

## PÍNDARO E HERÁCLITO Acerca de μῦθος e λόγος

André Felipe Gonçalves Correia<sup>1</sup>

**RESUMO:** O texto trata, sob enfoque hermenêutico, da configuração pré-analítica da Grécia arcaica. Seu escopo reside em expor e interpretar o liame originário entre μῦθος e λόγος, cuja cesura apenas posteriormente passou a vigorar. A fim de desdobrar esse entorno, tomou-se como material as odes de Píndaro e os fragmentos de Heráclito, dada a proximidade epocal e conteudística entre ambos.

**Palavras-chave:** Píndaro, Heráclito, μῦθος, λόγος, σοφός.

**ZUSAMMENFASSUNG:** Der Text befasst sich in hermeneutischem Ansatz mit der voranalytischen Konfiguration des archaischen Griechenlands. Seine Aufgabe besteht darin, die ursprüngliche Verbindung zwischen μῦθος und λόγος, deren Zäsur erst später in Kraft trat, vorzulegen und auszulegen. Um dieses Umfeld zu entfalten, sind die Pindars Oden und die Heraklits Fragmente angesichts der epochalen und inhaltlichen Nähe, die zwischen ihnen besteht, als Material genommen worden.

**Schlüsselwörter:** Pindar, Heraklit, μῦθος, λόγος, σοφός.

1. Coetâneos, Píndaro e Heráclito, o mélico itinerante da Beócia e o pensador recluso da Jônia, partilhavam o ônus cultural helênico de modo *sui generis*. Ambos se destacavam como exímios escritores, algo incomum nos séculos VI e V a.C., dada a conjuntura oral vigente. Uma tal qualidade da escritura, tomada em seu caráter idiossincrático, aponta sobretudo para a acuidade que acompanha o registro escrito e para o nível de atenção exigido daqueles que o leem. A linguagem oracular, perpassada por quiasmas e jogos de linguagem – a qual comumente os tornava “obscuros” aos seus coevos, assim como às gerações posteriores, conforme os casos de Cícero, no período da República Romana, que via no estilo do efésio uma adoção deliberada do enigmático<sup>2</sup>, e de Voltaire, já à época do Iluminismo francês, que exprobase o tebano por sua loquacidade vazia<sup>3</sup> –, sempre haverá de se nos apresentar como um grande desafio de interpretação. É o que atestam autores contemporâneos, do século XX, como Otto Maria Carpeaux<sup>4</sup> e Hans-Georg Gadamer<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela UFRJ. Bolsista CNPq. Mestre em filosofia pela UFPB. E-mail: felgorreia@hotmail.com

<sup>2</sup> Cf. *De Finibus* II (5, 15).

<sup>3</sup> Cf. *Ode XVII, Galimatias Pindarique. Sur un carrousel donné par L'Impératrice de Russie* (1766).

<sup>4</sup> Conforme consta em *História da Literatura Ocidental* (vol. 1): “Píndaro é o mais difícil dos autores gregos. [...] este poeta parece mais perto dos deuses que dos homens, separando-se do vulgo pelo estilo arcaico e obscuro, que na imitação moderna se torna artifício insuportável” (CARPEAUX, 2008, p. 58).

<sup>5</sup> Em *Heraklit-Studien*: “O que valia para a Antiguidade, parece ser, contudo, sempre válido: ele permaneceu como o obscuro” (GADAMER, 2012, p. 34). De acordo com a doxografia antiga (cf. LAÉRCIO, 2008, IX6, p.

No caso do tebano, a complexidade sintática e a composição anelar, distante da linguagem falada e em dialeto dórico<sup>6</sup>, não pareciam adequadas às ocasiões coletivas da performance, em que a comunicação se fazia por intermédio das palavras cantadas – em coro ou solo, com acompanhamento da lira – direcionadas a um auditório ouvinte, seja nas festividades cívico-religiosas, nos simpósios palacianos ou nos simpósios mais intimistas<sup>7</sup>. Entretanto, a tônica grandiloquente e profética de suas odes garantiu-lhe grande prestígio em toda a Hélade, causa inclusive de encontrarmos o seu rival Baquílides, de expressão menos rebuscada e abstrusa, em um patamar inferior (conforme testemunhos antigos<sup>8</sup>). No caso do efésio, apesar dos vestígios da oralidade em sua enunciação – fator das críticas de pontuação empreendidas por Aristóteles<sup>9</sup> –, o auditório visado era, com efeito, o de leitores, uma vez que o acesso às suas palavras se deu através do livro que escrevera. A dificuldade de compreensão, por sua vez, reside no adensamento aforismático de suas sentenças paradoxais, o que também acarretou censuras por parte de Aristóteles, cuja silogística não admite contradições<sup>10</sup>.

Ambos os autores cultivavam uma altivez aristocrática, não apenas no mero sentido hereditário<sup>11</sup> ou na postura ácida que mantiveram perante a tradição mítico-poética vigente (de Homero e Hesíodo), ou mesmo para com seus contemporâneos<sup>12</sup>, mas sobretudo por conservarem o atendimento ao elemento *arcaico* do real. Entenda-se *arcaico* sob a óptica do étimo grego ἀρχή (princípio, origem). A radicalidade desse ater-se, em Píndaro – que compunha sob encomenda –, se impôs mesmo às exigências de adequação ao auditório, ao

252), dois epítetos acompanharam a figura de Heráclito: αινικτής (aquele que se exprime por enigmas) e σκοτεινός (*obscurus*, em latim).

<sup>6</sup> Cf. INSTONE, 1996, pp. 18-19.

<sup>7</sup> Recomendamos a leitura do texto *Mélica grega arcaica: nove poetas e suas canções* (RAGUSA, 2013, pp. 09-35).

<sup>8</sup> Cf. *Escólios a Píndaro: Olímpicas 2.154 sqq., Píticas 2.97 e Nemeias 3.143 BDP* (BAQUÍLIDES, 2014, p. 228-230)

<sup>9</sup> Cf. *Retórica*, III, 5, 1.407b 11-15.

<sup>10</sup> Cf. *Metafísica*, Γ 3, K 5.

<sup>11</sup> Charles Kahn, partindo do que diz Antístenes em D.L. IX6, escreve “que Heráclito era o filho mais velho de uma das famílias mais aristocráticas da jônia” (KAHN, 2009, p. 18). Em relação a Píndaro, nos parece acertado o que escreve Roosevelt Rocha, dada a têmpera heroica de suas odes: “Alguns escólios e boa parte dos estudiosos modernos diz que seus patronos pagavam em dinheiro para o poeta pelo trabalho dele. Eu não penso dessa maneira. Píndaro, na minha opinião, era um aristocrata e não precisaria de dinheiro para sobreviver. Se certas famílias importantes de alguns lugares do mundo grego precisavam de um poeta para celebrar suas conquistas, para o poeta, por sua vez, também era importante ter boas relações com essas famílias para que ele, da mesma forma, tivesse o seu nome perpetuado” (ROCHA, 2018, p. 15).

<sup>12</sup> Consultar, por exemplo, os fragmentos B (DK) 40, 42, 56, 57, 81, 106 e 129 de Heráclito, e as Odes Olímpicas 1 (vv. 28-29, v. 35), 2 (vv. 86-88) – passagem supostamente dirigida a Baquílides –, 9 (vv. 35-41), *Ode Pítica* 2 (vv. 54-56) e *Ode Nemeia* 7 (vv. 20-29) de Píndaro.

passo que em Heráclito não se nota preocupação quanto à aceitabilidade de seu discurso, uma vez que ele, ao contrário do que era costume à época, não fundou ou herdou escola alguma, tendo depositado seu livro no Templo de Ártemis, sua única destinatária. A opinião que atribui ao seu estilo a intenção de desnortear os não iniciados<sup>13</sup>, por conseguinte, parece ilusória. A obscuridade de suas proposituras, por outro lado, atende justamente à proveniência numinosa do conteúdo, ou seja, à esfera de anterioridade do real e de patrocínio das atividades humanas. Relatos de que o tebano haveria sido escolhido para ser sacerdote de Apolo, em Delfos, corroboram ainda mais esse colóquio privilegiado. O jaez sobranceiro, entretanto, não pode ser encarado como soberba, dada a piedade e o apuro de ambos para com o sagrado e sua repercussão no proceder humano, o que os aparta, por conseguinte, da tentativa de desvencilhar-se do elemento paidêutico. É o que observam Werner Jaeger<sup>14</sup> e Charles Kahn<sup>15</sup>.

O empenho de Píndaro se verifica em seu percurso de recondução ao μῦθος, isto é, à narrativa ou poética originária, em um contexto de crescente secularização dos hinos<sup>16</sup>. Tal retorno empreendia, entretanto, uma postura corretiva perante os relatos da tradição. Conforme a acusação da *Ode Olímpica I* (vv. 28-29), que antecede o rearranjo do mito de Tântalo e Pélops: “Sim, maravilhas muitas há e de algum modo também dos mortais o falatório vai acima da veraz palavra: adornados com mentiras intrincadas enganam os mitos” (PÍNDARO, 2018, p. 78). É da exigência de reelaborações míticas e gnômicas que sua obra se plasma, numa tentativa de purgar o cânone. O mesmo faz Heráclito, mas não sob a ênfase mítico-poética. Seu alcance se dispunha, a um tempo, em relação às tradições cosmogônica e sapiencial e à incipiente cosmologia jônica. O elemento primacial aqui é o λόγος, isto é, a linguagem ou o pensamento originário. De acordo com o fr. B72 (DK): “Do λόγος com que constantemente lidam, divergem, e as coisas que a cada dia encontram revelam-se-lhes estranhas” (HERÁCLITO, 2012, p. 131). Em jogo está o caráter reunidor que antecede, propicia e para o qual se volta a experiência do real e da destinação humana. A

---

<sup>13</sup> Cf. LAÉRCIO, 2008, IX6, p. 252.

<sup>14</sup> Tomando por base a *Ode Pítica 3*: “É no filirida Quíron, o sábio centauro mestre dos heróis, que a consciência educativa de Píndaro encontra seu modelo” (JAEGER, 2013, p. 264).

<sup>15</sup> Depois de estabelecer uma analogia estrutural entre a obra heraclítica e as grandes odes corais: “A unidade intelectual da composição de Heráclito era, num certo sentido, ainda maior do que aquela que pode ser encontrada em qualquer poema arcaico, uma vez que o seu intento final era mais explicitamente didático” (KAHN, 2009, p. 27).

<sup>16</sup> Cf. JAEGER, 2013, p. 254.

conjuntura histórica do período arcaico desconhecia a cisão entre μῦθος e λόγος, uma tal verificar-se-á apenas nos períodos posteriores<sup>17</sup>. Isso se patenteia no rigor de pensamento que perpassa as *gnomai* (máximas sapienciais) das odes pindáricas, assim como nos recursos mítico-poéticos presentes nos excertos da doxografia heraclítica<sup>18</sup>: “Heráclito não é somente um filósofo, mas um poeta, um poeta que assumiu estilo profético” (KAHN, 2009, p. 28). Ou ainda como escreve Burnet, em suas considerações acerca do efésio: “Os turbulentos acontecimentos do período e a revivescência religiosa davam um certo tom profético a todos os pensadores mais destacados, também encontrado em Píndaro” (BURNET, 2006, p. 152). O προφήτης diz o porta-voz, isto é, aquele que carrega, em tudo o que diz, a enunciação arcaica, primordial. Para tanto, a relação entre homens e deuses se apresenta como topologia axial.

2. Encontramos no fr. B93 (DK) um exemplo desse πῶθος pré-analítico das enunciações, quando da menção ao proceder de Apolo, deus da resplandescência e dos vaticínios: “O autor, de quem é o Oráculo de Delfos, não diz nem subtrai nada, assinala o retraimento” (HERÁCLITO, 2017, p. 95). O desconcerto da passagem diz respeito ao estatuto do assinalar, que sinaliza retraindo – “dando um sinal”<sup>19</sup>. No fragmento estão reunidos dois epítetos de Apolo: Φοῖβος (brilhante, luminoso) e Λοξίας (oblíquo, ambíguo). Seu discurso “nem diz” (οὔτε λέγει) “nem oculta” (οὔτε κρύπτει), mas solicita um trabalho de interpretação que, por mais acertado que seja, nunca finda, porquanto originariamente dúbio, retraído, insinuador<sup>20</sup>. Heráclito parece querer encaminhar o leitor à constituição de

<sup>17</sup> Sobretudo no nascimento e crescimento da filosofia enquanto acentuação e tensão platônicas. Conforme escreve Emmanuel Carneiro Leão: “Com Platão, a filosofia nasce de uma tensão com a linguagem poética, com o pensamento originário. [...] O poeta e o pensador pertencem ao filósofo como a sua própria sombra, de cuja agilidade a compreensão racional procura sempre de novo libertá-lo. O Logos é inseparável do Mythos” (LEÃO, 2017, p. 43-44).

<sup>18</sup> Como é sabido, os fragmentos de Heráclito nos foram transmitidos via tradição indireta, deles restando apenas extratos dos mais diversos materiais doxográficos, citações e testemunhos. Quanto à obra de Píndaro, nos chegou um significativo material de transmissão direta (o maior *corpus* da mélica grega antiga), preservado em manuscritos medievais, num todo de 45 odes epinícias integrais e alguns fragmentos, reunindo cerca e 4500 versos.

<sup>19</sup> No grego está escrito σημαίνει, 3ª pessoa do singular do presente do indicativo infectum. Advém de σημαίνω: mostrar por sinal, indicar, assinalar, dar um sinal, etc.

<sup>20</sup> Conforme escreve Charles Kahn: “Não há dúvida de que Heráclito está se referindo à prática délfica de aconselhar de forma indireta, por imagens, enigmas e com ambiguidade, de modo que era óbvio para todo homem sensato que *um oráculo requeria uma interpretação*. Mesmo quando o primeiro nível de sentido é claro, poderá se fazer necessário procurar por um segundo sentido ‘atrás’ dele” (KAHN, 2009, pp. 166-7).

risco e de esforço do humano, de vez que fora dela não haveria caminho possível ou louvável ao mortal. Conforme a *Ode Pítica 3* (vv. 86-88): “Vida segura não houve nem para o Eácida Peleu nem para o deíssímile Cadmo” (PÍNDARO, 2018, p.178-79). Fundamental é atentar para o limiar ontológico do homem e do real enquanto ponto de encontro de uma tensão primitiva: o não dito em todo e qualquer ditame impulsiona o desafio continuado do dizer, o qual, por sua vez, atua como horizonte de renovação do não dito, do não trilhado em todo trilhar. Trata-se, epistemologicamente, de apreender o desconhecido no conhecido, isto é, de reportar-se ao infundado de todo fundamento, ou ainda, conforme o próprio Aristóteles – o mentor da analítica e da silogística –, ao mistério de anterioridade de todo axioma, demonstração ou ponto de partida<sup>21</sup>. A estrutura analítica de polarização dos binômios, vigente em toda a tradição ocidental, que inviabiliza a proximidade, p. ex., de claro e escuro, parece não atentar para a recíproca pressuposição dos antagônicos. O choque que se dá no encontro e passagem de um para o outro cumpre uma mútua *parição e aparição*, isto é, um único ato de realização. Trata-se daquilo que Heráclito, no fr. B54 (DK), chamou de ἀρμονία ἀφανής (“harmonia invisível”). O α privativo aqui – em relação a φάος (luz), donde provém o adjetivo φοῖβος (luminoso) – deve ser visto como copulativo, ou seja, no sentido de que a divergência entre os contrários já sempre pressupõe uma unidade primeva<sup>22</sup>, a qual, contudo, nada tem a ver com um estado que se perde via corte (ανάλυσις) – tal como se nos apresenta na analítica “visível” dos antagônicos –, mas sim com um horizonte de oposição includente, que deixa ver no visível o ato único de tensão e harmonia, ou seja, de conservação da concórdia e da discórdia, sem se valer dos recursos da separação ou da subsunção.

O paradoxo a um tempo confunde e deslumbra; é que nele habita o numinoso. A analiticidade laica sempre se empenhou em dele se desvencilhar. Mas ao contrário do que poder-se-ia imaginar, quanto mais luminosos são seus resultados, quanto mais operativos e funcionais (como é o caso do mundo tecnológico contemporâneo) tanto mais intenso se mostra o mistério de toda gênese e de todo proceder. A força do paradoxo reside justamente no seu caráter unificador, pois, como dito acima, aquilo que se separa pressupõe uma identidade anterior, a qual, em sua radicalidade originária, também conserva a diferença, uma vez que na identidade consigo mesma já está sempre a vigorar ao menos dois polos de

<sup>21</sup> Cf. *Metafísica*, Γ6, 1011a.

<sup>22</sup> Escreve Gadamer: “Aquilo que pode se apresentar de modo tão diferenciado, alberga uma espécie de identidade em contraposição a ela mesma” (GADAMER, 2012, p. 54).

si mesma, ou seja, algum nível de relação, sem o qual não haveria sequer sentido falar em identificação, pois não haveria o que identificar<sup>23</sup>. Assim, tampouco as polaridades do visível poderiam despojar-se dessa dinâmica paradoxal da identidade. O que encontramos na obra de Píndaro e de Heráclito, isto é, na experiência primigênia do poeitar e do pensar, é justamente o desafio de dizer o que não se deixa dizer, de abarcar o que sempre se esquivava: o divino. Diz Píndaro, no *Hiporquema* 108 (b) – gênero semelhante ao peã, dedicado ao culto de Apolo<sup>24</sup> –: “Para um deus [θεῶν] é possível de dentro da negra noite incitar a imaculada luz e na negrinúbila treva esconder o brilho claro do dia” (PÍNDARO, 2018, p. 429) e Heráclito, no fr. B67 (DK): “O deus [ὁ θεὸς]: dia-noite” (HERÁCLITO, 2012, p. 132). Em ambos os casos, não há menção direta a um determinado deus, mas sim à divindade em geral. Todavia, a esfericidade de Apolo parece ser aquilo que os norteia.

Isso se verifica na imagética-conceitual do fr. B51 (DK), de Heráclito: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” (Id., 2017, p. 83). Apolo é precisamente o deus detentor do arco (τόξον) e da lira (λύρη)<sup>25</sup>, assim como Ártemis, sua irmã gêmea e protetora do efésio, que ora empunha o arco nas caçadas, nuncio da morte, ora dirige o coro das ninfas sob a condução da lira, nas primícias festivas<sup>26</sup>. A simbólica aqui é exemplar. Enquanto instrumento do aedo, a lira dá vida ao herói morto, ao passo que o arco, instrumento do guerreiro, a retira do herói vivo. O lírico da lira entoava a escuta atinente aos relatos da origem e o arcaico do arco empunha o limiar em que a origem sempre se encontra. Ambos só se efetivam a partir de cordas tesas, direcionadas em sentidos contrapostos. Sem tensão, não há ato de realização, não há dinâmica da identidade. Esse ensinamento, obviamente, ultrapassa o exercício dos instrumentos enquanto tais. A simbólica se nos apresenta, destarte, como um recurso adequado à ultrapassagem de si mesma, o que revela outro nível de tensão, no caso, o da própria forma de enunciação do conteúdo – numa tecelagem de mútua inserção entre

---

<sup>23</sup> A nível de ilustração, tomemos exemplos tautológicos na matemática ( $2=2$ ) e na lógica ( $\alpha \rightarrow \alpha$ ). Ambos os símbolos servem como conectores. O pressuposto relacional é exigido mesmo no âmbito formal: nenhuma repetição é pura e exclusivamente repetitiva, nenhuma simplicidade é puramente simples.

<sup>24</sup> Conforme observa Pseudo-Plutarco em *Sobre a música*, 1134c-d.

<sup>25</sup> Cf. o *Hino Homérico* de número 3, dedicado a Apolo. Já ao nascer, diz o deus: “Que sejam meus a cítara e os arcos recurvados” (HOMERO, 2010, p. 142). Obs.: a cítara grega era uma espécie de lira mais pesada e de maior ressonância.

<sup>26</sup> Cf. o *Hino Homérico* de número 27, em honra a Ártemis, em que, já na *inuocatio*, diz o aedo: “Canto a ruidosa Ártemis de flechas de ouro, a virgem veneranda, a Arqueira, que abate os cervos com suas flechas” (Id., *ibid.*, p. 200).

μῦθος e λόγος.

Na conjuntura helênica, Apolo também é concebido como aquele que fere de longe<sup>27</sup>. Isso evoca o seu atributo de deus dos oráculos, da sapiência. A distância diz respeito à postura própria do pensamento, assim como ao porte adequado para se enveredar nas questões divinas, inclusive no sentido de saber conservar a medida (μέτρον) de aproximação para com a inabarcabilidade do sagrado, do real. O manejo do arco se dá à distância. Todavia, trata-se de um afastamento com vistas à penetração do mais próximo e imediato da experiência mortal, não diz respeito, portanto, a um exercício de abstração<sup>28</sup>. A distância tende à proximidade. O mesmo se averigua no uso da lira. As ocasiões de seu exercício se davam sempre no contexto coletivo da performance cantada<sup>29</sup>. Aí, contudo, a aproximação entre os ouvintes era elevada à lonjura dos relatos míticos e ao caráter reflexivo das *gnomai* – mas não para o esquecimento da tecitura presente. Tratava-se antes de adentrar o propínquo a partir do imorredouro e ancestral, o qual se revelava em sua vigência sempre atual.

Para um grego, o divino, *sob a óptica de tensão entre deuses e homens*, corresponde à instância que em tudo opera e atua e de tudo se aparta e se distancia; reúne a proximidade e a lonjura, a intimidade e o segredo<sup>30</sup>. A divindade aponta, dessarte, para o mistério da doação na dinâmica do humano, tal como o Oráculo de Delfos: nem oculta nem escancara,

<sup>27</sup> Cf. HOMERO, 2010, p. 140. Assim como em diversas passagens da *Ilíada* e da *Odisseia*.

<sup>28</sup> De acordo com Walter Otto, em *Teofania*: “O pensamento originário, ainda não teórico, não conhece corporeidade que seja mera matéria” (OTTO, 2006, p. 143). O mesmo se aplica ao inverso: também desconhece o elemento meramente formal ou abstrato.

<sup>29</sup> Na Grécia arcaica, “de um lado, ainda não se tinham divorciado verso e música, de outro, tampouco tinha a música autonomia sobre as palavras” (RAGUSA, 2013, p. 13).

<sup>30</sup> Conforme as palavras de Walter Otto: “Este é o grande prodígio da religião grega, digno de memória em todos os tempos: os remotos bem-aventurados são os sempre próximos, em tudo operantes; os sempre próximos são os remotos bem-aventurados. Não se dá uma coisa sem a outra. A inatingível lonjura faz ser o que é a proximidade do encontro” (OTTO, 2006, p. 64). Patente já na *Ilíada* e na *Odisseia*, assim como em toda a poética grega, os deuses nunca aparecem aos mortais em seu aspecto original, mas sempre encobertos por um aspecto outro. Não cabe ao mortal ir além, e nem, ao que parece, aos próprios deuses. É o que bem ilustra a morte de Sêmele (cf. o prólogo de *As bacantes*, de Eurípedes), a qual, mediante ardil de Hera, é fulminada por Zeus, ao solicitar-lhe, como prova de amor, que se lhe apresentasse sob seu aspecto original (como raio). A ultrapassagem da medida resultou em dupla punição: no deus, que perde a amásia, e na mortal, que perde a vida. Heráclito tematiza esse tópico no fr. B94 (DK): “O Sol não ultrapassará as medidas; se o fizer, as Eríneas [*deusas punitivas*], ajudantes de Dike [*Justiça*], o encontrarão” (HERÁCLITO, 2017, p. 95). Ou seja, nem o Sol [ἥλιος] – que encontra-se sob a esfera de Apolo e que, obviamente, não se reduz a corpo celeste –, imagem por excelência da claridade, pode advir sem acaso. A Justiça [Δίκη] diz aqui o imperativo da tensão – cf. o fr. B80 (DK) –, que se impõe não apenas aos homens, mas também aos deuses. No mesmo nível de exemplaridade, mas sob a óptica do humano, se encontra a morte de Ícaro (cf. *Metamorfoses*, vv. 183-235, de *Ovídio*), o qual é igualmente fulminado por aproximar-se em demasia do Sol, ao exceder o limite mortal. Ressoa aqui, sob uma óptica mais primitiva, a máxima do templo de Delfos da observância da medida.

mas assinala, ou seja, convida ao risco ontológico da interpretação. Não é necessário a experiência religiosa antiga para cultivar essa postura. Até porque, a rigor, seria impossível. O viés mítico expressa, portanto, aquilo que sempre já antecedeu o humano e unicamente no qual pode realizar-se sua humanidade, de modo que uma tal anterioridade só pode se evidenciar no seu *posto de condição*, isto é, na medida em que já se deu em tudo o que se dá. Fundamental é apreender que, embora o mistério do divino nunca seja de todo clareado, também nunca é de todo obscurecido: cumpre-se com isso uma totalidade de harmonia e tensão. Conforme as palavras de Píndaro, no fr. 140d: “O que é deus? Tudo [τί θεός; τὸ πᾶν]” (PÍNDARO, 2018, p. 448). A despeito da distinção de alcance e potencialidade, a atividade mortal resguarda em sua diferença e idiossincrasia a identidade não apenas com os deuses, mas também com o divino<sup>31</sup>.

**3.** Essa totalidade, enquanto postura recolhedora, também pode ser chamada de λόγος, conforme as palavras de Heráclito no fr. B87 (DK): “Indolente, o homem se deixa espantar pelo *Logos* em tudo [παντί]” (HERÁCLITO, 2017, p. 93). Entendamos λόγος a partir do verbo λέγω, étimo cujo sentido primeiro significa “recolher”, “reunir”. Daí que advém o sentido posterior de “dizer”, “falar”, uma vez que todo discurso e fala só se articula em meio a uma teia de relações, isto é, a partir de uma *unidade de sentido*, de cujo encadeamento pode advir uma pluralidade de indicações<sup>32</sup>. De um lado, λόγος se articula à guisa dos prismas de anterioridade e patrocínio dos deuses. Cada deus comporta a sua própria ossatura de possibilidade. Isso significa que as narrativas atinentes às suas peripécias biográficas devem ser lidas de modo distinto daquelas relativas às dos homens. Estas já sempre pressupõem aquelas. A prerrogativa dos deuses em relação aos mortais se evidencia sobretudo enquanto *anterioridade ontológica*. A riqueza imagética da poética grega, que acentua em alcance e poder a diferença entre mortais e imortais, precisa ser vista

---

<sup>31</sup> Tal como se lê na *Ode Nemeia 6* (vv. 1-2): “Uma só a raça dos homens, uma só a dos deuses. E a partir de uma só mãe respiramos todos. Mas nos separa todo um distinto poder [δύναμις]” (PÍNDARO, 2018, p. 270). A passagem acentua a identidade da diferença e a comunhão da distinção sob a regência de um único princípio. O mesmo dissera Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (v. 108): “[...] da mesma origem nasceram deuses e homens” (HESÍODO, 2006, p. 29). Mortais e imortais, porquanto gerados, partilham da gênese, mas não esgotam a gênese nela mesma (desenvolveremos esse tópico mais à frente).

<sup>32</sup> Anota Donaldo Schüller, em *Heráclito e seu (dis)curso*: “*Logos* designa muitas coisas. Homero emprega o verbo *lego*, da mesma raiz de *logos*, para o processo de recolher alimentos, armas e ossos, para reunir homens. Cada uma dessas operações implica comportamento criterioso; não se reúnem armas, por exemplo, sem as distinguir de outros objetos. Concomitantemente, *logos* significa uma reunião de coisas sob determinado critério” (SCHÜLLER, 2001, p. 17).



como a maneira própria do μῦθος dizer o mesmo que diz o λόγος. A esfericidade de cada deus diz respeito à condicionante de todo e qualquer empreendimento ou percepção humanas. O sucesso ou o malogro na caça, p. ex., se dispõem por concessão de Ártemis; a vitória ou a derrota nas ocasiões das decisões citadinas dependem de Atena. Enquanto que a uns homens é dado um lado e a outros, o outro, ao deus em pauta é dado os dois lados, assim como qualquer outro modo de decorrência sua, nesse ou naquele tempo ou lugar, patrocinando vencedor e/ou perdedor. É nesse sentido que diz a *Ode Olímpica* I (v. 64): “Mas se a um deus um homem espera ocultar-se ao agir, ele erra” (PÍNDARO, 2018, p. 80), pois o deus diz o *vigor de constituição* e o *horizonte do possível* das atividades, diz, assim, aquilo que já sempre se antepôs como condição<sup>33</sup>. O estatuto reunidor que o envolve, entretanto, nada tem a ver com dispersão, uma vez que os eventos por ele condicionados não ultrapassam a sua jurisdição, isto é, atuam sob o rigor da delimitação, do λόγος em questão: “Armas misturadas com ossos sem critério algum não formariam *logos*, provocariam sentimento de desordem” (SCHÜLER, 2001, p. 17). O primado da ordem e da distinção, ademais, também compete ao prisma de Apolo.

É necessário distinguir, contudo, em meio às distinções reunidoras, um ato ainda mais radical. O pertencimento ao λόγος, enquanto dimensão arcaica em tudo operante, é anunciado no fr. B50 (DK): “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um” (HERÁCLITO, 1999, p. 93). É importante observar o vínculo etimológico entre λόγος e ὁμολογεῖν (homologar), este último composto de ὁμός (junto, o mesmo) e λέγειν (dizer, recolher). “Ouvir” o λόγος, no sentido do verbo ἀκούω (prestar atenção, obedecer), diz respeito à postura que “recolhe” uma tensão harmoniosa, que apreende “o mesmo” na diferença, sem corte ou subsunção, isto é, que corresponde e acompanha o λόγος; sustenta, por conseguinte, um paradoxo constituinte, no qual “tudo” (πάντα) que brota (toda emersão de sentido, sistematização ou determinação), simultaneamente mergulha no abrir-se do

---

<sup>33</sup> Faz-se necessário acentuar que, sob o liame ontológico entre mortais e imortais, está subscrito uma tensão originária, ou seja, a mútua imbricação de *realização* e *condição de realização*, respectivamente. A dependência recíproca entre homens e deuses se evidencia ao menos desde as epopeias homéricas. Não há atividade humana que não seja apadroada – para a ascensão ou para a queda – por um deus. Em contrapartida, a esfericidade do humano compreende todo o campo de efetivação e todo o interesse visado pelos deuses. De acordo com o fr. B62 (DK): “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte destes, morrendo a vida daqueles” (HERÁCLITO, 2012, p. 145). Sob a perspectiva da religiosidade helênica, ao menos em sua aplicação corriqueira, isto é, na vivência do homem comum, soaria como um sacrilégio admitir uma tal dependência dos imortais para com os mortais. Todavia, na própria experiência ordinária do culto tal dependência se verifica, quando, p. ex., nas ocasiões em que os deuses são honrados com oferendas, festividades e templos. Aí se admite, a um tempo, reverência e conservação dos sempiternos, isto é, temor e manutenção.

indeterminado, no “um” (ἓν). A tautocronia entre clara delimitação e lonjura insondável das potestades, assim como a irretorquível dubiedade do trilhar humano, crescem e repercutem a partir do primado dessa articulação. O “um” diz o simples, a gênese nela mesma. Mas, seguindo a ilustração da nota 23, é da própria debilidade da linguagem que sua força originária germina. A simplicidade do uno assinala a identidade arcaica de si consigo mesmo, e, com isso, a dinâmica relacional no seio do próprio uno, ou seja, o reconhecimento de uma diferença igualmente arcaica; o critério reunidor aqui evoca a totalidade de toda posição e anteposição. A capacidade de dizer e apreender o divino em tudo só desponta porque a esfera de anterioridade mais primitiva já sempre se fez “ouvir” (ἀκούω) na imediatidade e totalidade dos nexos visíveis e/ou invisíveis, possíveis e/ou impossíveis<sup>34</sup>. Os degraus de anterioridade ontológica entre o divino, os deuses e os homens, com efeito, se nos afiguram enquanto esquemática explicativa e metodológica, porquanto, sob a óptica de conatalidade do uno, não há antecedente e conseqüente, uma vez que *a supra anterioridade diz aquela que sempre já se antecipou e que sempre já tomou a dianteira*, de sorte que revela o ato único de realização do real, o súbito.

Esse entorno pode ser melhor visualizado mediante o fr. B64 (DK), no qual é dito o seguinte: “O raio [κεραυνός] conduz todas as coisas que são” (HERÁCLITO, 2017, p. 87). A imagética do raio nos faz visualizar um súbito clarão em meio à mais profunda escuridão, convertendo todo o negrume em facho luminoso. Curioso, entretanto, é o fato de que tal como parte do obscuro, a ele retorna. A descarga luminosa, em verdade, fornece um traçado a partir do qual o oculto se faz visível. De modo que o retorno ao obscuro nos lembra que, ao resplandecer, o raio não se despoja daquele. Ver a fundo o raio é ver o sem-fundo do qual ele emana, que ilumina e para o qual retorna. Movimento esse que se dá na mais indizível e indivisível subitaneidade. O sem-lastro só eclode à medida que um lastro luminoso advém. O vigor e a exemplaridade do raio residem na experiência do instante, em que conversão e reversão despontam repentina e concomitantemente, como ato único, sem mediação alguma. Trata-se da tônica inaugural e sempre nova da mais remota ancestralidade, isto é,

---

<sup>34</sup> Como auxílio, tomemos o comentário de Alexandre Costa: “É preciso observar as palavras de Heráclito e ver que o *lógos* abarca unidade e multiplicidade, conservando-as enquanto tais ao mesmo tempo que lhes impõe o mútuo contato. Assim, o *lógos* é tanto união quanto separação; é ainda a própria relação entre esses dois momentos, o comum, o todo, o tudo-um. Por ser esta a natureza essencial do *lógos*, todas as coisas não têm como deixar de manifestar a tensão do uno-múltiplo, a composição unívoca das antíteses, indicando assim perenemente sua procedência, origem e manutenção: o *lógos*” (COSTA, 2012, p. 169-70).

da concentração de elã e naufrágio ontológico. O *principal* diz, assim, a gênese da gênese: *excede e é sede* de toda fundação e comunicação. O discurso que se pretenda radical, arcaico – como é o caso do μῦθος e do λόγος –, precisa resguardar o silêncio e o mistério<sup>35</sup>, isto é, o paradoxo como o limiar da linguagem e do pensamento; o que não implica, de modo algum, inércia ou esterilidade, mas, muito pelo contrário, um incontornável aguilhão, que dimana da contínua retomada de seu hiato ontológico, donde a mútua inserção de real e realização.

A imagética do raio solicita, ademais, o cotejo com uma esfericidade privilegiada no panteão helênico: a de Zeus. Além de albergar o entorno de realização dos fenômenos meteorológicos, o deus é reconhecido sobretudo como o “pai dos homens e dos deuses” (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε)<sup>36</sup>. Esta caracterização o dispõe numa trípole hierárquica. Zeus é aquele que cumpre o papel de norte dos mortais, norte dos deuses e norte de si mesmo. Nesse sentido, ele evidencia os níveis de *anterioridade ontológica* que foram até aqui percorridos. Ζεὺς, no beócio e no lacônio Δεὺς<sup>37</sup>, é “o que faz tudo realizar-se, aquele que, sentado ao lado de Têmis, inclina-se para ela e conversa” (HOMERO, 2010, p. 526). Têmis é a Justiça. Com ela Zeus estabelece uma relação íntima e radical. Justiça – conforme vimos na nota 30 – diz a tônica da medida e da harmonia. Assim, Zeus significa a vigência da tensão que impera em toda predicação e antepredicação, em toda realização e condição de realização, ou seja, na dubiedade originária dos mortais, dos imortais e do uno. Em questão está a sabedoria divina e o quanto dela pode o homem entrever. Heráclito utiliza para tal feitio, conforme vimos no fr. B50 (DK), o adjetivo neutro σοφόν (sábio). O porte sábio, do qual o homem pode participar e que o ultrapassa, lhe ensina que o λόγος divino, a um tempo, tudo perpassa (fr. B41 [DK])<sup>38</sup> e de tudo se aparta (fr. B108 [DK])<sup>39</sup>. Mas é no fr. B32 (DK)

<sup>35</sup> Do grego μυστήριον, por sua vez de μύειν (fechar, estar fechado). Em latim ficou *mutus*, donde o português “mudo”.

<sup>36</sup> Designação vigente ao menos desde Homero, verificada em inúmeras passagens da *Iliada* (I, v.544, IV, v.68, etc.) e da *Odisseia* (XII, v.445), assim como em *Trabalhos e Dias* (v. 59) e na *Teogonia* (vv. 47, 457, etc.), na qual Zeus também é definido como “rei (βασιλεύς) dos homens e dos deuses” (v. 923, cf. vv. 883, 886). O liame desse entorno com a concepção heraclítica de πόλεμος foi desenvolvido no artigo de minha autoria intitulado *Hölderlin e a grande palavra de Heráclito* (cf. CORREIA, 2020, pp. 11-42).

<sup>37</sup> Do indo-europeu *deiw-* (luz, brilho), donde o adjetivo δῆλος (visível, claro, brilhante) (cf. BRANDÃO, 2014, p. 630).

<sup>38</sup> “Uma, a coisa sábia [σοφόν]: ter ciência do conhecimento que *dirige tudo através de tudo*” (HERÁCLITO, 2012, p. 153). Grifo nosso.

<sup>39</sup> “De quantos ouvi os discursos [λόγους], nenhum chega a ponto de saber o que, *separado de tudo*, é o sábio [σοφόν]” (Id., 2017, p. 99). Grifo nosso.

que é explicitado o nexos entre μῦθος e λόγος: “Um, o único sábio [ἐν τὸ σοφὸν], consente e não consente em ser chamado pelo nome de Zeus [Ζηνὸς]” (HERÁCLITO, 2012, p. 153).

O que salta de imediato à vista é o emprego do genitivo Ζηνός (antiga forma poética), para se referir a Zeus, e não o do usual Διός (forma prosaica padrão), como no fr. B120 (DK)<sup>40</sup>. Ζηνός deriva de ζῆν (viver), forma infinitiva do verbo ζάω (no jônico de Heráclito: ζῶω), donde ζωή (vida). Aí se patenteia mais um de seus jogos de linguagem (de pensamento!). O deus se configura, destarte, não apenas como procedência da vida – conforme o recurso etimológico de apreender a legitimidade dos nomes, presente no *Crátilo* (396b), de Platão: “Com muito acerto foi denominado o deus dessa maneira, por ser através dele (διὰ) que todos os seres alcançam a vida (ζῆν)” (PLATÃO, 1973, p. 136)<sup>41</sup> –, mas também como a própria vida; ele diz, assim, *a vida da vida*. É nesse sentido que o “nome” [ὄνομα] de Zeus é dito como condizente e não condizente, pois ele simultaneamente reúne, separa e escapa de tudo o que representa. Vejamos. Em um primeiro patamar, o deus, enquanto “o adensa-nuvens” – conforme diz Homero –, é também a queda d’água sobre a terra e o próprio viço da vida, ou seja, é, sob certa perspectiva, a tônica mais imediata do viver: o vivente, o ente vivo enquanto tal, aquele que, conforme o fr. B41 (DK), dirige tudo “através [διὰ] de tudo” (inclua-se aqui os homens). Em um segundo, ele se nos apresenta sob uma esfericidade específica, um deus entre deuses, ao qual compete um leque determinado de patrocínio e atuação: os fenômenos atmosféricos, o destino, a hospitalidade, a justiça, etc. No terceiro, por fim, ele se afigura como “o único sábio”, o qual, dada a forma neutra impessoal no grego, evoca justamente aquilo que “não consente em ser chamado” de Zeus (ou de Ζηνός), mas que, por outro lado, “consente”, ou seja, embora diga o arcaico “separado de tudo” – de acordo com o fr. B108 (DK) –, ainda assim não diz o de todo isolado e alheado, mas sim a instância do não nomeável, do mistério, que, sob a linguagem do paradoxo, ilumina e ofusca, reúne e dispersa, é e não é<sup>42</sup>. *In summa*: os viventes atuam a partir das unidades de sentido (λόγοι) dos deuses, e tanto esses como aqueles, a partir da unidade

<sup>40</sup> Cf. KAHN, 2009, p. 424.

<sup>41</sup> A preposição διὰ (através) e o verbo ζῆν (viver) acentuam os dois modos de nomear Zeus, tal como consta um pouco antes (em 396a): “Uns lhe chamam Ζῆνα, e outros, Δία” (PLATÃO, 1973, p. 136).

<sup>42</sup> Kahn o chama de “super-Zeus” (KAHN, 2009, p. 437). Quanto aos dois últimos patamares elencados, aqueles que correspondem aos deuses e ao divino, escreve ainda Kahn: “Deparamo-nos assim com duas noções bastante distintas da divindade em Heráclito”, de um lado, “os deuses em geral, enquanto opostos aos homens”, os quais, entretanto, “não podem ser identificadas com a ordem do mundo como um todo. De outro lado há o ‘divino’ ou ‘o sábio’, o princípio de unidade” (Id., *ibid.*, pp. 437-38).

arcaica, a qual, enquanto “super-Zeus”, não diz apenas *um* sentido, mas o Sentido, *uma* possibilidade, mas o Possível, *uma* realização, mas o Real – *sob uma óptica de inserção*. Píndaro, na *Ode Nemeia 11* (v. 43), resume esse entorno mediante uma formulação de simplicidade exemplar: “O que vem de Zeus [Διὸς] para os humanos [ἄνθρωποις] não é claro sinal” (PÍNDARO, 2018, p. 300)<sup>43</sup>.

4. À guisa de finalização, cabe pensar o lugar da sabedoria na destinação propriamente humana. Tomemos por norte a seguinte máxima da *Ode Olímpica 2* (v. 86), de Píndaro: “Sábio é aquele que muito sabe por natureza [φύσιν]” (PÍNDARO, 2018, p. 88). Está em pauta a questão da “medida” (μέτρον) do humano, isto é, do horizonte de brotação da natureza finita, da φύσις (*natura*, em latim<sup>44</sup>). Natureza, assim, diz o finito em sua gênese e aparição, cuja exigência ontológica solicita a cada passo uma atenção para com o hiato de sua constituição, a qual se lhe dispõe mediante uma contínua retomada de esforço, sem o qual nada seria, uma vez que o germinar de sua esfericidade nada pode assumir como dado ou assegurado<sup>45</sup>. Conforme a *Ode Pítica 8* (vv. 95-96): “Efêmeros: o que é alguém? O que não é alguém? Sonho de uma sombra é o ser humano [ἄνθρωπος]” (Id., *ibid.*, p. 218). Essa ausência de lastro substancial assinala o proceder humano enquanto conquista do não-trilhado e intransferível<sup>46</sup>.

Um adequado proceder demanda um atendimento ao καιρὸς (tempo certo/oportuno) de sua medida. É o que já dissera Hesíodo, em *Trabalhos e dias* (v. 694): “Atenta às medidas [μέτρα]: e oportunidade [καιρὸς] é o melhor em tudo” (HESÍODO, 2013, p. 77). Sentença da qual Píndaro, dois séculos depois, se utilizou em sua *Ode Olímpica 13* (vv. 47-48), valendo-

<sup>43</sup> O mesmo acento pode ser verificado já em Arquíloco, no fr. 122W: “Nada é espantoso, inesperado ou impossível, desde que Zeus, procriador da estirpe olímpica, fez noite ao meio-dia ao ocultar a lâmpada do sol. E o úmido temor domou os homens” (ARQUÍLOCO, 2017, p. 31). A passagem faz menção ao eclipse solar de 6 de abril de 648 a. C., o que, assim como a imagética do raio, se nos apresenta como ilustração exemplar.

<sup>44</sup> Tradução de Cícero, em *De finibus bonorum et malorum*. Ao contrário da opinião de alguns estudiosos, a tradução não se mostra inadequada, uma vez que tanto o étimo grego (φύω) quanto o latino (*nascor*) apontam para a dinâmica da natividade.

<sup>45</sup> É o que ensina o fr. B123 (DK), de Heráclito: “Natureza ama ocultar-se” (HERÁCLITO, 2012, p. 121). No original: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”. O verbo φιλέω, no sentido de “amar”, indica a atadura arcaica que opera no seio do nascer, isto é, na gênese do real (e, portanto, também na do homem). Todo desempenho de irrupção, de exposição de forma, nasce à medida que se retrai e se acoberta, isto é, à medida que dá mostras do sem-forma em sua formação.

<sup>46</sup> Anota Emmanuel Carneiro Leão, em comentário ao trecho: “Para Píndaro o drama mais arcaico da humanidade está na condição ontológica de simplesmente ser e/ou não ser, ao mesmo tempo, o que quer que seja num perpétuo vir a ser a todo instante” (LEÃO, 2013, p. 67).

se, contudo, de um acréscimo decisivo: “Mas existe *em cada coisa* uma medida [μέτρον]: observar o oportuno [καιρός] é melhor” (PÍNDARO, 2018, p. 148)<sup>47</sup>. A disposição para com o específico de cada momento é crucial a todo exercício de natividade<sup>48</sup>.

O oportuno que se insinua em cada medida, todavia, só se dispõe no transcurso de uma aprendizagem de produzir a medida que se é. Segundo a *Ode Pítica 2* (v. 73): “Sejas tal qual és, tu que aprendeste [μαθών]” (Id., *ibid.*, p. 171). Esse ser que se é corre sempre o risco de perder-se, porquanto não dado, de modo que não diz algo que se tem, mas que se conquista via aprendizagem. É o que corrobora o verbo μαθαίνω, cuja força semântica reúne os sentidos de “aprender”, “apreender” e “compreender”, os quais, corriqueiramente, são tomados como captação de conteúdo, que encontra-se-ia, destarte, pronto para ser transmitido. O verbo grego, contudo, também resguarda os sentidos de “experimentar” e “experenciado”, e mesmo de “vivenciar”, de maneira que não se trata de uma emissão de conteúdo, à qual corresponder-se-ia mediante análise objetiva. A aprendizagem do que se é vigora a partir do μέτρον que é dado ao humano, o qual se lhe franqueia como a possibilidade que é a sua, e, enquanto possibilidade, assinala-se na vivência do vivente como um aceno daquilo ao qual ele pode lançar-se. Lançamento esse de risco, pois a atividade de atender a uma proveniência só volta-se à sua meta própria à medida que a aprendizagem se mostrar adequada à vivência, à experiência e ao esforço em pauta. É o oportuno da medida que sinaliza ao homem o cumprimento de sua destinação, e apenas nessa conjuntura de acenos, própria a toda vivência histórica, é que se dispõe a conquista do καιρός<sup>49</sup>.

É importante acentuar que aquilo que é oferecido ao homem o acomete sem consultá-lo. A dinâmica aqui é a da *doação*. Isso significa que o modo de seu irromper só se apresenta como possível de se “aprender e experimentar” (μαθαίνω) se e na medida em que um tal *dom* dá mostras da possibilidade de acolhimento e seguimento. O destino no humano, assim, afigura-se a partir da atenção e da paciência para com o que lhe é *doado* enquanto possibilidade, seja no contexto das atividades mais cotidianas ou naquele relativo ao que chamamos de vocação, em que a medida do oportuno se entreabre enquanto cultivo da

<sup>47</sup> Consultar também a *Ode Nemeia 8* (vv. 4-5).

<sup>48</sup> O mesmo se encontra em Baquílides, na *Ode 14* (vv. 16-18): “Para cada ação humana, a ocasião [καιρός] é o melhor. Ao que bem procede, há de o deus fazer prosperar” (BAQUÍLIDES, 2014, p. 119).

<sup>49</sup> Escreve Werner Jaeger: “A máxima ‘torna-te quem és’ oferece a suma da sua educação inteira. É esse o sentido de todos os modelos míticos que propõe aos homens. Revela-se neles a imagem mais alta do próprio ser” (JAEGER, 2013, p. 263).

excelência. Esse invólucro poderia ser denominado de *dom da natureza*. Mas como isso ocorre? Recorramos à *Ode Olímpica 9* (vv. 100-104): “O natural [φύξ] é potentíssimo em tudo. Muitos humanos com ensinadas [διδασκταῖς] virtudes glória anseiam conquistar, mas, sem o deus [θεοῦ], silenciada cada coisa não é o que há de pior” (Id., *ibid.*, p. 131).

A passagem diz que é melhor silenciar aquilo que foi feito sem o auxílio do deus, isto é, mediante mero didatismo, porquanto não herdado por natureza. Curioso aqui é a consanguinidade entre φύσις e θεός. O deus da passagem refere-se ao prisma (entre prismas) a partir do qual é possível o nascimento de uma atividade oportuna, equivale, pois, a uma espécie de *dádiva natural*, sobre a qual o homem não exerce controle, porquanto diz o súbito do assalto<sup>50</sup>. Trata-se de uma estreme doação, da qual e unicamente da qual o humano pode tornar-se o que sua experiência mais íntima indica como destinação. Não adianta, portanto, ensinar didaticamente o manejo de um destino, percurso ou habilidade qualquer, que não se abriu como horizonte próprio, sob pena de completo malogro ou de ineficácia no seguimento. A realização desse dom, contudo, desponta a partir de uma apropriação, isto é, na dinâmica de realização, de esforço. Diz a *Ode Nemeia 1* (vv. 25-26): “As artes de diferentes homens são diferentes, mas é preciso em retas vias *marchando lutar* segundo sua natureza [φύξ]” (Id., *ibid.*, p. 246). Aquilo que é próprio, “diferente”, tem de ser tomado, é o que concatena a expressão “lutar marchando”, pois revela o natural enquanto dinâmica de conquista<sup>51</sup>.

A sabedoria no homem diz respeito a uma postura de obediência, no sentido do verbo ἀκούω (ouvir, escutar), conforme o fr. B19 (DK): “Não sabendo ouvir [ἀκοῦσαι], não sabem falar” (HERÁCLITO, 2017, p. 53)<sup>52</sup>. O que nada tem a ver com subserviência, mas sim com

---

<sup>50</sup> Tanto no caso das ações ordinárias (mesmo enquanto mecânicas ou resultantes dos costumes) quanto no das vocações é necessário apreender que a efetividade de ambas só se dá porque já se deu, ou seja, porque entreabriu-se a possibilidade de seguimento, de sentido (λόγος), em outros termos, porque o deus, enquanto prisma de tais ou quais ocorrências, deu o aval. É necessário atentar ainda para o seguinte: as vocações de ferreiro (esfera de Hefesto), negociante (esfera de Hermes) ou aedo (esfera de Apolo) – para citar alguns exemplos –, enquanto tais, são aquelas para as quais a ação e a habilidade de construir ferramentas, de fazer negócio ou de musicar já se insinuaram sob a ênfase do cultivo, isto é, como possibilidade de conquista da excelência. É o que consta na *Ode Pítica 3* (vv. 107-110): “Pequeno nas pequenezas e grande nas grandezas serei e a protetora divindade sempre no espírito honrarei devotando-me conforme meus recursos” (PÍNDARO, 2018, p. 180).

<sup>51</sup> É nesse horizonte de compreensão que se insere o fr. B101 (DK) de Heráclito: “Eu me busco a mim mesmo” (HERÁCLITO, 2017, p. 97), que para os biógrafos antigos significava o fato de ele não ter tido mestre ou participado de escolas, mas que também aponta para algo mais decisivo, sobretudo por aludir a um dos ditames de Delfos, que virá a ecoar mais à fentre em Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo que conhecerás ou deuses e o cosmo”.

<sup>52</sup> Trata-se do mesmo verbo utilizado no fr. B50 (DK), como vimos.

o acolhimento da própria finitude, a qual se forma e se define a partir do que lhe é concedido. Cabe exercer o exequível: seguir o sondável e sondar o insondável como insondável, e não ir além. Em atendimento à *Ode Olímpica 3* (vv. 44-45): “O além é para sábios [σοφοῖς] inacessível e para não-sábios. Não o perseguirei, aquele eu seria” (PÍNDARO, 2018, p. 95). O importante é não se deixar desviar para além da experiência de constituição finita, mesmo quando se está a tratar (d)o infinito e (d)o divino. O sumo extravio concatena-se no anseio de adiantar-se à circunscrição da qual se pode partir, ao *dom*, ou seja, de dominar a dimensionalidade da φύσις ou do θεός<sup>53</sup>, ou mesmo do que os ultrapassa e perpassa: o *Mistério*<sup>54</sup>; portanto, de querer mais do que pode poder, mais do que é *doado como possibilidade*, culminando no delírio de querer ser critério absoluto – ὕβρις (desmedida, soberba)<sup>55</sup>. Conforme a *Ode Pítica 3* (vv. 61-62): “Por uma vida imortal, minh’alma, não anseies e esgota o praticável recurso” (Id., *ibid.*, p. 177). O humano se faz *perfeito* à medida que *percorre e perfaz* a medida de seu horizonte produtivo, isto é, de seu “recurso praticável”, ou, conforme tradução de Haroldo de Campos, do “campo do possível” (CAMPOS, 1969, p. 116).

## REFERÊNCIAS

ARQUÍLOCO. In: **Lírica grega, hoje**. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2017.

BAQUÍLIDES. **Odes e Fragmentos**. Trad. de Carlos A. Martins de Jesus. São Paulo: Annablume Editora, 2014.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

<sup>53</sup> É o que concatena o adjetivo θεόδοτος (“dado pelos deuses”) na *Ode Pítica 5* (vv. 12-13), enquanto o visado pelo sábio: “Mas os sábios [σοφοί], decerto, melhor suportam também o deodato [θεόδοτον] poder” (PÍNDARO, 2018, p. 202).

<sup>54</sup> Cf. *Ode Nemeia 5* (vv. 17-18).

<sup>55</sup> Cf. fr. B43 (DK).



BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Tradução Vera Ribeiro; revisão da tradução Agatha Bacelar; tradução das citações em grego e latim Henrique Cairus, Agatha Bacelar, Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

CAMPOS, Haroldo de. “Píndaro, hoje”. In: **A arte no horizonte do provável**. São Paulo: editora Perspectiva, 1969.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental vol. 1**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

CORREIA, André F. G. **Hölderlin e a grande palavra de Heráclito**. Revista Trágica (vol. 13, nº 12), 2020.

COSTA, Alexandre. “Comentários”. In: **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. “Heraklit-Studien”. In: **Der Anfang des Wissens**. Reclam Verlag, Stuttgart, 2012.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad. de Ivone C. Benedette. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HERÁCLITO. **Fragmentos contextualizados**. Trad. de Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. “Fragmentos”. In: **Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Edição bilíngue com tradução de Emmanuel Carneiro Leão e de Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. “Fragmentos”. In: **Pré-socráticos**. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura – Coleção Os Pensadores, 1999.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Teogonia**. Trad. de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Trabalhos e dias**. Trad. de Christian Werner. São Paulo: Hedra (edição bilíngue), 2013.

HOMERO. **Hinos Homéricos**. Tradução, notas e estudo/Edvanda Bonavina da Rosa... [et al.]; edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.

INSTONE, Stephen. **Pindar: Selected Odes**. Warminster: Aris and Phillips, 1996.

JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: editora Martins Fontes, 2013.

KAHN, Charles. **A arte e o pensamento de Heráclito**. São Paulo: Paulus, 2009.

KIRK, RAVEN e SCHOFIELD. **Os filósofos Pré-socráticos**. Trad. de Carlos Alberto Louro. 7ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 2010.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia Contemporânea**. Rio de Janeiro: editora Daimon, 2013.

\_\_\_\_\_. "Introdução". In: **Os pensadores originários**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English lexikon**. Oxford: At the Clarendon Press, 1996.

LOURENÇO, Frederico; vários. **Poesia grega - de Alcman a Teócrito**. Lisboa: Cotovia, 2006.

OTTO, Walter. **Teofania**. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

PEREIRA, Maria H. da R. **Sete odes de Píndaro**. Porto: Porto editora, 2003.

PÍNDARO. **Epinícios e Fragmentos**. Trad. de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

PLATÃO. **Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA, 1973.

RAGUSA, Giuliana. “Métrica grega arcaica: nove poetas e suas canções”. In: **Lira grega: antologia de poesia arcaica**. São Paulo: Hedra, 2013.

ROCHA, Roosevelt. “Introdução”. In: PÍNDARO. **Epinícios e Fragmentos**. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

SCHÜLER, Donaldo. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2001.