

# UMA REFLEXÃO INTRODUTÓRIA SOBRE O *POLEμος* NO FR. 53 DK DE HERÁCLITO

## AN INTRODUCTORY REFLEXION ON *POLEμος* IN HERACLITUS' DK 53

FELIPE LUIZ\*

**Resumo:** O pensamento de Heráclito de Éfeso segue instigante apesar dos milênios que nos separam dele. O objetivo desta comunicação é levantar algumas questões interpretativas sobre alguns termos do fragmento 53 DK, um dos três fragmentos em que Heráclito utiliza o termo *pólemos*, isto é, guerra.

**Palavras-chave:** Heráclito de Éfeso; *pólemos*; ontologia; Filosofia Antiga.

**Abstract:** The thought of Heraclitus from Ephesus continues to interest us in spite of the millennia that apart us from it. The aim of this paper is to articulate some interpretative questions on terms of the fragment 53 DK, in which Heraclitus use the concept *pólemos*, that is, war.

**Keywords:** Heraclitus of Ephesus; *pólemos*; ontology; Ancient Philosophy.

### I

Nesta investigação introdutória, não utilizaremos os fragmentos tal como foram organizados por Bywater, Marcovich ou Kahn. Adotaremos a ordenação tradicional de Diels e Kranz por ser a mais difundida e reconhecível, especialmente ao leitor lusófono, já que algumas das principais edições dos fragmentos de Heráclito a seguem.

O fragmento 53 DK é breve e segue o estilo de Heráclito, isto é, oracular, obscuro, provavelmente significando outras coisas além daquilo que, em primeira leitura, salta aos olhos. O fragmento é o seguinte: “*pólemos pantōn men patēr esti, pantōn de basileus, kai tous men theous edeixe tous de anthropous, tous men doulous epoiese tous de eleutherous*” (DK 53). Heráclito emprega termos gregos simples; apesar disso, uma das principais traduções brasileiras apresenta uma incorreção, ao dizer: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (Souza, 1978, p. 84). Apesar do restante da sentença estar correto, houve a substituição de *pólemos* (guerra) por “combate” (*makhē*),

\* Pesquisador na FFC-UNESP de Marília-SP. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br, <https://orcid.org/0000-0002-6446-0810>

talvez para manter a concordância de gênero entre o combate (palavra masculina) e o pai (masculino). Esta mudança, que pode parecer sutil, tem grandes implicações. Excluindo qualquer outra significação mais profunda, percebe-se que o combate é pontual, uma batalha, que é, inclusive, outro significado de *makhē*; já a guerra é um conjunto de batalhas, de modo que, esta substituição implica trocar o todo pela parte.

A interpretação da sentença também parece não impor grandes dificuldades. Ao contrário, considerando o gênero do pensamento de Heráclito, ao menos em sua forma mais difundida, esta sentença se adequa bem aos seus propósitos. Em seu manual sobre filosofia antiga, Cresson (1947) aponta que Heráclito fez parte da chamada Escola Jônica, marcada pela tentativa de explicar o mundo físico, o mundo intelectual e o mundo moral a partir dos quatro elementos, ou seja, derivando destes a explanação do mundo. Para ele, Tales toma a água como princípio do universal; Anaximandro toma o infinito indeterminado, do qual tudo teria advindo por separação; Anaxímenes e Diógenes de Apolônia tomam o ar como princípio de geração; porém, o mais importante deles teria sido Heráclito, que defendeu a “mobilidade universal” (Cresson, 1947, p. 13), e, por isso mesmo, afirmou o fogo como princípio universal, posto ser este elemento o mais movente, indicando, ademais, que tudo se queima e se move segundo a Discórdia e a Harmonia, posto que o fogo “não se detém jamais” (Cresson, 1947, p. 13). Para este historiador da filosofia, seriam traços comuns dessas doutrinas o afamado hilozoísmo, ou seja, a hipótese de que a natureza seria viva. Ademais, marque-se o seu forte caráter naturalista. Essas filosofias, em seu conjunto, seriam simplistas, diz nosso autor, mas também ousadas e refinadas, posto se oporem à mera aparência.

É contra esta vulgarização do pensamento de Heráclito, que deixa escapar as nuances de seu pensamento – especificamente falando, do fragmento 53 e do papel da guerra na ontologia de Heráclito –, que ora escrevemos. O fragmento expõe que há uma coisa, a guerra, que está acima dos deuses, aliás, que define quem são deuses e reis. Esta mesma coisa, aliás, é o que torna alguns escravos e outros livres. Para arrematar, ela seria pai de tudo quanto há. Vejamos em detalhes os elementos constitutivos da sentença.

Segundo Chantraine (1968), o termo *pólemos*, guerra, está ligado ao verbo *pelemizdo*, que significa “agitar”; estaria ligado também, em Homero, ao *neikos*, “querela”, “discórdia”. As construções com o termo são muitas: *polemarkhos*, “chefe da guerra”, o arconte responsável pela guerra; *polemikos*,

“relativo à guerra”; *polemios*, “inimigo”; etc. O verbo pode ser tanto *polemeō* quanto *polemizdo*, “guerrear”.

Outro termo chave da sentença, ainda segundo Chantraine (1968), é *patēr*, “pai”, que designa o chefe da família, o representante das gerações. No plural, *pateres* indica “os ancestrais”. É também epíteto de Zeus, como veremos mais adiante, na expressão *patēr andrōn te theōn te*, “pai dos homens e dos deuses”.

Já *basileus* tem relações com *quasireu*, em micênico, indicando um funcionário pouco importante, contrastando com o *anax*, “o rei”, como expõe Vernant (1962). Em Homero, utiliza-se tanto *anax* quanto *basileus*, mas este nunca aparece como aplicado aos deuses. No grego clássico, o termo se aplica a toda sorte de reis, sendo também um termo mais recente que *anax*, segundo Wackernagel (apud Chantraine, 1968, p. 166).

*Doulos* e *eleutheros*, “escravo” e “livre”, devem ser entendidos um em contraposição ao outro, como também *theous* e *anthropous*, “deus” e “homem”, como a sentença deixa claro. Mas, do ponto de vista etimológico, tais termos não apresentam grandes novidades.

*Pólemos*, que mais nos interessa, posto ser o sujeito da sentença, aparece outras vezes nos fragmentos que nos foram legados por Heráclito. Em 67 DK ocorre em contraposição à paz (*eirēnē*), afirmado como propriedade do deus (*theos*); o fragmento diz: “o *theos ē merē euphronē, kheimōntheros, polemos eirēnē, koros limos (tanantia apanta outos ho nous), alloioutai de hoskōper (pyr), opotan symmigē thyōmasin onomazdetai kath'ēdonēn ekastou*” (67 DK). A tradução é: “o deus dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome (as coisas todas em face: assim a mente), transforma, pois, em fato, como (fogo), quando se mistura com perfumes sendo nomeado segundo cada prazer” (a tradução é nossa).

Outro fragmento em que *pólemos* aparece é o seguinte: “*eidenai de xrē ton polemon eonta xunon, kai dikēn erin, kai ginόμενα panta kat'erin kai xreōmena*” (DK 80); este fragmento diz: “saber [é] necessário que a guerra é comum, e a justiça discórdia, e tudo devêm segundo a discórdia e a necessidade” (tradução nossa). *Eris* é o nome de uma deusa, a deusa da discórdia, da querela. Segundo Chantraine (1968, p. 372), Hesíodo distingue entre uma boa e uma má Éris, uma ligada ao *neikos*, outra ligada ao *zēlos*, “zelo”. De todo modo, entra para a família de palavras belicosas, analogias caras a Heráclito.

Antes de aprofundarmos a questão, podemos refletir que a sentença comporta, ao menos, dois tipos de interpretação, uma literal, onde esqueceríamos alusões e tentaríamos encarar o que ela significa; outra, alusiva,

compreendendo Heráclito como a própria tradição aponta, isto é, como obscuro. No primeiro caso, a sentença é muito clara: a guerra impera no *kosmos*, está acima dos deuses, determinando quem são estes. Zeus apareceria diminuído e talvez outros episódios do *entourage* cultural de Heráclito possam explicar, como a guerra entre os deuses do Olimpo e os Titãs. Contudo, em outros fragmentos, como o 57 DK, Heráclito argumenta asperamente contra os poetas, especialmente Hesíodo, acusando-o de não reconhecer coisas básicas, como que tudo é um. Talvez a sentença possa ser uma referência à Titanomaquia, apesar desta posição querelante com os poetas; em todo caso, a guerra seria erguida a um status de super divindade. Na outra ponta da sentença, é mais fácil identificar por que a guerra gera livres e escravos, dada a onipresença da escravidão na sociedade grega, escravos estes muitas vezes reduzidos a esta condição pela guerra. Sendo o pai dos deuses, que por sua vez criaram o mundo, a guerra se torna o fundamento último do cosmos.

Na chave interpretativa simbólica, a guerra seria uma alusão a outra coisa, indicando, pois, talvez outro elemento como formador do cosmos. O que poderia ser a guerra? Autores como Brun (1988) e Burnet (1956) apontam as relações que se poderia traçar entre um elemento móvel como o fogo e a guerra, relações ademais reforçadas pelo fato de Heráclito defender a conflagração universal e o “grande ano”, período no qual o mundo passaria por profundas perturbações, sendo destruído pelo fogo e ressurgindo das cinzas. Ou seja, haveria um ciclo cósmico, e o fogo marcaria o fim de um período e o começo de uma nova etapa. Esta interpretação simbólica é a adotada por alguns intérpretes, como veremos.

Particularmente sobre o fragmento 53, confrontaremos duas interpretações, a de Kirk (1975) e a de Kahn (1979), ambos helenistas experimentados. Depois de as considerarmos, ensinaremos ver se uma leitura própria emerge ou se devemos ficar com uma das interpretações, caso elas divirjam.

## II

Kirk cita o fragmento no contexto da fonte original, Hipólito, para quem Heráclito tomava a guerra como deus supremo, criando tanto os deuses quanto os homens, de modo a ser o deus tanto criado quanto criador. Plutarco acrescenta que “*Herakleitos men antikrus polemon onomazdei patera kai basilea kai kurion panton*”; vertido fica: “Heráclito, pois, diretamente a guerra nomeia pai e rei e senhor de tudo” (a tradução é nossa). Outros autores, como Luciano e Proclo, também atribuirão à guerra a paternidade de todas

coisas, segundo Heráclito. No entanto, nada disso elucidava o contexto original, segundo Kirk. Crisipo reconheceu o *pólemos* como coextensivo a Zeus; mas no fragmento 32 DK Heráclito aponta que a única coisa sábia é Zeus, de modo que não poderiam ser tão coextensivos assim.

O fragmento 53 DK aprofunda o fragmento 80 DK, onde se declara que a guerra é comum. Naquele fragmento, citado mais acima, vê-se que a querela entre opostos estava em xeque, mas neste fragmento talvez não haja pretensões metafóricas, diz Kirk. Sua interpretação literal pode ser a forma como o fragmento deva ser tomado, na ausência de um contexto que elucidasse sua interpretação. Para Gigon, citado por Kirk, *panton* (de tudo) deve ser aplicado a todos os homens e deuses, não a todas as coisas. Em Homero, Zeus é o pai dos deuses e homens. Heráclito o substitui pela guerra.

Ainda segundo Gigon, citado por Kirk, os que caem em batalha são tornados deuses, de modo que a guerra separa seus participantes em deuses e heróis. Os que ficam vivos ela divide em escravos e livres (Kirk, 1971, p. 246). Diz nosso estudioso:

Gigon explica que os que se tornam deuses são aqueles caídos em batalha; isto fornece um claro padrão: a Guerra separa seus participantes em mortos (que se tornam deuses) e vivos; os vivos ela separa novamente em escravos (os capturados) e os livres (os não capturados). (Kirk, 1971, p. 247, a tradução é nossa.)

Nem em Homero nem em Hesíodo todos os mortos em batalha se tornam deuses e, se comparado com os textos épicos, essa interpretação do fragmento de Heráclito não se sustém. Todavia, o Efésio pode ter tido uma visão própria sobre os que tombam em batalha, contrariando a perspectiva dos poetas.

Contudo, não se sabe qual teria sido a visão de Heráclito sobre os deuses, diz Kirk, pois algumas vezes ele utiliza termos correntes, noutras parece se valer de uma visão aparentada à sua própria compreensão de *logos*. Este, em seu aspecto material, parece ser algum tipo de fogo. A boa alma é “fogosa”, “ardente” (*fiery*), e talvez, ao deixar o corpo, possa ser descrita como divina ou um deus.

Para Kirk, esta pode ser uma visão. Contudo, ela não resolve o seguinte problema: nem todas as pessoas tomam parte na guerra; e Heráclito diz que ela é o pai de todos. É muito abstruso pensar que seriam as consequências da guerra, ou mesmo sua ausência, que definiriam as pessoas nestes termos.

Kirk salienta que estas dificuldades advêm de tomarmos o fragmento fora de seu contexto.

A guerra poderia dividir os homens em três categorias: deuses, livres e escravos. Nestes marcos, o fragmento poderia significar que “a guerra controla todo o destino humano; ela distingue deuses dos homens, assim como no campo de batalha ela distingue escravos dos livres” (Kirk, 1971, p. 249, nossa tradução). Kirk, portanto, deixa a questão em aberto pelas dificuldades advindas da interpretação, especialmente pela ausência do contexto do fragmento.

Vejamos agora a posição de Kahn. Em seu livro sobre Heráclito, o autor segue o seguinte raciocínio: toda a tradição aponta que Heráclito escreveu um livro e o dedicou à Ártemis; neste alfarrábio, os fragmentos deveriam estar organizados na forma de um texto sistemático. Kahn busca, pois, dotar os fragmentos de uma ordem coerente, diferente daquela de Diels. Destarte, ele vai reinterpretar os fragmentos criando uma narrativa. Quanto ao fragmento 53, diz:

... a doutrina das oposições é aqui reafirmada em uma forma mais dramáticas e enigmática. Como pode a guerra, a causa típica da morte e da destruição, ser a causa universal, responsável por nascimento e vida? E se está claro como a guerra pode explicar a distinção entre homens livres e escravos (desde que era comum a prática de escravizar a população de uma cidade conquistada), em que sentido ela fixa a distinção entre homens e deuses? (Kahn, 1979, p. 208, a tradução é nossa)

Para Kahn, essas dúvidas somente pode ser satisfeitas se levarmos em conta o uso de guerra como um princípio universal de oposição. A guerra, pai de todas as coisas, ecoa a fórmula homérica de Zeus como pai dos homens e deuses. Mas a construção enfatiza a guerra de tal modo que a guerra se torna divina, associando imagens tipicamente ligadas a Zeus à guerra. Isto prepara o anúncio de que a coisa sábia quer e não quer ser chamada pelo nome de Zeus, como será afirmado no fragmento 32 DK; Kahn, como Kirk, evoca o mesmo fragmento, mas com motivos diferentes.

Não é difícil perceber como a guerra é responsável por tudo isso, se interpretada em um sentido extenso. Mas ela também pode ser interpretada em um sentido mais restritivo, como combate ordinário, o que complica, por exemplo, a compreensão da guerra incluindo homens e deuses. Kahn também faz referências à interpretação de Gigon, segundo a qual se trata da morte em batalha, posto que os que sobrevivem são homens, já os que perecem são deuses; trataremos desta interpretação a frente.

Para Kahn,

A condição humana é definida por um duplo conjunto de oposições: a antítese interna entre um *status* servil e outro livre (o maior contraste concebível na sociedade antiga); e o contraste externo entre deuses e homens, como na concepção tradicional dos seres humanos, como terrestres mortais. O paralelo pode sugerir que apenas liberdade e escravidão são alternativas, algumas vezes sucessivas, condições para os mesmos seres, então humanidade e “divinidade” são alternativos, mesmo, talvez, estados alternantes, os quais, como dia e noite, guerra e paz, vida e morte — definem por sua oposição e sucessão as dimensões completas da vida humana. (Kahn, 1971, p. 209.)

Há muitas oposições em Heráclito, e os fragmentos tratam disso o tempo todo. Para Kahn, podemos, contudo, articulá-las em um eixo de oposições cósmicas e oposições antropocêntricas. Há os opostos e sua unificação, sua *barmoniē*. Forçosamente se reconhecerá um pólo positivo, e um negativo, seu contraste. Sua ligação nunca é meramente conceitual. Se Heráclito insiste na reciprocidade entre oposições cósmicas e antropocêntricas, esta distinção tem o mérito de focalizar na distinção crucial entre vida e morte, como exposta no enigma do arco e desenvolvida na teoria da *psykbē*.

### III

Estamos, pois, em uma encruzilhada. Aventamos quatro leituras diferentes do fragmento: uma que podemos chamar de ingênua, ao tomar os fragmentos um pouco despreocupadamente em relação ao seu contexto; outra, simbólica, que apontará para as alusões que, por ventura, Heráclito quis transmitir com os fragmentos, sejam elas quais forem. Há também a interpretação de Kirk, que interpela o fragmento como se referindo à vida e morte de soldados em batalha, mas deixa alguns elementos sem explicação, pela falta de referências. E Kahn, que, em seu esforço de justiça, isto é, de restituir a cada qual sua parte, tentando reconstruir o livro perdido de Heráclito, termina por ligar o fragmento ao conjunto da obra, oferecendo uma interpretação radicalizante daquela simbólica; podemos chamá-la de sistemática.

Como dirimir a dúvida e escolher uma via interpretativa do fragmento, nosso objetivo? Parece que, primeiramente, é mister urdir as tramas que ligam este fragmento aos demais, como faz Kahn. Tomado isoladamente, nada pode dos indicar uma senda de interpretação. É mister ressaltar que Kahn dá a seu livro o título *A arte e pensamento de Heráclito*; a precisão conceitual não é

vã. Para Kahn, os fragmentos guardariam um valor poético, e Heráclito como que seguiu, séculos antes, a máxima de Horácio da economia de palavras, ou antes, de sua simplicidade, reduzindo as expressões ao máximo e, mesmo, sendo ambíguo no uso de alguns termos. Não insistiremos no fato de que, por estas características, foi denominado obscuro.

Então, a compreensão do fragmento somente poderá ser satisfeita se levarmos em conta o conjunto da obra do Efésio. Neste texto, que integra uma pesquisa mais ampla, salientaremos especificamente o fato de Heráclito ser, ele mesmo belicoso, de modo que suas proposições somente podem ser entendidas se assim o considerarmos.

Um dos fatos geralmente apontados como próprios a Heráclito é a introdução do termo *logos*, termo este de difícil tradução, e de longa carreira. Dele sairão os sufixos de distintas ciências, e a patrística o interpretará em termos do verbo divino, que inaugura os Evangelhos. Mas o termo *logos* guarda outros sentidos. Chantraine (1968) aponta que o termo está relacionado ao verbo *legein*, cujo sentido original é “recolher”, “escolher”, mas no sentido corrente tem a acepção de “dizer”. Dentre os muitos sentidos de *logos* salientam-se “história”, “explicação”, “fala”, “raciocínio”, “razão”. Também não podemos deixar de apontar as relações com *logizdomai*, “calcular”, “raciocinar”.

O grego possui um tempo verbal especial, não necessariamente do passado, mas que foca no aspecto do verbo, isto é, se ele é durativo (indica uma ação contínua) ou se é pontual; este tempo é o aoristo. No caso específico do verbo *légein*, o aoristo é *eipon*, que significa “dizer uma vez”, “ter dito”.

Chamamos atenção para estas coisas pelo fato de que Heráclito, em alguns fragmentos, afirmar a existência de um *logos*. Burnet (1952) aponta que *logos* deve ser entendido como o verbo do próprio Heráclito. Contudo, quando o Efésio diz, por exemplo, (...) “*tou de logou eontos aiei*” (1 DK), “do *logos* sendo sempre” (a tradução é nossa), vemos que ele não pode estar se referindo ao seu próprio discurso, ou senão, não somente a ele; em Heráclito, o mundo tem um *logos*, que, como vimos, pode ser “relato”, mas também “razão”. Há uma razão no mundo, e é ela que devemos escutar; assim, por exemplo, no fragmento 2 DK: “*tou logou d’eontos xunou zdōousin oi polloi ōs idian ekbontes pbronēsin*” (2 DK); “do *logos* sendo comum, vive a maioria como se particulares pensamentos tivessem” (a tradução é nossa). Parece haver um duplo significado de *logos*, portanto, como discurso de Heráclito e como discurso do mundo, razão das coisas.

Para Berge (1969, pp. 90-132), o *logos* deve ser entendido em contraposição ao *epos*, ao discurso da épica, quer dizer, aos mitos dos poetas; Chantraine (1968) aponta também as relações entre *epos* e *epein*. Há muitos fragmentos onde Heráclito fala contra a poesia épica, especialmente Homero e Hesíodo, mas também contra outros poetas, como Arquíloco. O discurso de Heráclito traz, pois, uma tensão renovadora, de luta contra as explicações míticas.

Nestes marcos, o que Heráclito propõe de tão inovador? Há, nele, a luta entre os contrários. Para os gregos cultos de seu período, especialmente da Jônia, não se tratava de um argumento novo; já Anaximandro falava que os contrários se enfrentavam, dando-se, reciprocamente, justiça e castigo. Mas em Heráclito, estes elementos são recuperados em benefício da asserção de um monismo radical. Os contrários se enfrentam, e, mesmo, o mundo tende a *ecpyrosis*, à conflagração, nos marcos de um grande ciclo, de um grande ano. Mas há uma ordem superior no *kosmos* que subsume os conflitos a uma base única. Heráclito propõe, pois, belicamente, uma ontologia bélica dos contrários, em um marco unitário.

Heráclito não fala, contudo, do ser, *to on*. Este discurso é posterior. Ele fala da *physis* e do *kosmos*, que englobaria todos os seres. As estações do ano, os conflitos humanos, a luta pela ordenação da comunidade; detalha, mesmo, o que se deveria fazer em Éfeso em relação à Hermodoro. Mas, em perspectiva, se poderia dizer que Heráclito elabora uma ontologia, aliás, é um dos primeiros a fazê-lo, seguindo a tradição jônica. Se pensarmos na guerra, nela enfrentam-se dois ou mais adversários; mas são unificados nos trâmites do próprio conflito, que impõe sua lógica sobre os beligerantes. A própria guerra é, nestes marcos, realista, monista.

Daí a precisão conceitual do Efésio. O professor Saint-Pierre, em seu estudo sobre a guerra revolucionária (Saint-Pierre, 1999), passa em revista as distintas concepções sobre a guerra, incluindo em sua pesquisa a compreensão greco-romana sobre ela. Ele chega a afirmar que, em certo momento da antiga Hélade, se distinguia a guerra entre *pólemos* e *stásis*. O significado de *pólemos* nos já conhecemos; *stásis*, por sua vez, indica a sedição, a revolução. Há ainda outros vocábulos gregos que indicariam conflito, com suas devidas nuances, como a supracitada *makhē*, “combate”, “batalha”; *palē*, o conflito entre atletas na *palaistra*; e *agōnia*, “luta nos jogos”. Saint-Pierre propõe particularmente a divisão entre *stasis* e *pólemos*, tendo em vista seus fins de constituir um tratado de “polemiologia stasiológica”, um tratado de guerra revolucionária. O *pólemos* seria assim a guerra do grego contra o bárbaro; e a *stasis* o conflito que opõe heleno a heleno. Se esta sutil divisão

estivesse presente nos tempos de Heráclito, o fragmento seria virado de ponta-cabeça: “a guerra do grego contra o bárbaro é de todas as coisas pai”. Daríamos, desta forma um caráter imperialista a Heráclito; ou de resistência nacional, em uma Éfeso apossada pelos lídios e pelos persas. Mas seria ir muito longe, imputando, talvez, um conceito alheio ao efésio, cometendo o supremo pecado do historiador – neste caso, historiador da filosofia –, o anacronismo. Basta salientar que Heráclito utilizou *pólemos* e não outro termo, o que coaduna com sua construção teórica. Talvez *stasis* não permitisse que as coisas encontrassem uma harmonia superior, mas seguissem discordando. Como dissemos, mesmo na guerra há certos acordos.

Seguimos, pois, uma senda de interpretação que salienta o caráter cósmico do fragmento. Ele trata do conflito entre todas as coisas. No que tange aos deuses, que assim se tornaram pela guerra, trata-se de referências à Titanomaquia, descrita por Hesíodo. No que tange aos livres e escravos, podemos afirmar que se trata da transposição de um conflito cósmico para os campos de batalha. A guerra é, para Heráclito, fecunda; ela gera o *kosmos*. Somente por meio dela se diferencia o divino do mortal. Se a “natureza ama se esconder” (123 DK), o que ela mais oculta é seu caráter conflituoso, onde as coisas devêm, se transformando, mas, ao mesmo tempo, mantendo sua identidade.

A lição de Heráclito neste fragmento parece ser de que sejamos suficientemente cômicos de que é pelo conflito que as coisas se geram, inclusive a própria obra de Heráclito, em guerra contra a tradição. As dúvidas que restam, dado nosso fito, é descobrir se toda ontologia belicosa precisa padecer do mal de ter que reintegrar as coisas no seio do ser; ou se, de outro modo, poderemos construir uma ontologia bélica radical, ou, para seguir Saint-Pierre, uma “ontologia stasiológica”.

[Recebido em junho de 2020; Aceito em agosto de 2020]

## REFERÊNCIAS

- BERGE, D. *O logos heraclítico: introdução à leitura dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1969.
- BRUN, J. *Os pré-socráticos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BURNET, J. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1952.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- CRESSON, A. *La philosophie antique*. Paris: PUF, 1947.

- HERÁCLITO DE ÉFESO. *Doxografia, fragmentos, crítica moderna*. In SOUZA, J. C. de et alii. Os pré-socráticos. 2a ed. São Paulo: Abril, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos contextualizados*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2005.
- KAHN, C. H. *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G.S. *Heraclitus. The cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- SAINT-PIERRE, H. *Política armada: fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo: EDUNESP, 1999.
- SOUZA, J. C. de, et alii. Os pré-socráticos. 2a ed. São Paulo: Abril, 1978.
- VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF, 1962.