

PENSAMENTO E SACRÍFICIO: considerações a partir de Hegel e de Heráclito¹

André Felipe Gonçalves Correia²

RESUMO: O texto está dividido em cinco partes. Na primeira, são estabelecidas as bases de teor especulativo da relação entre finito e infinito por intermédio da noção de sacrifício. Daqui se segue para a segunda parte mediante considerações que atrelam o especulativo hegeliano ao *lóγος* heraclítico, de modo a configurar, de um lado, a identidade entre pensamento e realidade, e, de outro, entre abismo e fundamento. Na terceira parte, mediante a concepção heraclítica do “comum” (*ξυνός*), é desdobrada a feição ontológica do uno como elemento concreto. A quarta parte concatena todo o percurso através do sentido de gênese do homem e da filosofia como dinâmica do pensamento que de si se apercebe como e enquanto pensamento. A quinta, por sua vez, dá continuidade à mesma concatenação via acentuação da noção de sacrifício.

Palavras-chave: Pensamento, sacrifício, filosofia, Heráclito, Hegel.

ZUSAMMENFASSUNG: Der Text ist in fünf Teile gegliedert. Im ersten Teil werden die spekulativen Grundlagen der Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem durch den Begriff der Aufopferung festgeschrieben. Daran schließen sich im zweiten Teil Überlegungen an, die das Hegelsche Spekulative mit dem Heraklitschen *λόγος* verbinden, um einerseits die Identität zwischen Denken und Wirklichkeit und andererseits zwischen Abgrund und Grund zu formulieren. Im dritten Teil wird mit Hilfe dem heraklitischen Begriff des Gemeinsamen (*ξυνός*) die ontologische Eigenschaft des Einen als konkretes Element entfaltet. Der vierte Teil versammelt die vorherigen Teile durch den Sinn des Entstehen des Menschen und der Philosophie als die Dynamik des Denkens, das sich selbst als Denken wahrnimmt. Der fünfte Teil setzt die gleiche Versammlung fort durch die Hervorhebung des Begriff der Aufopferung.

Schlüsselwörter: Denken, Aufopferung, Philosophie, Heraklit, Hegel.

1. Em 1813, na terceira seção d’A *Doutrina da Essência*, intitulada *A exposição do absoluto*, Hegel escreve o seguinte: “Mas a transparência do finito, que deixa olhar somente o absoluto através de si, acaba em um desaparecer completo; pois não há nada no finito que lhe possa preservar uma diferença frente ao absoluto; o finito é um meio [*Medium*] que é absorvido por aquilo que aparece através dele” (HEGEL, 2017, p. 195). O finito, em sua dinâmica de constituição, some como mediação expositiva do absoluto, de modo a não cumprir inauguração ou radicalidade alguma. A identidade atuante no espírito finito é sempre uma identidade evanescente, tanto quanto a diferença que a forja, pois ela só se

¹ O presente artigo é resultado dos estudos contidos em minha tese de doutorado. Ele pressupõe e dá seguimento a uma série de tópicos desenvolvidos em dois outros artigos de minha autoria, intitulados “Hegel e o *lóγος* heraclítico” (In: *Revista Aufklärung*, vol. 8, n° 2, 2021, no prelo) e “Heráclito e a ontoteologia eleata: um estudo de ordem hegeliana” (In: *Revista Húmus*, vol. 11, n° 32, 2021, pp. 95-120).

² Doutorando em filosofia pela UFRJ. Bolsista CNPq. Mestre em filosofia pela UFPB. E-mail: felgorreia@hotmail.com

legítima na medida em que é transpassada pelo absoluto. Isso não deslegitima, contudo, o estatuto da identidade finita, apenas a apreende no lugar que lhe compete, a saber, como momento e figuração do absoluto, logo, também como absoluta reposição de sua diferença e identidade, uma vez que o absoluto, conforme o trecho acima, “aparece” (*scheint*) enquanto tal “através dele” (*durch es*). O desaparecimento do finito, assim, evoca a experiência de sua diafania, e, por conseguinte, o testemunho do infinito na finitude, ou ainda, da transcendência na própria imanência, porém, *como finitude, como imanência*. Essa tônica encontra-se formulada na memorável passagem das *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, do jovem Schelling, quando este diz: “Perca-se no absoluto!” (SCHELLING, 1958, p. 316). Não se trata de mera autodestruição ou autoesquecimento – de acordo, aliás, com a contrapartida posta pelo próprio Schelling –, pois assim incorrer-se-ia em unilateralidade abstrata, mas sim de autopurificação e *sobrevida na própria vida finita*, que depara-se não com o apagamento do princípio de subjetividade, mas com o acolhimento dialético da unidade relacional entre individual e universal. É precisamente este o papel de “Medium” mencionado por Hegel, de vez que cumpre o ponto de inflexão de uma *coincidentia oppositorum* entre o humano e o divino. Em questão está o elemento especulativo dessa unidade relacional³, caro sobretudo aos primeiros pensadores do Ocidente, na Grécia. Nosso estudo encarregar-se-á de um tal conteúdo por intermédio da intimidade de pensamento entre Hegel e Heráclito. Este último, como é sabido, ocupa um lugar de primazia na lógica hegeliana, tal como profere o próprio Hegel em suas *Preleções sobre a história da filosofia*⁴. Dito isto, tomemos por mote de continuidade o que consta no fr. B62 (DK) de Heráclito: “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte destes, morrendo a vida daqueles” (HERÁCLITO, 2012, p. 79).

Tal fragmento, que aos ouvidos da religiosidade padrão soaria como sacrílego, aponta, em verdade, para algo de teor ontológico. Porém, mesmo na experiência ordinária do culto entre os gregos já é possível verificar a mútua dependência e pressuposição entre mortais e imortais, 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. Faz-se necessário aqui apreender as nuances desse

³ Atente-se aqui ao étimo latino *speculum*, donde provém “o especulativo” (*das Spekulative*) de Hegel, assim como o vocábulo “espelho”, em português.

⁴ Cf. HEGEL, 1986, p. 320.

liame originário e, sobretudo, a sua unidade sapiencial, a qual, em Heráclito, parece se articular sob o mencionado feitio de finitude infinita ou imanência transcendente – e vice-versa –, que simultaneamente tudo perpassa e de tudo se aparta. Isso fica claro na comunhão dos frs. B108 (DK) e B41 (DK). No primeiro, deparamo-nos com os seguintes termos: “De quantos ouvi os discursos [λόγους], nenhum chega a ponto de saber o que, *separado de tudo*, é o sábio [σοφόν]” (HERÁCLITO, 2017, p. 99). No segundo, por sua vez, lê-se isto: “Uma, a coisa sábia [ἐν τὸ σοφόν]: ter ciência do conhecimento que *dirige tudo através de tudo*” (Id., *ibid.*, p. 67). Note-se, antes do mais, que em ambas ocasiões, assim como nos frs. B32 (DK) e B50 (DK), Heráclito faz uso do adjetivo neutro σοφόν, a despeito das adaptações nas traduções. O sábio se apresenta, dessarte, como aquilo que se deve seguir e homologar, mas que não se confina em nenhuma representação ou coisificação, pois diz a tautocronia de todas as coisas e de coisa nenhuma, de tudo e de nada. Já a fórmula ἐν τὸ σοφόν do fr. B41 (DK), também presente no fr. B32 (DK), assinala, por seu turno, que o saber é único e um é o sábio, e que essa unidade *enceta e encerra* todas as oposições, como fomento de comunhão das mais arcaicas anteposições e contraposições lógico-historiais. Tal é a tônica de tensão presente em todo o *corpus* heraclítico, como é sabido.

Principiemos com as considerações relativas ao fr. B108 (DK). O sábio é apresentado como aquilo que de tudo escapa, logo, como instância transcendente e inaudita, adversa para com toda tentativa de circunscrição⁵. O λόγος – que no fragmento aparece sob a forma do plural e com o sentido de discurso ou doutrina – não apenas revela a inépcia daqueles cuja fala Heráclito escutara, mas também a própria limitação de tudo quanto é dito, pois a força de reunião do λόγος⁶ não se despoja do não-dito de e em todo discurso. O fragmento coloca a questão de como pensar isso que está “separado de tudo”. No grego consta o genitivo plural πάντων (“de tudo”, “de todos”), o que sugere o apartamento não apenas de todos os entes animados e/ou inanimados, mas de toda e qualquer determinação, inclusive do próprio pensar. Todavia, a questão, a despeito da insondabilidade de seu objeto, não deixa de se impor como questão. Não se trata, portanto, de um pensamento *de* ou *sobre* algo, mas do

⁵ Ou, conforme anota Giorgio Colli, “navegando no mar indizível da transcendência” (COLLI, 2013, p. 193).

⁶ Oriundo do verbo λέγω, cujo sentido primeiro significa “reunir”, “recolher”, sob um determinado critério ou unidade de sentido, e não como um amontoado a esmo, donde também a acepção de “concentrar”, isto é, de centro comungado ou princípio comum. É este o fio condutor da lógica especulativa de Hegel, que se articula como instância de anterioridade e ultrapassagem dos princípios de cisão da lógica clássica. Cf. HEGEL, 2016, pp. 50-51.

próprio pensamento enquanto o nada de tudo, isto é, enquanto pura dinâmica da identidade. O aparecimento dessa questão implica a gênese do próprio questionar, da própria filosofia, e, por conseguinte, da tentativa de homologar o questionamento sob o aspecto da dizibilidade, isto é, mediante o asserir que *crece junto* do questionar, *in concreto*⁷. O pensamento, assim, precisa ser apreendido para além da abstração corriqueira, que o toma como algo de distinto do real, isto é, do ser. O elemento concreto requer, por conseguinte, que nos desvencilhemos de atrelar o pensamento ao subjetivo e o ser ao objetivo, conforme a tendência habitual. É precisamente o que acentua Parmênides no fr. B3 (DK): “Pois o mesmo é pensar (voεῖν) e ser (εἶναι)” (PARMÊNIDES, 2002, p. 15). A unicidade de ser e pensar não atende, desta feita, a uma determinação psicológica ou subjetivista, em que a verdade da coisa encontrar-se-ia no sujeito, e tampouco a uma determinação gnosiológica ou objetivista, disposta conforme a determinação do objeto. A unificação ontológica empreendida pelos primeiros pensadores gregos, seguidos de perto por Hegel, assinala a identidade entre ser e pensar, porque o ser só é tal enquanto pensamento. Donde a caracterização em pauta anteceder o modo de conceber o ser como objetividade e o pensamento como subjetividade. O fragmento de Heráclito, nesse sentido, expõe uma primeira figuração do pensamento absoluto, em similitude para com aquilo que Anáxagoras chamou – cerca de um século mais tarde – de Νοῦς, que, no fr. B3 (DK) de Parmênides, sob a forma infinitiva voεῖν, aparece identificado ao infinitivo εἶναι (“ser”), e, no fr. B40 (DK) de Heráclito, sob a forma substantivada do cognato νόος (no jônico), contraposto à πολυμαθία (“muitos saberes”; ou “erudição”, em acepção moderna). Sob viés etimológico, o vocábulo denota a vinculação entre “pensar” e “saber”, todavia, a constelação de seu sentido, já amparada na incipiente tradição ontoepistemológica dos séculos VI e V a.C., traz consigo o nexo para com as noções de “ser” e de “unidade”. Em latim, ele foi traduzido por *spiritus*, cuja acepção de origem designa o elemento intermediário entre o fogo e a água, como uma espécie de sopro vital capaz de penetrar em todas as coisas⁸. Isso se atesta em uma das máximas de Tales conservada por Diógenes Laércio (I 35): “Mais veloz é o Espírito [voῦς],

⁷ Em questão está o que Hegel chama de “o concreto” (*Das Konkrete*), cujo étimo latino – o mesmo do alemão – é o verbo *concrecere* (“crescer junto”). O abstrato, em contrapartida, diz toda configuração de caráter unilateral, conforme o aparato de cisão dos opostos da lógica clássica e do entendimento (*Verstand*), uma vez que, sob seu influxo, “tomamos as determinações diversas como reciprocamente exclusivas, como não constituindo um concreto”, isto é, uma oposição includente, “mas o verdadeiro é a unidade dos contrários” (HEGEL, 2012, p. 109).

⁸ Cf. FONTANIER, 2007, p. 120.

pois corre para tudo” (TALES apud LAÉRCIO, 2008, p. 21). O sentido de *intellectus*, enquanto faculdade mental – em meio a e ladeado por outras faculdades, como o intuir, o querer, o representar, o sentir e afins –, é, portanto, posterior, ao menos em sentido filosófico, pois, traduzido por “Inteligência”, diz respeito, antes de tudo, a um princípio originário de ordem e regência: “O Espírito ordenou todas as coisas” (ANAXÁGORAS, 1998, p. 95), conforme a feição que o termo adquiriu em Anaxágoras. É ainda neste fragmento B12 (DK) que é dito: “O Espírito, contudo, é ilimitado e autônomo, com nada misturado, mas só, por si e para si” (Id., *ibid.*). O sábio de tudo separado de Heráclito parece assumir esses mesmos contornos⁹.

2. Hegel, na introdução da *Ciência da Lógica*, mesmo sem seguir os corolários do ensinamento de Anaxágoras, o enaltece justamente por ter enunciado este primado da filosofia, a saber, “que o Νοῦς, o *pensamento*, tem de ser determinado como princípio do mundo e que a essência do mundo tem de ser determinada como o pensamento” (HEGEL, 2016, pp. 52-53). O νοῦς divino indica o reino do pensamento puro em sua verdade, em e para si mesma. Assinala-se com isto que a ciência pura, enquanto lógica, concerne à “*apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito*” (Id., *ibid.*, p. 52). Essência (*Wesen*) tal forjada na interioridade do ser (*Sein*) enquanto o já sempre passado (*Gewesene*) de tudo que passa – conforme explicita a letra alemã –, logo, de índole atemporal, porém plena de conteúdo, pois *Wesen* também significa “entidade”, no caso, um ente essencial distinto de um ente inessencial qualquer, um ente divino frente a um ente evanescente. A essência, entretanto, na medida em que tudo *perpassa*, retira sua efetividade daquilo que se lhe opõe em si mesma, a saber, a aparência (*Schein*), por meio da qual reflete-se a si própria sob o feitiço de metacriação ou entidade essencial; mas não apenas sob o aspecto da *aparência interior*, de vez que sua anterioridade eterna e criadora só é posta por si e para si na medida em que suprassume-se a si em e através da diafania de suas determinações ulteriores, isto é, sob o aspecto de sua *aparência exterior*, o que implica sempre o ente finito, e, num patamar mais elevado, o espírito humano, unicamente para o qual os prismas de anterioridade e de ulterioridade aparecem enquanto tal, isto é, no e como pensamento. Indica-se com isso o ato único do trânsito entre Espírito

⁹ É o que também nota Charles Kahn no seu estudo dos fragmentos heraclíticos. Cf. KAHN, 2009, p. 153.

divino e espírito finito¹⁰. Ainda que pertencente ao “mundo da criação”, ou da imanência, o homem é também a ambiência em que a concreção do pensamento como pensamento – do λόγος como λόγος – se efetiva, ou seja, se apreende e se realiza como transcendência.

Aqui se nos apresenta a ocasião de retomar o fr. B41 (DK) de Heráclito, como figuração contraposta ao fr. B108 (DK), pois a transcendência só se desloca da abstração na medida em que se sabe como o sopro que “dirige tudo através de tudo”, isto é, no e como “mundo”, que agora não se reduz a mera ulterioridade abstrata, ou, segundo Hegel, a mera natureza. O espírito é o Espírito efetivo sob a forma da transparência. O trajeto de acercarse da consciência de si, enquanto *ciência do com-um*¹¹, enseja e origina a súbita apercepção de que tal atividade nada mais é do que o despertar para o cerco que já sempre a envolveu, daí que quando “se inquire onde se deverá buscar o divino, a resposta só pode ser que terá de se procurar *sobretudo* no produzir humano” (HEGEL, 2012, p. 166). Isso significa que *só o homem pode perder-se no absoluto*, pois *só o homem busca-se a si mesmo* e ultrapassa a imersão no meramente singular, algo que não se passa, p. ex., com o animal¹². O mundo natural, conquanto *em si* universal, *para si* não o é, ou seja, não desperta para o universal de si mesmo enquanto pensamento. Embora, decerto, seja algo de divino, disso não se apercebe em sua realização. Ao passo que o homem, isto é, cada homem, independentemente do nível da cultura e do desenvolvimento espiritual, já parte deste homologar em toda e qualquer operatividade sua, que é explicitação de ato e obra pensantes, seja em sono, seja em vigília¹³. Escreve Hegel, na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§24): “A natureza não traz por si o ‘voûς’ à consciência; só o homem se duplica de modo a ser o universal *para* o universal” (Id., 1995, p. 79).

O fim do sistema, já concatenado em seu início, se articula sempre sob o apelo de conciliação e síntese, ou seja, como oposição includente¹⁴, inclusive e tanto mais no que

¹⁰ Conforme profere Hegel nas lições de *Introdução à história da filosofia* do semestre de inverno de 1825/26: “A diferença do individual e do universal deve, então, expressar-se de modo que o espírito subjetivo, individual, seja o Espírito divino universal, enquanto este se percebe, enquanto se manifesta em cada sujeito, em cada homem. O espírito que percebe o Espírito absoluto é, pois, o espírito subjetivo” (HEGEL, 2012, p. 169).

¹¹ No jônico de Heráclito, o termo para “comum” é ξυνός (cf. frs. B2, B80, B103, B113, B114 [DK]), o qual Sexto Empírico, em *Adversus Dogmaticos* (I, 131-133) – na passagem em que foram conservados os fragmentos B1 e B2 (DK) –, identifica à “razão universal e divina” (κοινὸς λόγος καὶ θεῖος), estabelecendo um paralelo entre ξυνός e κοινός (“universal”, “comum” – vocábulo também presente no fr. B89 [DK]). Trata-se, portanto, do primado da unidade dos opostos, do *com-um*.

¹² Cf. o §24 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

¹³ Cf. o adendo do §82 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

¹⁴ É o que diz, aliás, o étimo grego σύνστημα (“reunião”, “conjunção”).

tange à relação entre o divino e o humano, os quais, enquanto relação absoluta – de vez que não podem ser concebidos alheados um do outro –, encerram transcendência e imanência em uma unidade mais elevada¹⁵. Não nos parece, contudo, que uma síntese absoluta oponha-se sem mais a uma contradição absoluta¹⁶, uma vez que uma tal contradição, sob o influxo da Razão reunidora (Λόγος), não implica um mero absurdo, mas a condicionante indissolúvel de toda conciliação, que se define precisamente pela força de unificar, ou seja, pela admissão sempre vigente da discórdia e do negativo, sem os quais não há união, isto é, dinâmica da unidade ou identidade absoluta. Se, de um lado, não há *meio* de apaziguar o elemento polêmico, é, de outro, este mesmo *meio* negativo que se apresenta como positividade de sustentação, ou seja, como o próprio semblante do absoluto, cuja feição belicosa, na verdade, é um falso semblante, de vez que, em última instância, o absoluto só pode apresentar-se absolutamente, mesmo em seus momentos e estádios¹⁷. O falso, contudo, não se reduz a mera falseabilidade, pois é da flexão sobre si mesmo como autofalseabilidade que o verdadeiro pode se apresentar. Assim, o falso, sob a primazia de sua consequência mais radical, diz a força da ausência de e em toda presença, ou ainda, a negação da negação. Deste modo, a nulidade do *meio*, enquanto força do negativo ou *bellum aeternum*, implica, ao mesmo tempo, o contato e a concreção dos antagonistas, ou seja, uma eterna renovação de um *pactum pacis*, donde o reconhecimento necessário de que a negatividade vive às expensas de sua própria negação, logo, como suprema afirmação. Nesse sentido, a contradição não implode a Razão, pois é ela mesma, enquanto capaz de contradizer a si própria, que denuncia a repulsa dos antagonísticos como enganosa e artificiosa, ou seja, como

¹⁵ Conforme expõe Cirne-Lima: “Em sendo transcendente – teísmo –, o Absoluto não pode ser imanente – panteísmo –. O erro de tal teoria é, já à primeira vista, visível. Pois os opostos, quando em sua oposição só se excluem mutuamente, sem conciliar-se e unificar-se em nível mais alto, são opostos que implodem. Há, aí, uma Contradição não resolvida. E quem afirma que o próprio Absoluto é tal Contradição não resolvida e jamais passível de resolução está a afirmar que o Ser, o mundo, as coisas, ou seja, que tudo é, em última instância, contraditório. Isso impossibilita e implode a Razão. Numa tal teoria não há mais sentido nenhum, o mundo não possui sentido, nossa vida é um puro absurdo” (CIRNE-LIMA, 1993, p. 529).

¹⁶ Conforme a crítica do professor José Henrique Santos às teses de Cirne-Lima: “Precisamos rever o conceito de contradição e experimentar pensá-la como ‘contradição absoluta’, jogando todas as fichas em ‘tudo ou nada’, e, deste modo, admitir que ‘nada é tudo’” (SANTOS, 2007, p. 27).

¹⁷ A esse respeito, atentemos ao que escreve Lebrun, numa tentativa de assinalar a mútua elevação de síntese e contradição: “Assim, a negatividade faz muito mais do que colocar a filosofia ao abrigo da polêmica. Gracias a ela, é possível reconhecer que os dois antagonistas eram *falsos adversários*. Não nos contentaremos mais em dizer que o conflito repousava num mal-entendido: o conflito, na verdade, era uma unificação – pelo modo da discordância. Essa lição, que os protagonistas viveram no ódio e na angústia, o dialético agora vem nos provar, não só que ela não tinha fundamento, mas (o que importa mais) que ela não passava de um *faux-semblant*” (LEBRUN, 1988, p. 97).

parcial, porém, somente à medida que confere à síntese um papel de igual fantasmagoria, pois, sob óptica absoluta, não há o que sintetizar, porquanto *um é o sábio*.

A exposição desse conteúdo, aparentemente *ad infinitum*, não é sinal de ardil ou de incapacidade. Tal proceder indica, em verdade, o lugar desconcertante de todo concerto humano, a um tempo convidativo e inibidor, pois qualquer tentativa de exposição se articula sempre a partir de uma positividade evanescente, porém nunca apenas evanescente, o que confere à própria negação dessa positividade a exposição do absoluto, mas sempre sob o semblante de uma nova positividade. É nesse sentido que Hegel, n' *A Doutrina da Essência*, diz que as articulações concernentes à exposição das determinações em geral “têm o absoluto por seu abismo [*Abgrund*], mas também por seu fundamento [*Grund*]” (HEGEL, 2017, p. 195). Perder-se no “abismo” do absoluto indica o mergulho que sempre já se deu no rio indeterminado da identidade, que, no mesmo ato, já é um encontrar-se em seus afluentes, ou seja, nos rios determinados da mesma identidade, cuja diafania, *in concreto*, sempre deixa ver seu “fundamento” absoluto. O trânsito especulativo não é outro senão o racional enquanto este é pensado, nele mesmo, como pensamento. Se faz necessário sempre lembrar que o especulativo nada tem a ver com algo puramente subjetivo, mas, antes, com aquilo que contém em si mesmo, já supressumidas, as oposições que imobilizam o entendimento, incluindo a contraposição entre subjetivo e objetivo. Assim, nenhuma proposição unilateral pode dar conta dele, porém, desde que lida concomitantemente à elevação e conservação de e em sua própria limitação expositiva, seu emprego tampouco se afigura como embotamento. O especulativo revela a força da linguagem a partir de sua própria debilidade. O decisivo diz respeito à contínua retomada da vigília, pois o sono é um elemento constitutivo do discurso, e, enquanto tal, deve ser cultivado em sua necessidade, o que não significa, decerto, entregar-se aos cantos das sereias, mas dar-lhes ouvido como Odisseu – amarrado ao mastro¹⁸. Desta maneira, conforme exemplo de Hegel (no adendo ao §82 da *Enciclopédia*), uma proposição como “o absoluto é a unidade de subjetivo e objetivo” (Id., 1995, p. 168), conquanto correta, é ainda parcial, dada a acentuação da unidade, que pode conduzir ao equívoco de uma síntese despojada do contraditório e da diferença. É desta deixa que o mesmo adendo designa o especulativo como *místico*. Guardemo-nos, em primeiro lugar, de caricaturar a *unio mystica* como uma espécie de

¹⁸ Cf. o *Canto XII*, da *Odisseia*, vv. 164-200.

mergulho no misterioso e insondável, portanto, como um puro diluir-se. Essa formulação já é advinda das determinações do entendimento, ao passo que “o místico (como sinônimo do especulativo) é a unidade concreta dessas determinações”, as quais “para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição” (Id., *ibid.*). Corolário disso é a conservação do misterioso e insondável, porém não como aquilo que deve conduzir à renúncia do saber e do pensar, mas sim como aquilo que se deixa ver sob a força da questão que é, ou seja, pela visão do único sábio, que é a única vista efetiva e concreta. É o que assevera uma passagem de Meister Eckhart, em *Deutsche Predigten*, citada por Hegel nas *Preleções sobre a filosofia da religião*: “O olho com o qual Deus me vê é o olho com o qual eu o vejo; meu olho e seu olho é um só” (ECKHART apud HEGEL, 1986, p. 209)¹⁹.

A obscuridade de todo esse entorno assim se afigura em virtude da sedução habitual de nossa analiticidade, que tende a desarticular o liame especulativo, conforme a crença de que tal procedimento ilumina e apazigua a questão, a esclarece. Também Adorno, já no séc. XX, chamou Hegel de “obscuro” (*dunkel*)²⁰, numa referência de seguimento para com o próprio Heráclito, que, desde a Antiguidade, adquirira o epíteto de ὁ σκοτεινός (“o obscuro”)²¹. O *com-um*, com efeito, se nos entrevê como uma legítima esfinge. E isso ultrapassa qualquer datação, de maneira que não há nostalgia que possa se remeter para trás ou para fora, pois o *com-um* é o que, em e através tudo, já sempre se antecedeu e se adiantou, tudo diluiu e se fez diluir, logo, é aquilo que configura o sentido de e em todo sentido, seja para trás ou para frente, para fora ou para dentro, etc. É, portanto, unidade polêmica do pensamento: “Esse é o grande princípio de Heráclito. Pode parecer obscuro, mas é especulativo” (HEGEL, 1986, p. 327), diz Hegel em suas *Preleções sobre a história da filosofia*.

¹⁹ Acerca do contexto histórico relativo ao nexos entre mística e filosofia alemã, cf. BENZ, Ernst. *The mystical sources of german romantic philosophy*. Trad. Blair R. Reynolds e Eunice M. Paul. Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1983.

²⁰ Cf. ADORNO, T.W. “Skoteinós oder wie zu lesen sei”. In: *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

²¹ É curioso atentar para a intimidade entre o pensamento de Hegel e o de Heráclito, aquele disposto em uma quantidade colossal de volumes e este em não mais do que 140 fragmentos, dentre os tidos como legítimos e ilegítimos. Este é um belo exemplo de como o filosófico não se fia no senso comum, que se arvora a tomar um como excessivo e o outro como escasso, e ambos como obscuros. Dito isto, se nos pareceu como significativo dispor esta curta passagem de Heidegger: “Mas chamar o pensador Heráclito de ‘o obscuro’ não é nada especial, já que todo verdadeiro pensador, com frequência e com muita facilidade, caracteriza-se pela ‘obscuridade’, pela ‘falta de clareza’” (HEIDEGGER, 2002, p. 34).

3. Retomemos o percurso com o fr. B114 (DK), num dos jogos de linguagem e de pensamento mais insígnies de Heráclito: “Para falar [λέγοντας] com saber [ξὺν νόῳ] é necessário apoiar-se sobre a comunidade [ξυνῶ] de todas as coisas” (HERÁCLITO, 2012, p. 115). Note-se, em primeiro lugar, que a voz ativa e plural λέγοντας é um particípio presente do verbo λέγω, o qual, significando no contexto fala ou discurso, não se reduz a qualquer fala, mas àquela que atende ao λόγος, portanto, que homologa, e isso na medida em que tal fala é advinda da comunhão do próprio λόγος²², que, sob a constelação originária de seu sentido, não diz outra coisa senão o saber e o pensar, uma vez que ambos são o mesmo enquanto força aglutinadora e constitutiva de e em qualquer nuance, de e em qualquer ordem que seja; logo, não se trata de amontoar ou empilhar, mas de ver em cada acento e delimitação a evidência reunidora que não se deixa ver senão sob a óptica do saber e do pensar, que, assim, se revela como visão absoluta, sem, contudo, desvencilhar-se do que se afigura ora desta ora daquela maneira. Dito isso, ξὺν νόῳ λέγοντας diz propriamente “aqueles cuja fala dá testemunho do pensamento que se sabe enquanto tal”, ou ainda “aqueles que falam de acordo com o voῦς”. Já a continuidade do trecho explicita formal e estilisticamente o mesmo conteúdo aglutinador, pois o dativo ξυνῶ (“comum”) expressa, com efeito, uma contração de ξὺν νόῳ (“com saber”), de sorte que “falar de acordo com o comum” é o mesmo que “falar de acordo com o voῦς”. O que pelo voῦς é permeado, é, deste modo, também “sobre o que se apoiar” (ισχυρίζεσθαι), ou seja, o próprio voῦς. O pensamento não diz apenas o pensamento de tudo, mas também e sobretudo o todo pensante, logo, o *com-um* de ser e pensar, e, por conseguinte, “a comunidade de todas as coisas” (ξυνῶ πάντων²³).

O fragmento tem ainda uma sequência, pois citamos apenas a primeira parte. Nela, seu sentido é intensificado mediante o exemplo da comunidade cívica. Heráclito se vale, para tanto, do grego νόμος (“lei”). Com isso, o conteúdo é então interligado por intermédio de uma terceira expressão, que cumpre uma tríade estilística impossível de ser reproduzida em uma tradução, qual seja: ξὺν νόῳ, τῷ ξυνῶ e τῷ νόμῳ²⁴. Assim, dando seguimento à parte já citada do fragmento, a fala advinda do comum repercute em todo nexos relacional, “como a

²² Cf. o fr. B50 (DK).

²³ Atente-se para a forma pronominal. Trata-se do mesmo emprego do fr. B108 (DK), isto é, o genitivo plural masculino/neutro, o que lhe confere uma amplitude semântica totalizadora, portanto, não limitada a entes materiais, mas à generalidade das definições e determinações.

²⁴ Respectivamente: “com saber”, “ao que é comum” e “ao que é lei”. Todos no dativo singular.

cidade sobre a lei [νόμος] e ainda mais vigorosamente. Porque todas as leis humanas são alimentadas por uma lei una, a divina; pois exerce seu domínio tão longe quanto se consente, e basta e envolve a todas as outras” (HERÁCLITO, 2012, p. 115). O recurso ilustrativo da vida cidadina assinala um nível de relacionamento próprio ao homem, em que se patenteia o atendimento àquilo que deve ser partilhado por todos da comunidade, tal como é o caso das estruturas legislativas. Deste modo, o ζῶον πολιτικόν (“vidente político”), da *Política* aristotélica (1253a1-6), diz o homem não em função do mero exercício de instituir, executar e julgar uma legislatura qualquer, mas, acima de tudo, por nele se testemunhar o saber que sabe donde provém, ou seja, o comum que sempre já se impôs em toda coletividade, a despeito dos variados hábitos e feições adotados neste ou naquele período e/ou localidade. A vida na πόλις é, destarte, prerrogativa do ζῶον λόγον ἔχον (“vidente dotado de fala”), conforme ainda a *Política* (1253a7-10), ao passo que aquele que nela não tinha voz ou dela vivia fora – como escravos e estrangeiros, no contexto dos gregos – era o ἄνευ λόγου (“desprovido de fala”). Note-se que “fala” traduz aqui λόγος, de modo que não se trata da faculdade da fala em geral, e muito menos da insciência para com um idioma específico, mas de um modo de vida centrado na comunicação, isto é, numa unidade de sentido comum aos interlocutores, portanto, num mesmo mundo, sem o qual não haveria, ademais, assentamento de lei alguma. Esse entorno social, em sua superfície, é, contudo, tardio, pois, conquanto em exercício do comum, as tramas de sua operatividade mais adormecem do que despertam o homem, principalmente por converterem o comum em senso comum, uma vez que a tendência deste é a de assumir feição particular e privada, seja em sentido individual ou cultural. Tal como registra Plutarco, no que veio a ser o fr. B89 (DK) de Heráclito, num asseveramento do fr. B2 (DK): “Heráclito diz ser o cosmo, para os acordados, uno e comum, enquanto, dos que estão deitados, cada qual se volta para seu cosmo particular [ἴδιον]” (Id., *ibid.*, p. 97)²⁵. Leia-se κόσμος aqui como vitalidade e composição universal, logo, como supressão de todo μακρόκοσμος e μικρόκοσμος isolados, assim como de suas leis, que precisam se apoiar no que as sustenta, isto é, naquilo que “basta e envolve a todas [πᾶσι] as outras”, conforme o desfecho do fr. B114 (DK). Esse alcance se atesta no dativo πᾶσι, símile

²⁵ Tanto aqui quanto no fr. B2 (DK) – mediante a expressão “pensamento particular” (ἴδιον φρόνησιν) –, o adjetivo utilizado é o grego ἴδιος (donde “idiota”, em português). No mais, o termo referente ao “comum” não é ξυνός, mas sim κοινός, que também significa “comum”, “universal”, etc. O tradutor, contudo, a fim de diferenciar ξυνός de κοινός, preferiu traduzir este por “igual”. De nossa parte, optamos por deixar “comum”.

em gênero e número de πάντων, portanto, como contendo e ultrapassando as leis exclusivamente humanas. Heráclito faz uso do exemplo cívico a fim de colocar o homem como a questão que é, ou seja, como instância a partir da qual se lhe advém sua própria transcendência, no caso, aquilo que o fr. B114 (DK) chama de “lei una, a divina”.

Sabe-se, contudo, que o termo νόμος, à época de Heráclito, não comportava – ao menos nomeadamente – o alcance estoico posterior, patenteado na expressão “lei divina” (θεῖος νόμος), embora decerto tenha-lhe pré-configurado o sentido²⁶. No fragmento, em verdade, é dito que as leis humanas alimentam-se “de uma única” (ἐνός) e “da divina” (τοῦ θείου), ou seja, não consta adjetivação alguma em relação ao substantivo νόμος, o qual, aliás, não é repetido nesta ocasião, ficando apenas subentendido mediante as duas formulações no genitivo. É que para Heráclito νόμος comporta uma acepção por demais social, logo, insuficiente para evocar o comum originário, cabendo-lhe, desta feita, um lugar de ressonância imperfeita, não obstante sua centralidade na vida coletiva, tal como se lê no fr. B44 (DK): “É necessário o povo lutar pela lei como pelas muralhas” (HERÁCLITO, 2012, p. 67). O divino, assim, se apresenta como aquilo de que se alimenta toda disposição centralizada e ordenada, cujo núcleo, entretanto, não se articula apenas em repouso, mas em dinâmica incessante, logo, sob a força de sua exposição finita. O homem surge, desta maneira, como o lugar privilegiado em que opera essa vigília do pensamento para consigo mesmo. Tanto o é que Heráclito, no fr. B33 (DK), precisamente por conferir à experiência humana do νόμος um traço *sui generis* de vigência e reconhecimento do comum, frisa novamente o nexos ambíguo entre νόμος e unidade divina – sem retirar daquele sua acepção social, portanto, suprassumindo-a –, ao dizer que “lei é, também, obedecer à vontade de uma só coisa [ἐνός]” (Id., *ibid.*, p. 63)²⁷. Na ocasião em que aparece, no livro *Stromata* (V, 115) de Clemente de Alexandria, o fragmento é precedido pelo fr. B32 (DK), que corresponde àquele em que “o único sábio” (ἐν τὸ σοφὸν) é dito como condizente e não condizente com o nome

²⁶ Cf., p. ex., KAHN, 2009, pp. 158-59 e BURNET, 2006, p. 176.

²⁷ Onde a possibilidade de um emprego acertado da expressão θεῖος νόμος, embora, enquanto tal, não conste em nenhum dos fragmentos. Ela, então, passa a designar aqui a mútua inflexão do divino e do humano, ou, ainda, a transcendência do e no homem. É o que assevera, aliás, Karl Reinhardt, ao dizer que “a θεῖος νόμος é a coisa em si”, ou seja, “aquilo que triunfa sobre tudo e cujo poder estende-se a si próprio até à interioridade dos regulamentos humanos” (REINHARDT, 1916, p. 215), os quais dão testemunho de sua presença e transcendência. Note-se, de resto, que o genitivo ἐνός do fr. B33 (DK) é o mesmo ἐνός do fr. B114 (DK), o que nos direciona – embora com certa ambiguidade – a considerá-los ambos em referência ao genitivo τοῦ θείου do fr. B114 (DK), e não sob uma acepção estritamente política. Conforme a ressalva de Reinhardt: “O νόμος político, sobre o qual se funda o Estado, deve servir aqui, evidentemente, só para comparação” (Id., *ibid.*).

de Zeus, ou seja, prestando-se simultaneamente ao Uno determinado e ao Uno indeterminado²⁸, e, por extensão e dedução, a toda determinidade lógico-historial enquanto traz consigo o que lhe sobrevém, ou seja, o abismo do absoluto de e em toda fundação absoluta. Uma outra nuance disso, se verifica na unificação de “lei” e “vontade”. Se, de um lado, o νόμος se vincula ao apelo da necessidade, que na esfera cidadina deve ser defendida como *conditio sine qua non* de sua dignidade – sob pena de incorrer em barbárie via desajuste da fala comum –, de outro, a vontade, que em grego corresponde ao vocábulo βουλή, marca sobretudo, tal como ensina Aristóteles, a liberdade da escolha, que preside a ação virtuosa (na *Ética a Nicômaco* [III, III]) e o Conselho da Cidade (na *Política* [VI, III/IV/VIII]), logo, conquanto resguarde o mesmo étimo de βούλησις (“vontade espontânea”), parece comportar principalmente o sentido de “deliberação” não coagida, porém de acordo com o que está ao alcance. Vistas, contudo, sob a óptica daquilo de que se alimentam tais determinações, isto é, “do único” (ἑνός)²⁹, lei e vontade, necessidade e liberdade, são alçadas ao domínio absoluto do divino. A necessidade que acomete o homem, em seus variados níveis, e que parece já sempre ter-se-lhe adiantado, pensado dialeticamente, nada tem a ver com uma tal *stricto sensu*, uma vez que assinala a liberdade do Espírito, a qual, para o homem que busca-se a si mesmo, revela-se-lhe como a sua própria liberdade, fora da qual restar-lhe-ia tão só a *idiotia*, isto é, o “pensamento particular [ιδίαν]”, cuja exclusão, ademais, requer e solicita igualmente a sua inclusão, porém sem exceder a parcela específica de sua efetividade e significação. Em questão está o poder de unificação que só a filosofia pode conferir ao homem. É o que escreve Hegel na obra intitulada *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, datada de 1801, ano de sua admissão na Universidade de Iena: “Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a interação, e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia” (HEGEL, 1986, p. 22).

4. A unidade do saber filosófico conhece e efetiva não só a si mesma, mas também o negativo de si mesma, isto é, suas configurações de limite. E, segundo a *Fenomenologia do Espírito*, “saber seu limite significa saber sacrificar-se” (HEGEL, 2008, p. 543), ou seja,

²⁸ O tema e o fragmento são trabalhados em outro artigo de minha autoria, intitulado “Píndaro e Heráclito – acerca de μῦθος e λόγος” (In: *Cadernos Zygmunt Bauman*, vol. 10, n^o 24, 2020, pp. 260-62).

²⁹ Ou “da única coisa”, conforme a tradução do fr. B33 (DK); embora não se trate de uma “coisa”.

perder-se no absoluto, todavia, como e enquanto limite, ou ainda, no limiar absoluto de seus momentos e figuras. A essa altura da obra, Hegel está fazendo referência ao sacrifício dos elementos inapropriados à receptividade do universal no individual. Sacrifício significa, com efeito, renúncia, mas não no sentido de apagar e evaporar. Renunciar a toda e qualquer delimitação implica a apercepção do lugar que lha compete. Desta feita, alocar uma determinação em seu lugar próprio diz respeito a um duplo reconhecimento. De um lado, sem determinação e limite não haveria um sentido para o qual se revelar a questão de seu sentido, ou melhor, *do* sentido; de outro lado, um limite ou determinação, porquanto delimitado e determinado, já sempre aparece como mártir do sentido de seu sentido, isto é, *do* sentido. A lógica do sacrifício exige, portanto, uma espécie de morte em vida. É precisamente isso que diz Sócrates, no *Fédon* (64a), acerca do filósofo: “Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos” (PLATÃO, 2011, p. 67). Uma tal expiação não é percebida em função de sua sutileza. Não se trata, portanto, de passar da vida para a morte, num movimento de cisão. Desta maneira, isto é, sob a óptica do entendimento, tal como se verifica, p. ex., na biologia, uma se relaciona com a outra enquanto diretriz meramente negativa, sem ocupar o mesmo lugar de origem, pois, quando há morte, não há vida, e vice-versa – lembremo-nos da célebre fórmula de Epicuro em *Carta sobre a felicidade*³⁰. Vigem aqui uma mútua negação de ordem lógico-sucessiva. Conforme esta acepção, lidar com o cadavérico seria tão só resgatar o que não é mais o caso, ou seja, aquilo que não mais se apresenta sob o viço da presença, servindo, no melhor dos casos, tal como exemplifica Hegel em relação à tendência historiográfica de sua época, como edificação e erudição, as quais vão de encontro ao elemento histórico genuíno, isto é, à vivacidade de todas as épocas³¹; tomada não como o meramente presente, em oposição ao passado e ao futuro, mas sim como aquilo que sempre é o caso, portanto, como o que em cada configuração mais recente já se lhe adiantou. É este elemento vivo que torna obsoleto aquilo que morre das épocas de outrora e do porvir; mas o que nelas há de vida, persiste graças à morte, ou seja, ao sacrifício da e para a própria vida. O cadavérico precisa ser abarcado de

³⁰ Cf. EPICURO, 2002, p. 29.

³¹ O que não implica o desprezo para com o estudo da História. “Mas”, profere Hegel nas lições do inverno de 1825/26, “quando uma época trata tudo historicamente e se ocupa, pois, sempre apenas do mundo que já não é, vagabundeia, por conseguinte, no meio de sepulcros, então o espírito abandonou o seu próprio corpo, que consiste no pensar de si mesmo” (HEGEL, 2012, p. 127).

acordo com o cumprimento da necessidade que lhe compete, ou seja, como o vigor do evanescente que passa e se deixa para trás. É o que diz Heráclito no fr. B96 (DK): “Cadáveres, mais do que excrementos, devem-se jogar fora” (HERÁCLITO, 2012, p. 101).

Em toda recente e atual figuração impera um sintoma necessário do Espírito, ou seja, aquilo que reclama a contemporaneidade da época, inclusos os aspectos e nuances que se lhe opõem resistência. Todavia, o mais decisivo não é uma tal necessidade, cujo apelo, embora avassalador, não se furta da abstração, mas sim a liberdade da e na própria necessidade, isto é, aquilo que no avalanche epocal o conflagra e encaminha a sua ruína, a seu sacrifício. A morte aqui não encontra-se alheada da vida, de vez que diz a vida da vida. É o que consta no fr. B88 (DK) de Heráclito, numa articulação distinta daquela do fr. B96 (DK): “O mesmo é vivo e morto” (HERÁCLITO, 2012, p. 97). Vida e morte aqui precisam ser alavancadas a sua gênese comum. Vejamos. Como apreender a vida de uma figuração qualquer a partir dela mesma? Tomemos o exemplo do parto e da parteira, para dar seguimento à deixa socrática supracitada. A parteira, de tanto exercer e presenciar a sua atividade, acaba por não mais se espantar com o milagre do parto, ou seja, acaba por morrer para a vida do sentido em que se encontra. Contudo, trata-se de uma morte autômata, isto é, a distância que nela se verifica é a da *conversão* do extraordinário em ordinário, ou, se se quiser, da apatia, a despeito da eficácia de sua arte. É que ela se encontra em uma proximidade excessiva, típico de qualquer ofício e cujo risco é precisamente desembocar em um distanciamento maquinal, que não vê o que vê. Bem diferente é a morte do e para o filósofo – caso não se limite a um burocrata escolar –, pois o seu norte é aquilo que o grego chamou de θαυμάζω (“espanto”, “admiração”), conforme os exemplos de Platão e de Aristóteles. Note-se, antes de tudo, que, desde dentro de um sentido, uma atividade sua apenas atende às indicações que lhe são franqueadas. Aqui, toda ocupação e/ou preocupação não se admira com a gênese de sua atividade, dando-lhe apenas seguimento, seja a contragosto ou não. Todavia, há uma outra maneira de homologar desde dentro, distinta da vida cega e da morte autômata. Morrer e estar morto, para o filósofo, significa distanciar-se da vida (ou sentido) em pauta, porém, para ver o que ela vê. Sem distância não se vê o ver. Dentro de uma floresta repleta de árvores, por exemplo, a própria floresta não pode ser vista; mas a perda da visibilidade das árvores tampouco poderia fornecer a experiência da floresta. Onde que a morte tem de ser em vida. Trata-se, na verdade, de uma forma peculiar de viver, cuja radicalidade parece precisamente opor-se à vida. É uma vida que vê a vida da e na vida.

Curioso é que uma tal imersão só se entreabre, segundo as palavras de Sócrates, no “aspirar” a morte. Essa morte é a vida da gênese e o ponto de partida da filosofia. Ponto tal que escapa a toda e qualquer datação, mas que, por outro lado, tampouco ecoa no meramente indeterminado, de vez que a vida já sempre assumiu uma determinação, e, por conseguinte, também seu sacrifício. Em questão está o nascimento da filosofia e a sua história enquanto acontecimento grego, mas não como posse de grego, pois uma tal já se encontra sempre fadada a sucumbir. Ao passo que o filosófico nos pertence tanto quanto pertenceu aos gregos. *Nostra res agitur*. A essa jornada, poderíamos chamar de Ocidente, isto é, *o caminho do ocaso*, sobretudo porque este se orienta para Oriente, ou seja, para a gênese. O homem aqui se insere como o lugar em que a gênese desperta para si, isto é, para a abertura do abrir-se dos olhos, de vez que uma tal abertura, enquanto condição do ver, só entra em cena no ver, ou seja, o Oriente só se apresenta enquanto gênese na medida em que já está a percorrer e a visar o Ocidente. É isso que está implicado na experiência grega do termo ἄνθρωπος, conforme atesta o *Crátilo* (399c) de Platão:

É o seguinte: o nome *Anthropos* significa que, ao contrário dos animais que não examinam o que veem, nem o reúnem nem o contemplam, o homem, ao mesmo tempo que vê – pois é isso, justamente, que quer dizer *opôpe* - contempla e reúne o que viu. Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado *Anthropos*, ou seja, *anathrôn ha ópôpe*, o que contempla o que vê. (PLATÃO, 1973, p. 140)³²

O despertar do homem para o homem enquanto o despertar da gênese para si mesma é um acontecimento grego. Com isso se demarca o nascimento da filosofia. É o que profere Hegel de modo enfático nas lições de inverno do semestre de 1825/26: “A filosofia autêntica começa só no *Ocidente*” (HEGEL, 2012, p. 225). Reiteremos, contudo, que não se trata de posse, cuja tendência seria a de conferir um mérito geográfico, cultural, social, étnico, historiográfico, etc. a uma questão de envergadura propriamente ontológica. O homem assim descoberto abaliza, paradoxalmente, o nascedouro de sua morte, pois o conduz ao mais radical de todos os distanciamentos, o que isenta a questão de ser encarada mediante a inflexão do senso comum, a saber, como anseio etiológico de determinar e imputar autoria,

³² Nas duas ocasiões em que consta o verbo “reunir”, o tradutor optou pelo verbo “analisar”. Tomamos essa iniciativa em função do texto grego, em que consta ἀναλογίζεται e λογίζεται, respectivamente. Ambos têm por radical o termo λόγος, e, portanto, o verbo λέγω.

causa. Não há nexos causal capaz de estabelecer um caminho prévio e de preparação para a filosofia, pois ela, na subitaneidade de seu despertar, já nasce pronta, tal como Palas Atena da cabeça de Zeus, conforme a *Teogonia* hesiódica (vv. 925-26). Há, isto sim, um despertar da coisa para si mesma, isto é, para *a/sua* liberdade, porém no seio e exercício de sua determinidade ou delimitação necessária. Em pauta está, com efeito, a transcendência da e na imanência, ou ainda, a distância de e em toda proximidade ou limite, da qual, ademais, proximidade e limite passam a ser vistos como tal, pois sem distância não se vê o que se vê. O homem, enquanto abertura do abrir-se dos olhos ou visão da visão, é nomeado por Hegel de consciência-de-si:

Na Grécia surge a liberdade da consciência-de-si. No Ocidente, o espírito entranha-se em si. No esplendor do Oriente, o indivíduo *esvanece-se*; é apenas como que uma figuração na substância. Semelhante luz torna-se no Ocidente o *relâmpago do pensamento*, que *em si mesmo explode*, a partir daí *se difunde e produz* assim o seu mundo *a partir do interior*. (HEGEL, 2012, p. 225)

A liberdade do espírito finito implica o momento de virada em que o Espírito se percebe enquanto tal, o que revela consigo não apenas um processo, mas um estado de sacrifício, em que o homem, “a partir de seu interior”, sobrevém e eleva-se a si mesmo. Sacrificar-se, por conseguinte, nada tem a ver com subserviência a um elemento adventício, mas com o “relâmpago” e com a “explosão” do “pensamento”, isto é, com o súbito despertar de si para si mesmo. Se é na Grécia que o espírito acorda para *a/sua* liberdade, isto se dá em função do indivíduo que passa a se conceber em sua individualidade como universalidade – “imortais mortais, mortais imortais”, diz o fr. B62 (DK) de Heráclito –, inclusive como indivíduo integrante e fomentador de constituições livres, tal como se verifica em algumas πόλεις gregas – embora de modo incipiente e seletivo –, uma vez que a determinação da liberdade passa a se lhes afigurar como necessária e como o elã da renúncia perante o meramente individual, tal como se deu, aliás, ao longo das Guerras Médicas, cujo pontapé inicial, na Jônia, Heráclito vivenciou. Sintomática é a consagração que Ésquilo, coevo da Ática, conferiu ao exército ateniense³³, em *Os persas* (472 a. C.) – naquela que é considerada hoje a mais antiga das tragédias que nos foram legadas –, mediante as inquirições da rainha, mãe de Xerxes, acerca dos que presidem a gente do poente e a resposta advinda do coro

³³ Cujas esquadras, dentre as πόλεις do continente, foi precursora no auxílio aos territórios gregos na Ásia Menor, ocasionado pelo apelo da insurreição milésia contra o rei persa Dario I.

persa, concatenada nos seguintes termos (v. 242): “Não se dizem servos nem submissos a ninguém” (ÉSQUILO, 2019, p. 67). O que salta à vista é sobretudo a atadura da liberdade, em que não se verifica nem servilismo nem capricho individual³⁴. Na mesma ocasião da citação precedente, enuncia ainda Hegel: “Só no Ocidente temos constituições livres” (HEGEL, 2012, p. 225). Essas questões de ordem cívica e sócio-política, e mesmo historiográfica, são, decerto, tardias, porém servem para ilustrar o modo mediante o qual Hegel concebeu, sob a feição especulativa do Direito, a história universal como e enquanto *caminho do ocaso*. Tenhamos em mente, de resto, os ciclos da Revolução Francesa e suas consequências à época de Hegel, sobretudo o ideal de liberdade não de um ou de alguns, mas de todos os homens, causa de graves impasses históricos, inclusas as invasões napoleônicas no Sacro Império Romano-Germânico, vivenciadas por Hegel. Não é nosso fito avançar mais em tais considerações, as quais, aliás, só adquirem legitimidade e valor de questão a partir da gênese do homem como filosofia. Em última instância, colocar a questão da origem da filosofia só se franqueia a partir da própria filosofia, uma vez que sua origem implica a origem da própria origem na disciplina da consciência-de-si, e isto sem se valer de recursos outros senão do próprio pensamento de si advindo, sem data ou lugar; o que não implica, entretanto, a abolição de demarcações histórico-geográficas ou mesmo culturais. É que estas não bastam-se a si próprias, pois não se originam em si mesmas, donde a eficácia instrumental de pensá-las mediante coordenadas etiológicas, o que não ocorre com o puro pensar, com o filosófico. Tal como consta em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*: “No que diz respeito à essência interna da filosofia, não existem nem antecessores nem sucessores” (HEGEL, 1986, p. 17). O homem, enquanto acontecimento que se dá na Grécia do séc. VI a.C., é, em concomitância, desprovido de hora e de pátria. Esta é a sua gênese³⁵.

³⁴ Tomemos ainda as palavras Karl Löwith, que, em seu estudo do sentido hegeliano da história universal e espiritual, nos aponta alguns elementos com vistas a corroborar tal entorno: “A vida grega é um verdadeiro ‘ato de juventude’: Aquiles, o adolescente da poesia, a abriu, e Alexandre, o efetivamente jovem, a concluiu. Em ambos aparece a mais bela e livre individualidade, que se desenvolveu no combate contra a Ásia. A Grécia é política e espiritualmente um poder antiasiático e, como tal, o começo da Europa. A isso corresponde também o caráter de paisagem que não é o de um continente uniforme, mas que é disperso por muitas ilhas e penínsulas pelas costas dos mares” (LÖWITH, 2014, p. 39).

³⁵ O tom de nossa exposição, obviamente, se articula a partir de exigências retóricas, próprias à performática da escrita, o que não visa a abolir o caráter de polêmica de tais asserções, sobretudo se lidas apressadamente. Em todo caso, tomemos ainda uma passagem luminosa de Gilvan Fogel: “Em questão, aqui, não está a *origem* do homem no sentido evolutivo-historiográfico, isto é, com o propósito de fixar uma data e um lugar de surgimento da *espécie homem* – o *Pithecanthropus erectus*, o *Neandertal*, o *Homo sapiens*. O problema, aqui, é da ordem do ontológico, do vital-existencial, do *realmente* histórico (!), quer dizer, em questão está o homem

Atente-se, contudo, a mais um elemento presente na última citação destacada do texto, a saber, a “difusão” e “produção” do pensamento filosófico. Ora, isso que já nasce pronto, como poderia ainda se difundir e produzir, se desdobrar? Em outros termos, o que é que a filosofia, nela mesma, tem a ver com o historial? Em pauta está o caminho dialético entre história da filosofia e filosofia em geral. O Espírito que a si se percebe também se encontra em marcha, pois precisa vir a ser o que é. O elemento produtivo da esfera do puro pensar concerne, em sua essência fundamental, ao mesmo elã de fermentação do Espírito presente e atuante no campo da história universal. Mais ainda, pois, conquanto de algum modo resguardado em sua pureza, assim procede não sob o feitiço da mera abstração. O seu distanciamento é a força que confere e testemunha a conexão para com os dispersos, e isto por aceder o alcance produtivo das diferentes conjunturas epocais ao prisma da autoprodução. A história da filosofia é a ambiência em que a produção de si desperta para si, e, enquanto tal, não poderia se furtar do elemento produtivo. Trata-se, contudo, de uma produção à margem do meramente produtivo, posto que a marcha triunfal do Espírito, que de si se apercebe, requer precisamente um distanciamento de alcance absoluto, logo, uma visibilidade de centro e comunhão, pois, aqui, afastar-se significa ver e efetivar a gênese de toda visibilidade produtiva como e enquanto pensamento. A história da filosofia é a saga do pensamento no reino de sua pureza. Mas, aqui, pureza e distância precisam se afigurar necessariamente como mudança e proximidade, sob pena de abstração³⁶. Como encarar, então, isso que está subtraído à mudança e que, no entanto, comporta uma história?

Diferentemente do que se verifica no campo das ciências particulares, em que o acolhimento de uma nova abordagem ou axioma só avança na medida em que torna obsoleta a anterior, em que a refuta, o avanço na filosofia, conquanto perpassado pelo confronto entre as distintas filosofias, se conserva em seu vigor de questão como só pode se conservar aquele que põe propriamente a tônica de questão, ou seja, que mesmo sob o aspecto específico de sua propositura não se deixa cegar por ele, embora o defenda e tenha de defendê-lo com unhas e dentes, pois assim exige a determinação em que se encontra e da qual não pode se

que *acorda*, que *desperta para o homem*. *É o homem acordando ou despertando do homem para o homem – o irromper de liberdade*. Isso é um insólito acontecimento europeu, ocidental – *grego*. É esta a certidão de nascimento da filosofia. Há controvérsias e ranger de dentes, mas...” (FOGEL, 2017, p. 58).

³⁶ Tal como escreve Karl Löwith: “A história da filosofia não é para Hegel nenhum acontecimento à margem ou além do mundo, mas sim ‘o centro da história universal’. O que domina ambas igualmente é o absoluto como Espírito do mundo, e à essência deste pertence o movimento e, por consequência, também a história” (LÖWITH, 2014, p. 37).

desvencilhar, sob pena de entregar-se ao emudecimento. O homem e a filosofia sempre se encontram sob a determinação da fala e do discurso, isto é, de um sentido (λόγος), o que não significa a exclusão do silêncio, mas sim o esforço sempre emergente de negação no Espírito para com o vazio e indeterminado, ou seja, de pôr em questão o questionamento que nunca se deixa determinar e pontuar como lápide, mas que assume, necessariamente e a cada vez, contornos definidos, sem os quais a própria questão do silêncio não poderia advir. Assim, mesmo com o hindu, em relação ao deus *Brahma*, conforme escreve Hegel em 1812 n'A *Doutrina do Ser*, que “por anos apenas olha para a ponta de seu nariz e apenas diz *Om, Om, Om* dentro de si mesmo ou não fala nada” (HEGEL, 2016, p. 101) já sempre impera um sentido que se volta para o sentido, ou seja, uma fala que se direciona ao silêncio como e enquanto fala, a qual, obviamente, não se deixa calar sob os aspectos do silêncio e da imobilidade sensoriais. Mesmo o “nada”, enquanto o “princípio absoluto” do budismo – tal como referenciado em outro trecho d'A *Doutrina do Ser*³⁷ –, só se apresenta enquanto questão primacial a partir da fala. Dizer, mesmo em silêncio, é uma necessidade donde sempre se parte, e, enquanto tal, isto é, determinação e limite, não pode se bastar jamais, ao menos não enquanto acata à gênese, que não tem nem antes nem depois. É nesse sentido que diz Hegel, nas lições de 1825/26: “Perante as árvores genuínas, não se veria a floresta; diante das simples filosofias, não se divisaria a filosofia” (Id., 2012, p. 87). A multiplicidade das filosofias – conquanto “genuínas”, uma vez que exercem a necessidade do discurso – com frequência *parece* não atender à própria filosofia, que acaba por cair em descaso e a se agarrar no manto deste ou daquele sistema. É esta deixa, inclusive, que fomenta e insufla o descontentamento corriqueiro para com o filosófico, ou seja, para com o homem enquanto saber. Em virtude de haver tantas filosofias, diz o homem que de si se desespera, seria forçoso concluir que não existe filosofia alguma, e que “a história da filosofia”, conforme as lições de 1829/30, “é um campo de batalha onde por força apenas se depara com cadáveres” (Id., *ibid.*, p. 258).

5. É sabido que Hegel confere ao desdobramento da história da filosofia um nexos sequencial e incontornável, que faz de cada filosofia um momento de emergência necessária, passível de aparecer única e exclusivamente onde e quando aparece, tal como na conjuntura dos acontecimentos da história universal. Nosso enfoque, entretanto, não é seguir essas

³⁷ Cf. HEGEL, 2016, p. 86.

nuances do sistema – de suma importância para a compreensão do projeto hegeliano, sem dúvida –, mas sim, na medida do possível – uma vez que só se sai desde dentro –, circundar o elemento propriamente filosófico que se está tentando evidenciar, portanto, para aquém e além de unilateralidades, mas já sempre assumindo a demanda de pontuações unilaterais. Sigamos, assim, o que profere Hegel acerca das várias filosofias, ainda nas lições de 1829/30, última ocasião de suas preleções sobre a história da filosofia: “Todas são unilaterais; mas, removida a unilateralidade, permanece o conteúdo”, e continua: “Na história da filosofia, não temos a ver com o passado, nem com o pensamento de outros. Temos a ver com o *presente* e, sem dúvida, com o *presente mais vivo*” (HEGEL, 2012, p. 267).

O fundamental aqui é precisamente o viço de questão do filosófico, que instaura, dimensiona e sustenta o vigor do interrogar. Toda demanda de resposta e posição – de “coisa” (*res*) “posta” – vive às expensas da dinâmica de pôr, cuja presença só se entreabre em meio a uma dinâmica de cerco, pois o pôr, enquanto verbo, precisa ser lido sob a força do infinitivo. Este é, a um tempo, forma substantivada e atividade, porém, sem lastro entitativo ou indicativo-verbal; é que o infinitivo, a rigor, não é nem agente (pois não assinala coisa alguma, ente algum) e nem verbo (pois não aponta para ação alguma, conjugação alguma). Note-se, na esteira desta compreensão, a importante distinção entre “presente” e “presente mais vivo” da última citação. O “presente” que diz respeito à modalidade do “agora”, enquanto aquilo que sempre se fez presente no outrora e se fará no porvir, se concatena sob a força da atualidade e conjuntura epocal. Nele repercute um nível de determinidade dos posicionamentos em geral, o *Zeitgeist*. Todavia, a temporalidade originária do tempo do Espírito não é temporal, pois o tempo, conforme esta configuração de ordem pontuada, é, com efeito, temporão, posterior. E o homem, por já sempre encontrar-se inserido numa posição, num sentido, é sempre temporão de si mesmo. A visibilidade do presente enquanto “agora” só vê o já consumado ou o que consumir-se-á. Esta é a sabedoria humana do homem. Seria oportuno aqui trazer a famosa formulação do prefácio de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, de 1820: “A coruja de Minerva só dá início ao seu voo com a irrupção do ocaso” (HEGEL, 1986, p. 28). A sabedoria humana, nesses termos, chega tarde demais, pois já sempre se encontra atuando e atendendo ao que lhe fora ofertado, e, quando se empenha por uma visão mais funda de sua proveniência, vê o que vê a *noctua* (“coruja”, em latim), a saber: noite e silêncio. O homem não é, contudo, única e exclusivamente homem, mas também o seu próprio *sobressalto* – no duplo sentido

de ultrapassagem e espanto. O “presente mais vivo”, assim, testemunha a conservação e a conversão do *Espírito do tempo* em *tempo do Espírito*, ou seja, em eternidade viva; logo, em reunião de visão da vida presente e visão da vida ausente, a qual diz justamente o presente mais vivo, isto é, a vida da vida ou o ver do ver. Implicação disto é a impossibilidade de uma anteposição por parte de um método qualquer, ou seja, de um caminho dado de antemão – a despeito deste ou daquele inevitável encaminhamento para o qual o questionar do caminho se abriu –, pois o mesmo é o caminho para se chegar ao saber e o próprio saber. “Mostrar-se-á, a este respeito”, profere Hegel nas lições de 1827/28, “que a história da filosofia está em consonância, mais ainda, coincide, com a própria ciência da filosofia” (Id., 2012, p. 73). A superfície das incidências históricas carregam e são carregadas pela marcha de *composição* do Espírito, em que não há real sem realização, e tanto mais quando se trata do decurso do pensamento puro, porquanto instância sapiencial de retorno a si. Aqui não há acúmulo e tampouco repetição, mas retomada incansável do inesgotável, isto é, do mesmo que principia em cada novo princípio. Desta feita, a figuração de cada época ou filosofia, conquanto diversa e disposta por intermédio de uma herança, não vai além da missão de seus antecessores ou aquém da de seus sucessores. A radicalidade do “presente mais vivo” corrobora, outrossim, a marcha de *decomposição* do mero “presente”, do mero visível, pois a sua presença, enquanto vive e abarca a totalidade presente, diz, antes e originariamente, ausência e distância para com toda e qualquer *posição*; é, portanto, *pura composição*, comunhão, harmonia. Tal como consta no fr. B54 (DK) de Heráclito: “A harmonia invisível é mais forte do que a visível” (HERÁCLITO, 2017, p. 85). É que toda visão, para poder ver, precisa ver não apenas o visível, mas também e sobretudo o invisível de todo visível, sem o qual este não há, de vez que a luminosidade do visível nela mesma não é luminosa, está a incalculáveis anos-luz de distância de si mesma, e cujo fulgor mais cega do que deixa ver. Todavia, é justamente uma tal cegueira que faz ver e recobrar a lucidez, conforme, aliás, o exemplo de Édipo. O visar da cegueira se atém ao largo da mera imediatidade, por intermédio da qual medeia o que sempre a envolve e a enreda enquanto anterioridade e ultrapassagem constitutiva, pois no invisível está contida a relação com o visível, tal como patenteia o próprio termo. O invisível é ambos, ou seja, o visível e sua negação, porém enunciados em um. Este um remete, por sua vez, a aquilo que nem o olho *sub specie aeternitatis* nem o olho *sub specie historiae* alcançam isoladamente. A harmonia invisível diz respeito ao abrir-se dos olhos, por conseguinte, a uma espécie de pré- e pós-visão de e

em toda visibilidade, que disso não se apercebe em função de seu embotamento constitutivo, pois o olho aberto tende a se orientar não para a sua abertura e gênese, mas para a imediatidade do posto ou para uma *dura necessitas*. Sob a óptica da cegueira, ao contrário, o próprio abrir-se se abre enquanto tal, isto é, não se confina a nenhuma incidência luminosa, logo, a nenhuma unilateralidade, de sorte que lhe é franqueado o visar *sui generis* de eternização do histórico e de historização da eternidade. É esta a atmosfera do pensamento; a que Hegel chamou de dialética e Heráclito de λόγος. Decisivo aqui é a retomada da liberdade e da indeterminidade no seio mesmo da necessidade e da determinidade³⁸.

A tradição é um Mistério do Espírito. O Mistério para si Manifesto é a filosofia, ou seja, é a própria Manifestação do Mistério, pois na proximidade é distância, na vida é morte. Com o nascimento da filosofia, tal como diz Hegel em suas *Preleções sobre a história da filosofia*, “entra em cena um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um distanciar-se deste ente imediato – um recuar diante ele” (HEGEL, 1986, p. 203). O imediato, a contrapelo da tendência habitual, se refere propriamente à irrealidade do meramente manifesto, pois toda manifestação, conquanto não manifeste outra coisa senão o próprio real em sua totalidade – ou seja, um momento absoluto do absoluto –, já sempre fora mediada pelo Mistério de sua vida imperecível. O “recuo” e “distanciamento” do trecho se articulam em relação ao que comumente se chama de real, isto é, à mera imediatidade manifesta, que, enquanto tal, é o propriamente irreal. Irrealidade tal que, sob o influxo do entendimento, parece albergar toda a operatividade do real, que, assim, limitar-se-ia ao visível; o que, com efeito, não é o caso, mas que, dada a sedução e o apelo da visibilidade – incluindo toda sorte de manejo e de medição –, confere legitimidade excessiva à cientificidade dos saberes particulares – sintomática dos tempos modernos –, os quais têm

³⁸ Atentemos às palavras de Emmanuel Carneiro Leão: “Para os fragmentos de Heráclito nos poderem levar até à atmosfera do pensamento, temos de nos dispor a violar a ditadura da razão e de nos descolar da discursividade da lógica. Mas para ficar com quê? de mãos vazias? ou com uma mão na frente e outra atrás? – Não! Em lugar de razão e lógica, aquela disposição e esta descolagem nos presenteiam com o vigor do *Lógos*: a dialética. A morada do pensador nunca pode ser de exclusão, mas é sempre de inclusão. O pensamento acolhe no e pelo ordinário o extraordinário, vê o invisível no visível, é a disputa recíproca do que se exclui com o que se inclui. Os ditos do pensamento não se movem rígidos e inflexíveis, como a necessidade; não são ‘*dicta-dura*’, os ditos do pensamento fluem maleáveis e dóceis, como a possibilidade; são ‘*dicta suavia*’” (LEÃO, 2010, pp. 132-33).

por mote de impulso a *ratio*, isto é, a ditadura do raciocínio e da lógica de exclusão³⁹, que, por sua vez, precisam sempre remontar-se à gênese de sua ossatura, ao pôr-se de sua posição, do contrário se extraviam de sua efetividade e limite. Para tanto, não é necessário a postura propriamente filosófica, até porque esta não é de sua competência; filosofias do genitivo já atenuariam o excesso do “pensamento raciocinante” (*Räsonieren*⁴⁰) em geral. Conforme escreve Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*:

Não se percebe que tudo quanto é verdade conforme o conteúdo – em qualquer conhecimento ou ciência – só pode merecer o nome de verdade se for produzido pela filosofia. Embora as outras ciências possam, sem a filosofia, com o *pensamento raciocinante* pesquisar quanto quiserem, elas não são capazes de possuir em si nem vida, nem espírito, nem verdade sem a filosofia. (HEGEL, 2008, p. 67)

Na filosofia não está em pauta a pesquisa e o progresso, mas tampouco a sua exclusão. Ambos só podem se situar a partir da produção filosófica, que lhes outorga posição e limite. Aquilo que é sumamente humano não diz respeito a resultados de câmbio e aprendizagem entre gerações, pois toda transmissão, em última e primeiríssima instância, transmite apenas o intransmissível. É este o ensinamento do fr. B56 (DK) de Heráclito: “Em seu esforço para conhecer o visível, os homens são ludibriados como Homero, mais sagaz do que todos os gregos. Pois é a ele que ludibriaram os garotos que matavam piolhos, dizendo: “Tudo, que vimos e pegamos, deixamos; tudo, que não vimos nem pegamos, trouxemos conosco” (HERÁCLITO, 2017, p. 85). Trata-se de uma antiga tradição grega. Na anedota original – cuja versão supérstite data da época do imperador Adriano, com base, entretanto, no sofista grego, do séc. IV a.C., Alcídamas⁴¹ –, os meninos eram pescadores voltando do mar, donde a suposição de que se referiam à pesca. Homero, que, conforme os relatos da tradição, era cego, fiou-se aqui na imediatidade da aparência. O documento que conservou tal relato diz ainda que o próprio oráculo de Delfos advertira Homero do perigo que viria a encontrar sob a forma do “enigma das crianças”, ocasião que indicar-lhe-ia a proximidade de sua morte. Homero, então, perante o indecifrável, se recorda das palavras do oráculo e,

³⁹ É o que revela o étimo latino *reor* (“separar”, “dividir”), que aqui nos serve como parâmetro de distinção para com o étimo grego λέγω, o qual, ademais, dada sua força de concatenação, também o contém. Ou seja, o λόγος, conquanto a anteceda e a ultrapasse, contém a *ratio*, mas não o contrário.

⁴⁰ De *ratio*.

⁴¹ Cf. EVELYN-WHITE, H. G. “The Contest of Homer and Hesiod”. In: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*. Cambridge and London: Loeb Classical Library, vol. 57, 1982 [1914], pp. 594–97.

afastando-se do lugar em que se encontravam os infantes, escorrega no chão e vem a falecer dias depois. O velho poeta já não podia ver com os olhos da cegueira. Para retomá-la, num patamar de retorno à própria gênese da visibilidade mítica, não lhe restava outro recurso senão a morte, isto é, a filosofia. Com o nascimento desta, portanto, diz Hegel nas *Preleções sobre a história da filosofia*, “está apaziguada a fantasia selvagem e infinitamente colorida de Homero” (HEGEL, 1986, p. 203), pois a sutileza do invisível, em seu despertar, não requer hipérboles do visível – basta o *comum*.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.W. “Skoteinós oder wie zu lesen sei”. In: *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

ANAXÁGORAS. “Fragmentos”. In: *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Gerd Bornheim (org.), São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

BENZ, Ernst. *The mystical sources of german romantic philosophy*. Trad. Blair R. Reynolds e Eunice M. Paul. Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1983.

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.

CIRNE-LIMA, C.R.V. “A Lógica do Absoluto”. In: *Síntese*. Belo Horizonte, vol. 20, n. 63, 1993, pp. 499-532.

COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega III: Heráclito*. Trad. Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2013.

CORREIA, André F. G. “Hegel e o λόγος heraclítico”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 8, n° 2, 2021, no prelo.

_____. “Heráclito e a ontoteologia eleata: um estudo de ordem hegeliana”. In: *Revista Húmus*, vol. 11, n° 32, 2021, no prelo.

_____. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: *Revista Trágica*, vol. 13, n° 12, 2020, pp. 11-42.

_____. “Píndaro e Heráclito – acerca de μῦθος e λόγος”. In: *Cadernos Zygmunt Bauman*, vol. 10, n° 24, 2020, pp. 250-268.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (A Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

ÉSQUILO. *Os persas*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019.

EVELYN-WHITE, H. G. “The Contest of Homer and Hesiod”. In: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*. Cambridge and London: Loeb Classical Library, vol. 57, 1982 [1914], pp. 594–97.

FOGEL, Gilvan. “Escuta, silêncio, linguagem”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 4, n° esp., 2017, pp. 47-58.

FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino de filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Heráclito: a origem do pensamento ocidental. Lógica: a doutrina heraclítica do lógos. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Relume Dumará, 2002.

HEGEL, G.W.F. Ciência da Lógica 1. A Doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. Ciência da Lógica 2. A Doutrina da Essência. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. Enciclopédia das ciências filosóficas (vol. 1, A ciência da lógica). Trad. Paulo Menezes, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses, 5ª edição, Petrópolis: RJ, Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. Introdução à história da filosofia. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. Werke in 20 Bänden. Eva Modenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

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

_____. “Fragmentos”. In: Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Edição bilíngue com tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

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

LAÉRCIO, Diógenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Heráclito e a aprendizagem do pensamento”. In: *Filosofia Grega – Uma introdução*. Teresópolis, RJ: Daimon Editora, 2010, pp. 119-148.

LEBRUN, Gerard. O avesso da dialética. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

LÖWITH, Karl. De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Unesp, 2014.

PARMÊNIDES. Da natureza. Tradução, notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

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

_____. Fédon. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 3. ed. (bilíngue), 2011.

REINHARDT, Karl. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916.

SANTOS, José Henrique. O trabalho do negativo. Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2007.

SHELLING, F.W.J. von. Sämtliche Werke (Band 1). Manfred Schröter (Org.) C. H. Beck Verlag, München, 1958.