
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A excelência da sabedoria: uma reflexão sobre pensamento e vida em Heráclito de Éfeso

The Excellence of Wisdom: A Reflection on Thought and Life in Heraclitus of Ephesus

Felipe Mandato*

 <https://orcid.org/0009-0008-6208-4955>

Resumo: O presente artigo tem como objetivo contribuir com uma reflexão sobre a condição humana e a vida sábia, tal como concebidas por Heráclito. Para o filósofo de Éfeso, o que constitui o ótimo ou o tipo de vida ideal? Portanto, partindo dos fragmentos B 4 e 29, o objetivo foi refletir sobre o papel dos prazeres na condição humana e como Heráclito os interpreta. Na fase subsequente da investigação, para o filósofo de Éfeso, o que constitui o tipo de vida ideal ou mais perfeito? Portanto, partindo dos fragmentos B 4 e 29, o objetivo foi refletir sobre a função dos prazeres na condição humana e a maneira como Heráclito os interpreta. Em segundo lugar, baseado na investigação dos fragmentos B 110 e B 111, buscou-se os elementos fundamentais que possibilitam a melhor qualidade de vida.

Palavras-chave: Heráclito; Sabedoria; Virtude; Prazer; Existência humana.

Abstract: *The present article aim to contribute with a reflection on the human condition and the wise life as conceptualized by Heraclitus. For the Ephesian philosopher, what constitutes the optimal or most ideal kind of life? Therefore, commencing with fragments B 4 and 29, the objective was to deliberate on the role of pleasures in the human condition and how Heraclitus interprets them. Secondly, an analysis of fragments B 110 and B 111 was conducted to identify the fundamental elements that enable a better quality of life.*

Keywords: *Heraclitus; Wisdom; Virtue; Pleasure; Human Condition.*

* Felipe Barboza Mandato é mestre em Filosofia pela UFRRJ, doutorando em Filosofia pelo PPGFIL da UFRRJ e bolsista da Capes.

1 Introdução

Na obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Pierre Hadot propõe uma leitura a respeito do tema:

O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do "eu" e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores¹.

A filosofia é um ato que não se reduz ao “conhecimento”. Não se trata de um conjunto de proposições universais em um franco distanciamento da existência humana. Tampouco trata-se de uma “disciplina” que já não implique em uma certa forma ver o mundo e de experienciar um mundo. Ao invés do hiato, Hadot provoca-nos a pensar se não é o caso de entendermos a filosofia – sobretudo a filosofia antiga – enquanto um ato que conecta pensamento e vida, algo da ordem do “eu” e do “ser”. Ou seja, a filosofia é um ato que modifica a maneira de viver do homem em relação ao seu próprio mundo. Da perspectiva de Hadot, trata-se de uma certa conversão, de uma transformação na maneira de existir, implicando desde já em uma tomada de posição perante a própria existência e à realidade. O tipo de vida inautêntico, a vida “obscurecida pela inconsciência”, por fim, através do ato filosófico, poderia promover uma guinada em vista do “melhor”.

A boa vida ou o melhor tipo de existência é uma questão recorrente entre os antigos gregos, podendo ser encontrada em Homero e Hesíodo, no período épico, bem como nos filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles, já durante o chamado período clássico. Na *República*, no contexto em que se busca definir a justiça, Sócrates diz a Adimanto: “Quando constituímos a cidade, não tínhamos por escopo deixar uma classe mais feliz do que as outras,

¹ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 22.

porém promover a felicidade máxima da cidade”². A εὐδαιμονία se desvela enquanto um tema capital. Pelo lado de Aristóteles, o tema aparece desde o início da *Ética a Nicômaco*, consistindo no “em vista de que” cada pessoa age. O estagirita diz: “A felicidade é o que há de melhor (bem), mais belo e mais prazeroso”³. Segue-se então, na EN, um longo desenvolvimento visando a maneira que o homem deve viver em vista desse melhor que é a felicidade (εὐδαιμονία).

Nada obstante, como gostaríamos de defender ao longo do presente texto, a questão sobre a ‘boa vida’ não é apenas uma particularidade da poesia épica e tampouco dos filósofos clássicos, mas desponta de maneira muito significativa durante o período arcaico, mais especificamente na figura do pensador Heráclito de Éfeso. Contudo, de que maneira essa preocupação aparece em Heráclito? De que modo poder-se-ia justificar que há, no Efésio, uma preocupação de ordem ética (quicá, política)? Posto isso, o presente texto procura trazer um questionamento acerca do pensamento do filósofo Heráclito de Éfeso, buscando compreender o tema da condição humana. Mais especificamente: o que, para Heráclito, à semelhança de Platão e Aristóteles, demarcaria a boa vida ou o melhor tipo de vida?

2 A existência humana e os prazeres

Platão recepcionou o pensamento do Efésio, mencionando-o nas famosas obras *Crátilo*, *Teeteto* e *Sofista*. No *Crátilo*, por exemplo, Sócrates atribui a Heráclito o seguinte discurso: “Heráclito fala que “tudo corre e nada permanece” e, especulando o que existe a partir da correnteza de um rio...” (*Crátilo* 402a). Já no diálogo *Teeteto* (152e), em vista da preocupação em como as coisas vêm a ser, a ideia do “contínuo fluxo” permanece atribuída ao Efésio, a qual, em verdade, teria sido bem recebida pelo próprio Platão na época de sua juventude⁴. Contudo, já no *Sofista*, arena complicada em que se dá a “luta de gigantes” (γυγαντομαχία), Platão a certa altura menciona as escolas predecessoras (pré-socráticas) e as

² Platão, *A República*, 420b-c. Trad. Carlos Alberto Nunes.

³ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1099a 25. Trad. André Malta.

⁴ Em 987a 30 – 987b5, Aristóteles afirma ter sido Platão seguidor da doutrina heraclitiana, que por sua vez parece ter sido uma consequência da amizade com Crátilo. Contudo, continua Aristóteles: “Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade [...] Ora, Platão aceitou a doutrina socrática...”.

teses sobre o ser oriunda delas e parece fazer uma menção a Heráclito de Éfeso, ainda que só indiretamente o cite (*Sofista* 242c). Como é sublinhado, a referência ao Efésio parece ser mais amena, amistosa.

Essa compreensão, em grande medida, foi-nos legada em parte também por Aristóteles. Na *Metafísica*, uma das obras igualmente fundamentais para o Ocidente, Aristóteles menciona Heráclito de Éfeso enquanto um daqueles pensadores focados no problema da causa primeira da realidade. Porém, assim como seus contemporâneos, Heráclito tomara por princípio da realidade (*Met* 983b) um certo elemento, o fogo. Ainda no contexto da *Metafísica*, é atribuído a Heráclito a seguinte acusação: “Efetivamente, é impossível a quem quer se seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito”⁵. Da perspectiva aristotélica, uma ciência sobre o ser (ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν) não poderia admitir a contradição – o que aparentemente, “segundo alguns”, teria feito Heráclito.

A despeito da crítica direcionada a Heráclito quanto à contradição discursiva e aos limites da interpretação “naturalista”, Aristóteles, contudo, se revela generoso e igualmente importante na conservação de alguns de seus fragmentos. Sobretudo, quanto àqueles fragmentos que abrem a possibilidade de interpretação e compreensão do pensamento heraclítico para além de um mero “naturalismo” ou “fiscalismo”. É o que parece estar posto na *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles cita o fragmento B 85 de Heráclito:

Além disso, “é mais difícil combater o prazer do que o ímpeto”, como diz Heráclito, e é com o mais difícil que tanto a arte quanto a virtude têm sempre relação (porque o êxito, nesse caso, também é superior)⁶.

Na ética aristotélica, prazer e ímpeto se destacam como dois elementos difíceis de serem enfrentados por aqueles que aspiram à virtude (excelência) – e especialmente à εὐδαιμονία. Anteriormente em sua EN, Aristóteles dissera que “toda disposição da alma tem [...] sua natureza relacionada e voltada ao tipo de coisa se torna naturalmente pior ou melhor”,

⁵ *Ibidem*, *Metafísica*, IV, 1005 b 17-25. Trad. Giovanni Reale. Em seu comentário sobre à *Metafísica* aristotélica, Giovanni Reale argumenta que se trata de uma “fórmula dubitativa usada por Aristóteles, que afirma referir uma opinião (e, portanto, não dados extraídos diretamente da obra de Heráclito)”. Aristóteles faz uso dessas opiniões atribuídas a determinadas figuras, como é o caso de Heráclito.

⁶ *Ibidem*, 1105 a 10.

e que “a virtude é relativa à prática das melhores coisas em relação a prazeres e sofrimentos”⁷. Nesta passagem, se estabelece uma relação entre aquilo que é próprio à disposição da alma (ψυχῆς ἕξις), seja para o pior ou melhor, e aquilo que é da ordem da virtude, que envolve necessariamente a prática do que é melhor. E vale sublinhar um aspecto: a despeito de afirmar que “a felicidade com o que há de melhor, mais belo e mais prazeroso”⁸, Aristóteles nada obstante não reduz felicidade aos prazeres, identificando a raiz do problema os homens se limitarem e assentirem ao prazer pura e simplesmente, como se prazer e felicidade fossem o mesmo.

Ainda em relação ao prazer, Aristóteles afirma que “a maioria e os muito grosseiros não sem razão dão a impressão de presumir [...] que o bem e a felicidade são o prazer”. Ao agirem em vista do prazer (ἡδονή) pura e simplesmente, a “maioria” e os “muito grosseiros” são comparados aos animais de rebanho, no que diz: “a maioria é inteiramente servil ao escolher uma vida de gado”⁹. Isto é, os homens escolhem uma vida de gado quando cogitam que o prazer é o bem e a εὐδαιμονία. O problema, então, é que para Aristóteles o prazer é a razão pela qual a muitos dos homens passam a viver uma vida de descontrole e vício. E apesar da felicidade ser o que há de mais prazeroso, o prazer em si mesmo não é o fim para o qual o homem deve conduzir sua própria existência. Vale considerar que a felicidade não é um estado ou posse de algum indivíduo, mas uma atividade. Em vista dessa questão, ele chega a afirmar: “É esperado, portanto, que não chamemos absolutamente de feliz nem um boi, nem um cavalo, nem nenhum outro dentre os animais”¹⁰. A εὐδαιμονία é uma atividade própria aos seres humanos.

Heráclito, por seu turno, parece dizer alguma coisa nessa direção, como pode ser observado nos fragmentos B 4 e B 29. No primeiro dos dois fragmentos, o B 4, lemos a seguinte declaração: “Se a felicidade estivesse nos deleites do corpo, “diríamos felizes os

⁷ *Ibidem*, 1004 b 15-30.

⁸ *Ibidem*, 1099a 25.

⁹ *Ibidem*, 1095b 15-20.

¹⁰ *Ibidem*, 1099b 30ss.

bois quando encontram ervilhaca para comer”¹¹. Atribuída a Heráclito¹², a citação feita por Alberto Magno aborda a temática dos prazeres (corporais). No fragmento, parece ser sugerido que se a felicidade (*felicitas*) é alguma coisa que poderia ser obtida pelos “deleites do corpo”, até mesmo os bois seriam felizes. Significaria uma felicidade compartilhada por homens e animais. De acordo com o comentário de Marcel Conche, *le bonheur* (a felicidade) não é uma questão heraclitiana propriamente dita, conquanto o conteúdo do fragmento se aproxime do pensamento do filósofo, sobretudo em relação à sua antropologia. Ainda sobre o seu comentário acerca de B 4, Conche chega a afirmar que “Heráclito refuta a ideologia hedonista da felicidade”¹³. A despeito de não ser a felicidade um problema filosófico para Heráclito, B 4 parece se somar e contribuir com a crítica heraclitiana ao modo de viver impróprio dos homens de seu tempo: crítica aos homens que, deleitando-se, vivem como rebanho. Tratar-se-ia de uma vida típica dos insensatos.

Thomas Robinson, por seu turno, alertando sobre o cuidado que se deve cultivar para lidar com o fragmento em questão¹⁴, afirma se tratar de um dito que emprega uma visão “suspeitosamente platônico/aristotélica”, e isso porque a declaração está “contrastando os prazeres do corpo com aqueles da alma (racional)”¹⁵, ou seja, algo que seria muito próprio aos autores clássicos – mais do que a Heráclito, parece. Nesta perspectiva, apenas os que são capazes de nutrir do prazer oriundo da parte racional da alma seriam felizes. Em verdade, se antes foi dito que para Aristóteles a felicidade é uma atividade da alma que pressupõe o uso

¹¹ “Si felicitas esset in delectationibus corporis, “boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum”. (Alberto Magno, *De vegetabilibus*, VI, 401 (MEYER, p. 545). Duas observações: 1) neste texto trarei entre parênteses o autor e obra responsáveis por conservar as declarações de Heráclito. 2) Os fragmentos aqui citados e trabalhados foram todos traduzidos por Alexandre Costa.

¹² Segundo Charles Kahn, um dos pontos a se levar em conta é que não há um correspondente grego do texto, o que implica, por sua vez, na fragilidade do fragmento em termos de sua autenticidade. Cf. KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Élcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 456.

¹³ CONCHE, M. *Heráclite. Fragments*. Ed. bilingüe, trad. e comentários: Marcel Conche. Paris, Puf, 1998, p. 347.

¹⁴ Geoffrey Stephen Kirk comenta a passagem destacando as implicações para a interpretação do fragmento. Em sua opinião: “É extremamente improvável que Heráclito tenha discutido a natureza do prazer neste modo Socrático, e eu não tenho hesitação em concordar que a *protasis*, e provavelmente a forma hipotética da sentença, é mais tardia que Heráclito”. KIRK, Geoffrey Stephen. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p. 85. Na sequência da argumentação, sublinha que a preocupação de Alberto Magno teria sido apenas botânica e não ética – conforme algumas leituras sugerem. Ainda conforme Kirk, Olof Gigon e Hermann Fränkel teriam relacionado o fragmento B 4 ao 29, interpretando-os no sentido de uma reprovação, por parte de Heráclito, daqueles homens que vivem como os animais. Mas, na opinião de Kirk, trata-se de uma leitura falha.

¹⁵ ROBINSON, Thomas. *Heraclitus. Fragments*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 1987, p. 78.

da razão¹⁶, em uma importante passagem do diálogo *Filebo* (21b-c), Sócrates igualmente coloca um questionamento para aqueles que vivem unicamente para os prazeres, ignorando dessa maneira a dimensão da inteligência e do pensamento:

S: Mas não possuindo a inteligência, nem a memória, nem o conhecimento, nem a opinião verdadeira, não é necessário, em primeiro lugar, que tu ignores o próprio fato de estares ou não tendo prazer, já que estarias vazio de qualquer pensamento?¹⁷

Em vista de uma vida circunscrita aos prazeres, mas sem se considerar inteligência (νοῦν), memória (μνήμην), conhecimento (ἐπιστήμην) e opinião (δόξαν) verdadeira, a afirmação subsequente por parte de Sócrates se mostra um tanto ríspida: “Não viverias, no entanto, uma vida humana, mas a vida de algum molusco ou de uma dessas criaturas marinhas que vivem em corpos de ostras”¹⁸. O prazer por si mesmo, sem qualquer atividade intelectual ou racional, é aqui comparado à vida invertebrada. No nível do ser humano, uma vida conduzida pelos “grandes prazeres” (μεγίσταις ἡδοναῖς), pura e simplesmente, é uma vida insuficiente. Curiosamente, Sócrates se revela partidário da opinião de que o contrário também se mostra problemático: isto é, uma vida conduzida única e exclusivamente pela razão se revela igualmente insuficiente. No contexto do diálogo, a vida mista (com prazeres e inteligência) parece ser a mais razoável e suficiente.

Neste momento, cabe considerar outro fragmento de Heráclito, o B 29: “Uma só coisa contra todas as outras escolhem os *melhores*, a glória eterna dos mortais; a massa, porém, está empanzinada como o gado”¹⁹. Uma vez mais a imagem do gado/rebanho é evocada: a massa é comparada ao gado ou rebanho (κτῆνεα). O rebanho e a massa (οἱ πολλοὶ) estão ocupados com o que pode imediatamente saciá-los. Marcel Conche pontua: “Os πολλοὶ vivem o dia a dia buscando a saciedade cotidiana, e, sempre absorvidos pelo presente, evitam abrir a si um horizonte sobre a duração”²⁰. A maioria, “os muitos”, vivem sob uma perspectiva de curto-prazo. Estão, por assim dizer, na dimensão do aqui-agora, se fartando

¹⁶ *Ibidem*, 1098 a 1-10.

¹⁷ **ΣΩ.** νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν μὴ κεκτημένος ἀληθῆ, πρῶτον μὲν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δὴπου σε ἀγνοεῖν, κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως;

¹⁸ Platão, *Filebo*, 21 c.

¹⁹ “Ἐν ἀντὶ πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀένανον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὅπως κτῆνεα” (Clemente de Alexandria, *Stromata*, V, 59).

²⁰ CONCHE, M. *Heráclite. Fragments*, p. 120-21.

tal qual um rebanho faria. Essa maneira de existir, própria aos *polloí*, é já uma escolha – uma decisão sobre a forma como se deve conduzir a própria existência. Ademais, tomando em conjunto as declarações de B 4 e 29, o importante estudioso Hermann Fränkel entende que “a massa da humanidade está degradada ao nível de seus animais domésticos, e sua felicidade, aos deleites do gado e dos burros”²¹.

Em certa concordância com Fränkel, Rodolfo Mandolfo entende os fragmentos em questão enquanto opondo tacitamente *homens* e *animais*, ao passo que devem ser entendidos à guisa de uma chave de leitura ético-religiosa, cuja proposta vem no intuito de exortar que “o homem não deve se abandonar bestialmente aos prazeres do corpo, mas sim aspirar à glória”²². Igualmente, ao abordar o tema do prazer em Heráclito, Giovanni Casertano contempla-nos com a seguinte opinião: “O “rebanho” busca o sucesso imediato, a riqueza, tudo o que comumente é considerado o bem ou os bens”²³. Enquanto busca o que é mais “agradável”, aquilo que mais se quer dentre todas as outras coisas, o homem vê-se desiludido. O problema da maioria, nesses termos, é viver conforme os animais, isto é, conforme a massa ou rebanho.

Além disso, a distinção feita por Heráclito entre os muitos (οἱ πολλοί) e os melhores/nobres (οἱ ἄριστοι) não é de pouca importância, merecendo ser considerada. Em seu estudo sobre os fragmentos de Heráclito, Alexandre Costa interpreta os dois fragmentos levando em consideração a oposição entre os sábios e ignorantes, entre aqueles que vigiam e aqueles que dormem. Os *polloí* ignoram, parece, a dimensão da estatura humana e se dão por satisfeitos com um tipo de estatura puramente animalesca²⁴. São ignorantes e dormem a respeito do que é o melhor. Aqui, uma preocupação ética e com a maneira de viver se impõe. Heráclito está atento ao modo como os homens vivem, como a maioria chega a encarar a própria existência. Em B 29, dessa maneira, ao se referir aos *polloí*, o Efésio aborda em certo sentido a maneira de existir imprópria: enquanto se vive conforme os prazeres do corpo, e enquanto se empanzina, se vive aquém da estatura humana.

²¹ FRÄNKEL, H. “A Thought Pattern in Heraclitus”. American Journal of Philology. 1938, p. 322.

²² MONDOLFO, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Mexico: Siglo XXI editores, 2004, p. 329.

²³ CASERTANO, G. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 36.

²⁴ Homens de alma bárbara do fragmento B 17.

3 O caminho para a excelência

Mas o que haveria de essencial para o pensamento de Heráclito em relação à condição humana? O que há de essencial na estatura humana que a torna, por assim dizer, distinta de qualquer outro ser vivo? Nada obstante os πολλοί, o fragmento B 29 aborda igualmente os ἄριστοι, aquela parcela (de homens) que se empenha para algo próprio – para uma certa maneira de existir autenticamente. Se, por um lado, há os homens do rebanho, por outro, há aqueles que são capazes de dar um grande sentido à sua própria existência. Os ἄριστοι colocam sua verve na perspectiva da glória eterna (κλέος ἀέναν), da grandiosidade, da honra. Na perspectiva de Marcel Conche, “o pequeno número de *aristoi* e os “muitos” são duas escolhas de vida diferentes”, ao passo que, se a massa vive sem considerar o melhor “fim”, não nutrindo o “desejo de imortalidade e a sede de glória”,

Os *aristoi*, ao contrário – na medida em que são os guerreiros, e em que estão para a vocação da guerra –, experimentam a mortal angústia diante da morte, e, correlativamente, um amor mais intenso pela vida...²⁵

Em que medida, na escolha pela morte heroica, os ἄριστοι se aproximam daquilo que seria uma existência em sentido próprio? O que os distingue da massa? Miroslav Marcovich, por seu turno, entendendo que o fragmento aqui trabalhado pertence ao grupo dos ditames éticos, interpreta B 29 (assim como o fragmento B 119) enquanto uma ética de natureza marcial. A forma como se encara o fenômeno da morte implica – se é que se trata de uma leitura correta – na maneira como se encara a própria existência. A massa, vivendo como o rebanho, permanece absorta na dimensão daquilo que quer, “comprazendo-se na lama” (B 13) como faz o porco (ῥεξ)²⁶. Já no caso dos *aristoi*, a glória e a imortalidade consistiriam, por assim dizer, no horizonte pelo qual valeria a pena orientar a própria existência. Nesse

²⁵ CONCHE, M. *Heráclite. Fragments*, p. 121. No seguimento do trecho, Conche cita a *Ilíada* e o exemplo particular de Aquiles: o guerreiro que almeja a glória imortal em detrimento de ter uma vida como a da maioria. Kahn parece argumentar na mesma direção, no que afirma: “Aquiles é o herói paradigmático precisamente porque, ao ser confrontado com a escolha clara entre uma vida longa (*aion*) e a fama eterna (*kleos*) a ser paga por uma morte prematura, perseguiu sem hesitação o caminho da honra e da morte em combate” (KAHN, 2009, p. 362-3). Na visão de Kahn, a doutrina de Heráclito se situa entre duas tradições, a saber, a tradição popular, poética, e, por outro lado, a tradição da filosofia natural.

²⁶ “ῥεξ “βορβόρω ἥδονται” μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι” (Clemente de Alexandria, *Stromata*, I, 1, 2, 2).

sentido, a imortalidade e a glória seriam indissociáveis do imaginário do campo de batalha. Afirma Marcovich:

Os melhores escolhem imortalidade e a glória perene dos heróis caídos no campo de batalha, enquanto a multidão prefere os prazeres mundanos, que significa unicamente a morte e a perda da imortalidade²⁷.

No entanto, cabe o questionamento: à medida que reprova o prazer tal como almejado e experimentado pela maioria, estaria Heráclito defendendo um tipo de vida baseado nos valores da aristocracia grega? Neste momento, gostaria de propor uma saída. Em primeiro lugar, temos o questionamento do próprio Marcel Conche: “Finalmente, quem são os *aristoi* para Heráclito? Os nobres, se se quiser: não aqueles que são, de fato, parte da aristocracia, mas aqueles que são dignos de fazer parte dela”²⁸. Ao que parece, o tipo ético dos ἄριστοι não estaria sendo identificado pura e simplesmente com a classe aristocrática de Éfeso nos tempos de Heráclito. Antes, segundo argumenta Marcel Conche, tratar-se-ia de um ideal (ético). Entendido desta forma, Heráclito não estaria defendendo os valores de um grupo específico.

Visão semelhante parece encontrar-se na reflexão proposta por David Sider. Ao investigar se é possível encontrar uma ética no pensamento de Heráclito, Sider toma o fragmento B 29 como ponto de partida. Ele, no entanto, rejeita a interpretação de que o fragmento trate de qualquer aprovação, por parte de Heráclito, do *ethos* de sua própria classe (a dos aristocratas). Então, surge um questionamento: “De fato, pode haver homens que escolhem uma coisa acima de todas as outras, κλέος ἀένναον θνητῶν, mas são estes homens realmente “os melhores?”²⁹. Além disso, Sider promove uma crítica à interpretação mais corriqueira do fragmento em questão, ocasião em que considera os limites da interpretação corriqueira, que entende haver uma defesa dos *aristoi* em detrimento dos *polloí*. Em seguida, afirma que “não é uma classe de homens que Heráclito coloca por modelo, mas sim unicamente um homem, a quem ele chama de “o melhor” e, por isso mesmo, digno de

²⁷ MARCOVICH, M. *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*. Mérida: The Los Andes University Press, 1967, p. 499.

²⁸ CONCHE, M. *Heráclite. Fragments*, p. 121.

²⁹ SIDER, David; OBBINK, Dirk (Ed.). *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter, 2013. p. 326.

muitos”³⁰. Ou seja, se não se trata de endossar a maneira de viver da classe aristocrática, cabe perguntar: o que, efetivamente, tornaria alguém melhor? Existiria algum fundamento para a ação humana?

Um segundo elemento a se considerar vai na direção da interpretação proposta por Charles Kahn. Anteriormente fora mencionado que Heráclito está situado entre uma tradição popular mais antiga, em que o herói morto em batalha é o grande paradigma da virtude (ἀρετή), e uma tradição filosófica naturalista que, por sua vez, se concentra em investigar o princípio da natureza e a ordem cósmica (racional). Dessa forma, a perspectiva com a qual o Efésio concebe a existência humana e, especialmente, a melhor maneira de viver, é compreendida, portanto, a partir de uma tensão entre tradições. E, segundo Kahn, é justamente em meio a essa tensão que o filósofo de Éfeso empreende uma visão sobre a condição humana atrelada à compreensão da natureza. Kahn expressa a questão da seguinte forma:

Na visão de Heráclito, este entendimento da condição humana é inseparável de uma intuição sobre a estrutura unificadora do universo, a unidade total no interior da qual todos os princípios opostos – incluindo mortalidade e imortalidade – são reconciliados. É esta intuição e este entendimento que ele preza como Sabedoria (*sophia*) e que todo o seu discurso se esforça para expressar.³¹

Essa interpretação da condição humana em um nexos com o cosmo é uma das contribuições fundamentais de Heráclito para a história da filosofia. A sabedoria (*sophia*) em Heráclito, conforme pontua Chales Kahn, está intimamente ligada à compreensão da estrutura cósmica. Retomando o fragmento B 29, Alexandre Costa³² vai argumentar que a massa (οἱ πολλοὶ) constitui o grupo dos que não compreendem a ordem cósmica, daqueles que permanecem no estado de dormência, permanecendo aquém da verdadeira sabedoria e da excelência. Ainda segundo Costa, os melhores (ἄριστοι) seriam aqueles capazes de compreender a ordem cósmica e, com isso, agirem da melhor maneira. Aqui, portanto, repousa uma certa ideia de que a melhor compreensão conduz ao melhor tipo de vida. A

³⁰ Sider faz referência ao fragmento B 49: “Um, dez mil, se for o melhor” (ὁ εἷς μυρίαὶ ἐὰν ἄριστος ᾖ).

³¹ KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário. Trad. Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 50-51.

³² COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Odysseus Editora. Edição do Kindle, 2021, p.179.

massa, permanece na ignorância; os melhores, por sua vez, são aqueles que estão de acordo com o tipo de sabedoria projetada por Heráclito: escutam aquilo que diz o *lógos*. Há uma relação direta entre a compreensão da realidade cósmica, a sabedoria e o melhor tipo de vida.

Em direção semelhante parece caminhar Michel Fattal. Assim como ocorre para Charles Kahn (2009) e Alexandre Costa (2021), Fattal entende haver um nexos entre a compreensão cósmica e o melhor tipo de vida e ação em Heráclito. Por essa razão, em sua obra *Paroles et actes chez Héraclite*, expressa a seguinte opinião: “o fundamento teórico e filosófico da ação moral reside, em Heráclito, na elaboração de uma física e de uma cosmologia”, e é em vista desse fundamento teórico que “em Heráclito, a ordem e a harmonia do cosmos devem ser transpostas ao nível de uma ética individual e da *polis* coletiva”³³. Nada obstante, na sequência do texto ele continua argumentando que os homens comuns, aqueles que constituem os *polloí*, não possuem “qualquer fundamento discursivo, racional e teórico”. São homens sem fundamento, sem compreensão afinada sobre a realidade. Por essa razão, se enquadram na categoria dos dormentes – como igualmente pontua Alexandre Costa. Não permanecem vigilantes, caindo no sono e na dormência. Em suma, aqueles que “não-homologam”. Consequentemente, sublinha Fattal,

Os atos da maior parte dos homens ou os *polloi* não se apoiam sobre alguma norma, algum valor, alguma verdade objetiva podendo servir de paradigma, de princípio, ou de fundamento à sua vida. São por consequência desorientados, desatentos, desordenados, por isso não eles não são capazes de ver a ordem (= cosmo) na natureza e de aplicá-la a sua vida moral.³⁴

Toda a sorte de desorientação e desordenamento, sobretudo com relação aos prazeres, chega a arrastar a alma (*ψυχή*) dos *οἱ πολλοί*, daquela massa chamada de “ignorante”. Sua ignorância é a respeito da ordem cósmica. Isto é, a despeito de Heráclito afirmar que “o pensar é comum a todos”³⁵ (B 113), a massa permanece no nível do rebanho, não “se desenvolvendo” naquilo que seria a sabedoria propriamente dita. Em contrapartida, os *aristoi* são aqueles que têm por fundamento a compreensão da harmonia cósmica e, por isso, podem transpô-la ao nível da ação. Os melhores, nesse sentido, pensam e agem segundo a ordem cósmica. Os sábios ou os melhores seriam aqueles capazes de orientar a própria existência

³³ FATTAL, M. *Paroles et actes chez Héraclite*: sur les fondements théoriques de l'action morale. Paris: L'Harmattan, 2011, p. 49.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ “ἕνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.” (Estobeu, *Antologia*, III, 1, 179).

segundo a melhor compreensão da realidade³⁶. Agora, portanto, torna-se imprescindível alçarmos uma questão: o que e como apreender a “ordem cósmica”? É o fragmento B 1 onde Heráclito se propõe a falar desse elemento que pode ser pensado, compreendido e transposto enquanto princípio das próprias ações:

Desse λόγος, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse λόγος, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta.³⁷

Nas palavras do próprio Efésio, é a partir e de acordo com o λόγος que todas as coisas vêm a ser (γίγνομαι). O homem que escuta o λόγος não apenas “apreende”, tornando-se apto a discernir cada coisa, mas é igualmente impelido a agir em conformidade com o que escuta. A escuta deste princípio (λόγος) é imprescindível para a maneira de agir³⁸. Nesse sentido, Heráclito estaria conjugando uma certa compreensão teórica à esfera da ação³⁹. Porém, como o próprio pensador afirma, os homens mesmo após escutarem e experimentarem (πειρώμενοι) em palavras e obras (ἔργων), permanecem como se nada tivessem escutado, e por isso mesmo são chamados de inexperientes ou ignorantes (ἀπείροισιν). Isto é, saber e viver, compreender e existir estão aqui imbricados de maneira muito significativa. É em compreendo e experimentando o λόγος que tais homens tornar-se-iam melhores, virtuosos.

³⁶ KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 219: “É esta a verdadeira moral da filosofia de Heráclito, em que a ética é a primeira vez formalmente entretida com a física”.

³⁷ “λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκάσι, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται” (Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 132-133).

³⁸ “Porque ouvir é também obedecer, acatar: no que se ouve, acata-se, concorda-se. Ouvir o λόγος é estar em sintonia com o que ele diz e mostra. Não é à toa que Heráclito emprega o verbo homologeîn: concordar é ter o mesmo λόγος, é homologar”. COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*, p. 159.

³⁹ Em um importante comentário sobre o logos heraclitiano, o filólogo e historiador da filosofia Werner Jaeger comenta: “O λόγος de Heráclito é um conhecimento de onde nascem, ao mesmo tempo, “a palavra e a ação”. Se quisermos um exemplo desse tipo particular de conhecimento, não será o pensamento para o qual o Ser nunca pode não ser que deveremos procurá-lo, mas antes na visão profunda que se revela numa proposição como esta: o éthos é o dáimon do *Homem*”. JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013 p. 225.

Por fim, resta ainda mencionar outros dois importantes fragmentos, a saber, B 110 e B 111. Ambos os fragmentos heraclitianos foram conservados por João Estobeu, cuja obra teria sido edificada com propósitos educativos. Os fragmentos declaram o seguinte: “Para os homens não é melhor acontecer-lhes tudo o que querem”⁴⁰. A doença faz da saúde coisa agradável e boa; a fome, da saciedade; a fadiga, do repouso”⁴¹. Apoiando-se em outros comentadores, Charles Kahn argumenta em favor da interpretação que toma os dois fragmentos em uma unidade. Ademais, se por ventura se entende ambos os fragmentos enquanto formando uma unidade, Heráclito parece, então, estar chamando atenção para a dinâmica da existência diante da ordem cósmica. Por um lado, a afirmação parece curiosa: “Para os homens não é melhor acontecer-lhes tudo o que querem”. O verbo “acontecer-lhes” (γίνεσθαι), o mesmo que aparece em B 1, ganha aqui um outro contorno. Se, por um lado, o acontecimento ou vir a ser cósmico (de B 1) é aquilo que se deve compreender, por outro, o acontecimento ou vir a ser em relação ao querer (θέλουσιν) dos homens é alvo de advertência.

A advertência de Heráclito vai de encontro ao que os homens desejam ou querem. “Não é melhor” (οὐκ ἄμεινον), diz Heráclito, que aquilo que os homens almejam lhes aconteça (se realize). Segundo Charles Kahn, as duas sentenças “fornecem o ponto de conexão” entre uma certa “ética” e a “doutrina dos opostos” e devem ser lidas juntas⁴². Kahn argumenta que Heráclito estabelece uma relação entre o desejo dos homens, isto é, aquilo que vem de suas afeições, e a doutrina cósmica da oposição, de modo que o pensador de Éfeso estaria provocando uma reflexão sobre os homens não saberem lidar nem com a doença, com a fadiga e fome, nem consigo mesmos, com seu querer (θέλουσιν), prazer (τέρψιν)⁴³, e mesmo com o seu ímpeto (θυμός). De fato, uma tensão em torno da esfera do

⁴⁰ “ἄνθρωποις γίνεσθαι ὅκῃσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον” (Estobeu, *Antologia*, III, I, 176).

⁴¹ “νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἡδὺν καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν” (Estobeu, *Antologia*, III, 1, 177).

⁴² KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 278.

⁴³ O fragmento B 77 declara: “para as almas é prazer ou morte tornarem-se úmidas” (ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον “ψυχῇσι” φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι). Neste fragmento conservado por Numênio (Frag. 35; Porfírio, *O antro das ninfas*, 10), a alma (ψυχή) e o prazer (τέρψιν) estão em um jogo típico que se revela no cosmo. A alma humana é comparada pelo próprio Heráclito ao fogo cósmico, de modo que “a alma seca, a mais sábia e melhor” (B 118). Esta alma, que ao mesmo tempo parece conjugar prazer e racionalidade, é passível de ser transformada. O prazer é um fenômeno que encharca a alma, dando-lhe um estado semelhante ao da embriaguez. Ainda em torno da questão, Verdenius afirma que “toda mudança implica em morte de seu estado anterior de coisas, mas implica ao mesmo tempo ‘prazer’, e que “prazer coincide com mudança porque mudança é própria de todas as coisas”. VERDENIUS, W. J. “A Psychological Statement of Heraclitus”. *Mnemosyne*, v. 11, p. 115–121, 1943, p. 116.

querer e do prazer se impõe ao próprio ser humano. De modo semelhante, em uma passagem da *Ética a Nicômaco*, ao discorrer sobre o tema do prazer, Aristóteles destaca a seguinte questão humana: “Por exemplo: nós naturalmente nos inclinamos mais para os prazeres, e por isso somos mais propensos à indisciplina que ao ordenamento.”⁴⁴

Para o Estagirita, a condição humana vê-se em larga medida afetada pelos prazeres, e, por conta de estar inclinada a eles, escutar a razão conselheira e tornar-se excelente revela-se uma tarefa árdua. No caso de Heráclito, a tarefa difícil parece ser a da “contenção” dos prazeres ou mesmo um certo “autocontrole” – capacidade essa que seria própria do sábio. Não bastaria, no caso de B 110 e B 111, simplesmente se apegar ao que se quer ou se almeja sem que, ao fim, não se venha experimentar aquilo que os fenômenos dizem sobre λόγος. Em B 111, a ideia expressa é a de que νοῦσος ὑγιείν ἐποίησεν ἡδὺν καὶ ἀγαθόν, isto é, de que a doença faz da saúde coisa agradável/doce e boa. A dinâmica cósmica dos contrários em harmonia se faz ver também na condição humana: o fenômeno da saúde (ὑγιείν) carece do fenômeno da doença (νοῦσος) para ser bem compreendido; fadiga e repouso igualmente, assim como fome e saciedade. Os fenômenos negativos da doença, da fadiga e da fome dão lugar à saúde, repouso e saciedade. Os pares de opostos, compreendidos à luz da harmonia dos contrários, revela-se *delicioso* (ἡδὺν) e *bom* (ἀγαθόν) aos que escutam atentamente a ordem cósmica.

O sábio, portanto, é aquele que é capaz de escutar o λόγος e agir em vista do que este princípio enuncia. Em Heráclito, se obviamente não contamos com uma “teoria da ação” nos moldes de Aristóteles, nada obstante podemos vislumbrar uma reflexão moral (e política) a respeito do melhor tipo de vida. De acordo com Richard Mckirahan, o que Heráclito tem em vista é extremamente sério: “Qual é o melhor tipo de vida para uma pessoa? Qual é o melhor tipo de pessoa a ser?”⁴⁵. Mckirahan dá prosseguimento: “a coisa mais importante a se obter em vida era o entendimento do *Logos*”. A dimensão do virtuoso em Heráclito, dessa maneira, está em vista da compreensão do todo, do padrão que a tudo perpassa e a tudo sustenta. É o que diz Heráclito em outro fragmento também conservado por Estobeu, o B 112: “Bem-

⁴⁴ *Ibidem*, 1109a 15ss.

⁴⁵ MCKIRAHAN, R. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentário*. Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013, p. 251.

pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”⁴⁶.

4 Conclusão

O melhor tipo de vida, para Heráclito, fundamenta-se na escuta do λόγος, no bem-pensar e na excelência (ἀρετή)⁴⁷. Conforme se tentou esclarecer ao longo deste texto, a vida limitada aos prazeres (imediatos) e por aquilo que se quer traz consigo a consequência da desorientação e desordem. O tipo de vida da “maioria”, nesses termos, está aquém da excelência, do melhor tipo de vida humana. Ao contrário, a vida em vista do melhor é aquela que é marcada pela compreensão da ordem cósmica. O melhor, ou simplesmente o sábio, isto é, aquele que vive de maneira “transformada” ou “autêntica”, é aquele que se torna melhor pois foi capaz de escutar o λόγος e, em escutando-o, compreendeu a ordem cósmica e, em vista disso, tornou-se capaz de bem-pensar (σωφρονεῖν), falar e agir segundo a verdade.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Ética Eudemia*. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1994.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução e notas de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2025.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Três volumes. Tradução Marcelo Perine. Edições Loyola. 2ª Edição, São Paulo, 2005.

⁴⁶ “σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας” (Estobeu, Antologia, III, 1, 178).

⁴⁷ “Como poderia σωφρονεῖν, ‘pensamento sensato’ expresso em ações e palavras, ser igualado com σοφίη, i.e. da compreensão do onisciente e sustentador padrão do mundo? Heráclito associa aqueles que não compreendem o ξυνὸς λόγος (the ἀξύνετοι) com os homens adormecidos, ou surdos, enquanto aqueles que por contraste, estão acordados e escutando. SCHLUDERER, L. R. “Speaking and Acting the Truth: The Ethics of Heraclitus”. *Méthexis*, v. 29, n. 1, p. 1-19, 2017, p. 7.

_____. *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de C. Megino Rodríguez. Madrid: Abada, 2006

CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Annablume, 2012.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Odysseus Editora. Edição do Kindle, 2021.

DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Tradução: Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

FATTAL, Michel. *Paroles et actes chez Héraclite: sur les fondements théoriques de l'action morale*. Paris: L'Harmattan, 2011. (Ouverture Philosophique)

FRÄNKEL, Hermann. "A Thought Pattern in Heraclitus". *American Journal of Philology*, v. 59, n. 3, p. 309-337, 1938.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

HÉRACLITE. *Fragments*. Ed. bilíngüe, trad. e comentários: Marcel Conche. Paris, Puf, 1991.

_____. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentários por Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

_____. *Uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. In: KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Élcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

JAEGER, Werner Wilhem. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

KIRK, Geoffrey Stephen. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 9ª ed. trad. C.A. Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

LONG, Anthony A. *Selfhood and rationality in ancient Greek philosophy: from Heraclitus to Plotinus*. Nova York: Oxford University Press, 2022.

MARCOVICH, Miroslav. *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*. Mérida: The Los Andes University Press, 1967.

MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentário*. Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Prólogo de Risieri Frondizi e Traducción de Oberdan Caletti. Mexico: Siglo XXI editores, 2004.

NORTH, H. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Sophron Editor, 2019.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 4ª ed. Belém: ed.ufpa, 2016.

_____. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Tradução e nota: Celso de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Sofista; Político*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2024.

ROBINSON, Thomas. *Heraclitus. Fragments*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 1987.

SIDER, David. *Heraclitus's Ethics*. In: SIDER, David; OBBINK, Dirk (Ed.). *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter, 2013. p. 321-334.

SCHLUDERER, L. R. *Speaking and Acting the Truth: The Ethics of Heraclitus*. *Méthexis*, v. 29, n. 1, p. 1-19, 2017.

VERDENIUS, W. J. "A Psychological Statement of Heraclitus. *Mnemosyne*", v. 11, p. 115–121, 1943.

ZABOROWSKI, Robert. Sur le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Éphèse. *Organon*, Varsóvia, v. 32, p. 9-30, 2003.

_____. *Sur le sentiment chez les Présocratiques: Contribution psychologique à la philosophie des sentiments*. Varsóvia: Stakroos, 2008.

Recebido em: abril de 2026
Aprovado em: julho de 2026