

## HERÁCLITO E A ONTOTEOLOGIA ELEATA: um estudo de ordem hegeliana<sup>1</sup>

André Felipe Gonçalves Correia<sup>2</sup>

**RESUMO:** O texto articula o pensamento arcaico dos gregos com o pensamento de Hegel. Para tanto, foram selecionados alguns dos fragmentos de Xenófanes, de Parmênides e de Heráclito. A este último, entretanto, coube o norte central do nexos entre lógica especulativa e lógica clássica, que se afigura como o ponto de inflexão capaz de pensar a negação, conservação e elevação concernente à unilateralidade das determinações opostas. Como é sabido, o próprio Hegel, em suas *Preleções sobre a história da filosofia*, atribui a Heráclito o lugar de fundação de sua lógica, e isto se deve ao sentido grego de λόγος, cujo étimo, o verbo λέγω, evoca a tônica de união do disperso. O prisma ontoteológico do título desdobrar-se-á a partir dessas coordenadas.

**Palavras-chave:** Heráclito, Hegel, ontoteologia, pensamento eleático, lógica.

**ZUSAMMENFASSUNG:** Der Text verbindet das archaische Denken der Griechen mit dem Hegels Denken. Zu diesem Zweck sind einige Fragmente von Xenophanes, Parmenides und Heraklit ausgewählt worden. Heraklits Denken ist jedoch die zentrale Stelle der Verbindung zwischen spekulativer Logik und klassische Logik, die als der Wendepunkt erscheint, der fähig ist, die Aufhebung der Einseitigkeit der entgegengesetzten Bestimmungen zu denken. Hegel selbst schreibt bekanntlich in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Heraklits Denken die Begründung seiner Logik zu. Das liegt an der griechischen Bedeutung von λόγος, dessen Wurzel, das Verb λέγω, den Sinn der Vereinigung der Gegenteile dabei hat. Aus diese Richtung entfaltet sich das ontotheologische Prisma des Titels.

**Schlüsselwörter:** Heraklit, Hegel, Ontotheologie, Eleatisches Denken, Logik.

1. Sob óptica ontoteológica, Deus ou o princípio supremo tende a ser pensado de modo não especulativo<sup>3</sup>, seja como além e fora do mundo (transcendente) seja como aquém e dentro do mundo (imane) – um *terceiro* seria *excluído* ( $\alpha \vee \sim \alpha$ ). Lembremo-nos em primeiro lugar da prerrogativa histórico-geográfica da qual dispunha Heráclito de Éfeso, pois a antiga Jônia situava-se entre a Grécia continental e insular, a ocidente, e o império persa, a oriente, o qual, na segunda metade do séc. VI a.C., ordenara o repatriamento dos judeus mantidos em cativeiro e a reconstrução do segundo Templo de Salomão, cuja conclusão se deu no reinado de Dario I, com o qual Heráclito supostamente estabeleceu

---

<sup>1</sup> 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 outro artigo de minha autoria, intitulado “Hegel e o λόγος heraclítico” (In: *Revista Aufklärung*, vol. 8, nº 2, 2021, no prelo).

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

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

contato, tal como se lê nas cartas espúrias<sup>4</sup>. Portanto, na Éfeso arcaica do Templo de Ártemis, dominada pelos persas, havia uma vasta confluência cultural, inclusive dos mundos politeísta e monoteísta. Nexo histórico este que, para Hegel, não seria de modo algum casual, porém necessário ao despontar da ciência pura, isto é, da filosofia. Vale lembrar, ademais, que Tales e Pitágoras haviam estabelecido relações com os babilônios e com os egípcios, civilizações que escravizaram os descendentes de Abraão. Em suma, à época do florescimento filosófico na Jônia, politeísmo e monoteísmo trafegavam em via comum. É, entretanto, com Xenófanés que esse trânsito assume nova e decisiva feição, seguida em grande medida por Heráclito<sup>5</sup>, que o menciona no fr. B40 (DK), embora criticamente, tal como veremos. Sotíon cita, inclusive, uma asserção de que Heráclito foi discípulo de Xenófanés<sup>6</sup>. Embora duvidosa, uma vez que Heráclito ainda não havia nascido na ocasião em que Xenófanés deixou a Jônia<sup>7</sup>, ela nos convida ao cotejo. Xenófanés, de um lado, acolhe a imanência do politeísmo helênico e a unicidade do monoteísmo hebraico, e, de outro, rejeita a multiplicidade do mesmo politeísmo e a transcendência do mesmo monoteísmo. Essas teses se encontram reunidas no fr. B23 (DK): “Um único deus [εἷς θεός], entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento” (XENÓFANES, 1999, p. 72). Note-se que o superlativo não o coloca apenas em um patamar acima dos demais, pois assim ainda comportaria similitudes para com aqueles que lhe são hierarquicamente inferiores, aos quais, diz o fragmento, “em nada” se assemelha, nem em “corpo” nem em “pensamento”. A expressão “entre deuses e homens o maior” (ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος), na verdade, diz respeito a um recurso enfático-polar, que não deve ser tomado à letra<sup>8</sup>, semelhante ao que ocorre no fr. B30 (DK), de Heráclito. Não se trata, por conseguinte, de um deus entre deuses, ainda que o maior, mas da unidade do divino<sup>9</sup>. Todavia, ainda lhe competem os prismas corpóreo e pensante, tal como consta no fr. B24 (DK): “Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve” (Id., *ibid.*). O emprego do vocábulo οὔλος (forma jônica de ὅλος: “todo”, “inteiro”, “completo em suas partes”), em referência às modalidades do ver e do ouvir, conferem ao Deus xenofaniano totalidade

<sup>4</sup> Cf. LAÉRCIO, 2008, IX13-14, p. 254.

<sup>5</sup> Como escreve Zeller: “Algumas décadas depois de Xenófanés, deparamo-nos com o filósofo efésio Heráclito, que segue um caminho, se não exatamente igual, ao menos bastante semelhante” (ZELLER, 1862, p. 15).

<sup>6</sup> Cf. SOTÍON apud LAÉRCIO, 2008, IX5, p. 252.

<sup>7</sup> Cf. BURNET, 2006, p. 151.

<sup>8</sup> Cf. KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p. 174.

<sup>9</sup> Ou, de acordo com Zeller, do “Ser Divino Uno [*das Eine göttliche Wesen*]”, que é o próprio mundo (Uni-verso ou cosmo-comum), tal como diz ainda: “O mundo coincide com esta divindade para nosso filósofo [i.e., Xenófanés]” (ZELLER, 2017, p. 51).

corpóreo-perceptiva, ao passo que a referência à modalidade do pensar, totalidade cognitivo-motora, conforme o fr. B25 (DK): “Mas sem esforços ele tudo [πάντα] agita com a força do pensamento” (Id., *ibid.*). Decisivo aqui é esse “tudo” a que se refere. Se o Deus-Uno tudo move mediante o seu pensamento, então ele move apenas a si mesmo, dado que ele é a totalidade. Entretanto, o fr. B26 (DK) diz que ele “sempre permanece no mesmo lugar sem nada mover, e não lhe convém ir ora para lá, ora para cá” (Id., *ibid.*). Sua imanência ou corporeidade, assim, se afigura de modo *sui generis*, porquanto *em si* inamovível, logo, de natureza transcendente, não passível de indicação, porém de modo igualmente *sui generis*, pois para um grego não seria concebível um elemento incorpóreo puro<sup>10</sup>; o mesmo se aplica ao seu pensamento, que a um tempo toma parte no movimento, pois move os movíveis, e dele se aparta, quando pensa a si, logo, não vem a ser para si próprio, é *para si* estático, conquanto no mundo e regendo-o<sup>11</sup>. O Deus-Uno é em si imóvel e para si desprovido de vivacidade, assim, diria Hegel, ele é abstrato, porquanto unilateral, ou seja, não comunga a contraposição de sua própria interioridade totalizadora. A identidade para consigo mesmo é, destarte, vazia, carente de conteúdo e de autodeterminação.

Aqui se faz valer a supracitada crítica de Heráclito no fr. B40 (DK), pois a Xenófanés cabe apenas um estádio de vislumbre da comunhão do sempre vivo. No fragmento em questão, consta o seguinte: “Muito aprendizado [πολυμαθίη] não ensina saber [νόον], pois teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, também a Xenófanés e a Hecateu” (HERÁCLITO, 2012, p. 67). A referência às maiores autoridades nas coisas humanas e divinas da virada do séc. VI a.C. para o séc. V a.C. – excetuando Hesíodo, de geração anterior – precisa ser dividida em dois tópicos, nomeadamente: o humano e o divino, além, é claro, da relação de um para com o outro. A πολυμαθία (ou “erudição”, em linguagem moderna), diz respeito, em primeiro lugar, à aprendizagem dos grandes excursionistas, tal como o foram Pitágoras, Xenófanés e Hecateu; insira-se aqui também a literatura técnica de Hesíodo<sup>12</sup>, a qual dá seguimento às variegadas instruções náuticas, agrícolas, astronômicas, etc., já presentes nas epopeias de Homero. Esta modalidade cognitiva, conquanto útil, não condiz e não conduz

<sup>10</sup> Escrevem Kirk, Raven e Schofield: “Tal deus era dotado de um corpo de qualquer espécie, porquanto uma existência totalmente incorpórea era inconcebível, mas esse corpo, tirante a sua atividade perceptivo-intelectual, era de importância secundária, e bem assim, talvez, a sua localização” (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p. 177).

<sup>11</sup> Conforme o filólogo austríaco Theodor Gomperz: “Este deus não é o criador do universo, ele não está nem fora do mundo, nem acima dele, mas, embora nunca expressamente assim chamado, ele é, virtualmente, a alma ou o espírito do universo” (GOMPERZ, 1964, p. 158).

<sup>12</sup> Sobretudo a partir do v. 383 e ss. de *Trabalhos e dias*.

ao saber propriamente dito, principalmente em função de seu caráter de especialização, cujo modo de ser é o do desmembramento, isto é, do saber particular, *meramente* humano, ao qual não compete pensar a partir do comum<sup>13</sup> e que, a partir de si mesmo, limita-se à utilidade, pois volta-se a um outro, a uma exterioridade adventícia, a qual, uma vez atingida, descarta a interioridade de seu meio, que por si não pode se bastar, porquanto finito. O termo πολυμαθία, aliás, aparece no fr. B129 (DK) identificado ao neologismo κακοτεχνία, que literalmente significa “artifício fraudulento” ou “arte dolosa”; na ocasião, Heráclito se dirige ao saber enciclopédico de Pitágoras<sup>14</sup>. A este também chama, no fr. B81 (DK), de “chefe de charlatões” (HERÁCLITO apud BERGE, 1969, p. 130). De acordo com a doxografia do fragmento, Filodemo faz uso da palavra de Heráclito para atacar o ensino retórico e a fundação escolar, cujo maior exemplo é o pitagorismo, e que à época já havia se tornado lugar comum com as escolas de Mileto, na Jônia, e de Eleia, na Magna Grécia, fundada por Xenófanes. O prestígio de Pitágoras, com toda a cientificidade jônica de sua formação, era inseparável da sua figura de taumaturgo, fator que acentuava a curiosidade, a fama e o culto em seu entorno<sup>15</sup>. É de se notar ainda que o ensino pitagórico se dispunha de modo esotérico, disponível apenas aos iniciados. Essa postura doutrinal e secreta era a fonte do desdém de Heráclito, que, além de não ter formado ou seguido escola alguma, ainda depositou seu livro no Templo de Ártemis, para o acesso indiscriminado. Recordemo-nos também das palavras de Aristóteles no escrito *Das partes dos animais* (645a17), que narra a surpresa de alguns estrangeiros – sequiosos de presenciar a intimidade de um pensador – ao se depararem com um Heráclito aquecendo-se ao fogo, numa atividade trivial e comum, ao que Heráclito, percebendo o desapontamento dos visitantes, diz, em tom de encorajamento, que também

<sup>13</sup> 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*. Hegel a compreende a partir da vivacidade do concreto (*Das Konkrete*), cujo étimo latino – o mesmo do alemão – é o verbo *concrescere* (“crescer junto”). É nesse sentido que as polarizações implicam abstrações. Tal feito de exclusão e unilateralidade compete à atividade 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) – profere Hegel nas lições de *Introdução à história da filosofia*, no semestre de inverno de 1823/24.

<sup>14</sup> Atentemos ao que escreve Damião Berge: “Heráclito parece, pois, incriminá-lo de ter recorrido a uma ‘arte’, a um ‘método falaz’, inábil para atingir e ensinar a verdade mais profunda. Ora, na primeira fase da atividade pitagórica, esse método era o da erudição positiva, do resumo de numerosas obras especializadas, vistas por ocasião de extensas viagens. O Efésio não aprecia os excursionistas do feito do periegeta Hecateu e do multiversado Xenófanes, autor de opiniões tão ondulantes como os mares por onde navegou” (BERGE, 1969, p. 130).

<sup>15</sup> Cf. BARNES, 1997, pp. 99-100.

ali habitava o divino. O acesso a este não requer uma habilidade especial, tampouco a admissão em escolas, pois a visão ordinária é apenas o sono do extraordinário, a dormência do *pensamento comum*. Indícios tais que o afastam da opinião de Cícero, que atribuiu ao estilo do efésio a intenção de desnortear os não iniciados<sup>16</sup>, algo que Hegel censura com veemência nas *Preleções sobre a história da filosofia*<sup>17</sup>.

Heráclito diz, todavia, que “é bem necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria [φιλοσόφους]” (HERÁCLITO, 2012, p. 63), conforme o fr. B35 (DK). O fragmento é talvez a mais antiga ocorrência preservada do termo φιλόσοφος<sup>18</sup>, o qual nos acena ao menos duas vias de compreensão. A primeira assinala a insuficiência do *desejo de saber* em geral – presente na etimologia do termo –, de sorte que a investigação dos saberes particulares apresenta-se, no melhor dos casos, como instrumento de auxílio, e nunca como saber efetivo. A segunda via, por seu turno, assinala o esforço que demanda o *pensamento comum* enquanto investigação da totalidade, a qual exige o cultivo de retomada da vigília, pois o homem, conquanto virtualmente apto ao saber, dorme, ou seja, para reconhecer a dinâmica do *com-um*, lhe é necessário comungar sempre e novamente, como *amante do saber*. Tais vias implicam, com efeito, a supressão (*Aufhebung*) da πολυμαθία, e não a sua completa negação. O mesmo se aplica ao elemento paidêutico enquanto tal, pois Heráclito tinha uma forte inclinação para com o ensino e a tradição, uma vez que os tomava como mote de crítica e de correção, inclusive no feitiço da escritura, pois se valia da prosa e não das métricas poéticas, como Homero, Hesíodo e Xenófanes<sup>19</sup>. Assim, no que tange às coisas divinas, a censura vincula-se não apenas ao conteúdo dos enunciados, mas à forma da enunciação e ao acolhimento popular dos mesmos, este marcado pelo agravamento da manualística e do arbítrio.

No mais, não seria possível determinar com precisão quais elementos da doutrina pitagórica foram objeto de ataque por parte de Heráclito, talvez em questão estivesse a crença na metempsicose<sup>20</sup>, pois já à época era proverbial a capacidade que detinha Pitágoras de se recordar das suas encarnações anteriores, algo que se tornou objeto de paródia no fr.

<sup>16</sup> Cf. *De Finibus* II (5, 15).

<sup>17</sup> Cf. HEGEL, 1986, p. 322.

<sup>18</sup> Cf. KAHN, 2009, p. 137.

<sup>19</sup> É o que anota Kahn: “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, e o seu tema central era precisamente a afirmação direta da unidade: *hen panta einai*” (KAHN, 2009, p. 27).

<sup>20</sup> Tal como sugere Kahn (2009, p. 151).

B7 (DK) de Xenófanos, em que é relatado a reação de um transeunte ao se deparar com um cão espancado: “Para! Não batas mais! Pois é a alma de um amigo, reconheci-a ao ouvir sua voz” (XENÓFANES, 1999, p. 70). No período em que vivia Pitágoras, antes da desagregação das comunidades originais na Magna Grécia, o voto de silêncio ainda não havia perdido força, e tampouco circulavam escritos da escola, tal como viria a ocorrer a partir do séc. V a.C. por intermédio de Filolau de Crotona, que divulgou pela primeira vez a doutrina pitagórica, de sorte que aos coetâneos Xenófanos e Heráclito restava uma caricatura sugestiva de seus ensinamentos<sup>21</sup>. Entretanto, o que mais importa a Heráclito é a postura da transmissão pitagórica, que resguarda o comum em um círculo de adeptos. O atendimento a aquele nada tem a ver com revelações miraculosas<sup>22</sup>, mas sim com a disciplina do saber que sabe-se de si, pois “em todos os homens [ἀνθρώποισι πᾶσι] está o conhecer a si mesmo e bem-pensar” (HERÁCLITO, 2012, p. 117), tal como consta no fr. B116 (DK)<sup>23</sup>. Se em Pitágoras a crítica incide sobre o silêncio, em Hesíodo e Hecateu, e, por extensão, em Homero, ela recai sobre a coloração excessiva de suas narrativas. É só com Xenófanos que a dispersão do múltiplo se concentra no um, tal como também testemunha o estrangeiro de Eléia, no *Sofista* (242d): “Nossa gente de Eléia, desde o tempo de Xenófanos, senão antes, conta sua história como se o que denominamos tudo [πάντων] não fosse mais que um [ένος]” (PLATAO, 1984, p. 121)<sup>24</sup>. Todavia, conforme dito, o nexos entre unidade e totalidade aqui se apresenta como identidade vazia, na qual o homem nem se encontra nem se realiza, pois nela não lhe é franqueada a busca de si, uma vez que não vigora *comunhão* alguma entre o humano e o divino. O Deus-Uno é concebido, assim, “como identidade abstrata” (HEGEL, 1986, p. 279), tal como se lê nas *Preleções sobre a história da filosofia*.

Hegel, ademais, subscreve o que diz Aristóteles na *Metafísica* (986b18) acerca da falta de determinação no postulado da unidade xenofaniana<sup>25</sup>. Com isso, não se quer apontar senão para a gênese do Um como “produto imediato do pensamento puro” (Id., *ibid.*, p. 278), ou seja, como “o desprovido de determinação [*das Bestimmungslose*]” (Id., *ibid.*, p. 279).

<sup>21</sup> Conforme escreve Charles Kahn, no seu estudo do pitagorismo: “Se a existência da comunidade pitagórica como seita ou culto religioso é bem provada, é mais difícil dizer qual pode ter sido o conteúdo científico ou filosófico do ensinamento pitagórico” (KAHN, 2007, pp. 27-28).

<sup>22</sup> Ou como escreve Berge: “Para Heráclito não há visões nem vivências que conduzam ao ‘coração das coisas’” (BERGE, 1969, p. 130).

<sup>23</sup> Note-se a alusão – assim como no fr. B101 (DK) – a um dos mais ditames do Oráculo de Delfos, que virá a ecoar mais à frente em Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo e conhecerás todo o universo e os deuses”. Em questão está a radicalidade do *comum*.

<sup>24</sup> Tradução levemente modificada.

<sup>25</sup> Cf. HEGEL, 1986, p. 280.

Trata-se, como crê Hegel, de um grande avanço, uma vez que se aparta das representações mitológicas da tradição – e mesmo das vinculações a elementos naturais para referir-se ao primado da unidade, nos moldes da escola de Mileto –, todavia, se apresenta ainda insuficiente para o saber das ulteriores determinações como e enquanto autodeterminações, isto é, como desdobramento lógico e histórico do Uno, o qual, em Xenófanés, encontra-se alheado do movimento, logo, da dedução de seu próprio devir. Hegel se fia aqui no fr. B34 (DK), em que Xenófanés diz que ninguém jamais saberá algo claro acerca do divino e da totalidade, pois a tudo se anexa a opinião dos mortais. Saber e opinião aqui se repelem mutuamente, restando ao homem apenas um vislumbre do Uno enquanto imediatidade abstrata. Faz-se necessário agora acompanhar o pontapé inicial da *Ciência da Lógica*, a fim de apreender a concreção da unidade. Para tanto, teremos de passar por Parmênides de Eléia.

**2.** Nas *Preleções sobre a história da filosofia*, Hegel nos lembra que Aristóteles, no livro A (5) da *Metafísica*, conferiu a Parmênides o lugar de discípulo de Xenófanés, ao passo que Sexto Empírico, em *Adversus mathematicos* (VII, 111), de seu amigo. Fato, contudo, é que seu poema doutrinário dá seguimento à ontoteologia xenofaniana. Entretanto, a imediatidade do puro pensar é aqui consumada e nomeada. Considere-se, antes de tudo, que aquela que guia o jovem Parmênides ao saber é uma “deusa”, sem determinação específica, designada apenas pelo grego θεά, portanto, desvinculada de qualquer representação do cânone religioso, tal como se verifica no fr. B1 (DK). Com isso, conserva-se, a um tempo, o solo divino do qual e com o qual emerge o saber e a partilha deste pelo homem, pois “a deusa”, conforme o jovem – que, no poema, corresponde ao φιλόσοφος –, “acolheu-me de bom grado, mão na mão direita tomando” (PARMÊNIDES, 2002, p. 14), declaração tal que confere proximidade e intimidade entre o humano e o divino, de todo ausente em Xenófanés. No mais, recorrer a uma divindade, na esteira da tradição poética, tem por fito garantir a autenticidade da enunciação. Assim, não apenas as opiniões, mas também o saber é franqueado ao homem. É o que diz a deusa: “Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da realidade fidedigna [Ἀληθείης εὐπειθέος] e as crenças dos mortais [βροτῶν δόξας], em que não há confiança genuína” (Id., *ibid.*). Digno de nota aqui é a fonte do tradutor em relação aos versos 28-30 do fragmento. Ao invés de recorrer à tradicional e mais frequente εὐκυκλῆος (“bem redondo”, “circular”) para referir-se à realidade ou verdade revelada (ἀλήθεια) – conforme a doxografia de Simplicio (*De caelo*, 557,25), a qual se

justifica por intermédio do fr. B5 (DK), como veremos –, utilizou-se a versão de Sexto Empírico (*Adversus mathematicos*, VII, 111), em que consta εὐπειθέος (“fidedigno”, “digno de fé”), opção também adotada por Hegel em suas *Preleções*<sup>26</sup>, sobretudo para o estabelecimento da contraposição entre verdade e opinião (δόξα – traduzido mais acima por “crença”). Fé e saber, tal como desenvolvido no texto *Glauben und Wissen*, do então professor da Universidade de Iena, não se excluem mutuamente<sup>27</sup>. Se o *intelligo ut credam* se antecipa ao *credo ut intelligam*, isso ocorre a fim de que a paciência do conceito disponha de tempo para fortalecer suas convicções<sup>28</sup>, as quais, sob o prisma do primacial, incidem sobre a imediatidade do verdadeiro a partir da revelação da identidade entre ser e pensar. Conforme o fr. B3 (DK) de Parmênides: “Pois o mesmo é pensar (voεῖν) e ser (εἶναι)” (Id., *ibid.*, p. 15).

O verbo voεῖν é traduzido aqui por “pensar”, ao passo que no fr. B40 (DK) de Heráclito, como vimos, o substantivo cognato νόος (no jônico) o é por “saber”, o qual, reiteremos, nada tem a ver com πολυμαθία, isto é, com muitos saberes, ao menos não em sua acepção elevada, de vigília. Desta, contudo, o homem sempre volta a se desviar, de maneira que não pode ter por meta a eliminação da dormência, pois esta lhe é parte constitutiva. É isto que faz com que a deusa frise também a aprendizagem do que concerne à opinião dos mortais. Com efeito, o pensar e o saber, originariamente, pensa e sabe apenas o que é, e isso porque parte do que é, o qual, *antepredicativamente*, é pensamento e sapiência, em inserção circular. Poderíamos agora nos valer também da doxografia de Simplício, porém, de modo copulativo, pois a “verdade fidedigna” é igualmente a “verdade bem redonda [Ἀληθείης εὐκυκλέος]” (Id., 2017, p. 57), isto é, princípio e fim dizem o mesmo enquanto pensamento flexionante: “O comum [ξυνὸν] me é dado, de onde sempre início; pois para lá eu irei retomar de novo” (Id., *ibid.*, p. 59), tal como se lê no fr. B5 (DK) do eleata. O pensamento que se percebe como e enquanto pensamento evoca a comunhão de princípio e fim em periferia de círculo, conforme consta, ademais, no fr. B103 (DK) de Heráclito.

A noção de circularidade em Parmênides, com efeito, traz consigo um importante nível de compreensão do grego ἀλήθεια. No fr. B8 (DK), é elencado uma série de atributos

<sup>26</sup> Cf. HEGEL, 1986 (*Band 18*), p. 286.

<sup>27</sup> Cf. Id., 1986 (*Band 2*), p. 289.

<sup>28</sup> Cf. a introdução do livro *O trabalho do negativo. Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito* (In: SANTOS, 2007, p. 15).



do ser – ele é ingênito, indestrutível, indivisível, imóvel e pleno, em suma: “semelhante a volume de esfera bem redonda [εὐκύκλου]” (PARMÊNIDES, 1999, p. 124); tal como também testemunha o *Teeteto* (183e), ao mencionar o eleata como um dos que defendem “que o todo é uno e imóvel” (PLATÃO, 2015, p. 265). Nesse sentido, nada lhe escapa, pois nada há fora de sua *circunferência*. Forçoso seria, por conseguinte, que aquilo que compete ao múltiplo e ao movimento se dispusesse em seu interior, já que diz a totalidade; mas, ao contrário, passa-lhe ao largo, ou seja, se afigura como instância fenomenal, do meramente aparente, que em si mesmo não revela sua verdade, isto é, a identidade entre ser e pensar. É o que consta no fr. B10 (DK) de Melisso de Samos, seguidor de Parmênides da segunda metade do séc. V a.C.<sup>29</sup>: “Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser” (MELISSO, 1999, p. 161). Abstenhamo-nos, contudo, de conceber o ser parmenídico como um algo grosseiro, isto é, como uma espécie de *être suprême*. Não se trata disso. Sua identidade tampouco diz respeito a uma mera tautologia da qual nada se deduz<sup>30</sup>, do contrário a deusa sequer mencionaria a via da opinião, cuja dispersão, entretanto, condena, ao rogar para que o costume da senso-percepção não se apodere do jovem filósofo: “Não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vaguar olhos que não veem, ouvidos soantes e língua, mas decide pela razão [λόγῳ] a prova muito disputada de que falei” (PARMÊNIDES, 2002, p. 16) – ainda de acordo com o fr. B8 (DK). Em questão, por outro lado, está o sentido antepredicativo do ser enquanto ξυνός λόγος (“razão comum”), ou seja, como o pressuposto isento de determinações prévias. O sentido posterior de λόγος como “discurso racional” – uma vez que o étimo λέγω também significa “dizer”, “falar” – já se articula sob esse entorno, pois todo e qualquer enunciado sempre se encontra determinado pelo encadeamento reunidor de sua unidade de sentido<sup>31</sup>, que, sob a forma infinitiva εἶναι (“ser”), aponta para o horizonte de anterioridade mais vasto e radical possível, tal como o é, aliás, o verbo “ser” em todas as línguas advindas do indo-europeu. Assim, todos aqueles atributos mencionados não devem ser vistos sob óptica predicativa, isto é, como atribuições que ganham legitimidade via adequação, mas sim sob óptica antepredicativa, logo, como imediatidade absoluta do puro pensar, em que se subentende *a fusão de pensamento*,

<sup>29</sup> Diógenes Laércio (2008, IX 24, p. 257) diz que Melisso manteve contato com Heráclito, o que fortalece sua contemporaneidade em relação a Parmênides, algo que Hegel recusa, como veremos.

<sup>30</sup> Cf. *O mundo de Parmênides: ensaios sobre o Iluminismo pré-socrático*, de Karl Popper (2014, pp. 137-38).

<sup>31</sup> Lembremo-nos que originariamente λέγω 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.

*pensado e atividade pensante*, o que, com efeito, dispensa uma existência efetiva, de vez que sua presença, neste contexto, é ainda ausência, no sentido de condição de possibilidade ou anterioridade constitutiva. Isso se patenteia mediante a etimologia do grego ἀλήθεια, pois o α privativo nega precisamente uma negação, visto que o verbo λανθάνω significa “ocultar”, “passar despercebido”, “esquecer”, donde o rio Λήθη, que no hades retira a memória das almas que nele se banham. Ἀλήθεια, portanto, nega uma ausência, e, assim, diz a autenticidade de uma presença<sup>32</sup>, a qual, sob viés ontológico, é pressuposta absolutamente. Todavia, porquanto imediatidade absoluta, é carente de mediação e de existência, ou seja, se ausenta das presenças do não-ser e do ser-aí. É o que também consta no fr. B8 (DK): “E, assim, é necessário que seja de todo ou não” (PARMÊNIDES, 2002, p. 16). Aqui, tanto quanto em Xenófanés, impera o princípio do terceiro-excluído (α ∨ ~α), ou seja, da totalidade abstrata, pois não se vê como deduzir a identidade concreta entre móvel e imóvel, dinâmica e repouso, posto que assim admitir-se-ia que o ser não é, donde a forçosa implicação de identificá-lo à natureza dos entes mutantes, os quais vêm a ser e deixam de ser ao mesmo tempo, isto é, tomam parte do ser e do não-ser, respectivamente, o que é de todo repudiado no fr. B6 (DK) como uma espécie de quimera do pensar, aliás, de mesmo feitio da besta mitológica, porém não com três, mas “com duas cabeças” (Id., *ibid.*, p. 15)<sup>33</sup>. O recurso do elemento especulativo se nos afigura aqui como um modo plausível de solução do impasse. Para tanto, a cabeça restante, isto é, a *terceira*, desempenhará o vetor de reconciliação. Vejamos.

Numa leitura *predicativa*, conforme a espontaneidade do representar e nos moldes de sentenças como “o mármore é frio”, o verbo “ser” se apresenta como uma função lógica, ou seja, como um conectivo de adequação, do qual se pode articular a veracidade do enunciado. Nesse sentido, o verbo “ser” se afigura como indicador de uma determinação, algo que não se verifica em sua negação, por exemplo, na sentença “o mármore não é frio”. Nesta, apenas se diz que não há adequação entre sujeito e predicado, ou seja, nada se determina, mas tampouco é indicado uma contraposição determinada ao “frio”, pois não foi dito que “o mármore é quente”. Conforme essa articulação, o não-ser não é, em primeira

<sup>32</sup> Conforme anota José Trindade Santos, no comentário à sua tradução dos fragmentos: “Isto implica que, para um grego, pelo menos de Homero em diante, a declaração da presença autêntica de algo só possa fazer-se pela negação de sua ausência” (SANTOS, 2002, p. 76).

<sup>33</sup> Tal como escreve Jonathan Barnes, valendo-se do mesmo fragmento: “O fato de que as coisas contraditórias não são simultaneamente verdadeiras, ele o demonstra nos versos em que aponta o engano daqueles que identificam os opostos” (BARNES, 1997, pp. 153-54). Já John Burnet crê tratar-se de uma menção direta a Heráclito (Cf. BURNET, 2006, p. 151).

instância, o contrário do ser, apenas se lhe difere, pois, embora se mantenha indeterminado, deixa em aberto a possibilidade de determinações diversas, inclusive a da contrariedade. Nesse nível, contudo, também se depreende a possibilidade de retração para com o nexo *existencial* do não-ser, pois com ele nada se indica. É o que consta no fr. B2 (DK): “Esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, nem indicá-lo” (PARMÊNIDES, 2002, p. 14). Note-se que “o não-ser” traduz aqui τὸ μὴ εἶναι (“o não-sendo”, “o não-ente”, “o não-existente”), trata-se, portanto, da negação do particípio presente do verbo εἶναι, cujo descorrelato é o grego μηδείς (“nada”), entendido como o vigor de constituição da esfera existencial negativa (τὸ μὴ εἶναι), pois, tal como se verifica no fr. B6 (DK), “o nada [μηδὲν] não é” (Id., ibid., p. 15). Isso é tudo o que a deusa diz, ou melhor, pode dizer, acerca do não-ser, em contraposição ao ser, “que é caminho de confiança (pois acompanha a realidade)” (Id., ibid., p. 14). Realidade aqui traduz ἀλήθεια. Assim, só o ser comporta a força desveladora da presença, inclusive em relação a um existente nomeável e indicável. Todavia, o ser nele mesmo, tanto quanto o não-ser, nada tem a ver com determinação ou indicação, é por isso que a deusa diz que são “os únicos caminhos de investigação que há para pensar [νοῆσαι]” (Id., ibid.). Ora, não haveria, então, pensamento em relação às opiniões dos mortais, ou seja, às coisas submetidas à mudança? Na medida em que mudam, simultaneamente deixam de ser e vêm a ser, algo, contudo, que não se aplica, sob viés eleático, ao saber enquanto tal, ou seja, ao pensar como pensamento *antepredicativamente* pensado, pois neste encontramos-nos na esfera pura do ser (“o todo uno e imóvel”), desprovido de qualquer conteúdo, isto é, como instância arcaica de revelação; ao passo que o não-ser poderia ser compreendido como instância arcaica de velamento, de ausência. Nesse sentido, conquanto digam os únicos caminhos a se pensar, sob óptica *identitativa*, se distinguem de todo, pois “o ser é” e o “não-ser não é”. De acordo com o fr. B8 (DK): “Esta é a decisão acerca disso – é ou não-é –; decidido está então, como necessidade, deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira [ἀληθής]), enquanto a outra é e é autêntica” (Id., ibid., p. 16). No mesmo fragmento (v. 14), a separação entre via desvelante e via velante diz respeito ao cumprimento da própria Justiça (Δίκη), esta escrita com inicial maiúscula, em referência à deusa homônima. Aqui, tanto quanto em Anaximandro (fr. B1 [DK]), justiça diz a força de cisão, não no hemisfério de oposição entre antepredicação e predicação (ou não-gerado e gerado, para o milésio), mas sim na própria tensão identitativa do elemento antepredicativo, em que também se testemunha “duas cabeças” (ser e não-ser), isto é, o rudimento da dialética na esfericidade

do puro pensar<sup>34</sup>. O empreendimento de Hegel é mostrar não apenas a distinção e a oposição do ser para com o não-ser, mas também a identificação entre ambos, da qual o *terceiro* aqui *excluído* eclode como puro elemento reunidor, e isto o faz por intermédio de Heráclito, para quem a unidade dos opostos é a própria justiça.

**3.** Hegel, em suas *Preleções sobre a história da filosofia*, em função do desdobramento lógico-sequencial da história do pensamento, antecede Parmênides a Heráclito, hipótese que já à época se contrapunha à historiografia filológica vigente e que tem por principal consequência a admissão da anterioridade conceitual do eleata<sup>35</sup>. Não obstante, é em Heráclito que Hegel pontua a virada fundamental, pois nele verifica, conforme as *Preleções*, “pela primeira vez, a ideia filosófica em sua forma especulativa” (HEGEL, 1986, p. 320). Com o efésio, o elemento especulativo da convergência dos contrários se assenta<sup>36</sup>, de modo que lhe coube o perfazimento concreto da abstração parmenídica. “O raciocínio<sup>37</sup> de Parmênides”, uma vez que regido pelos princípios de cisura da lógica clássica, profere Hegel, “é entendimento abstrato” (Id., *ibid.*). O conectivo excludente “ou” (v), se não for suprassumido, haverá de conservar o ser sob a forma unilateral da imobilidade, o que não condiz e não conduz ao ser como concreção absoluta. Faz-se necessário agora que percorramos alguns dos elementos basilares da *Ciência da Lógica*.

Na introdução à obra, Hegel diz que o pressuposto d’A *Doutrina do Ser* é precisamente “o conceito da ciência pura e a sua dedução [*der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion*]” (HEGEL, 2016, p. 52). Tal dedução requer um primeiro princípio do qual tudo o mais possa ser deduzido. Com isso se coloca a questão atinente ao

<sup>34</sup> Para uma leitura de rigor da interpretação antepredicativa dos argumentos de Parmênides – embora distinta de nossa abordagem –, cf. SANTOS, José Trindade. “Parmênides e a antepredicatividade”. In: *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 32, 2015, pp. 9-33.

<sup>35</sup> Também o filólogo Karl Reinhardt sugere que Heráclito teria vivido e escrito após Parmênides. Cf. REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916, p. 157 ss.

<sup>36</sup> Como se sabe, muitos são os fragmentos que patenteiam a tensão dos opostos. A nível de ilustração, tomemos o fr. B51 (DK), que assevera a perplexidade do senso comum e do entendimento para com a mútua parição e aparição das determinações contrárias: “Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia dos movimentos contrários, como do arco e da lira” (HERÁCLITO, 2012, p. 73). Trabalho mais detidamente este conteúdo em três outros artigos, a saber: “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”, “Píndaro e Heráclito – acerca de μῦθος e λόγος” e no supracitado “Hegel e o λόγος heraclítico”.

<sup>37</sup> Do alemão *Räsonnement*. Termo de origem francesa (*raisonnement*), cujo étimo é o latim *ratio*, do verbo *reor* (“separar”, “dividir”). Tal ressalva se faz oportuna devido à distinção para com a tônica reunidora da razão enquanto λόγος, cujo movimento coaduna a diferença sem diluí-la.

modo mediante o qual dar início à ciência. Ora, a ciência pura precisa coincidir com o puro saber, o qual, enquanto início absoluto, diz o mesmo que um início abstrato, pois nada pode pressupor, sob pena de dogmatismo. Trata-se, portanto, do simplesmente imediato, isto é, da unidade imediata do pensar, o qual, enquanto puro, pensa apenas a si próprio, e isso à medida que é desprovido de toda e qualquer determinação ulterior. Assim, o esforço de conservá-lo em sua pureza demanda, justamente por pensar, o pensamento de algo, o qual tampouco pode comportar, dada a exigência de pureza, qualquer determinação que seja, de sorte que esse algo que pensa é o algo donde parte, logo, só pode ser ele próprio, igualmente desprovido de conteúdo, ou seja, originariamente destituído de qualquer pertinência existencial e/ou predicativa. É o que assevera, ademais, o próprio Parmênides no fr. B8 (DK): “O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento” (PARMÊNIDES, 2002, p. 17). Dito de outro modo, esse puro pensar tem por objeto a si mesmo enquanto puro ser, por sua vez igualmente vazio de conteúdo. *O mesmo é pensar e ser*. O início da ciência enquanto pressuposição do puro saber e do puro ser não implica, com efeito, nenhum pressuposto determinado, pois ambos são ocos de conteúdo. A presença de conteúdo implicaria, por seu turno, uma determinação de incidência dogmática. Mas o pressuposto em pauta nada tem de determinado. Escreve Hegel, n’*A Doutrina do Ser*: “Assim como o saber *puro* não deve significar nada senão o saber como tal, inteiramente abstrato, então também o ser *puro* não deve significar nada senão o *ser* em geral; ser, nada mais, sem nenhuma determinação e preenchimento posteriores” (HEGEL, 2016, p. 72). No que concerne à leitura antepredicativa do ser, em linguagem hegeliana, está em questão a “libertação da oposição da consciência” (Id., *ibid.*, p. 52) enquanto *conditio sine qua non* da pura ciência, que pressupõe a identidade não representativa entre “coisa em si mesma” e “pensamento puro”, isto é, como consciência-de-si posta por si mesma e anteposta a qualquer binômio da tradição, inclusive em relação à bifurcação de sujeito e objeto. Desta feita, a dedução hegeliana visa a eximir-se precisamente de propriedades ou conteúdos dados de antemão<sup>38</sup>. A questão que agora se nos impõe é a de depreender e suprasumir do ser vazio suas posteriores determinações.

---

<sup>38</sup> Poderíamos nos valer do que diz Glenn Alexander Magee, ao compreender o método hegeliano como um cerco não proposicional, em que a circunscrição do objeto em pauta se dispõe a partir de sua purificação ou esvaziamento, via conceptualização especulativa: “É importante ver a distinção radical entre o pensamento hegeliano e todos os outros formatos de filosofia. A filosofia não-hegeliana responde a questões como ‘O que é Deus?’ ou ‘O que é Ser?’ comparando o conceito a alguma propriedade universal: ‘Deus é água’ ou ‘Deus é o Motor Imóvel’ ou ‘Deus é natureza’. Esse modo de pensamento pode ser chamado de proposicional ou

Pressupor o puro ser em sua abrangência absoluta é o mesmo que *tudo* pressupor. Todavia, uma tal pressuposição não pressupõe nada de determinado, assim, paradoxalmente, é o mesmo que *nada* pressupor. Este puro nada, indeterminado e desprovido de conteúdo, diz, com efeito, tão só o que diz o puro ser. Mas deste, porquanto pressuposto absoluto, nada pode estar fora, senão o puro nada, cujo fora já é desde dentro, pois nada há fora, de modo que se afigura como idêntico ao puro ser. Suprassume-se, com isso, a leitura identitativa da contrariedade relativa às sentenças “o ser é” e “o não-ser não é”. Escreve Hegel, no primeiro capítulo da *Doutrina do Ser*: “O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo” (HEGEL, 2016, p. 86). Todavia, suprassumir não é dissolver. Ou seja, ser e nada, conquanto idênticos, ainda se opõem e se diferem, pois o ser tem por implicação o vir-a-ser e o nada, por sua vez, o deixar-de-ser, os quais, agora, se apresentam como mediação comum, mutuamente. A imediatidade do ser passa a se apresentar em si mesma como mediada pelo nada (que Hegel também chama de “não-ser”<sup>39</sup>). Assim, o aparecimento de um e de outro diz respeito a um desaparecimento imediato em seu oposto, de sorte que a verdade de ambos se afigura precisamente como esse aparecer em desaparecendo, ou seja, como a revelação de um trânsito originário na interioridade do próprio ser, posto que o nada, tal como exhibe o vocábulo *Nichtsein*, diz a relação do ser consigo e com sua negação, de modo a patentear, em direção contrária, o que já vigora na afirmação do ser em si mesmo, isto é, a sua negação. Contudo, nenhum dos dois termos expõe nomeadamente a verdade de seu movimento e o movimento de sua verdade. O enlace unificador atesta-se naquilo que Hegel, em suas *Preleções*, chamou de “o terceiro” (*das Dritte*): “É um e um outro, e ambos são um; e esse é o terceiro, que é um no outro de si próprio, e não fora dele” (Id., 1986, p. 43). Ou seja, o não-ser, enquanto o único fora do ser, já sempre pressupõe a interioridade deste, a qual, enquanto pura e indeterminada, identifica-se, outrossim, à própria interioridade do não-ser, de sorte que este, ao pressupor o ser, pressupõe a si mesmo. O não-ser diz respeito, por conseguinte, ao segundo nome do ser, porém, sob o enfoque da diferença e da negação. O próximo passo é justamente o de negar tal negação enquanto retorno e conflagração sintética do Uno. Ora, se, de um lado, ser e nada são idênticos, porquanto vazios e indeterminados (mas igualmente em contrariedade, dado que um nomeia a pura afirmação

---

predicativo. Ele toma algum objeto *como dado*, e procede a descrevê-lo anexando a ele um ou mais predicados, geralmente após uma longa argumentação” (MAGEE, 2001, p. 93).

<sup>39</sup> Conforme escreve: “Caso se considerasse como mais correto que, em vez do nada [*Nichts*], fosse o *não ser* [*Nichtsein*] contraposto ao ser, não se teria nada a objetar ao resultado, pois no *não ser* está contida a relação com o ser; o não ser é ambos, ser e sua negação, enunciados em *um*, o nada” (HEGEL, 2016, p. 86).

e o outro a pura negação), e, de outro, são opostos, uma vez que um implica o vir-a-ser e o outro o deixar-de-ser, faz-se necessário que também aqui se cumpra uma identidade, ou seja, uma conciliação numa unidade mais elevada, que conserve a contrariedade. Assim, se ser e nada são o mesmo, então vir-a-ser e deixar-de-ser também o são. Com esse fito e para compor a primeira tríade da *Ciência da Lógica*, Hegel se vale do termo “devir” (*Werden*), que consiste precisamente no ato único de vir-a-ser e deixar-de-ser e, por extensão, na unidade de ser e nada, porém sob o enfoque do movimento, o qual, no mútuo pertencimento daqueles, encontra-se apenas insinuado.

O devir, enquanto terceiro nome do ser e ainda desprovido de qualquer conteúdo, ou seja, puro, se afigura, com efeito, como uma dedução *stricto sensu* e *sui generis*, pois a um tempo parte do ser e a ele retorna, isto é, comunga do mesmo ponto de partida, pois o devir em geral nada diz senão a interioridade automovível do próprio ser imóvel. Assim, a totalidade concreta, na esfera do conceito, desvela-se a si própria em termos de processo absoluto, o qual se encontrava abstraído tanto no ser quanto no nada, de vez que, tal como se lê n’A *Doutrina do Ser*, “nem ser nem nada são algo verdadeiro, mas apenas o devir é sua verdade” (HEGEL, 2016, p. 98). O devir, entretanto, precisa ser alavancado para além da mera unidade unilateral de ser e nada, pois nele está implicado o *decursus vitae* de todo o sistema filosófico, isso significa que o devir é, igualmente, o ponto de inflexão entre o lógico e o historial – mediação absoluta do Uno<sup>40</sup>. Todas as determinações ulteriores da unidade de vir-a-ser e deixar-de-ser retiram a sua verdade não do primeiro (ser) ou do segundo (nada), mas do devir, isto é, do “terceiro, no qual ser e nada têm o seu subsistir [*Bestehen*]” (Id., *ibid.*, p. 96). A dedução do terceiro é, na verdade, o primeiro concreto. Se a dedução do nada a partir do ser serviu para mostrar um nível mais originário de identidade do próprio ser, o mesmo se aplica à dedução do devir para com os outros dois, que agora passam a ser vistos como originariamente advindos do terceiro, que é o primeiro absoluto, e cuja “subsistência”, conforme a última citação, não diz um mero “estar abaixo, sob”, pois no alemão consta o verbo substantivado *Bestehen*, que conota, deste modo, a ação de “estar posto” (*stehen*) “na proximidade, com” (*bei*), ou seja, como “consistência” de *sub-sistere* e *ex-sistere* – valendo-se do étimo latino (tanto do português quanto do alemão) –, pois o

---

<sup>40</sup> Nos termos de Cirne-Lima: “Compreender o Ser como algo mediatizado significa pô-lo em relação com o Nada e perceber como um desaparece no outro, formando o Devir. Pensar o Ser como imediato é apontar com o dedo intelectual para sua indigência; pensar o Ser como mediatizado é compreendê-lo na teia que forma com o Nada, o Devir, o Ser-aí, etc., ou seja, com o elo da cadeia que constitui todo o Sistema filosófico” (CIRNE LIMA, 2006, p. 19).

devir explicita as flexões interna (*implicatio*) e externa (*explicatio*) do ser, em cômputo lógico-histórico; desse modo, também resguarda o sentido de “persistência”, ou seja, de um aferrar-se à “totalidade” (conforme o prefixo latino *per-*). Essa circularidade evoca, com efeito, o que poderíamos chamar de *vida da vida* ou *ideia em movimento*, isto é, o simultaneamente vazio e pleno de determinações, a um tempo escapando de tudo e adentrando na interioridade e exterioridade de tudo<sup>41</sup>. Hegel deixa isso claro ao denunciar as tentativas de asseguramento ontológico via repouso e plenitude abstratos, pois, escreve, “este terceiro tem múltiplas figuras empíricas, as quais são postas de lado ou negligenciadas pela abstração a fim de fixar aqueles seus produtos, o ser e o nada, cada um por si e mostrá-los protegidos contra o passar” (Id., *ibid.*, p. 97). Lembremo-nos aqui do fr. B107 (DK) de Heráclito, onde é dito que olhos e ouvidos são más testemunhas apenas para homens de índole bárbara. A noção do devir coaduna, *na escalada de sua profundidade*, as teses parmenídicas do ser (1) e de sua oposição para com o não-ser (2) e as teses heraclíticas da harmonia dos contrários (3) e do fluxo (4), que comporta e antecede as demais. Escreve Hegel, ainda n’*A Doutrina do Ser*:

Os *Eleatas*, em primeiro lugar, e especialmente *Parmênides*, enunciaram o pensamento simples do *ser puro* como o absoluto e como a verdade única, e, nos fragmentos que restaram de Parmênides, ele, com o entusiasmo puro do pensar que pela primeira vez se apreende a si em sua abstração absoluta, enunciou: *apenas o ser é, e o nada não é de modo algum*. [...] O profundo Heráclito salientou contra aquela abstração simples e unilateral o conceito total mais elevado do devir e disse: *o ser é tampouco como o nada*, ou também, tudo *flui*, o que significa: tudo é *devir*. (Id., *ibid.*, pp. 86-87)

4. Faz-se necessário dizer algo acerca da tese do fluxo universal, a qual, ao menos desde o séc. V a. C. na Ática, tornara-se marca de Heráclito. Em pauta estão os célebres fragmentos do rio (B12, B49a e 91 DK). Todavia, o testemunho mais antigo dessa vinculação remonta a Platão, tal como se lê no *Crátilo* (402a): “Heráclito afirma que tudo passa [πάντα χωρεῖ] e nada permanece, e compara o que existe à corrente de um rio, para concluir que ninguém se banha duas vezes nas mesmas águas” (PLATÃO, 1973, p. 144). A sentença

---

<sup>41</sup> Escreve Cirne-Lima, na ocasião de outra obra: “A substância, pois, é uma única, una, mas sempre em Movimento, no qual ela se dobra (*implicatio*) e se desdobra (*explicatio*) em perpétuo Devir. Todas as coisas são, para a Filosofia Dialética, momentos da evolução da substância, que é uma e única, mas sempre também, dentro em si, multiplicidade em Movimento” (CIRNE-LIMA, 2012, p. 14). A pertinência dos termos latinos se verifica no étimo *plicas*, isto é, às dobras de um tecido. Em Roma, aquele que trabalhava dobrando vestidos era chamado de *plicatrix*. Daí *implicatio* (dobrar) e *explicatio* (desdobrar).



atribuída a Heráclito passou então a circular sob o adágio πάντα ῥεῖ (“tudo flui”). Dela se valeu Hegel em suas *Preleções*<sup>42</sup>. Tende-se a compreendê-la, entretanto, como uma exacerbação da mobilidade e da instabilidade de todas as coisas, o que decerto vai de encontro ao pensamento de Heráclito, uma vez que encerra uma unilateralidade do pensar. Que este não é o caso, dentre vários outros, dá testemunho o fr. B84 (DK): “transmutando-se, repousa” (HERÁCLITO, 2012, p. 95)<sup>43</sup>. Contudo, foi aquele sentido que se difundiu em Atenas – de Crátilo a Aristóteles – e que se encaminhou aos pósteros da tradição. O *Teeteto* platônico desempenhou um papel decisivo a essa abordagem unilateral, tal como se verifica nos passos 179e-180b: “É o que se passa com esses seguidores de Heráclito”, diz em tom de indignação o personagem Teodoro em colóquio com Sócrates, “procuram com todo o empenho não deixar que haja nada seguro, nem no discurso, nem nas suas almas, convencidos, pelo que me parece, de que isso é estar parado” (PLATÃO, 2015, pp. 257-58). Essa caricatura, ademais, é endossada pelo próprio Sócrates, que em resposta diz: “Há outros que defendem o contrário destes: *Imóvel é o nome que se dá ao todo*, e tudo quanto os Melissos e os Parmênides sustentam com toda a força em oposição a todos eles: que tudo é uno e subsiste em si mesmo, não tendo região para onde se mover” (Id., *ibid.*, p. 259). Em questão está o *s(ab)er*. A essa altura do diálogo, o ensinamento eleático assume prerrogativa epistêmica em detrimento da tese heraclítica do fluxo, pois naquele o saber se apresenta como um *estado* – isento de qualquer tipo de manobra e necessário ao rigor da cognição, sob pena de revelar-se como mera opinião –, ao passo que nesse o saber se articula enquanto *processo* – incapaz de qualquer tipo de concordância e passível de toda sorte de manejo. Aqui, Heráclito é vinculado ao *homo mensura* de Protágoras, erigido igualmente sob forma caricata, como o responsável pela tese do relativismo indiscriminado. A longeva discordância entre Heráclito e Parmênides tem aqui seu registro inicial. Faz-se necessário agora desarticular a caricatura. Para tanto, recordemo-nos do que disse Aristóteles na *Metafísica* (987a30), a saber, que em sua juventude Platão fora discípulo de Crátilo, famoso à época em Atenas como propagador da doutrina heraclítica. É ainda na *Metafísica* (1010a13-15) que encontramos a célebre formulação cratílina, a qual censurava “até mesmo Heráclito, por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio. Crátilo pensava não ser possível nem mesmo uma vez” (ARISTÓTELES, 2002, p. 169). Ao que

<sup>42</sup> Cf. HEGEL, 1986, p. 324.

<sup>43</sup> Trata-se, conforme as lições de *Introdução à história da filosofia* (do semestre de inverno de 1825/26), de “um movimento absoluto que é ao mesmo tempo repouso absoluto” (HEGEL, 2012, p. 103).

parece, tanto Platão quanto Aristóteles, em algumas ocasiões de seus escritos, deixaram-se levar pela acentuação de Crátilo. A despeito de ambos terem tido acesso ao livro de Heráclito, as teses cratilianas se lhes afiguravam como consequência do que o próprio Heráclito dissera<sup>44</sup>.

Não nos parece convincente desvincular a imagética do rio do *corpus* heraclítico, pois, como dito, no período clássico de Atenas o livro do efésio encontrava-se em circulação. Antes de tudo, guardemo-nos de compreendê-la como tentativa de esvaziamento de toda e qualquer identidade e permanência, do contrário a propositura de Crátilo sequer assumiria alguma relevância, o que não é o caso. A radicalização do movimento como princípio absoluto, para espanto da tendência habitual, vive às expensas de um repouso igualmente radical. O dito de que não se adentra nem mesmo uma única vez no mesmo rio significa, em verdade, que a totalidade dos entes já sempre se encontra dentro do rio, na sua interioridade, ou seja, repousando em sua dinâmica incessante. O acento de Crátilo, portanto, sustenta uma mediação radical de movimento e repouso. Isso significa que nenhum ente isolado pode dar testemunho de sua identidade elevada, pois, concebido como mero ente, apenas imediatiza a diferença e a relatividade – em relação a si e a todo o resto –, de vez que não há μέτρον capaz de mensurá-lo ou agarrá-lo, porquanto fluxo imediato. Sob esta óptica, com efeito, nada pode ser dito com acerto, pois “tudo passa e nada permanece”, ainda que isso escape à percepção, tal como explicita Aristóteles na *Física* (253b9). Condenada estaria, então, toda e qualquer predicação ou discurso. Por isso que Crátilo, conforme a *Metafísica* (1010a10-13), “acabou por se convencer de que não deveria sequer falar, e limitava-se a simplesmente mover o dedo” (ARISTÓTELES, 2002, p. 169). Indica-se com isso que não é na esfera predicativa que vigora o saber, mas sim na antepredicativa, e que esta, além do mais e paradoxalmente, pode ser comunicada, do contrário Aristóteles não teria transmitido a sentença corretiva de Crátilo<sup>45</sup>. Todavia, enquanto dimensão de anterioridade, o saber

---

<sup>44</sup> Edward Hussey, em sua obra *Os pré-socráticos*, propõe que a imagética do rio fora proferida, em verdade, por Crátilo, a fim de corrigir o próprio Heráclito e, assim, agravar a unilateralidade do fluxo, o que implicaria a distorção do enunciado heraclítico e o engano da parte de Platão e de Aristóteles. Cf. HUSSEY, Edward. *The presocratics*. Charles Scribner's Sons: New York, 1972, pp. 54-55. O mesmo é dito por Kirk, Raven e Schofield: “É possível que Platão tenha simplesmente sido induzido ao erro, especialmente pelos exageros sofisticos do séc. V, ao distorcer a importância dada por Heráclito a este aspecto; quanto a Aristóteles, aceitou a interpretação platônica do devir e exagerou-a ainda mais” (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p. 192).

<sup>45</sup> É precisamente o que insinua Sócrates ao término da inflamação de Teodoro, para quem não haveria consenso nem entre aqueles que pertenciam ao círculo dos heraclitianos. Conforme o *Teeteto* (180b): “Talvez, Teodoro, tenhas visto estes homens a lutar e não tenhas convivido com eles em paz, pois não são teus amigos. Mas penso que explicam estas coisas com prazer aos discípulos que querem tornar-se iguais a eles” (PLATÃO,

tampouco pode bastar-se, pois diz respeito precisamente a uma condição de possibilidade de algo, logo, já pressupõe um trânsito em sua própria identidade, tal como naquilo que compete às coisas em fluxo e às suas respectivas predicções, só que em direcionamento inverso. Assim, originariamente (ou *logicamente*, para Hegel), todo repouso já tende ao movimento e todo movimento, ao repouso. Fundamental aqui é não seguir enfoques de unilateralidade, seja sob a forma do ser em repouso ou do ente em movimento. O trânsito entre repouso e movimento precisa ser apreendido enquanto mediação originária do saber, ou seja, como antecedendo e se antecipando a todo *estado* e a todo *processo* enquanto alheados. Por intermédio desta abordagem se entreabre a possibilidade de predicar sob óptica antepredicativa (ou seja, furtar-se ao silêncio para com o saber) e antepredicar sob óptica predicativa (isto é, apreender a mobilidade lógico-relacional do imóvel), de vez que assim também se aloja a unidade especulativa entre a identidade e a existência do absoluto.

Atente-se para o seguinte: assim como a tese parmenídica do ser comporta a não-identidade deste para com o não-ser, a tese heraclítica do fluxo já pressupõe a tese da harmonia dos contrários, pois dizem o mesmo, a despeito das propensões de referenciar aquela ao elemento historial e essa ao elemento lógico. Note-se ainda que Crátilo, conquanto mudo, ainda fala, e com exagero, vide a hipérbole transmitida pelo estagirita. A ambiguidade do conteúdo também se deixa ver, assim, na forma de sua apresentação. O Crátilo de Aristóteles, entretanto, é uma figura pitoresca, decerto a distância histórica entre ambos contribui para isso. Embora distinto do Crátilo de Platão, apresentado sob um feitio sofístico mais moderado, para ambos, o cerne de seu ensinamento é a impossibilidade do saber. Fato, contudo, é que os escritos do próprio Crátilo se perderam, de maneira que não podemos avançar muito no que concerne aos seus ensinamentos. Mas isso não é o mais decisivo aqui. Desde que tenhamos os fragmentos de Heráclito em referência, nos será facultado indicar o que se atesta como condizente e como não condizente.

Recaucionemos agora dois elementos decisivos da discordância entre Crátilo e Heráclito. O primeiro deles diz respeito ao enfoque abstrato-excessivo do fluxo, pois a totalidade do devir não implica ausência e divergência em relação ao ser e em relação ao saber, mas antes concreção e convergência entre ser e nada e entre estado e processo<sup>46</sup>. O

---

2015, p. 258). Verifica-se nesta hipótese dois tópicos de contraste para com a postura de Heráclito, conforme já trabalhados, a saber: a criação de escolas e o ensino iniciático.

<sup>46</sup> Em 1916, Karl Reinhardt defendeu com veemência a incompatibilidade entre o pensamento de Heráclito e a tese do fluxo universal. O foco de sua crítica é precisamente a imagética do rio via deslegitimação dos fragmentos a ela relacionados: “Finalmente, é preciso ainda dizer que também a doutrina do fluxo como

segundo diz respeito às implicações da imagética do rio em ambos. Se na sentença corretiva de Crátilo a totalidade ôntica já sempre se encontra dentro do rio, no qual não se adentra absolutamente, então cada coisa teria por identidade apenas essa interioridade, uma vez que tudo o mais apresentar-se-ia como relativo e escoante. Ora, Heráclito diz que não se adentra não uma, mas duas vezes na identidade, ou seja, esta é algo que se adquire, logo, já é preciso estar fora de algum modo. Tal exterioridade, contudo, uma vez que diz respeito a um “salto para fora” (conforme o prefixo latino *ex-*), ainda resguarda seu interior, isto é, a força de sua proveniência, de sorte que seu movimento de diferenciação, no qual igualmente sempre se encontra, equivale a uma espécie de *limbo da identidade*, em que dentro e fora se coadunam de maneira abstrata. Assim, entrar pela primeira e última vez na identidade do rio implica um retorno à interioridade via identidade exterior, destarte, cada coisa se apresenta como simultaneamente idêntica e distinta da identidade absoluta, sob pena de abstração. O concreto exige esse nível superior de identidade e diferença do mesmo (do rio). Ao invés do que talvez pretendeu Crátilo com sua correção, Heráclito parece já ter se adiantado a ele, pois suprasumira a sua sentença pressupondo-a sob o aspecto do limbo originário de dentro e fora como a vigência lógica de identidade e diferença do Uno, o que traz consigo, outrossim, a assunção do individual e do indivíduo na vigência historial, ambiência da identidade particular, a qual, tanto quanto a ambiência universal, não pode se bastar, uma vez que a totalidade diz um condescimento. Crátilo parece ter se evadido precisamente dos níveis necessários de permanência nas coisas mutantes. A consequência extrema disso é o silêncio caricato e abstrato, pautado, por sua vez, num fluxo igualmente caricato e abstrato.

Um modo mediante o qual evidenciar esse apelo da identidade individual se verifica na própria relação entre os fragmentos do rio, enumerados acima. Dos três, apenas o fr. B91 (DK), citado por Plutarco, segue a formulação do *Crátilo* (402a) de Platão, em que a referência ao rio se dá no singular: “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”

---

doutrina de Heráclito é apenas um mal-entendido, derivado da recorrente analogia do córrego, que permanece o mesmo enquanto a água nele contida flui continuamente? Nem um único fragmento expressa o pensamento de que todas as coisas estão em fluxo: por toda parte apenas transição e alternância, e em parte alguma duração e persistência – ainda nos será mostrado onde, em verdade, o πάντα ῥεῖ está em casa. O pensamento fundamental de Heráclito é bastante oposto à doutrina do fluxo: persistência na alternância, constância na mudança, τὸν na μεταπίπτειν, μέτρον na μεταβάλλειν, unidade na discórdia, eternidade na transitoriedade” (REINHARDT, 1916, pp. 205-206). Como dito acima, não nos parece que a analogia do rio tenha sido forjada e anexada à figura de Heráclito, todavia, a “casa” do πάντα ῥεῖ tampouco poderia corresponder à abstração da totalidade escoante, mas sim à concreção dos contrários, tal como expressa por Reinhardt, mas também já antes por Hegel.

(HERÁCLITO, 2012, p. 99). Os outros dois, a saber, os frs. B12<sup>47</sup> e B49a<sup>48</sup> (DK), se valem da forma plural (“rios”). Tal artifício não implica a contraposição sem mais para com a identidade do único rio, uma vez que antes o retira da abstração ao conferir-lhe diferença e multiplicidade copulativamente. Os rios plurais são, a um tempo, o único rio e seus afluentes, ou, em linguagem hegeliana, a cópula entre Espírito e espírito, entre divino e humano<sup>49</sup>, sobretudo porque o banhista de Heráclito é um homem, tal como se atesta no contexto da doxografia do fr. 49a (DK), o qual é antecedido por uma variante do fr. B62 (DK), que menciona precisamente o liame originário entre deuses e homens, imortais e mortais. O homem, na verdade, diz o lugar e a hora em que se dá o despertar dessa relação, ou melhor, *da* relação, inclusive daquela concernente aos demais níveis de identidade particular. Também Platão, n’*O banquete* (207d), por intermédio da fala de Diotima ao jovem Sócrates, alude a esta nuance fundamental da doutrina de Heráclito ao valer-se do exemplo da identidade no indivíduo em meio às suas peripécias histórico-biográficas. Poderíamos dispor este trecho como uma espécie de retratação para com a caricatura do fluxo empreendida no *Teeteto*. Diz Diotima: “De criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa” (PLATÃO, 2010, p. 156).

V. Todo esse entorno dialético implica, com efeito, a unidade do conceito, e, num patamar mais elevado e concreto, a própria Ideia, logo, a dimensão de reconciliação do Espírito com sua efetividade historial. O devir, assim, sob a acepção de uma *coincidentia oppositorum* originária de lógica e história, diz o ser enquanto o absoluto e efetivo autopensar-se do pensamento, cuja verdade evoca e se articula sob a feição do curso da tradição enquanto destinação sapiencial do imperecível. Conforme escreve Hegel, próximo ao desfecho da *Ciência da Lógica*: “Unicamente a ideia absoluta é *ser, vida* imperecível, *verdade que se sabe*, e é *toda a verdade*” (HEGEL, 2018, p. 313). Desta feita, enquanto

---

<sup>47</sup> Citado por Ário Didimo e conservado por Eusébio: “Aos que entram nos mesmos rios afluem outras e outras águas” (HERÁCLITO, 2012, p. 47).

<sup>48</sup> Citado por Heraclitus Homericus e também por Sêneca: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (Id., *ibid.*, p. 73).

<sup>49</sup> Tal como profere Hegel nas lições de *Introdução à história da filosofia* (no 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 percepçiona, enquanto se manifesta em cada sujeito, em cada homem. O espírito que percepçiona o Espírito absoluto é, pois, o espírito subjetivo” (HEGEL, 2012, p. 169).

organização conceitual, trata-se do puro saber da ciência, a qual, em sua esfericidade própria, se diferencia da organização historial, conquanto a vida do Espírito só desponte como e enquanto “história conceituada” (Id., 2008, p. 545), tal como atestam as últimas linhas da *Fenomenologia do Espírito*. O tempo e a têmpera de ambas são distintos, mesmo que o historial já esteja todo contido no conceitual e vice-versa. A convergência de meta e princípio, entretanto, é uma só. Assim, todo e qualquer *processo* e *processão* já é e tem por base o *estado* e o *estatuto* do pensamento especulativo. O porte sábio, do qual o homem pode participar e que o ultrapassa, lhe ensina que o λόγος divino, a um tempo, tudo perpassa e de tudo se aparta. Ou seja, os “rios” da identidade individual são aqueles em que “entramos e não entramos, somos e não somos”, conforme o fr. B49a (DK), posto que desempenham, em última e primeiríssima instância, o papel de *médium* do único rio – ou do “único sábio” (ἐν τὸ σοφὸν), de acordo com o fr. B32 (DK). Tal mediação, entretanto, conquanto prerrogativa e idiosincrasia do homem, diz respeito à sua destinação necessária, da qual não pode se furtar ou se apoderar de modo privado e arbitrário. Em questão está a unidade divino-sapiencial do Espírito, tal como expressa numa das mais citadas passagens da *Fenomenologia*: “As feridas do Espírito curam sem deixar cicatrizes” (Id., *ibid.*, p. 455). Podemos verificar uma intensificação do mesmo conteúdo na terceira seção d’*A Doutrina da Essência*, intitulada *A exposição do absoluto*. Na ocasião, o finito, em sua dinâmica de constituição, some como mediação expositiva do absoluto, de modo a não cumprir inauguração ou radicalidade alguma. Tal como consta na passagem: “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 ab-sorvido por aquilo que aparece através dele” (Id., 2017, p. 195). A identidade atuante no espírito finito é sempre uma identidade evanescente, tanto quanto a diferença que a forja, pois ela só se legitima 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 – *como* imanência. É isso o que está implicado, aliás, nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, nos idos de 1795, do jovem Schelling, quando diz: “Perca-se

no absoluto!” (SCHELLING, 1958, p. 316). Não se trata de mera autodestruição ou autoesquecimento – de acordo com a contrapartida posta pelo próprio Schelling –, pois assim incorrer-se-ia em unilateralidade, 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.

## REFERÊNCIAS

**ARISTÓTELES.** Metafísica. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

**BARNES,** Jonathan. Filósofos pré-socráticos. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

**BERGE,** Damião. O logos heraclítico – Introdução ao estudo dos fragmentos. Instituto Nacional do Livro, 1969.

**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. Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2006.

\_\_\_\_\_. “Dialética”. In: CIRNE-LIMA, C. R. V.; LUFT, E. Ideia e Movimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 13-31.

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

\_\_\_\_\_. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: Revista Trágica, vol. 13, nº 12, 2020, pp. 11-42.

\_\_\_\_\_. “Píndaro e Heráclito – acerca de μῦθος e λόγος”. In: Cadernos Zygmunt Bauman, vol. 10, nº 24, 2020, pp. 250-268.

**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.

\_\_\_\_\_. Ciência da Lógica 3. A Doutrina do Conceito. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

\_\_\_\_\_. Einleitung in die Geschichte der Philosophie (“Philosophische Bibliothek” 166). Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1966.

\_\_\_\_\_. 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.

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

**HUSSEY, Edward.** The presocratics. Charles Scribner’s Sons: New York, 1972.

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

\_\_\_\_\_. Pitágoras e os pitagóricos – uma breve história. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

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

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

**MAGEE, G.A.** Hegel and the Hermetic Tradition. New York: Cornell University Press, 2001.

**MELISSO.** “Fragmentos”. In: Pré-socráticos. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. O banquete. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, prefácio e introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

**POPPER**, Karl. O mundo de Parmênides: ensaios sobre o Iluminismo pré-socrático. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

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

**RENNYER**, Wesley. “O Divino-Uno em Xenófanos: um vislumbre do inefável sob o prisma da unidade dos contrários”. In: Razão e Verdade: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, pp. 206-233.

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

**SANTOS**, José Trindade. “Interpretação do poema de Parmênides”. In: PARMÊNIDES. Da natureza. Tradução, notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 55-119.

\_\_\_\_\_. “Parmênides e a antepredicatividade”. In: Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 32, 2015, pp. 9-33.

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

**XENÓFANES**. “Fragmentos”. In: Pré-socráticos. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

**ZELLER**, Eduard. Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen. Stuttgart: Frank'sche Verlagshandlung, 1862.

\_\_\_\_\_. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. Nordersted: Hansebooks Verlag, 2017.