

ARQUÍLOCO E HERÁCLITO

PAULA CORRÊA

*Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Universidade de São Paulo*

O chamado "período lírico" surge, segundo Bruno Snell (1986⁶, p.56-8) e sua escola, como ruptura face à épica homérica, as mais importantes inovações sendo o surgimento dos poetas como indivíduos que falam de si próprios, cientes de sua individualidade, e a "exaltação do presente", o *hic et nunc*. Não iremos discutir aqui os vários problemas que as leituras de Snell envolvem¹ mas, através da análise dos fragmentos 131-132W de Arquíloco e 17D de Heráclito, abordaremos apenas o *tópos* da efemeridade humana que, embora percorra a literatura grega desde Homero, é geralmente apontado como um dos traços fundamentais do novo período.

Devemos a Herman Fränkel o estudo mais completo sobre o tema da efemeridade humana na poesia grega antiga (1968⁵). Ao aceitar a tese de que os poemas homéricos não sejam obra de um mesmo autor ou época, Fränkel assinala diferenças na representação do homem na *Iliada* e na *Odisséia*. Como "reflexo de um desenvolvimento social" na transição do mundo épico ao lírico, a *Odisséia* estaria de certo modo mais próxima aos líricos em sua ética e religião, fazendo a passagem do homem que "é o que faz", ao homem arcaico que, nas palavras de Fränkel (1973, p.134), "é o que o dia faz dele", "efêmero".

¹ Posteriormente, uma crítica mais abrangente destas abordagens e métodos foi desenvolvida no capítulo introdutório da tese *As Armas e Varões na Lírica de Arquíloco de Pauros*, defendida em 12/95 (DF-FFLCH, USP).

I. Arquíloco Fr. 131-132W

Segundo Diógenes de Laércio (DK 22A1), Arquíloco e Heráclito teriam sido quase contemporâneos, vivendo no final do sétimo e início do sexto século na Jônia, respectivamente em Paros e Êfeso.² Os fragmentos de ambos apresentam dificuldades de interpretação, mas por motivos distintos. Se desde a antiguidade Heráclito era chamado de "obscuro", "enigmático", o seu estilo sendo comparado ao oráculo de Delfos que "não diz nem oculta, mas dá sinais" (Fr. 93D)³, suas charadas, anedotas, paradoxos e símiles não são fortuitos artifícios retóricos. O caráter enigmático das máximas corresponde ao caráter do que há para ser dito. A metáfora não obscurece algo que seja claro em si, é antes um modo de indicar sua natureza, pois a verdadeira essência das coisas "ama esconder-se" (Fr. 123D).⁴

Embora alguns poemas de Arquíloco fossem talvez originalmente gnômicos, hoje a maioria se reduz a "fragmentos", por sorte (azar) de sua transmissão, podendo criar a falsa impressão de serem proverbiais, ao contrário de muitos aforismos de Heráclito que parecem completos e entre os quais seria possível traçar importantes relações, independentemente da ordem em que fossem dispostos (Fränkel, 1973, p.370).

É certo que Heráclito, no Fr. 17D:

οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσιν δὲ δοκέουσιν.

"A maioria não pensa as coisas tal qual as encontra, nem tendo aprendido conhece-as, mas parece-lhe a si mesma [pensar e conhecê-las]",

responde a um verso de Arquíloco (Fr. 132W):

καὶ φρονέουσι τοῖ ὁποίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν

"e pensam tal qual os fatos que encontram"

² Jacoby (1941, p. 97-109). Para Diógenes Laércio IX, I (DK 22A1), cf. Kirk, Raven & Schofield (1983, p.181-2).

³ Diógenes Laércio IX, 6, cf. Kirk (1983, p.183). As traduções de Heráclito (excetuando a do Fr. 17D) são de J. Cavalcante de Souza, (1978).

⁴ Cf. Hölscher (1974, p.229-38).

Mas antes de comparar os dois textos, examinaremos as fontes do fragmento de Arquíloco (*Erixias* 397e, um diálogo apócrifo de Platão; Estobeu (4.31.117) e M. Apostolius 12.97d), e o problema da junção deste verso com o do Fr. 131W, sugerida por Jacobs e adotada pelos comentadores.

Mesmo na antiguidade, jamais alguém cogitou em atribuir o *Erixias* (ou *Sobre a Riqueza*) a Platão, e supõe-se que a sua composição não data de antes do III século a.C. (Souilhé, J., 1930, p.87-89). Três são as teses defendidas sucessivamente no diálogo: 1. somente o sábio é realmente rico, 2. a riqueza não é em si um mal nem um bem, podendo ser tanto um quanto outro, 3. não há verdadeira riqueza a não ser quando esta é útil.

Ao desenvolver a segunda tese, Sócrates (*Erixias*, 397c.ss) relata um comentário de Pródico a respeito da forma pela qual a riqueza pode ser um bem ou um mal: a riqueza, diz Pródico, é um bem para os honestos que sabem empregá-la, e um mal para os que não sabem;

ὅποιοι γὰρ ἄν τινες ὄσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι καλῶς δ' ἔφη, δοκεῖ μοι καὶ τὸ τοῦ Ἀρχιλόχου πεποιηῆσαι (Fr.132W).

"Pois as coisas são necessariamente tal qual aqueles que as utilizam. Assim me parece justo também o verso de Arquíloco "e pensam tal qual os fatos que encontram".

A citação de Arquíloco neste contexto é muito estranha caso vise ilustrar a idéia de Pródico, pois é justamente o contrário que ela parece afirmar. No *Erixias*, as coisas tornam-se tal qual os seus usuários; é o usuário que determina, qualifica a coisa, ao passo que no verso de Arquíloco são os pensamentos dos homens que se tornam tal qual as coisas com as quais se deparam, as coisas determinando os pensamentos (cf. Burnett, 1983, p.53).

As outras citações do verso de Arquíloco (Fr. 132W) feitas respectivamente por Estobeu na sua antologia (sob o título *Peri Ploútou*, "Sobre a Riqueza" 4.31.117), e por M. Apostólio (12.97d), teólogo e retor do século XV d.C., em uma coletânea de provérbios, parecem ter como fon-

te única a passagem do *Erixias*.⁵ Os dois versos do Fr. 131W foram, por sua vez, citados isoladamente por Estobeu em outro livro da sua obra (1.1.18). Assim, nada nos garante que os versos dos fragmentos 132 e 131W de Arquíloco fizessem parte do mesmo poema: suas fontes não são as mesmas e os textos não encontram-se reunidos em parte alguma.⁶ Se todos os editores (exceto M. Treu) editam-nos prudentemente como fragmentos distintos, todos os comentadores aceitam a proposta de Jacobs.⁷ O poema *construído* ficaria assim:

Fr. 131W: τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαύκε Λεπτίνεω παῖ , γίγνεται
θητοῖς, ὁποίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει

Fr.132W· καὶ φρονέουσι τοῖ ' ὁποίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

"o coração dos mortais, Glauco, filho de Leptines,
é tal qual o dia que Zeus traz,
e pensam tal qual os fatos que encontram."

A idéia contida nos dois versos de Arquíloco (Fr. 131W) não é nova, já tendo sido expressa de forma semelhante em uma passagem da *Odisséia* (18.136-7). Disfarçado de mendigo em Ítaca, Odisséu procura advertir Anfinomo sobre o perigo de permanecer como pretendente de Penélope. Ele começa o seu discurso afirmando que o homem é o mais frágil dentre os seres, pois jamais acredita em um mal futuro enquanto os deuses garantem-lhe excelência e vigor nos membros, mas, quando lhe dão sofrimentos, suporta-os com dificuldade em seu coração:

Od. 18.136-7: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγεισι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

"pois tal é a mente dos mortais sobre a terra,
qual o dia que o pai dos homens e dos deuses traz."

A máxima é então exemplificada pelo Odisséu-mendigo que atribui seu estado presente a sua própria insensatez.

⁵ Apostólio (loc. cit.) chega a transcrever parte da fala de Pródico juntamente com o verso.

⁶ As outras fontes do Fr. 131W também citam apenas os dois versos (sem o do Fr. 132W): cf. West (1989², p.51-52).

⁷ Cf. Campbell (1983, p.205), Fowler (1987, p.26-7), Burnett (1983, p.53) e Fränkel (1973, p.370).

O tema da efemeridade humana, associado ao da ἀμχανία, foi apontado por Fränkel (1968³, p.29) como sendo um dos mais característicos do período arcaico. Efêmero, na sua definição, seria aquele que tem "o dia sobre si", ou "o que vive um único dia", ou ainda, "o que vive dia-a-dia." (Fränkel, 1946, p.131). Não são apenas os fatos externos que alternam radicalmente, mas o próprio homem, sendo de natureza plástica, é moldado pelas circunstâncias em que se encontra. Além disso, por ser efêmero, o homem tem seu campo de visão limitado e, não sendo capaz de apreender a realidade como um todo, torna-se vítima das ilusões, sentindo-se impotente frente aos fatos (ἀμήχανος) - o que é contrastado com a onisciência e habilidade dos deuses em revirar os destinos humanos (Fränkel, 1968³, p.29).

Tal concepção é levada ao extremo por Simônides de Amorgos que chega a afirmar a ausência de νόος entre os homens (Fr. 1W): enquanto Zeus tem em suas mãos a realização (τέλος) de todas as coisas e as distribui como quer, os homens não têm razão (νόος) e vivem dia-a-dia (ἐφήμεροι) como animais, nada sabendo a respeito de como Zeus realizará cada coisa. Arquíloco, ao contrário, admite ao homem a possibilidade de conhecer ou reconhecer um ritmo, um padrão em meio às inconstâncias (Fr. 128W):

θυμέ, θύμ' ἀμχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε,
 ἀναδευ δυσμενῶν δ' ἀλέξει προσβαλῶν ἐναντίον
 στέρνον ἐνδοκοῖσιν ἐχθρῶν πλήσιον κατασταθεῖς
 ἀσφαλῆως καὶ μήτε νικέων ἀμφάδην ἀγάλλεο,
 μηδὲ νικηθεῖς ἐν οἴκῳ καταπεσῶν ὀδύρεο,
 ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
 μὴ λίην, γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει.

"Coração, coração, por inelutáveis males conturbado,
 erga-te e, sendo hostil, defenda-te lançando um peito
 adverso, perto de inimigos emboscados permanecendo
 firme, nem vencendo, abertamente exulta,
 nem vencido, em casa caído, lamenta,
 mas com alegrias alegra-te e os males lastima
 sem excesso, pois reconheça qual ritmo regra os homens."

Quanto aos fragmentos 131-132W de Arquíloco, os que seguem Jacobs em reuni-los em um só poema concluem que o lírico não só parafra-seou Homero, mas desenvolveu sua ideia: Arquíloco estaria considerando não apenas a φρήν (subentendido no verbo φρονεῖν do Fr. 132W) que e-

quivaleria ao νόος, o órgão intelectual no texto homérico, mas também o θυμός (presente no Fr. 131W). Assim, para Arquíloco, não só pensamentos, mas sentimentos humanos estariam também sujeitos às alternâncias nas circunstâncias externas (cf. Burnett, 1983, p.52).

As semelhanças entre o Fr. 131W e os dois versos de Homero são realmente notáveis. Ambos dirigem-se a uma terceira pessoa: a Anfinomo, o personagem épico, e a Glauco, filho de Leptines, que é figura histórica e contemporânea a Arquíloco, citado também em outros poemas.⁸ Sintaticamente, as comparativas introduzidas por τοῖος são equilibradas por ὁποίην e οἶον nos versos seguintes. Em termos semânticos, ο ἀνθρώποισι θνητοῖς de Arquíloco corresponde grosso modo ao ἐπιχθονίων ἀνθρώποισι homérico, assim como ο Ζεὺς ao πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. A maior diferença reside aparentemente nos sujeitos da primeira oração: νόος/θυμός.

É, porém, arriscado ler os versos de Arquíloco como uma paráfrase e desenvolvimento deliberado dos homéricos, porque é possível que ele não conhecesse a *Ilíada* ou *Odisséia* sob a forma que nos chegaram. Além disso, o que é geralmente considerado empréstimo ou influência homérica nos líricos (particularmente nos elegíacos) pode ser nada mais que o recurso a um mesmo arsenal de fórmulas, expressões e τόποι encontrados também nos poemas do *Ciclo*, em teogonias, oráculos, etc.⁹ Assim como o tema da efemeridade humana parece ter sido um lugar-comum, a sua expressão também poderia ser uma fórmula da tradição poética jônica.

Além disso, não é lícito contrapor ο θυμός ao νόος ou a φρήν como se representassem uma polarização entre "coração"/"mente", com funções emotivas/intelectivas. Pois estes, apesar de possuírem campos semânticos próprios, são muitas vezes intercambiáveis na poesia lírica e

⁸ Cf. Fr. 15, 48, (96), 105 e 117W. Para a historicidade de Glauco, veja Pouilloux (1955, p.75-81, 348-51).

⁹ É comum acreditar que Arquíloco obtém seu material de Homero e o reinterpreta, dando-lhe, intencionalmente, um novo sentido (cf. van Sickle, 1975, p.153). Neste sentido, Fowler (1987, p.8-9) supõe que os poemas de Homero no sétimo século já se encontravam mais ou menos na forma em que os conhecemos, alguns dos paralelos entre os líricos e a *Ilíada* e *Odisséia* podendo ser imitações ou paródias.

épica.¹⁰ O θυμός não seria propriamente um órgão -- como o define Snell -- mas uma espécie de vapor ou sopro úmido (θυμιάω) ativo nos φρένες ("pulmões") que interage com o ar externo, podendo aumentar ou diminuir.¹¹ Trata-se de um princípio vital constantemente associado ao pensar e sentir que impele o sujeito à ação e, particularmente, infunde-lhe coragem. Onians (1954, p.50) define o θυμός em Homero como "a respiração que é consciência variável, dinâmica, que se altera segundo as mudanças de sentimentos e pensamentos, pensamento e sentimento sendo dificilmente separáveis." Embora o θυμός seja descrito às vezes abandonando o corpo na hora da morte como a ψυχή, ele é ativo durante o período de vida. A ψυχή, ao contrário, não parece exercer qualquer atividade no ser vivo, não possui localização definida, nem tem participação na consciência habitual. Mas, ela pode também ser considerada (como o θυμός) um princípio de vida que, no entanto, sobrevive sem consciência, uma imagem (εἶδωλον) no Hades.

O νόος também não é concebido em Homero como um órgão permanente ou com localização precisa. As etimologias propostas (νέομαι ou νέω= "vou" ou "movimento-me em líquido", "nado") sugerem a noção de "uma consciência com movimento ou propósito determinado" (Onians, 1954, p.82). Percebe-se então que, aplicada a Homero e Arquíloco, a dicotomia "coração"/"mente" para θυμός/νόος é anacrônica. Pois, como o define Onians (1954, p.83), o νόος "não é idêntico ao θυμός, mas é como se fosse uma corrente dentro dele que o define e controla; é o que faz a diferença entre a consciência não controlada e a inteligente que tem propósito. Não é intelecto puro, mas dinâmico e emocional."

Snell (1986⁶, p.25-26) aponta em Heráclito um novo conceito de alma (ψυχή) que é distinta do corpo e dos órgãos físicos, e presente no ser vivo. Três seriam os predicados que Heráclito atribui à alma, desconhecidos a Homero e cuja formulação teria sido possível devido a de-

¹⁰ Fränkel (1968⁴, p.28): "Der Begriff "Charakter" jedoch war noch nicht klar entwickelt; die dafür hier gebrauchten Wörter sind bei Homer νόος" und bei Archilochus θυμός und φρονεῖν. Sowohl νόος als θυμός kann bedeuten "Geist, Gemütsverfassung, Haltung", und φρονεῖν bezieht sich ebensowohl auf Affekte wie auf Gedanken." Cf. Darcus (1979b) 159-73, (1980b) 33-44, (1981b) 147-55.

¹¹ O θυμός é comparável ao *fumus* (Boisacq, 1923, s. v.). Para as funções de θυμός, νόος e discutidas a seguir, cf. Onians (1954, cap.I-III).

envolvimentos ocorridos durante o "período lírico" (Snell, 1986⁶, p.81): 1. a "tensão" (intensidade e profundidade), 2. "espontaneidade", e 3. a qualidade de "ser comum" (*Gemeinsamkeit*).

Quanto à primeira característica, se o θυμός em Homero não é, segundo Snell, mais que um "órgão de agitação espiritual, não diferindo basicamente dos demais órgãos corporais", os poetas líricos não o concebiam como tal, o emprego de θυμός em alguns fragmentos de Arquíloco (Fr. 128, 114W) apontando para uma "noção abstrata da alma que Homero desconhece" (Snell, 1986⁶, p.70).¹² Vimos, porém, que o θυμός não é em Homero um "órgão físico" propriamente dito.

A "profundidade", predicado atribuído à alma no Fr. 45D de Heráclito¹³ que a distingue dos objetos físicos (dos órgãos) seria, a seu ver, noção alheia a Homero, mas já presente em compostos tais como o βαθύφρων e βαθυμήτης dos líricos (Snell, 1986⁶ p.26-27). Assim, com a "nova dimensão" descoberta por Arquíloco e Safo (isto é, a diferenciação da alma dos demais órgãos físicos), chega-se à possível dicotomia corpo/alma (Snell, 1986⁶, p.71).

Se o primeiro e terceiro predicado tornaram-se conhecidos aos líricos respectivamente pela descoberta da divisão na alma e pelo reconhecimento de que compartilhavam de semelhantes atitudes intelectuais, a segunda característica do *lógos* heraclítico, ser "algo que se expande",¹⁴ não é, segundo Snell, expressa em Homero porque, na épica, qualquer aumento das capacidades físicas ou espirituais é representado como algo que vem de fora, como uma realização dos deuses; o νόος e θυμός homéricos jamais sendo fontes de impulsos (Snell, 1986⁶, p.27-28). Quanto aos líricos, estes não teriam consciência da espontaneidade da alma exceto em uma pequena esfera de sua experiência: nas aflições do espírito (Snell, 1986⁶, p.81). A "alma pessoal ainda não é portadora de todos sentimentos; apenas das reações ocasionadas pelo seu bloqueio"; por exem-

¹² As passagens da *Iliada* citadas não nos parecem, porém, traduzir noções menos "abstratas": cf. Snell (1986⁶, p.302 n.29): καρδίη (*Il.* 10.244, 12.247, 16.266, 21.547), φρένες (*Il.* 1.103, 13.60, 17.211, 499, 573).

¹³ ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. ("Limites de alma não os encontrarias, todo o caminho percorrendo; tão profundo *lógos* ela tem.")

¹⁴ Fr. 115D: ψυχῆς ἐστὶν λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν "da alma é (um) *logos* que a si próprio se aumenta".

plo, o amor é ainda visto como um dom de Afrodite ou Eros, pessoal é a divisão ocasionada pelo amor não-correspondido (Snell, 1986⁶, p.76).

Devido à sua peculiar concepção dos processos mentais do homem homérico, Snell (1986⁶, p.71) conclui que não havia, na épica, tensão ou discórdia em uma sede de percepção e emoção, e que o *vóος* e *θυμός* homéricos não poderiam ser fontes de pensamentos e/ou sentimentos. No entanto, desde Wolf (1929, p.388), críticos interessados no problema da iniciativa e responsabilidade humana na Grécia antiga têm chamado atenção para frases como *κατὰ θυμὸν/διχθάδια* (*Il.* 14.20-21: "dividido em seu *thymós*"), que indicam a capacidade de o homem homérico experimentar tal divisão. Nesta linha, os estudos mais significativos foram os de Lesky (1961) e Lloyd-Jones (1983⁷), que revelaram como as ações e decisões dos homens em Homero podem ser frutos de uma "dupla motivação". A seu ver, Homero não representa os homens como absolutamente passivos, um "espaço aberto" para a agência divina; porque os deuses não se servem dos homens como instrumentos, nem operam sós, mas os motivam ao que já estavam dispostos.¹⁵ Além da dupla-motivação, há inclusive passagens na *Iliada* em que a decisão parece dar-se em termos exclusivamente humanos, sem intervenção dos deuses, como, por exemplo, na escolha de Aquiles (*Il.* 9. 410). A decisão humana também pode surgir como fruto de um monólogo, ou melhor, da *reflexão* que é descrita em termos de um diálogo do sujeito com seu próprio *θυμός*.¹⁶

IV. Heráclito Fr.17D

Não é possível saber se os versos homéricos serviram ou não de modelo para Arquíloco. No entanto, parece-nos certo que Heráclito, logo no início de seu Fr. 17D, contradiz Arquíloco (Fr. 132W) deliberadamente. E não se trata de um ataque isolado, pois, em outro fragmento, a crítica ao poeta não visa uma idéia, um verso, mas sua obra como um todo (Fr. 42D): "Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente." Heráclito baniria a ambos dos concursos de poesia porque,

¹⁵ Duas célebres expressões da dupla-motivação encontram-se na *Iliada* (1.188ss) e *Odisseia* (1. 32-41); cf. Lesky (1961) e Lloyd-Jones (1983⁷) para uma lista de exemplos.

¹⁶ Cf. *Il.* 11.402ss, 17.90-105, 21.553-70, 22.98-130. Cf. Wolff (1929, p.390), Dodds (1951, p.16, 20 n.31) e Lloyd-Jones (1983, p.9).

como Hesíodo, não possuíam conhecimento da verdadeira natureza das coisas: Hesíodo, o mestre da maioria, não sabia o que são noite e dia, não reconhecendo que são uma só coisa (Fr. 57D). Homero foi enganado por crianças, assim como enganou-se "quanto ao conhecimento das coisas visíveis", já que a percepção não garante a compreensão, os olhos e ouvidos sendo pobres testemunhos para aqueles cujas almas não compreendem a sua linguagem (Fr. 56, 107D).

Porém, não se deve assumir que Heráclito seja um precursor de Platão na "antiga querela entre os poetas e os filósofos" (*Rep.* 607d), porque ele não faz tal distinção entre os "mestres da verdade".¹⁷ Não apenas os poetas mais populares da época foram alvos de sua crítica, mas historiadores, oradores e filósofos são também incluídos no rol dos impostores. Estes seriam homens de reputada sabedoria que divulgavam conhecimentos falsos e inúteis: "Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu" (Fr. 40D). Heráclito também não faz distinção entre Pitágoras, o "ancestral dos charlatães", com seus ensinamentos variados e sua arte de enganar, e os "professores da maioria", responsáveis pela falta de inteligência e compreensão de seus discípulos e ouvintes que "em cantores de rua acreditam" (Fr. 81, 129, 104D).

Tais homens afamados perpetuavam opiniões (δόξαι), oferecendo ao público ouvinte e seguidores brinquedos pueris (Fr. 70D) como se fossem verdades, dispensando-os da verdadeira reflexão que só se atinge com a ruptura total face a δόξα.¹⁸ Assim, portanto, a maioria não sabe falar ou agir, e cada um pensa ter uma inteligência particular mas, na verdade, os homens não pensam, não compreendem o que encontram diariamente: julgam (δοκέουσιν) pensar e conhecê-lo (Fr. 19, 89, 17D).¹⁹

É justamente desta forma de conhecimento, a δόξα, que Heráclito trata no Fr. 17D. Uma das maiores dificuldades de interpretação do fragmento deve-se a uma questão de sintaxe, as traduções oferecendo basicamente três soluções de leitura para a última oração:

οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες

¹⁷ Cf. Sikes (1969, p.17).

¹⁸ Cf. Conche (1986, p.214) e Axelos (1962, p.80).

¹⁹ Sobre a ignorância da maioria, cf. Fr. 1, 2, 16, 22, 34, 51, 71, 72 e 95D.

γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσιν δὲ δοκέουσιν.

1. "What they think is not the like kind with what befalls them, nor does instruction help them to understanding: they imagine things for themselves." (Hadas & Willis em Fränkel, 1973).

2. "Ils ne sentent pas les choses telles qu'elles sont, les hommes de la masse, tous tant qu'ils sont à les affronter, et même quand ils les connaissent, ils ne les distinguent pas; c'est à eux-mêmes qu'ils apparaissent." (Bollack-Wismann, 1972).

3. "Les nombreux ne pensent pas les choses telles qu'ils les rencontrent, ni, en étant instruits, ne les connaissent, mais ils leur semblent [le penser et connaître]. (Conche, 1986).

* "A grande multidão não entende estas coisas, apesar de sempre encontrar-se com elas; percebendo-as, não as compreende <em verdade>, mas imagina-o." (Berge, 1969).²⁰

"Muitos não percebem tais coisas, todos os que as encontram, nem quando ensinados conhecem, mas a si próprios lhes parece (que as conhecem e percebem)." (Cavalcante de Souza, 1978).

A primeira leitura supõe a omissão de um objeto ("imaginam coisas"), a segunda, um significado não habitual de *δοκέω*, e a terceira, a omissão de um ou mais infinitivos, como complemento verbal. Segundo Bollack (1972, p.101), as traduções que subentendem um ou mais infinitivos produzem uma oposição "bien trop faible". No entanto, esta é construção corrente de *dokéo* (com dativo pessoal + infinitivo, cf. *LSJ* I.3, II.1.4), ao passo que as versões de Hadas & Willis (Fränkel, 1973), Bollack e Wismann (1972), que exigem uma construção e um significado não atestados em toda literatura grega restante, mais parecem traduzir um

²⁰ Apesar de Berge (1969) interpretar a última oração sintaticamente como Conche (1986), ele cria um problema ao traduzir, como Hadas & Willis (Fränkel, 1973), o verbo *δοκέω* por "imaginar".

verbo como φαντασιόω ("imaginar", "formar imagens ou representações") ou φαίνομαι ("revelar-se", "aparecer"); não δοκέω ("parecer").

Além disso, Heráclito não afirma que as pessoas não pensam: pelo contrário, a seu ver, o pensar é comum a todos e universal, embora a maioria faça dele algo particular (Fr. 113, 2D). Portanto, no conjunto dos fragmentos, a terceira leitura do Fr. 17D não só evita um desvio gramatical, ou um sentido não atestado, mas oferece também um sentido mais adequado. Assim, a negação recai sobre as duas primeiras orações como um todo: "a maioria não pensa as coisas tal qual as encontra, nem tendo apreendido as conhece/reconhece, mas julga [conhecer e pensá-las]".

Examinemos por fim os três verbos relativos ao conhecimento com os quais Heráclito joga: φρονέω, γιγνώσκω, e δοκέω. O primeiro, φρονέω, designa a atividade dos φρένες, descritos ora como uma espécie de "órgão físico" que pode conter o νόος ou o θυμός, ora como uma entidade psíquica que desempenha funções cognitivas e emotivas (Darcos, 1979b, p.159-73). É apenas mais tarde que o φρήν será empregado especificamente como sede da razão (Onians, 1954, pp.13, 16), pois, durante o período arcaico, percepção e cognição geralmente são associados ou seguidos por uma emoção no φρήν.

Deste modo, o relato de Aristóteles (*De anima* 3.427a21) acerca da equivalência que os antigos faziam entre φρονεῖν e αἰσθάνεσθαι ("perceber") é corroborado pelos estudos lexicais que indicam os diferentes graus de significação da raiz φρον- que vão de "compreender" a "perceber".²¹ Embora a etimologia de φρονεῖν seja incerta, Chantraine (1968, sv. *phrén*) sugere uma relação com φράζω, que significa "fazer compreender", "apontar", "indicar por meio de sinais ou palavras" (daí "falar" ou "declarar", tratando-se de professores ou oráculos) e, na voz média, "perceber" ou "pensar" no sentido de "indicar para si". Se a sugestão de Chantraine estiver correta, poderemos definir melhor o tipo de pensamento e/ou percepção que o verbo φρονεῖν no Fr. 17D implica: a maioria não "decifra" as coisas como as encontra, isto é, não as pensa por meio de indícios, por sinais que estas lhe oferecem. Assim, o φρονεῖν

²¹ Palavras deste grupo, presentes nos fragmentos de Heráclito, são traduzidos por "inteligência" (φρόνησις, Fr. 2D), "compreensão" (φρήν, Fr. 104D), "pensar" (φρονεῖν, Fr.2D), e "perceber" (φρονεῖν, Fr. 17D).

incluiria a percepção sensitiva, o contato com o objeto (implícito no verbo ἐγκυρέουσιν) necessário para se atingir o *lógos*, e a conclusão correta a partir desta percepção (cf. Kirk, 1954, p.61). Pois, em Heráclito, a percepção em si não garante a compreensão, não havendo pensamento ou compreensão que não passe pelo sensível (cf. Fr. 107, 101D e Conche, 1986, p.54.).

O segundo verbo, γιγνώσκειν ("conhecer" ou "reconhecer"), refere-se em geral a um conhecimento por observação e, neste caso específico, por instrução (μαθόντες),²² distinguindo-se do φρονεῖν que indica um saber por *reflexão*. Segundo Conche (1986, p.53), que faz leitura anacrônica, trata-se de uma crítica à atitude objetiva e à pretensão da ciência que não conduz à sabedoria, ao conhecimento real, mas que é antes um desvio por meio da qual a coisa em si é substituída por um objeto que é a coisa para nós, ordenada conforme nossos princípios e axiomas. No entanto, fazendo uma leitura menos moderna, diríamos que, nesta oração, Heráclito visa os mestres tradicionais e seus epígonos que não possuem o verdadeiro conhecimento. Se a maioria não pensa/percebe as coisas através do contato com elas, nem por uma intermediação, apreendendo com terceiros, chega a conhecê-las.

Por fim, entre os diversos significados de δοκέω, traduzido por "esperar", "crer", "pensar", ou "admitir", a relação etimológica deste verbo com δέχομαι ("receber", "acolher") pode ajudar a definir seu campo semântico e a forma de conhecimento que acarreta: δοκέω é *acolher* uma opinião ou aparência e, neste sentido, "pensar", ou "pretender ter tal reputação" (Boisaq, 1923 e Chantraine, 1968, sv.). A δόξα de Heráclito não se assemelha à "opinião justa" de Platão (cf. Fr. 28D), porque não é um meio de aproximação à verdade mas, pelo contrário, é só através do rompimento com esta que se alcança o λόγος (Axelos, 1962, p.86). À esta *opinião particular* opõe-se a φρόνησις, o entendimento verdadeiro e universal. Assim, a objeção à δόξα enquadra-se na polêmica contra os antigos mestres: trata-se do conhecimento acolhido e transmitido pela tradição oral, que passa

²² Cf. *LSJ* sv. γιγνώσκω. O verbo γιγνώσκω é associado à didática nos fragmentos 57, 28 e 108D de Heráclito.

dos mestres aos discípulos e ouvintes com total ausência de crítica, como um líquido que se despeja de uma a outra vasilha.

Conclui-se, portanto, no fragmento 17D de Heráclito, que a maioria dos homens possui e guarda mera opinião, ignora que nada sabe, mas acredita pensar e conhecer as coisas, o que os prende neste círculo, impedindo-os de buscar a verdade. O que foi sintaticamente omitido no fragmento, é justamente o que lhes falta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AXELOS, K., *Héraclite et la Philosophie*. Paris: 1962.
- BERGE, D., *O Lógos Heraclítico, Introdução ao Estudo dos Fragmentos*. Rio de Janeiro: 1969.
- BOISAQ, D., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris: 1923.
- BOLLACK, J. & C. Ramnoux, *Héraclite et la Philosophie*. Paris: 1962.
- BOLLACK, J. & M. Wisman, *Héraclite ou la Séparation*. Paris: 1972.
- BURNETT, A. P., *Three Archaic Poets; Archilochus, Alcaeus and Sappho*. London: 1983.
- CAMPBELL, D., *The Golden Lyre; The Themes of the Greek Lyric Poets*. London: 1983.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: 1968.
- CONCHE, M., *Héraclite, Fragments*. Texte établi, traduit, et commenté, Paris: 1986.
- DARCUS, S. M. A Person's Relation to *phrén* in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets. *Glotta*, n.57 (1979b) 159-73.
- How a Person Relates to *nóos* in Hesiod and the Greek Lyric Poets." *Glotta*, n.58, p.33-44. 1980b.
-The Function of *thumós* in Hesiod and the Greek Lyric Poets. *Glotta*, n.59 .p.147- 55. 1981b.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: 1951.

- FOWLER, R. L., *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*. Toronto: 1987.
- FRÄNKEL, H., "Man's Ephemeros' Nature according to Pindar and Others." *TAPA* 77 (1946).
-"EFHMEROS als Kennwort für die menschlich Natur" in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: 1968³, p.23-39.
-*Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. Hadas, M. & J. Willis. Oxford: 1973.
- HAVELOCK, E. A., *Preface to Plato*. Cambridge: 1963.
- HÖLSCHER, U., "Paradox, simile and gnomic utterance in Heraclitus", in *The Presocratics, A Collection of Critical Essays*. (ed.) A.P.D. Mourelatos, New York: 1974.
- JACOBY, F., The Date of Archilochus, *Classical Quarterly*.n. 24, p. 97-109, 1941.
- KIRK, G. S., *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. Cambridge: 1954.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*. 2 ed. Cambridge: 1983.
- LESKY, A., *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: 1961.
- LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*. Berkeley: 1983².
- ONIANS, R. B., *The Origins of European Thought*. Cambridge: 1954.
- POUILLOUX, J., "Glaucos, fils de Leptine, Parien." *Bulletin de Correspondence Hèllénique*. v.79, p.75-81, 1955.
- RAMNOUX, C., *Héraclite ou l'Homme entre les Choses et les Mots*. Paris: 1968.
- SIKES, E. E., *The Greek View of Poetry*. London: 1969.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen: 1986⁶.
- SOUILHÉ, J. (ed. & trad.) *Platon, Dialogues Apocryphes*, T.XIII, 3ème partie. Paris: Le Belles Letres, 1930, p.87-89.
- SOUZA, J. Cavalcante de. *Os Pré-Socráticos; fragmentos, doxografia e comentários. Os Pensadores*, São Paulo: 1978.
- WEST, M. L., (ed.) *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Oxford: 1989²

WOLF, E., Resenha de B. Snell: Aischylos und das Handeln im Drama. Leipzig: 1928. *Gnomon*, n. 5, p. 386-400, 1929.