

## HEGEL E O ΛΟΓΟΣ HERACLÍTICO

[HEGEL AND THE HERAKLITIC ΛΟΓΟΣ]

André Felipe Gonçalves Correia \*  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

**RESUMO:** O propósito do artigo é fornecer um percurso capaz de justificar a célebre passagem das Preleções sobre a história da filosofia em que Hegel atribui ao pensamento de Heráclito o norte central de sua lógica. O texto, entretanto, não pretende se ater às ocasiões das Preleções em que se aborda mais detidamente o escólio heraclítico, senão de modo subsidiário. O trajeto se concentra, por outro lado, em percorrer o corpus hegeliano a partir dos elementos característicos do pensamento de Heráclito. Visa-se, com isso, a dispor uma espécie de átrio para a inserção propriamente dita nas Preleções.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hegel; Heráclito; λόγος; espírito; filosofia

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to provide a way of justifying the famous passage from Lectures on the History of Philosophy, in which Hegel attributes to Heraclitus the central kernel of his logic. The text, however, does not intend to focus on the occasions in the Lectures in which the heraclitic scolium is examined more closely, but only in a subsidiary way. On the other hand, the route is concentrated on going through the Hegelian corpus from the characteristic elements of Heraclitus thought. The aim is, in this way, to provide a kind of atrium for the proper insertion of the Lectures.

**KEYWORDS:** Hegel; Heraclitus; λόγος; spirit; philosophy.

1. Nas *Preleções sobre a história da filosofia*, ministradas num total de nove vezes durante toda a sua carreira catedrática, Hegel confere a Heráclito uma posição de destaque no seu sistema. A reconstrução dessas preleções, empreendida em 1833, coube ao seu aluno Karl Ludwig Michelet, e é nela que encontramos a célebre passagem: “Aqui avistamos terra; não há nenhuma sentença de Heráclito que não acolhi em minha lógica” (HEGEL, 1986, p. 320). Embora referências nomeadas ao Efêso já apareçam em obras publicadas em vida, como é o caso da *Ciência da Lógica* (1812) e da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817), além, é claro, de diversas alusões nessas e noutras obras, apenas nas Preleções o pensamento de Heráclito recebe a devida atenção. Nesta ocasião, Hegel divide sua exposição em três partes, excetuando a introdução: 1. “O princípio lógico”, 2. “Os modos da realidade” e 3. “O processo como universal e sua relação com a consciência”. Nosso estudo se propõe a endossar a declaração de Hegel a partir do cotejo entre as imagéticas heraclíticas e os pilares lógico e histórico do pensamento hegeliano. Com isso pretendemos fornecer uma espécie de átrio à interpretação das *Preleções*.

\* *Doutorando em filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista do Conselho Nacional de Pesquisa, Ciência e Tecnologia - CNPq. Mestre em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Email: felgorreia@hotmail.com*

É sabido que os fragmentos de Heráclito nos foram transmitidos via tradição indireta, deles restando apenas excertos dos mais diversos materiais doxográficos, citações e testemunhos (num período que se estende do séc. IV a.C., com Platão, até o séc. XII d.C., com os escritores bizantinos), e que o trabalho de compilação concernente à totalidade dos fragmentos se deu gradativamente, inicialmente na obra *Poesis Philosophica* (1573), de Henricus Stephanus, passando pelos anos de ouro da filologia do séc. XIX, com Schleiermacher e Bywater, até culminar em sua aposição padrão no ano de 1901, encabeçada por Hermann Diels, a qual foi inserida posteriormente em sua monumental obra *Fragmente der Vorsokratiker* (1903). É provável que Hegel não tenha acessado todos os fragmentos dos quais hoje dispomos, tal como nota Heidegger em relação ao fr. B123 (DK)<sup>1</sup>, conservado pelo sofista grego Temístio (séc. IV d.C.). A doxografia de que se utilizou, ao menos as citadas, são oriundas de obras de Platão, Diógenes Laércio, Clemente de Alexandria, Eusébio, Estobeu e Plutarco, além de Aristóteles e de Sexto Empírico, cujas interpretações e esclarecimentos acentua. O fato de não citar grande parte dos demais doxógrafos, à guisa de Jâmblico, Hipólito, Marco Aurélio, Orígenes, Plotino e Porfírio, não implica o desconhecimento de suas citações, até porque deles faz uso em outras ocasiões. As premissas de Hegel nunca foram as de fornecer um apanhado sistemático dos fragmentos ou mesmo de restituir-lhes o sentido original – o que, a rigor, seria impossível<sup>2</sup> –, mas sim de neles apreender a regência imorredoura do Espírito, isto é, *o elemento vivo da relação do Uno consigo mesmo na esfera do puro pensar*, que apresenta-se via figuração histórica de Heráclito sob a forma do princípio lógico do devir (*Werden*), o qual, diz Hegel, “é também o primeiro concreto (*Konkrete*)”, ou seja, “a primeira unidade das determinações opostas” (1986, p. 324-25). A concreção do Uno no reino do Espírito pensante cumpre um decisivo estágio de saída da abstração, porquanto desperta da oposição excludente e unilateral do entendimento (*Verstand*), uma vez que, sob o seu influxo, “tomamos as determinações diversas como reciprocamente exclusivas, como não constituindo um concreto”, isto é, uma *oposição incluyente*, “mas o verdadeiro é a unidade dos contrários” (2012, p. 109) – profere nas lições de *Introdução à história da filosofia*, no semestre de inverno de 1823/24. Hegel concatena as teses heraclíticas do fluxo e da unidade dos opostos a partir da vivacidade do concreto, cujo étimo latino – o mesmo do alemão – é o verbo *concreescere* (“crescer junto”), no sentido de apreender o embrulhado e o desembulhado sob a óptica da unidade viva, que repousa em sua atividade. É o que consta já no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, de 1807: “O verdadeiro é o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim” (2008, p. 35).

2. O efetivo diz a concreção do Uno. Este, contudo, enquanto única realidade, precisa realizar-se, ou seja, desdobrar-se (*sich entfalten*). O Espírito é “o pensamento vivo que se move em si mesmo” (HEGEL, 2012, p. 93), e enquanto tal é atividade universal, portanto, nada de estático e morto. Assim, enquanto totalidade, não apenas repousa em si, mas precisa igualmente vir a ser o que é. A natureza infinita do Espírito se apresenta, desta feita, sob a concomitância de seu processo enquanto avanço e retorno, de maneira a se produzir graças à sua produção. Ambos os momentos encontram-se, portanto, num único, que no outro de si mesmo retorna a si preenchido, traz seu abismo à luz. Trata-se, conforme as lições de 1825/26, da “eterna produção do mundo”, isto é, do “eterno retorno do Espírito a si – um movimento absoluto que é ao mesmo tempo repouso absoluto – eterna mediação consigo” (2012, p. 103). Nesse sentido, o movimento universal enquanto concreto diz respeito a uma série de configurações do Espírito, cujo todo “é uma sucessão, com retrocessão para si” (p. 104). Todo progresso já é, com efeito, regresso. Não está em pauta uma linha reta, cujo

percurso estender-se-ia *ad infinitum*, tampouco uma repetição maquinal, mas antes a vivificação eterna da única vida, que a cada passo alcança a si mesma, ou seja, atualiza-se, atinge seu fim, o qual já é sempre a largada do princípio, um novo passo. A reunião de princípio e fim implica o condescimento do Uno consigo mesmo, portanto, do pôr-se da forma como conteúdo – da vida da forma ou da Ideia em movimento; em que forma e Ideia comportam e elevam o sentido platônico de εἶδος e ιδέα, respectivamente. Trata-se, por conseguinte, da Ideia (*Idee*) produzindo-se e vindo a ser, logo, crescendo juntamente com o real, *in concreto*, na dinâmica vital de condescimento: “A Ideia como desdobramento deve, primeiro, transformar-se no que é” (2012, p. 94), diz Hegel nas lições de 1823/24. Tal é a doutrina do mundo às avessas, contida na seção III da *Fenomenologia do Espírito*. O suprassensível não é a contraimagem do sensível, tal como o é para Platão, ou seja, não há duplicação de mundos, em que a ambiência das Ideias deflagrar-se-ia como verdadeira e imutável, ao passo que a ambiência percebida, como aparente e corruptível. Sob a óptica do concreto, se a inversão do aparente é o verdadeiro, também o é a inversão deste<sup>3</sup>. Separá-las já é atividade do entendimento, porquanto se afiguram, *de per se*, como unilaterais, abstratas – “o entendimento resiste ao concreto” (HEGEL, 2012, p. 106). Portanto, ambos são apenas momentos do que efetivamente é: a Vida. É o que diz Heráclito no fr. B107 (DK), conservado por Sexto Empírico: “Para homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas” (2012, p. 111). Barbarismo seria aqui a atividade de *devastar* e *decompor*, e nisso permanecer, ou, sob aceção grega, a tipologia do estrangeiro, desconciliado do interno e nativo<sup>4</sup>.

A vida do Espírito reúne princípio e fim em sua interioridade. Esta, contudo, não é abstrata, mas concreta; de sorte que a exterioridade não ultrapassa a circunferência do Uno, do contrário seria mera abstração. Tal como na representação geométrica do círculo, cada ponto de seu perímetro encerra a comunhão de largada e chegada. O percurso de sua dinâmica é fechado, de modo que, a rigor, não há fora senão dentro. Todavia, há movimento, realização, vida. A serenidade do sistema é um *decursus vitae*. Isso significa que a simultaneidade de sucessão e retrocessão implica uma ἐντελέχεια, ou seja, comporta (ἔχω) uma finalidade interior (ἐντελώς), a qual é una (ἓν). Cada momento do Absoluto diz respeito a uma atualização absoluta, logo, a um preenchimento da totalidade do que é em sua dinâmica<sup>5</sup>. O ente concreto é uno, ou seja, ele é *com-um*<sup>6</sup>. No grego jônico de Heráclito, o termo para o comum é ζυνός, 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 ζυνός e κοινός (universal, comum)<sup>7</sup>. Com efeito, todo esse entorno é o que consta no fr. B103 (DK), conservado por Porfírio: “O comum (ζυνός): princípio e fim na circunferência do círculo” (2012, p. 109).

Faz-se necessário aqui aprofundar a noção de círculo. Como poder-se-ia compreender o eterno retorno de seu processo como avanço? Para tanto, a circularidade precisa ser elevada a um patamar mais concreto de universalidade. Está em pauta, portanto, a suprassunção (*Aufhebung*) da imagética circular em um círculo espiralar; à guisa do giro helicoidal do pisão, que volteia vertical e simultaneamente para cima e em círculo. É precisamente esse o sentido do verbo alemão *aufheben* (“suprassumir”), pois, a um tempo, supera e conserva, eleva em condescimento, ou ainda, alavanca (*hebt*) para cima (*auf*). Por conseguinte, o princípio circular permanece na progressão. Conforme o fr. B59 (DK), conservado por Hipólito: “Caminho dos pisoeiros, reto e curvo, um e o mesmo” (2012, p. 141). Princípio e fim se encontram agora do mesmo modo que encontravam-se na curvatura do círculo – em contínuo e tautocrônico regresso –, porém com o enriquecimento da sucessão enquanto progresso efetivo, isto é, não enquanto

totalidade abstrata do embrulhado em si mesmo (do “simples”), mas sim como desdobramento da Ideia, em que a totalidade ativa-se a si juntamente com o outro de si em unidade. Tal como consta no §241 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “Só o auto-suprassumir-se da unilateralidade *dos dois* [termos] *neles mesmos* faz com que a unidade não se torne unilateral” (1995a, p. 369). Note-se que a unidade das determinações opostas já está em vigor nas próprias unilateralidades, isto é, nos “termos” inefetivos “*neles mesmos*”, porém como e enquanto abstração, sob a forma abstrata da progressão, uma vez que o primado lógico da mútua pressuposição já sempre se impôs em qualquer determinidade.

Reto e curvo são um e o mesmo caminho, o reto não se dilui no curvo e o curvo não se dilui no reto, de modo que a união resguarda a desunião. Princípio e fim são igualmente um e o mesmo, nada há no fim que já não está no princípio, o princípio é sempre o princípio do fim e o fim, o fim do princípio, mas cindidos são abstratos, ou seja, não efetivam unidade alguma. Pensemos esse entorno *especulativo* a partir do referencial do desdobramento (*Entfaltung*). Escreve Hegel na *Fenomenologia*: “A força do Espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento” (2008, p. 30). O termo alemão comporta a mesma estrutura da tradução em português, uma vez que *fallen* significa “dobrar” e *ent-*, enquanto prefixo de negação, “des-”. Trata-se, portanto, de uma exposição que cresce sob o influxo do negativo, isto é, da força da contradição. Todavia, uma dobra (*Falte*) já evoca um estar contorcido, ou seja, embrulhado e escondido, resistente à positivação, ao estar posto. O dobrado é o não-posto. Por conseguinte, o desdobramento é uma atividade que nega uma negação, logo, diz respeito a uma exposição. Assim, o embrulhado se afigura, a um tempo, como negação e afirmação, assim como o desembrulhado. Impera aqui uma unidade de negação e afirmação em cada uma das determinidades. Unidade esta, entretanto, abstrata. Em sua concreção, o Espírito cumpre, conforme a citação anterior, um “expandir-se e perder-se”, ou seja, um afirmar-se e um negar-se. Sob a óptica do entendimento, a afirmação, enquanto exposição na forma da exterioridade, é uma espécie de alienação, ou seja, já é uma perdição, uma negação da interioridade. Todavia, também é dito que a “profundidade” do Espírito equivale à sua “exteriorização”, ou seja, que o posto é o não-posto enquanto efetividade. Assim, o “perder-se” da interioridade, na verdade, nada mais é do que o “expandir-se” da mesma na exterioridade, a qual, com efeito, já é retorno e mergulho no interior, que agora vem à luz e cujo conteúdo, não obstante, é o mesmo que o da sua determinação obscura, encapsulada, mas que agora desdobrou o seu ser-em-si (*Ansichsein*), pôs-se, entrou na existência (*Dasein*)<sup>8</sup>. Trata-se aqui da Ideia que, ao se expor, se altera e consigo mesma se preenche, que na sua emersão emerge: “No desenvolvimento [*Entwicklung*]<sup>9</sup> podemos sem dúvida falar também de alteração, mas esta alteração deve ter uma condição tal que o outro, o que emerge, é, no entanto, ainda idêntico ao primeiro, pelo que o simples, o que é em-si, não se aniquila” (HEGEL, 2012, p. 99). Em jogo não está uma mera duplicação, mas sim a própria realização do real, isto é, o *vir a ser do que é na experiência* – conforme a máxima de Píndaro, na *Ode Pítica 2* (v. 73)<sup>10</sup>. Experiência esta que abrange o reino total da verdade do Espírito. Seu decurso espelha o esforço de uma íngreme escalada, a qual já é reflexo de seu reverso, pois o caminho ascendente é o mesmo do descendente, de maneira que o labor das alturas implica também o alívio da descida, do assentar-se em si. Ecoa aqui o fr. B60 (DK), também conservado por Hipólito: “Caminho: para cima [ἄνω], para baixo [κάτω], um e o mesmo” (2017, p. 87). Trata-se aqui de um simples, porém grandioso, exemplo de como um e o mesmo aparece de modo completamente diverso e de como trazer, ademais, embaraço ao entendimento, que se enrijece perante a sentença. A extensão de

um aclave em um dado terreno é a mesma do declive, o que muda é a direção. Ambos os sentidos percorrem, com efeito, o mesmo caminho, de sorte que compõem e estão contidos na totalidade, albergados como unidade.

3. Há na noção hegeliana de desdobramento, decerto, um traço de hipóstase neoplatônica, no sentido de estágios henológicos na escalada do Espírito, em que o Uno é a encruzilhada inicial e final da comunhão de toda ἀνάβασις (“ascese”) e κατάβασις (“descese”), haja vista que grande parte da doxografia heraclítica encontra-se em obras de neoplatônicos, a exemplo de Plotino, Porfírio e Jámblico<sup>11</sup>. Desdobrar-se significa, em última instância, movimento e relação consigo mesmo, ou, em termos mais definidos, apreensão e saber de si. A experiência concreta do Espírito diz respeito a uma *saga de formação*, cuja apresentação (*Darstellung*) de seu percurso toma notas de si apenas à medida que se percebe na alteridade como o mesmo. É, por conseguinte, no âmbito de sua exposição que se dá o retorno a si enquanto de si ciente. Trata-se aqui do pensamento que pensa-se a si mesmo e que, assim, se apreende como livre, ou seja, como lume e transbordo de sua própria ocultação e encapsulamento: “Somente o pensar é a esfera em que toda a alienação se desvaneceu e, por isso, o Espírito é absolutamente livre, está em si mesmo. Alcançar semelhante meta é o interesse da Ideia, do pensar, da filosofia” (HEGEL, 2012, p. 103-04).

O Espírito só é livre porque, em sua autoprodução, vem a ser desde si mesmo e para si mesmo. Alheada de sua concreção, toda alteridade, com efeito, consiste apenas em uma diferença evanescente; assim como toda simplicidade, que alheada diz apenas o inefetivo. Assim, o pensamento, embora anteceda em-si a sua própria atividade, nada é de efetivo antes do pensar, o qual, por sua vez, nada tem a ver com uma atividade aleatória, uma vez que o pensamento, enquanto proveniência e meta do pensar, já guarda em si todo o *a se pensar*, logo, também toda a produção real, a qual só se despoja da alienação na medida em que o retorno assume a figura do saber de si enquanto totalidade. O pensamento que se libera no pensar é, dessarte, expressão da necessidade. Esta, em sua abstração, já tende a liberar-se, porquanto já pressupõe a mediação da liberdade, assim como esta, a mediação da necessidade. O pensamento concreto é, por conseguinte, a produção efetiva de sua *tendência* na e pela liberdade de sua atividade. É forçoso, pois, reconhecer na livre formação do Espírito a repercussão da suma necessidade, a saber, a do *tornar-se o que é*. A tônica especulativa aqui parece ser das mais severas, mas só para o entendimento. É o que profere Hegel nas lições do semestre de inverno de 1823/24: “Temos de dizer que o Espírito é livre na sua necessidade” (2012, p. 109). E mais à frente:

Sem dúvida, é com maior dificuldade que nos aproximamos desta unidade, e desta unidade não quer acerrar-se o entendimento; mas deve aspirar a ela e consegui-la. É sempre mais fácil dizer que a necessidade exclui a liberdade *et vice versa* do que insistir no concreto. (2012, p. 109)

Antes de aprofundarmos o que de fato está implicado no ser-para-si (*Fürsichsein*) do Espírito, explanaremos um pouco mais essas tendências em tensão. Tomemos como mote o fr. B51 (DK), conservado por Hipólito: “Não compreendem [οὐ ξυνιῶσιν], como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” (2017, p. 83). O verbo “compreender” traduz o grego ξυνιέναι, que literalmente significa “enviar em conjunto” e cujo radical é o mesmo de ξυνός (“comum”). A incompreensão das tendências opostas é fruto de desvio do *com-um*. É este, enquanto diz a totalidade, é pensamento. Conforme o fr. B113 (DK), conservado por Estobeu: “O pensar é comum [ξυνόν] a todos” (2012, p. 115). Note-se aqui a ambiguidade do pronome πᾶς, na passagem sob a forma do dativo plural masculino/neutro πᾶσι (“a

todos”). Diferentemente do que se passa com o fr. B116 (DK) – do qual trataremos mais à frente –, não há especificação aqui. Trata-se de todos os homens? De todas as coisas? Parece tratar-se antes da totalidade mesma<sup>12</sup>, a qual, porquanto *com-um*, diz respeito a uma harmonia<sup>13</sup>, isto é, à relação universal do Uno consigo mesmo. O arco e a lira se afiguram como ilustrações exemplares, uma vez que o que imputa-lhes sua atividade e meta é a inclinação das tensões contrárias. O fundamental, contudo, não reside na unidade funcional das tendências opostas, tal como se verifica em ambos os instrumentos, mas sim em sua estrutura, e isso na medida em que dá mostras da dinâmica especulativa da unidade. Quanto mais a corda do arco tende para trás, tanto mais intensa se dirige para frente o projétil; assim como em um fraseado melódico, cuja devida afinação proporciona o trânsito entre tons e tonalidades distintas. Todavia, essas tendências cumprem, em sua imediatidade, uma dinâmica meramente sucessiva. A harmonia dos divergentes deve ser abarcada não apenas em sua exterioridade. Faz-se necessário, por conseguinte, apreender a mediatidade lógica que opera na sucessão, ou seja, a simultaneidade imediata do dinamismo interior. O projétil, em primeira instância, só é lançado à medida que a empunhadura e a corda em punho avançam e se conservam em diametria oposta; o mesmo vale para as cordas tesas da lira, de cada uma em particular, do contrário não haveria música. Cada uma das tendências se define pela mediação de sua *contra*posição enquanto e como *pre*posição. Sob a óptica abstrata da imediatidade não se vê o *contra* como *pre*. A dinâmica sucessiva apresenta uma harmonia do aparente, do imediato. O veículo de sua visão é o entendimento, que a abarca, com efeito, não em sua totalidade. Cabe, em contrapartida, à regência da razão (*Vernunft*) apreendê-la em sua concretude – *externa e interna em relação*<sup>14</sup>. A interioridade estrutural do arco e da lira suspende a sua funcionalidade, ou seja, já em repouso vigora uma tensão. O arco desempunhado, contanto que esteja pronto para o uso, apresenta uma corda entesada – assim como a lira –, de modo que em repouso contém o movimento das tendências resistentes à direção para a qual foram puxadas. A parte estendida para cima está a todo tempo tendendo para baixo, porquanto de lá proveio, e vice-versa. O entendimento não pode apreender o movimento no repouso estrutural, assim como o repouso no movimento funcional. Função e estrutura, vistas em sua imediatidade, expõem apenas uma visibilidade abstrata. Os exemplos do arco e da lira advertem precisamente contra o risco do saber imediato, tão acossado na Modernidade. Entretanto, o imediato é o inefetivo: “Logo que algo é verdadeiro contém em si a mediação, do mesmo modo que a mediação, se não for apenas abstrata, contém em si a imediatidade” (HEGEL, 2012, p. 100). Trata-se daquilo que Heráclito, no fr. B54 (DK) – conservado por Hipólito –, chamou de ἀρμονία ἀφανής (“harmonia invisível”), a qual “é mais forte que a visível” (2017, p. 85). O α privativo aqui – em relação a φάος (luz) – deve ser visto como *copulativo*, isto é, no sentido de que a divergência entre os contrários já sempre pressupõe e realiza a unidade, de maneira que a “harmonia invisível é mais forte” não por dispensar a “harmonia visível”, mas sim por guardá-la e elevá-la.

4. A razão que se percepção na dinâmica da suprassunção faz *justiça* a si, como λόγος, ao menos em dois hemisférios de índole especulativa<sup>15</sup>. O primeiro diz respeito à cópula entre entendimento e razão (ou, se se quiser, entre lógica formal e lógica dialética); no sentido de que aquele, enquanto determina e mantém as determinações em separado, e essa, enquanto dissolve tais determinações e produz o universal, repercutem às expensas uma da outra, do contrário o λόγος não apresentar-se-ia também na esfera do conceito como discurso. O conceito (*Begriff*) é o pensamento na medida em que a si se determina e permeia todos os conceitos determinados (e suas determinações), daí o verbo *greifen* (“agarrar”), donde provém o substantivo alemão, acepção já presente no

latim *concipere* (“pegar por completo”), étimo do português “conceito”. Assim, o conceito uno é o λόγος na medida em que agarra a si como universalidade, na qual estão contidas todas as particularidades (λόγοι). Esse “logos”, escreve Hegel no prefácio à segunda edição da *Ciência da Lógica* (1831), é “a razão do que é” (2016, p. 40). Desta feita, sob a óptica concreta do Espírito, a justiça se cumpre na medida em que o entendimento é soerguido ao patamar da razão e vice-versa. Agora conforme o prefácio à primeira edição (1812): “Mas em sua verdade a razão é espírito, que é mais elevado do que ambos, a razão entendedora ou entendimento racional” (2016, pp. 27-28)<sup>16</sup>. Uma vez que a lógica hegeliana nada tem a ver com determinações formais ou transcendentais, porquanto vazias e essencialmente separadas de seu conteúdo, logo, a-históricas, o conteúdo κατ’ ἐξοχὴν do conceito espiritual se define, por seu turno, no desdobramento a um tempo interno e real da ciência filosófica, lugar do saber absoluto. Já o segundo hemisfério diz respeito justamente à exterioridade real em que a própria filosofia se apresenta: o elemento historial. O conceito é, decerto, concreto. Todavia, enquanto tal, não realiza a totalidade, ou seja, sua mediatidade estrutural ainda é abstrata, porquanto carente de realidade efetiva. Contudo, na própria natureza do conceito já opera a sua suprassunção, isto é, a demanda necessária do preenchimento de si consigo mesmo. O conceito, que se cumula de conteúdo e a si proporciona a sua realidade, é a Ideia. Escreve Hegel, no terceiro livro da *Ciência da Lógica* (“A Doutrina do Conceito”):

Certamente é preciso conceder que o *conceito como tal* ainda não é completo, mas tem de se elevar à *ideia*, a qual somente é a unidade do conceito e da realidade, como, a seguir, tem de *resultar* através da natureza do próprio conceito. Pois a realidade que ele se dá não pode ser acolhida como algo externo, mas tem de ser derivada a partir dele mesmo. (2018, p. 48)

É possível fazer menção ao *conteúdo de algo*, mas não ao *conteúdo da Ideia*, porquanto ela mesma é o seu conteúdo, porém, como e enquanto realização, e isso na medida em que a realidade põe-se idêntica ao conceito. Se conceito e realidade se cindem, então não há vida. A Ideia é essencialmente vitalidade e atividade, logo, é também o acontecer (*geschehen*) da história (*Geschichte*), e, por conseguinte, o movimento mesmo da Vida, o λόγος vivo<sup>17</sup>: “A Ideia é justamente o que chamamos *verdade*” (2012, p. 92), profere Hegel nas lições de 1827. A formação da verdade do Espírito se constitui no reino histórico de sua experiência. Disso dá testemunho a etimologia proposta por Leibniz, e acolhida por Hölderlin<sup>18</sup>, que deriva *Geist* do hoje obsoleto *Gest* (“fermento”), os quais têm por raiz o protoindo-europeu *ǵheis-* (“estar agitado”). *Espírito significa, com efeito, o movimento que move-se a si mesmo em si mesmo*, ou seja, “transmutando-se, repousa” (2012, p. 95), conforme o fr. B84 (DK), transmitido por Plotino. Destarte, a atividade da fermentação – em que a coesão da mistura só é mantida em sua integridade ao ser agitada. É o que consta, ademais, no fr. B125 (DK), conservado por Teofrasto: “Mesmo o ciceão [κικκεών], se não agitado, desmancha-se” (2012, p. 123). O movimento, que promove o preparo do alimento<sup>19</sup> – cujo étimo significa “mexer”, “misturar” (do grego κικκάω) –, fornece-lhe consistência na medida em que não desvanece. A persistência da unidade depende, por conseguinte, de sua *circularidade* motora, sentido comum na preparação de alimentos semelhantes<sup>20</sup>. O desdobramento da Ideia, assim, diz respeito a uma espécie de *gestação* de si, em que o gerado não é outro senão o próprio incubado (*Ansichsein*), mas que agora veio à luz (*Dasein*), isto é, alavancou a dinâmica circular à espiralar, alterou-se, liberou-se num outro. O segundo hemisfério de justiça mencionado cumpre-se na medida em que o lógico e o histórico se apreendem em helicoide.

Nas lições de *Introdução à história da filosofia*, Hegel se vale das noções aristotélicas de δύναμις e de ἐνέργεια para explicitar o desdobramento como tal. A primeira, enquanto disposição e capacidade (*potentia*), e a segunda, enquanto realidade efetiva (*actus*). Sob a óptica do especulativo, a δύναμις não apenas antecede a ἐνέργεια, mas também é por ela antecedida. Isso significa que a própria δύναμις diz respeito a uma unidade composta, porém abstrata, isto é, somente em-si, segundo a disposição, a capacidade, a possibilidade. Todavia, esta possibilidade nada tem a ver com uma possibilidade superficial em geral, mas sim com uma “possibilidade real” (HEGEL, 2012, p. 94), tanto quanto a ἐνέργεια não diz apenas uma efetividade da superfície, porém uma real, porquanto em atendimento à sua profundidade. Em outros termos, *a possibilidade é o real da realização e a efetividade, a realização do real*<sup>21</sup>. A δύναμις, enquanto precedida pela ἐνέργεια, é, portanto, em si diversa. Trata-se da unidade das diferenças ainda não postas como diferentes. Ao contrário do que poder-se-ia imaginar com tal contradição, não há aqui inércia alguma, mas sim o cumprimento de uma justiça, qual seja, o da própria *dinâmica*. A diversidade da δύναμις nela mesma – ou seja, enquanto composta – é, no entanto, simples, contradiz-se em si mesma; com efeito, diz Hegel, “graças a tal contradição, constringe-se a sair da disposição, do íntimo para a dualidade, para a diversidade; ab-roga, pois, a unidade para fazer *justiça aos diferentes*” (2012, p. 107). O velado aparece, assim, como existente. Esta primeira via cumpre o impulso de dissolução presente na natureza mesma do concreto inefetivo. Dissolução tal que, na verdade, implica uma expansão, ou, se se quiser, uma solução, dado que vitaliza o que na contradição parece ser insolúvel. A segunda via, por seu turno, cumpre uma justiça reversa: “Mas igualmente se faz *justiça à unidade*, pois o diferente, que é posto, de novo se ab-roga. Deve retornar à unidade; com efeito, a verdade do diverso é ser num só” (p. 107). A unidade verdadeiramente concreta se efetiva nessa dupla via, cujo percurso é um e o mesmo, simultaneamente avanço e retorno, ou seja, não há propriamente dois movimentos, mas um único ato de realização, conquanto *polêmico*<sup>22</sup>, de vez que emergir significa aprofundar-se em si. Desta feita, sua mediação, porquanto concreta e efetiva, se dispõe como autêntica imediatidade. A verdadeira existência é *i-mediata*, já que justa e necessária, isto é, mediada e racional. Como pano de fundo, o fr. B80 (DK), transmitido por Orígenes: “É necessário saber que a guerra [πόλεμον] é comum [ζυρόν] e a justiça, discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (2012, p. 91).

Já Anaximandro havia ensinado um princípio de troca e compensação entre os opostos. Todavia, aquilo que Hegel chamou de “justiça aos diferentes”, lhe parece ser uma agressão, isto é, uma injustiça (ἀδικία) – conforme o fr. B1 (DK), cuja transmissão coube a Simplicio<sup>23</sup>. Não obstante mais obscuro do que o próprio Heráclito – dada a escassa doxografia –, parece haver na doutrina de Anaximandro o ponto de inflexão do qual se servira Heráclito ao elaborar sua noção de harmonia, a qual, ademais, já à época adquirira sentido filosófico com Pitágoras. Anaximandro vê na determinação exterior uma infração do princípio Uno, o qual nomeara de ἄπειρον (“indeterminado”). Delito tal que paga com a dissolução necessária do conteúdo infrator. A injustiça reside não no conflito abstrato, resguardado no ἄπειρον, mas sim em sua efetivação. Neste nível, tudo aquilo que diz respeito à geração ou à vitalização é punido com seu desenlace. Heráclito responde à acentuação do milésio – com a qual decerto era familiarizado<sup>24</sup> – mediante a elevação da guerra como e enquanto justiça<sup>25</sup>. A “justiça à unidade” implica um retorno que alavanca a diferença, ou seja, de gênese efetiva do Uno, a qual, contudo, porquanto em sua verdade, diz um condescimento de vida e morte, de vir a ser e de deixar de ser, onde morte significa, por um lado, a diluição da imediatidade abstrata, meramente superficial, e, por outro, o próprio suporte do desdobramento. De acordo com a



*Fenomenologia do Espírito*: “A vida que suporta a morte e nela se conserva é que é a vida do Espírito” (2008, p. 44). É isso, ademais, que está implicado no verbo γίγνεσθαι, traduzido no fr. B80 (DK) por “vir a ser”, no caso, o vir a ser de “todas as coisas” (πάντα). Verbo cuja força semântica comporta um vívido sentido de nascimento, o que se deixa ver no fr. B53 (DK) – conservado por Hipólito –, e isto em função da hyponoia do “pai” (πατήρ): “De todas as coisas a guerra [πόλεμος] é pai” (2017, p. 85). Referencial tal que, além da aceção geradora, evoca sobretudo o primado da unidade como vida e da vida como uma<sup>26</sup>.

5. Há ainda um elemento a ser enfatizado no fr. B80 (DK), trata-se das palavras de abertura, em que é dito: “É necessário [χρή] saber [ειδέναι]”. Tomemos o termo “necessário” conforme o rigor lógico até aqui evidenciado. O saber deve ser visto como elemento da totalidade. Mais ainda, como a própria totalidade em sua suma atualização, em-si e para-si, logo, sabendo-se de si como livre. Trata-se da ἐντελέχεια do Espírito como pensamento, Ideia. O “saber” no fragmento, ademais, traduz o grego εἰδέναι – radical de “ideia” e do alemão *Idee* –, cujo étimo é o verbo arcaico e poético εἶδομαι, que significa “aparecer”, “dar à vista”. Mas isso que aparece, aparece desde si mesmo, como unidade polêmica, isto é, como Ideia em movimento de auto-exposição, *vindo à luz*<sup>27</sup>. Fundamental aqui é discernir como se dá propriamente o nascimento desse saber para o Espírito, sob a óptica da necessidade. Foi dito mais acima, entretanto, que o em-si só *vem à luz* na existência. Porém, aí ainda não há propriamente identidade entre necessidade e liberdade. É, com efeito, como existente que o Espírito retorna a si e se realiza, mas só existe verdadeiramente como livre ao voltar-se para si como de si ciente, ou seja, como consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*). Só assim se ilumina efetivamente. Conforme profere Hegel nas lições de inverno de 1823/24: “O que é ser-em-si vem à luz no ser-para-si” (2012, p. 98). Ou conforme os termos da *Fenomenologia*: “Esse Em-si deve exteriorizar-se e vir-a-ser para-si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo” (2008, p. 40). Em jogo está o lugar do homem no sistema.

Decerto que não há em Heráclito o referencial da consciência, ao menos em seu emprego moderno, como *cogito* cartesiano ou como subjetividade transcendental kantiana, uma vez que supra- e a-históricos. O homem arcaico tampouco se definia pela sua mera particularidade, ou seja, sua *interioridade* nada tinha a ver com o que dela se depreende, por exemplo, contemporaneamente, como se o homem fosse uma questão de realização pessoal, psicológica, etc. O próprio do homem era visto sempre a partir de um λόγος, isto é, do *comum*; portanto, já sempre inserido numa comunidade (πόλις), num costume (ἥθος), num mundo (κόσμος), enfim, num τρόπος, ou seja, direcionado conforme a maneira do giro e da inversão (é o que diz o verbo τρέπω<sup>28</sup>), no sentido de que o homem singular já é o cumprimento do homem universal, o qual, entretanto, é filho de sua época, ou, em linguagem hegeliana, da vívida presença do Espírito, que, por sua vez, nada tem a ver com um universal abstrato, com um *être suprême*, de vez que dá testemunho de si em tudo e através de tudo, na saga de sua formação. Com efeito, é o que diz Heráclito no fr. B50 (DK), como vimos, ao instar o homem a não ouvi-lo simplesmente, mas ao λόγος, na medida em que seu discurso dele parte. Capital aqui é a própria *necessidade* de um tal discurso, ou seja, do homem; do contrário o reino do imediato e do particular impor-se-ia e, dessarte, o Espírito não saber-se-ia. O homem diz a *possibilidade necessária* em que a existência se apreende como tal, posto que volta-se para si como e enquanto pensamento, o qual, com efeito, vige em toda produtividade humana, seja teórica ou prática. O pensamento *comum*, e não meramente particular, diz respeito a uma *dinâmica de atualização* da vitalidade histórica do Espírito. A lida do homem, a rigor, nunca é privada, todavia, a imediatez com que os momentos e

circunstâncias se lhe apresentam, conduzem-no constantemente à inflamação da esfera subjetiva, “como se” (ὡς) esta fosse efetiva e concreta. De acordo com o fr. B2 (DK), transmitido por Sexto Empírico: “Embora sendo o λόγος comum [ξυνοῦ], a massa vive como se tivesse um pensamento particular” (2012, p. 41). O termo “massa” traduz o grego πολλοί (donde “poli”, na acepção de vários e múltiplo), ao passo que “particular”, o adjetivo ἰδιῶν (“privado”, donde “idiota”). Idiotia, por conseguinte, evoca o sentido de multiplicidade dispersa, alienada de sua com-posição. A história humana resume-se ao desdobramento dos variados níveis de alheamento e de comunhão na disciplina da consciência, cujo nascedouro, enquanto consciência-de-si, Hegel atribui à época moderna, da qual se serve e alavanca, inclusive no trato das épocas e do pensamento precedentes, como no caso de Heráclito.

Toda consciência é consciência de algo. Pressupõe-se aqui, portanto, a relação entre sujeito e objeto. Atente-se, contudo, ao que está implicado no próprio termo “consciência”. Trata-se da *ciência do comum*. Assim como no alemão *Bewusstsein*, do composto de *wissen* (saber) e de *bei* (com, na proximidade). É mister apreender o trânsito entre sujeito e objeto sob óptica especulativa, e não apenas representativa. Ou seja, esse algo de que se é ciente só apresenta-se defronte porquanto já anteposto. Mas não no sentido transcendental, em que o objeto aparece conforme prefiguração estrutural do sujeito, e nunca nele mesmo. Pensado especulativamente, o objeto antecede o sujeito como condição mesma de sua apreensão, isto é, nele mesmo. Contudo, em-si ele é abstrato, de sorte que só vem a ser para-si no sujeito, ou seja, como consciência. O mesmo se aplica ao sujeito, porém de modo inverso. O sujeito cognoscente é um movimento em direção a algo, no caso, ao objeto. Assim, ele de algum modo já se antepôs ao objeto. Porém, apenas em-si. O objeto é a instância de alteração da qual pode-se cumprir um retorno; de maneira que o sujeito se vê preenchido no e pelo objeto. A suprasunção de ambos se dá como ato único, uma vez que adquirem consistência enquanto movimento especulativo. O sujeito em-si e o objeto em-si são, desta feita, conceitos irrealizados. À medida que se realizam, desvelam a unidade abstrata em que já se encontravam, ou seja, se efetivam como experiência comum. A consciência exterior do objeto se apreende assim como consciência interior do sujeito, ou seja, como movimento de pôr-se a si mesmo para si mesmo como consciência-de-si, de vez que esta, nos modos precedentes da consciência, já está implicada, porém como algo outro que ela mesma. Escreve Hegel no final da seção III da *Fenomenologia*: “Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro” (2008, p. 132). A verdade do diverso é ser num só, de modo que toda consciência concreta e efetiva só pode ser consciência-de-si, círculo. Note-se ainda que a consciência-de-si que veio a ser para si, precisa albergar a consciência em geral em seu decurso, sob pena de abstração. Apenas assim a ciência do comum se torna saber universal. Daí a asserção presente no início da seção IV: “Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade” (2008, p. 135).

A consciência-de-si, na *Fenomenologia*, se apresenta como um degrau da série de figuras da consciência, em que repercute o desenvolvimento histórico do mundo exterior como interior – *com-um*. O Espírito se faz Espírito caminhando para si mesmo, pois não há caminho sem caminhada. É na consciência-de-si que o Espírito vem a ser para-si. *Seu veículo é o homem*. Entenda-se este a partir do que poderíamos chamar de *necessidade ou dedução lógica*, obviamente, em acepção especulativa: sem caminho não há realização; todo caminho implica um distanciar-se, alterar-se; quando o caminho é o caminho do que é, ou seja, o caminho de todos os caminhos, então, ele é circular, cada passo à frente é um passo para trás; todavia, conquanto em si, a cada passo sai de si; esta

saída diz a largada da experiência do que é; o que é, contudo, embora em si mesmo abstrato, não é um puro vazio, mas sim o real em tendência, possibilidade real (δύναμις precedida pela ἐνέργεια); a rigor, tal possibilidade não há, uma vez que só na realização passa a ser; assim, apenas no caminho pode haver apreensão de sua constituição; a ciência do caminho já é, com efeito, o caminho da ciência; logo, todo saber só se apresenta como efetivo enquanto *ciência do comum*, consciência; mas o comum significa a concreção do um, de sorte que a consciência somente regressa à sua “pátria”, à sua verdade, sob a figura da consciência-de-si acabada; e o regresso que nela desponta é tão só a continuidade do caminho, porém na esfera por excelência do saber. Não é à toa que o título inicial da *Fenomenologia do Espírito* era *Ciência da experiência da consciência*. A Fenomenologia é o caminho de constituição do Espírito. *O fenômeno é a coisa-em-si*. E tal fenômeno, enquanto se perscruta, cresce em conjunto, ou seja, o saber que aparece como consciência-de-si se sabe com o outro já como outro, no mundo. Isso se dá, inclusive, na sua relação com outras instâncias fenomenais, e mesmo com aquelas que se apresentam como outras consciências-de-si, isto é, o mundo dos homens. A saga de formação do Espírito se apreende assim veiculada à formação humana, à cultura (*Bildung*), ou seja, ao cultivo histórico da e em direção à consciência-de-si. O espírito subjetivo encontra-se, desta feita, sempre em nexos intersubjetivo, porquanto universal. Profere Hegel, nas lições do semestre de inverno de 1825/26: “Daqui resulta, pois, a relação do Espírito com o espírito humano. Embora a individualidade se imagine ainda de modo inflexível e isolado, é preciso, no entanto, abstrair de tal atomística” (2012, p. 169). O *modus operandi* do homem se caracteriza pelo atendimento ao λόγος, quer tenha despertado para isso ou não. Isso se verifica em toda e qualquer atividade sua. Assim, sua sonolência nunca é total, pois diz um modo privilegiado de pensamento – é para-si, na totalidade de sua *dinâmica* própria, *ato* pensante, produção. É isso o que Aristóteles diz ao defini-lo como o vivente político (sempre já inserido numa πόλις) e racional (dotado de λόγος), que vive e se desenvolve sob um influxo reunidor. Continua Hegel:

A diferença do individual e do universal deve, então, expressar-se de modo que o espírito subjetivo, individual, seja o Espírito divino universal, enquanto este se percebe, enquanto se manifesta em cada sujeito, em cada homem. O espírito que percebe o Espírito absoluto é, pois, o espírito subjetivo. (2012, p. 169)

6. O homem é o lugar e a hora do pensamento que se percebe como pensamento. Nele se abre a percepção de que a dinâmica de atualização do real é ela mesma dinâmica de pensamento, e que apenas enquanto tal se lhe franqueia a descoberta e o exercício de sua liberdade. O pensamento que pensa-se a si mesmo assume, em função de sua estrutura especulativa, a demanda necessária do cumprimento da liberdade não apenas sob acepção lógica, mas também histórica, ou seja, no hemisfério em que a consciência experimenta-se a si mesma por intermédio de sucessivas formas de saber, que são assumidas e abarcadas pela forma suprema da ciência, a filosofia<sup>29</sup>. A linha de figuras que define a formação do homem para o saber, delineada detalhadamente na *Fenomenologia do Espírito*, expõe uma sequência de paradigmas necessários que unem os momentos da cadeia da totalidade até à conflagração do saber absoluto. A reconstrução do nexos lógico-histórico cabe, portanto, à esfera do puro pensar, a despeito de sua articulação dialética para com o efetivamente real. O desenvolvimento necessário do Espírito deve coincidir com a sua própria liberdade, e o caminho para a sua devida apreensão é o caminho da formação do pensamento filosófico.

Hegel vê em Heráclito o momento da virada fundadora, pois nele verifica, “pela

primeira vez, a ideia filosófica em sua forma especulativa” (1986, p. 320), ou seja, *como gênese do λόγος para o próprio λόγος*. Portanto, a formação da consciência-de-si assume em Heráclito um decisivo ponto de inflexão no elemento do puro pensar, o qual se diferencia, com efeito, da exterioridade historial dos acontecimentos, embora nela e atendendo a ela, ou seja, em seu interior. Conforme dito, em Heráclito não há a linguagem da consciência. Esta emergirá apenas na Modernidade. A herança de Heráclito, embora situada numa cadeia de desenvolvimento, tampouco diz respeito, porquanto filosófico, a algo de obsoleto. A filosofia é una e viva. O que faculta o trânsito entre as filosofias é justamente a vivacidade de sua unidade, de sorte que voltar-se à Antiguidade mediante a linguagem da consciência se afigura como o modo necessário da possibilidade de regresso histórico – tendo em vista o mote presente donde se fala: Hegel e a Modernidade –, uma vez que oferece uma dinâmica de renovação da mesma experiência, não obstante sempre inserida no lugar e na hora que lhe competem, isto é, na pauta do *Zeitgeist*. Diz Hegel, nas lições de 1827: “Houve desde sempre apenas uma filosofia, o autoconhecer-se do Espírito” (2012, p. 117).

O destino do homem é o destino do saber de si, o que já resguarda todo o seu horizonte produtivo, inclusive e não apenas aquele que remete ao elemento do puro pensar. Mas, enquanto tal, o homem não é única e exclusivamente homem, uma vez que encontra-se já sempre adiantado a si mesmo, *além*, ou seja, de algum modo já fora de seu mundo, porém também sempre comprometido com ele, *aquém*, isto é, largado e alienado. Nesse sentido, o homem parece ser a medida de todas as coisas, conforme a máxima de Protágoras (*Teeteto*, 152a). Nele a totalidade se encontra na encruzilhada que é. Em seu esforço de pensar com radicalidade, a unidade total se lhe desvela como tal, porém de modo desconcertante, dado que o faz à medida que também lhe imputa o fracasso, pois esforço algum poderia atualizá-la de todo. Dito de outro modo, a cada passo o absoluto se lhe desvela absolutamente, porém como e enquanto momento. O *saber de si*, com efeito, não se desvencilha da *busca de si*. Nenhuma atualização pode atualizar-se de modo a obstruir o curso da dinâmica. A força imorredoura do Espírito consiste justamente em ser a possibilidade de e em toda atualidade, e isso na medida em que não se esgota em atualização alguma. A filosofia se apresenta, assim, simultaneamente como *ciência* e *caminho da ciência*. Isso significa que só a própria filosofia é critério de medida, e mais, critério de si mesma, originária, posto que já sempre em seu elemento. Sua autopromoção articula-se no reconhecimento da relação especulativo-historial, em que a herança do já pensado em si mesma já se abre ao *a se pensar* como demanda necessária do desenvolvimento, de maneira a facultar o apossar-se de si do sistema no diálogo com a tradição. Escreve Hegel, na *Fenomenologia*: “Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho” (2008, p. 27). Note-se que Hegel fala do que “se aproxima” (*es kommt näher*), logo, trata-se de uma infinita proximidade, ou intimidade, em que o saber, não obstante efetivo, já se encontra desde sempre no caminho e a caminho de si. É o que expressa tão laconicamente o fr. B122 (DK), que aparece como um dos verbetes do léxico bizantino *Suda*, mediante um único vocábulo: “Aproximação” (2012, p. 119); no sentido de atendimento ao λόγος, pois “aproximar-se” (ἀγγιβατεῖν, no jônico de Heráclito) significa “avançar” (βαίνειν) “tal como” (ἄγγι). Hegel, com efeito, nunca deixou de se utilizar do termo filosofia no sentido de saber efetivo. O homem, destarte, enquanto aquele para o qual se abre a possibilidade de retorno a si como e enquanto pensamento, se difere dos demais entes precisamente por ser espírito, embora, decerto, finito e partilhando do que também cabe às existências cósmica e orgânica. O diferencial, não obstante, se verifica já nas implicações de sua individualidade. Se retomarmos o exemplo do germe, nele

haveremos de constatar o seguinte: a sua duplicação calha em dois indivíduos, uma vez que o novo germe, advindo do fruto, se difere do germe anterior, logo, não há um retorno ao mesmo, mas a um outro; o mesmo se passa com a vida animal: os filhos são indivíduos diferentes dos genitores, conquanto da mesma natureza. “No espírito, pelo contrário”, diz Hegel nas lições de 1823/24, “é diferente; justamente porque o espírito é livre, coincidem nele o começo e o termo” (2012, p. 102). Na duplicação do espírito o termo regressa ao *seu* começo, o que é em si vem a ser *para ele*, em seu benefício como indivíduo, e não para um outro; desta feita, vem a ser para si próprio. O espírito encontra-se em si no seu ser outro, de modo que o que ele produz é ele mesmo, um chegar a si próprio no seu outro, mas *como o mesmo indivíduo*. Meta e ponto de partida se encontram, portanto, na mesmíssima individualidade. As configurações naturais, conquanto existam, subjazem à necessidade, de modo que são “existências inverdadeiras” (p. 109), isto é, não têm em si próprias a sua verdade, não chegam a si. Tal é o caso, ademais e tanto mais, do mundo sem história da mecânica newtoniana, o qual, sob óptica kantiana, aparece ao sujeito nas formas acabadas das categorias do entendimento, logo, abstratamente; embora, para Hegel, a leitura transcendental se mostre insuficiente, pois tanto sujeito quanto fenômeno encontram-se alheados do histórico.

Uma vez que o absoluto (ou a Ideia) é a concordância de conceito e realidade, toda realidade constitui-se também de pensamento, mas apenas no homem o pensamento é manifesto, autorreflexivo. O homem só é pensante enquanto o universal é para ele. Quando ele diz, por exemplo, “Eu”, mesmo em sentido trivial, o que está implicado é uma universalidade que em si tudo contém, voltada para si, livre. Esse nível do Eu, todavia, em si mesmo se evade de um confinamento solipsista, porquanto visa-se a si como uma singularidade de todo determinada, em que nada de particular é enunciado. Assim, cada um dos outros também é um “Eu”. Conforme a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§24): “O *Eu* é o puro ser-para-si, em que toda particularidade está negada e suprasumida” (1995a, p. 79). O *Eu* é o pensar enquanto ser pensante. Nele, à medida que se subtrai toda particularidade, também se envolve e se conserva tudo. Cada homem é este receptáculo universal, em tudo que faz ou deixa de fazer, porque sempre pensante. A tendência do livre é aperceber-se como cada vez mais livre, isto é, como cada vez mais universal, assim, o *Eu* em si mesmo já implica o reconhecimento de um outro *Eu*, logo, de um *Nós*, o qual, decerto, assume outro nível de determinação, porém enquanto ampliação e reunião, dinâmica. A comunhão dos homens diz respeito a uma consequência necessária do pensar, em que o cuidado de si, enquanto meramente singular, é diluído em face de seu condescimento coletivo, cultural. É o que consta na seção VI da *Fenomenologia*: “A exigência dessa dissolução só pode dirigir-se ao espírito mesmo da cultura, para que de sua confusão retorne a si como espírito e atinja uma consciência ainda mais alta” (2008, p. 362).

O que há de “mais alto” nesse condescimento é o autoconhecer-se do Espírito, que na experiência por excelência da consciência-de-si assume a forma do saber filosófico, o qual, a um tempo, diz a verdade da Ideia que se sabe a si mesma e o conhecimento consciente de si do cognoscível na esfera humana. Com efeito, a comunhão dos homens é uma tendência crescente da própria liberdade do Espírito, da qual a filosofia é o testemunho na esfera do puro pensar. O filósofo, embora encetado e articulado numa teia histórico-universal, é também um homem individual. Sua universalidade não se define apenas pelo seu γένος, tal como se passa, por exemplo, com o animal, que nunca é para-si e cuja universalidade vigora somente como gênero, além de encontrar-se plenamente sob o influxo da imediatez. Escreve Hegel, na *Enciclopédia* (§24): “O animal não pode falar ‘Eu’, mas só o homem, porque ele é o

pensar” (1995a, p. 79). A atividade do pensamento, da qual homem algum escapa, decerto não lhe exime de sua parcela natural, biológica. O espírito subjetivo diferencia-se do natural mantendo-se nele<sup>30</sup>. Essa discordância, em verdade, só se apresenta sob a forma flexionante do pensar, de modo que antes torna patente o abstrato do natural, ou seja, o concretiza como pensamento, porém, na forma do pensamento, o que, com efeito, já é também outro nível de abstração, conquanto universal. Não obstante, para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta faz-se necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto<sup>31</sup>, é esse o entorno, inclusive, que faz com que Hegel, nos *Cursos de Estética*, privilegie a obra humana em detrimento da obra natural<sup>32</sup>.

Também Heráclito, no fr. B101 (DK), conservado por Plutarco, escreve: “Eu busco [ἐδιζήσάμην] a mim mesmo” (2012, p. 107). Passagem que para os biógrafos antigos significava o fato de ele não ter tido mestre ou participado de escolas, mas que também aponta para algo mais decisivo, sobretudo por aludir a um dos ditames 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”. É de se notar, em primeiro lugar, que o verbo διζήσθαι (buscar) está sob a forma do aoristo indicativo passivo, o qual comumente é vertido para as formas pretéritas, todavia, trata-se ainda do aoristo, cujo aspecto verbal é o da ação pura, sem determinação quanto à duração, donde o indicativo presente. Assim, aquele que busca a si, haverá de conservar-se na busca. O desconcerto se dá no paradoxo, pois buscar a si só se afigura como possível se de si o homem já estiver ausente, alterado, algo que convocar-lhe-ia a ir ao encontro de si ininterruptamente. Mas ir ao encontro já é também encontrar-se, pois já sempre no e desde o buscado, em si. Não se trata, portanto, nem de mera falta nem de mera repleção; ou, conforme o fr. B66 (DK), transmitido por Hipólito, precisamente de ambos: “carência e saciedade” (p. 81). Em segundo lugar, na medida em que o fragmento de Heráclito faz referência ao Oráculo de Delfos<sup>33</sup>, além, é claro, de não se tratar de um homem moderno, faz-se necessário considerar o que se segue à expressão γνῶθι σεαυτόν, a saber, “o conhecimento do universo e dos deuses”.

Para a experiência grega, o universo diz respeito ao μακρόκοσμος, ao passo que o homem, ao μικρόκοσμος. Ambas as instâncias, entretanto, têm nos deuses seu patrocínio vital, de gênese, aprendizagem e manutenção. Os deuses perpassam toda a operatividade do mundo natural e do mundo espiritual, por conseguinte, também aquilo que diz respeito ao orgânico e ao político. Mas os deuses, ao menos desde o cânone homérico, se apresentam preponderantemente sob aspecto humano, ou seja, mediante o ponto de encontro e relação entre mortais e imortais. Sob tal liame está subscrito a mútua imbricação de *realização* e *condição de realização*, respectivamente. Não há atividade humana que não seja apadroadada – para a ascensão ou para a queda – por um deus. Em contrapartida, a esfericidade do humano compreende o campo privilegiado de efetivação visado pelos deuses. De acordo com o fr. B62 (DK), também conservado por Hipólito: “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte destes, morrendo a vida daqueles” (2012, p. 70). Sob a perspectiva da religiosidade helênica, ao menos em sua aplicação corriqueira, isto é, na vivência do homem comum, soaria como um sacrilégio admitir uma tal dependência dos imortais para com os mortais. Todavia, na própria experiência ordinária do culto tal dependência se verifica, quando, p. ex., nas ocasiões em que os deuses são honrados com oferendas, festividades e templos. Aí se admite, a um tempo, reverência e conservação dos sempiternos, isto é, temor e manutenção. Já Hesíodo, que evoca elementos do mundo pré-homérico atrelados à vivência campesina, afirmara, em *Os trabalhos e os dias* (v. 108), que “da mesma origem nasceram deuses e homens” (2006, p. 29). Ou seja, se os deuses não filosofam, porquanto sábios, conforme diz Platão no *Simpósio* (204a), dessa sabedoria também o homem toma parte, conquanto

finito<sup>34</sup>. O preceito délfico já assinala o homem como a instância de encontro da totalidade enquanto e como conhecimento, ou, em linguagem hegeliana, consciência-de-si. Conforme escrito na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§377), na abertura da *Filosofia do Espírito*:

O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto, o mais alto e o mais difícil. *Conhece-te a ti mesmo* – esse mandamento absoluto não tem nem em si, nem onde se apresenta historicamente como expresso, a significação de ser apenas um *autoconhecimento*, segundo as *particulares* aptidões, o caráter, as inclinações e as fraquezas do indivíduo; mas a significação do conhecimento do verdadeiro do homem, como também do verdadeiro em si e para si – da *essência* mesma como espírito. (1995b, p. 7)

Assim, visto que essencial, o conhecimento de si encontra-se franqueado a todos os homens. Vimos no fr. B113 (DK) que o pensar é comum a todos (πᾶσι), porém sem especificação alguma, o que nos levou à conclusão de que se tratava da totalidade dos entes, do comum a todas as coisas. É no fr. B116 (DK), contudo, transmitido pela *Antologia* de Estobeu, que se define com clareza o elemento idiosincrático do pensar humano: “Em todos os homens [ἀνθρώποισι πᾶσι] está o conhecer a si mesmo e bem-pensar” (2012, p. 117). O verdadeiro do homem se lhe desvela ao voltar-se para si desde si mesmo, num movimento de inserção e retorno. É apenas mediante o “bem-pensar” (σωφρονεῖν), entretanto, que a possibilidade real do conhecimento de si se alavanca como efetividade real. Importa, pois, essencialmente que o que o homem em si é venha para ele a ser. Todavia, o homem não é um deus, ou seja, sua vigília é oscilante, o λόγος de todos os dias se lhe escapa com frequência, tal como se passa com aqueles que dormem, donde as recorrentes precipitações e inflamações do particular, conforme tratado no fr. B2 (DK). E isso tanto mais quando se trata da concreção universal em que o λόγος desperta para si, isto é, na filosofia como disciplina do conceito, do pensamento que a si próprio se apreende. A temperança, ou o “bem-pensar”, que o grego chamava de σωφροσύνη, solicita do homem o atendimento ao que lhe compete. Tende-se a entender com isso que o seu lugar é aquele do meramente finito, tal como se lê, p. ex., na lírica arcaica, cujas γνώμαι (“máximas sapienciais”), atinentes à medida no humano, têm por escolta, de um lado, trenos abundantes e, de outro, satisfações mensais, como é o caso da mélica de Alceu e de Safo. Mas o homem não é apenas o finito. Nele, o elemento especulativo se lhe apresenta como apto a ser agarrado (*gegriffen*). A mais rudimentar operatividade no âmbito da cultura já dá mostras de sua capacidade reunidora, uma vez que possibilita-lhe, enquanto homem singular, alavancar-se sobre si mesmo, lograr, por conseguinte, de um alcance de poder impossível a toda e qualquer envergadura meramente particular. Tal entorno, contudo, já é desdobramento do conhecimento de si, o qual não precisa estar posto em sua suma luminosidade para repercutir. Destarte, tanto quanto a vigília, também a dormência do homem nunca é completa. É o que diz Heráclito no fr. B75 (DK), conservado por Marco Aurélio: “Os que dormem são operários e cooperadores nas coisas que vêm a ser no cosmo” (2012, p. 87)<sup>35</sup>. Leia-se κόσμος aqui como abarcando a disposição total da vitalidade do real, logo, nem como μικρόκοσμος nem como μικρόκοσμος isolados, porém suprassumidos enquanto composição universal, de vez que o que “nasce e vem a ser” (γίγνεσθαι) no κόσμος, é o próprio κόσμος, o qual nada tem a ver com uma ordem morta ou estática. “O cosmo, o mesmo para todos”, tal como consta no fr. B30 (DK) – registrado por Clemente de Alexandria –, “sempre [ἄει] foi, é e será fogo sempre vivo” (2012, p. 61). Trata-se, pois, de um princípio vital, que sob a forma do partícipio presente ἀείζων (“sempre vivendo”) lhe confere identificação para com sua proveniência – o λόγος vivo. É o que se depreende do fr. B1 (DK), o qual tanto Sexto Empírico quanto Aristóteles atribuem ao

começo de seu livro, para nós perdido: “Deste λόγος, sendo sempre [ἄει], são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem” (2012, p. 39)<sup>36</sup>. Heráclito se serve aqui do mesmo verbo do fr. B50 (DK), quando insta o leitor a “ouvir” na sua palavra não um mero enunciado particular, mas a ressonância do próprio λόγος. Em questão está o verbo ἀκούειν – donde “acústica” –, que significa “ouvir” no sentido de “obedecer”, “prestar atenção”. O objeto da escuta é, com efeito, a dimensão de anterioridade do próprio sujeito enquanto propagação concreta. Ou seja, a obediência que se deve não atende a arbitrariedade alguma, mas sim ao apelo da própria eternidade vivente, a qual se desvela para si naquele que busca a si mesmo, isto é, no indivíduo pensante. Assim, o discurso de Heráclito cumpre o papel de *médium* de si mesmo como princípio universal, *cosmo-lógico*<sup>37</sup>.

7. A dificuldade na empresa do autoconhecimento, acentuada por Hegel, já aparece como um dos 20 ditos atribuídos a Tales de Mileto, no de nº 9: “É difícil conhecer a si mesmo” (DIELS, 1922, p. 216). No dito seguinte, entretanto, consta uma versão em prosa de versos inscritos no propileu do santuário de Leto, em Delos, cujo dístico era um consanguíneo jônico da inscrição délfica, conforme anotou Aristóteles<sup>38</sup>. Tal é o registro do dito de nº 10: “A coisa mais doce é obter o que se deseja [ἐπιθυμείς]” (p. 216). Também Safo se apropriara desse ditame délico (fr.16 Lobel-Page), o que se nos afigura como bastante sugestivo, dado que, em latim, o grego ἐπιθυμία ficou *concupiscentia*, a despeito do caráter piedoso para com Afrodite da poetisa. O termo grego, ademais, tem por radical θυμός (coração, apetite), arrolado habitualmente às paixões e ao caráter irascível do ânimo. Fato é que o dito nº 10 acentua como a maior das solenidades a satisfação dos desejos. Heráclito, decerto, não desconhecia a inscrição de Delos, assim como o próprio Tales, o qual, inclusive, é mencionado no fr. B38 (DK). Tal como vimos em relação a Anaximandro, Heráclito parece responder também à acentuação de Tales. De acordo com fr. B110 (DK), transmitido por Estobeu: “Para os homens não é melhor acontecer-lhes tudo o que querem” (2012, p. 113). A obediência para com o λόγος em muito se distingue do impulso volitivo no homem, o qual, com efeito, lhe aproxima do caráter instintivo do animal, cujo visar, no que visa, não reúne, isto é, vê apenas o singularizado. O apelo universal aí operante volta-se sobretudo à imediatez da percepção e à consequente avidez de consumação. A transição do dito de nº 9 para o dito de nº 10 dá mostras de uma espécie de desistência do propriamente humano em face do primado que rege as impressões sensíveis. O universal (ou o pensar), embora comum a todos, só no homem percebe-se a si, de sorte que a mais louvável de suas aspirações não poderia corresponder à esféricidade dos apetites, o que não implica a anulação destes, mas sim a indicação de seu devido lugar. Conforme escreve Hegel na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§24):

O homem é pensante e é [um] universal; porém só é pensante enquanto o universal é *para* ele. O animal também é *em si* [um] universal, mas o universal não é, enquanto tal, *para* ele, mas [para ele] é o singular, somente e sempre. O animal vê algo singular, p. ex., seu alimento, um homem, etc. No entanto, tudo isso para ele é apenas algo singular. (1995a, p. 79)

A falta que impulsiona o querer também acomete o homem, todavia, nele, como vimos, o espírito se apreende *como* Espírito, o finito se apercebe *como* infinito. Está em pauta a recíproca determinação entre finito e infinito. O finito é finito somente na relação com o infinito e o infinito é infinito somente na relação com o finito. O limite de um se define pelo limite do outro, de modo que, conquanto contrapostos, se refletem mutuamente. Cada um é a unidade de si e de seu outro, a qual se efetiva na existência



conforme a mediação de emergência do infinito como finito e do finito como infinito, de maneira a cumprir o emergir total como imediatidade relacional. Assim, é da natureza do finito ir além de si e tornar-se infinito. Conforme a *Ciência da Lógica I*: “O finito é o suprassumir de si mesmo, ele encerra em si sua negação, a infinitude” (2016, p. 156). A reconciliação da contradição, entretanto, cabe à ação do “infinito da razão”, uma vez que sob o influxo do “infinito do entendimento” entra em cena um “*mau infinito*” (2016, p. 144). A consciência que neste repousa não alcança jamais a sua liberdade, uma vez que encontra-se na dependência de um outro não devidamente suprassumido na passagem da verdade do mundo para a verdade da consciência-de-si. Sua autossatisfação se lhe afigura, por conseguinte, prorrogada infinitamente, porquanto alheada do verdadeiro conceito de infinito e marcada por uma cadeia viciosa de *carência e saciedade*, que incessantemente conduz de um singular a outro; mas não nos termos postos mais acima, conforme o fr. B66 (DK) de Heráclito, em que *carência e saciedade* foram articuladas sob a óptica do *momento absoluto*, isto é, do espírito que se abarca como *totalidade dinâmica*. Assim, de modo ainda mais dramático que no caso do animal, toda satisfação é por demais insatisfatória justamente por não conduzir ao efetivo reconhecimento de si, postergado *ad infinitum*, dado que sob a óptica de cisão *finitum non est capax infiniti*; simile, portanto, da desdita de um suprassensível que nunca se deixa agarrar no sensível. A experiência da unidade do espírito aqui ainda não se apreendeu como livre, precisamente porque liberdade não diz respeito a satisfação volitiva do finito, mas a pensamento e reconhecimento, de vez que todo conhecimento, incluso o de si, já é um reconhecer-se.

Esse entorno é desenvolvido ao longo da *Fenomenologia do Espírito* sobretudo na passagem da “dialética do desejo” para a “dialética do reconhecimento”, em que a obra assinala o direcionamento decisivo da formação da consciência à sua destinação cada vez mais racional, cujo campo de desdobramento diz respeito à significação das iniciativas de cultura, isto é, ao mundo humano, em que se dá propriamente a experiência do espírito, posto que, conforme a seção IV da *Fenomenologia*, “*a consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si*” (2008, p. 141), isto é, na unidade dos opostos da conflagração de diversas consciências-de-si para si essentes. Com efeito, a consciência-de-si é em si e para si somente na medida em que é em si e para si para uma outra, isto é, como algo reconhecido. Diríamos ainda – sob um artifício etimológico indevido – que é este o sentido contido no termo *Geist*, pois diz o que “é” (*ist*) “coletivo” (*ge-*)<sup>39</sup>. Entretanto, o caminho da liberdade nos demais níveis de reconhecimento, inclusive prático e político, vive às expensas da filosofia, do λόγος desperto, tanto daquele que antecede e prefigura os acontecimentos quanto daquele que faz irromper o sentido dos acontecimentos decorridos. A meta da comunidade dos homens e de suas obras é o despertar para a necessidade da liberdade. O λόγος que se sabe como λόγος, entrementes, assume no elemento do puro pensar um curso diverso daquele do campo histórico-efetivo, conquanto nele. Mas a verdade do saber é a verdade da liberdade. Tal como se lê na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§440, adendo): “O espírito livre tem de ser conhecido como a verdade que se sabe” (1995b, p. 211).

## REFERÊNCIAS

- ANAXIMANDRO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BERGE, Damião. *O logos heraclítico – Introdução ao estudo dos fragmentos*. Instituto Nacional do Livro, 1969.

- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro; trad. das citações em grego e latim Henrique Cairus, Agatha Bacelar, Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- CESARINO, Heleno. *Hegel y la locura infinita de la finitude*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Nº 22, 1995, pp. 199-219.
- CORREIA, André F. G. *Hölderlin e a grande palavra de Heráclito*. Revista Trágica, vol. 13, nº 12, 2020, pp. 11-42.
- CORREIA, André F. G. *Pindaro e Heráclito – acerca de μῦθος e λόγος*. Cadernos Zygmunt Bauman, vol. 10, nº 24, 2020, pp. 250-268.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1922.
- EMPIRICUS, Sextus. Work in four volumes. *Against the Logicians*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. II, 1967.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica I. 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.
- HEGEL, G.W.F. *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.
- HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética I*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (“Philosophische Bibliothek” 166). Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1966.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (vol. 1, A ciência da lógica)*. Trad. Paulo Menezes, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995a.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas (vol. 3, A filosofia do espírito)*. Trad. Paulo Menezes, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995b.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes, 5ª edição, Petrópolis: RJ, Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke, Band 18)*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Eva Modenhauer und Karl Markus Michel (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental. Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Relume Dumará, 1998.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012.
- HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Edição bilingue com tradução de Emmanuel Carneiro Leão e de Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura – Coleção Os Pensadores, 1999.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- IBER, Christian. “O que Hegel propriamente quer com sua *Ciência da Lógica*? Uma pequena introdução à *Lógica de Hegel*”. In: *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, pp. 77-100.
- JÂMBLICO. *De Mysteriis*. Dillon, J., Clarke, E.C. e Hershbell, J. [ed. trad. e introd.]. Leiden: Brill, 2003.
- KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. São Paulo: Paulus, 2009.
- LEBRUN, Gerard. *O avesso da dialética*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.
- MABILLE, Bernard. “La vie logique”. In: VIEILLARD-BARON, J-L. (Org.). *Hegel et la Vie*. Paris: Vrin, 2004.
- PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kottter Editorial, 2018.

- SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo. Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.
- SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 2011.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAZ, H. C. de Lima. *Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental*. Revista Síntese, v. 8, n. 21, 1981, pp. 07-29.

## NOTAS

- 1 Cf. HEIDEGGER, 1998, p. 124.
- 2 Com efeito, é o que escreve John Burnet, em 1892, acerca da dificuldade que permeia a letra de Heráclito: “Alguns desses fragmentos estão longe de ser claros e é provável que o significado de boa parte deles nunca seja recuperado. Assim, voltamo-nos para os doxógrafos à procura de indícios, mas, infelizmente, no caso de Heráclito eles são menos instrutivos do que nos outros” (2006, p. 158).
- 3 Escreve Hegel, na *Fenomenologia* (III): “Assim o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como *interior*, ou como diferença *em si mesmo*, ou como *infinitude*” (2008, p. 128). Toda extrusão, que em sua imediatidade se mostra finita, já é, *in concreto*, sua inversão, ou seja, intrusão que se expõe, portanto, interioridade viva, infinita, eterna mediação consigo.
- 4 Cf. o texto de minha autoria intitulado *Hölderlin e a grande palavra de Heráclito* (CORREIA, 2020, p. 41-42).
- 5 Nas lições de 1825/26: “Sistema tornou-se, na nossa época, uma palavra de reprovação porque se lhe associa a noção de que ele se atém a um princípio unilateral. Mas o significado genuíno do sistema é totalidade, e ele só é verdadeiro enquanto tal totalidade, a qual começa no mais simples e, mediante o desdobramento, se faz sempre mais concreta” (HEGEL, 2012, p.111). É o que diz o étimo grego σύστημα (reunião, conjunção).
- 6 Conforme escreve Cesarino: “No hay dos mundos; el ente es uno, y un más allá del ente no existe [...] La doctrina hegeliana se caracteriza por el modo como el Uno se concilia con lo múltiple, como el universal se concilia con el particular. En la conciliación, estos «pares» no desaparecen, antes su contrario es conservado en el movimiento dialéctico” (CESARINO, 1995, pp. 213-14).
- 7 Cf. EMPIRICUS, 1967, p. 72.
- 8 Vale acentuar aqui a pertinência do vocábulo “existência” para traduzir *Dasein*. O étimo latino *existere*, composto pelo prefixo *ex-* (“ir para fora”, “sair”) e pelo verbo *sistere* (“tomar posição”), implica o mesmo que o composto do advérbio *da* (“aí”, “em uma determinada posição”) e do verbo *sein* (“ser”). Ambos comportam o sentido de emersão e aparição.
- 9 Hegel se utiliza dos verbos *entwickeln* (desenvolver) e *entfalten* (desdobrar) no mesmo sentido, dado que *wickeln* significa “enrolar”, “embrulhar”, de sorte que *entwickeln*, “desenrolar”, “desembrulhar”, etc. Importante aqui é ater-se à literalidade do termo “desenvolvimento”.
- 10 Leia-se “experiência” aqui no sentido do verbo *erfahren*. Trata-se, inclusive, da escolha de Hölderlin para traduzir o verbo grego μανθάνω, na tradução que fizera da respectiva ode pindárica. Verbo cuja força semântica, além dos sentidos de “experimental”, “experientiar” e “vivenciar”, reúne também os de “aprender”, “aprender” e “compreender”. Em pauta está uma *saga de formação*. Cf. o texto de minha autoria intitulado *Pindaro e Heráclito – acerca de μῦθος e λόγος* (CORREIA, 2020, p. 263).
- 11 Conforme escreve este último, em *De Mysteriis* (195.10-196.1): “Nós devemos ter em mente que o universo é um único ser vivo. As partes dentro dele têm lugares distintos, mas se pressionam umas para as outras devido à sua natureza una. A força de coesão no universo e

- a causa da sua junção fazem com que as partes se fundam umas com as outras” (JÂMBLICO, 2003, p. 221).
- 12 O que já implica a dimensão privilegiada do homem, como pensante, assim como dos demais entes. Isso levou Charles Kahn, embora não sob enfoque hegeliano, a interpretar o fragmento sob a perspectiva de um “pampsiquismo” (KAHN, 2009, p. 160).
- 13 O termo ἀρμολή (grafia jônica) advém do verbo ἀρμύζειν (compor, juntar). A divergência, portanto, já está pressuposta em sua própria definição. Um bom exemplo de seu sentido encontra-se na *Teogonia* (v. 937), de Hesíodo, em que Harmonia aparece como prole de Ares e Afrodite.
- 14 Na introdução à *Ciência da Lógica* (“A Doutrina do Ser”), Hegel contrapõe a sua lógica especulativa (da qual atua a razão) à lógica formal (da qual atua o entendimento). Ao contrário desta, aquela reúne as determinações cindidas e supostamente subsistentes por si mesmas no mesmo passo em que também resguarda a vitalidade da diferença, de sorte que supera e guarda a formalidade da lógica tradicional (pautada no “princípio de não-contradição”). Em jogo está o estatuto da lógica em seu sentido originário: o grego λόγος – oriundo do verbo λέγειν, étimo cujo sentido primeiro significa “recolher”, “reunir” sob um determinado critério ou unidade de sentido. É o que consta no fr. B50 (DK), conservado por Hipólito, em acepção propriamente filosófica: “Não de mim, mas do λόγος tendo ouvido, é sábio homologar: tudo é um” (1999, p. 93). O λόγος é *com-um*. A contrariedade de “tudo e um” (ἐν καὶ πᾶν) diz, em última instância, a totalidade uma e a unidade total, as quais, não tomadas *in abstracto*, encerram o conteúdo vivo do Espírito, *in concreto*. Por conseguinte, toda determinidade formal ou transcendental, *de per se*, resume-se a má abstração, isto é, a formalizações vazias e unilaterais, sem conteúdo efetivo; acerca das quais, escreve Hegel: “Na medida em que elas se separam como determinações firmes e não são mantidas juntas em unidade orgânica, elas são formas mortas e o espírito não habita nelas, espírito o qual é sua unidade concreta, que vive. Mas, com isso, elas estão desprovidas do conteúdo sólido – de uma matéria que fosse nela mesma um conteúdo. O conteúdo que falta nas formas lógicas não é outro senão uma base e uma concreção firmes dessas determinações abstratas; e costuma-se procurar uma tal essência substancial para elas fora delas”; e completa, agora em relação à sua lógica especulativa: “A própria razão lógica, porém, é o substancial ou o real, que mantém unidas em si todas as determinações abstratas e que é a unidade sólida, absolutamente concreta delas” (2016, pp. 50-51).
- 15 Atente-se aqui ao étimo latino *speculum*, donde provém “o especulativo” (*das Spekulative*) de Hegel, assim como o vocábulo “espelho”, em português.
- 16 Conforme escreve Christian Iber: “A lógica formal comete, para Hegel, uma traição ao *logos*, à ‘razão do que é’, como Hegel diz com Heráclito, porque ela o esquece como aquilo que permeia todas as determinações do pensamento. A lógica dialética é assim, por um lado, uma alternativa à lógica formal, por outro, ela a integra em si. Essa dupla posição frente à lógica formal resulta da pressuposição de Hegel segundo a qual todos os conceitos determinados são determinações do *único* conceito no singular. Esse conceito no singular é o equivalente hegeliano ao conceito tradicional do *logos* que tudo perpassa. Todos os conceitos determinados no seu desenvolvimento devem ser pensados como autodeterminação *do* conceito. A *Lógica* de Hegel é uma metafísica do conceito racional” (2017, p. 88-89).
- 17 Cf. MABILLE, 2004.
- 18 Cf. CAVALCANTE, 1994, p. 13.
- 19 O ciceão é uma espécie de mingau, mencionado já na *Ilíada* (XI, v. 638 ss.).
- 20 Cf. o comentário de Charles Kahn (2009, pp. 298-300).
- 21 Escreve Aristóteles, na *Metafísica* (Θ.8, 1051a-3): “O ato é anterior à potência e a todo princípio de mudança” (2002, p. 425). Prioridade tal que de modo algum dispensa a potência. A nível de ilustração, tomemos o exemplo do germe, no campo da botânica, repetido insistentemente por Hegel em suas lições. Nele, a árvore já se encontra pronta, não obstante inexistente. Trata-se de uma possibilidade real em tendência efetiva. No caso do homem, tal como veremos adiante, ato é pensamento, e, enquanto efetivação, pensamento que se apercebe como tal, ou seja, ser-para-si (*Fürsichsein*) efetivo. As

variadas camadas de existência em geral são suprassumidas no próprio pensar, cuja repercussão patenteia-se na produção histórica da humanidade. Assim, escreve Aristóteles mais à frente (Θ.9, 1051a-31-33), tomando como exemplo a geometria, em que a evidência dos teoremas é necessitária de atualização: “O pensamento é ato. E do ato deriva a potência, e é por isso que os homens conhecem as coisas fazendo-as” (p. 427). Todo pensar já é fazer e todo fazer já é pensar, em dinâmica circular.

22 Do grego πόλεμος (guerra, combate, luta).

23 Cf. ANAXIMANDRO, 1999, p. 50.

24 Escreve Kahn: “É natural suspeitar de uma alusão velada às palavras de Anaximandro na justaposição entre Conflito e Justiça que encontramos aqui [i.e., no fr. B80 DK]” (2009, p. 319).

25 É o que também observa Burnet: “A identidade que Heráclito explica como a que consiste na diferença é, justamente, a da substância primordial, em todas as suas manifestações. Essa identidade já tinha sido percebida pelos milésios, mas eles encontraram um obstáculo na diferença. Anaximandro tratara o conflito entre os contrários como uma ‘injustiça’. O que o próprio Heráclito procurou mostrar foi, inversamente, que essa era a justiça suprema” (2006, p. 160).

26 Atente-se às palavras de Lebrun: “Hegel não elogia Heráclito por haver trazido a primeiro plano o conflito e a cisão, mas por ter vislumbrado que o conflito é o avesso de uma totalização em descanso, de uma harmonia imperialmente desenvolvida. O heraclitismo, se assim quisermos, torna-se pois um pacifismo irônico. Não é a luta em si mesma que é justiça, porém a justiça que vem à luz através da luta” (1988, p. 102).

27 Em questão está a suprassunção do sentido platônico de εἶδος e ἰδέα, tal como tratado no início do estudo. Sentido tal que não comporta a concreção de forma e conteúdo, ou seja, de essência e aparência. A verdadeira existência do Espírito, enquanto experiência que faz sobre si mesma, se despoja desta cisão, e isto na medida em que sua exposição coincide com o saber de si, ou seja, como autêntica ciência do espírito. “Aqui”, escreve Hegel na *Fenomenologia*, “a aparência se torna igual à essência” (2008, p. 82).

28 Onde τροπαί (“inversões”), do fr. B31 (DK).

29 Conforme escreve Lima Vaz: “O caminho descrito pela *Fenomenologia* acompanha os passos da formação do indivíduo para a ciência, ou, se quisermos, do homem ocidental para a Filosofia” (1981, p. 16).

30 Conforme escreve Charles Taylor: “O homem, portanto, opõe-se inevitavelmente a si mesmo. Ele é um animal racional, o que significa um ser vivo e pensante, e só pode ser pensante porque é um ser vivo. Contudo, as exigências do pensamento colocam-no em oposição à vida, ao que há nele de espontâneo e natural, de modo que ele é levado a dividir-se, a criar uma distinção e a discordar no interior de si mesmo, onde originalmente havia uma unidade” (TAYLOR, 2005, p. 33).

31 É o que acentua Lima Vaz: “Em outras palavras, será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história” (1981, pp. 16-17).

32 De acordo com as preleções de filosofia da arte: “Pode-se desde já afirmar que o belo artístico está acima da natureza. Pois a beleza artística é a beleza nascida e renascida do espírito e, quanto mais o espírito e suas produções estão colocadas acima da natureza e seus fenômenos, tanto mais o belo artístico está acima da beleza da natureza” (HEGEL, 2001, p. 28).

33 Menções diretas ao entorno delfico aparecem ainda nos frs. B92 e B93 (DK).

34 Tal como observa Snell, o câmbio entre deuses e homens se dá sobretudo na esfera privilegiada do espírito, e não nas demais virtualidades de ambos, em que ao mortal não cabe competir: “Quando Heráclito assinala as reciprocidades cambiais entre deuses e homens, em pauta está a atividade do conhecimento” (2011, p. 91). Na verdade, nem sequer se trata de competição, mas sim de *homologação*, conforme o fr. B50 (DK).

35 Cf. o fr. B89 (DK).

36 Não adentraremos aqui na longa polêmica concernente à pontuação do fragmento, iniciada com Aristóteles (*Retórica*, 1.407b).

37 É o que também escreve Snell: “O único princípio vivente que atravessa o mundo é de natureza tautocronicamente intelectual e vital”, de maneira que tal atravessamento abarca a si desde dentro de si, como homem, pois, conclui, “o λόγος fala a partir do indivíduo” (2011, p. 133).

38 Cf. *Ética a Nicômaco* (1, 8, 1099a25) e *Ética a Eudemo* (1, 1, 1214a).

39 A *liberdade* do indivíduo pressupõe, ironicamente, a desigualdade e a pluralidade, pois livre é aquele que *obedece*, ou seja, aquele que *ouve* o λόγος, do qual, *necessariamente*, sempre parte. O reconhecimento do *outro* como um *igual* é o que retira o homem tanto da diferença quanto da indiferença, pois cumpre um retorno a si a partir do *com-um* da e na própria consciência-de-si. Conforme escreve Bourgeois: “Os outros também me são iguais; pois os outros são universais da mesma forma que eu. Sou livre apenas na medida em que afirmo a liberdade dos outros e sou reconhecido como livre pelos outros. A liberdade real pressupõe numerosos seres livres. A liberdade só é uma liberdade efetiva, existente, no seio de uma pluralidade de homens” (BOURGEOIS, 1999, p. 102). É o que, ademais, diz Hegel na *Fenomenologia* (IV): “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (2008, p. 142).