

CONFLITO, TROCA E JUSTIÇA: o esclarecimento desde os pré-socráticos

*Bento Itamar Borges**

RESUMO: Este ensaio, profundamente marcado pelas teses da Dialética do Esclarecimento, de Adorno e Horkheimer, procura interpretar em fragmentos de filósofos pré-socráticos alguns motivos oriundos da mitologia grega, que permitiram desenvolver conceitos críticos constitutivos da “**Aufklärung**”. Defende-se aqui que, por trás do programa cosmológico da busca de uma **arkhé** (ἀρχή), escondem-se motivos de crítica social. Para ilustrar esses dois momentos, serão considerados trechos de Anaximandro e Heráclito, respectivamente. Além disso, Xenófanes valerá como ponto de ruptura entre as concepções de ambos.

ABSTRACT: This essay, while deeply influenced by the thesis from Adorno’s and Horkheimer’s **Dialectics of Enlightenment**, aims to search, among some Pre-socratic fragments, an interpretation of mitological themes which would allow the development of critical concepts, such as we understand them in the tradition of the “**Aufklärung**”. The author sustains that, behind the early cosmology program of searching one **arkhé** (ἀρχή), the contemporary reader can find hidden motives of social critique. Anaximander and Heraclitus can illustrate this evolution, and Xenophanes plays the role of an irony based transition between them.

O conceito de justiça é gêmeo do conceito de troca. A troca, que surge no embuste, não é justa, embora a astúcia seja um tipo de sabedoria,

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

donde justiça e sabedoria são a mesma *dike*. O grande sábio, do tipo salomônico, não é só o que con-sidera, que pesa os dois lados; em um julgamento, ele terá que tomar uma decisão. Na figura simbólica da justiça cega, a cegueira é emblemática da falta de importância da visão, pois o que importa é a gravidade: um dos lados pre-pondera. Na decisão do juiz, um lado pesará mais. A língua portuguesa conserva do latim esse parentesco entre *pendere* e *pondere*. Abreviando o recurso à filologia, a relação entre “pesar” e “pensar” é imediata. Aliás, diz-se de uma coisa em desequilíbrio, que pende para um lado, que está “pensa”. Por exemplo, ao testar uma pipa, os garotos podem dizer que ela está “pensa”. Outra acepção curiosa e aqui conveniente tem o verbo “pensar” no sentido de tratar uma ferida, curá-la. Assim, pode-se recuperar a intenção justa da justiça no símbolo da balança que está pensa para um dos lados com essa função terapêutica, de consolo e ressarcimento para a vítima: a penitência que o réu paga com-pensa o crime que ele cometeu, ao mesmo tempo que a vítima - ou seus descendentes e herdeiros - se satisfaz com a justiça feita, naquilo que ela traz de equi-líbrio. É claro que a justiça assim aplicada satisfaz também um certo desejo primitivo de vingança; um comportamento bárbaro sublimado para proteger-nos contra a barbárie.

Ainda em português, o adjetivo “justo” pode significar apertado, na medida exata. Temos para esse caso o substantivo “justeza” e, para os casos de partilha e julgamentos, “justiça” - mas entre os dois sentidos, há, é claro, uma continuidade. Um técnico ajusta a balança de um laboratório e, numa situação pré-jurídica estilizada, dois cavaleiros medievais participam de uma luta, chamada “justa”, ou duelam para “ajustar” contas. Sem nos prolongarmos demais nessas considerações, vejamos mais um sentido que vai-nos ser útil ao considerarmos o sentido de **troca**, a saber, o verbo “ajustar” tem também o sentido de contratar um empregado, “assalariar”, donde já se pressupõe uma troca justa.

Cosmologia e ética são interdependentes e mutuamente determinantes: há uma ligação original entre as idéias de justeza física e justiça. Pretende-se aqui mostrar como isso está presente em dois Pré-socráticos, Anaximandro e Heráclito, sendo que o primeiro está mais

próximo do mito e que Heráclito já opera no logos. E entre os dois, como ponto de ruptura, vem Xenófanes, cuja crítica às representações antropomórficas dos deuses prepara a concepção de justiça de Heráclito. Pelo menos, parece claro que Heráclito conheceu a obra de Anaximandro e, deliberadamente, corrigiu-a, no ponto que concerne à justiça. Para esta interpretação dos Pré-socráticos, será eventualmente necessário recuar às referências míticas anteriores a Anaximandro e, também, avançar aos desenvolvimentos da Dialética do Esclarecimento. Nosso ensaio se apóia no fio condutor dessa Dialética, expresso de diversas maneiras, como variações melódicas: “Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento”.¹

A seqüência de autores, de Anaximandro a Heráclito, passando por Xenófanes, já sugere uma implícita evolução no conceito de justiça - sem nos esquecermos da ressalva, também cara à Dialética do Esclarecimento, sobre a fetichização da noção mesma de igualdade. Ainda com base na obra de Adorno e Horkheimer, assumiremos que esse desenvolvimento vai do matriarcado ao patriarcado, tomando-se já como aceite que *ologos* é pai. “O casamento feliz entre o entendimento humano e natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada.”² Assim, podemos adiantar que a justiça em Anaximandro é medida natural-mítica, ao passo que em Heráclito já inclui considerações “sociais”, inclusive sobre **conflitos** entre os homens.

Heráclito não chegou a fazer a crítica à economia política - que, aliás, subjaz à estrutura argumentativa da Dialética do Esclarecimento, onde, por exemplo, o esperto Ulisses figura como o proto-burguês - mas seus fragmentos nos permitem interpretar honestamente a passagem do *polemos* como conflito social e até como arquétipo daquele de classe. Todos os filósofos modernos e contemporâneos que releram os Pré-socráticos cometeram sua cota de **projeção**, pois toda interpretação

¹ ADORNO, T. W. e Max HORKHEIMER. **Dialética do Esclarecimento**, p. 23.

² *Ibid.*, p. 20

projeta elementos de sua época em um passado mais ou menos idealizado; todos querem ter entre os gregos seus precursores e podem torcer aqueles fragmentos em um ou outro viés conveniente. Todos os que lidam com as fontes primordiais da filosofia, inclusive Adorno e Horkheimer, usam de projeção, todavia, nem tudo é aí falsa e desonestamente projetado.³

1. Anaximandro

É discutível se Anaximandro utilizou de fato, pioneiramente, o termo *arkhé* para nomear a substância originária⁴, preocupação geral da cosmologia dos antigos. Mais importante para nós aqui é entender sua *arkhé*, o chamado *apeiron*. Dentre vários comentaristas, Simplício se destaca, pois citou Anaximandro de modo mais direto, a partir da história de Teofrasto, como se pode ver no início deste fragmento: “... uma outra natureza *apeiron* de que provêm todos os céus e mundos neles contidos (...)”.⁵

Anaximandro desempenhou atividades científicas de larga escala, como astronomia e cartografia. Introduziu em sua região, ou usou com mais publicidade, um instrumento para marcar a posição, chamado *gnomo*, foi o descobridor do solstício e do equinócio, afirmou que a Terra é cilíndrica e está no centro e foi o primeiro a publicar um mapa geográfico: “ousou desenhar o mundo habitado numa tábua”.⁶ Essa possibilidade de representar a Terra em escala reduzida, ao lado do acertado senso de

³ Esta perspectiva crítica, que evita o exagero inconseqüente da opinião de que “tudo é projeção”, foi um pressuposto constante no curso oferecido pelo Prof. Christoph Türcke, de onde surgiu o esboço deste ensaio. Ver nota 18, abaixo.

⁴ Ver, por exemplo, a interpretação que BURNET dá para as citações de Teofrasto e Simplício. In KIRK e RAVEN. **Os filósofos Pré-socráticos**. p. 103ss

⁵ SIMPLÍCIO, *Phys.*, 24, 17, Apud KIRK e RAVEN, **Os filósofos Pré-socráticos**, frag. 112, p. 113

⁶ AGATÉMERO, I, 1, apud KIRK e RAVEN, **Os filósofos Pré-socráticos**, frag. 100, p.99

proporção - por exemplo, Anaximandro achava que o Sol era 28 vezes maior que a Terra - davam a Anaximandro um ponto de vista global e distanciado, capaz de encorajar projeções: “(...) o mar está efectivamente a diminuir devido ao facto de estar a secar e que um dia acabará por ficar completamente seco”.⁷ A evaporação explicaria a origem das órbitas do sol e da lua, bem como outros grandes fenômenos meteorológicos, todavia, a cosmologia parecia ir além da descrição do mundo como ele é, adiantando uma hipótese evolutiva e, no caso, catastrófica. Em que pese o desespero que Anaximandro possa ter experimentado diante dessa possibilidade do fim de seu relativamente pequeno planeta, o que importa para sua visão científica - e, conseqüentemente, também para sua cosmologia - é que o elemento de Tales, a água, foi superado e, com isso, todos os outros *building blocks* sugeridos à época. Se a umidade que se evapora perdera o poder explicativo, tampouco subsistiam as alternativas; daí a formulação de “uma outra natureza *apeiron*”.

O *apeiron* pode ter inúmeras interpretações e traduções. Bastenos, contudo, um pequeno comentário de Aristóteles, a saber, “...não há princípio do infinito ... mas é ele que parece ser o princípio das outras coisas (...)”⁸, para mostrar que a *arkhé* de Anaximandro não é mero princípio formador do mundo; sendo indefinido, ilimitado, não pode estar no início, ou não pode ser só o início, pois é também o destino das coisas. As coisas se definem a partir do indefinido, mas logo em seguida terão seu fim no infinito. Do *apeiron* “provêm todos os céus e mundos neles contidos (...)”⁹, mas tal proliferação é autocontrolada pela subsequente destruição, pois, embora inumeráveis, os mundos não podem somar mais que o ilimitado. É como consta em uma parte de um paradoxo de Zenão: são muitos, mas não são mais do que são. Do indefinido se produz qualquer

⁷ ARISTÓTELES, *Meteor*, B 1, 353 b 6, apud KIRK e RAVEN, *Os filósofos Pré-socráticos*, frag. 134, p. 135.

⁸ ARISTÓTELES, *Phys*, G 4, 203, b 7, apud KIRK e RAVEN, *Os filósofos Pré-socráticos*, frag. 110, p. 110.

⁹ SIMPLÍCIO, loc cit, KIRK e RAVEN, *Os filósofos Pré-socráticos*, frag. 112, p. 113.

coisa, mas cada coisa não dura indefinidamente; há uma limitação temporal.

Kirk e Raven confirmam o que dissemos acima sobre uma certa visão distanciada e macroscópica em Anaximandro. Suas noções de tempo e do embate entre o frio e o quente não são nada abstratas: ele via a alternância das forças contrárias na alternância das estações. Uma estação indefinida ou que se prolonga indefinidamente é um risco de catástrofe bastante objetiva para a agricultura e para a sobrevivência das pessoas. O verão, por exemplo, estaria praticando uma **injustiça** se se prolongasse no período de inverno com seu ar seco. Mas, caso o inverno, em seguida, se prolongue para recuperar a duração que lhe cabe como “direito adquirido”, vai ser, por seu turno, também injusto com o verão seguinte. E assim por diante.

Transcrevamos, então, na íntegra o famoso fragmento de Anaximandro, através de Simplício, sobre crime e castigo, para em seguida, retocarmos nosso esquema inicial:

“... uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição ‘segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição uns aos outros, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo’, conforme ele se exprime nestes termos bastante poéticos.”¹⁰

Foi sugerido no início deste ensaio que a noção de justiça em Anaximandro é naturalista, ao passo que a de Heráclito já supõe certa observação da sociedade. Agora, lendo a interpretação de Kirk e Raven, há que se concordar que o fragmento contém uma “metáfora legalista”, antropomórfica, e altera-se um pouco o esquema inicial proposto. A noção de tempo é fundamental na interpretação do fragmento, que utiliza metáforas sazonais. E Heráclito irá corrigir Anaximandro, ao dizer que “discórdia é justiça”, porque Heráclito tem outra relação com o tempo.

¹⁰ SIMPLÍCIO, loc cit, KIRK e RAVEN, **Os filósofos Pré-socráticos**, frag. 112, p. 113. Note-se que dentro da citação há uma demarcação, com aspas internas, do núcleo do fragmento que se atribui a Anaximandro, com base na tradição de Teofrasto. O restante é seguramente acrescentado por Simplício.

O sentido do trecho “decreto do Tempo” depende claramente de mitos e poemas ainda próximos de Anaximandro. Tais poemas retêm dos mitos até mesmo o estilo, como observa Simplício.

Nietzsche comenta o fragmento, que, para satisfazer sua interpretação existencialista-pessimista, recebe uma formulação algo diferente da de Kirk e Raven, tal como está editada no volume da coleção Os pensadores¹¹. Concordamos com o estado de ânimo que Nietzsche sentiu em Anaximandro e acrescentamos que esse **penitenciar-se** geral que o fragmento tematiza já se aplica a Anaximandro como filho a quem aconteceu (sucedeu) nascer e desonrar a mãe. Como viajante que era, ensaiando ser geógrafo, ousou representar na tabuinha minúscula uma parte significativa do mundo ilimitado, a saber, a Terra habitada - mostrou-a como um segmento precívél do mundo ilimitado. Cartógrafo, faz da **Mãe Geia** um desenho, um escrito, e como astrônomo deixou-a solta no espaço, ao mesmo tempo **livre** da regressão infinita dos fundamentos em série e **presa** no equilíbrio das forças que a circundam. A *tellus mater* desmitificada pelo masculino entendimento perde sua fertilidade - Anaximandro vê o planeta com suas cavidades “cada vez mais áridas”.

Mais injusta que a invasão do tempo de uma estação por outra é a ação do Tempo, que, no fim das contas, assistirá à destruição da Terra. A vitória final do *apeiron*, com o retorno ao indefinido seria uma grande injustiça, entretanto, por ser necessidade, é também, por isso, justiça. O drama que constrange Anaximandro - certamente estilizado em um gênero poético que Simplício apreciou - é o de viver em uma época que destrona mitos, que expulsa fantasias. O desencantamento do universo tem, todavia,

¹¹ Compare-se a versão de NIETZSCHE com aquela de KIRK e RAVEN. Segundo o tradutor do texto para a Coleção Os Pensadores, Rubens R. Torres Filho, o fragmento foi traduzido do alemão e “interessa reproduzir fielmente a tradução que NIETZSCHE lhes dá, para compreender sua interpretação” [Os pré-socráticos 2.ed, São Paulo, Abril, 1978, p. 17]. Eis o trecho: “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”. Como se vê, no trecho citado por NIETZSCHE não vemos aquelas aspas internas que demarcam, no comentário de SIMPLÍCIO, a parte central, que se deve atribuir ao testemunho mais direto de TEOFRASTO - mas é fácil identificá-la.

seu exercício de catarse, pois a recaída no indefinido tem não só um valor de penitência; o retorno ao *apeiron* uterino serviria igualmente de consolo, se fosse possível ao entendimento regredir à ingenuidade do mito - pois parece que nem mesmo Hesíodo acreditava muito nos relatos de sua Teogonia.

Pois bem, Kirk e Raven vêem no final do fragmento - “de acordo com o decreto do Tempo” - um parentesco com o “juízo presidido pelo Tempo”, de poema então recente de Sólon, onde Géia é a “mãe suprema das divindades olímpicas [que] pode ser minha melhor testemunha no tribunal do Tempo”, a “Terra negra, cujos marcos, enterrados por toda parte, eu outrora arranquei; antes, era ela escrava, agora é livre.”¹² Já em Anaximandro, mais que testemunha, a Terra é vítima.

Parece haver em Anaximandro uma contradição, oriunda não tanto da ingratidão consentida, mas de sua imaturidade intelectual, típica de uma época de transição entre o mito decadente e o logos incipiente. Por um lado, Anaximandro alcança - ou, pelo menos, postula - uma *arkhé* tão avançada, superior a todos elementos naturais específicos e a todas as forças que misturam e separam elementos constitutivos do universo. Por outro lado, justifica sua ética do pecado-original-com-purgatório, apelando para uma personificação do Tempo, típica da era mítica. O decreto do Tempo deve regular a inércia; é crime sair do indefinido: ao pó voltarás. O poeta Sólon ainda honra a Mãe Géia no posto de testemunha, ao passo que Anaximandro apela para uma concepção conservadora de Tempo, de um tempo em que os deuses ainda baixam decretos. Ora, o Tempo, Cronos, auxiliou justamente sua mãe, Terra, a se libertar do tormento que Urano impunha a ela, por estar sempre sobre ela a emprenhá-la. Hesíodo mesmo já antecipa esse paradoxo: a deusa parideira que deixa de ser mãe e, por isso mesmo, inutilizada, deixará também de ser deusa. A proliferação de elementos, da qual se quer escapar mediante um princípio básico e arquetípico, incomodava já no mito. E o

¹² SOLON, fr. 24 Diehl, versos 1-7, apud KIRK e RAVEN, *Os filósofos Pré-socráticos*, fr. 113, p.116.

mito mesmo não conseguiria interromper o fluxo sem fim da geração de seres; as narrativas genealógicas de Hesíodo são inevitavelmente enfadonhas, pois era monótona aquela orgia de elementos e de seus padroeiros sagrados. A castração do pai Céu, efetuada por Cronos - decreto do Tempo? - foi contraproducente: o falo cortado espalhou sangue e esperma pela Terra e sobre o Mar de modo que novas entidades surgiram¹³. O corte teria que ser para fora do mito, golpeando-se agora com as armas do logos.

Anaximandro, o astrônomo, armado de seu gnomo, cumpre tal papel, qual segundo Cronos, aquele “de curvo pensar”: com seu equipamento e sua cartografia, libertou a Mãe Terra, planeta flutuante e autônomo, mas, ao isolar assim um mito feminino, resultou no enfraquecimento do matriarcado. Agora, Géia não tem mais entranhas, não é a gruta que geme em gravidez perpétua; na concepção de Anaximandro, a Terra é cilíndrica, com uma extremidade sobre a qual caminhamos, como “o tronco de uma coluna”.¹⁴ Há uma inversão de símbolos aqui; a Terra deixa de ser entranha para ser coluna, passa a ser igual ao falo de Urano que ela outrora mandara cortar - eis uma ótima imagem para a passagem do matriarcado ao patriarcado. Não se trata aqui de nenhuma periodização histórico-antropológica exata da civilização grega; referimo-nos ao esquema argumentativo da Dialética do Esclarecimento, onde, como já vimos acima, Adorno e Horkheimer falam do casamento patriarcal entre natureza e entendimento. O entendimento de Anaximandro já masculinizava a natureza.

A noção de justiça em Anaximandro é concebida como metáfora e justificada como alegoria, ambas figuras incompatíveis com o alto grau de abstração atingido pela idéia do *apeiron* - muito à frente desses paradigmas míticos. Será necessário que Xenófanes quebre, com o riso, a autoridade dos deuses, para que a discórdia possa tornar-se justiça.

¹³ HESÍODO. *Teogonia*, p. 133-35

¹⁴ PSEUDOPLUTARCO, Strom, 2, apud KIRK e RAVEN, *Os filósofos Pré-socráticos*, fr. 124, p.130.

2. Xenófanes

Há uma troca de papéis no antropomorfismo: deuses ficam irados e enciumados, como os homens, e estes ousam manipular poderes divinos. Heróis roubam o fogo dos deuses, que, por sua vez, descem do Olimpo disfarçados de pastores ou em cabritos. Troca é também substituição, quando o ídolo é entronado no lugar de um deus, “espelhando” a imagem deste. Contudo, é no **sacrifício** que se dá a troca primordial, prototípica do comércio e da justiça.

No ato sacrificial, troca-se favor por submissão. A violência contra o animal imolado aplaca a ira do deus dos elementos, que envia a chuva ou o raio. Ou, então, para invocar tais favores meteorológicos, o penitente sedento “sacrifica” um cântaro de água, molhando a imagem idolatrada. Troca-se também o primogênito pelo cordeiro. O asceta troca o sofrimento do cordeiro por sua autoflagelação e a morte de Cristo valerá a salvação do homem e também dos animais, pois Ele mesmo se diz o Cordeiro, desde então simbolizado pelo pão, no ritual que rememora o sacrifício, sem derramar sangue. Nessa seqüência de vítimas, desde o homem, na antropofagia, até a simbolização mínima do pão, entende-se a “transubstanciação” da liturgia cristã, enquanto troca complexa, uma metáfora emblemática do processo de abstração que levou a razão a dominar conceitos. No mito, os nomes chamam as coisas à existência, ao passo que, no logos, os termos universais aniquilam pessoas e coisas concretas. A lógica, enquanto linguagem simbólica, é ela mesma um símbolo de sua época, que vale também pelo que destrói. A capacidade e a utilidade da lógica têm a ver com essa concessão: o mito submete-se ao logos para tornar-se mais forte.

O sacrifício é uma troca nem sempre justa e antecipa a injustiça da troca no mundo burguês, pois há sempre um intermediário, xamã ou classe sacerdotal, que faz a mediação entre deuses e homens e, “em troca”, comem o melhor pedaço do novilho assado. Esse bom bocado, extensivo à família e algum anexo burocrático, vai evoluir para o dízimo em moeda corrente. Contra o pragmatismo sacerdotal, explode eventualmente a

rebeldia profética: no Evangelho, é bem conhecida a cena de Jesus expulsando os “vendilhões do Templo” - não se podia confundir templo e mercado, numa época em que a moeda já permitia uma mediação universal, que, todavia, não podia ser “equivalente” à Providência Divina.

A circulação de mercadorias e o vaivém de aventureiros pelas colônias gregas permitiu e provocou também a circulação de idéias e informações, de modo que a moeda e o logos foram contemporâneos na mesma região mediterrânea. Mais ainda, devido ao mesmo trânsito de informações e novidades, os deuses míticos antropomórficos foram desmascarados e ridicularizados. O processo de sofisticação intelectual que levou à unificação do valor monetário e ao logos chegaria também aos deuses particulares e circunstanciais, que perdiam “liquidez” no mercado. Era necessário **um** deus, que assim como o logos, fosse princípio criador e explicativo de tudo; um deus “teo-lógico”, enfim.

Xenófanes é um iconoclasta que dá o golpe de misericórdia na cultura mítico-camponesa¹⁵, na religião antropomórfica e, portanto, etnocêntrica. Ele teve também sua fase “antropofágica”, pois sendo poeta e sábio peregrino, fez-se famoso por atacar sábios como Tales e Pitágoras, e poetas, como Hesíodo e Homero: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua”.¹⁶ Além desses defeitos humanos reprováveis, Xenófanes, antecipando Freud, critica a **projeção** religiosa, relatando que no Egito os deuses são negros de nariz chato, enquanto que os trácios os representam ruivos de olhos verdes.¹⁷ Mais forte e irônico é o argumento da projeção que os animais fariam de si: os cavalos, se pudessem, com suas mãos, desenhariam para si imagens de “deuses-cavalos”.

¹⁵ Seria interessante aqui pensar a oposição entre mito e logos, enquanto diferença entre os ambientes da cultura urbana e daquela bucólica. Não sugerimos apenas a ligação etimológica entre “pago” (campo) e pagão, relevante desde o início da propagação do cristianismo; o livro atribuído a Hesíodo, intitulado **Os trabalhos e os dias**, é uma reação “romântica” ao desenvolvimento da cultura urbana, favorável ao logos.

¹⁶ XENÓFANES. In: **Pré-socráticos**. fr. 11. (Os pensadores).

¹⁷ Ibid., fr. 15.

Em sua investigação sobre o **um**, Aristóteles deixa de lado Xenófanés, por ser ele “um tanto ingênuo”. Talvez Aristóteles não apreciasse a honestidade da sátira. Contudo, é inegável, como salienta Hegel em seu comentário, que Xenófanés “determinou primeiro o Ser absoluto como o um: ‘o todo é um’. Designou isto também Deus; afirmou que Deus está implantado em todas as coisas, que ele é supra-sensível, imutável, sem começo, meio e fim, imóvel”.¹⁸ Para Xenófanés, ateísmo é fazer de Zeus uma falsa representação. Sua representação deve ser consistente. A lógica tem, pois, uma raiz teológica; o princípio da não-contradição de Aristóteles vem daí.¹⁹

A formulação do absoluto, que Hegel elogia em Xenófanés está conforme o fragmento “todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”.²⁰ Entenda-se que Xenófanés julgou e condenou as falsas representações de deuses imorais, que não poderiam assim fundar uma justiça respeitável por cidadãos que viviam em um mundo do qual o mito se despedia.

3. Heráclito

Heráclito não deve nada aos deuses e não dá importância à massa ignorante. Ele não aceita o “decreto do Tempo” e nem se presta a redigir decretos para seus concidadãos. Ele representa o tempo como brincalhão, ao mesmo tempo que se põe a brincar com as crianças. Segundo Diógenes Laércio, Heráclito “se recusou a fazer leis para os Efésios, preferindo brincar com as crianças no templo de Ártemis.”²¹ Em que pese toda a

¹⁸ **Pré-socráticos**, p. 68-69. (Os pensadores).

¹⁹ Notas de aula, curso com Prof. Christoph Türcke, “Do mito ao logos”, CPG Filosofia, Ufrgs, 1991.

²⁰ **Pré-socráticos**, fr. 24. (Os pensadores).

²¹ KIRK e RAVEN, *op. Cit.*, p.184ss.

ficção biográfica²², que cerca, aliás, a obra de todos os pré-socráticos, arrastados para o lado de tradições as mais diversas, parece provável que Heráclito tenha sido um misantropo. Ademais, faz sentido o epíteto de “o Obscuro”, que sempre recebeu; parece mesmo aos estudiosos que ele adotava intencionalmente um estilo críptico, bastante adequado, enfim, à expressão de suas formulações sobre a unidade essencial dos contrários.

Diferentemente de Anaximandro, Heráclito não se desespera com a mudança, não a encara como degeneração, entropia ou infinito perecer. Sua dialética do “virar ao contrário” não é um caso de má infinitude, como em “o avesso do avesso”. Não; a ida-volta, o vaivém, o sobe-e-desce, etc. representam o movimento do logos como reviravolta. Em Anaximandro, há apenas a volta; em Heráclito, a reviravolta se dá pelo e através do contrário. Sobre isso há vários fragmentos como: “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles”²³ e “Heráclito diz que *para os despertados um mundo único e comum é*, mas os que estão no leito cada um se revira *para o seu próprio*”.²⁴ Há inúmeros fragmentos com essa estrutura, que revelam não apenas uma personalidade dita misantrópica ou um raciocínio aparentemente obscuro; trata-se fundamentalmente de uma diferença teórica e de uma opção estética.

Podemos interpretar Heráclito desde o ponto de vista estético, como o fez, por exemplo, Nietzsche. A impressão estética não nos vem apenas de sua expressão de grande efeito poético, que capta o movimento do deus “que é dia noite, inverno verão, guerra paz (...)”²⁵, e nem tiramos

²² Um exemplo de como se uniram no folclore sobre Heráclito elementos de sua teoria com traços de seu estilo de vida é o relato sobre sua morte. Ainda hoje, Heráclito é sobretudo conhecido por sua frase sobre os impossíveis banhos em um rio; por essas e outras referências à umidade, as lendas o fizeram morrer de hidropsia, devido ao excesso de consumo de ervas, uma vez que, por ser misantropo, se retirara a viver isolado nas montanhas. Cf. KIRK e RAVEN, *op. Cit.*, p. 183ss

²³ HERÁCLITO, fr. 62, **Pré-socráticos**. p. 85. (Os Pensadores).

²⁴ Idem, fr. 89, **Pré-socráticos**. p.87. (Os Pensadores).

²⁵ Idem. Fr. 67, **Pré-socráticos**. p. 85. (Os Pensadores).

da noção de **jogo**, visível em seus versos, apenas uma abordagem estética ou do estilo de vida estranha que ele levava. Heráclito **não julga** o mundo, nem constata o puro embate dos elementos - o vir-a-ser é um artista, uma criança a brincar de fazer e desfazer castelos de areia na praia. “Assim intui o mundo - propõe Nietzsche - somente o homem estético, que aprendeu com o artista e com o nascimento da obra de arte como o conflito da pluralidade pode trazer consigo lei e direito, como o artista fica em contemplação e em ação na obra de arte (...)”.²⁶

A reflexão e a vivência toda de Heráclito se dão em torno do conceito geral do “transmutando repousa”. Com essa expressão, conseguimos dizer o movimento, a reviravolta, e o estado de ânimo do artista que o vê - do artista que **é** o vir-a-ser. Tudo pode ser daí deduzido: tensão e harmonia, *polemos*-justiça. A própria vida de Heráclito é essa inquieta solidão, pois ao mesmo tempo que polemiza, ironiza e despreza. Poderia ser-lhe um bom epitáfio sua frase-síntese: “Procurei-me a mim mesmo”.²⁷

Ao mesmo tempo que encontramos em Heráclito essa figura tão grandiosa e apaixonante e que dispomos de tantos fragmentos e comentários, sentimos também a inutilidade de interpretá-lo longamente, justamente porque ele atingiu o *logos* no **vir a ser**. O fogo é o elemento adequado do *logos*, que é Zeus, o qual dirige a reflexão como um raio. A beleza dessa imagem mostra também sua justiça. Temos, todavia, que vencer esse encantamento, que nos prende no círculo dessas reflexões circulares que vão e vêm, vão-vindo. Chega um momento em que nos vemos bloqueados na análise, deslizando numa certa repetição da estrutura que deveríamos analisar. De repente, essa empatia envolvente do círculo interpretativo ameaça transformar o “Obscuro” na pura luz daquele raio do Olimpo. Há um efeito de vertigem numa análise que adote o tema como método. Além do mais, lembrando a tese inicial deste ensaio, Nietzsche parece tornar-se impróprio ao nosso propósito, pois a opção

²⁶ **Pré-socráticos**. p. 107-8. (Os Pensadores).

²⁷ HERÁCLITO, fr. 101, **Pré-socráticos**. p. 88. (Os Pensadores).

estética parece excluir uma abordagem moral, como gostaríamos. A idéia de uma *díke* imanente parece levar a um viés que se afasta da inspiração que encontramos na Dialética do Esclarecimento. Ou, no mínimo, haveria aí um salto argumentativo grande demais para nosso ensaio. Lembrando o que dissemos no início sobre “projeções” na interpretação de textos antigos, cabe-nos aqui manter a que nos parece, senão a correta, a mais adequada.

Concluiremos lembrando, então, a associação pensada como fio condutor destas linhas. Heráclito “corrigiu” Anaximandro, como se vê no fragmento a seguir: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade”.²⁸ Para entender, porém, essa justiça, que é feminina não só em nosso idioma, mas em suas representações mitológicas, proponho “masculinizar” o *polemos*, pois, ele é o pai de todas as coisas, “de todas rei”.²⁹ Esse fragmento traz elementos não puramente estéticos: “e uns ele revelou deuses, outros, homens: de uns fez escravos, de outros livres”. O cidadão Heráclito vê nessas diferenças sociais o resultado do combate, diante das quais a pura contemplação seria injusta - embora talvez esteticamente plausível. Contra a harmonia da contemplação, parecemos mais fiéis a Heráclito se assumirmos a discórdia, que é justa. O combate, que gerou as diferenças, deverá continuar para... gerar a diferença da diferença - ou, pelo menos, para exibir a unidade essencial dos contrários. Zeus-logos não vai opinar sobre o combate e seus resultados, não vai “baixar decreto”; o Zeus-luz “dirige o curso” do combate, ou seja, permite que o vir-a-ser venha a ser. Contrariando Anaximandro, Zeus não vai pedir penitência pelo combate e, após a ironia iconoclasta de Xenófanes, não se pode culpá-lo pelas mudanças e nem pelas injustiças sociais; as diferenças sociais foram geradas no e pelo combate social e não pelo conflito de elementos naturais ou pela fornicção dos deuses. Enfim,

²⁸ HERÁCLITO, fr. 80, *Pré-socráticos*. p. 87. (Os Pensadores).

²⁹ HERÁCLITO, fr. 53, *Pré-socráticos*. p. 84. (Os Pensadores).

fazendo jus a Adorno e Horkheimer, a justiça é a reviravolta do combate que combate a justiça estabelecida.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. e estudo de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, 1986. 160 p.

KIRK, G. S., RAVEN, J.E. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos A. L. Fonseca e outros. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1990].

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Cavalcante de Souza e outros. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).