementos que nos ajudem a delinear esse “primeiro impulso”, tal como citado acima, deveríamos nos enveredar pela investigação acerca do que seria a Filosofia. Essa tarefa é, muito provavelmente, infundável. Mesmo o mapeamento das principais respostas dadas já seria um trabalho demasiadamente extenso e, além de tudo, estranho a este estudo. Porém, servem a nossos modestos

² Optamos, ao longo do texto, por utilizar os termos gregos transliterados, grafando-os, todavia, em grego na primeira vez em que ocorrem, ressaltando dessa regra os casos em que a expressão grega é trazida para auxiliar a compreensão de passagem cuja tradução seja dúbia. A fonte grega usada foi a “Tahoma”, encontrada no programa “Word” de edição de textos.

Na transliteração, como notadamente não existe uma regra empregada de modo uniforme em todos os idiomas, adotamos como critério um misto de dois fatores: (1) manutenção (o mais aproximada possível) da pronúncia original grega, de acordo com as regras de acentuação e grafia do vernáculo; (2) respeito a algumas fórmulas mais comumente empregadas, tais como a substituição do ‘φ’ por ‘ph’ e do ‘χ’ por ‘ch’.

Ainda quanto à transliteração, observamos que, embora tenhamos buscado uniformizar o padrão por nós adotado, por vezes ocorrem diferenças entre a nossa fórmula e aquela adotada por algum dos autores que citamos. Nesses casos, o critério foi manter, nas citações, a fórmula que consta do texto aportado. Dois exemplos recorrentes são (1) ‘Heráclito’, transliterado como ‘*Herácleitos*’ por Mário da Gama Kury, em sua tradução do texto de Diógenes Laércio, e (2) o termo ‘*logos*’, que não pede acentuação em vernáculo para que tenha a mesma sílaba tônica que há no original, mas que é escrito com acento em algumas publicações, provavelmente por correlação ao vocábulo grego (λόγος), que se acentua. Portanto, mantivemos sempre a fórmula usada no texto citado, apesar de eventualmente usarmos, em nosso trabalho, grafia diversa.

propósitos lançar mão de três elementos que devem, ao menos, ser considerados em uma tentativa de explicação da natureza da atividade filosófica.

Assim, de início citamos a percepção de um mundo compreensível por meio do intelecto. O universo não é mais visto, nesse momento, como uma sucessão de eventos aleatórios aos quais o homem está passivamente sujeito. A existência pode se conhecida porque baseada em princípios regulares e também, por sua vez, cognoscíveis. O homem pode, assim, por meio de seu intelecto, investigar e desvelar a regularidade que rege o mundo. Por outro lado, (2) esse princípio é de natureza imanente, ou seja, pertence à própria existência que se quer compreender. Isso quer dizer que não se busca explicações num elemento externo ao mundo, como seriam os deuses, por exemplo, mas pertencentes ao próprio universo investigado, como é o caso da água, como propôs Tales. É claro, porém, que isso não implica dizer que há uma ruptura com a explicação mítica nesse período. Entretanto, quer se aceite a ruptura ou a transição entre mito e filosofia, em geral admite-se que, com os pré-socráticos, as divindades deixam de ser aceitas como explicações, muitas vezes de caráter *ad hoc*, para os fenômenos da existência.

Por fim, e mais importante, (3) as explicações alcançadas por esses pensadores são estritamente racionais, no sentido de que se baseiam na argumentação e na inferência. Não bastava mais, portanto, a mera afirmação intuída divinamente, porque, nesse momento, se tornava necessário justificar, por meio da razão e a partir de fatores imanentes ao mundo observado, as assertivas que se fazia. Assim, se Tales afirmou que a água era o princípio de tudo que existe, ele o fez tomando em conta fatos que podiam ser ordinariamente constatados, e não alguma verdade revelada a que só poucos teriam acesso. Além disso, ele fornecia um discurso lógico-argumentativamente encadeado, também ordinariamente acessível, conectando os fatos observados com a conclusão obtida.

Portanto, ao podermos identificar, em alguma medida, que a cognoscibilidade da existência a partir de fatores e regras a ela imanentes, juntamente com a necessidade de justificar racionalmente suas conclusões para validá-las, são fatores presentes no pensamento dos filósofos pré-socráticos, passamos a considerar eles marcam o início da atividade filosófico-científica. Pouco importa, note-se, a correção (do ponto de vista científico) de suas conclusões ou a profundidade de seus argumentos; o que caracteriza suas manifestações como os primórdios da Filosofia é o

simples fato de estarem se baseando nesses parâmetros citados, que serão os mesmos usados por filósofos e cientistas até os dias de hoje.

1.3. SURGIMENTO DA FILOSOFIA NA JÔNIA E MÚTUO CONTATO ENTRE PRÉ-SOCRÁTICOS

Assim, se Aristóteles está certo e Tales foi o primeiro filósofo, então Mileto foi a cidade que viu nascer a Filosofia. Assim, lembremos que Mileto foi uma colônia grega a leste do Mediterrâneo, situada na Jônia, região equivalente à atual Turquia. Nela floresceram os três representantes da “Escola Jônica” — Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Portanto, embora originada com povos que culturalmente se identificam como gregos, a Filosofia ainda faria um longo trajeto até alcançar geograficamente o território atualmente reconhecido como grego, onde teve seu esplendor no século de ouro de Atenas. Nesse trajeto, manifesta-se em Cólofon (com Xenófanes) e em Éfeso (com Heráclito), cidades também Jônicas, próximas a Mileto. Em Samos, ilha jônica, nasce Pitágoras e vive, posteriormente, Melisso. Ao norte de Cólofon, Clazômena abriga Anaxágoras. Com Demócrito, proveniente de Abdera, a atividade filosófica chega ao continente. À oeste de Atenas, na costa leste do sul da Itália, Cróton abriga Pitágoras e sua escola. Já na costa oeste, Eléia vê os ensinamentos de Parmênides e de Zenão.

Entretanto, em que pese a diversidade dos locais, é extremamente provável que os pensadores citados tenham tomado contato com os ensinamentos alheios. Afora o fato de que alguns saíram de suas cidades natais e fixaram-se em outras cidades, não há evidência material de que uns conheceram os ensinamentos dos outros. Todavia, concordamos com Barnes quando afirma que “muito da história do pensamento Pré-socrático é mais inteligível sob a hipótese do contato mútuo” (BARNES, 2001, p. xiv, tradução nossa). Para argumentar, temos o exemplo de Melisso, que veio da costa leste da Itália e esteve em atividade dez anos depois de Parmênides, que era fixado na costa oeste. Não obstante, Melisso é um continuador das idéias parmenideanas.

1.4. O OBJETO DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

Embora outros temas sejam encontrados nos pensadores pré-socráticos, o traço que lhes é marcante é a investigação cosmológica. Mas essa é a conclusão de um raciocínio que precisa ser desenvolvido. Barnes nos auxilia nessa tarefa ao nos lembrar que, muito embora as escolas de filosofia grega de um momento tardio dividissem o objeto de estudo dos pensadores originários em três conjuntos (Lógica, Ética e “Física”), na verdade temos que “os pré-socráticos foram vistos primordialmente como ‘físicos’. Alguns deles de fato exercitaram questões éticas e lógicas; mas seu interesse predominante foi a física” (BARNES, 2001, p. xiv, tradução nossa). Por esse motivo é que são originalmente denominados por *physiologoi* (φυσιόλογοι), termo traduzido por “físicos”, ou por cosmólogos, e sua atividade designada por *physiologuía* (φυσιολογία) (estudo da “física”), ou seja, são investigadores, acima de tudo, da *physis* (“natureza”).

Mas por que escrevemos, acima, os termos *natureza* e *físicos* entre aspas? Porque essas palavras são freqüentemente usadas para traduzir o termo *physis* e seu derivado *φυσιολογοί*, porém, sem explicar-lhes corretamente o significado, haja vista os referentes dos termos modernos serem, em certa medida, diversos dos antigos. Precisamos, portanto, de uma digressão semântica. Primeiro, consideramos que a palavra *físico* é derivada diretamente da palavra *physis*, mas, modernamente, ganhou um sentido próprio, indicando um representante de uma atividade científica academicamente delimitada. Claro que há correspondências entre o cientista físico de hoje e o *φυσιολογός*. Em geral, pode-se dizer que este representa o primeiro impulso na formação da atividade filosófica que, desenvolvida ao longo do tempo, desembocaria nas atividades científicas modernas, dentre as quais a daquele profissional citado. Mas não podemos entender, por conta disso, que os *φυσιολογοί* são exatamente a mesma coisa que os cientistas físicos. A uma, porque ainda não se havia operado a cisão entre as ciências, de modo que os *φυσιολογοί* tratam de questões que não se limitam ao objeto da ciência modernamente designada como *Física*. Grosso modo, o conjunto de coisas que hoje designamos por *mundo físico* alcança apenas o mundo material, deixando de fora questões que vão desde o funcionamento dos organismos biológicos até a organização das sociedades, que faziam parte, diretamente ou não, da investigação dos pré-socráticos. A duas, porque os *φυσιολογοί* produziram explicações com conteúdos hoje considerados teórico-filosóficos, vez que desprovidos das roupagens

experimentais, para o surgimento e funcionamento do universo que nos cerca, ou cosmo.

A palavra *cosmo*, de importância também central, merece, por sua vez, alguns esclarecimentos. Modernamente, passou a ser usada para designar exclusivamente o universo, muitas vezes em referência apenas ao espaço sideral, excluindo o próprio planeta Terra. Entretanto, o vocábulo grego correspondente, *cosmos* (κόσμος), era usado para designar de modo primeiro a idéia de ordem, ordenação, organização (inclusive com referência a grupamentos militares em Homero) e, numa segunda derivação, referindo à idéia de algo belo (daí a palavra *cosmético*, que significa produto para a beleza, mas é composta com o radical grego que traz a idéia de ordem), vez que, para um grego, o que é ordenado é belo. Assim, o uso da palavra *cosmos* para indicar a totalidade do que existe possivelmente já implique uma opção filosófica (que hoje nos passa despercebida, de tão habituados que estamos com o vocábulo). Barnes (2001, p. xx) nos lembra que numa conversa coloquial, ou comercial, não precisamos de um termo específico para designar a totalidade do que existe, mas, quando passamos à investigação filosófica, essa necessidade surge. Então, parece-nos que a designação dessa totalidade por *cosmos* já relaciona-se, ainda que de modo não explícito, com a consideração de que essa totalidade é ordenada, arranjada. A consequência dessa premissa, caso aceita, seria epistemológica: podemos conhecer a totalidade do que existe exatamente pelo fato dessa totalidade se dar de modo ordenado. Portanto, o que buscam os pensadores originários é, exatamente, entender e explicar do que se constitui o *cosmos*, como ele surge, como ele se torna aquilo que percebemos sensorialmente. Certamente é esse o motivo de Burnet (1994) para chamá-los de cosmólogos. Também por esse motivo afirmamos, acompanhando Burnet, que o seu tema central é a cosmologia.

Mas a investigação cosmológica, nessa forma citada, implica a busca pela *physis*, que significa, em seu contexto originário, algo que é perene e que permeia a existência daquilo a que se refere. Nesse sentido, ela indica algo como “a natureza das coisas”, a essência de algo. Na formulação de Kirk, à qual voltaremos reiteradamente, a *physis* é a “verdadeira constituição das coisas” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 199). “No primeiro fragmento de Heráclito, o termo *physis* designa não o cosmo como um todo, mas, antes, um princípio que permeia cada parte natural do cosmo” (BARNES, 2001, p. xxi, tradução nossa). O problema, pois, com a tradução por meio da

palavra *natureza* é que, modernamente, passou-se a usá-la em referência à fauna e à flora, geralmente excluindo o ser humano desse grupo. Barnes nos ensina (2001, pp. xx-xxi), nesse sentido, que *physis* deriva primordialmente de um verbo que significa crescer, germinar, gerar, desenvolver e que, por isso, marca o início da distinção entre o mundo natural (coisas que crescem por natureza) e o mundo artificial (objetos criados pelo homem, que não surgem naturalmente). Nesse sentido, “*physis* e *kosmos* convergem bastante para o mesmo significado” (*idem*). Mas o sentido mais importante é outro, qual seja, aquele que “serve para denotar alguma coisa permeando cada objeto natural (...). Quando os pré-socráticos investigavam sobre ‘natureza’, não estavam apenas investigando sobre o mundo natural — eles estavam investigando sobre ‘a natureza das coisas’” (*idem*).

É claro, portanto, que essa “natureza das coisas” era algo perpétuo, *perene*. Burnet (1994, pp. 21-22) argumenta que Anaxágoras, um jônico radicado em Atenas, vale-se dos adjetivos *perene* e *imortal* para designar uma substância primária. Eurípedes, continua Burnet, sabidamente influenciado pela filosofia jônica, associa os mesmos adjetivos ao termo *physis*, fato que nos ajuda a perceber que “no século V a.C., o nome *physis* era dado ao perpétuo algo de que o mundo era feito. (...) Seu significado original parece ser o ‘material’ de que tudo é feito, um significado que facilmente se transforma no da sua ‘composição’, sua constituição ou caráter geral” (BURNET, 1994, p. 22). É nesse sentido, portanto, que Tales se refere à água, ao apontá-la como constituinte primeiro de toda a existência.

É interessante, então, chamar atenção para o fato de que, assim como nós, modernamente, tentando explicar o alcance da palavra *physis*, nos valemos da expressão *constituente primeiro*, também os Antigos precisaram de uma palavra semelhante que explicasse o sentido do termo em questão. Com isso, chegaram ao conhecido termo *arché* (ἀρχή) traduzido usualmente como *princípio*. Usualmente se diz, então, que os pré-socráticos se voltavam para a busca da *arché*, querendo significar, exatamente, aquilo que dissemos acima a respeito da palavra *physis*. Entretanto, enquanto esta era, de fato, presente no contexto Pré-socrático, aquela foi introduzida posteriormente. Burnet (1994, p. 22) atesta que o termo é puramente aristotélico, anotando, ademais, que, embora W. A. Heidel tenha sustentado a possibilidade do uso desse vocábulo por parte dos pré-socráticos num sentido diferente daquele empregado por Aristóteles, não se acha provas desse emprego. Anaximandro seria, talvez, essa tal prova. Entretanto,

Burnet contesta a legitimidade desse termo nesse pensador, afirmando que “a afirmação corrente de que o termo *arché* foi introduzido por ele parece dever-se a um mal-entendido” (BURNET, 1994, p. 56), explicando que essa confusão ocorreu a partir de uma cópia menos fiel do texto de Teofrasto, proveniente de Hipólito.

Continuando nossa exposição sobre o objeto dos pensadores originários, é interessante lembrar as palavras de Aristóteles (*Metafísica*, A, 3, 983b, 5-10): “os que primeiro filosofaram, em sua maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem [ἀρχὰς εἶναι πάντων] exclusivamente materiais”. Aqui, pois, não nos interessa tanto a informação de que o princípio seria material, mas o emprego por Aristóteles da palavra princípio, ἀρχή. Assim, a explicação que dá para essa idéia é, em grande medida, igualmente válida para a *physis* que buscavam os pré-socráticos:

Aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originariamente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio dos seres, na medida em que é uma realidade que permanece idêntica mesmo na mudança de suas afecções. Por esta razão crêem que nada se gere e nada se destrua, já que tal realidade [τοιούτης φύσεως] sempre se conserva. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3, 983b, 5-15)

Essa passagem, portanto, nos ajuda a entender o objeto de indagação dos primeiros filósofos. Eles se questionavam sobre o princípio primeiro do que existe, tomado em sua integralidade. Trata-se, então, de uma busca por uma explicação acerca de qual é (ou quais são) o constituinte primário da existência, com base no qual e a partir do qual tudo aquilo que percebemos se manifesta. Entretanto, as perguntas sobre a existência já eram formuladas, não apenas na Grécia Antiga, mas em várias outras comunidades de que temos registro, sendo, quiçá, uma decorrência da própria natureza humana. Por essa razão, parece razoável afirmar que o surgimento da Filosofia não é marcado pela colocação de novos problemas, mas por uma nova forma de lidar com questões que já estavam postas, tais como a origem da existência, que é vista, em geral, como a questão Pré-socrática por excelência. As explicações míticas, lembremos, já representam uma tentativa de lidar com essas mesmas questões, sendo que as *Teogonias* são verdadeiras *Cosmogonias*. É já Aristóteles (*Metafísica*, A, 2, 982b, 15-20) quem nos faz notar essa coincidência de objetos, ao aproximar o filósofo, φιλόσοφος, do “filomito”, φιλόμυθος. É claro, no entanto, que, com o surgimento da atividade filosófico-científica, a natureza mesma dessa nova atividade faz com que o homem seja levado a novas questões, antes ignoradas. Mas isso reside num momento de desdobramento,

decorrente da forma com que o filósofo atua sobre os problemas que investiga, e não na gênese da Filosofia, como poderia ser imaginado pelo estudante neófito.

Essa citada coincidência de temas nos leva a destacar o papel dos predecessores da Filosofia grega, aqueles que talvez Aristóteles tivesse em mente ao cunhar o termo φιλόμυθος. Afinal, consideramos que os pré-socráticos não retiraram suas proposições de um vácuo cultural. Seus precursores, conforme sugerimos antes, já apresentavam respostas aos mesmos problemas que depois vieram a ser tratados pelos filósofos. Assim, deixando de lado a “questão homérica”, podemos afirmar que Homero nos traz, no século VIII a.C., o mais antigo registro escrito da literatura grega. Em seus poemas, uma concepção do universo e de suas origens é distinguível ao leitor. Ainda de modo mais patente, o mesmo vale para Hesíodo, no século VII a.C., que escreveu precisamente uma *Teogonia* que, considerando a recorrente divinização daquilo que hoje entendemos como fenômenos naturais, pode ser considerada uma cosmogonia. Ou seja, a explicação de Hesíodo para o surgimento dos deuses corresponde ao surgimento do universo. É significativo, como evidência da correlação teogonia-cosmogonia, lembrar o seguinte trecho (*Teogonia*, versos 116-117): “O primeiro a nascer foi o Vazio, seguido pela Terra de vasto peito” (HÉSIODE, 1999, p. 31, tradução nossa). Assim, podemos concluir, junto como Barnes (2001, p. 4), que “isto não é ciência, mas é, assim como foi, uma história científica (...) e, narrando o nascimento ‘dos deuses’ Hesíodo narra, de forma pitoresca, as origens do universo”. Em outras palavras, trata-se de “conceitos que, apesar de expressos na linguagem do mito e por intermédio de suas personagens, são o resultado de uma mais directa, empírica e não-simbólica maneira de pensar” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 1).

Aqui, portanto, nos interessa lembrar a possibilidade de relação entre essas explicações míticas e a nova estrutura argumentativa trazida pelos pensadores originários. Trata-se, de ambos os lados, de explicações cosmológicas, pois pretendem igualmente dar conta da origem da totalidade da existência, bem como das razões pelas quais as coisas são como são. Mas, haja vista as aproximações feitas, coloca-se a pergunta: por que chamamos uns de filósofos e outros, não? Haveria ocorrido, mesmo, um “milagre” grego, ou seja, uma ruptura desmotivada entre mito e atividade filosófico-científica?

Aceitamos, para tal problema, as considerações trazidas por Trindade Santos (1992, pp. 17-34), que, por sua vez, acompanha as razões de Havelock (*in Literacy and*

the Pre-socratics). Talvez não devamos, pois, nos apressar em entender os pré-socráticos como filósofos. Ao menos não se levamos em conta a atividade de Aristóteles e de Platão em seus últimos escritos como referencial. De certo, os pensadores originários fazem parte de uma tradição diferente daquela representada por Homero e Hesíodo, constituindo o que podemos chamar de “tradição sapiencial”, diversa, por outro lado, da “tradição reflexiva” de seus sucessores. Foi só com o avançar desse processo que a “tradição reflexiva” pôde cristalizar-se e, então, a Filosofia pôde dar conta de si mesma e questionar-se a respeito de suas origens. Nessa busca pelo momento anterior, possivelmente se tenha visto (principalmente a partir de Aristóteles) figuras bem definidas onde, na realidade, só havia silhuetas, como o pesquisador que “vê” aquilo que “deseja ver”, adequando (intencionalmente ou não, não importa) os fatos à teoria pré-elaborada. É claro que as silhuetas integram uma figura bem definida, mas é um erro igualá-las, assim como é um erro a conclusão de que somos idênticos a nossos pais, a partir da constatação de deles somos provenientes.

Assim, os pensadores originários são o começo da caminhada humana rumo à filosofia e à ciência, mas eles ainda não representam a cristalização desse momento. Esse processo coincide, pois, com a implementação do “letramento” (neologismo mais afeito ao vernáculo, afastado de anglicismos, para traduzir a idéia de *literacy*), ou seja a implementação de uma cultura que gravita em torno da produção escrita. A implementação desse letramento, portanto, é algo diferente da simples invenção da técnica da escrita. Trata-se de uma condição, de um estágio cultural onde a escrita invade os âmbitos antes reservados à tradição oral. Assim, o resultado desse processo é que “séculos de informação acumulada na memória colectiva convertem-se gradualmente em tema apaixonante de reflexão para uma linhagem de intelectuais que gradativamente emergem do anonimato” (SANTOS, 1992, p. 28).

Nesse processo, a linguagem é uma ferramenta que será submetida constantemente aos seus limites, que serão expandidos cada vez mais e mais. Se Aristóteles tem termos bem definidos, distintos das referências constantes às divindades, o mesmo não valia para os pré-socráticos. São eles, afinal, que primeiro submeterão sua nova forma de pensar e de explicar o mundo àquela mesma linguagem usada num instante anterior. Por isso, a linguagem mítica e a nova linguagem para designar a natureza são dois instrumentos intelectuais que, nesse momento,

interpenetram-se. Devemos ter cuidado, pois, para conseguirmos identificar a filosofia que reside por debaixo de uma roupagem lingüística aparentemente mítica.

Por outro lado, não queremos defender que possamos basear toda a solução do problema relativo ao surgimento da filosofia na questão do letramento que está a surgir. Embora relevante, esse fator também está inserido num contexto histórico-cultural, se somando a outros fatores. Lembramos, por exemplo, a lição de Vernant (2005), que associa o surgimento da atividade filosófica com o surgimento da cidade-estado (a *pólis* grega). Nesse sentido, o exercício político praticado na *pólis*, por meio dos discursos e diálogos, é que permite ao homem se dar conta de sua atividade racional. Vernant, inclusive, vê no discurso filosófico reverberações de uma linguagem própria do mundo social, não do mundo natural, pois este seria, para um grego da Antigüidade, ao contrário do que supomos modernamente, o âmbito do conhecimento aproximado, dos fenômenos casuais, “aleatórios”. Seria a cidade, portanto, o âmbito da lei, da regra, da estabilidade necessária ao conhecimento.

Nesse contexto, a idéia de letramento aparece como conseqüência natural do surgimento da *pólis*. A convivência em uma comunidade organizada na forma de uma cidade-Estado, com a conhecida caminhada rumo à implementação de um regime democrático, acarreta, por um lado, o exercício do diálogo e a necessidade de aprendizado da capacidade literária. Todavia, por outro lado, o avançar do letramento na cultura da comunidade reforça a participação e os vínculos políticos, numa relação de simbiose, num ciclo que se auto-alimenta.

1.5. OS PRÉ-SOCRÁTICOS E SEUS PENSAMENTOS: UMA SÍNTESE GERAL

De novo lembrando Barnes, o período Pré-socrático pode ser dividido em três momentos. Primeiramente, um século de florescimento intelectual, onde teve lugar pensamentos inovadores, que traziam uma até então nova forma de interpretar o mundo, se afastando gradativamente das explicações puramente míticas. Então, num segundo momento, os achados dessa primeira fase foram submetidos a exames lógicos (embora estejamos falando de uma lógica ainda intuitiva, não de uma área delimitada do conhecimento humano), que acabaram pondo em cheque essas descobertas. Num terceiro e último momento, houve pensadores que, a partir de diferentes afiliações intelectuais, buscaram reconciliar as intuições dos primeiros com as críticas dos

segundos. Todavia, é o próprio Barnes que nos lembra que essa esquematização implica em ver como rígido e estanque uma evolução que, em realidade, foi fluida e irregular. Entretanto, também com Barnes devemos concluir que essa divisão em períodos serve a fins didáticos e, além disso, ela tem correspondência, grosso modo, com o desenrolar dos fatos:

Quaisquer construções como essa são artificiais; mas elas fornecem uma moldura na qual a história do pensamento pode ser exposta e compreendida. Além do mais, é verdade que, como uma aproximação grosseira, os pré-socráticos formam um grupo unitário, que eles se diferenciam de modo fundamental tanto de seus predecessores não-filosóficos como de seus grandes sucessores, e que durante a época na qual sua sorte durou, três períodos principais podem ser distinguidos (BARNES, 2001, p. xii, tradução nossa)

Assim, o que apresentaremos a seguir é uma súpula do pensamento Pré-socrático. Não temos a intenção, nem teríamos condições dentro deste trabalho, de esmiuçar o significado de cada um deles, pois tal tarefa foge ao nosso objetivo, que se reserva ao exame mais detido das idéias de Parmênides e de Heráclito. Contudo, esses pensadores existem dentro de um contexto de idéias e podem ser vistos em perspectiva, formando um quadro de evolução do pensamento. Daí porque faremos, ainda que sem profundidade, esta breve exposição das principais idéias pré-socráticas, a fim de subsidiar o entendimento daqueles que são nosso objeto de estudo. Seguiremos, nesse objetivo, o roteiro de Barnes (2001).

1.5.1. A Primeira Fase: a colocação filosófica das perguntas relativas à existência

Como já dissemos, a investigação filosófica é marcada menos pela colocação de novos problemas, mas pela nova forma de respondê-los. Assim, considera-se o início da Filosofia com a atividade intelectual de Tales de Mileto (c. 625 – 545 a.C.). Sua importância filosófica está, principalmente, na sua conclusão de que a totalidade do que existe é água, ou devém da água. Aceita-se, em geral, que essa conclusão é retirada da observação da existência de umidade nos alimentos e em todas as coisas vivas. Essa concepção da existência com base na água tem correspondentes em diversos mitos antigos, gregos ou dos povos próximos (egípcios, persas, hititas), fato do qual advém interpretações que ligam Tales a esses mitos. Aristóteles (*Metafísica*, A, 3, 983b 27 – 984a 5), talvez com essas leituras em mente, afirma que os “mais antigos”

(παμπάλαιοι) também tinham essa mesma concepção da existência, mas, todavia, isso não resta absolutamente claro.

Seguindo-se a Tales, também em Mileto, Anaximandro (c. 610 – 540 a.C.) identificou o fator constituinte do real como o Ilimitado (ἄπειρον). Trata-se, em certa medida, de uma proposta mais abstrata, vez que desvincula dos fatores sensorialmente perceptíveis aquilo que se propõe ser o princípio primeiro. O Ilimitado seria, então, infinito em extensão e desprovido de limitações internas. A origem das coisas que percebemos no mundo seria decorrência de um processo de separação dos opostos, por força de um movimento eterno e necessário. Ou seja, o movimento é intrínseco ao Ilimitado; por força dele se separam os opostos, tais como quente e frio, dando origem à existência tal como a percebemos. Há, ademais, a percepção de uma regra de justiça a reger a existência, em razão da qual, periodicamente, um oposto deve dar lugar ao outro, assim como o inverno sucede ao verão, e vice-versa, num ciclo inesgotável.

O terceiro na sucessão milésia é Anaxímenes (c. metade séc. VI a.C.), que propôs o ar como fator constituinte do real. Embora o ar seja um dos fatores naturais, ao contrário do Ilimitado de Anaximandro, podemos, ainda assim, perceber a presença de um processo de abstração do pensamento. No quadro do conhecimento da natureza que havia na Antigüidade, o ar era entendido como algo imaterial. Isso nos parece bastante razoável: percebemos sensorialmente a brisa do vento, mas associá-la ao movimento do ar requer o avanço de alguns passos no conhecimento dos fenômenos naturais. Assim, o ar também era um fator ilimitado. Mas Anaxímenes avançou na busca da explicação do movimento identificado por Anaximandro, propondo que os processos de rarefação e de condensação seriam responsáveis pelo que percebemos dentro do devir. O ar condensado e concentrado torna-se água e terra; rarefazendo-se e dilatando-se, fogo e éter; após, volta ao seu estado natural de ar.

Embora sua existência não seja contestada, Pitágoras tornou-se uma figura envolta em lendas difíceis de serem discernidas da realidade. Nascido em Samos, por volta do ano 570 a.C., aproximadamente aos 30 anos migrou para Cróton, onde exerceu suas atividades, até se exilar, supostamente por problemas políticos, na cidade de Metaponto. Em razão desse itinerário, é associado à Itália, não à Jônia. Pitágoras fundou uma escola que se baseava num modo de vida, o qual se relacionava com suas idéias filosóficas. Em geral, vê-se que os Pitagóricos apresentavam sua teoria na forma de uma cosmogonia (KAHN, 1993, p. 172). Aristóteles lhes atribui a idéia de que os “elementos

dos números eram elementos de todas as coisas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 27). Além disso, o mestre peripatético também sustenta que seu principal interesse era a alma, tendo formulado a teoria da transmigração das almas, que depois seria denominada de *metempsicose*.

Além de Alcmeón, originário de Cróton, considerado como o primeiro caso de médicos-filósofos gregos, havendo atuado por volta do séc. V. a.C, bem como além de Xenófanes, proveniente de Cólofon, destacado por sua crítica à teologia vigente, o último desse grupo é Heráclito de Éfeso, também na Jônia, mas não vamos tratá-lo aqui, reservando-nos a uma análise mais detida no momento oportuno. Basta mencionar que é considerado usualmente como o filósofo que teorizou o fluxo eterno e constante da totalidade da existência. É visto por alguns estudiosos como o cume do desenvolvimento jônico (BARNES, 2001, p. xxxviii, tradução nossa), embora dessa idéia divergiremos adiante.

1.5.2. A Segunda Fase: questionamentos lógicos: ruptura com o conhecimento sensível

Pelos mesmos motivos citados, portanto, deixamos, também, de falar de Parmênides neste momento do trabalho. Todavia, comentamos que esse mestre, proveniente de Eléia, afirmou a impossibilidade de qualquer coisa estar em movimento, tendo escrito em versos. Melisso (c. século V a.C.), embora nascido em Samos, ilha da costa jônica, é um continuador das idéias de Parmênides. Defendeu a impossibilidade lógica da idéia de um espaço vazio, bem como a necessidade de que tudo que existe seja apenas uma única coisa. Divergiu de Parmênides, todavia, ao considerar que o ser (tudo que existe) tem extensão infinita. Zenão, por sua vez, também de Eléia, desenvolveu logicamente as intuições de Parmênides por meio de proposições paradoxais (40, segundo se afirma), que objetivavam mostrar a impossibilidade do movimento.

1.5.3. A Terceira Fase: reação aos problemas lógicos e reconciliação com o conhecimento sensível.

Empédocles de Acragas, Sicília, viveu aproximadamente entre 495 e 435 a.C. Escrevendo em versos, defendeu que os sentidos podem ser meios para o conhecimento, desde que usados propriamente. Sem negar a premissa de Parmênides,

no sentido de que nada pode ser gerado ou perecer, bem como aceitando a idéia de Melisso, no sentido de que a existência do espaço vazio é impossível, defendeu a possibilidade do movimento. Empédocles sustentou, assim, a existência de quatro fatores primários do real, ou raízes: terra, ar, água e fogo. Sobre esses dois fatores, eternos e indestrutíveis, agem dois princípios: Amor (atração) e Ódio (repulsão). Pelo Amor, as coisas se reúnem até se unificarem numa esfera homogênea; pelo Ódio, voltam a se separar em vários corpos, até que as quatro raízes sejam absolutamente distintas, em quatro diferentes esferas. Esse movimento de atração e repulsão é eterno e imutável.

Anaxágoras nasceu por volta do ano 500 a.C. Embora natural de Clazômena, na Jônia, desenvolveu suas atividades filosóficas em Atenas, em contato com Péricles e Eurípedes, aproximadamente entre 480 e 430 a.C. Condenado por práticas religiosas não aceitas, deixou a cidade, indo para Lampsaco, onde morreu em 428 a.C. Anaxágoras concordou com Empédocles no que tange a aceitar o pensamento de Parmênides e Melisso sem, no entanto, negar a possibilidade de movimento, bem como a viabilidade do conhecimento sensível. Todavia, dele discordou ao não aceitar a idéia de “fatores primários” eternos. Para Anaxágoras, cada coisa era eterna. No começo, tudo estava unido numa massa gasosa, até que adveio a separação e, gradualmente, formou-se o cosmo tal com é. Sua grande originalidade é considerar como força cósmica original o Pensamento. (Embora haja uma série de discussões a respeito do alcance e significado desse “Pensamento”, não entraremos nesses pormenores, por fugirem ao nosso objetivo.) Além disso, Anaxágoras inovou filosoficamente ao entender que, mesmo com a separação das coisas, não há uma raiz originária de nada, pois, por menor que seja o pedaço de qualquer coisa, esse pedaço sempre apresentará uma mistura, sempre será um composto, pois as coisas guardam em si uma porção, por menor que seja, de outra substância. Isso nos leva a marcar a diferença com aqueles que estavam propondo a existência de um limite para a divisão da matéria.

Demócrito, por sua vez, mesmo sem iniciar as idéias atomistas, acabou por ofuscar seu fundador, Leucipo, ambos nascidos em Abdera. Demócrito, pois, divulgou a mensagem do atomismo. Propôs, nesse sentido, que o inexistente tem realidade comparável a do existente. O inexistente é o vazio, e é infinito em extensão, em paralelo aos corpos, que são infinitos em número, mas limitados em extensão. Para os atomistas, então, há corpos que não podem ser divididos, porque imaginar a divisão do corpo ao

infinito implicaria em paradoxo. Assim, esses átomos, eternos e imutáveis, são pequenos, sólidos e sem qualidades secundárias (cor, cheiro, gosto, etc.), possuindo apenas as qualidades primárias (forma, tamanho e densidade). Eles estão em movimento constante e também caótico, o que é possibilitado pela existência do vazio. Assim, os átomos não raro colidem e, nesse encontro, algumas vezes permanecem juntos, num processo que, ao fim, resultará nos corpos, tal como os vemos hoje.

1.6. O ESTUDO MODERNO DO PENSAMENTO PRÉ-SOCRÁTICO: A DISCUSSÃO SOBRE AS FONTES

A grande parte da produção filosófica que houve na Antigüidade se perdeu (segundo o que podemos supor, pois nem essa informação é imune ao vírus da dúvida). Os textos legítimos que atingiram a perpetuação no tempo representam uma minoria do que se pode supor ter sido escrito pelos pensadores gregos do passado. Ainda assim, a partir de Platão já recebemos um volume de texto maior, vez que nesse momento a escrita começava a se tornar uma “tecnologia” onipresente. Entretanto, em se tratando dos pré-socráticos, absolutamente nada de original nos chegou (BARNES, 2001, p. xxvi). Todo o conhecimento recente que desses pensadores se tem origina-se apenas de fragmentos e doxografia. É interessante, portanto, uma breve nota a esse respeito.

Aquilo que chamamos de “fragmentos” pré-socráticos, ao contrário do que se poderia supor a partir do vocábulo, não são pedaços de papiros encontrados de modo esparso, pertencentes, em sua origem, a um livro único escrito por dado pensador. Na verdade, os fragmentos são citações realizadas por outros escritores daquilo que supostamente teria dito o filósofo em questão. Segundo nos indica a tradição, o hábito de fazer referência a outros filósofos, embora já presente em Platão, teria sido iniciado de modo sistemático por Aristóteles, que, segundo geralmente se aceita, citava o pensamento de outros com o intuito de demonstrar que as idéias anteriores seriam visões ainda não aperfeiçoadas de sua própria teoria. Com isso, um dos maiores tesouros para o conhecimento da filosofia pré-socrática está no livro ‘A’ de sua *Metafísica*.

Posteriormente a Aristóteles, a preservação desse conhecimento se deu por meio de Teofrasto, seu discípulo, que teria seguido a orientação de seu mestre em livros de caráter menos filosófico e mais histórico, dentre os quais se destaca a obra *Das*

Opiniões dos Físicos (Φυσικῶν δοξῶν), hoje quase integralmente perdida. Essa é, segundo se infere, a fonte a qual remonta a grande maioria do material que hoje se conhece dos pré-socráticos. Todavia, lembremos, ainda, que “a avaliar pelas provas de que dispomos, os seus juízos, até mesmo sobre eles [*pensadores sobre os quais Teofrasto escreveu livros específicos: Anaxímenes, Empédocles, Anaxágoras, Arquelaus e Demócrito*], foram muito frequentemente hauridos directamente em Aristóteles, sem grandes esforços para exercer crítica nova e objetiva” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. xvi). Sobre a influência de Aristóteles e Teofrasto na preservação desse conhecimento, Trindade Santos sentenciou que “talvez nunca tivéssemos chegado a ter conhecimento deles [*pré-socráticos*], se, no século IV, Aristóteles e o seu discípulo Teofrasto não lhes houvessem dedicado atenção suficiente para sistematicamente coleccionarem referências às suas ‘doutrinas’” (SANTOS, 1992, p. 101).

Todavia, as obras usadas por Platão e por Aristóteles como fonte de suas referências aos demais filósofos não nos alcançaram. Podemos até mesmo supor que muito desse conhecimento sequer estivesse registrado em textos escritos, pertencendo, ao revés, a uma tradição oral, ainda presente de modo marcante na Antigüidade. Trindade Santos, por exemplo, ao comentar sobre o livro de Anaxágoras, mencionado na *Apologia de Sócrates*, de Platão, alerta para a dubiedade dessa referência: teria Anaxágoras escrito um livro propriamente dito ou tratar-se-ia de sínteses de doutrinas originalmente orais? (SANTOS, 1992, p. 24.) Assim, o que chamamos de fragmentos não são, como dissemos, pedaços de papiros com as palavras escritas pelo próprio punho do pensador em questão, mas, ao contrário, citações feitas por outros autores do que supostamente teria dito esse ou aquele mestre da Antigüidade, ou, talvez, citações de resumos de conferências realizadas pelos mesmos. Além disso, para piorar o já dramático quadro, na maioria das vezes o que nos chega são citações feitas a partir de fontes ainda mais tardias que os textos escritos por Teofrasto. Nesse sentido, nos explicam Carneiro Leão e Barnes:

[a] Filósofos, Platão e Aristóteles; [b] historiadores da filosofia, Teofrasto, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Plutarco; [c] escritores, João Estobeu, Ateneu, Estrabão; [d] comentadores, Simplicio, Prócuro, Porfírio; [e] Padres da Igreja, Hipólito, Clemente de Alexandria, Orígenes, aduzem, em suas obras, passagens dos escritos dos primeiros pensadores. As pesquisas filológicas e historiográficas modernas fizeram o levantamento de todas as passagens e, como fragmentos, as reuniram em edições críticas. Trata-se às vezes de períodos inteiros, outras, de algumas sentenças, às vezes de uma

sentença só, outras, de poucas palavras e até mesmo de palavras isoladas. (LEÃO, 2005, p. 17).

Tais ‘fragmentos’ constituem nossa mais precioso testemunho das opiniões dos pré-socráticos. Seu número e extensão variam de um pensador a outro. Para uns poucos pré-socráticos, eles não são inexistentes. Para a maioria, eles são curtos e esparsos. Mas, em alguns felizes casos, eles são suficientemente extensos para exprimir toleravelmente uma determinada idéia de alguma parte do trabalho original do qual eles foram citados. (BARNES, 2001, p. xxvi, tradução nossa).

Anote-se, por oportuno, a interessante discussão que propõe Carneiro Leão. Como dissemos, nosso conhecimento sobre os pré-socráticos remontam, salvo algumas exceções relativas a Platão, a Aristóteles e Teofrasto. Assim, perguntam-se os estudiosos quem seria, dos dois, a fonte mais fidedigna. A um primeiro passo, como já dissemos, Aristóteles é acusado de citar as doutrinas dos Pré-socráticos apenas para argumentar sua própria teoria (p.ex., KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. xv), o que lhe conferiria parcialidade (e, por isso, menos fidedignidade). Teofrasto, por sua vez, seria mais imparcial (e, por isso, mais fidedigno), vez que seu trabalho tem índole historiográfica (McDIARMID, 1970, p. 180). Nessa linha de pensamento, as fontes mais fidedignas são aquelas que, segundo se possa inferir, tenham retirado suas informações da obra de Teofrasto, *Sobre as opiniões dos físicos*. Nesse sentido, lembramos passagem da obra de Burnet na qual, ao analisar trecho escrito por Diógenes Laércio sobre Heráclito, esse autor concluiu que “o fato de podermos de modo geral acreditar nela se demonstra por seguir precisamente a ordem dos temas a que se prendem todas as doxografias provindas da obra de Teofrasto” (BURNET, 1994, p. 126).

Entretanto, Carneiro Leão aventa a intrigante tese segundo a qual “nos valem mais os testemunhos de filósofos que pensam, do que os testemunhos de qualquer outra fonte, que não pensa” (LEÃO, 2005, p. 20) e, além disso, mais adiante, que “justamente por não ser filósofo é que Teofrasto não pode dar um testemunho mais fiel, e a autoridade de suas citações advém da capacidade de pensar de Aristóteles” (LEÃO, 2005, p. 21). Ou seja, de acordo com o que argumenta o autor citado, Aristóteles é que deve receber os louros por ser a fonte de maior fidedignidade, exatamente pelo fato de ele estar fazendo filosofia, o que implica que tem capacidade de pensar por si mesmo e, com isso, avaliar o valor e a genuinidade daquilo que decide

inserir em sua obra. Concluindo, como dissemos, pretendemos, aqui, apenas apresentar essa discussão, sem nos atermos a ela.

Modernamente, então, no fim do século XIX, Hermann Diels empreendeu a tarefa, já esboçada por outros, tais como W. Mullach e Bywater, de mapear todas essas citações, montando um compêndio desse material, o qual intitulou *Die Fragmente der Vorsokratiker*. A partir das posteriores revisões de Walther Kranz, esse trabalho se tornou completo (ao menos até que novos textos sejam, eventualmente, descobertos), tornando-se conhecido como a edição Diels-Kranz, a qual se tem considerado a maior referência (no que diz respeito à amplitude das obras mapeadas) no estudo dos Pré-socráticos. Por óbvio que outras edições existem, algumas sugerindo, inclusive, critérios de organização diferentes. Um exemplo é a edição de Bywater, usada por John Burnet quando lista os fragmentos de Heráclito (BURNET, 1994, p. 115 a 122), filósofo que ainda conta com as reconhecidas edições de Marcovich e Bollack. Entretanto, essas outras edições ou são de abrangência menor ou existem a partir da edição modelar de Diels-Kranz, à qual usualmente se faz referência, ainda quando se busca criticá-la.

Essa edição Diels-Kranz, portanto, coleta os textos em que autores (muito posteriores ao período Pré-socrático) ou (a) narram sobre a vida dos pré-socráticos e explicam suas doutrinas — são os “testemunhos” ou “doxografia” propriamente dita; ou (b) citam o que se supõe ser as próprias palavras do pensador — são os “fragmentos”; ou, ainda, (c) são trabalhos que tentam imitar o pensamento dos pré-socráticos, tomando-os como modelo — são as “imitações”. Com base nisso, os textos referenciais foram organizados por Diels em seções, as quais se designaram, respectivamente, por meio das letras A, B e C. Já os pré-socráticos citados receberam, cada um, um número cardinal distintivo, sendo o de Heráclito o nº. 22 e o de Parmênides o nº. 28. Assim, a sigla DK 22 A 1, por exemplo, indica que se trata do 1º (numeral 1) dos testemunhos ou doxografia (letra A) coletados acerca de Heráclito (numeral 22) na edição Diels-Kranz (abreviação DK).

Assim, a primeira e mais óbvia dificuldade que percebe o estudante do pensamento pré-socrático é, exatamente, a natureza fragmentária das fontes desse conhecimento. Queremos dizer, com isso, que o estudante, por mais que se esforce a partir de estudos filosóficos, históricos e filológicos, nunca chegará à própria obra do pensador que estuda, ao contrário do que se verifica, por exemplo, com Aristóteles, haja vista que, ainda considerando que nem todas as suas obras tenham chegado aos tempos

atuais, o estudante pode lidar diretamente com textos escritos por esse mestre. Nesse sentido, novamente nos servimos da lição de Carneiro Leão: “aqui uma análise filológica e histórica, por mais acurada que seja, só nos pode dar o contexto das citações, nunca o contexto do original. O essencial nenhuma citação oferece: o princípio de estruturação dos escritos originais” (LEÃO, 2003, p. 18). Assim, ao falarmos de qualquer pré-socrático (e sobretudo de Heráclito), nunca podemos nos esquecer o fato de que não temos sua obra propriamente dita. Podemos, talvez, supor que temos o que de melhor eles produziram, mas isso também não passará de mera conjectura otimista, vez que a dura realidade é que não podemos ter certeza de como os fragmentos que nos chegam se inseriam dentro de seu próprio contexto, de modo que suas intenções originais, com suas obras, nos escapam.

Esse ponto nos lembra, por sua vez, uma outra dificuldade a ser superada pelo estudioso. Trata-se de que, via de regra, os fragmentos (ou seja, aquilo que se supõe ser as próprias palavras dos pensadores antigos) são editados sem o contexto em que se insere a respectiva citação. Esse padrão editorial impede o estudante de perceber o jogo que há entre a citação propriamente dita e aquilo que pretende dizer o autor em seu texto. Nesse sentido, o trecho inicial do parágrafo citado acima nos diz que:

Muito freqüentemente se pressupõe que os fragmentos sejam *fragmentos de pensamento*, como nos casos de trechos deteriorados de um papiro, onde se impõe um trabalho paciente de bricolagem. Na verdade, não se trata de *fragmentos casuais* mas de *fragmentos intencionais* em forma de citações. (LEÃO, 2003, p. 18).

Em outras palavras, devemos observar em nossos estudos de Filosofia Grega Antiga que as palavras que nos chegam dos pensadores pré-socráticos, na verdade, nos são trazidas todas na condição de respaldo para idéias de outros autores. Assim, o acesso ao contexto no qual a citação se insere pode mesmo ser determinante para a melhor compreensão do fragmento. É o contexto, portanto, que dará ao estudante elementos para perceber o porquê da citação, o que pode, por um lado, ajudar a melhor entender o significado do fragmento ou, por outro lado, perceber uma possível manipulação (intencional ou não) no pensamento do filósofo que é citado, com o objetivo de sustentar as idéias do autor que cita. Todavia, o padrão editorial moderno, via de regra, retira os fragmentos de seu contexto, o que dificulta uma compreensão mais profunda do conteúdo dos fragmentos. No caso de Heráclito isso é ainda mais nocivo, haja vista o estilo aforístico que usualmente se atribui à sua escrita.

Além dessa dificuldade, própria das edições modernas dos fragmentos, devemos observar que a natureza mesma do acesso moderno aos textos Pré-socráticos (i.e., citações em textos posteriores) acarreta duas ordens de preocupações ao estudioso. Por um lado, há o significativo risco da deturpação, ou seja, o risco de que o texto que nos chega por meio da citação seja fruto de uma manipulação deliberada, ou mesmo uma simples leitura tendenciosa, do que em realidade havia dito o filósofo citado — o que se daria com a finalidade de que o autor da citação consiga melhor defender sua própria e particular idéia. Quanto a isso, tomemos o exemplo do fragmento 7 de Heráclito, que é proveniente de Aristóteles. Nesse texto, nos alerta Alexandre Costa que:

Há uma variante em relação ao texto original que acrescenta um “τὰ ὄντα” ao fragmento, o que transformaria a frase (...). Considerando que “τὰ ὄντα” é uma expressão muito estranha aos fragmentos heraclíticos e muito cara a Aristóteles, e que este é o responsável pela citação, decidi ficar com a versão ora apresentada. (COSTA, Alexandre, 2002, p. 57, nota nº 3).

Por outro lado, muito embora sabendo que “a data da fonte em que ocorre a citação não é, evidentemente, um guia seguro quanto à sua exactidão” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. xiii), essa distância cronológica entre quem cita e os pré-socráticos citados traz consigo o risco da deterioração, ou seja, o risco de que as exatas palavras do filósofo citado tenham se perdido, o que se daria em razão das imprecisões das fontes consultadas pelo autor da citação. Esse risco é presente em qualquer citação, embora minimizado modernamente, em razão do hábito de citar os cânones ter se tornado um imperativo do meio acadêmico, o que fez com que fossem desenvolvidos padrões de exigência que funcionam como mecanismo de controle da legitimidade do conteúdo citado. Entretanto, o mesmo não se dava na Antigüidade, momento no qual dois fatores contribuíam para a deterioração da mensagem original do texto citado.

O primeiro desses fatores diz respeito ao material em que eram registrados os textos escritos. Na Grécia de então, não havia livros tal como os imaginamos hoje, sendo que os textos eram vazados na forma de manuscritos que se armazenavam enrolados, tais como ainda se guardam, por exemplo, cartas náuticas impressas. Mas com o papiro, a extensão dos textos gerava materiais pesados e consideravelmente grandes, difíceis, portanto, de serem manuseados. Isso fez com que os textos originais, registrados em grossos volumes, fossem sintetizados, resumidos em compêndios, que tinham a vantagem de serem de manuseio mais fácil. Ocorre que, nesse processo, muitas

vezes as consultas às idéias de determinado filósofo eram feitas com base não nos tratados originais, mas nos compêndios, que passaram a ser considerados como substitutos adequados daqueles. Nesse sentido, devemos lembrar que:

O autor de uma citação directa não precisava de ter visto a obra original, porquanto epítomes, antologias e compêndios de toda a espécie, conhecidos desde Hípias e elaborados em larga escala nos três séculos que se seguiram à fundação de Alexandria, eram considerados como sucedâneos adequados de grande número de originais em prosa, de natureza técnica. (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD; 1994, pp. xiv-xv)

Entretanto, isso acarreta problemas de duas ordens. Primeiramente, veja-se que ainda não havia sido inventada a imprensa, sendo necessário que os textos fossem transcritos à mão para que a cópia pudesse se materializar. Daí derivam-se problemas que, às vezes, parecem triviais, mas que podem alterar toda a idéia de fundo de um texto, ainda mais quando se trata de Heráclito, que possui estilo aforístico, o que reduz o elemento contextual de que poderia se socorrer o leitor. Há, assim, na filologia moderna, debates em torno da fixação deste ou daquele texto antigo, problema que se origina, em grande parte, dos erros dos copistas. Quanto a isso, a título de exemplo, citamos o fragmento 77a de Heráclito, sobre o qual “há um grande debate sobre o uso de ‘ἢ’ ou ‘μῆ’ nesse fragmento” (COSTA, Alexandre, 2002, p. 132, nota nº 1), valendo notar que a primeira partícula corresponderia à tradução “ou”, enquanto que a segunda, à tradução “não”, de onde se percebe a grande diferença que pode resultar de um detalhe aparentemente pequeno.

Além de erros de grafia, o hábito de se produzir compêndios sintetizando as obras originais, a fim de facilitar o manuseio e, conseqüentemente, a divulgação dos tratados antigos, deve ser marcado o fato de que o costume de então era se fiar na memória, recurso vastamente presente num momento em que se está ainda nos umbrais de entrada de uma cultura regida pela “tecnologia” da escrita. Assim, o risco de que, por engano inocente, a citação não corresponda fielmente às palavras exatas da obra original, ou mesmo à intenção do autor citado, deve sempre ser considerado pelo estudioso ao examinar o conjunto dos fragmentos. Quanto a isso, novamente nos servimos das palavras de Carneiro Leão:

Geralmente as citações eram feitas de memória. As deficiências deste método de citação aparecem quando se pode comparar duas ou mais citações de um mesmo fragmento. É o caso do fragmento 6 de Empédocles, citado por Hipólito de maneira bem diferente do Sexto Empírico e Aécio. Felizmente, o próprio Hipólito sentiu a infidelidade

da memória e acrescentou à citação as palavras de aviso: λέγων ὧδε
 ἢ οὕτως, “dizendo, *de alguma maneira*, assim”. (LEÃO, 2003, p. 18).

Outro fator de dificuldade próprio das citações tal como realizadas na Antigüidade é que elas não se davam como hoje, em que se destacam visivelmente as palavras do autor daquelas que ele cita, com referência expressa e sistêmica ao original. Ao contrário, o autor que cita faz as palavras citadas se misturarem às suas próprias, dentro de um conjunto homogêneo a tal ponto que, muitas vezes, pode restar comprometida a exata limitação do texto citado, vez que, “para o costume grego citar é tecer as palavras originais num novo contexto, tornando assim muito difícil discernir o início e o fim do original” (LEÃO, 2003, p. 18). Por isso, conclui Barnes, o leitor precisa perceber “como é freqüentemente difícil, especialmente no caso dos fragmentos em prosa, distinguir as citações genuínas de paráfrases ou mera alusões” (BARNES, 2001, p. xxxiv). No caso daqueles que escreveram em verso, o problema se torna menos dramático porque o trecho citado é estruturalmente diferente do texto que cita. Nesse caso, a prosa é interrompida para dar lugar ao verso, sendo que desse câmbio se infere que o escritor interrompeu suas palavras e iniciou a citação. Todavia, ainda assim, a dificuldade não merece ser menosprezada.

Para ilustrarmos todos os elementos que acabamos de relatar, fatores de dificuldade no estudo dos pré-socráticos em geral, é interessante descrevermos um caso exemplificativo de como se dá a tarefa de estudar os Pré-socráticos. Nesse intuito, seguimos o texto de Barnes (2001, pp. xxviii – xxxii), que descreve esse roteiro a partir do caso de Simplicio, responsável por citações consideradas exatas de vários pensadores, dentre eles Anaxágoras. Esse comentador nasceu na Sicília no fim do séc. V d.C. Tendo estudado em Atenas, tornou-se um expoente do platonismo. Após o édito de Justiniano que determinou o fechamento das escolas “pagãs”, viajou ao oriente, tendo freqüentado a Corte Persa. Em seu retorno a Atenas, escreveu sua obra *Comentário sobre os físicos*, um estudo sobre os Pré-socráticos, terminada por volta do ano 540, e ultrapassando a extensão de mil páginas.

Simplicio, portanto, escreveu quase mil anos após Anaxágoras, que usamos neste exemplo. Mas nossa dificuldade não começa aí. Considerando que não temos acesso ao texto escrito pelo próprio Simplicio, mas, sim, a cópias de seu texto, as quais são divergentes umas das outras em várias passagens, devemos determinar, antes de tudo, de acordo com uma análise comparativa desse material, qual é o texto que pode

ser atribuído à mão de Simplício. Estabelecido o texto, tarefa na qual frequentemente não se tem consenso no meio acadêmico, surge a necessidade de identificarmos se Simplício pretende estar citando Anaxágoras ou se apenas pretende parafraseá-lo. Tal tarefa é facilitada para os pré-socráticos que escreveram em verso, como Parmênides, pois a forma do verso citado quebra a seqüência do texto em que se insere. Porém, o mesmo não se dá com os que escreveram em prosa, haja vista a ausência de sinais como as aspas, que modernamente cumprem essa função. Além disso, deve o estudioso atentar para que nem toda pretensa citação é uma citação legítima, vez que a fonte de sua citação pode ser falsa, ou simplesmente mal identificada. No caso de nosso exemplo, acredita-se que Simplício não teve acesso ao próprio texto de Anaxágoras, ao contrário do que ele mesmo supôs, mas a um compêndio dessa obra.

Ultrapassado esse ponto, a partir do qual se assume que temos uma legítima citação de Anaxágoras, cabe indagar sobre o conteúdo do trecho citado. A primeira questão é, exatamente, quanto às palavras que Anaxágoras teria, de fato, usado, pois Simplício pode ter incidido num erro de memória ou até num erro de cópia. Para piorar o quadro de dificuldades, ainda que nenhum erro tenha sido cometido por Simplício no seu ato de copiar, é sempre dubitável se o texto que lhe serve de fonte é uma reprodução fiel ao original, vez que é certo que Simplício não teve acesso ao texto lavrado pelo próprio Anaxágoras. A partir de análises filológicas, com base no material que foi preservado, se chega a uma versão que se considera poder atribuir ao próprio Anaxágoras.

Só agora, então, surge para o estudante a tarefa de tentar entender o que disse Anaxágoras. Essa tarefa é desempenhada, num primeiro momento, no nível da tradução literal, o que nem sempre é simples, haja vista o pouco material escrito que nos chega dessa época, fato que reduz nosso aparato comparativo para se analisar a linguagem. Por outro lado, autores como Heráclito e Empédocles são intencionalmente obscuros, o que representa mais uma dificuldade. Adiante, o trabalho segue com a necessidade de desvendar, muitas vezes com base em inferências imprecisas, o que aquelas palavras citadas representavam dentro do contexto original. Algumas vezes, mas não sempre, o contexto em que se insere a citação serve de apoio para essa tarefa. De todo modo, é aqui que reside o trabalho mais propriamente filosófico desse roteiro.

Pelo que já foi dito, pode-se inferir a dificuldade que está presente nas tentativas de compreender academicamente o pensamento dos Pré-socráticos, haja vista

a escassez de material primário. Além disso, como estamos lidando o tempo todo com citações do que supostamente disseram, devemos levar em conta tanto a possibilidade de deterioração da mensagem original como também a possibilidade de manipulação das citações, a fim de auxiliar como suporte no ponto de vista do autor que formula a citação. Entretanto, há ainda uma nova dificuldade que desponta especificamente para o estudioso moderno: a ordenação fixada por Diels em sua monumental obra.

De acordo com Trindade Santos, a obra de Diels-Kranz, por ter se tornado o referencial de acesso ao conhecimento registrado desses pensadores Antigos, acaba por induzir o estudante que inicia sua pesquisa a encará-los sob o viés da unidade orgânica, o que não é exatamente verdadeiro, embora se reconheça influências recíprocas em diversos desses mestres. Além disso, cria-se, com a obra de Diels-Kranz, a falsa impressão de que aquilo que nos chegou foi o que de melhor esses pensadores produziram. Isso faz com que o estudante não perceba a necessidade de realizar uma leitura crítica dos fragmentos, levando em consideração o processo de cópia e re-cópia por que passaram, bem como tentando entender as razões de certo autor em trazer dada citação desse ou daquele Pré-socrático (SANTOS, 1992, pp. 103-104). Nesse sentido, parece que a obra visionada por Diels, embora seja inegavelmente uma fundamental contribuição ao estudo dos Pré-socráticos, acabou por se tornar fator capaz de levar a erro o estudioso neófito.

CAPÍTULO 02 – O PENSAMENTO DE PARMÊNIDES

Nascido no fim do século VI a.C., em Eléia, no sul da Península Itálica, Parmênides de Eléia é reconhecido pela tradição como o iniciador de uma nova etapa do pensamento filosófico. Seu texto, um poema, é considerado como um dos mais importantes da produção filosófica grega, senão mesmo de toda cultura ocidental. Essa importância central foi de modo ainda mais enfático registrada por Robbiano, na seguinte passagem:

Parmênides pode corretamente ser chamado de pai da filosofia ocidental. Ele iniciou a epistemologia, ou a investigação sobre o conhecimento, e afirmou que a mente pode compreender o Ser; por meio de sua reflexão sobre o Ser, ele também ‘inventou’ a metafísica; por meio de seus argumentos sobre o Ser, ele ‘inventou’ a lógica. (ROBBIANO, 206, p. 13).

Em certo sentido, podemos dizer que a problemática colocada por Parmênides deslocou o eixo de gravidade da filosofia até então produzida, retirando a *physis* do centro das atenções e, em seu lugar, colocando o saber. Queremos dizer, com isso, que o filósofo se ocupou menos da busca de um elemento físico que estivesse na constituição do mundo, e mais em encontrar a forma do correto pensar. Foi nesse projeto que o mestre eleata se viu modernamente reconhecido como o que inicialmente visualizou alguns dos princípios que são elementares no campo da lógica, tais como os que hoje nomearíamos “não-contradição”, “identidade” e “terceiro-excluído”.

Sua preocupação com os aspectos lógicos, portanto, o levaram a afastar-se radicalmente do senso comum, afirmando a imutabilidade do ser, ao contrário do que testemunham nossos sentidos. Conforme veremos mais detalhadamente adiante, para o mestre eleata, “o ser é um eterno presente, uno, homogêneo e contínuo. Sem admitir outro além dele, e, no seu seio, [*sem*] pregas, ou partes” (SANTOS, 2000, pp. 95 e 96). Em função disso, o filósofo de Eléia é considerado um dos pais do pensamento monista, no que tange à explicação da *physis*, “a verdadeira constituição das coisas”. Entende-se que, em Parmênides, a simples possibilidade do movimento é rejeitada, vez que o ‘ser’ não pode passar a um estado de ‘não-ser’, e vice-versa.

Portanto, essa é, em apertado resumo, a base teórica que levará a tradição a opor, de modo contundente, os pensamentos de Heráclito e Parmênides. Nosso texto pretende, como já aventado, dissolver, tanto quanto possível, essa oposição. Mas essa

proposta é estruturada a partir de uma reavaliação das idéias do efésio, aproximando-o (criticamente) do eleata. Contudo, o pensamento deste último será apresentado de modo alinhado aos ensinamentos da tradição. Desse modo, nosso objetivo, neste capítulo, é trazer o pensamento de Parmênides, de acordo com análise dos fragmentos e de bibliografia secundária mais expressiva, a fim de dispormos dos elementos que serão usados, na etapa seguinte, como referencial para a mudança de direção que se pretende fazer na leitura ordinária das idéias de Heráclito.

2.1. PARMÊNIDES E SUA OBRA

Com as ressalvas usuais, trazemos a leitura de Diógenes Laércio para testemunhar que Parmênides, nascido em Eléia, filho de Pires. Teria “florescido” durante a sexagésima nona olimpíada, ou seja, entre 504-501 a.C. Ressalte-se, porém, o argumento de Schofield, que sustenta a maior verossimilhança do testemunho de Platão, em seu diálogo *Parmênides*, para situar no nascimento de Parmênides por volta de 515 a.C. (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 250) O filósofo de Eléia foi discípulo de Xenófanes, mas sem seguir seus ensinamentos. Porém, o responsável por inculcar em Parmênides o gosto pela “vida tranqüila de um estudioso” teria sido o pitagórico Amínias, “homem pobre porém excelente” (DIÓGENES, 1987, p. 256). Lembremos, porém, como contraponto, que Schofield entende haver “ecos, não meramente verbais, da teologia e da epistemologia de Xenófanes”, e que a escrita em hexâmetros “pode bem ter sido inspirada, em parte, pelo exemplo de Xenófanes” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 251). Diógenes registra, além disso, que o filósofo eleata teria sido rico, de família ilustre e, ao contrário do que se diz de Heráclito, teria elaborado leis para seus concidadãos.

Assim, veja-se que grande parte do que nos chegou da obra de Parmênides, um poema escrito em hexâmetros, que hoje acessamos em uma compilação, operada por Diels, que registra dezenove fragmentos, deriva da obra de Teofrasto, *As Opiniões dos Físicos*. A partir desse texto compilador, outras cópias se seguiram, sendo de relevo destacar a de Sexto Empírico e de Clemente de Alexandria (ambos em II d.C.). No século V, Proclo e, principalmente, Simplicio se ocuparam dessa tarefa. Não há, após cópias e recópias, como determinarmos a porcentagem que nos chegou do poema integral, de forma que a essa questão não é dada grande importância. Modernamente, assim como ocorre para os demais Pré-socráticos, se toma como obra referencial o já

comentado trabalho de Diels, posteriormente acompanhado de Kranz, ainda quando se deseja fazer-lhe revisões, razão pela qual seguimos, neste texto, a numeração proposta por esses estudiosos para os fragmentos a seguir comentados.

Então, cumpre destacar que o poema do mestre eleata é modernamente apresentado como dividido em três partes: o Proêmio, composto apenas do primeiro fragmento; a Via da Verdade, fragmentos 2 a 8 (até o verso 49); e a Via da Opinião, fragmentos 8 (a partir do verso 50) a 19. Adentremos, portanto, em cada uma dessas passagens.

2.2. O PROÊMIO

Quanto à forma do poema, escrito em hexâmetros, já dissemos acima que, por um lado, ecoa os trabalhos de Homero. Mais ainda por ter, no proêmio, narrado uma viagem, que nos faz relacionar seu poema à *Odisséia*. Entretanto, não é demais notar que se vê em Parmênides uma mera tentativa de imitar o tipo de trabalho feito por bardos e poetas, de forma que não seria correto considerá-lo um deles (MOURELATOS, 1970, p. 7). Ainda nesse sentido, já se apontou, inclusive, outras fontes de influência e relação no poema: o Orfismo e o xamanismo (MOURELATOS, 1970, p. 42). É bem verdade que o texto do mestre eleata evoca uma legitimação divina para as idéias nele trazidas, mas, ao fim, o poema que nos chega não comporta nenhuma resposta para a pergunta que surge sobre a importância de sua forma gráfica.

O início do poema relata a viagem que faz o “jovem”, supostamente o próprio Parmênides, rumo à morada da deusa. Como amplamente reconhecido e já afirmado, nesse momento se revela a influência da produção cultural grega, com ecos vindos marcadamente da *Odisséia*. Mais do que simples figura retórica, entretanto, o trecho acaba por legitimar todo o discurso, vez que avalizado pelo plano divino. Todo o caminho percorrido já é, em si, “fora do trilho dos homens” (verso 27), o que denota já ser o jovem dotado de um traço que o distingue da massa. Assim, tendo viajado pelo período de uma noite, o local em que chega é de todo simbólico: a zona fronteira entre a escuridão e a claridade.

A forma poética do texto e a figura simbólica da viagem possivelmente atendam também à necessidade que tem “a deusa”, considerada aqui a autora do discurso, de envolver e estimular o jovem (e, por assim dizer, seu público alvo) na

investigação que será feita acerca da verdade. É perceptível, então, a construção de uma identidade entre o leitor e o jovem, personagem principal, numa acentuação da verossimilhança da situação apresentada. O universo do jovem, ainda que dentro de uma obra de ficção, apresenta-se composto por sentimentos e percepções que são análogas as que sentem o leitor, criando, com essa identificação, uma ponte, “uma pequena ilha de familiaridade no mundo ficcional, na qual nós talvez queiramos pisar” (ROBBIANO, 206, p. 63).

Ademais, após saldado e recebido pela deusa, o jovem é apresentado à verdadeira dimensão do saber que busca: o saber do todo (“terás de tudo aprender” – verso 28³). Essa investigação, curiosamente, deve abarcar, inclusive, “a crença dos mortais, em que não há confiança genuína” (verso 30). Mas é importante novamente lembrar que Parmênides reformula a questão sobre o saber: não se tratará mais de investigar o que constitui o mundo, mas, antes de tudo, investigar o que é que constitui o correto saber.

É interessante destacar, aqui, que, embora a *physis* seja apresentada, tal qual feito no primeiro capítulo, como o centro das atenções do período Pré-socrático, em Parmênides, o termo só aparece nas passagens da Via da Opinião, seção final do poema, posterior à apresentação da única via da investigação, a qual analisaremos a seguir. Esse fato levou alguns a sustentarem a ausência importância do termo para a compreensão da Via da Verdade (ou Realidade, conforme explicaremos). Porém, tal não é o melhor entendimento. Mourelatos, assim, afirmou sua importância, vez que o conceito de *physis*, está presente, embora de modo implícito, nas proposições da Via da Verdade, integrando-lhe sua mensagem (MOURELATOS, 1970, p. 62).

Portanto, trata-se de uma busca pelo critério da verdade, com posterior conclusão pela impossibilidade de se confiar nas sensações, que são inexatas, para alcançá-la (DIÓGENES, 1987, p. 257). Nessa mudança, “a ontologia se sobrepõe à cosmologia” (SANTOS, 2000, p. 72). Essa é, pois, a verdadeira intenção epistêmica do discurso que será narrado pela deusa ao jovem, e por ele retransmitido aos homens.

³ Convenhamos, de início, que, onde não for indicado de modo diverso, a tradução utilizada para os fragmentos de Parmênides será a de Trindade Santos, indicada na bibliografia.

2.3. A VIA DA VERDADE (REALIDADE)

Entra em questão, nesse momento, o significado de *Alethéia* (Ἀληθεία). Em geral, vê-se tal vocábulo traduzido como ‘verdade’. Porém, é relevante destacar uma possível fonte de desentendimento nessa escolha (SANTOS, 2000, p. 88). No argumento do poema, devemos afastar uma acepção possível que se atribuiria ao termo ‘verdade’. Esse termo, pois, em geral, é empregado para indicar a concordância entre o que se diz e a situação fática referida. Usemos, então, o exemplo de Trindade Santos: se temos uma moeda de um Real nas mãos e afirmamos “tenho uma moeda de um Real nas mãos” estaremos, assim, dizendo a verdade. Porém, se essa moeda for uma moeda falsa, não se negaria, ainda assim, a veracidade da proposição. Conceder-se-ia que estamos dizendo a verdade; apenas se julgaria necessário acrescentar o complemento “falsa” ao substantivo “moeda” de nossa afirmação. Todavia, a frase em si continuaria a ser tomada por verdadeira: “tenho, de fato, uma moeda (embora falsa) de um Real nas mãos”. Esse é o ponto, então, que o conteúdo do poema se distancia dessa noção do vocábulo “verdade”. Para a *Alethéia* de Parmênides, a realidade deve estar presente. No exemplo que aportamos, a *Alethéia* implica a necessidade de, por um lado, se ter a moeda de um Real nas mãos e, por outro, que essa moeda seja autêntica, dotada, de fato, do valor que lhe é atribuído. Assim, por essa razão, acompanhamos Trindade Santos em sua opção por traduzir *alethéia* por “realidade”, a fim de que essa nuance não seja perdida no exame da questão.

Com isso em mente, continuando a análise do poema, verificamos que, fixada no próêmio o valor moral/intelectual do jovem a quem a deusa se reporta, esta passa a transmitir-lhe sua mensagem. O início do discurso reporta a existência de dois caminhos, e apenas dois, para o pensar. O primeiro refere-se ao caminho daquilo que “é” e, sendo, “deve necessariamente ser”, ou “não é para não ser” (DK 28 B 2, verso 3). O segundo é o caminho daquilo que “não é” e, não sendo, “deve necessariamente não ser”. Como se vê, são caminhos com sentidos diametralmente opostos. Aqui se nota, embora de modo ainda não expressamente formulado, o princípio lógico do terceiro-excluído: há o que “é” e o que “não é”, uma terceira via não existe. De modo associado, também se encontram os princípios da identidade (o que “é” “deve ser”) e da não contradição (o que “é” não pode “não ser”).

Porém, embora dois sejam os caminhos, apenas um goza da simpatia da deusa: “esse [*caminho do não ser*] te indico ser totalmente indiscernível, pois não

poderás conhecer o que não é” (DK 28 B 2, versos 6-8). Portanto, por via de oposição (seguindo o princípio do terceiro excluído!), temos que o caminho recomendado pela deusa é o caminho do ‘ser’. Isso decorre de que o ‘ser’ é definido: ‘eu’ sou eu, me reconheço e me reconhecem como uma entidade definida; mas o que seria o não-eu? Óbvio que seria todo o resto, porém a questão é que não se pode tomar como propriamente definida a indicação que se pretenda fazer com a fórmula negativa ‘não-eu’ (ou não-qualquer-coisa, claro esteja).

Daí segue, então, a conclusão expressa no terceiro fragmento: o mesmo é pensar e ser. Ora, se não se pode conhecer ‘o que não é’, pensar o ‘não-ser’ implica em deparar-se com o vazio, de onde decorre a conclusão de que há equivalência entre o ‘ser’ e o pensar. O ‘ser’ “é o único pensamento possível: *todo o pensamento*, o único lugar onde o discurso e a realidade se encontram” (SANTOS, 2000, pp. 86-87), conclusão que nos reporta ao sexto fragmento: “forçoso é que o que se pode dizer e pensar seja” (DK 28 B 6, verso 1). Ou seja, o que era uma possibilidade (o ‘ser’) em DK 28 B 3, em DK 28 B 6 é alçado à condição de necessidade, uma vez que nada (nenhum ‘ser’) pode decorrer do ‘não-ser’.

No entanto, o poema, discurso da deusa, revela não dois, mas três caminhos. Dois seriam o ‘ser’ e o ‘não-ser’, dentre os quais foi indicado ao jovem ser este último de todo abjeto, razão pela qual, por via da negação do último, sobrevive o primeiro como possibilidade e, adiante, como necessidade. Mas ainda resta um terceiro caminho, o da ‘opinião’, em que “os mortais, que nada sabem, vagueiam, com duas cabeças: (...) multidão indecisa, que acredita que o ser e o não-ser são o mesmo” (DK 28 B 6, versos 5 e seguintes).

2.3.1. As características do ‘ser’

Anote-se, antes do mais, que a discussão sobre as diversas possibilidades e implicações da tradução do verbo grego εἶναι, embora rica e interessante, em muito extrapola as metas aqui propostas, razão pela qual o deixamos para outro momento. Mais vale dizer, em seqüência, que a deusa, após o término do proêmio, mostra ao jovem quais as características do ‘ser’, preparando-o para refutar os argumentos contrários com que se deparará. Tais características estão presentes em DK 28 B 8. Assim, vemos que o ‘ser’ é ingênito, ou seja, não gerado por outro ‘ser’, e indestrutível;

é compacto, inabalável e sem fim (ἄτελεστον). O ‘ser’, portanto, não admite o vazio, ou seja, não possui em si qualquer descontinuidade. Também não pode ser movido. É considerado, ademais, sem começo e sem término no espaço-tempo. Conforme já citamos, “o ser é um eterno presente, uno, homogêneo e contínuo. Sem admitir outro além dele, e, no seu seio, [sem] pregas, ou partes” (SANTOS, 2000, pp. 95 e 96).

Todas essas características, como se pode ver, decorrem diretamente da impossibilidade de que o ‘não-ser’ seja. São, portanto, características derivadas do pensamento lógico, por meio da aplicação dos princípios que apontamos como intuídos (i.e., usados, porém não formulados) por Parmênides: não-contradição, identidade e terceiro excluído. Assim, se o ‘não-ser’ não é possível, então o ‘ser’ deve ser indivisível, pois sua divisão implicaria sua passagem ao estado de ‘não-ser’, o que é vedado pela argumentação da deusa. Assim, o ‘ser’ é contínuo e cheio (sem vazios em si).

Além disso, também como decorrência da postulação de que só o ‘ser’ é, vemos que o ‘ser’ é imóvel, tanto no espaço quanto no tempo, o que significa dizer que nem o deslocamento geográfico, nem as alterações (de forma, tamanho, cor etc.) lhe são possíveis. Mourelatos nos relata, nesse sentido, uma corrente de pensamento mais antiga que viu no imobilismo apenas a impossibilidade do deslocamento espacial, fazendo referência ao termo ἀκίνητον, além de diversos advérbios de lugar. Porém, o referido professor nos alerta que, mais recentemente, se reconheceu que, no poema, a idéia de κίνησις desempenha uma função metafórica para a mudança em geral (MOURELATOS, 1970, p. 117). Por outro lado, dizer que o ‘ser’ é sem fim implica que ele não pode ser alterado, não pode deixar de ser o que é, situação que não se opõe a outro atributo que lhe é próprio, a compactação, ou seja, a limitação de sua extensão. Assim, o ‘ser’ é completo, mesmo porque “sem origem, nem fim, indivisível, imóvel, ao ser nada falta” (SANTOS, 2000, p. 99).

Por derradeiro, todos esses atributos podem ser sintetizados numa imagem, a da esfera. Essa forma é capaz de simbolizar as características que listamos, mas tem especial efeito elucidativo no que tange às características “sem fim” e “compacto”. O ‘ser’ é compacto pois, para o pensamento grego em geral, a falta de limites implica imperfeição, por ausência de forma, o que não deve ser atribuído ao ‘ser’. Por outro lado, na esfera, que é perfeitamente uniforme, cada um de seus pontos pode funcionar

igualmente como “começo” e “fim”, de modo que, nesse sentido, o ‘ser’ não é dotado de fim. Ademais, lembremos, também não tem fim no sentido de que não pode passar a um estado de ‘não-ser’.

2.4. A VIA DA OPINIÃO

Tendo a deusa concluído, então, o discurso sobre a via da realidade (da verdade), inicia-se outra etapa, a exposição da via da opinião. Assim, a primeira etapa de sua análise deve ser verificar qual a importância desse discurso, uma vez exposto tudo que se deve saber a respeito do ‘ser’ na primeira etapa do programa curricular do jovem. Seguindo Mourelatos, parece-nos importante dizer que Parmênides elaborou essa parte do discurso, ainda mais extensa do que a via da verdade, como um “estudo de caso na questão do auto-engano, indecisão e confusão” (MUORELATOS, 1993, [b], p. 347). A grande questão, pois, é a importância de se (re) afirmar a prevalência do pensamento frente à experiência sensível, que nos nega a mensagem da deusa, que, ao fim e ao cabo, implica a possibilidade de todo movimento que experienciamos quotidianamente.

Se os homens, fiando-se em suas sensações, enxergam um mundo plural, isso não impede que a mensagem da deusa esteja correta. A pluralidade é um engano a que os homens são conduzidos, tanto que não são dignas de confiança os testemunhos dos sentidos. Se o fossem, a realidade deveria ser percebida de modo unívoco. Porém, o que se tem é o oposto: “a essas [*as coisas que são fruto da opinião, que são percebidas pelos sentidos*] os homens puseram um nome que a cada uma distingue” (DK 28 B 19). Vale dizer, quanto a isso, que a percepção da opinião não acessa as coisas como são, vez que aquilo que distingue uma percepção de outra são meros nomes, apostos pelos homens. Em outras palavras, a característica do caminho da opinião é a tentativa de se explicara realidade por meio do ‘não-ser’, mas sempre que isso é feito, restamos impedidos de achar a verdade (ROBBIANO, 206, p. 97).

Schofield, por sua vez, coloca o problema da opinião sob um prisma interessante. Para esse professor, “certamente se reconhecerá que ‘é’ e ‘não é’ *não* são a mesma coisa. Mas, ao sermos incapazes de decidir entre eles, tratá-los-emos como se a mesma coisa fossem” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 258). Desse modo, o mal que assola os homens não é tanto a impossibilidade de distinguir a oposição das

vias do 'ser' e do 'não-ser', mas a dificuldade/incapacidade em optar por um dos dois, tratando-os como idênticos. O que queremos destacar é que, por essa vertente de análise, não se é negado aos homens nenhum privilégio em termos de capacidade, mas, apenas (e não é pouco!), a má operância de seu intelecto.

CAPÍTULO 03 – O PENSAMENTO DE HERÁCLITO

Chegamos, aqui, ao trecho mais desafiador de nosso estudo. Heráclito é um pensador bastante conhecido no meio acadêmico e mesmo fora dele. Pessoas das mais variadas formações recorrem ao efésio vez por outra. Contudo, consideramos que seu reconhecimento se deve, senão a um erro, ao menos a um grande exagero a respeito de um traço de sua filosofia: a questão do movimento. Tudo flui, nada permanece, a mudança das coisas é constante e eterna – essa é a tese que o tornou conhecido até os dias de hoje. Assim, nosso desafio, aqui, é mostrar como a expertise moderna vem mitigando a importância dessa formulação para a filosofia de Heráclito, enquanto ressalta que outro ponto deve ter o papel de coluna central e suas idéias: a noção de unidade. Por nosso lado, gostaríamos de ir ainda mais longe, conforme será exposto a seguir.

3.1. ELEMENTOS BIOGRÁFICOS

A fonte mais consultada sobre a vida de Heráclito é Diógenes Laércio, muito embora seja de conhecimento geral que seus relatos se reduzem, o mais das vezes, e tanto mais em relação a Heráclito, a anedotas e caricaturas. Tal ressalva está presente, por exemplo, em Mário da Gama Kury, prefaciando sua própria tradução da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*: “a parte dedicada a Heráclito é um esboço caricatural” (DIÓGENES, 1987, p. 8). E o mesmo é lembrado por Alexandre Costa, em sua edição dos fragmentos de Heráclito, para quem a obra de Diógenes Laércio é “uma espécie de anedotário em que as vidas dos filósofos são narradas através de fatos pitorescos, acontecimentos simbólicos e feitos por vezes tão grandiosos quanto insólitos” (COSTA, Alexandre, 2002, p. 15). Burnet, por sua vez, nota a correlação entre as anedotas e os fragmentos de Heráclito, afirmando serem estes a origem daquelas (BURNET, 1994, p. 114).

Entretanto, ainda que se faça essa ressalva, não devemos tomar a referida obra como desprovida de valor. Ao contrário: mesmo a presença do elemento caricatural é algo que nos deve ser significativo. É interessante, portanto, a reflexão

sobre a natureza da pessoa que deu origem, ou seja, que inspirou aqueles relatos exagerados, caricaturais, até mesmo míticos. O mesmo é sustentado por Alexandre Costa:

Mas essa ausência de dados históricos não deve ser lastimada. Os mitos acabaram por conservar o que há de mais interessante sobre Heráclito e têm provavelmente mais a dizer sobre a sua figura do que a história teria. Porque, descontados o exagero e a caricatura, os mitos revelam o cerne do mitificado e resumem o que dele realmente interessa. (COSTA, Alexandre, 2002, p. 15)

É, portanto, com essa ressalva em mente que realizamos uma breve apresentação da vida de Heráclito, tal como exposta em Diógenes Laércio, que dele trata no Livro IX de sua obra. Assim, lá é registrado que o filósofo de Éfeso teria alcançado seu apogeu na 69^a Olimpíada, segundo informação obtida, como em geral se presume, na obra do “cronógrafo” Apolodoro. Esse momento é fixado, então, entre os anos de 504 e 501 a.C., o que nos leva a deduzir o período de sua vida na transição entre os séculos VI e V a.C. A partir dessa dedução, podemos considerar seu pensamento como sendo mais ligado ao VI a.C., em razão das personalidades que aparecem citadas em seus fragmentos (Xenófanes, Hecateu e Pitágoras), o que marca quais são seus virtuais interlocutores, e, com isso, o período histórico no qual se inserem seus pensamentos. Os estudiosos modernos aceitam, em geral, o estudo de Diels, que situa por volta de 490 a.C. a obra de Heráclito, em razão de ser referido (como em geral se supõe, haja vista que, se referência há, não é nominal) por Parmênides em seu poema (CAPELLE, 1981, p. 72). Burnet nos lembra, todavia, a hipótese de Zeller, segundo a qual a obra de Heráclito seria posterior a 478 a.C., em função de haver nela referência à expulsão de Hermodoro (DK 22 B 114), o que só poderia se dar após o afastamento do domínio persa sobre os efésios. Porém, o próprio Burnet rechaça essa hipótese, ao argumento de que nada impede supor que os efésios teriam exilado um de seus cidadãos ainda no período de domínio do rei Dario (BURNET, 1994, p. 113).

A partir disso, nos relata Diógenes que o pensador teria sido filho de Blóson (hipótese mais aceita) ou de Herácontos. De todo modo, seria pertencente a uma família da aristocracia real de Éfeso, pois registra-se que teria renunciado, em favor de seu irmão, ao direito de reinar — ato lembrado por Diógenes como exemplo de sua altivez, e um dos poucos aceitos como verossímeis por Burnet (1994, p. 114).

É interessante notar, embora sem podermos reconstituí-la em detalhes, a presença de uma evolução no pensamento e na personalidade de Heráclito, de acordo com o que Diógenes nos afirma: “desde a infância Herácleitos foi admirável; quando jovem, costumava dizer que não sabia coisa alguma, porém, chegando à idade adulta, passou a afirmar que havia aprendido tudo” (DIÓGENES, 1987, p. 252). Por um lado, vemos inicialmente a semelhança do jovem Heráclito com o ateniense Sócrates, que se imortalizou na história da Filosofia com o lema “só sei que nada sei”. Ademais, ainda segundo Diógenes, o citado mestre ateniense teria tido contato, por meio de Eurípedes, com a obra do Efésio, a qual teria assim comentado: “a parte que entendi é excelente, tanto quanto atrevo-me a dizer — a parte que não entendi, porém, seria necessário um mergulhador délio para chegar ao fundo” (DIÓGENES, 1987, p. 53). A existência desse contato de Sócrates e Eurípedes com a obra de Heráclito é coerente com a fama que o efésio goza em Atenas, de acordo com citação que Diógenes faz da obra *Homônimos*, de Demétrio, segundo a qual “Herácleitos desprezava os atenienses, embora fosse muito famoso entre eles” (DIÓGENES, 1987, p. 254).

Por outro lado, essa transição, inferida acima, da juventude para a maturidade, que marcaria o pensamento do mestre efésio, harmoniza-se com a visão de um processo gradativo de afastamento da sociedade, bem como da paralela formação de sua ácida personalidade. Diógenes afirma que Heráclito “era mais altivo que qualquer outro homem, e olhava para todos com desdém” (DIÓGENES, 1987, p. 251), característica que imaginamos ter sido marcante a partir de sua fase madura. Sua obra, ademais, só pode ter sido escrita já nesse momento de maturidade. Quanto a seu aprendizado, a hipótese mais aceita pelos estudiosos contemporâneos é a de que Heráclito não teve mestres, tendo acessado o seu conhecimento a partir de suas próprias investigações. Todavia, não é excessivo notar que Diógenes lembra “a opinião de alguns autores no sentido de que Herácleitos teria sido discípulo de Xenofanes” (DIÓGENES, 1987, p. 252).

Ainda quanto ao processo de seu afastamento da sociedade, Diógenes nota que “Herácleitos tornou-se misantropo e se afastou do convívio humano, passando a viver nas montanhas, alimentando-se de ervas e verduras” (DIÓGENES, 1987, p. 251). Outra marca da existência de fases nesse afastamento é a percepção de duas afirmações do citado autor que talvez possam ser lidas como dois momentos distintos na vida do filósofo: primeiramente, Heráclito deve ter gozado, em algum grau, de prestígio entre os

efésios, pois estes o teriam convidado a elaborar as leis da cidade (convite, aliás, rejeitado pelo altivo pensador, “porque a cidade já estava submetida a uma constituição má” – DIÓGENES, 1987, p. 251); posteriormente, vemos o povo de Éfeso manifestando desprezo por seu ilustre representante (fato que, contudo, não o levou a deixar sua pátria, o que não se estranha, se lembrarmos sua origem real – DIÓGENES, 1987, p. 254). Mas, a esse desprezo, Heráclito respondia na mesma medida, considerando que afirmou que “fariam muito bem os efésios se todos os adultos pusessem fim à vida e confiassem a cidade aos jovens impúberes, por terem banido da cidade seu homem mais digno, Hermodôros (...)” (DIÓGENES, 1987, p. 251 – trecho de DK 22 B 121). Além disso, ao ser encarado com olhar de desdém por quem o via brincando com crianças, respondia: “por que vos admirais, canalhas? Não é melhor fazer isso do que participar convosco do governo da cidade?” (DIÓGENES, 1987, p. 251).

Como exemplo de sua personalidade ácida, além de um comportamento que poderíamos entender como tipicamente grego (se nos referimos ao homem do século V a.C., que orgulha-se de sua “helenicidade”, contrastada, no outro pólo, com os povos do Oriente com os quais tem contato – HAMILTON, 2001), é relatado por Diógenes um convite de Dario, o Imperador Persa, para que o filósofo efésio, em troca de grande paga, fosse à sua corte explicar-lhe suas idéias, ao que Heráclito teria “altivamente” negado, afirmando:

Todos os homens sobre a terra permanecem longe da verdade e da justiça, e por causa de sua miserável loucura devotam-se sofregamente à satisfação de suas ambições e sede de popularidade. Eu, que esqueci de toda a maldade e evito a insolente saciedade de todas as aspirações, intimamente associada à inveja, e desdenho a ostentação, não posso ir à terra dos persas, contente com pouco e obediente à minha razão. (DIÓGENES, 1987, p. 254)

A morte de Heráclito, afinal, é cercada de relatos anedóticos, para lembrarmos a advertência, já citada, de Mário da Gama Kury. Relata-nos Diógenes que teria o filósofo, para mencionarmos a versão mais conhecida, após ter se isolado nas montanhas, adoecido de hidropisia (retenção de água pelo organismo, doença caracterizada pelo inchaço dos membros e do tronco, a qual sabe-se ser devida à má eficiência do coração em sua função de bombeamento – COSTA, Fernando, 2005). Procurando, por isso, tratamento junto aos médicos da cidade, teria lhes perguntado “se

sabiam transformar uma inundação numa seca” (DIÓGENES, 1987, p. 252). Diante da perplexidade dos médicos, que não compreenderam o significado de sua pergunta, Heráclito resolveu praticar o que hoje chamaríamos de automedicação: por sua conta e risco, enterrou-se num estábulo de bois, esperando que o calor do esterco secasse a água que lhe afetava o corpo. Apesar disso (ou por causa disso, como seria mais razoável supor...), não resistiu à doença e morreu aos sessenta anos de idade. Além de outras duas versões próximas a essa, uma terceira mais factível é aludida por Diógenes, ao lembrar que, segundo teria afirmado Sotíon, escrevera Aríston que “o filósofo se curou da hidropisia e morreu de outra doença”, acrescentando Diógenes que “Hepôbotos transmite uma informação idêntica” (DIÓGENES, 1987, p. 252).

É ainda interessante notar que Heráclito foi designado, já na Antigüidade, pelo epíteto de Obscuro, o que se deve, ao menos em grande parte, ao estilo enigmático manifesto em sua obra, do qual podemos provar o sabor a partir dos fragmentos que nos chegaram. É Diógenes, mais uma vez, quem nos dá duas perspectivas para a inteligibilidade dos escritos de Heráclito: por um lado, “segundo a opinião de alguns autores escreveu-a propositalmente num estilo obscuro a fim de que somente os iniciados se aproximassem dela, e para que a facilidade não gerasse o desdém” (DIÓGENES, 1987, p. 252). Essa observação, a final, se harmoniza com sua citada altivez e seu olhar de desprezo para a massa, para o populacho (“os muitos” – οἱ πολλοί). Por outro lado, “às vezes, entretanto, suas expressões são a tal ponto brilhantes e nítidas que até a pessoa mais obtusa pode entendê-las facilmente e sentir a alma elevar-se. A concisão e a ponderosidade de seu estilo são incomparáveis” (DIÓGENES, 1987, pp. 252-253). Registramos, ainda, em Diógenes, a existência de quatro homônimos do filósofo Heráclito: um poeta lírico, um poeta elegíaco originado em Halicarnassos, um historiador de Lesbos e um bufão (DIÓGENES, 1987, p. 255).

3.2. OUTRAS QUESTÕES TÉCNICAS

Encerrando, portanto, essa apresentação biográfica, mas ainda antes de adentrarmos nas idéias do filósofo de Éfeso, queremos chamar atenção para mais alguns detalhes de ordem técnica que entram em cena quando o assunto em estudo é Heráclito. Já tratamos, pois, no Capítulo 1, das dificuldades relativas às fontes, no que toca ao

estudo dos pré-socráticos em geral. Mencionamos, nesse momento anterior, que a edição Diels-Kranz, embora tenha contribuído enormemente para o estudo da Filosofia Antiga, acabou por gerar dificuldades decorrentes de sua própria influência, ou seja, em razão do fato de ter se tornado uma obra referencial. Todavia, não obstante o caráter geral desse problema, no que tange a Heráclito, há ainda algo mais a ser dito.

Lembrando resumidamente o que já mencionamos, temos que a edição Diels-Kranz é uma coleção das citações (além de testemunhos e imitações) que diversos autores fizeram das (supostas) palavras dos diversos pensadores da Antigüidade. No caso de Heráclito, porém, temos o que se apresenta, à primeira vista, como um conjunto de frases desconexas entre si. É difícil, para dizer o mínimo, estabelecer uma ordem de ligação entre elas. À exceção da passagem DK 22 B 1, que se presume ser o início do livro do filósofo de Éfeso (presunção devida a uma afirmação feita por Aristóteles, que aponta a primeira frase desse fragmento — creditado a Sexto Empírico, em razão de sua maior extensão — como o início da obra de Heráclito), todos os demais fragmentos apresentam-se sem uma ordenação imediatamente perceptível.

Desse modo, coloca-se, então, o problema de como organizar os fragmentos do efésio, de modo a tentar reconstruir o que teria sido seu texto. Porém, toda tentativa de apresentar os fragmentos de Heráclito é, por si mesma, problemática. Barnes nos diz, nesse sentido, que as dificuldades de se fixar o texto grego (a partir dos diversos exemplares de cópias dos textos nos quais se inserem os fragmentos), e também as de tradução, superam, no caso específico do filósofo efésio, aquelas relativas a qualquer outro pré-socrático, lembrando, ademais, que os enigmas lingüísticos criados por Heráclito sempre se perdem em qualquer tentativa de traduzir o texto grego (BARNES, 2001, p. 48).

Quanto a esses jogos de linguagem, é interessante lembrar, como pano de fundo, trecho que já citamos de Diógenes Laércio: “Herácleitos (...) escreveu-a [*sua obra*] propositadamente num estilo obscuro a fim de que somente os iniciados se aproximassem dela, e para que a facilidade não gerasse o desdém” (DIÓGENES, 1987, pp. 252). É possível, portanto, que os enigmas, trocadilhos e imagens criados tenham se deteriorado até mesmo na passagem do “original” (seja em sua versão escrita ou oral) para as obras de onde são retirados os fragmentos, haja vista a evolução da língua, que

distancia as expressões usadas ao tempo de Heráclito daquelas usadas posteriormente, ao tempo dos autores que o citam.

Uma ilustração interessante dessa possibilidade é a passagem DK 22 B 68, na qual se tem um fragmento extraído de um dicionário! Trata-se do verbete “βιός”, inserido no *Etymologicum magnum*, um léxico bizantino do século IX. Na entrada correspondente a esse verbete, explica-se que o vocábulo em questão corresponde ao termo “arco”. Com esse contexto posto, o dicionário explica que o vocábulo era utilizado ao tempo de Heráclito, que escrevera “o nome do arco, vida; sua obra, morte” (COSTA, Alexandre, 2002, p. 101)⁴. Nesse trecho, o filósofo de Éfeso realizou um trocadilho com os dois vocábulos gregos usados para as palavras “arco” e “vida”. Em grego, a dupla de vocábulos se diferencia apenas pela acentuação (“βιός” e “βίος”, respectivamente). Porém, haja vista que os acentos gráficos ainda não haviam sido introduzidos na escrita da época do filósofo de Éfeso, o trocadilho criado certamente fazia mais sentido e resultava mais rico, face à identidade gráfica dos termos.

Mas as dificuldades não param nas questões de fixação do melhor texto e de tradução. Há ainda outro problema, unanimemente identificado entre os acadêmicos, a desafiar o estudante: possuem os fragmentos de Heráclito uma ordenação original? Ou seja, pertenciam eles a uma seqüência de idéias dentro de um texto dissertativo? Nesse caso, como ordenar os fragmentos? Ou tratar-se-ia de uma produção de aforismos originalmente desconexos? Nesse caso, isso significaria ausência total de interdependência, de sistematização? Novamente é Barnes que nos avisa que “qualquer arranjo [*dos fragmentos*] insinua alguma interpretação geral do pensamento de Heráclito, e toda interpretação do pensamento de Heráclito é controversa” (BARNES, 2001, p. 48, tradução nossa).

Na edição basilar de Diels-Kranz, por exemplo, renunciou-se à tentativa de remontar a organização original dos fragmentos heraclíticos. Seguindo Barnes, tal como citado acima, temos que qualquer ordem que se tente dar aos fragmentos de Heráclito já será fruto de uma interpretação e, por outro lado, toda interpretação do pensamento do

⁴ Neste estudo, embora tenhamos consultado mais de uma tradução dos fragmentos heraclíticos, todas indicadas na bibliografia, adotamos, em geral, a tradução de Alexandre Costa, muito em função de ser a única que trouxe os contextos em que se inserem os fragmentos. Assim, todas as traduções dos fragmentos que trazemos ao texto referem-se à tradução desse autor, salvo caso de ressalva expressa em contrário.

efésio será controversa, razão pela qual alguns estudiosos teriam preferido ordená-los arbitrariamente. Essas foram, portanto, as razões de Diels ao organizar os fragmentos heraclíticos, reunindo-os em uma seqüência baseada, à exceção dos dois primeiros (em razão da afirmação de Aristóteles, lembrada acima), na ordem alfabética dos nomes (em alemão!) dos autores que realizam as citações. Lembremos, portanto, os esclarecimentos de Alexandre Costa:

Diels adotou um critério tão objetivo quanto arbitrário ao ordenar os fragmentos: não podendo comprovar nem tampouco imaginar a ordem em que se enfileiravam na obra original de Heráclito, resolveu dispô-los em seqüência alfabética, tomando como base os nomes [*no idioma alemão*] dos autores que fizeram as citações. (...) A única exceção a fugir dessa disposição alfabética é a citação que engloba os dois primeiros fragmentos, uma vez que Diels confiou no testemunho de Sexto Empírico, que afirma que esses dois trechos encontravam-se no início do livro de Heráclito. (COSTA, Alexandre, 2002, p. 44).

Como dito, então, Diels renunciou ao projeto de apresentar os fragmentos compilados dentro de uma suposta ordem original, sendo essa opção uma tentativa de fugir ao problema de impor ao leitor uma dada interpretação pessoal dos textos. Contudo, a situação não ficou melhor, pois a própria renúncia acabou por representar, ainda que não intencionalmente, uma opção de leitura que é transmitida ao estudante. Ou seja, considerando a importância que tem a edição Diels-Kranz para o estudo do período Pré-socrático, essa opção de Diels pela renúncia à busca da organização original faz surgir no público iniciante a impressão de que o próprio pensamento de Heráclito se deu de modo caótico, fortuito, randômico. Quanto a isso, Alexandre Costa pontua que:

A solução encontrada por Diels apresenta naturalmente vantagens e desvantagens. Ela é sem dúvida objetiva, o que impede uma certa manipulação dos fragmentos, mas, por outro lado, dificulta a percepção do jogo de correlações que os fragmentos estabelecem entre si, prejudicando conseqüentemente o descortino da organicidade que os perpassa. Resulta que os fragmentos tendem a tornar-se meros cacos partidos e isolados, o que impossibilita a visão do todo. (COSTA, Alexandre, 2002, p. 44).

Gerou-se, então, modernamente, um debate acerca da existência ou não de sistematização no pensamento de Heráclito. Essa questão pode ser abordada sob duas perspectivas. Primeiramente, em relação ao texto original de Heráclito, não se pode afirmar muita coisa, salvo o fato de, muito provavelmente, ter sido efetivamente escrito. A existência de uma obra escrita pelo efésio é, em geral, aceita pelos estudiosos, muito

embora existam dificuldades concretas em se sustentar categoricamente essa informação. Essas dificuldades resumem-se na inexistência de um documento vertido pelo próprio Heráclito que nos tenha alcançado, bem como, por outro lado, na característica ainda predominantemente oral da comunicação da época do efésio. (Lembremos que a literacia — ou seja, para além da mera capacidade de escrever, a instalação de uma cultura que se constrói a partir de documentos escritos — só é definitivamente caracterizada no mundo grego a partir de Aristóteles — SANTOS, 1992, 17-34). Isso levanta suspeitas de que, eventualmente, o que se chama “livro” de Heráclito possa ter sido ensinamentos proferidos oralmente e anotados sob a forma de apontamentos por algum ouvinte interessado. Assim, como não nos chegou nenhum trecho que tenha sido reconhecidamente grafado pelo próprio efésio, não se tem como afirmar com certeza a existência de um texto produzido sistematicamente, com começo, meio e fim encadeados de forma lógico-analítica, tal como pretendem ser, por exemplo, as obras que nos chegaram de Platão e Aristóteles.

Contudo, uma perspectiva talvez mais interessante de encarar a questão da existência de sistematização seja a que nos apresenta Burnet, quando assim escreveu:

Em sua edição, Diels renunciou a todo esforço para classificar os fragmentos de acordo com o assunto e isso torna o seu texto inconveniente para a nossa finalidade. Acho, também, que ele superestima a dificuldade de uma classificação aproximada e dá demasiada importância à opinião de que o estilo de Heráclito era ‘aforístico’. Que era assim é observação relevante e valiosa, mas não se infere daí que Heráclito escrevia como Nietzsche. Para um grego, não obstante o tom profético, deve haver sempre uma distinção entre um estilo aforístico e um incoerente. (BURNET, 1994, p. 115).

Nesse prisma, o destaque é dado não ao texto do filósofo, mas ao pensamento considerado em si mesmo, analisado a partir da forma como as idéias se relacionam entre si. Daí, portanto, se verifica que talvez mais importante que saber se Heráclito escreveu um trabalho encadeado na forma de introdução, desenvolvimento e conclusão, seja perceber haver nos fragmentos que nos chegaram uma organicidade bem marcada. Capelle sustenta, por exemplo, que o próprio pensamento de Heráclito teria sido aforístico, porém explicando, em seguida, que “é muito possível reconstruir a íntima concatenação lógica de suas concepções” (CAPELLE, 1981, p. 71, tradução nossa).

Os fragmentos, em sua maioria, relacionam-se entre si, interpenetram-se, uns desenvolvendo e respaldando as idéias e postulados dos outros. A partir disso, podemos inferir a existência de um pensamento filosófico bem elaborado e consistente (ao contrário do que sustentou Aristóteles, que viu em Heráclito um pensador que ignorava as leis da contradição). Portanto, repetindo a idéia de Burnet citada acima, temos que há uma organização no pensamento de Heráclito, em que pese ter escrito (caso tenha realmente escrito algo) muito provavelmente em um estilo aforístico. Essa organização é perceptível pela constatação de princípios norteadores para o conjunto das idéias que emergem dos fragmentos, dando unidade ao conjunto da obra.

Há, portanto, nos ensinamentos de Heráclito, princípios que são basilares, pedras angulares da estrutura filosófica por ele concebida, a partir dos quais se derivam os demais pontos da teoria desse mestre. Desenvolveremos melhor esse ponto da argumentação mais adiante, mas desde já antecipemos algo. Tratam-se, então, das idéias de que toda a existência é uma (marcantemente presente em DK 22 B 50) e da existência de uma medida/regra que rege a mudança que percebemos (presente em DK 22 B 1, 2, 30, entre outros). Além disso, exerce função decisiva na interpretação do pensamento do filósofo de Éfeso a idéia de que a verdadeira existência não é o que percebemos com nossos sentidos, mas algo que está para lá de nossa percepção imediata (presente, entre outros, em DK 22 B 54).

Verificamos, então, que são essas as vigas mestras das idéias do filósofo de Éfeso, muito embora talvez seja ele mais conhecido por outros pontos de seu pensamento (alguns dos quais possivelmente mal interpretados, tais como a idéia de que todo o real está constantemente a fluir como as águas de um rio, idéia que, embora seja aceita como pertencente, de fato, a Heráclito, resta mal entendida no que tange ao papel que efetivamente desempenha dentro do conjunto do pensamento heraclítico). Todavia, daremos desenvolvimento a essa argumentação mais adiante. A seguir, focamos nossa atenção nas linhas gerais do pensamento de Heráclito.

Em síntese, pois, resta claro, de acordo com o contexto delineado acima, que todas as dificuldades mencionadas no capítulo 1, apresentadas genericamente a propósito do estudo dos pré-socráticos, são maximizadas quando o tema em debate é o pensamento de Heráclito. Afinal, mesmo para um grego contemporâneo seu, ele já teria sido uma figura envolta em versões contraditórias sobre sua personalidade, seu

pensamento e, talvez acima de tudo, seu valor como pensador. Não muitos anos depois de sua atividade, portanto, recebeu a alcunha de obscuro. Já Sócrates, se acreditarmos em Diógenes, havia afirmado ser necessário um “mergulhador délio” para alcançar a profundidade de seu pensamento (DIÓGENES, 1987, pp. 253). Dessa forma, o que se quis pôr em destaque neste trecho foi o detalhe de que, para o estudioso moderno, ainda outras dificuldades, peculiares ao caso do filósofo de Éfeso, se somam àquelas delineadas de modo geral no primeiro capítulo. Todos esses fatores, pois, estão em jogo quando se pretende adentrar nas idéias de Heráclito.

3.3. A APRESENTAÇÃO USUAL DE HERÁCLITO

Nosso trabalho pretende, repitamos, apresentar o pensamento de Heráclito em uma perspectiva que tenta dar novas luzes à forma como é usualmente lido. Porém, antes de destacarmos especificamente a tese que aqui trazemos, percorreremos o pensamento do efésio em sua abrangência, tentando mostrar como se formam as conclusões que em geral se retiram de seus fragmentos. Queremos, com isso, estar aptos a, na próxima etapa deste texto, evoluir na discussão de nuances que nos aprofundarão no debate proposto.

A filosofia de Heráclito é de vasta abrangência. De seus fragmentos pode-se antever que o filósofo efésio tratou de várias questões. Hussey nos lembra que “o conteúdo evidente das anotações de Heráclito alcança desde a política interna de sua cidade natal à natureza e composição da alma e do cosmo” (HUSSEY, *sem data*, p. 88, tradução nossa). Porém, há pontos principais que tornaram esse filósofo célebre, dentre os quais merece indiscutível destaque a idéia que apresenta a existência como fluxo. Embora este trabalho, na verdade, tenha por escopo suavizar a rígida associação que é feita entre essa proposta e a figura do mestre efésio, apresentado nuances não destacadas por uma leitura ordinária, é de fato inegável que Heráclito é conhecido ainda hoje principalmente em razão da associação dessa tese a seu nome. Vejamos, a seguir, algumas manifestações nesse sentido:

Heráclito, ao contrário, não vê no mundo nada permanente. Mais bem lhe parece que a mudança contínua de todas as coisas é o verdadeiramente essencial e característico: “Tudo flui, nada permanece” (CAPELLE, 1981, p. 73, tradução nossa).

Heráclito sustentava, de fato, que qualquer coisa, não obstante estável na aparência, era meramente uma seccção da torrente, e que o material que a compunha nunca era o mesmo em quaisquer dois momentos consecutivos (BURNET, 1994, p. 125).

Toda a seiva da filosofia de Heráclito (*panta rhei*) se faz consistir comumente neste princípio do fluxo universal dos seres (MONDOLFO, 1959, p. 47, tradução nossa)

Além da teoria do real como fluxo, há outros destaques que se inter-relacionam com esse primeiro, respaldando e reforçando uns aos outros reciprocamente, como os fragmentos que afirmam a unidade dos opostos, a existência de uma regra/medida que serve de base para as mudanças que percebemos, o conflito como “pai” de todas as coisas e o fogo como elemento primordial. Ainda uma ética, uma cosmologia e uma teoria da alma podem ser percebidas em seus fragmentos. Devemos, então, nos demorar um pouco em cada um desses tópicos, entendendo-os dentro da filosofia do mestre de Éfeso.

De início, então, destaquemos que Heráclito é apresentado, em geral, como um continuador do pensamento milésio, caracterizado, como vimos no capítulo 1, pela investigação acerca do princípio de todas as coisas. Tales, Anaximandro e Anaxímenes, os três expoentes de Mileto, perceberam a existência como algo dinâmico, algo marcado pela mudança constante. Entretanto, notaram também que, subjazendo a essas mudanças, deveria haver um vetor constante que serviria de base para a dinâmica transformação da existência que percebiam (e que percebemos) em nosso cotidiano. Assim, buscavam, com sua filosofia, explicar qual seria esse vetor. Não tentavam, vê-se, explicar o fenômeno da mudança em si, mas, antes disso, encontrar a natureza primordial de tudo que existe, ou seja, o elemento que estaria presente em tudo que muda, em todas as etapas da mudança — em grego, a *physis*. É interessante notar, então, como nos lembra Burnet, que esse elemento que permeia e unifica a mudança verificada no mundo é pensado, pelos milésios, no plano físico (BURNET, 1994, p. 124). Ou seja, não se trata de um conceito abstrato, mas de um elemento físico que era enxergado como permanente, estando presente em qualquer ser deste mundo que conhecemos. Mesmo o *ápeiron* de Anaximandro é entendido pelos estudiosos modernos como algo físico, uma espécie de reservatório de vetores constitutivos do real, que serve de substrato para as infinitas faces do mundo empírico. Assim, em geral aceita-se que os milésios ainda não haviam tomado o movimento como um problema em si, ou seja,

tomaram-no como dado posto, sem se questionarem sobre sua importância, seu valor, enfim, sem tentarem explicá-lo.

Nesse sentido, segundo usualmente se diz, Heráclito se tornou expoente desse momento final da primeira etapa de evolução do pensamento filosófico, pois teria levado a problemática milésia a seu último nível. Ou seja, Heráclito teria exatamente teorizado o movimento. Tal como afirmou Reale, essa linha de raciocínio sustenta que foi Heráclito quem “em primeiro lugar chamou atenção para a perene mobilidade de todas as coisas que são: (...) tudo se move, tudo muda, tudo se transforma, sem cessar e sem exceção” (REALE, 1993, p. 64). Como detalharemos adiante, a nosso ver, o filósofo de Éfeso supera a problemática milésia, saindo da busca de um elemento físico primordial e alcançando uma idéia de unidade que é, ao contrário do que defende Burnet, puramente conceitual — o que o deixaria, caso aceita a leitura, mais próximo de Parmênides do que dos milésios. Todavia, continuemos a apresentar, por ora, a interpretação usual de Heráclito, iniciando, pois, pela questão do movimento, vez que, segundo nos parece, ela é o eixo central do entendimento corrente de sua filosofia.

Portanto, de acordo com essa visão, Heráclito teria olhado para o mundo, buscando compreender a existência, e teria afirmado que tudo que existe está em constante e incessante mudança, tal como parece decorrer de DK 22 B 12. Esse é, como se vê, o fragmento que sintetiza a idéia mais comumente associada a Heráclito. Ao citado texto se relacionam, ainda, os seguintes: DK 22 B 91 e 49a. Trazemos abaixo, respectivamente, suas traduções.

12 – Aos que entram nos mesmos rios afluem outras e outras águas;

91 – Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio [pois a substância mortal jamais se mantém duas vezes no mesmo estado – *complementação de Plutarco, autor do fragmento*];

49a – Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

Essa idéia de que o real é algo essencialmente em constante mudança, segundo nos parece, é bastante simples de ser compreendida. Tudo que existe, considerando seres vivos ou não, matéria orgânica ou não, mineral ou vegetal, entidades corpóreas ou não, enfim, absolutamente tudo está em perene e incessante transformação, ainda que nossos sentidos não percebam isso em um momento pontual. Assim, mesmo aquela montanha que todo dia vemos em nosso horizonte, ou a lua, ou o sol, que são

seres que nos parecem eternamente os mesmos, possuem sua existência num estado de alteração contínua, ou seja, em movimento, para usarmos um termo propriamente grego.

A fim de marcar a origem dessa interpretação, Kirk cita as palavras de Platão, tal como escritas em seu diálogo *Crátilo* (402a), da seguinte forma: “Heráclito diz, em algum lugar, que todas as coisas estão em movimento e nada permanece, e, comparando as coisas ao fluxo de um rio, ele diz que não se poderia entrar duas vezes no mesmo rio” (KIRK, 1993, p. 189, tradução nossa). Também podemos ver referências a Heráclito, feitas por Platão, no *Teeteto*, tais como a que, exemplificativamente, citamos abaixo:

(152d-e) *Sócrates* – (...) Nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois a rigor nada é ou existe, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles (...) (PLATÃO, 1973, p. 33).

Kirk alerta, ademais, na seqüência de seu texto, que “a interpretação de Platão foi adotada por Aristóteles e, por meio dele, por Teofrasto” (KIRK, 1993, p. 189, tradução nossa). Nesse sentido, é interessante lembrar a *Metafísica* de Aristóteles (287a 32-34), que cita Platão como sendo, em sua juventude, “seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e das quais não se pode fazer ciência” (ARISTÓTELES, 2002, p. 35).

Escorando-se, então, no ensinamento desses grandes mestres da Antigüidade grega, construiu-se a leitura ainda corrente do pensamento de Heráclito, segundo a qual a sua ênfase seria afirmar a permanente e constante mudança da existência, que estaria, ela toda, fluindo assim como fluem as águas de um rio. É de se notar, então, que os estudiosos modernos tenderam a dar valor à leitura de Platão (e a repetição desta em Aristóteles), haja vista sua proximidade a Heráclito ser infinitamente maior do que aquela que pode ter qualquer um de nós, nos dias de hoje. Platão era grego, sendo, portanto, sua língua materna a mesma daquela de Heráclito. Além disso, supostamente teve acesso à própria obra do filósofo de Éfeso, ou, no mínimo, a um compêndio muito mais abalizado do que nossa moderna coleção de fragmentos. Todos

esses fatores são usados como fundamentos para se legitimar a leitura do pensamento de Heráclito tal como Platão registrou em seu texto *Crátilo*.

O mais curioso nessa leitura, segundo percebemos, é que ela foi, ao menos numa primeira e leiga impressão, ratificada pelas descobertas da ciência moderna, que nos diz que os diversos seres existentes são compostos por partículas microscópicas (moléculas, átomos, etc.), imperceptíveis à visão e ao tato, que estão em ininterrupta situação de intercambialidade. Embora nossos órgãos dos sentidos não possam testemunhar este fato, dada a sua limitação, os cientistas modernos nos garantem que os átomos de nossos corpos estão em troca contínua com os átomos do meio ambiente — o que vale para tudo que existe, inclusive para aquela montanha que vemos estática em nossa privilegiada janela voltada para o horizonte, bem como para o sol e para a lua (TYSON, Neil de Grasse; LIU, Charles; IRION, Robert, 2006).

De acordo, portanto, com essa teoria do fluxo, bem como de acordo com o pressuposto, citado acima, de que o efésio era um pensador semelhante aos três milésios, Tales, Anaximandro e Anaxímenes, Heráclito haveria de apresentar em sua doutrina um vetor físico que subsistisse a essas mudanças constantes do real. Assim, os intérpretes de seu pensamento logo viram em suas palavras a respeito do fogo a explicação esperada para esse procurado vetor. É significativa, nesse sentido, a passagem da *Metafísica* de Aristóteles (984a 5-10) em que o peripatético agrupa o efésio no conjunto dos que teriam se ocupado apenas da “causa material” (ARISTÓTELES, 2002, pp. 17-19). Assim, essa interpretação restou fundamentada, modernamente, nos fragmentos DK 22 B 30, 31, 64, 65, 66, 67, 90, tal como transcritos em seguida:

30 – O cosmo, 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;

31 – Transformações do fogo: primeiro, mar; do mar, metade terra, metade ardência . O mar distende-se e mede-se no mesmo *lógos*, tal como era antes de se tornar terra;

64 – O raio governa todas as coisas [dizendo ser o raio o eterno fogo – *complementação de Hipólito, autor da citação*] (tradução do fragmento: KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 205; Tradução do complemento: COSTA, Alexandre, 2002, p. 119);

65 – [(*Heráclito*) Chama-o (*o fogo*), entretanto,] carência e saciedade [segundo ele a formação cósmica é carência, a deflagração, saciedade – *complementação de Hipólito, autor da citação*];

66 – Todas as coisas o fogo, sobrevindo, separará [*distinguirá*] e empolgará [*apoderar-se-á*];

67 – Deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um;

90 – Todas as coisas trocam-se a partir do fogo, e o fogo, a partir de todas as coisas, como do ouro as mercadorias e das mercadorias o ouro.

Não se deve esquecer, quanto ao significado do “fogo” em Heráclito, que Hegel, modernamente, buscando os antecedentes históricos de sua própria filosofia, encontrou no efésio a formulação primeira da idéia da existência como processo. Nesse sentido, o “fogo” seria mais que um elemento material, físico. Seria, pois, uma metáfora para o real. Com isso em mente, esse autor alemão afirmou, em relação a Heráclito, que “é a partir dele que se deve datar o começo da existência da filosofia” (HEGEL, 1996, p. 111).

Portanto, se nos revelam duas correntes de interpretação de Heráclito. A primeira, com raízes em Platão, aponta o efésio como o pensador da mudança constante de todo o cosmo que nos cerca. De outro lado, temos Aristóteles que, sem negar expressamente a noção de movimento constante registrada no *Crátilo*, aponta para Heráclito tal como um monista jônico, ombreando-o aos milésios Tales, Anaximandro e Anaxímenes. A idéia particular a este trabalho, a ser melhor argumentada adiante, é nos afastarmos de Aristóteles, na medida em que vemos em Heráclito mais do que um teorizador de um princípio físico que permearia (físicamente) toda a existência, mas também nos afastarmos de Platão, na medida em que consideramos ser necessário restabelecer a idéia de unidade, presente no pensamento do efésio, em seu devido lugar, omitido (ou ignorado?) pelo mestre da Academia.

Assim, embora concordemos mais com a interpretação mais conceitual e menos física da função do “fogo” no pensamento do filósofo efésio, tal como colocada por Hegel, fato é que, com base nesses citados fragmentos, rotineiramente se atribui a esse elemento o mesmo valor atribuído à “água” de Tales e ao “ar” de Anaxímenes. Daí se reforçou, pois, a conclusão no sentido de que o mestre de Éfeso ainda não havia dado um passo adiante na evolução do pensamento filosófico em relação à pesquisa desenvolvida pelos milésios. O próprio Hegel mencionou, em seu texto, que Heráclito “é incluído ainda na Escola Jônica” (HEGEL, 1996, p. 105). Isso significa dizer, pois,

que essa leitura atribui ao efésio uma concentração de esforços ainda na busca de um elemento físico primordial, a “causa material” (para usarmos um termo aristotélico) da existência que percebemos com os órgãos do sentido.

Mas, todavia, o efésio não representaria nenhuma novidade significativa caso se limitasse a destacar a mudança contínua da existência e tivesse apenas identificado um elemento material primordial. Isso já havia sido feito por Tales, Anaximandro e Anaxímenes. O avanço filosófico que se atribui ordinariamente a Heráclito, alçando-o à condição de ápice desse momento da história do pensamento, está vinculado à identificação da unidade dos opostos, implicando no real visto como uno, embora simultaneamente plural. Isso porque, nessa linha de interpretação, o fluxo que é o real, ou seja, o perene devir, decorre da passagem de um pólo a outro de um par de opostos. É claro que isso foi atacado, desde os antigos mestres, como uma ofensa ao princípio da não contradição, intuitivamente reconhecido por todos. Esse o motivo destas palavras: “não precisamos esperar do pensamento de Heráclito que seja, em nossos parâmetros, completamente lógico ou autoconsistente” (GUTHRIE, 1993, p. 205, tradução nossa). Nesse campo, destacamos, dentre vários fragmentos, os seguintes: DK 22 B 8, 10 e 60. Abaixo os transcrevemos:

8 – O contrário é convergente e dos divergentes, a mais bela harmonia [e todas as coisas vêm a ser segundo a discórdia — *complementação de Aristóteles, autor da citação*];

10 – Conjunções: completas e não-completas, convergente e divergente, consoante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas;

60 – Caminho: em cima e embaixo é um e o mesmo;

Para o mestre efésio, essa unidade é algo que deveríamos perceber ao perscrutarmos as diversas coisas. Ao fazê-lo de modo próprio, portanto, poderemos notar que aquilo que se nos apresenta como duas realidades opostas é, na verdade, uma unidade. Porém, uma vez que Heráclito é apresentado, em geral, como um continuador do pensamento milésio (ocupado, pois, em determinar a *physis* de toda a existência), temos que sua teoria da unidade é acusada de ter ocorrido ainda no plano do pensamento concreto, haja vista o elemento primordial (fogo) que em tudo se faria presente. Nesse sentido, ressaltamos, mais uma vez, o que Burnet nos afirma:

Isso [*o aspecto simultaneamente uno e plural da realidade*] não era representado como um princípio lógico. A identidade que Heráclito

explica como capaz de residir na diferença é exatamente a da substância primária em todas as suas manifestações. (BURNET, 1994, p. 124)

Dada a percepção da existência como um fluxo, dentro do qual o fogo seria o elemento primordial, há de se destacar um outro fator. Assim, segundo a exegese ordinária, Heráclito constata que esse devir, esse fluxo que é o real, decorre, pois, da passagem de um contrário a outro, razão pela qual se fala do conflito dos contrários teorizado pelo filósofo efésio. Assim, se a existência das coisas depende de um estado de fluxo, o qual decorre da transição de um contrário a outro, resulta daí a conclusão no sentido de que a guerra é necessária para a própria existência, vez que só há existência no devir, o qual é, nesse sentido, produzido pela guerra (entendida não como um conflito bélico, mas como metáfora para simbolizar aquilo que faz com que as coisas sigam de uma dada situação à outra oposta).

Não se trata, todavia, de algo parecido com o que vemos em Anaximandro. A julgar pela doxografia que nos chegou, esse mestre também viu o movimento do real como conflito de opostos — quente/frio, dia/noite etc. Todavia, em Heráclito temos algo diferente. Anaximandro afirmou que a prevalência de um dos pólos do par sobre o outro seria uma injustiça que deveria ser paga por aquele que prevaleceu. A punição, então, seria perder a situação de prevalência, dando espaço ao outro pólo. O mestre efésio, porém, não via nessa guerra uma situação geradora de injustiça. Ao contrário, exatamente essa guerra é a perfeita justiça, responsável pela harmonia do mundo. Se não fosse a guerra, tal como dito acima, o mundo não existiria, vez que só há existência no devir, uma vez que tudo existe na condição de contínuo fluxo, como usualmente se considera. Nesse sentido, destacamos os fragmentos DK 22 B 53 e 80:

53 – De todos a guerra é pai, de todos é rei; uns indica deuses, outros homens; de uns faz escravos, de outros, livres;

80 – É necessário saber que a guerra é comum e a justiça, discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade.

Desse último fragmento, DK 22 B 80, aflora uma relação com outro ponto essencial da filosofia de Heráclito. No trecho citado, o efésio teria dito que “a guerra é comum”. Nesse trecho, Guthrie nos lembra que isso representa uma relação, ou, mais provavelmente, uma identificação entre a guerra e o *logos*, λόγος (GUTHRIE, 1993, p. 198). Essa identificação de dá pelo que aparece em DK 22 B 2:

2 – Embora sendo o *lógos* comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular.

Desse texto destacamos que a palavra grega para “comum” é a mesma (ξυνός) em ambos os fragmentos cuja relação estabelecemos (DK 22 B 2 e 80), o que reforça a intenção dos estudiosos em conectá-los. Porém, o termo *logos* é recorrente nos fragmentos heraclíticos, devendo, portanto, ser lembrados, além daquele de número 2, também os seguintes:

1 – Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo;

31 – [citado acima]

39 – Em Priene nasceu Bias, filho de Teumates; seu *lógos* é maior que o dos demais;

45 – Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *lógos* possui;

50 – [citado acima];

72 – Do *lógos* [que rege todas as coisas – *complementação de Marco Aurélio, autor da citação*] com que constantemente lidam, divergem, e as coisas que a cada dia encontram revelam-se-lhes estranhas;

87 – Lasso, o homem em tudo deixa-se desvanecer-se diante do *lógos*;

115 – Da alma é [ou “*a alma tem*”] um *lógos* que a si mesmo aumenta [ou “*permanece aumentando-se*”, *sentido mais específico da forma do partícipio presente em αὔξων*].

Como se pode ver, o termo *logos* assume diversas conotações no conjunto dos fragmentos do filósofo de Éfeso. Acreditamos não ser possível, nem sequer importante, nos preocuparmos com uma tradução que pudesse preencher igualmente todos os contextos. O que importa é destacar os usos mais importantes especificamente nos fragmentos heraclíticos. Então, parece-nos que o efésio vale-se tanto de um uso mais corriqueiro, mais cotidiano, dessa expressão, como também faz um uso mais profundo, ampliando o alcance da expressão, buscando significados mais simbólicos, mais conceituais. O filósofo de Éfeso, portanto, transita nesse universo, jogando com a pluralidade e riqueza de significados do vocábulo ora em destaque.

Assim, a fim de mapear alguns aspectos mais relevantes do uso do vocábulo *logos* no contexto dos fragmentos heraclíticos, sigamos o erudito estudo de Damião Berge, em sua obra *O Logos Heraclítico* (1969). Iniciemos, pois, com a primeira frase de DK 22 B 1, criticada pelo mestre estagirita por sua pontuação deficiente. Deveríamos lê-la, então, como “desse eterno logos são os homens ignorantes” ou como “desse logos são os homens eternamente ignorantes”? Diante do dilema, citando as diversas autoridades que sustentaram cada uma das leituras, Berge conclui pelo entendimento que vê aí uma dupla atribuição do advérbio, de forma que “tanto o logos ‘existe sempre’, por ser eterno, como ‘os homens ignoram-lhe sempre o sentido’ ”.

Um passo adiante, portanto, cumpre explicar o que vem a ser esse *logos* a que o mestre efésio faz referência. Berge é extremamente completo e didático em sua formulação inicial, razão pela qual, embora longa a passagem, a transcrevemos:

Logos é um nome verbal, correspondente ao verbo *légein* que significa, originalmente, conforme o estabeleceu Walter F. Otto, “selecionar”, e daí, “coligir”, passando a “atender a, considerar” e afinal a “enunciar, falar”. Costumamos traduzi-lo por “fala, palavra, discurso”. A palavra, comentou Weissgerber, perito lingüista contemporâneo, formada pelo pensar, é, salvo o nome próprio, sinal designativo, em primordial intenção, não tanto de um objeto, como do lugar por êste ocupado no mundo da representação humana: descrição, é óbvio, de sua função. Esta função, porém, qual é? Di-lo expressamente, não o Efésio, e sim, pouco mais tarde, Demócrito que a palavra-logos “revela”, *deloi* (DK 68 B 7). Evidentemente, só pode revelar-se o oculto invisível. Retoma esta explicação Aristóteles, dizendo que o logos “revela, demonstra algo”, *deloû, apopháinetai ti* (Hermenêutica 16a – 17a). Na interpretação desta frase feita por Heidegger, aparece, clara e nítida, a posição-função do logos: falando, êle torna visível o invisível sôbre o qual se pronuncia.

Há, portanto, algo que esteja oculto. Dêle o logos começa a fazer uma enunciação. Pelo enunciado, retira-o de sua reclusão e torna-o visível. E que é, afinal, aquilo de que êle principia a falar? Que é o invisível, feito visível? É, responde o Efésio, a real “situação das coisas”, isso é, em nossa língua, sua constituição interior, a *phisis*. (BERGE, 1969, p. 73).

Nesse sentido, então, fica claro que *logos* vincula-se à idéia de discurso, enunciação: o *logos* é, pois, o discurso que revela a verdadeira existência, tal como se infere a partir de DK 22 B 50. Entendemos, por outro lado, não caber a pergunta se esse discurso seria aquele feito por Heráclito ou aquele de uma entidade transcendente. Isso porque ambas as respostas são positivas e não se excluem: o *logos* tanto configura-se como transcendente ao mundo humano, como o discurso de Heráclito, que capta e

manifesta fielmente esse *logos* transcendente. Diante desse sentido, pois, fica claro o jogo de linguagem feito por Heráclito ao valer-se de referências aos que “parecem surdos” ou “não sabem ouvir”, como em DK 22 B 34 e 19 e também em DK 22 B 1, onde os homens são apontados como ignorantes mesmo depois de ouvirem o *logos*.

Continuando nessa análise, vemos, então, que o *logos* é o portador da verdade universal, válida para tudo que existe. Porém, não apenas isso, mas o *logos* também pode ser entendido como a própria verdade que é veiculada pelo discurso de Heráclito. Aqui, então, o *logos* aparece significando a lei universal que rege a existência. Nesse sentido, o *logos* é a “potência vital” (BERGE, 1969, p. 87) que tudo faz surgir e a tudo dirige, de onde se lê um significado normativo: o *logos*, como dito, é a lei, a regra universal segundo a qual a existência se manifesta. Mas, então, antevemos também um conteúdo ético, pois o bem agir é aquele que se adequa à lei universal que é o *logos*.

Ademais disso, não podemos deixar de notar o *logos* como a inteligência que estrutura o real. Obviamente, não uma inteligência personificada, mas uma razão que fixa o padrão que pode ser verificado ao se observar o cosmo. Nesse sentido, sendo o *logos* “comum” (DK 22 B 2), cabe dizer que o *logos*-razão está presente também no homem, certamente distinguindo-o dos demais seres (como posteriormente viria a escrever Aristóteles).

Terminando nosso breve relatório das possibilidades de leitura do *logos* em Heráclito, relatório que não é exaustivo, mas meramente instrumental para demonstrarmos a profundidade do tema, resta destacar que, se o *logos* é a lei universal da existência, e se é também o discurso que revela a verdadeira existência, inicialmente oculta aos olhos desavisados, e se, por fim, o que está oculto é a unidade que há para além da pluralidade experienciada (DK 22 B 50), então, podemos inferir que o *logos* é, ademais das acepções anteriormente pontuadas, a medida que rege o “conflito”, a mudança que verificamos no mundo por meio de nossos sentidos.

Portanto, sem tentar traduzir o vocábulo, identificamos três usos que são centrais no conjunto de fragmentos heraclíticos. Como dito, não queremos dizer que outros usos não estejam presentes, nem que não tenham sua importância. Porém, apenas sublinhamos que há para o termo *logos* três usos que se destacam como fundamentais: a

noção mais própria de discurso, sendo o discurso que revela a verdade oculta que Heráclito enxergou e quis nos apresentar; a noção de regra universal que regula a existência; por fim, a noção de medida. A lei da existência é, então, uma medida constante e perene, que rege a existência, conferindo-lhe unidade por detrás da mudança, sendo essa norma/medida a verdade revelada aos homens por meio do discurso, verdade que, lembremos, é absoluta, no sentido de ser algo desvinculado da ocorrência da compreensão humana de seu conteúdo. Em síntese, pois, o termo *logos* deve ser lido com essa polivalente associação — norma universal, medida unificadora, discurso revelador da verdade oculta, razão humana apta a identificar a razão cósmica.

Por fim, há uma relação, verificada em DK 22 B 45 e 115, entre a noção de *logos* e a de alma. Primeiramente, note-se que Heráclito supera a visão da alma que se tem com o panteão homérico. Em DK 22 B 45, fica clara a distinção entre a alma e o corpo — este é conhecido, enquanto que aquela, embora deva ser pesquisada (DK 22 B 101: “eu busco [*busquei*] a mim mesmo” – p. 163), nunca será alcançada em sua totalidade, “tão profundo é o seu *logos*”. Nos parece, aqui, que sua maior profundidade consiste, exatamente, em participar do *logos* universal. Ou, mais que isso, ser uma unidade com ele. Quanto a esse ponto, considerando o propósito deste estudo, nos parece suficiente dizer que, participando do *logos* universal, ou seja, o *logos* que é eterno e segundo o qual todas as coisas vêm a ser (DK 22 B 1), o homem pode ambicionar conhecer o real, assim como conseguiu Heráclito. Esse conhecimento se dá com auxílio dos órgãos dos sentidos, porém a ele não se restringe.

Por um lado, o conhecimento sensorial é, de fato, enaltecido por Heráclito: “do que há visão, audição, aprendizado, [afirma], eis o que eu prefiro” (DK 22 B 55). Ainda no mesmo sentido, percebemos que Heráclito apóia a postura investigativa: “é bem necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria” (DK 22 B 35). Porém, também é relevante a constatação de que não são os sentidos sozinhos, por sua própria conta, que nos fornecerão o conhecimento relevante. No máximo, a empiria poderia conceder-nos erudição vazia, máxime seus ataques às personalidades de então (DK 22 B 40, 56 e 57). As percepções empíricas só são transformadas em verdadeira sabedoria quando filtradas pelo *logos*, haja vista o que estatuído em DK 22 B 107: “para homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas”. Afirmamos essa relação pois podemos relacionar a qualificação de “bárbara” à idéia de discurso. Como se sabe, eram ditos bárbaros os que não falavam

grego e, portanto, não podiam compreender o que era dito, ou seja, o discurso, ou seja, o *logos*. Assim, concluímos que, de acordo com o fragmento 107, os olhos e ouvidos (ou seja, as sensações) são boas testemunhas, mas apenas para os homens que compreendem o *logos*. Ademais, conforme nos explica Hussey, Heráclito pondera que aquilo que (supomos) aprender por meio dos sentidos pode, na verdade, ser um falso aprendizado (HUSSEY, *sem data*, p. 90). Nesse contexto, deve ser lembrado, novamente, o fragmento DK 22 B 19: “não sabendo ouvir, não sabem falar”.

Além disso, há, para Heráclito, um aprendizado correto, ou próprio, conforme o que se lê em DK 22 B 40: “muito aprendizado não ensina saber, pois teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, também a Xenófanes e a Hecateu”. Esse correto saber, portanto, pode ser adquirido com auxílio dos órgãos dos sentidos, porém não pode ser obtido exclusivamente a partir deles, até mesmo porque a verdade sobre o real não se dá ao homem de modo direto e imediato. Para essa conclusão, podemos lembrar de DK 22 B 123: “[a] natureza ama ocultar-se”. Esse aprendizado correto é, portanto, tal como queremos mostrar, a percepção da verdadeira existência, que é a medida por detrás da mudança percebida sensorialmente: “[é] uma, a coisa sábia: ter ciência do conhecimento que dirige tudo através de tudo” (DK 22 B 41). Porém, avançaremos mais sobre essa questão adiante.

Assim, dadas todas as passagens citadas, temos que não é difícil perceber como a leitura clássica do pensamento de Heráclito o opõe de modo radicalmente antípoda ao pensamento de Parmênides. Muita energia foi dedicada à exposição dessas diferenças, ou, quando pouco, elas serviram como pressuposto, por vezes não percebido, de muitos estudiosos. Podemos ter dessa oposição um exímio exemplo, a partir da seguinte passagem de Guthrie, que usamos para simbolizar a forma como usualmente se apresenta os dois filósofos:

Parmênides era exactamente o reverso de Heraclito. Para Heraclito, o movimento e a mudança eram as únicas realidades; para Parmênides, o movimento era impossível e toda a realidade consistia numa substância única, imóvel, imutável. (GUTHRIE, 1987, p. 42)

3.4. DISCUSSÃO DAS PEDRAS ANGULARES

Seguindo nosso objetivo, pretendemos, agora, aprofundar na abordagem dos fragmentos heraclíticos, obtendo conclusões que tentam apontar outro aspecto do pensamento de Heráclito, diverso da leitura que o apresenta estritamente como o

filósofo do fluxo. Tal como nos explicou Hussey, temos evidências para entender o mestre efésio como perseguidor de um projeto filosófico mais abrangente do que a proposição materialista de seus antecessores milésios, trazendo “uma crítica radical e reformulação da cosmologia, bem como de todo conhecimento, sobre uma nova e mais segura fundação” (HUSSEY, *sem data*, p. 89, tradução nossa). Dizer que Heráclito é o filósofo do fluxo significaria que ele teria apresentado a existência como algo em constante mudança. Nesse sentido, tudo muda o tempo todo, tal como se infere da máxima “πάντα ῥεῖ” que lhe é atribuída.

Em nosso ver, contudo, há um aspecto do pensamento de Heráclito que é desprestigiado por sua apresentação ordinária. Entendemos, assim, que o foco central das idéias heraclíticas não é apresentar a existência como algo em constante mudança. Segundo nos parece, emerge dos fragmentos do filósofo de Éfeso uma idéia mais profunda e mais relevante: a idéia de unidade e, segundo ousamos sustentar, um viés de permanência que decorre desta última, em associação, também, com a idéia de regra-*medida-logos* e com a idéia de uma existência oculta.

Ao procurarmos a permanência em Heráclito, como resultado inferido a partir da idéia de unidade, talvez tenhamos ido mais longe do que autorizariam os consagrados estudiosos, mas certamente não percorremos sozinhos toda a estrada. Lembramos, como suporte inicial, as palavras de Mourelatos: “Da Antigüidade ao presente, Heráclito tem sido conhecido pelo mundo como o filósofo do fluxo. Mas leitores dos fragmentos sabem que Heráclito fala não menos eloquentemente e sugestivamente de permanência e unificação” (MOURELATOS, 1993, p. 10). Nesse sentido é que procuraremos, a partir deste ponto, aprofundar a argumentação.

A teoria, que comumente se atribui a Heráclito, da existência em constante e eterna mudança, parte de um específico pressuposto: para o efésio, o real é o que percebemos quotidianamente. Afinal, o movimento nos é testemunhado por nossos sentidos, que estão a dizer que a mudança é algo sempre presente — envelhecemos, passam as estações etc. Essa foi, aliás, a mensagem milésia, tomando, como já dissemos, o movimento como ponto de partida (não debatido) de suas propostas filosóficas. Voltando a Heráclito, o grande problema com as análises costumeiras de sua filosofia é que esse apontado pressuposto é sempre trazido de modo implícito, dificultando a formulação de um argumento que conteste esse ponto de partida.

Portanto, o que defendemos e procuramos demonstrar é que a conclusão sobre ser ou não o efésio o filósofo do fluxo deve ser tomada não como início da análise de seus fragmentos, mas como conclusão derivada de uma análise do conjunto de suas idéias.

Então, parece-nos ser de difícil contestação o fato de que o mestre de Éfeso não aceitava esse pressuposto (a existência como o que percebemos quotidianamente). Aliás, Heráclito afirmava exatamente o contrário! Para o efésio, a existência é algo latente, algo que até pode ser inferido a partir das experiências quotidianas, mas, todavia, absolutamente não se equipara a elas. Diante disso, portanto, o que propomos é discutir o que vem a ser a existência dentro da teoria filosófica de Heráclito e, então, com base nas conclusões auferidas, discutirmos a questão da mudança dentro dessa perspectiva.

Assim, seguiremos, com esse propósito, especialmente as lições de Kirk e de Trindade Santos, mas não seremos integralmente fiéis às suas propostas, vez que pretendemos levantar possíveis conclusões e nuances que não necessariamente foram autorizadas por esses mestres. Nesse sentido, passaremos a apresentar de modo mais detido aquilo que julgamos ser os pilares centrais da proposta filosófica de Heráclito. Desses pilares, tentaremos entender como o efésio concebeu a existência. Então, discutiremos um viés alternativo para a leitura ordinária de sua filosofia, geralmente apresentada como a teoria do fluxo.

3.4.1. A existência como um todo uno

Heráclito nos apresenta sua visão do real de forma enigmática. Tudo deve ser levado em consideração ao tentarmos entendê-lo. Assim, mesmo contra a longa tradição de exegese de suas idéias, a nosso ver a teoria da existência como fluxo não se encaixa no papel de eixo central do conjunto dos fragmentos do filósofo de Éfeso. Pensamos que atribuir essa teoria ao mestre efésio é perder de vista o que é verdadeiramente relevante em suas idéias, situação que deve teve origem, em grande parte, senão integralmente, em Platão, conforme passagem anteriormente citada de seu diálogo *Crátilo*, associada a elementos do *Teeteto*. O mestre da Academia é, portanto, o primeiro registro que nos chega da leitura de Heráclito como o filósofo do *panta rhei* (πάντα ῥεῖ). A partir dele se seguiram Aristóteles e Teofrasto que, se não

desenvolveram, ao menos não se opuseram à apresentação platônica, mantendo-a como pano de fundo tácito à sua leitura materialista da escola Milésia, à qual associaram o filósofo de Éfeso.

Modernamente, no entanto, essa idéia começou a ser posta em cheque, conforme aqui pretendemos expor. Para esse propósito, apresentaremos uma leitura do pensamento heraclítico que vê dois pilares principais a escorar todo o edifício filosófico construído pelo efésio. O primeiro desses pilares é a idéia do real como algo uno. Repitamos, pois, o principal fragmento que nos transpõe essa idéia, porém agora com pequeno trecho do contexto no qual se insere a passagem (DK 22 B 50 – Hipólito, *Refutação*, IX, 9 e 10):

Heráclito afirma de fato ser o todo dividido-individo, gerado-ingerado, mortal-imortal, lógos eterno, pai-filho, deus justo: Ouvindo não a mim, mas ao lógos, é sábio concordar ser tudo-um, afirma Heráclito (COSTA, Alexandre, 2002, p. 107).

[Alternativamente à tradução de Alexandre Costa, apresentamos a de Damião Berge e, em seguida, a de Kirk, porém ambas sem o contexto de Hipólito:]

Se ouvirem, não a mim, mas ao logos, provarão ser sábios se admitirem que tudo é um (BERGE, 1969, p. 259).

Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma (KIRK, RAVEN E SCHOFIELD, 1994, p. 193)

A idéia da unidade, portanto, é central porque ela nos deixa ver como Heráclito está entendendo e tratando a existência. De início, destacamos que o filósofo de Éfeso está afirmando que essa informação se trata não de uma verdade particular, que ele teve acesso por alguma inspiração supra-humana. Ele está nos trazendo uma informação que adveio do *logos* (“ouvindo não a mim, mas ao logos”), que é, segundo DK 22 B 2, comum. Em seguida, temos que o *logos*, nesse contexto, dentro da pluralidade de sentidos já anotada, pode ser entendido como a lei universal que rege a existência. Tudo que existe está, esteve e estará de acordo com essa regra, máxime o estatuído em DK 22 B 1: “desse *logos*, sendo sempre [...]; todas as coisas vêm a ser segundo esse *logos*”. A fórmula “todas as coisas”, pois, segundo a entendemos, quer significar “tudo que existe”, ou seja, o próprio “cosmo”. Assim, tudo que existe está inevitável e eternamente sob o alcance do *logos*, a regra geral do funcionamento da

existência, tal como exposta no discurso de Heráclito. Essa regra geral, pois, é a estrutura una de tudo que existe, ainda que isso não possa ser percebido imediatamente.

O que faz, por outro lado, o efésio se diferenciar da massa, dos muitos (οἱ πολλοί), do populacho, não é a capacidade de acessar essa informação, mas o fato de tê-la efetivamente acessado e percebido. Como ele diz, a lei universal, o *logos*, está ao alcance de todos, muito embora a massa não consiga identificá-la (vez que, do *logos*, “os homens são ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem” DK 22 B 1). Isso significa dizer que a massa não entende a lei universal da existência pois, mesmo depois de ter sido a ela apresentada (por Heráclito, supostamente; porém, não necessariamente), não percebe o valor do discurso proferido. Não dando importância, os muitos permanecem ignorantes. Como já sugerido, talvez daí advenha a “altivez” de Heráclito, assim como podemos imaginar que um adulto seria “altivo” perante comportamentos infantis (essa, aliás, uma metáfora cara a Heráclito, a comparação adulto/criança e divindade/adulto). Mas, se a massa não percebe, ou não reconhece, o valor do *logos*, isso não se dá em razão de algum atributo especial de Heráclito para fazê-lo, mas, sim, por causa do mau uso, freqüente no populacho, das faculdades cognoscitivas e intelectivas. Daí, portanto, advém a força da mensagem que Heráclito está a proclamar, evocando a autoridade do *logos*.

Retrocedendo, pois, ao mérito da questão, lembremos que a mensagem (o *logos*) que Heráclito testemunha é que “tudo é um”. Entendemos, de nosso turno, que se concentrarmos nossa atenção nessa mensagem, veremos ser injusta a acusação que pesa contra o filósofo de Éfeso, no sentido de ter ele maltratado as regras da lógica. (Já Kirk havia identificado essa injustiça: “trata-se, mais uma vez, de uma interpretação errada de Aristóteles, ao julgá-lo, anacronicamente, em função dos seus próprios padrões predominantemente lógicos” — KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 192.) Também poderemos, com atenção nessa mensagem, de que tudo é um, avançar para outro âmbito de interpretação do pensamento heraclítico. “Tudo é um” significa dizer que aquilo que inicialmente se mostra como uma pluralidade de coisas diversas entre si, na verdade compõe, integra, pertence a uma unidade ontológica que abrange todos esses aparentemente distintos seres. Esse é, pois, o ponto nodal da questão que começamos a levantar. Não se trata apenas de afirmar a unidade dos opostos — informação de alcance muito mais limitado do que a formulação teórica da existência como unidade.

A unidade afirmada por Heráclito, tal como a vemos, é proposta sob a forma de uma abstração teórico-conceitual. Não se trata, segundo nos parece, porém de modo contrário ao que afirmou Burnet (1994, p. 124), de uma unidade no sentido de uma participação de um elemento físico comum, assim como dizemos que a água é um mesmo elemento nos seus três estados físicos — líquido, sólido e gasoso. Entendemos que Heráclito foi além desse nível material e enxergou a totalidade da existência de forma una em um nível metafísico. Mesmo Vlastos, que resiste aos argumentos de Kirk que apontam para a menor importância da idéia de fluxo, afirma que “a imaginação especulativa de Heráclito transforma seu teorema cosmológico numa asserção da unidade de todas as diferenças, quaisquer que sejam, incluindo as morais” (VLASTOS, 1970, p. 428). Daí se percebe, então, o efetivo alcance da idéia de unidade, tal como o efésio propôs. Não significa, portanto, que tudo é semelhante na medida em que tudo é feito de fogo (ou de ar, ou água, não importa), mas, sim, que, embora percebamos vários elementos em nosso dia-a-dia, e embora esses elementos não possam, aparentemente, ser reduzidos uns aos outros, conceitualmente eles pertencem, em essência, a uma unidade. Nesse sentido, esses vários elementos compõem, na verdade, uma única estrutura, que é o real, embora isso não se revele aos olhos dotados de mau uso do *logos-razão*.

A importância da colocação da unidade por detrás daquilo que se percebe como opostos é de grande destaque na história da Filosofia. Lembremos, então, que um só é o conhecimento sábio: o conhecer a unidade que tudo rege, a partir de tudo (DK 22 B 41). Esse é o saber que deve ser sobreposto a todas as outras informações que se apresentam como saberes sem, contudo, de fato o serem. A grandeza dessa colocação deve ser medida com o deslocamento conceitual que Heráclito está praticando com a noção de “saber”. A proposição de que Heráclito buscou a si mesmo (DK 22 B 101), afirmação feita como “grandioso empreendimento”, segundo nos afirma Plutarco, de quem se extrai o fragmento, essa proposição nos deixa antever que, para o efésio, o saber não precisa estar motivado, necessariamente, por uma finalidade prática imediata. Essa idéia, que também pode ser vista no próêmio do poema de Parmênides, traz em si o deslocamento do conceito de saber, tal como vinha registrado à época de Homero, para uma busca por conhecimento desmotivada de finalidades práticas. É com Heráclito e com Parmênides, pois, que o saber inicia seu deslocamento de uma noção eminentemente vinculada à prática em direção a um entendimento propriamente teórico,

ou seja, mais investigativo, que será desenvolvido por Platão e Aristóteles (SANTOS, 2000, p. 70). Portanto, a relevância da colocação de Heráclito não deve ser diminuída. A unidade dos opostos exerce, pois, papel central nas idéias do efésio.

Heráclito, por outro lado, nos disse que o cosmo é o mesmo para todos (DK 22 B 30), o que nos sugere a mesma idéia de unidade. Isso porque, sendo o mesmo (αὐτό), do cosmo participam de igual forma tudo que existe. Em outras palavras, tudo que existe é unificado por participar de um mesmo cosmo — que, aliás, é eterno, pois não foi produzido nem por homens, nem por deuses (DK 22 B 30) (aqui, certamente considerando os deuses personificados do panteão homérico, mas não necessariamente negando a idéia de uma natureza supra-humana). No mesmo sentido, entendemos a passagem DK 22 B 89, ao atestar que, “para os acordados, o cosmo é uno e igual [comum] (ἕνα καὶ κοινόν), enquanto, dos que estão deitados [dormindo], cada qual se volta para seu cosmo particular”. Isso nos sugere, de modo muito forte, que o real é algo latente, algo que não se manifesta imediatamente aos sentidos, algo, portanto, que não pode ser apreendido “aos que estão deitados (dormindo)”. Ainda a mesma mensagem pode ser lida de modo mais expresso, menos metafórico, em DK 22 B 123: A *physis* (“verdadeira constituição das coisas”, segundo tradução sugerida por Kirk) ama ocultar-se. Porém, já está nítida a intenção de Heráclito, ao sublinhar que “verdadeira constituição das coisas” está oculta. A verdadeira natureza do real não é, portanto, aquilo que se revela em uma primeira instância, ao contrário do que acreditam os que estão “dormindo”. É preciso, pois, estar “acordado” para perceber essa verdade.

A proposição em DK 22 B 11 nos atesta, também, a idéia de unidade, ao afirmar que “tudo que rasteja partilha da terra”. Essa formulação, por sua vez, já comporta a linguagem em uso conotativo. Heráclito nos sugere uma analogia: os animais que rastejam partilham, dividem, participam da terra. Dentro do contexto do qual o fragmento é retirado (Aristóteles, *Do Mundo*, 6.401a 8), o autor está a sugerir uma analogia entre deus, como a lei que rege toda a existência, e a terra, que funciona de parâmetro (lei) para os rastejantes (COSTA, Alexandre, 2002, p. 61). O cosmo, portanto, também aqui é apresentado, ainda que metaforicamente (o que não é de se estranhar...), como uma unidade dentro da qual, segundo a qual e pela qual se manifesta tudo que existe.

De outro lado, devemos lembrar que o significado primordial da palavra *cosmo* é relativo à idéia de ordem. Daí decorre, pois, que o uso desse termo para designar o universo já implica uma opção filosófica, indicando que as coisas que nos cercam coexistem dentro de uma ordenação. Portanto, também daí podemos derivar a consequência de que, ao falar que “o cosmo é o mesmo para todos” (DK 22 B 30), bem como que “o cosmo é uno e igual” (DK 22 B 89), Heráclito parece pressupor que tudo que existe se relaciona de modo ordenado. Assim, temos que a existência de uma ordem, proveniente do (ou idêntica ao) *logos*, unifica os elementos que estão a ser ordenados. Ou seja, aquilo que se mostra inicialmente como pluralidade está, na verdade, unificado pela estrutura-ordem do *logos*.

Porém, embora o filósofo de Éfeso afirme a unidade do real, essa verdade não é percebida pelos “muitos”, pela massa, que está adormecida. Por quê? Vemos para essa questão duas razões. Primeiramente, porque a verdade a ser percebida a respeito do real está, como já dissemos, oculta. Ou seja, a informação de que tudo que existe, ao invés de uma pluralidade, constitui, na verdade, uma única existência, essa informação não nos é dada de modo imediato pelos órgãos dos sentidos, com base apenas em nossas sensações empíricas. Nessa direção, devemos lembrar, além de DK 22 B 89, dois fragmentos essenciais. De saída, repetamos o aviso de Heráclito, ao dizer que “a natureza [*a verdadeira constituição das coisas*] ama ocultar-se” (DK 22 B 123). O segundo fragmento, DK 22 B 93, por sua vez, nos alerta que “o senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz nem oculta, porém assinala”. Essas afirmações estão, sem dúvida, nos alertando para o fato de que a verdade a respeito da real constituição da existência é uma informação que está oculta, inaparente. Ela pode, e na verdade deve, ser percebida. Porém, para acessá-la, dever-se-á compreender mais do que se revela a uma primeira vista. Mesmo o oráculo, que, de um modo geral, pode ser entendido como alguém que personifica o conhecimento da verdade última, haja vista seu suposto contato privilegiado com as divindades, mesmo ele não nos revela diretamente o que vem a ser a existência — o oráculo “assinala”, dá uma pista; se formos bons investigadores, encontraremos.

Isso tudo significa que o real não é irreconhecível. Ao contrário, é perfeitamente reconhecível, porém, para tanto, é necessário o uso correto das faculdades intelectivas e cognoscitivas. Nesse sentido, é interessante o trabalho de Hermann Fränkel, *A Thought Patter in Heraclitus*. Esse estudioso nos apresenta em detalhes um

dos mecanismos de que se vale o filósofo de Éfeso para nos fazer alcançar sua mensagem. Fränkel mostra como o efésio usa um esquema de paralelismos (relações tais como “proporções geométricas”) para apresentar uma característica inicialmente oculta do real. À guisa de exemplo, lembramos da relação homem/criança, usada para fazer seu interlocutor entender a relação divindade/homem, presente em DK 22 B 79. Mas a mensagem que nos marca é que esse recurso é necessário porque “Deus e a Verdadeira Realidade são algo além do conhecimento da não experienciada experiência, das sensações não sentidas, das realizações não realizadas, e da sabedoria não adquirida; algo além da competência da imaginação e descrição humanas” (FRÄNKEL, 1993, p. 217, tradução nossa). Portanto, em razão disso, “Heráclito pede a seus leitores para encontrarem o transcendente pelos meios indiretos da extrapolação, por meio do método da dupla proporção” (FRÄNKEL, 1993, p. 218, tradução nossa).

Aqui, então, entramos em nosso segundo ponto. O homem não conhece a existência porque ele não faz adequado uso de suas faculdades cognoscitivas e intelectivas — fato que é motivo (um deles, ao menos) da reprimenda de Heráclito à massa. A verdadeira estrutura da existência (ou seja, a unidade) está, portanto, uniformemente presente, mas, para ser percebida, não basta olhar, pois ela está latente, oculta, inaparente, assim como as vigas de aço de um edifício: podemos saber que elas estão lá, embora tudo que vemos sejam paredes de tijolos e janelas de vidro. Portanto, para apreender o real em sua verdadeira forma, é necessário um trabalho conjunto dos sentidos e da razão — esta, guiando corretamente as informações trazidas por aqueles, nos dará o conhecimento correto.

Em síntese, o que viemos destacar neste ponto de nosso estudo é a presença (a nosso ver incontestável) da idéia, em Heráclito, de que a “verdadeira constituição das coisas” é uma estrutura, oculta aos olhos, que comporta em si tudo que, de modo inicial, se nos revela como pluralidade. Em outras palavras, tudo o que existe, embora aparentemente plural, compõe uma unidade. Isso é importante por dois motivos. Primeiro, nos ajuda a perceber que há um choque entre essa afirmação (tudo é um) e a nossa percepção mais imediata, oriunda de nossos sentidos, que fala que “eu sou eu”, enquanto todo o resto é “não-eu”. Essa é a formulação do universo plural: a existência é composta de várias coisas. Esse entendimento encontra forte amparo, portanto, na experiência sensorial imediata, que não consegue captar a unidade da/na existência. Assim, reforça-se a tese de que o efésio diferenciava a verdade sobre a existência

daquilo que nos é perceptível de modo imediato. Lembremos que “a *physis* ama ocultar-se” e que somente para os “acordados” o cosmo (a existência) compõe uma unidade. Assim, difícil refutar a conclusão de que Heráclito tomou como a verdadeira natureza do real isso que chamamos existência latente, ou inaparente, que é a conclusão de que a existência configura uma unidade, não uma pluralidade. Ou seja, muito embora nossos sentidos nos digam, ao menos numa leitura superficial, que há o “eu” e infinitos seres do tipo “não-eu”, a verdade, segundo Heráclito, é que “eu” e “não-eu” são meros epifenômenos, vez que a verdadeira existência é una.

O segundo motivo, por sua vez, é que se a verdadeira constituição das coisas é que o real compõe uma unidade em si, então, por derivação lógica, não podemos falar em “mudança constante” tomando como referencial, ao invés da estrutura uma, meras secções da existência. Isso quer dizer que os fragmentos de Heráclito que retratam a dualidade não podem ser tomados fervorosamente como evidências de que o efésio viu o real como algo em movimento. Nesse ponto, devemos lembrar Hussey, que constatou que os fragmentos de Heráclito que tratam da dualidade podem ser agrupados em três conjuntos. Um desses conjuntos nos traz exemplos retirados da nossa vida quotidiana; outro, generaliza a idéia da unidade, num exercício de abstração da linguagem; o terceiro grupo, por sua vez, aplica o modelo da unidade de opostos na construção de teorias, em particular uma teoria cosmológica (HUSSEY, *sem data*, p. 93, tradução nossa).

Aqui é o momento, então, de resgatar o valor dos órgãos dos sentidos como fonte de conhecimento. Isso porque, embora a percepção sensorial imediata seja fonte de conhecimento apenas da existência aparente, ou superficial, no fim ela pode, se usada corretamente, ser rica fonte de evidências para a percepção da existência inaparente, latente, oculta. Daí, pois, a pertinência dos fragmentos que trazem exemplos quotidianos. Eles servem para mostrar que, para os que estão “acordados”, a experiência sensorial corrobora a existência latente (o fato de que tudo é um).

Nosso aparato sensorial nos permite, a partir de experiências do dia-a-dia, verificar que aquilo que se nos revela como opostos são, na verdade, fenômenos unos. É claro que, como dito acima, não basta a percepção sensorial direta; é necessário processar a informação advinda dos sentidos de modo próprio. Porém, é de se destacar que a verdade que Heráclito apregoa não é inacessível ao homem comum. Ao revés, ela

está disponível para todo aquele que investe seu tirocínio em compreender o significado do que os sentidos lhe testemunham. Parece ser essa a intenção do seguinte grupo de fragmentos que tratam da dualidade: DK 22 B 12 [*fragmento do rio*], 58 [*fragmento dos médicos que cortam e curam*], 59 [*fragmento do caminho reto/curvo*], 60 [*fragmento do caminho cima/baixo*], 61 [*fragmento da água potável/impotável*], 103 [*fragmento da identidade começo/fim*], 111 [*fragmento da identidade saúde/doença*] e 125 [*fragmento do ciceão*]. No que lhes toca, então, é interessante trazer ao texto o que nos diz Hussey: a forma como são construídos na língua grega faz com que seja destacada, antes do mais, a idéia de unidade, a noção de que aquilo que se revela como opostos são, na verdade uma e a mesma coisa (HUSSEY, *sem data*).

Essa é, portanto, a função desses fragmentos citados, ou seja, mostrar que a mensagem de Heráclito é o resultado do correto uso de capacidades que, em tese, todos temos em igualdade de condições: a razão e os sentidos. Isso tudo quer dizer que, enquanto um dos integrantes da “massa”, ou seja, um dos que estão “dormindo”, enquanto esse indivíduo vê numa inclinação uma subida, se estiver subindo, ou uma descida, se estiver descendo, Heráclito nos alerta que, se estivermos “acordados”, perceberemos que “o caminho para cima e o caminho para baixo são um e o mesmo caminho” (DK 22 B 60). Em outras palavras, se estivermos atentos, poderemos apreender a existência latente também por meio das experiências dos sentidos.

3.4.2. O real como processo; o processo como entidade estável

Desse modo, coloca-se a seguinte questão: uma vez que percebemos a verdadeira função dos fragmentos que tratam da dualidade dos opostos, qual é a finalidade e o correto valor dos fragmentos do rio (DK 22 B 12, 49a e 91), e que conclusões devem ser extraídas deles? A questão é de suma importância, já que é com base nesses fragmentos que, desde Platão, se erigiu a figura de Heráclito como o herói do mobilismo, caracterizando-o como o filósofo do fluxo, do universo em perene mudança “tal como as águas de um rio”. Enfrentemo-la, pois.

De início, repitamos seus fragmentos referenciais, aos quais denominamos, por razões óbvias, “fragmentos do rio”:

12 – Aos que entram nos mesmos rios afluem outras e outras águas;

91 – Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio [pois a substância mortal jamais se mantém duas vezes no mesmo estado – *complementação de Plutarco, autor do fragmento*];

49a – Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

A leitura usual de Heráclito, como se viu mais acima, toma esses fragmentos como fundamento para concluir que o filósofo de Éfeso teorizou a existência como algo em constante e eterno fluxo, assim como (supostamente) se verifica em um rio, onde sempre “afluem outras e outras águas”. Além disso, exerce enorme influência a já citada passagem (402a) do *Crátilo*, de Platão, a qual repetimos: “Heráclito diz, em algum lugar, que tudo está em movimento e nada permanece, e, comparando as coisas ao fluxo de um rio, ele diz que não se pode pisar duas vezes no mesmo rio” (*in* KIRK, 1993, p. 189, tradução nossa). Além do mais, são também importantes as seguintes passagens: também de Platão, o *Teeteto*, 152d 2 – 152c 9; de Aristóteles, os *Tópicos*, I.11 104b 21-22; *De Caelo*, III. 1 298b 29-33; a *Metafísica* IV.5 101a 10-15. Essas são, em resumo, as origens históricas daquilo que julgamos ser um engano quanto à interpretação das doutrinas de Heráclito.

E qual é o engano? Primeiramente, trata-se do erro de ler os fragmentos do rio como textos autóctones, desvinculados do conjunto em que se inserem. Ou seja, em geral eles são interpretados fora da perspectiva que formam com as idéias (a) do real considerado como unidade e (b) da existência de uma medida na mudança que os sentidos observam. Como acabamos de fazer notar, os fragmentos que tratam dos opostos, dentre os quais encontra-se o principal dos fragmentos do rio (DK 22 B 12), pretendem focalizar a idéia de unidade que subjaz àquilo que se percebe como plural, razão pela qual devem ser lidos por esse prisma, que é oposto à idéia do real em constante mudança. É necessário notar, portanto, que esses fragmentos que tematizam o rio devem ser classificados entre aqueles que tratam da possibilidade de percepção da verdadeira constituição das coisas, a unidade, a partir da pluralidade que nos mostram nossos órgãos dos sentidos. Isso porque, quanto ao fragmento 12, tomando-se a frase no idioma grego, constatamos que, em sua estrutura gramatical, é em tudo semelhante àqueles da unidade vista por meio dos opostos — em que pese essa semelhança se perca nas traduções geralmente publicadas.

Tomemos, pois, a título de exemplo, o fragmento 60, a fim de compará-lo com o fragmento 12. Aquele de número 60 vem assim expresso em grego: ὁδὸς ἄνω

κάτω μία καὶ ὠπή. Já este de número 12 assim versa (de modo bem rimado, aliás): ποταμοῖσιν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. A semelhança, pois, está em destacar, no início da formulação, aquele termo que servirá de metáfora para a unidade. Vejamos, então, as respectivas traduções, adotando como critério principal a fidelidade à ordem dos termos, tal como se encontram no texto original. Com essa metodologia, o fragmento 60 é assim traduzido: caminho, em cima e embaixo, um e o mesmo (tradução nossa). Já o fragmento 12 assim segue: rios, por aqueles que estão lá baseados, outras e outras águas correm por sobre (tradução nossa).

Vê-se, então, que o principal dos fragmentos do rio é formado com a mesma estrutura dos fragmentos da unidade de opostos, qual seja, a abertura da frase com aquilo que representa a unidade (rio; caminho), seguido pelos aspectos que se mostram como plurais (outras e outras águas; cima e baixo). Essa semelhança, portanto, nos leva a concluir que os fragmentos do rio não são uma entidade autônoma, mas, sim, membros de um grupo bastante homogêneo de fragmentos, cujo objetivo é, como já dito acima, mostrar que, aos que estão “acordados”, as experiências do dia-a-dia servem de guia para a percepção da verdadeira natureza da existência, que é a unidade composta por tudo que existe. Por outro lado, ainda que os demais fragmentos do rio (DK 22 B 49a e 91) não respaldem essa análise gramatical, podemos inferir, a partir das associações estabelecidas, que o de nº 12 é o que mais se aproxima da idéia original de Heráclito, vez que se encaixa sem esforços dentro do contexto dos demais fragmentos. Desse modo, os demais revelam-se (não exatamente falsos, mas) meras variações e corruptelas desse primeiro. Portanto, em síntese, essa análise gramatical nos leva a concluir que o fragmento 12, que é provavelmente a origem dos fragmentos 91 e 49a, foi escrito com o objetivo de integrar o grupo dos fragmentos que revelam a unidade por meio dos opostos, e não como metáfora central de um sistema filosófico que teoriza a mudança constante.

O segundo erro, segundo iniciamos a narrar, em alguma medida decorre desse primeiro, que acabamos de descrever. Essa outra falha é passar-se despercebido (ou, ao menos, sem se comentar) pelo fato de que, dentro da imagem do rio, temos dois elementos a serem considerados, o rio em si e as águas que o compõe. Esse ponto é, portanto, fundamental na mensagem trazida pelo fragmento, embora não seja muito discutido pelos estudiosos. Queremos dizer, então, que o rio e as águas que o compõem possuem naturezas distintas — assim como se dá com a escada e seus degraus, por

exemplo. Essa distinção é simplesmente crucial para a compreensão do argumento deste trabalho e, por isso, deve ser bem explanada.

Um rio é, por definição, um fluxo de águas. Se as águas não estiverem a fluir de um extremo a outro, não estaremos diante de um rio, mas de um lago, represa, baía, piscina ou outra coisa qualquer, menos um rio. Nesse sentido, o rio existe na condição de processo, ou seja, se deixar de ser um processo, deixa de existir. Obviamente que, imaginemos, se alguém estancar o curso do rio e as águas deixarem de fluir, todo aquele líquido original não irá desaparecer diante de nossos olhos. Não é isso que se afirmou. O que dissemos, pois, é que o rio existe apenas e tão somente na condição de processo, uma vez que, se ocorrer uma interrupção do fluxo de águas (fim do processo), aquele amontoado líquido se tornará outra coisa (poça gigante, lago etc.), mas deixará de ser um rio. Em outras palavras, como já dito, o rio deixa de existir.

Por outro lado, os diversos elementos que compõem o rio (porções de água, veio de terra, vegetação e geografia circundante etc.) podem, ao menos dentro desse uso metafórico a que estamos a nos referir, serem considerados entidades estáveis, no sentido de não serem formados pelo movimento de um conjunto de outras coisas. Queremos dizer que, enquanto o rio tem sua natureza definida pelo movimento das porções de água que o compõem, essas porções de água elas mesmas não se caracterizam como processo, ou seja, independem da idéia de movimento, seja delas mesmas, seja de outras coisas. É absolutamente indiferente para nós, neste ponto do argumento, que um químico nos admoeste, dizendo que as moléculas de H_2O estão em movimento, ao contrário do que afirmamos. Isso porque estamos considerando um uso metafórico da imagem do rio, tal como se pode supor ter feito Heráclito. Assim, metáforas se baseiam naquilo que é de conhecimento comum, e só por isso podem ser usadas como imagens. Isso nos faz perceber, então, que, dentro da imagem do rio, considerando o que mais imediatamente se nos revela desse fenômeno e descartando os conhecimentos microscópicos, as porções de água continuarão a ser porções de água mesmo que parem de fluir; por outro lado, caso isso aconteça, como dissemos, o rio deixa de ser rio, em suma, deixa de existir.

Nesse sentido, parece clara a distinção que queremos fazer notar: águas são águas, ponto final; já rios só serão rios na medida em que houver neles águas a correr, pois o fim do fluxo das porções de água significa o fim do rio (ainda que surja algo em seu lugar, como já exemplificamos). É assim, portanto, que afirmamos que o rio é um

processo, vez que composto da sucessão de outros fenômenos — no caso, sucessão de porções de água a passar ao longo de sua extensão.

Podemos relacionar esse argumento, ademais, com outra imagem usada por Heráclito, presente em DK 22 B 125: “mesmo o ciceão, se não agitado, desmancha-se”. Sabendo que o ciceão (κυκεών) é uma espécie de mingau, feito à base de farinha de cevada, queijo de leite de cabra, vinho e mel (COSTA, Alexandre, 2002, p. 191, nota 2), podemos tentar entender o que o filósofo de Éfeso pretendia significar. Parece-nos que a mensagem transmitida é que, embora seja necessário o movimento (sucessão de eventos), o ciceão, tomado por si mesmo, é uma entidade única e, nessa condição, estável, não devendo ser confundido, portanto, com os componentes que integram a mistura.

Ainda mais uma imagem usada por Heráclito merece ser lembrada dentro deste contexto: a harmonia resultante da tensão entre o arco e a lira (DK 22 B 51). De novo, podemos ver a diferença entre a natureza do fenômeno “harmonia” e a natureza dos fenômenos “arco” e “lira”, embora aquela seja resultado destes. Em outras palavras, somente porque arco e lira movem-se em direção opostas, fazendo surgir a tensão necessária, é que um som, uma harmonia pode ser produzida. Portanto, podemos dizer que a harmonia é um processo, o qual resulta da sucessão de eventos relativos ao arco e à lira (deslocamento em sentidos opostos, gerando a tensão), porém, sem com eles se confundir.

Portanto, o que resulta dessas duas imagens (ciceão e harmonia), associadas àquela do rio, é o fato de ser necessário fazer, tal como entendemos ter feito Heráclito, uma distinção entre a natureza do processo e a natureza dos eventos que, em sucessão, o compõem. Aqui, então, estamos prontos a dar um passo a diante em nosso argumento. Já dissemos que os fragmentos heraclíticos do rio foram construídos, ao menos o principal deles (DK 22 B 12), com a mesma estrutura gramatical daqueles que tratam da percepção da unidade por meio das experiências quotidianas de pares de opostos. Já dissemos que, por via de consequência, os fragmentos do rio também devem ser interpretados como exemplo de experiência sensorial que, se interpretada corretamente (leia-se, pelos que estão “acordados”), revelará a verdadeira natureza do real, ou seja, que “tudo é um” (DK 22 B 50). Agora nos falta, pois, localizar o ponto de divergência da interpretação corrente do pensamento do filósofo de Éfeso, que viu em seus

fragmentos do rio uma fonte de inspiração para a conclusão de que o efésio teria sustentado que o real está a mudar incessantemente — tudo flui, *panta rhei*.

Lembremos novamente, portanto, da distinção que fizemos entre o rio e as porções de água que o compõem e nos perguntemos: o que é que está a correr, o que é que está em constante movimento? O rio se move, ou são as águas que o compõem que se movem, ou, ainda, estariam ambos os fenômenos (rio e águas) em movimento? A pergunta não é, como talvez possa parecer, banal, vez que uma resposta inesperada pode fundamentar uma nova percepção da teoria heraclítica. Talvez seja interessante apresentar nossa argumento em duas etapas. Num primeiro ponto, pois, devemos sublinhar que as porções de água efetivamente se movem. Essa é a passagem que julgamos fácil do problema, afinal, como dissemos, o rio, sendo um processo, tem sua existência vinculada ao movimento das porções de água que o compõem, de modo que, não nos resta muito espaço para outro posicionamento, que não aceitar que, na imagem do rio, as águas estão em movimento.

Porém, em um segundo ponto, resta saber se o rio em si está em movimento. Aqui talvez seja o ponto mais ousado (irreverente?) de nosso texto, pois ousamos sustentar que, segundo nossa leitura desse fenômeno, o rio, considerado como processo, não se move. Para que exista um rio, é necessário que as águas se movam, mas isso não quer dizer que o rio esteja em movimento. Afirmar que o rio se move significa confundir o rio com as porções de água que o compõem.

Retomemos a noção grega de movimento. Lembremo-nos, então, que nela estão abrangidas todas as possíveis transformações por que objeto em estudo passa. A árvore, por exemplo, não possui deslocamento espacial, porém é dita em movimento, na condição de ser algo que passa por diversas transformações (cresce, floresce, morre). Assim, com esse conceito em mente, se pensarmos em um processo (tal como afirmamos ser o rio, e também o é o fogo), ele se constitui a partir de eventos que se sucedem (as águas correm, o combustível e o comburente são consumidos). Porém, o processo em si mesmo pode ser estável, e o será na medida em que a sucessão de eventos que o forma se der de modo regrado, obedecendo a uma regra fixa. Nesse sentido, enquanto for estável a medida de acordo com a qual se sucedem os eventos que compõem o processo, este será estável.

Agora, voltando propriamente à imagem do rio, tomamos como pressuposto de nossa análise o fato de que, uma imagem, para ser utilizada como auxílio na

argumentação, deve corresponder à percepção do senso comum face ao fenômeno descrito. Assim, ao usarmos uma imagem, esse acontecimento narrado, tal como supomos, deve ser tomado em sua apreensão mediana, desconsiderando-se informações mais detalhadas, minuciosas ou excepcionais, que extrapolam o objetivo almejado. Com isso em mente, temos que a imagem do rio pressupõe um momento de regularidade, de modo que podemos concluir, a partir desse pressuposto, que, no rio imaginado, as águas estão correndo de modo regular, de acordo com uma dada medida. Assim, com base nisso, associado ao que consideramos no parágrafo acima, concluímos que o rio, tomado como processo, é estável, embora as águas que nele correm não o sejam.

Embora estejamos confiantes nessa proposição, reconhecemos sua fragilidade, na medida em que não decorrem diretamente dos fragmentos, mas de um trabalho hermenêutico a partir deles. Esse papel de grande relevância que a noção de “medida” desempenha na análise dos fragmentos será abordada novamente adiante, mantendo-se a mesma intenção.

Em suma, pois, essa é a visão que nos parece correta, ou seja, que o rio em si mesmo é um fenômeno que, embora composto por águas, possui natureza própria e diferente desse componente. Por outro lado, embora reconhecendo a fragilidade da proposta, ainda ousamos sustentar que, embora as águas do rio estejam em constante fluxo, o rio em si é fixo, um fenômeno estável, por assim dizer.

Essa conclusão tem duas conseqüências. Por um lado, reitera o que dissemos acima, no sentido de que os fragmentos do rio devem ser entendidos como um reforço à mensagem de Heráclito no sentido de que as experiências sensoriais do cotidiano podem, se corretamente entendidas, revelar a verdadeira natureza do real, a verdade latente sobre a existência, ou seja, o fato de que “tudo é um”. Isso porque a metáfora do rio se harmoniza com essa idéia do real como algo uno. O rio, afinal, é um fenômeno que, como já dissemos acima, unifica uma série de elementos que podem ser vistos de modo isolado, inclusive as porções de água que se movem. Lembremos, assim, o fragmento 60 que tomamos acima para exemplificarmos o paralelo que há entre os que tratam da unidade por meio dos opostos e os do rio. Esse fragmento diz, repetamos, que “caminho, em cima e embaixo, um e o mesmo” (tradução nossa), enquanto em DK 22 B 12 se lê “rios, por aqueles que estão lá baseados, outras e outras águas correm por sobre” (tradução nossa). O paralelo entre ambos é evidente, uma vez traduzidos de modo mais literal do que usualmente se vê (especialmente no caso de DK 22 B 12).

Porém, destaquemos que os dois apresentam a unidade (caminho; rio) que subjaz de modo latente àquilo que “os que estão dormindo” percebem como fenômeno plural (subida e descida; outras e outras águas). Em síntese, o que lemos em DK 22 B 12, que sempre foi utilizado como símbolo do pensamento pluralista que se atribuiu a Heráclito, nada mais é do que um exemplo de evidência empírica da mensagem exatamente oposta, ou seja, de que o universo é uno.

Por outro, e ainda mais significativo, esse entendimento abre um caminho bastante novo para mitigar, senão banir, como ousamos supor ser possível, a apresentação de Heráclito como teorizador do real como constante e eterno movimento. Isso porque, segundo notamos, as teorias que apontam para Heráclito como idealizador da existência como algo em constante fluxo tomam por pressuposto (não expresso!) que, dentro da metáfora do rio, o real deve ser entendido como as porções de água, não como o rio em si. Agora começa, portanto, a se tornar mais evidente a importância daquela pergunta que surgiu como uma indagação banal. Uma vez que ponderamos que o rio é uma entidade estável (que se constitui pelo movimento das águas, mas que, todavia, não tem, ele mesmo, movimento), cabe-nos perceber a quem Heráclito relaciona a existência com seu pensamento registrado em DK 22 B 12. Em outras palavras, sabendo que o filósofo de Éfeso se exprime por metáforas e enigmas, é condição *sine qua non* para sua compreensão localizar quais são os referentes de suas construções metafóricas. Assim, há apenas duas possibilidades: ou bem Heráclito considera que a existência é equiparável às águas, como pressupõem as apresentações usuais de seu pensamento, e, neste caso, todo este trabalho vai por água (e rio) abaixo; ou Heráclito, ao contrário, tomava como referência para a existência não as águas, mas o rio em si, caso em que nossa idéia ganha inestimável vigor, ainda que não todo aquele que gostaríamos.

Ora, nesse momento devemos afirmar, com base nos fundamentos até então expostos, que, se é mesmo que podemos tomar os fragmentos do rio como metáforas para o real, o que deve ser a ele relacionado é o rio em si, tomado como processo, e não as águas que nele correm. Em primeiro lugar está, veja-se, a constatação de que a “verdadeira constituição das coisas” é algo que está latente, inaparente, algo que não se percebe de modo imediato: “a *physis* ama ocultar-se” (DK 22 B 123); “harmonia inaparente mais forte que a do aparente” (DK 22 B 54); “o senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz nem oculta, porém, assinala” (DK 22 B 93, p. 149). Isso tudo

tem relevo porque, quanto à metáfora do rio, as águas que correm são aquilo que percebemos de modo imediato; apenas de modo mediato conseguimos perceber o rio, vez que sua natureza é a de um processo que se dá pela composição de vários elementos (águas, solo, margens etc.).

Em segundo lugar, essa verdadeira natureza do real, que só os “acordados” conseguem perceber, é que a existência, para Heráclito, é um fenômeno uno: “ouvindo não a mim, mas ao *logos*, é sábio concordar que tudo é um” (DK 22 B 50). Por outro lado, ainda de modo mais categórico, temos que “(...) de todas as coisas um e de um todas as coisas” (DK 22 B 10, p. 61).

Além desses dois pontos, ainda contamos com as autoridades de Kirk e de Santos. Este último nos chama a atenção para que “nada obriga a tomar os rios como símiles, ou metáforas, da mudança” (SANTOS, 1992, p. 146). Já o primeiro mestre citado assim se posicionou:

Nos fragmentos do rio, o conceito de *medida* na mudança é o único que é sublinhado: ignorar este conceito e construir sobre esses fragmentos uma anacrônica elaboração do conceito de Guerra-Luta, como a interpretação platônica do *panta rhei*, é destruir a figura unificada do mundo exterior que Heráclito tentou apresentar à obtusa humanidade (KIRK, 1993, p. 196, tradução nossa).

Resta fortalecida, portanto, a conclusão apresentada, no sentido de que, nos fragmentos do rio, essa metáfora deve ser lida tomando-se o rio em si, e não suas águas, como símbolo da existência, vez que só a idéia do rio, considerado como processo, representa a unidade dentro do contexto plural da imagem criada.

O filósofo de Éfeso percebeu, como viemos mostrando e argumentando, que o real é uno. Não podemos supor, todavia, que Heráclito não podia distinguir as coisas do mundo umas das outras — assim como não podemos supor que Parmênides não tenha percebido que se arremessarmos uma pedra em certa direção ela se afastará de nosso corpo. Ocorre que ambos os mestres notaram, cada um a seu modo, que essa percepção imediata dos fatos empíricos não espelha a verdadeira natureza do real. Isso porque “ludibriados são os homens no conhecimento das coisas aparentes” (DK 22 B 56), onde “aparente”, lembre-se, deve ser entendido como aquilo que se mostra, que aparece, ou seja, aquilo que percebemos de modo imediato, em oposição ao que está

inaparente, que só percebemos de modo mediato, por meio de um processo intelectual do pensamento abstrato.

Portanto, devemos reconhecer a importância e profundidade desta distinção — verdadeira existência, latente, oculta aos olhos, e a percepção imediata do mundo. Assim, o que parece ter causado (e continuar causando) a grande oposição que se supõe haver entre Heráclito e Parmênides é não se ter percebido que o que os distingue é menos o conteúdo de suas mensagens, e mais o estilo de cada um. Ou seja, enquanto Heráclito concentrou seu texto, em grande medida, no que percebemos de modo imediato, Parmênides já se referia diretamente à existência oculta. O filósofo de Éfeso, como vimos lembrando, tentou mostrar a seus interlocutores que, se nos atentássemos às nossas percepções imediatas, poderíamos, com a interpretação correta, perceber qual é a “verdadeira constituição das coisas”. Daí, então, ter sido tomado como aquele que teorizou o mundo conforme essas percepções imediatas (pluralismo, movimento), as quais, em verdade, julga ser meros epifenômenos do real, que está oculto.

Dois fragmentos são interessantes na análise desse jogo entre aparente e inaparente que Heráclito tenta nos expor: DK 22 B 6 e 106. O primeiro diz que “[Sol:] novo a cada dia”, enquanto o segundo, que “a natureza de cada dia é uma e a mesma”. Em primeira análise, o leitor desavisado acusará Heráclito de ter desrespeitado as leis da lógica, afinal, se o sol é novo a cada dia, deve significar que ele tem uma nova natureza a cada dia, o que se confronta com a idéia de que todos os dias possuem a mesma natureza, o que significa que todos os elementos que compõem o dia, inclusive o sol, permanecem os mesmos. (É necessário sempre deixar claro, como o fizemos acima com a metáfora do rio, que estamos tentando entender “o dia” e “o sol” como imagens construídas a partir da percepção comum, não de uma análise físico-química detalhada, que porventura poderá dizer o oposto do que aqui trazemos.) Todavia, devemos perceber que o filósofo de Éfeso está pressupondo, em cada uma das sentenças citadas, referenciais diferentes, o que é de todo relevante. Assim, no primeiro caso, ao mencionar que o sol é novo a cada dia, Heráclito toma como pano de fundo a descrição do que é aparente, manifesto. Já no segundo, o pano de fundo é a existência inaparente, latente. É, portanto, mais um exemplo dos paradoxos que se desfazem quando percebemos que as proposições em aparente conflito possuem, na realidade, referenciais distintos.

Afinal, nunca podemos perder de vista, ao estudarmos os fragmentos heraclíticos, esta idéia: no que tange à “verdadeira constituição das coisas”, o oculto é mais relevante do que aquilo que se manifesta (DK 22 B 54). Com isso, podemos ver que Heráclito não tratou a existência como algo em perene movimento, pois o movimento está reservado ao mundo manifesto, que se percebe de modo imediato. A informação “oculta” é que o real é uno, não um conjunto de inúmeros fenômenos (nascimento e morte, aquecimento e resfriamento, etc.). Sua unidade, aliás, se dá na condição de um processo. Assim, o real, entendido como processo, pode ser visto como estável na justa medida em que um processo pode ser estável. Como já aventamos acima, um processo é um desenrolar de eventos. Assim, se esse desenrolar se dá de acordo com uma regra constante, teremos um processo imutável, estável.

Também podemos analisar a estabilidade do processo ao pensarmos em outra imagem também cara a Heráclito: o fogo. Muito se fala a respeito desse elemento, que é considerado um símbolo do filósofo de Éfeso para a existência. Lembremos, então, que “todas as coisas trocam-se a partir do fogo e o fogo a partir de todas as coisas (...)” (DK 22 B 90). É, em grande medida, a partir desse fragmento que se aponta Heráclito como um pensador ainda bastante próximo dos milésios, vez que estes propuseram, cada um a seu modo, um componente cosmológico físico que serviria de princípio para todas as coisas, ou seja. Mas devemos remarcar, por nosso turno, que a idéia de fogo também se caracteriza como um processo, o qual se constitui pela queima do comburente e do combustível. Além disso, também esse processo nos parece estável: o fogo permanece sendo fogo na medida em que o combustível e o comburente são consumidos. Assim como nos fragmentos do rio, pois, os fragmentos do fogo trazem um elemento que também possui a natureza de um processo para simbolizar o real.

Mas se diz, por outro lado, que Heráclito também pensou em uma cosmologia com base no fogo, tal como quando afirma “transformações do fogo: primeiro, mar; do mar, metade terra, metade ardência (...)” (DK 22 B 31). Todavia, entendemos não ser possível pensar no fogo de Heráclito como um elemento físico que funcione como princípio material da existência. Como dissemos, o fogo é, para o filósofo de Éfeso, mais uma imagem para explicar a natureza do real. É, portanto, nesse sentido que lemos o fragmento 30: “o cosmo, 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”. Isso nos mostra o

fogo, assim como o rio, como um processo sujeito a medidas, regras, sendo usado para simbolizar o cosmo, ou, como dizemos, a existência. Portanto, em síntese, notamos que o fogo também surge como figura de linguagem na proposição conceitual de Heráclito a respeito da unidade do real. Isso porque, como dissemos, e como registrado ademais neste último fragmento citado, o fogo também se mostra como um processo sujeito a regras estáveis. A existência do fogo depende do consumo regular do combustível e do comburente. Enquanto estes elementos são consumidos, o fogo existe de modo estável.

Aqui, portanto, surge mais um elemento dos fragmentos heraclíticos tão caros à interpretação usualmente feita do mestre de éfeso. Trata-se, pois, do fenômeno da guerra, usado por Heráclito nos seguintes fragmentos:

80 - É necessário saber que a guerra é comum [ξυvòv] e a justiça, discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo a discórdia e necessidade.

53 - De todos a guerra é pai, de todos é rei; uns indica deuses, outros homens; de uns faz escravos, de outros, livres.

De início, constatemos o fato de que a idéia de guerra não deve ser entendida em seu sentido literal. Quanto a isso, tragamos as palavras de Alexandre Costa:

Mantive a usual tradução de πόλεμος por “guerra”, mas é preciso salientar que o sentido predominante do termo é, aqui, o figurado. A guerra é, portanto, menos o acontecimento concreto e hoplítico do que o combate, a luta intrínseca a toda guerra e constitutiva de todas as oposições e anteposições — a tensão que une e distingue. (COSTA, Alexandre, 2002, p. 111, nota número 1)

A idéia que parece, então, estar latente nos fragmentos da guerra é a mesma de sucessão de eventos que constitui o processo. A guerra é, afinal, uma forma figurada de se referir ao conflito entre os opostos, ou seja, à passagem de um estado de ser a outro de não-ser, o que caracteriza o movimento. Portanto, falar da guerra é a mesma coisa, dentro do contexto do pensamento de Heráclito, de falar da sucessão de eventos — sucessão de outras e outras águas, consumo do combustível/comburente, mistura do ciceão, deslocamento em sentidos opostos do arco e da lira. São a fenômenos dessa espécie que Heráclito se referiu ao tratar da guerra. A mensagem, portanto, é a mesma: essa situação de conflito é a existência aparente; a verdadeira natureza do real, por outro

lado, é a existência unificada e estável que subjaz àquilo que percebemos de modo imediato.

3.4.3. A medida da mudança

Assim, como se percebe, uma jornada que busque a idéia de estabilidade em Heráclito deve seguir o caminho de suas proposições que falam de uma regra universal a reger a existência. Aqui entra, veja-se, a noção de medida, outro dos pilares na compreensão do sistema filosófico de Heráclito. A existência pode ser entendida como estável, portanto, porque representa um processo que se desenrola de acordo com uma lei universal e constante, imutável. Aqui, então, já podemos contar com a autoridade de Kirk para afirmar a distinção que deve ser feita entre Heráclito e o trio milésio:

Mas todos os pensadores pré-socráticos foram impressionados pelo predomínio da mudança no mundo da nossa experiência. Heráclito, é claro, não constituiu uma exceção: de facto, talvez tenha expresso a universalidade da mudança com mais clareza e mais dramatismo do que os seus predecessores; mas, para ele, o que tinha importância vital era a ideia [*sic*] complementar de *medida* inerente à mudança, a estabilidade que persiste através dela e a governa. (KIR; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 192, destaque nosso).

Kirk está a nos afirmar que, embora a temática do movimento das coisas que percebemos a cada momento não tenha passado desapercibida pelos milésios (fato que os aproxima, a final, do filósofo de Éfeso), Heráclito se destaca desse primeiro grupo de pensadores ancestrais por ter chamado atenção não para o movimento em si, ao contrário do que em geral se diz, mas para a regra, para a medida que governa e determina o processo de mudança que testemunhamos com nossos sentidos. Aliás, resgatando o trecho final da citação feita, podemos mesmo dizer que Heráclito focalizou a “estabilidade que persiste” dentro da mudança. Assim, voltando a lembrar da distinção entre existência aparente e inaparente, discutida acima, podemos reforçar nosso argumento central, no sentido de que a “estabilidade que persiste” é a verdadeira natureza do real, a verdade latente a respeito da existência, só percebida pelos que estão “acordados”; já a mudança é afeta ao mundo aparente, às percepções empíricas imediatas.

Então, encorajamo-nos a concluir que o efésio não deve ser apontado como o teorizador do fluxo, mas como aquele que percebeu a unidade oculta por trás do fluxo aparente, bem como a medida eterna e constante que estrutura essa unidade. Ademais, talvez possamos ir ainda mais longe, vendo em Heráclito o propositor da permanência, sendo esta característica uma consequência que, se não emerge expressamente dos fragmentos, pode ser inferida das outras duas (unidade e medida constante). Mas a grande questão que resta nessa tentativa é entender como um processo pode ser algo estável. Embora essa discussão já tenha sido iniciada acima, quando tratamos da metáfora do rio e do fogo, cabe aqui continuá-la e aprofundá-la.

Para tanto, pedimos licença para apresentarmos uma nova imagem, a fim de reforçar a afirmação de que o processo em si é estável, em que pese ser composto, por definição, a partir de uma sucessão de eventos. Imagine-se, assim, um aparelho reproduzidor de músicas que está a executar uma determinada coletânea de canções. Podemos, assim, imaginar duas formas de execução das músicas. Numa primeira forma, supomos que várias pessoas, cada uma com preferências musicais distintas, dirigem-se ao aparelho e, uma de cada vez, sem nenhum ajuste prévio com os demais, faz tocar sua música preferida da coletânea. Nesse caso, seria impossível imaginar qualquer regularidade na sucessão das canções que compõem a coletânea. Teríamos, então, um processo (sucessão de músicas) imprevisível, aleatório e, por isso, não estável. Já numa segunda possibilidade, as pessoas combinariam que executariam todas as canções dentro de uma determinada regra, que poderia ser qualquer uma, desde que não fosse desrespeitada pelo arbítrio de ninguém. Agora, nessa situação, teríamos um processo estável: as canções seriam executadas de acordo com uma sistemática pré-estabelecida, que todos concordariam em não alterar ou desrespeitar. Assim, nesse caso percebe-se que o processo é constante, estável: ao mesmo tempo que as músicas são reproduzidas uma a uma, começando e terminando, alternando-se entre si, o processo é estável, pois toda a coletânea permanece em execução constante, de acordo com a ordem fixada previamente.

Com essa imagem, portanto, queremos argumentar que há processos que não são estáveis. Parece-nos menos difícil demonstrar que Heráclito viu a existência como processo do que demonstrar que um processo, considerado em si mesmo, pode ser estável. Para essa argumentação, portanto, construímos essa imagem. Queremos mostrar que a idéia de estabilidade, que procuramos em Heráclito, decorreria não do simples

fato do real ser visto como processo. Não basta ser um processo para ser estável. Há que ser um determinado tipo de processo, cuja característica marcante é a presença de uma regra que determine, de modo fixo, a forma como se dará a sucessão de eventos que constituem o processo.

Assim, vimos que há sucessões de eventos que não se configuram em processo estável, fixo. Porém, a existência de uma regra que pautar de modo necessário o desenrolar dos eventos que compõem o processo faz com que ele seja estável. A importância dessa conclusão é notar que um pensador poderia propor, imaginariamente falando, uma teoria que apresentasse o real como um processo, mas sem estabilidade, vez que nem todo processo (entendido como sucessão de eventos) é estável, fixo. Um poeta do período homérico talvez pensasse dessa forma, atribuindo os eventos do mundo a uma vontade arbitrária e aleatória dos deuses olímpicos. Heráclito, todavia, destaca-se por ter teorizado o real como um processo-unidade. Para além disso, ademais, talvez tenha visto que esse processo-unidade é fixo, estável, na medida em que o *logos* que o rege é eterno (DK 22 B 1). Portanto, o que caracteriza a estabilidade do processo, tal como proposto pelo filósofo de Éfeso, é a existência de uma regra universal, fixa, eterna, imutável, que rege a mudança.

Lembremos, então, que logo na abertura de seu livro (DK 22 B 1), Heráclito nos fala dessa regra:

Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo.

Portanto, ao tentar entender a existência, Heráclito verificou haver uma lei, uma regra, uma medida que rege eternamente aquilo que, no âmbito imediato, percebemos como mudanças, pluralidade. O filósofo de Éfeso, então, verificando essa regra universal e eterna, denominou-a de *logos*. Aqui volta à baila a apresentação já feita da riqueza de significados do vocábulo *logos*. Todos eles estão, em alguma medida, em cena nos fragmentos heraclíticos. Porém, como dissemos antes, as acepções mais importantes são as de *logos-razão*, *logos-medida*, *logos-discurso*, *logos-lei-da-existência*. Portanto, o termo *logos*, lido no princípio do fragmento, ganha destaque

como uma lei universal da existência. Afinal, é de grande relevo a afirmação que “todas as coisas vêm a ser segundo esse *logos*”. Se o real é uno e é um processo, essa unidade se dá a partir de uma regra fixa que rege a sucessão de eventos que o compõe. Daí porque, então, deve ser dado enorme peso ao citado trecho, que estabelece a existência de uma medida, uma lei (o *logos*) que, tendo natureza imutável (“sendo sempre!”), determina a forma como se dá o vir a ser, ou seja, a sucessão de eventos que constitui o processo da existência.

Em outras palavras, e resumindo as idéias até aqui trazidas, Heráclito viu que nossas percepções sensoriais imediatas revelam-nos apenas o que é aparente, mas não a “verdadeira constituição das coisas”, que é oculta, inaparente. Todavia, o inaparente é a estrutura verdadeira do real. Essa estrutura verdadeira é, pois, a unidade que há na existência, em que pese “os muitos” verem apenas a pluralidade, o movimento aparente. O real, portanto, é uno porque tem a natureza de processo, ou seja, é composto por uma sucessão de eventos. Porém, se há movimento no plano aparente, isto é, nos eventos que se sucedem, o processo em si mesmo pode ser visto como estável, eterno, vez que é composto por uma sucessão de eventos que se dá por meio de uma regra universal e imutável. Assim, é a postulação filosófica do *logos* como regra eterna e imutável que nos encoraja a inferir a idéia de permanência, a caracterizar o real, presente no pensamento de Heráclito.

É claro que, por outro lado, há nos fragmentos heraclíticos o uso do termo *logos* com um sentido mais comum, tal como vemos em DK 22 B 39: “em Priene nasceu Bias, filho de Teutames; seu *lógos* é maior que o dos demais”. Nesse caso, é a própria tradução que utilizamos que nos alerta para que o vocábulo *logos* pode significar, nesse contexto, as idéias de “fama”, “reputação”, “celebridade” (COSTA, Alexandre, 2002, p. 95, nota 2). Todavia, sem entrar na discussão de uma relação destes possíveis sentidos com aquele de “lei universal da existência”, há de se entender essa diversidade de significados como algo bastante natural. Primeiro porque estamos lidando com idéias que surgiram no momento da origem do pensamento abstrato, o que quer dizer que a linguagem utilizada ainda está em processo de refinamento. Ou seja, as palavras que Heráclito utiliza na tentativa de exprimir novas e abstratas idéias são as mesmas com que se exprimiam idéias concretas. Heidegger, por exemplo, estabelece um denso discurso sobre o significado do termo *logos* em Heráclito, partindo da informação de que *logos* deriva do verbo *léguein* (λέγειν), o qual significa “dizer”,

“falar”, mas que, entretanto, em sua origem etimológica mais remota, significa reunir, “pôr em conjunto, ajuntar” (HEIDEGGER, 2002, 185) — significado esse de extrema importância para uma sociedade que, sendo uma das primeiras civilizações, é bastante dependente da atividade da colheita de grãos. Em suma, os termos abstratos ainda estão sendo desenvolvidos no momento em que trabalha Heráclito, sendo natural que ainda haja resquícios do significado mais concreto para o qual a palavra inicialmente era empregada. Ademais disso, em segundo plano, não devemos supor que um discurso inteiro não possa ter uma palavra empregada em mais de um sentido. Seria cobrar demais de qualquer pensador do período Pré-socrático que tivesse cunhado uma terminologia técnica e a usado de modo uniforme em seu trabalho. Embora algo desse comportamento possa já ser visto em Aristóteles, com a expressão *tá onta* (τὰ ὄντα), por exemplo, a fixação de uma terminologia técnica, ainda mais de modo consciente, é algo que ganha fôlego apenas na modernidade. Portanto, a existência de fragmentos com significados diversos, tal como aquele citado, que trata de Bias, não afasta o fato de que o filósofo de Éfeso empregou o vocábulo *logos* significando a lei geral da existência, a medida que rege tudo aquilo que de modo mais imediato chamamos mudanças.

Então, detectada a importância do tema, precisamos dar o devido relevo ao papel que a noção de medida representa no contexto dos fragmentos heraclíticos. A idéia de Heráclito a respeito do que ele trata por “medida”, bem como de seu valor no contexto das idéias desse mestre, deve ser melhor entendida: não podemos supor a medida como algo externo, tal como uma fita métrica que se justapõe sobre uma área a fim de medi-la. A noção de medida, no contexto de Heráclito, deve ser percebida como algo intrínseco, imanente, tal como o rio serve de medida para as constantes variações da porção de água presente em dado trecho de seu curso. Ou seja, é o rio em si mesmo que determina se a variação se dá dessa ou daquela forma, rápida ou lenta, para a direita ou para a esquerda. O rio em si é a medida da mudança das águas que o compõem. Nesse sentido é que devemos entender a idéia do *logos*-medida.

É também nesse sentido que podemos perceber, então, que esse *logos*-medida é a “verdadeira constituição das coisas”, a estrutura que não podemos alcançar apenas com o testemunho dos sentidos, pois nos demanda o auxílio do intelecto. Defendemos, então, que essa existência vista e explicada pelo efésio, essa existência que é um processo que funciona, em si mesmo, como medida da mudança que

percebemos sensorialmente, essa existência pode ser entendida como estável, una, de modo bastante aproximado ao “ser” de Parmênides.

CONCLUSÃO

Tudo que viemos argumentando nos leva para uma conclusão heterodoxa a respeito das idéias de Heráclito. Assim, ao contrário do que ordinariamente se faz nos estudos menos especializados sobre a Antigüidade, e mesmo em alguns estudos de efetiva expertise, fomos levados a mitigar, à luz da leitura que acabamos de expor, a importância que tem a noção do fluxo nas idéias do efésio. Não angariamos, de fato, elementos suficientes para ir ao ponto de afirmar que o filósofo de Éfeso percebeu o real como imutável, conclusão que o parearia com Parmênides. Porém, acreditamos poder sustentar que a distância entre os dois filósofos deve ser recalculada para menos, haja vista o cerne da tese filosófica do efésio não ser ter sido a visão do cosmos como algo em fluxo, mas, antes disso, a unidade dos opostos, ou seja, a identidade dos elementos que aparentemente se contrapõem.

Sintetizemos, portanto, os argumentos sobre os quais sustentamos nossa conclusão. Primeiro, percebemos que Heráclito teorizou haver uma diferença entre a verdadeira natureza da existência e aquilo que se percebe de modo mais imediato por meio dos sentidos. Não que os órgãos dos sentidos não sejam testemunhas valiosas da verdade sobre o real, mas as informações que eles proporcionam precisam ser corretamente entendidas. Assim, Heráclito fixou que (DK 22 B 54) “harmonia inaparente mais forte que a do aparente”, o que nos dá a entender que a estrutura latente, oculta, é a verdadeira natureza do real. Por outro lado, as nossas percepções sensoriais imediatas, se não forem corretamente interpretadas, nos mostrarão apenas a “harmonia aparente”. A percepção da existência inaparente é possível a todos, vez que todos possuímos o aparato cognoscitivo para fazê-lo, afinal “em todos os homens está o conhecer a si mesmo e o bem pensar” (DK 22 B 116), além do que “o pensar é comum a todos” (DK 22 B 113). Porém, apenas alguns, os “acordados” (DK 22 B 89) alcançam, de fato, essa percepção — daí resultando, provavelmente, a “altivez” de Heráclito, bem como seu desprezo pela massa (os muitos).

Segundo, o filósofo de Éfeso nos explicou qual seria essa verdade latente: o fato de que “tudo é um” (DK 22 B 50). Essa unidade teorizada implica que toda a existência seja formada como um tecido emaranhado, no qual cada ponto se liga a absolutamente todos os outros. É óbvio que esse fato não é notado de modo imediato pelos sentidos, que nos revela apenas o que é aparente. Em terceiro lugar, então,

lembramos que a existência é uma porque sua natureza é a de um processo, fato que pode ser verificado pelas metáforas do rio e do fogo. Nesse ponto é que lembramos a idéia de movimento e de oposição, tão atribuída ao efésio. Não se trata de dizer, pois, que os opostos não existam, ou que são falsos, mas, sim, que eles representam apenas o que é aparente, imediato, superficial em nossa percepção da existência. Os opostos não podem ser falsos, uma vez que é exatamente deles que resulta a existência, o que pode ser inferido da metáfora da guerra, em DK 22 B 53, que diz que “de todos a guerra é pai, de todos é rei (...)”. Assim, se o real tem natureza de processo, tal como o fogo e o rio, e se um processo só existe enquanto houver uma sucessão de eventos em curso (simbolicamente representada pela figura da guerra), podemos concluir que a existência é composta, é formada por essas diversas oposições. Porém, é imprescindível deixar claro que, não obstante esse fato, as oposições não representam “a verdadeira constituição das coisas”. A natureza do real é, frisemos, a unidade, a qual se revela na condição de processo — o real é comparado, pois, ao rio e ao fogo, ambos processos que se formam da sucessão de eventos, fluir de porções de água e consumo do combustível e do comburente. Para essa conclusão, também foi importante mostrar que as interpretações que vêm em Heráclito o teorizador da existência como fluxo tomaram como pressuposto implícito que, na metáfora do rio, seriam as porções de água o elemento a ser comparado à existência, não o rio em si, como defendemos neste trabalho.

O quarto ponto, então, é que o processo que constitui o real pode ser considerado uno em razão de haver uma regra, uma medida (o *logos*) que rege, de modo constante e eterno, a mudança. Essa regra funciona como uma lei universal da existência, e foi denominada por Heráclito de *logos*. É uma “lei universal” pois é de acordo com a regra do *logos* que “a verdadeira constituição das coisas” se dá. Nesse sentido, temos sua afirmação, em DK 22 B 50, de que “ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um”, bem como em DK 22 B 1, dizendo que “todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*”.

O quinto e último ponto de nossa argumentação é um pressuposto de nosso entendimento acima demonstrado. Sustentamos, então, que, por um lado, um processo, embora constituído por uma sucessão de eventos, tem natureza própria, diferente desses eventos que o formam. Por outro lado, embora os eventos se sucedam para que o processo exista, isso não impede que o processo considerado em si mesmo seja estável.

Porém, restamos por render homenagem aos estudiosos que não foram tão longe em suas conclusões a respeito do filósofo de Éfeso. Afinal, de fato, as águas correm e a chama queima e, por isso, o movimento está encravado nessas imagens, sendo difícil distinguir, com base exclusivamente no texto dos fragmentos heraclíticos, uma prefigurada diferenciação entre o que se move e o que se queda imutável nas imagens utilizadas. Então, por isso, precisamos ser cautelosos e recuar a um estágio de segurança — aquela que é dada ao estudioso pela letra do texto dos fragmentos.

Mas, por outro lado, o avanço conquistado não foi pequeno. Ao contrário, entendemos como de extremo relevo a percepção da necessidade de se reler Heráclito, que deve deixar de ser visto como filósofo do fluxo. Não porque de fluxo não trate, mas porque sua mensagem central é outra. Tal como viemos repetindo ao longo do trabalho. O efésio deve ser exaltado por ter visto, por detrás do que muda, o que permanece. O que muda é o que se dá de modo imediato aos sentidos; o que permanece é a “verdadeira constituição das coisas”, acessível apenas mediante o bom uso do *logos*-razão de cada um, vez que é o resultado do *logos*-lei universal — *logos* que, afinal, é comum (DK 22 B 2). Em outras (e mais sábias) palavras, “a percepção sensível é falaz quando não corrigida pelo *logos* (frg. 107), e êste revela-nos como, em substância, o oceano, o rio, o mundo, o homem, cada qual, é sempre o mesmo, conserva sua identidade” (BERGE, 1969, p. 177). Ademais, embora já citadas, são tão significativas as palavras a seguir postas que as repetimos: “para ele [*Heráclito*], o que tinha importância vital era a ideia [*sic*] complementar de *medida* inerente à mudança, a estabilidade que persiste através dela e a governa” (Kir; Raven; Schofield, 1994, p. 192, destaque nosso).

É interessante notar, no mesmo sentido, que um exame mais detido dos trabalhos de Platão, a quem se atribui o início da leitura comum de Heráclito, por meio de seu diálogo *Crátilo*, parece nos mostrar que o mestre da Academia não estava tão seguro quanto ao conteúdo exato das doutrinas do efésio. Assim, vê-se que “enquanto Platão no *Crátilo* parece associar os pontos de vista de Crátilo e de Heráclito, seu completo exame dos pontos extremos das doutrinas do fluxo (*Teeteto*, especialmente 151d-160e, 179c-183c) as associam a Heráclito apenas em vagos termos” (HUSSEY, *sem data*, p. 110, tradução nossa).

É essa leitura, então, que nos faz reduzir a distância usualmente posta entre a percepção de Heráclito e as de Parmênides, que é considerado o pai do imobilismo. Segundo se atribui ao mestre eleata, toda mudança é aparente, só verificada pelos que seguem o caminho da *doxa*. O caminho da *alethéia*, por sua vez, que é a única trilha que deve percorrer o jovem investigador, segundo narra a deusa, mostra que tudo é um, vez que o movimento é impossível. O movimento, mais do que impossível, é impensável, não podendo ser concebido pelo *logos* humano, haja vista ser inviável supor que do ser resulte o não-ser, bem como é inviável o contrário, ou seja, que do não-ser resulte o ser. Ora, se todo movimento implica necessariamente que algo vá de um estado de ser a outro de não-ser, ou vice-versa, então, pelo pressuposto acima colocado, fica fácil entender que o movimento não pode ocorrer. Mas é claro que vemos, como dissemos antes, uma pedra se afastar de nosso corpo quando a arremessamos. Porém isso é apenas o aparente, o entendimento que temos quando deixamos nos levar pela trilha da *doxa*. A verdade sobre a existência, ou seja, a impossibilidade do movimento e a unidade do ser, só é dada pela via da *alethéia*, a qual é seguida por poucos.

Todos os elementos, portanto, parecem ser compartilhados tanto por Heráclito como por Parmênides: a verdadeira natureza do real oculta pelas aparências; a unidade da existência; a indagação e formulação teórica a respeito do movimento, quando se olha para a estrutura latente do real. Interessante verificar, nesse sentido, a afirmação feita por Robbiano, em seu estudo sobre Parmênides, que também o eleata queria que as pessoas percebessem o que é “comum” e “unificador”, fazendo referência a duas noções marcantes do pensamento de Heráclito (ROBBIANO, 2006, p. 79) A nosso ver, o que contribuiu para que se os distanciasse, então, foi o foco de seus respectivos discursos. Queremos dizer, então, que o efésio falou, em grande medida, de nossa experiência sensorial imediata, no intuito de nos mostrar a unidade para além das oposições percebidas sensorialmente de modo imediato. Ou seja, para além do comburente e do combustível que queimam (percepção imediata), há o fogo, que representa uma unidade (estrutura latente). Porém, o estilo da retórica de Heráclito pode ter sido, talvez, um fator a contribuir para que grande parte de seus intérpretes realizassem uma leitura invertida de suas idéias: sua mensagem seria não uma afirmação da unidade por trás do plural, mas uma simples e pura afirmação da pluralidade. (Caso seja realmente esse o fator do desentendimento, Heráclito em nada estaria insatisfeito, vez que, de acordo com Diógenes Laércio, sua obra foi escrita “propositalmente num

estilo obscuro a fim de que somente os iniciados se aproximassem dela, e para que a facilidade não gerasse o desdém” — LAÉRCIO, 1987, p. 252).

Já, Parmênides, por sua vez, focalizou seu discurso diretamente na mensagem para nos afastarmos das percepções sensoriais imediatas, pois são elas que compõem o caminho da *doxa*. Como exemplo dessa “diferença de foco” que estamos afirmando, é interessante trazer as palavras de Mourelatos, quando comentando o emprego do termo *dízeis* (δίησις) em Heráclito e em Parmênides. Esse professor afirma que “*dízeis* para Heráclito está direcionada para o que está escondido e inacessível para os mortais de mau-pensar: isso é um ‘procurar’ e um ‘investigar’ a *physis* das coisas. Para Parmênides é uma investigação pela *alethéia*” (termo que traduzimos, antes, por realidade) (MOURELATOS, 1970, p. 68). Embora seja um caso específico, serve para reforçar nossa suposição. Assim, foi dessa diferença de foco em seus discursos que, provavelmente, decorreu a oposição que usualmente se vê entre um e outro, tomando-se Heráclito como o teorizador do fluxo. Assim, no intuito de contestar essa oposição estrita, respaldamo-nos na autoridade de Trindade Santos, que afirmou que “nada nos obriga a ver em Parmênides o feroz perseguidor das doutrinas heraclitianas” (SANTOS, 1992, p. 164).

Por fim, ao encerrar nosso texto, deixemos registrado estarmos cientes de termos feito uma leitura não usual de Heráclito. Se, por um lado, nos sentimos confortáveis para afirmar, em companhia dos estudiosos mais autorizados (principalmente Kirk e Trindade Santos), que a mensagem central do filósofo de Éfeso não era a idéia da constante mudança, por outro lado, fomos levados a reconhecer que as pretensões mais ousadas, no sentido de ver mesmo a estabilidade como pressuposto presente na filosofia de Heráclito, precisaram ser moderadas, na medida em que não foram (neste texto) irrefutavelmente demonstradas pelos fragmentos — autoridade última onde devemos nos respaldar.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto [grego] fixado e traduzido por Giovanni Reale. Trad. [português] Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BARNES, Jonathan. *Early Greek Philosophy*. London: Penguin Books, 2001.

BERGE, Damião. *O Logos Heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: INL – Instituto Nacional do Livro, 1969.

BURNET, John. *O Despertar da Filosofia Grega*. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CAPELLE, Wilhelm. *Historia de la Filosofía Griega*. Trad. Emilio Lledó. Madri: Gredos, 1981.

COSTA, Alexandre. *Heráclito – fragmentos contextualizados: tradução, apresentação e comentários*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

COSTA, Fernando Batista da. *Digitalis e Hidropsia: do empirismo do século XVI à indústria farmacêutica do século XX*. Texto acessado via internet, no endereço <http://www.s bq.org.br/PN-NET/causo8.htm>, em 26 de novembro de 2006.

FRÄNKEL, Hermann. *A Thought Pattern in Heraclitus*. In MOURELATOS, Alexander P. D. (org). *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. New Jersey: Princeton, 1993.

FREEMAN, Kathleen. *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers: a complete translation of the Fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker**. Oxford: Basil Blackwell, 1956.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os Filósofos Gregos de Tales a Aristóteles*. Trad. Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Presença, 1987.

_____. *Flux and Logos in Heracitus*. In MOURELATOS, Alexander P. D. (org). *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. New Jersey: Princeton, 1993.

HAMILTON, Edith. *O Eco Grego*. Trad. Edson Bini. Landy: São Paulo, 2001.

HARRIS, William. *Heraclitus: The Complete Philosophical Fragments*. Texto acessado via internet, no endereço <http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/Heraclitus.html>, em 9 de dezembro de 2006.

HÉSIODE. *La Théogonie, Les Travaux et les jours, Fragments*. Trad. [francês] Philippe Brunet. Paris: Librairie Générale Française, 1999.

HEGEL, George W. F. *Preleções Sobre a História da Filosofia*. Trad. Ernildo Stein. In SOUZA, José Cavalcante (org). *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HUSSEY, Edward. *Heraclitus*. In LONG, A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, data não localizada.

KAHN, Charles H. *Pythagorean Philosophy Before Plato*. In MOURELATOS, Alexander P. D. (org). *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. New Jersey: Princeton, 1993.

KIRK, Geoffrey; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, Malcom. *Os Filósofos Pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. 4.ed. Trad. Carlos Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KIRK, Geoffrey Stephen. *Natural Change in Heraclitus*. In MOURELATOS, Alexander P. D. (org). *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. New Jersey: Princeton, 1993.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

LEÃO, Emmanuel Carneiro; WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. 4.ed. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2005.

McDIARMID, J. B. *Theophrastus on the Presocratic Causes*. In FURLEY, David J.; ALLEN, R. E.. *Studies on the Presocratics Philosophy. Vol. I - The beginnings of Philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970.

MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo: historia de la filosofía greco-romana*. Vol. 1. 4ª ed. Buenos Aires: Losada, 1959.

MOURELATOS, Alexander P. D. *Editor's Introduction*. In MOURELATOS, Alexander P. D. (org). *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. New Jersey: Princeton, 1993. [a]

_____. *The Deceptive Words of Parmenides' "Doxa"*. In MOURELATOS, Alexander P. D. (org). *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. New Jersey: Princeton, 1993. [b]

_____. *The Route of Parmenides: a study of word, image, and argument in the fragments*. London: Yale University Press, 1970.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade do Pará, 1973.

_____. *Parmênides*. Trad. Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. V. I. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

ROBBIANO, Chiara. *Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy*. Alemanha: Academia Verlag, 2006.

SANTOS, José Trindade. *Antes de Sócrates – introdução ao estudo da filosofia grega*. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 1992.

_____. *Da Natureza: Parmênides*. Brasília: Thesaurus, 2000.

SOUZA, José Cavalcante (org). *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

TYSON, Neil de Grasse; LIU, Charles; IRION, Robert. *One Universe: at home in the cosmos*. Texto acessado via internet, no endereço http://newton.nap.edu/html/oneuniverse/motion_8-9.html, em 10 de dezembro de 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 15ª ed. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2005.

VLASTOS, Gregory. *On Heráclitus*. In FURLEY, David; ALLEN, R. E. (org.). *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. I – The Beginnings of Philosophy. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1970.