

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

Márcio José Orofino do Nascimento

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E NATUREZA EM HERÁCLITO

Santa Maria, RS
2022

Márcio José Orofino do Nascimento

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E NATUREZA EM HERÁCLITO

Trabalho de Conclusão (na forma de artigo) apresentado ao Curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Bacharel em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Santa Maria, RS
2022

Márcio José Orofino do Nascimento

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E NATUREZA EM HERÁCLITO

Trabalho de Conclusão (na forma de artigo) apresentado ao Curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Bacharel em Filosofia**.

Aprovado em 19 de agosto de 2022.

**José Lourenço Pereira da Silva, Doutor em Filosofia (UFSM)
(Presidente/Orientador)**

Frank Thomas Sautter, Doutor em Filosofia (UFSM)

Mitieli Seixas da Silva, Doutora em Filosofia (UFSM)

Santa Maria, RS
2022

RESUMO

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E NATUREZA EM HERÁCLITO

AUTOR: Márcio José Orofino do Nascimento

ORIENTADOR: Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Sem a pretensão de inovar o muito do que já se escreveu sobre Heráclito, buscamos, nesse texto, trazer uma compreensão de qual seria a relação entre a ética e a Natureza (*physis*) nesse obscuro filósofo. O filósofo do *logos*, como procuramos destacar de início, revelou uma preocupação com o ordenamento social não apenas através de suas máximas, como também em alguns dos relatos sobre sua vida que nos chegaram. Em seguida (a partir da leitura de Charles Kahn), localizamos o filósofo do fogo entre duas visões de seu tempo (século VI a. C.), uma popular (mítica, diríamos também), da qual participa, na medida em que se refere a uma lei natural (divina), fonte de inspiração das leis humanas, que são pálidos reflexos daquela, e uma científica, da qual também se fez precursor, por exemplo, com as teorias da unidade dos opostos e do fluxo permanente. Na sequência, justificamos o entendimento segundo o qual Heráclito não pode ser considerado um relativista moral (a partir da ação do *logos* como critério de verdade e, por isso mesmo, como legitimador da possibilidade de conhecimento). Em seguida, apresentamos uma interpretação (com base na leitura de Cruchaga) de DK. 45 em articulação com DK.115 (que falam do *logos* da alma humana) que, em conjunto, responderiam pela condição ética do *logos* psíquico (como sugere Juliana Gonzáles em seu artigo). Ao final, munidos da exposição feita, procuramos explicar a relação posta no título desse artigo, isto é, a relação entre ética e natureza (*physis*) em Heráclito, indicando, ainda, uma implicação ética observada no material remanescente desse filósofo: a autonomia do agente moral na construção solitária de uma ética solidária.

Palavras-chave: Heráclito. Ética. Natureza. Unidade. *Devir*. Alma. *Logos*.

ABSTRACT

ON THE RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND NATURE IN HERACLITUS

AUTHOR: Márcio José Orofino do Nascimento
ADVISOR: Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Without intending to innovate much of what has already been written about Heraclitus, we seek, in this text, to bring an understanding of what would be the relationship between ethics and Nature (*physis*) in this obscure philosopher. The philosopher of *logos*, as we tried to highlight at the beginning, revealed a concern with the social order not only through his maxims, but also in some of the reports about his life that reached us. Then (from the reading of Charles Kahn), we locate the philosopher of fire between two visions of his time (6th century BC), a popular one (mythical, we would also say), in which he participates, insofar as he refers to a natural (divine) law, source of inspiration for human laws, which are pale reflections of that, and a scientific one, of which he was also a precursor, for example, with the theories of the unity of opposites and permanent flux. Subsequently, we justify the understanding according to which Heraclitus cannot be considered a moral relativist (from the action of *logos* as a criterion of truth and, therefore, as a legitimator of the possibility of knowledge). We then present an interpretation (based on Cruchaga's reading) of DK. 45 in conjunction with DK.115 (which speak of the *logos* of the human soul) which, together, would answer for the ethical condition of the psychic *logos* (as suggested by Juliana Gonzáles in her article). In the end, armed with the exposition made, we try to explain the relationship put in the title of this article, that is, the relationship between ethics and nature (*physis*) in Heraclitus, also indicating an ethical implication observed in the remaining material of this philosopher: the autonomy of the moral agent in the solitary construction of a solidary ethics.

Keywords: Heraclitus. Ethics. Nature. Opposites. Unity. Becoming. Soul. *Logos*.

SUMÁRIO

1 Apresentação	6
2 Aspectos éticos presentes em relatos da vida de Heráclito	6
3 Heráclito entre duas correntes: a visão popular (ou tradicional) e a revolução científica do século VI a. C.	9
4 Pequeno ensaio de metaética em Heráclito: a teoria do fluxo enquanto não expressão do relativismo ou nihilismo moral	12
5 O <i>logos</i> psíquico enquanto <i>logos</i> ético	15
6 Conclusão	20
REFERÊNCIAS	21

1 Apresentação

Entender a mensagem de Heráclito com o pouco que nos chegou desse pensador do século VI a. C. na forma de fragmentos (alguns dos quais de autenticidade duvidosa) ao estilo de máximas recheadas de ambiguidades e metáforas, motivo pelo qual o filósofo do *logos*¹ é também conhecido como o Obscuro, é um desafio permanente aos seus intérpretes (de ontem e da atualidade) que há não muito tempo o tinham majoritariamente, conforme a tradição filosófica, na conta de um filósofo naturalista (a exemplo de Tales, Anaxímenes e Anaxágoras).

Sem negar a temática física das sentenças (de algumas delas) de Heráclito, Spinelli observa, todavia, que “o viés cosmológico de seus fragmentos não se desvincula de uma abordagem antropológica de cunho ético e social”² (2003, p. 187-188).

Buscando então algo colaborar para uma compreensão diversa da “doutrina” filósofo do fogo (algunha pela qual Heráclito também é conhecido), procuramos, no que se segue, ressaltar a temática ética do seu discurso com o auxílio de leituras que exploram o que seria a ética de Heráclito.

2 Aspectos éticos presentes em relatos da vida de Heráclito

Estudos mais recentes do pouco que nos chegou de Heráclito através de seus fragmentos e da doxografia mais antiga (como a achada em Platão e Aristóteles), além dos breves relatos de sua vida que podemos encontrar, por exemplo, em Diógenes Laércio, historiador e biógrafo dos filósofos antigos, ou em Temístio, um seguidor da filosofia aristotélica, estudos mais recentes, dizíamos, têm procurado destacar mais os componentes ético-antropológicos da doutrina desse obscuro filósofo, contrariando a tradição modulada pela historiografia da filosofia antiga, que enfatizava os elementos cosmológicos ou o estudo

1 Em mais de um sentido Heráclito vai usar o termo *logos*, cujo significado original não seria “o falar ou o dizer”, mas “a ação de recolher mediante escolha, organizando o que se escolheu, ordenadamente” (Spinelli, 2003, p. 220) que, como nos parece, não parece está excluído em Heráclito: no caso, o *logos* poderia ser compreendido também como a ação ou o ato de recolher e de ordenar (o que se recolheu) com base na razão. Por isso, a designação “filósofo do *logos*” contém não apenas o sentido de “palavra”, mas também o de “ação”.

2 Segundo Kahn, a cosmogonia de Heráclito não seria necessária para entendimento da mensagem desse pensador (em particular, portanto, para a compreensão de sua ética), quando diz “Mas não compartilho da opinião comum de que a questão da cosmogonia e da epirose é decisiva para a compreensão de Heráclito” (1979, p 135., tradução nossa). Em tempo: epirose ou conflagração universal é uma teoria atribuída (por alguns) a Heráclito (mas que não estaria contida em seus fragmentos), de acordo com a qual o mundo será consumido em fogo para “renascer” novamente.

da natureza (*physis*) em suas sentenças. Nesse sentido, cabe perguntar como estão relacionadas as considerações de Heráclito sobre a *physis* e a sua ética, e como essa última deve ser entendida³.

Algumas pistas sobre a “doutrina ética” de Heráclito (ou, se quisermos, as implicações éticas contidas em algumas de suas sentenças) podem ser encontradas não apenas em certos fragmentos a ele atribuídos, mas também nos relatos (em alguns deles) acerca de sua vida que, por sua vez, podem nos ajudar a obter um melhor entendimento dos aspectos ético-morais presentes nesses mesmos fragmentos (desde que em Heráclito a filosofia moral, isto é, a ética enquanto teoria, e a moral filosófica, quer dizer, a ética enquanto *práxis*, são indissociáveis, como aponta Juliana González em seu artigo *Heráclito: os princípios da ética*).

Pouco de certo sabemos sobre a biografia desse filósofo. É bem atestado que Heráclito é natural da cidade de Éfeso, sendo aceito que ele tinha uma ascendência aristocrática/real cujos privilégios ele renunciou para ter uma vida dedicada ao estudo da filosofia, digamos assim, e ao exercício da “busca de si mesmo”, o que certamente deve ter contribuído também para sua fama de misantropo, fama essa reforçada ao final de sua existência, quando se retirou da sua cidade (pela primeira e única vez) para ir viver nas montanhas (possivelmente devido ao desgosto que teve por causa do banimento de seu amigo Hermodoro pelos efésios), tendo a ela retornado para se tratar de certa doença, lá terminando seus dias.

Apesar da singularidade de seu comportamento em relação aos efésios, não podemos dizer que os interesses de Heráclito, relativamente à vida filosófica, estavam divorciados dos de sua cidade, ou melhor, que o interesse de Heráclito, enquanto filósofo, não abrangia também o interesse pelo “governo dos homens”⁴. E, talvez, tendo em vista a conciliação desses interesses, Heráclito procurou a companhia daqueles cujos caracteres ainda não estavam corrompidos pelos costumes locais, ou seja, as crianças, no Templo de Ártemis⁵, por

3 Ainda que, possivelmente, não o possa ser entendida em toda sua extensão (não temos essa pretensão), afinal, como nos alerta Fronterotta (2013, p. XCV, tradução nossa) “Seria inútil tentar reconstruir, mesmo que apenas em linhas gerais, um conjunto coerente e articulado de princípios atribuíveis à «ética» de Heráclito [...]”.

4 Como nos indica Spinelli (2003, p. 187), ao se referir a uma citação de Diógenes Laércio (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 12; DK [Diels-Kranz] 22 A 1) sobre o “livro” de Heráclito, quando lembra que um certo “[...] Diodotes, um gramático, ‘declara que o seu livro não tem por objeto a natureza, e sim o governo, e que a parte sobre a natureza não tem outro valor senão como exemplo’” (grifo nosso).

5 Atitude essa que provocou um estranhamento nos efésios que Heráclito procurou esclarecer, em tom crítico, quando disse: “Por que vos admirais, canalhas? Não é melhor fazer isso do que participar convosco do governo da cidade?” (Diógenes Laércio em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, tradução de Mário da Gama Kury, IX – Capítulo 1, p. 251). Reparemos que Heráclito não desejava participar do governo com aqueles que administravam a cidade ao seu tempo (devido aos costumes políticos viciados perpetuados pelos mesmos), o que não significa que ele não tivesse interesse em reformulá-lo no sentido de estar (melhor) alinhado com o *logos* cósmico com o qual a natureza está, diríamos, em perfeito acordo (como nos sugere a citação na nota anterior), de modo a fazer da Cidade, usando a linguagem platônica, uma cidade justa.

perceber, supomos, que poderia, através de brincadeiras e jogos pedagógicos, moldar as almas desses “pequenininhos”, de modo que, com a chegada da razão neles, pudessem melhor compreender seu discurso⁶ (que não seria propriamente seu, mais do *logos* comum a todos, do qual ele se fez arauto) depositado, ao concluir sua obra, naquele mesmo templo.

Um relato que nos traz Spinelli (2003, p. 169-170), e que destaca a atitude de Heráclito com implicações éticas, é dado por Temístio⁷:

Os Efésios estavam habituados ao luxo e ao prazer, mas quando lhes declararam a guerra, a Cidade foi cercada e assediada pelos Persas. Isso, porém, não os impedia de continuar se divertindo como de costume. Mas os víveres começaram a faltar. E quando a fome se fez maior, os habitantes se reuniram para deliberar sobre o que fazer quando a comida faltasse; mas ninguém ousou aconselhar o refreio da vida fácil. Foi quando estavam reunidos com este propósito que um homem, chamado Heráclito, pegou farinha de cevada, misturou-a com água, e, sentado ao chão, comeu-a. E foi uma *lição silenciosa* para todos. (grifo nosso)

Com essa “lição silenciosa” e mesmo ousada, Heráclito “discursou”, não por meio da palavra, mas pela ação expressa num gesto simbólico, de que é possível viver sem ostentação e abdicar de uma vida fácil, de modo que os efésios, se assim se comportassem, evitando os excessos, poderiam estabelecer a *harmonia* entre eles e neles mesmos, formando uma *unidade* de concórdia dentro de si e da comunidade.

O distanciamento voluntário de Heráclito dos problemas políticos da cidade, como mostra sua recusa em elaborar leis para ela “porque a cidade já estava submetida a uma constituição má”⁸, ou a sua rejeição a uma vida de luxo, ao declinar, por exemplo, do convite de Dario, rei dos persas, para visitá-lo em sua corte, onde ser-lhe-iam “assegurados todos os privilégios e uma conversa cotidiana boa e nobre e um padrão de vida adequado ao mérito de teus conselhos”⁹, tendo Heráclito lhe respondido que “eu, que esqueci de toda sorte a maldade e evito 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”¹⁰, se por um lado atestam sua incompatibilidade com a política (de sua época) e com

6 Heráclito, assim como Platão, esse no contexto da “educação musical” (livro III de *A República*), teria tido (supomos) o insight da importância da educação das crianças para uma *efetiva* reforma dos costumes da sua comunidade. Essa hipótese de trabalho pedagógico desenvolvido por Heráclito com as crianças, ainda que não embasada em algum relato explícito encontrado, nos pareceu razoável na medida em que o filósofo do *logos* diz “O que os efésios merecem é ser enforcados até o último homem, cada um deles, e deixar a cidade para os meninos (...)” (DK. 121), nos indicando que a “salvação” de sua cidade se daria de modo mais seguro pela educação das crianças em comunhão com *logos* comum.

7 *Sobre a virtude*, p. 40; DK 22 A 3b (de acordo com Spinelli).

8 Diógenes Laércio em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, tradução de Mário da Gama Kury, IX – Capítulo 1, pag. 251.

9 *Ibidem* Nota 6, p. 254.

10 *Ibidem* Nota 6, p. 254.

uma vida de luxo, por outro denotam sua opção pela filosofia como objeto de estudo e prática de vida, que o levou ao reconhecimento de que sua atuação (por que não dizer, “política”, *lato sensu*, ainda que de modo indireto) para reformar o comportamento dos homens, em público e no privado, deveria ser realizada em outra “arena”, a saber, através do *logos* filosófico transmitido na forma de máximas acessíveis, porém, apenas para os despertos¹¹.

3 Heráclito entre duas correntes: a visão popular (ou tradicional) e a revolução científica do século VI a. C.

Charles Kahn (1979) coloca como pressuposto fundamental para se analisar “a originalidade de Heráclito” a distinção entre duas tradições que, em alguma medida, influenciaram a formação intelectual do filósofo do fogo, a saber, a tradição popular, representada (à época de Heráclito) pelos poetas e sábios do século VI a. C., e a revolução científica ocorrida em Mileto nesse mesmo século, tendo Heráclito, segundo esse autor, servido de elo entre essas duas tradições que divergem mais acentuadamente na concepção que têm do divino: enquanto que na tradição popular temos deuses antropomórficos que, mesmo sendo superiores aos humanos, sofrem das mesmas paixões desses últimos, na tradição “científica” há uma ruptura radical com esse antropomorfismo que é acompanhada da exigência de que os deuses tivessem um comportamento moral à altura da superioridade esperada deles, digamos assim.

Nesse cenário, julgamos oportuno citar Xenófanés, que parece transitar (como Heráclito) entre essas duas visões, tendendo à visão científica, em que podemos ver uma certa convergência entre ele e Heráclito.

Com efeito, de um lado, no domínio da tradição sobre o divino, referindo-se a Xenófanés, Kahn (1979) vai dizer que sua reclamação de que “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo o que é vergonha e reprovação entre os homens”¹² não se afasta necessariamente da tradição popular, pois a nova tendência de se exigir dos deuses um padrão moral à altura da sua superioridade não negaria, da parte de Xenófanés, a ideia tradicional de deuses antropomórficos.

¹¹ De modo que, julgamos correto acrescentar, esses “despertos” (sendo esses os mais aptos ao “governo” da Cidade) pudessem também “acordar” (com o auxílio das máximas heraclíticas e da própria conduta em reverberação com elas) a maioria “adormecida”.

¹² Frag. 11, conforme Kahn (1979, p. 11, tradução nossa).

Por outro lado, no contexto da nova tradição (científica), Xenófanés anuncia que existe “um deus maior entre deuses e homens, semelhante aos mortais nem no corpo nem no pensamento”¹³ que não teve início e que se encontra eternamente “parado” em um lugar (Kahn, 1979, p. 11), sendo causa do movimento de “todas as coisas com o pensamento sem esforço de sua mente”¹⁴. Ora, essa concepção do divino vai de encontro à teologia tradicional, observa Kahn, podendo ser correspondida ou encontrar eco, diríamos, com o *logos* heracliteano: essa divindade superior aos demais deuses e a todos os homens, que sempre existiu, e que, estando parada (em um lugar), agita com seu pensamento todas as coisas, parece corresponder ao *logos* cósmico, princípio governante do universo ordenado, causa do *devenir* (ou seja, do fluxo permanente)¹⁵.

Em sua análise da tradição popular, Kahn (1979), diferenciando duas visões de *areté*, a egoísta e a social, vai colocar como a “realização característica de Heráclito” (no domínio das virtudes) a articulação dessas duas visões distintas, que formariam, com esse pensador, uma unidade tensionada, digamos assim, uma vez que o *eu mais profundo* de cada um (associado à *areté* egoísta) seria coextensivo tanto ao universo em geral quanto à comunidade política em particular (estes últimos, o universo e a comunidade política, associados à *areté* social), entendimento esse que leva Kahn afirmar (em conexão com DK. 2 e DK. 114) que: “os homens¹⁶ podem viver *como se tivessem* um mundo privado de pensamento e planejamento, mas o *logos* da ordem mundial¹⁷, como a lei da cidade, é comum a todos” (Kahn, 1979, p. 14, tradução nossa, grifo nosso), de modo que, nesse “aparente mundo privado”, os despertos escolhem não o que é propriamente seu interesse particular, mas o que é comum a todos, em sintonia com o autêntico autoconhecimento que eles detêm e que, convergindo com o

13 Frag. 23, conforme Kahn (1979, p. 11, tradução nossa).

14 Frag. 25-6, conforme Kahn (1979, p. 11, tradução nossa).

15 Acrescentamos essa nota para justificar, ainda que não seja objeto desse trabalho, a correspondência aludida acima, pois dela parece implicar que o *logos* (cósmico) estaria “parado” (em algum lugar). Contradição? Desde que o *logos* preencha tudo e todos, podemos dizer que o *logos*, relativamente ao *devenir*, se encontra em repouso, pois se estivesse em movimento em relação ao *devenir*, ou seja, às coisas em perene transformação, seguiria que o *logos* deveria estar ausente em *algum lugar* para lá se deslocar (ou se estender) a partir de *outro lugar*, o que contradiz a ideia de um universo todo ordenado, quer dizer, de um cosmos (o universo com uma de suas partes sem o *logos*, não seria cosmos); nesse sentido, dizemos que o *logos* (como o deus anunciado por Xenófanés) está como se estivesse “parado” em todo o domínio do *devenir*, que é o domínio do movimento. Ainda, enquanto o *logos* (comum ou cósmico ou divino) se encontra *em todo lugar* (como concluimos), Xenófanés teria dito que aquele deus está estacionado (o que nos remete ao “motor imóvel” de Aristóteles) em *um lugar* (de acordo com Kahn, 1979, p. 11); ora, esse “um lugar”, se quisermos manter essa correspondência entre esse deus e o *logos*, pode ser entendido como *todo lugar*, quer dizer, o domínio do *devenir*. Como justificar tal afirmação? Desde que deus atua sobre todas as coisas pelo pensamento (de sua mente), segue-se que ele “está presente” nelas por meio de seu pensamento, donde dizemos que deus está em todo lugar.

16 Homens aqui (como entendemos) se referem tanto aos “despertos” quanto aos “adormecidos”.

17 Ou seja, o *logos* cósmico.

conhecimento da ordem cósmica (isto é, do mundo) para o entendimento do *logos* comum¹⁸ – de forma que, na ‘unidade do *logos*’, esses saberes “coincidem” (ou melhor, se equivalem) –, os leva a se autoafirmarem enquanto indivíduos autônomos.

Considerada como o “aspecto revolucionário” da visão científica da cosmologia milésia, a geometria celeste será o princípio¹⁹ que menos despertará o interesse de Heráclito, que assumirá fielmente a noção que está contida no seguinte trecho sobrevivente do livro de Anaximandro como observa Kahn (1979)²⁰: “Dessas coisas [a saber, os poderes opostos] de onde vem sua geração, nestas também ocorre a destruição das coisas, de acordo com o que é certo e necessário; pois eles fazem as pazes e pagam a pena uns aos outros por sua agressão (*adikia*, injustiça) de acordo com a ordenança do Tempo”²¹, ou seja, a noção de uma ordem cósmica como justiça, reciprocidade e oposição (Kahn, 1979), que em Heráclito será estendida à ordem social.

Assim, Heráclito “embora não seja ele um físico ou filósofo natural, seu próprio sistema só pode ser entendido como uma resposta à visão de mundo dos físicos milésios” (Kahn, 1979, p. 19, tradução nossa, grifo nosso), sistema esse que também explica nosso psiquismo mais profundo (acrescentamos), o que leva Kahn a concluir mais adiante que Diels estava certo ao localizar a percepção central de Heráclito na “identidade de estrutura entre o interior, o pessoal e o mundo da psique (alma) e a ordem natural mais ampla do universo” (Kahn, 1979, p. 21, tradução nossa) ordem essa que serviria ao homem como paradigma de sua ação no mundo e na sociedade. Quer dizer, para Heráclito, a compreensão da condição humana não pode ser separada da visão de unidade cósmica dentro da qual todos os contrários

18 Em sua análise de DK. 116, “É de todos os homens que se conheçam (*ginoskein*) e pensem bem (*sophronein*)”, Kahn vai dizer que “O autoconhecimento e o conhecimento do mundo acabarão por convergir para a compreensão do *logos* comum” (1979, p. 116, tradução nossa).

19 Kahn identifica cinco princípios da cosmologia milésia (ou jônica): (1) um modelo geométrico para os céus; (2) a observação e a medição numérica dos ciclos astrais; (3) a interpretação da mudança física como um conflito de poderes elementares dentro de uma *ordem* periódica de reciprocidade e simetria reconhecida como justa; (4) a tendência a explicar o estado atual das coisas derivando-o de alguma situação inicial ou primeiro começo; (5) a ideia de que o cosmos traz consigo um deus cósmico.

20 Na verdade, essa assunção em Heráclito é (ou seria) algo diferente daquilo contido nesse fragmento sobrevivente de Anaximandro, pois a alternância de contrários em Heráclito não corresponderia a um “acerto de contas” relativo à “agressão” de um desses contrários contra o outro, acerto que se dá “de acordo com a ordenança do Tempo”. Porém podemos entender que Heráclito aceitaria essa noção de oposição, reciprocidade e justiça (pelo menos no sentido metafórico), tal como está nesse fragmento, no seguinte sentido: enquanto na unidade, um contrário não se sobrepõe ao outro (ainda que tensionados), donde a harmonia e a justiça. Só que essa unidade não permanece incólume para todo sempre, ocorrendo de um contrário sobrepor-se ao outro, quando então é quebrada a unidade para uma vez mais ser formada quando ocorre o restabelecimento da harmonia após a justa “punição” desse contrário que se sobrepôs “inevitavelmente” ao outro. Esse movimento alternado entre os contrários (isto é, de um “querer” se sobrepor ao outro) rumo a uma unidade perene (se é que pode ser alcançada) na ordem social responderia pelo progresso ético/moral dos seres humanos.

21 DK 12.B1 (Conforme Kahn, 1979, p.18, tradução nossa).

são conciliados, ou seja, de uma visão unificadora (ou não fragmentária) do universo (que é justificada pela presença do *logos* ordenador, diríamos), compreensão essa alcançada por Heráclito a partir de sua interpretação da cosmologia milesiana (Kahn, 1979).

O filósofo do *logos* toma então como tarefa empreender o despertar do homem para esse entendimento através de suas sentenças, isto é, a compreensão de que “o padrão da vida humana e o padrão da ordem cósmica são um e o mesmo” (Kahn, 1979, p. 22, tradução nossa), devendo o homem, durante sua curta existência, espelhar-se na ordem cósmica (ainda que seu “conhecimento”²² integral não possa ser atingido). Desse modo, podemos dizer que o homem, enquanto ser moral/ético, é o verdadeiro sujeito das preocupações de Heráclito e não o mundo físico.

4 Pequeno ensaio de metaética em Heráclito: a teoria do fluxo enquanto não expressão do relativismo ou niilismo moral

Heráclito, como nos parece, não trabalha com valores morais absolutos, isso porque um oposto, como esse pensador indica, só pode ser compreendido ou distinguido pela presença de seu respectivo oposto, como aponta DK. 111, “É a doença que tornou a saúde doce e boa, a saciedade, a fome, o cansaço, o descanso”²³. Isso quer dizer que Heráclito é um defensor do relativismo ou do niilismo moral?²⁴ Segundo Germán Iván Martínez Gómez, em seu artigo *Ética e ontologia no filósofo fogo ou como filosofar das sombras*, Heráclito não deve ser considerado como filósofo para quem tudo muda e nada permanece, quer dizer, não devemos tomá-lo como pensador “que tudo transforma em puro fluxo (*panta rei*) lançando o homem num turbilhão de transformações em que o pensamento não pode se prender a nada seguro e firme” e sim como o precursor que enfatiza nossa “fissura ontológica” (com o *ser*

22 Deixamos entre aspas o termo “conhecimento” para não ter que defini-lo enquanto um processo fechado (no sentido de ser alcançável). Na verdade se formos contextualizá-lo no “eu me procurei a mim mesmo”, então esse termo estaria associado a uma investigação que, relativamente ao eu interior, não se finda (como nos sugere Juliana Gonzáles, 1984) tão profundo é o seu *logos*. Daí “conhecimento” (quer do “padrão da ordem cósmica” quer do “padrão da vida humana”, pois “são um e o mesmo”) seria um processo aberto (ou seja, interminável) que ocorre em graus sucessivos de aproximação “entre a vida humana e o padrão da ordem cósmica” que se dá à medida que o *logos* humano (da cada um) se aproxima do *logos* cósmico.

23 Que, em Charles Kahn, é analisado junto com DK 110, “Não é melhor para os seres humanos obterem tudo o que desejam”, fornecendo essas duas sentenças “o ponto de conexão entre o que tem sido chamada de ‘ética’ de Heráclito, isto é, sua visão da loucura e a sabedoria humana, e a doutrina dos opostos [...]” (Kahn, 1979, p. 181, tradução nossa).

24 Relativismo e niilismo moral são termos que encerram significados distintos. Sem querer desenvolvê-los aqui, dizemos que o relativismo moral é uma teoria filosófica segundo a qual a moralidade é relativa, por exemplo, à subjetividade da pessoa ou a uma cultura. Já no niilismo moral, não há de se falar em moralidade, ou seja, não existem “fatos morais”, sendo falsas as proposições que se referem a esses supostos fatos.

identificado com o *logos* (comum a todos) por Cruchaga) que, associada à ideia de movimento (gerado pela “guerra”), responde pela nossa evolução enquanto seres humanos²⁵.

A expressão “fissura ontológica”, usada no artigo de Germán Gómez, pode ser entendida por meio de uma comparação como sugere o autor: uma cicatriz (no corpo) expressa uma unidade (formada por duas partes, separação e regeneração), que indica simultaneamente uma ruptura (fissura) ou separação e uma restauração ou regeneração. Dizemos então que uma cicatriz tem uma natureza contraditória: separação e regeneração. Transportada essa ideia para a realidade (física e social), onde se encontram todos os opostos, donde sua natureza também contraditória, devemos entender que a natureza da realidade, sob a luz (ou sob a “sombra”) da visão de Heráclito, é governada pela “guerra” (dirigida pelo *logos*), que tem sua causa em nossa fissura ontológica (com o ser), e que não busca a eliminação de quaisquer de suas partes, mas a harmonia entre elas para a cura do tecido físico e/ou social, quer dizer, a Justiça. E do mesmo modo que uma cicatriz (cuja noção, transportada para o domínio humano, expressa a cura de uma ferida (ruptura) social, ou seja, a unidade ou harmonia coletiva, donde a possibilidade do progresso social) não poderia existir se eliminássemos uma de suas partes (ruptura e restauração), a subtração de qualquer dos contrários da realidade (física ou social) tornaria a ‘realidade’ em não realidade. O que “guerra” (tensão) procura não é, portanto, a eliminação de algum dos opostos, mas sua união numa unidade formada no movimento gerador da vida do qual a “guerra” (que decorre da fissura ontológica) é causa, de modo que “a guerra [em Heráclito] é a tensão originária e fundadora do processo dinâmico da natureza de todas as coisas, do próprio ser”²⁶(diríamos do “ser” em nós), valendo o mesmo no domínio estritamente humano, quer dizer, ético, de maneira que não devemos buscar a eliminação do “contrário” (de quem pensa algo diferente de nós), o que não significa apatia, mas implica uma dialética entre “contrários” que os conduza à harmonia ou à unidade na sociedade.

Dizemos então que *no campo do devir* (onde incluímos o domínio natural e o domínio propriamente moral/ético, específico do ser humano), onde Heráclito desenvolve seus princípios ético-morais, “bem” e “mal”, como quer que sejam entendidos, se implicam mutuamente, de modo que a eliminação de um, se fosse possível, implicaria a destruição do

25 Temos aqui outro argumento para a imobilidade do deus de Xenófanes (associado ao *logos* de Heráclito): não tendo que progredir em quaisquer de suas “perfeições”, ele (deus/*logos*) encontra-se imóvel, ao mesmo tempo que é causa do movimento e da conseqüente possibilidade de progresso de todas as coisas, em particular da espécie humana.

26 Mariano Rodríguez (2003 apud GÓMEZ, 2004).

outro. Disso decorre, observa Juliana Gonzáles (1984), que na ética heraclítica encontram-se “princípios de humildade e tolerância universal”.

Tomando a ética heraclítica como uma expressão da ordem cósmica ou da *physis* que, em Heráclito, não se distinguiria do *nomos*, isto é, uma lei que, como instituição, não é feita pelo homem e nem é convencional²⁷, sendo a manifestação máxima da ordem cósmica ou Justiça, podemos dizer que ela, a ética heraclítica, escapa do *fluxo do devir moral* pela ação do *logos* (que legitima o *nomos*), que a isenta de um relativismo ou um ceticismo²⁸ ou mesmo de um niilismo moral²⁹, e que responde também pela possibilidade do progresso moral do ser humano, que se realiza com o desenvolvimento do *logos* (individual) de cada um.

Nesse sentido, Kahn (1979) observa que se, por um lado, Heráclito é precursor do Iluminismo de seu tempo em certos aspectos (por exemplo, com as teorias da unidade dos opostos e do *devir*), por outro, em outros aspectos, é um conservador ao reafirmar a visão tradicional da identificação do *nomos* (a lei humana – ver nota 27)³⁰ com a natureza, de modo que “a reafirmação dessa visão tradicional por Heráclito marca o nascimento da filosofia política propriamente dita e os primórdios da teoria da lei natural” (Kahn, 1979, p. 15, tradução nossa), o que também permite excluir a hipótese de Heráclito ser um cético ou relativista moral (e, por maior razão, um niilista moral).

27 Adaptação da seguinte passagem “Para ele [Heráclito] não há divisão em princípio entre *nomos* e natureza. Como instituição, a lei não é feita pelo homem nem (é) convencional: é a expressão em termos sociais da *ordem cósmica* para a qual outro nome é *Justiça (Dike)*” (Kahn, 1979, p. 15, tradução nossa). Entendemos, por outro lado, *nomos*, em Heráclito, como lei divina, apesar desse não ser, como nos parece, o entendimento de Kahn como expresso na passagem transcrita e também quando diz: “[...] Mas, na linguagem arcaica de Heráclito, o termo *nomos* tem um som muito humano e social para se prestar a tal locução [lei divina]. Portanto, Heráclito sugere, mas não expressa a noção de uma ‘lei divina’ *theios nomos*” (1979, p. 118, tradução nossa).

28 Ceticismo como impossibilidade de conhecimento, ou melhor, de se saber se as proposições (relativas ao mundo ou à moralidade) são verdadeiras (donde a impossibilidade de conhecimento, pois só se pode conhecer o que é verdadeiro). Podemos então dizer que para o relativismo (ou subjetivismo) moral, as proposições podem ser verdadeiras ou falsas em função da subjetividade de cada um ou de uma cultura, enquanto que para o ceticismo moral, as proposições não podem ser conhecidas porque não se poderia aferir a veracidade ou falsidade delas; e para o niilismo moral, todas as proposições são falsas (o que acarreta também a impossibilidade do conhecimento).

29 Oportuno observar que na leitura de Spinelli (2003), tanto Crátilo quanto Protágoras, trabalharam no sentido de descaracterizar a concepção do *devir* de Heráclito ao ponto de nela verem, aquele, um “subjetivismo cético”, e esse, um “relativismo sensista”, não tendo ambos percebido que “O ponto de vista originário de Heráclito sobre o fluir constante na Natureza não se desassocia da consideração da unidade cósmica e do princípio regulador da vida do Cosmos” (Spinelli, 2003, p. 267), isto é, do *logos* comum a todos.

30 Acreditamos que tal identificação entre a lei humana e a natureza (*physis*) se daria em Heráclito na “comunidade do *logos*”, onde a lei humana estaria em concordância com a ordem cósmica. Se não fosse assim, então por que Heráclito não quis participar do governo da sua cidade (por exemplo, formulando uma lei em correspondência com a *physis*)? Por outro lado, aproveitamos a conclusão de Kahn de que Heráclito é precursor da “teoria da lei natural”, que preserva sua ética de qualquer relativismo ou niilismo moral.

5 O *logos* psíquico enquanto *logos* ético

A partir do “eu investiguei a mim mesmo” (DK. 101), Heráclito lança as bases de sua ética, como sugere Fronterotta ao dizer que “o presente fragmento me parece introduzir adequadamente os materiais sobreviventes [...] relativos à concepção ética, ou ético-política de Heráclito” (2013, p. 284, tradução nossa), observando também que com essa sentença “[...] Heráclito pretende em primeiro lugar aumentar orgulhosamente a *autonomia* [...]”³¹ (2013, p. 283, tradução nossa, grifo nosso) de cada um na busca do autoconhecimento, isto é, do conhecimento da própria natureza humana, e da autoconsciência que lhe é consequente, o que está, em princípio, ao alcance de todos os seres humanos, na medida em que “É de todos os homens que se conheçam (*ginoskein*) e pensem bem (*sophronein*, manter seu pensamento sadio)” (DK. 116)³², sendo que “Ser sensato [isto é, ter o pensamento sadio] é a maior virtude, e a sabedoria consiste em dizer a verdade e agir de acordo com a natureza, ouvindo-a” (DK. 112)³³. Por outro lado, a “busca por si mesmo” parece um empreendimento por estar sempre por se fazer, ou seja, é uma investigação que não se finda, afinal “Tão longo é o caminho da alma, e tão profundo o *logos* que ela retém, que jamais encontrarás os seus limites, percorrendo-o” (DK. 45), além do que “Da alma é o *logos* que aumenta a si próprio” (DK. DK. 115).

Passemos a uma breve análise destes dois últimos fragmentos à luz da leitura de Cruchaga (2006).

31 Ainda que em outra sentença, Heráclito afirme que a “Lei é também obedecer a vontade de um só” (DK. 33), entendendo Spinelli (2003) que lei aqui pode ser compreendida como a lei da Natureza, “imutável e imanente” (p. 202-203) – e que, por isso mesmo, como diz Heráclito, “[...] domina tanto quanto quer, basta a todos (ou a tudo), e ainda os ultrapassa” (DK. 114), – sem deixar de observar que, quando esse fragmento (DK. 33) é lido em associação com DK. 49 (“Um só, para mim, vale mais do que dez mil, se ele é excelente”), ambos “juntos podem ser analisados de um ponto de vista político” (2003, p. 203).

32 Sentença essa que se revela paradoxal na experiência comum, diríamos, mas cuja solução pode ser encontrada na palingenesia (concepção de “nascer novamente”, isto é, de “regresso à vida”) implícita, como nos parece, em “Os mesmos são vivos e mortos, e os acordados e os adormecidos, e os jovens e os velhos, pois estes ao mudar são aqueles e aqueles ao mudar são, por sua vez, estes” (DK. 88) – fragmento esse que contém a teoria da unidade dos opostos e a teoria do *devoir* (“Os mesmos são vivos e mortos [...]”; “estes ao mudar são aqueles e aqueles ao mudar são, por sua vez, estes”) – de modo que a afirmação de DK. 116 torna-se exequível, se não numa existência, então noutra.

33 O termo “verdade”, observa Spinelli (2003), entre os fragmentos de Heráclito, somente aparece nessa sentença, estando o termo “natureza” aqui, como o *logos* em DK. 1 (“Embora este *logos* valha para sempre, os homens nunca conseguem compreender, tanto antes de *ouvi-lo* quanto depois de terem *ouvido* [...]” (grifo nosso)), associada ao verbo “ouvir”; acreditamos, assim, que podemos substituir (em DK. 112) o termo “natureza” pelo termo “*logos*”, sem prejuízo do sentido, de modo que a sabedoria, nessa sentença (DK. 112) reuniria duas condições: *dizer* a verdade e *agir* conforme o *logos*, que também pode ser identificado com a verdade eterna e imutável, diríamos, como sugere Kahn ao dizer que a compreensão de DK. 1 “só fará sentido se o *logos* de Heráclito representar uma *verdade* que sempre existiu” (1979, p. 98, tradução nossa, grifo nosso).

Tomando a tradução do referido intérprete, reescrevemos DK. 45 do seguinte modo:

“Os confins da alma você não poderia, em sua marcha,
encontrá-los,
ainda que percorresse todos os caminhos:
tão profundo é o *logos* que ela tem!”

Assim formulado, pode-se dividir a sentença acima em duas partes, para fins de interpretação, como nos sugere Cruchaga:

Primeira parte:

“Os confins da alma você não poderia, em sua marcha,
encontrá-los,
ainda que percorresse todos os caminhos: [...]”

Algo que chama atenção em DK. 45 é a existência de um *logos* profundo na alma (alma essa que entendemos ser, como Cruchaga, a alma humana)³⁴, *logos* esse que corresponderia ao “ser mesmo do homem”³⁵.

Trata-se aqui da alma humana, princípio responsável pela vida (no corpo) e que faz de cada um (homem e mulher) que a retém um ser humano (Cruchaga, 2006), mantendo-se no corpo enquanto a “unidade” (a respiração) resultante do acordo entre os “opostos” formados pela inspiração e pela expiração não for quebrada³⁶ (com a consequente eliminação desses opostos).

A alma, enquanto vida (analogamente à respiração), estaria então associada a um processo que é, ao mesmo tempo, de abertura “que nos faz sair de nós mesmos para as coisas,

34 Por sua vez, Spinelli (2003) conclui que a alma em DK.45 e DK. 115, quando analisados em conjunto, refere-se à “alma do mundo” por entender que o aumento em “o *logos* que aumenta a si próprio” diz respeito a uma expansão espontânea que “não expressa satisfatoriamente a condição humana” (p. 217). Por outro lado, Fronterotta (2013), além de não admitir a autenticidade de DK. 115, parece descartar a noção de “alma do mundo” em Heráclito quando diz que “Ora, mesmo independentemente da observação de que, antes do *Timeu* platônico [...], a noção de *alma do mundo* parece fortemente anacrônica, deve-se sobretudo ter em mente que nenhum material heraclítico evoca, explícita ou implicitamente, uma concepção tão «vital» do cosmos” (2013, p. 253, tradução nossa, grifo nosso).

35 Cruchaga (2006, p. 49, tradução nossa).

36 Ou seja, na unidade da respiração temos um “acordo” entre a inspiração e a expiração, de modo que a eliminação de um desses “opostos” extingue o outro, cessando a respiração no corpo que, conseqüentemente, morre.

para os outros seres humanos [...] [e] para o próprio ser³⁷, como unidade de tudo o que é”³⁸ e de recolhimento, na medida em que é também “uma entrada em si mesma, uma volta em si a partir do fora de si”³⁹.

Diz-se então que a alma nos abre (enquanto seres humanos) ao próprio ser – a unidade de tudo que é – e nos recolhe em nós mesmos, sendo esse recolhimento aquilo que nos faz ser um “si-mesmo”⁴⁰, um ser autoconsciente, diríamos, recolhimento esse que só é possível como retorno a partir “do outro que é o ser, que engloba os entes que não somos nós e o ente que somos [...]”⁴¹.

Disso Cruchaga vai dizer que o ser humano se constituiria ontologicamente no ente que é, ou seja, um “si-mesmo” (em outras palavras, tomaria “posse de si mesmo”, como se dirá mais adiante), quando, a partir do ser, unidade de todas as coisas, fizesse um movimento de retorno (ou de volta) em direção a si – a partir da “busca de si mesmo”, diríamos, busca essa que também diz respeito ao movimento de saída ou de abertura em direção ao ser no domínio do aberto –, isto é, ao seu verdadeiro ser que saiu do ser (encerrado, em alguma medida, em cada um de nós, acrescentaríamos⁴²), de modo que “a imanência do homem é precisamente sua transcendência”⁴³.

E desde que esse movimento de saída e de entrada tem sua causa na alma humana, ela seria a “quintessência do homem”⁴⁴, isto é, aquilo que no homem lhe é mais próprio, donde se dizer que “os confins (ou os limites) da alma são os mesmos que os confins do ser humano”⁴⁵. Surgem então as questões: até onde a alma pode ir em seu movimento de saída? O quão profundo a alma pode mergulhar em si mesma?

É o próprio Heráclito que nos responde: esses limites últimos (quer no movimento de saída, quer no de entrada), não importa o quanto caminemos, nunca encontraremos, de modo que o ser humano, em sua finitude temporal (acrescentamos), é um ser aberto ao infinito (Cruchaga, 2006), – quer na abertura para fora de si quer no recolhimento para dentro de si

37 Aquele que será também chamado o “outro” (no singular).

38 Cruchaga (2006, p. 51, tradução nossa).

39 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa).

40 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa).

41 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa). Daí, a “busca de si mesmo” não seria uma atitude de introspecção que não leva em conta o “outro” e os “outros”, que esse “outro” engloba, a saber, “os entes que não somos nós e o ente que somos”. Daí o autoconhecimento e autoconsciência que dele deriva dependem também dos outros (e do “outro” ao qual pertencem todos nós).

42 Do mesmo modo Cruchaga segundo o qual “O ser está acima da alma e a domina. Mas está acima dela desde dentro dela mesma” (2006, p. 56, tradução nossa).

43 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa).

44 Cruchaga (2006, p. 52, tradução nossa).

45 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa).

(também diríamos) –, sendo esse precisamente o “seu ser”, o “si-mesmo”, que “é a mesmice do próprio ser”⁴⁶, não tendo conseqüentemente limites⁴⁷.

Segunda parte:

“Tão profundo é o *logos* que ela tem!”

Tendo identificado, em Heráclito, o *logos* cósmico com o próprio ser, Cruchaga vai chamar o *logos* da alma de “conta” (tradução nossa) – que difere do *logos* comum a todos, que lhe é causa –, caindo bem, portanto, o jogo de palavras usado por esse intérprete em referência ao *logos* psíquico quando diz que “sempre é possível ‘cair na conta’ outra coisa”⁴⁸, ou seja, “podemos sempre ‘dar-nos mais e mais conta’ da realidade”⁴⁹.

Nesse sentido, diz Cruchaga (2006), se a alma está aberta ao ser, também está aos entes (e ao seu próprio ente). Sendo assim, a alma ao caminhar no domínio do “aberto” sempre poderá encontrar novos entes, além de aspectos do ser não antes observados, como do seu próprio ser, tanto em sua abertura, quanto em seu recolhimento (entendemos que a interioridade também é um domínio aberto). Isso porque esse aberto (para a qual a alma se dirige em sua abertura e em seu recolhimento, também diríamos) é “radicalmente” aberto, quer dizer, abarca não somente o que realmente existe, como também tudo o que pode haver. E, desde que esse aberto se constitui a partir do ser, que não tem limites, a abertura desse aberto e desse recolhimento é infinita, ou seja, sempre há algo a descobrir.

Segue-se disso, conclui Cruchaga, “que nunca estaremos à altura do que somos por causa de nossa abertura ao ser. O ser humano, por sua alma, está sempre ‘a caminho’, é um movimento essencial”⁵⁰. Por isso, quando falamos em alma, estamos nos referindo ao “caráter dinâmico do ser humano, que está indefinidamente em movimento no meio do aberto”⁵¹, meio esse que está tanto fora de nós quanto dentro de nós.

É por meio do movimento de saída da alma para o ser e os demais entes que nos tornarmos nós mesmos (quer dizer, o que somos), ao passo que no recolhimento da alma tomamos posse daquilo que nos tornamos na abertura (isto é, no movimento de saída), ou

46 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa).

47 Vemos na leitura de Cruchaga, não apenas a concepção da sobrevivência da alma após a morte do corpo, como também a ideia de uma alma humana imortal (do contrário, como concluir que, do mesmo modo que o ser, o “si-mesmo”, ou seja, o ser do homem não tem limites?).

48 Cruchaga (2006, p. 53, tradução nossa).

49 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa).

50 Cruchaga (2006, p. 54, tradução nossa).

51 Cruchaga, op. cit. (tradução nossa).

seja, adquirimos a posse de nós (Cruchaga, 2006), num processo (de abertura e recolhimento), a bem dizer, que não se finda. Daí, há em Heráclito “um primeiro esboço da compreensão filosófica”⁵² da inimaginável grandeza do homem, até então somente compreendida de maneira mítica (Cruchaga, 2006).

Logo, DK. 45 nos diz (na leitura de Cruchaga) que a alma se estende aos extremos de um movimento de abertura e de recolhimento, onde alcançaria seu verdadeiro ser, mas que esses extremos jamais poderão ser alcançados (um outro modo de dizer que a alma não tem fronteiras) por nós, na medida que a alma humana tem um *logos* profundo, um *logos* absolutamente profundo (Cruchaga, 2006) que, no seu limite, digamos assim, concorda (ou se “identifica”) com o próprio *logos* comum.

E além de ser profundo, o *logos* da alma humana cresce-se a si mesmo, como nos diz DK. 115:

“O *logos* da alma cresce por si mesmo.”

Assim é que *logos* da alma humana, além de ser radicalmente profundo, de modo a jamais serem alcançadas as fronteiras da alma humana, pode aumentar a si mesmo no aberto ilimitado, isto é, indefinidamente⁵³.

Mas em que sentido o *logos* da alma humana é um *logos* ético? Para responder a essa questão nos apoiamos no entendimento de Juliana Gonzáles (1984, p. 35, tradução nossa):

O *logos* da alma não seria apenas infinito em sua profundidade, mas em seu autocrescimento, naquela extraordinária propriedade de aumentar por si mesmo. O que outra coisa é originária e basicamente a condição ética, senão estar em *αυξησις* (crescimento), essa possibilidade de “incremento” interior que, justamente, gera aquela chamada segunda natureza em que consiste o *ethos*?

Deste modo, podemos dizer que a condição ética do *logos* da alma humana se deve à sua capacidade de se autoincrementar, ou seja, de aumentar mais e mais sua profundidade já

52 Cruchaga (2006, p. 55, tradução nossa).

53 A diferença de profundidade do *logos* de cada alma humana é indicada em DK. 39 “Em Priene viveu Bias (...), cujo *logos* é maior que o (*logos*) dos outros” (Conforme indicação de Spinelli (2003, p. 218) da citação de Diógenes Laércio em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 88; DK 22 A B39) do qual pode-se inferir um autoincremento do *logos* da alma humana (afirmado em DK. 115). E mesmo negando a autenticidade de DK. 115, Fronterotta vai considerar DK. 39, dizendo que o *logos* de Bias refere-se à sua fama ou reputação, conforme seguinte trecho: “o termo *λόγος* (*logos*) nunca parece ser usado, nos materiais heraclitianos sobreviventes, para designar uma forma de «conhecimento» em qualquer capacidade subjetiva, mas sempre com referência à [...] (3) «fama» ou «reputação» de alguém, como acontece no caso de Biás de Priene mencionado no frag. 46 [39 DK; 100 Mar.]” (2013, p. 240, tradução nossa). Assim, nesse (DK. 39) que seria uma indicação da autenticidade de DK. 115, Fronterotta vai dar um significado, diríamos, não usual ao *logos*.

radicalmente “profunda” no aberto ilimitado do ser e do seu próprio ser, de modo a se poder construir um *ethos* (o modo de ser) propriamente humano.

6 Conclusão

Em resposta à questão colocada no início desse artigo, ou seja, qual a relação da ética com a *physis* em Heráclito, podemos dizer, a partir do exposto até aqui, que Heráclito procurou conectar a Natureza em toda sua diversidade de contrários (e semelhantes) com a vida social, que é eminentemente ética (pela própria condição humana), tomando aquela como paradigma dessa, a fim de que os seres humanos, com suas diferenças, pudessem construir, espelhando-se no cosmos e com o auxílio da razão humana conectada à Razão universal (o *logos* comum), um *ethos* válido para todos, cuja possibilidade de ser alcançado se daria com a necessária “busca de si mesmo” no aberto do ser e do próprio ser de cada um.

Nesse sentido, dizemos também que a ética heracliteana se constitui numa busca autônoma em benefício de cada um e de todos, ou seja, é uma ética solidária que se faz na “busca de si mesmo”.

REFERÊNCIAS

CRUCHAGA, Jorge Eduardo Rivera. **Heráclito. El esplendente**. 1 ed. Santiago, Chile: Editora Brickle Ediciones. 2006.

FRONTEROTTA, Francesco. **Eraclito Frammenti**. Prima edizione. Milano: BUR Classici greci e latini, 2013.

GÓMEZ, Germán Iván Martínez Gómez. **Ética y ontología em el filósofo del fuego o cómo filosofar desde las sombras**. La Colmena, México: UAEM, n. 43, 2004. Disponível em: <http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2043/Libros/German.html>. Acesso em: 17 jul. 2022.

GONZÁLEZ, Juliana. **Heráclito: los principios de la ética**. Diálogos: Artes, Letras e Ciências humanas, México: El Colegio de México, v. 20, n. 1 (115), p. 33-40, 1984.

KAHN, Charles H. **The art and thought of Heraclitus**: An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

LAÉRTIOS. Diôgenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 2008.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

SPINELLI, Miguel. **Filósofos pré-socráticos**: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.