

ETHOS, KOSMOS, OIKOS: Ética e Meio Ambiente

Nythamar Fernandes de Oliveira

Für Prof. Dr. Klaus Held

A leitura dos fragmentos cósmicos de Heráclito de Éfeso, levada a cabo por Martin Heidegger, revela as correlações entre o modo de ser humano, a modernidade do mundo (Weltlichkeit) e o mundo ambiente ou circundante (Umwelt), onde o ser-aí (Dasein) emerge e se projeta como ser-no-mundo (In-der-wet-sein). A articulação de ethos, kosmos e oikos em Heráclito encerra, portanto, pelo menos três dos quatro sentidos da palavra “mundo”, redescobertos pela análise heideggeriana da mundanidade.

Introdução

ἐλέσθαι μᾶλλον τὰ οἰκεῖα. (D.L. IX, 15)
Heráclito preferiu o que era de sua casa.

De acordo com Diógenes Laércio (IX, 5), Heráclito de Éfeso foi o autor de um livro (“pergaminho”, βιβλίον) “sobre a natureza” (Περὶ φύσεως), como foram intituladas muitas obras erroneamente atribuídas a φυσικοί ou “filósofos naturais”. Se descontarmos o teor anedótico da vida do filósofo narrada por Laércio, vemos que apesar de desprezado pelos efésios, Heráclito “preferiu a sua casa”, isto é, escolheu continuar vivendo em Éfeso a habitar outra pólis, Atenas em particular. Fez da cidade onde nasceu a sua casa, e nela habitou. Aristocrata, misantropo, alheio aos problemas da cidade, ao valorizar mais na pólis a própria morada, não é tanto a oposição *pólis/oikos* que está em jogo – pois Heráclito viveu erráticamente nas montanhas – e sim o espanto do filósofo face à separação ontológica que o acompanha e o persegue no pensar, na oposição de conceitos e no modo de ser dos entes no mundo.¹ Pensamos o mundo, nosso modo de nele ser, na medida em que escutamos o logos deste mundo, o dever no seu ser. Se “a todos pertencem o conhecer-se a si mesmo e o pensar bem” (Fr. 116), o desafio de pensar o mundo não é sequer experienciado como espanto por todos nem mesmo por muitos “que não sabem ouvir nem falar” (Fr. 19). λέγειν, recolher, juntar, conciliar o todo é dado no próprio logos, o de “homologar (que tudo é) um”. (Fr. 50) E nisto consiste o ordenar (o “mundar”) do mundo, ordenamento cósmico que nos é dado pelo logos. Como somos neste κόσμος e como o habitamos, dele fazemos nosso meio próprio (jônico οἰκειόω) e caracterizamos (ἦθος) nosso destino. O modo de ser característico de nosso habitar, nosso ser no mundo, é o nosso destino: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. (Fr. 119) O ethos e a destinação são comuns ao ser humano, o modo de ser que caracteriza o humano é o seu daimon, o seu theos. Esta é a trama da tragédia heracliteana, e de toda tentativa de pensar e dizer o ser, em particular, o modo de ser humano, sua natureza e seu fim.

Seguindo a compilação crítica de fragmentos e testemunhos pré-socráticos de Hermann Diels, estudiosos têm sustentado a tese de que a coleção original dos *logoi* de Heráclito passou provavelmente por várias revisões editoriais, incluindo a divisão que Laércio faz da obra em três seções (περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν).² Assim, ao falar do “todo” (το πᾶν, το ὅλον) em meros termos de uma “cosmologia” (isto é, como um “estudo sobre o universo”), pode-se facilmente incorrer numa distorção do sentido original de κόσμος nos fragmentos de Heráclito. Como já foi mostrado em estudos aprofundados, a concepção heracliteana do κόσμος é mais complexa e cheia de nuances do que se imagi-

¹ Cf. Jean BRUN. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*. Paris: PUF, 1961; *Les présocratiques*. Paris: PUF, 1968.

² Cf. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by R.D. Hicks, vol II. London and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970, IX 6.

³ Cf. A. JEANNIÈRE. *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde* (Paris: PUF, 1959); G. S. KIRK, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* Cambridge University Press, 1962; C. KAHN. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

⁴ Cf. Michael E. ZIMMERMAN. Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism, *Environmental Ethics*, 5, Summer 1983: 99-131; Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology, *Modern Schoolman*, 64, Nov. 1986: 19-43.

⁵ Cf. M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. 7. ed. Tübingen: Niemeyer, 1953, §§ 4 e 44. Abreviado SZ.

⁶ Mundo característico do Dasein, "Welt" ocorre sem o artigo definido em SZ. "Die Welt", com o artigo, traduz o mundo como o vemos, percebemos, experimentamos. "Welt" nos remete a "weltlich, Weltlichkeit, Weltmässigkeit", num sentido ontológico-estrutural.

⁷ Tradução do Autor. Cf. trad. de José Cavalcante de Souza in *Os Pensadores* e de Charles Kahn, op. cit.

⁸ Sirvo-me da 6a. edição de W. Kranz dos textos estabelecidos por H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Dublin / Zürich: Weidmann, 1967), na verdade uma reedição da edição de 1952. Os fragmentos são citados em grego conforme a notação Diels-Kranz (abreviada "Fr."), segundo a edição crítica de Ch. Kahn, op. cit.

nara até o final do século passado.³ É precisamente para acentuar a distinção entre o que veio a ser tardiamente latinizado como "mundo" (*mundus*), "século" (*saeculum*) e "universo" (*universum*), e uma compreensão pré-pitagórica do grego κόσμος articulado por Heráclito que proponho-me a examinar, esta última com o intuito preciso de esboçar – de maneira um tanto fragmentária – os prolegômenos para uma ética ecológica heracliteana, não tanto como uma resposta a uma crise ambiental mas como uma investigação filosófica sobre ética e meio ambiente. Sem nenhuma pretensão de posicionamento com relação a uma ecologia superficial ou profunda⁴, recorreremos à leitura que Martin Heidegger nos oferece de Heráclito, em sua concepção de mundanidade (*Weltlichkeit*). O problema fenomenológico de articular φύσις e κόσμος na leitura que Heidegger faz de Heráclito, juntamente com a sua apropriação da ἀλήθεια parmenídea,⁵ constitui com efeito uma das grandes tarefas do pensamento heideggeriano. Partindo de uma concepção heideggeriana de *Weltlichkeit* enquanto determinação fenomenológica do kosmos, isto é, como φαίνεσθαι horizontal que viabiliza o aparecer dos entes como eles são no mundo, desejamos mostrar como a noção heracliteana do kosmos contribui para um "retorno fenomenológico às coisas mesmas" na formulação de um *ethos* ecológico. Mesmo sem aprofundar a concepção heideggeriana de mundo em *Sein und Zeit* (em particular, § 14)⁶ procuramos explorar a articulação heracliteana entre κόσμος e φύσις nos mesmos fragmentos evocados por Heidegger no seu tratado de 1928, *Sobre a Essência do Fundamento* (*Vom Wesen des Grundes*), no curso de 1935 sobre a metafísica (*Einführung in der Metaphysik*) e no seminário sobre Heráclito (inverno 1966/67).

A Concepção Heracliteana de Kosmos

κόσμον [τόνδε] τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μετρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. (Fr. 30)

[Este] mundo (o mesmo de todos os seres) nenhum deus ou homem o fez, mas sempre foi, é e será: um fogo sempre-vivo, acendendo-se em medidas e em medidas se extinguindo.⁷

Embora o vocábulo grego κόσμος ocorra apenas uma ou quatro vezes – dependendo da autenticidade textual dos fragmentos atribuídos a Heráclito⁸, – sua significação parece corroborar a de vários outros conceitos-chave afins, tais como φύσις, λόγος e πῦρ. Sem dúvida, seria imprudente tentar obter a significação

original de κόσμος em Heráclito pelo simples exame exegético das ocorrências do termo em seus fragmentos. Além das limitações hermenêuticas impostas por uma tal exegese, permanecerá o problema crítico-filosófico de relacionar conceitos a seus contextos semânticos, intertextuais. De resto, a correlação entre significação textual e significado filosófico-conceitual traduz uma certa circularidade hermenêutica que se deve assumir sem evasivas na leitura desses fragmentos heracliteanos. Como Eugen Fink já observara, “*deixar em aberto o que κόσμος significa com Heráclito*”⁹ é talvez uma estratégia interpretativa que nos permitirá melhor explorar os fragmentos cósmicos deste grande pensador “obscuro”.

Quando Clemente de Alexandria (*Stromateis* V,104,1) cita Heráclito na suposta alusão a uma doutrina de conflagração cósmica (ἐκπύρωσις), difundida especialmente por tradições estóicas, trata-se de estabelecer uma interpretação cosmológica da conjunção heracliteana πῦρ ἀείζωον. Enquanto Simplício (*de caelo* 294) e Plutarco (*de an. proc.* 5, 1014) omitem τὸν αὐτὸν ἀπάντων, a omissão de Clemente quanto ao pronome demonstrativo τῶνδε – preservada por Simplício e Plutarco – tem suscitado diferentes interpretações do termo κόσμος neste contexto. Assim Kahn, que o traduz como “o ordenamento” (“the ordering”), chega a definir a problemática cosmológica em termos de veras paradoxais:

*Deparamo-nos com dois paradoxos: um arranjo que não é local ou particular mas “o mesmo para todos”; e uma instância de ordem sem um ordenador, como uma tropa disciplinada sem um comandante, uma lei sem legislador, ou uma obra de arte sem um artesão. O primeiro paradoxo é resolvido por uma mudança [shift] para um sentido filosófico de kosmos. A ordem cósmica é naturalmente “comum”, a mesma para todos os homens e para todas as coisas: que é exatamente o significado de uma ordem cósmica.*¹⁰

Embora Kahn tenha sido feliz na articulação entre φύσις e κόσμος ao definir o segundo como autogerado ou crescido por si mesmo (“self-made or self-grown”) em oposição a uma ordem cósmica criada separadamente de sua fonte originária, a problemática da totalidade é de certa forma solapada pela leitura deste importante fragmento. Mesmo a identificação de πῦρ e κόσμος não parece resolver de maneira convincente o enigma heracliteano de destacar a ἁρμονίη como princípio-Logos, articulando o uno e o diverso no mesmo nível cósmico do que é comum, τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Pois o que é com, o que é comum (ξυνοῦς), é compartilhado por todos (τα πάντα), na medida precisamente em que é ordenado pelo kosmos.¹¹ Assumindo que o κόσμος é “o mesmo para todos,” persiste o problema ontológico de elucidar *como*

⁹ M. HEIDEGGER e E. FINK. *Heraclitus Seminar 1966/67*, trad. C. Seibert. The University of Alabama Press, 1979, p. 23.

¹⁰ C. KAHN, op. cit., p. 133 ss.

¹¹ Sobre o conceito heracliteano de ξυνοῦς, cf. Fr. 51 e 80, onde a concepção de ἁρμονίη cósmica nos remete à unidade de opostos manifesta pela natureza (Fr. 10, 59, 60, 61, 67, 88, 126).

“este kosmos” manifesta uma natureza (φύσις) “totalizante” sem tornar-se um outro ente, por um lado, e sem ser reduzido à soma total de todos os entes naturais, por outro lado. Ao equipararmos κόσμον τόνδε e πῦρ ἀείζων, estamos operando mais do que um *rapprochement* metafórico entre o ordenar e o devir, entre κόσμος e φύσις. Contrastamos assim a natureza duradoura deste kosmos com as mudanças que ocorrem *no* kosmos. Portanto, devemos tomar a concepção de “fogo sempre-vivo” não somente como uma metáfora cósmica mas, acima de tudo, como um *milieu* ativo de inter-relações, um jogo intermediário do fogo que se dá em medidas (ἀπτόμενον μετρα) e se retrai em medidas (ἀποσβεννύμενον μέτρα). Neste sentido, podemos pensar em outras inter-relações de opostos, tais como necessidade e saciedade (Fr. 65),¹² frio e calor (Fr. 126), mar e terra (Fr. 31), que similarmente corroboram a visão do fogo cósmico como o desvelamento e o velamento da φύσις. Que a natureza ama esconder-se (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, Fr. 123) significa, em última instância, que os efeitos do fogo heracliteano sempre manifestam o emergir do mundo e o seu velamento, o devir no ser. Como Heidegger escreveu, a respeito do fragmento 30,

*O mundo é um fogo duradouro, “duradouro” adquirindo todo o sentido pleno de φύσις. Embora aqui se fale de uma eterna conflagração cósmica, não se deve primeiro representar um mundo que é independente e depois então conflagrado e consumido por alguma tocha ardente eterna. Ao contrário, o mundar do mundo, a sua emergência como mundo, το πῦρ, το ἀείζων, το μὴ δυνον ποτε, são todos o mesmo.*¹³

τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὁ Ἡράκλειτος ἐράτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς [τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων]. (Fr. 75).

Heráclito diz, eu suponho, [que] “os que dormem são obreiros e colaboradores [das coisas que vêm a ser no mundo].”

Kirk argumenta que τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων foi provavelmente um acréscimo do autor da citação, Marco Aurélio (*Meditações* VI 42).¹⁴ Kahn oberva de maneira oportuna que, por ter sido citado de memória pelo Imperador, o fragmento permanece vago e não seria confiável para elucidar nossa compreensão da filosofia de Heráclito. Pode servir-nos, contudo, na introdução ao jogo heracliteano entre “vigília” e “sono”, que é tematizado no fragmento 89:

ὁ Ἡράκλειτος φησι τοις ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινόν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι. (Fr. 89)

¹² A citação de Hipólito é particularmente interessante pelo jogo entre a *ekpyrosis* e a construção do kosmos (διακόσμησις), seguindo a oposição estoíca entre guerra e paz.

¹³ M. HEIDEGGER. *Aletheia*, in *Early Greek Thinking*, trad. D.F. Krell and F. Capuzzi. New York: Harper & Row, 1984, p. 117; *Os Pensadores*, trad. E. Stein, p. 132. Heidegger traduz o Fr. 123: “o desvelar-se ama o velar-se”. Segundo Stein, trata-se de pensar a *physis* “em seu ser-manifestando-se”.

¹⁴ G. S. KIRK. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, op. cit., 313. Cf. *ibid.*, p. 42 ss.

Heráclito diz [que] “o kosmos dos despertos é uno e comum, mas [que] os que dormem reviram cada um no seu próprio kosmos”.

Aqui também uma interpolação da palavra κόσμος ocorre no fragmento (Plutarco, *de superstitione* 166C). Contudo, se descontarmos a paráfrase de Plutarco – notavelmente seu uso de κοινός ao invés de ξυνός –, ainda assim obtemos uma leitura heracliteana, a saber, do contraste entre o logos guiando o que é comum, ξυνός λόγος (Fr.2), e as “opiniões privadas” (τα ἴδια; ἑωυτοῖσι δοκέουσι, “a si próprios lhes parece” no Fr. 17). Para Heráclito, a busca de ἀρετή e σωφροσύνη, para além de Delfos, distingue os sábios (σοφοί) dos muitos (ὅτι πολλοί) não somente pelo estado vigilante dos primeiros – seria um anacronismo falarmos de “consciência” neste contexto –, mas sobretudo porque aqueles falam e fazem segundo o que é desvelado pela natureza, “ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν”. (Fr. 112) A sabedoria filosófica (σοφία), mesmo antes do advento da filosofia como tal, emerge do des-velamento (ἀ-λήθεια) da φύσις, daquilo que cresce, produz, gera e se desenvolve naturalmente, como se o logos da φύσις e do κόσμος consistisse em nos despertar para a vida e para a morte (cf. Fr. 21, 26, 88). Para que o mortal seja gerado, mude com as estações, cresça e morra, dando vida a outros mortais e tornando imortal o ciclo da vida e da morte (Fr. 62), deve haver algo como uma chama do devir, comum a todas as manifestações do seu ser. “Despertar”, neste contexto, antes de invocar uma noção de tomada de consciência numa concepção de objetificação ou objetivação, traduz, ao contrário, a natureza primordial e pré-teórica deste fogo ordenador. Os seres humanos só são despertos para o devir dos seres e seu φύειν na medida em que a φύσις traz à luz o que é comum ao κόσμος. Despertar significa portanto ser trazido à luz do que é desvelado no κρύπτεσθαι da φύσις (Fr. 123). E este paradoxo não deve ser formulado dialeticamente, pois não é o devir do ser mas o devir no ser que é assim pensado.¹⁵ De acordo com Heráclito, pensar bem (σωφρονεῖν) é reconhecer e familiarizar-se com o próprio des-velamento da φύσις. A muitos, por outro lado, “lhes escapa (λανθάνει) o que fazem despertos, assim como se esquecem (ἐπιλανθάνονται) do que fazem dormindo”. (Fr. 1)

σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν
Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος. (Fr. 124).

Heráclito diz, “O mais belo kosmos é um monte de coisas varridas e ao acaso confundidas”.

Kahn concede que se o texto de Teofrasto está “mal preservado” (*Metaphysica* 15), pelo menos o *jeu de mots* sobre o kosmos deve ser de Heráclito.¹⁶ A edição Diels-Kranz usada por Heidegger difere ligeiramente da empregada por Kahn:

¹⁵ Ao contrário, por exemplo, da apropriação hegeliana de Heráclito.

¹⁶ KAHN, op. cit., p. 287.

ἀλλ' ὡσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος
κόσμος.

Dáí resulta a possibilidade de interpretar κόσμος como uma interpolação de Teofrasto – “o mais belo” funcionando como epíteto de ἄνθρωπων.¹⁷ Heidegger prefere uma leitura menos crítica do fragmento, traduzindo-o: “O mais belo mundo é como um monte de lixo, entulhado em confusão”. Oferece-nos assim a seguinte glosa a propósito da oposição entre ἀρμονίη e σάρμας:

*Sarma é a antítese de logos, aquilo que é meramente jogado [atirado] contra o que se mantém por si, confusão ao contrário do que é conjuntamente ordenado, não-ser em oposição ao ser.*¹⁸

Para Heidegger, a φύσις do κόσμος é *immer schon* correlata ao “recolher em conjunto” (λεγειν, *versammeln*) do λόγος. No famoso “fragmento do Logos” (Fr. 50), Heidegger lê a problemática do kosmos em termos do todo e do uno, interpretando o logos heracliteano (ἐν πάντα εἶναι, um:tudo, tudo:um) como o desvelamento do ser, o modo como o Logos desdobra o ser dos entes, ἀ-λήθεια:

*O Hen Panta deixa-estendido-diante de uma coisa junto da outra numa presença, aquelas que, em sua manifestação, se afastam e se opõem, como dia e noite, inverno e verão, paz e guerra, vigília e sono, Dioniso e Hades.*¹⁹

A explícita omissão do verbo εἶναι por Heidegger é ao mesmo tempo reveladora e estratégica: o infinitivo é “separado” de modo a ser desvelado no seu próprio velamento, entre Ἐν e Παντα. É precisamente para evitar um “relato precipitado do mundo” que Heidegger deixa Ἐν Παντα aparecer como meio em que se vela e se desvela a diferença ôntico-ontológica. Se asseverarmos “um é tudo” recaímos no esquecimento do ser porque a lógica tradicional oculta o significado *ontológico* do εἶναι heracliteano. Para “um” ser “tudo” εἶναι não deve ser imposto ao logos (já está lá) nem evocar a autoridade ou autoria de Heráclito (οὐκ ἐμοῦ). O próprio problema de traduzir εἶναι revela a aporia lógico-sintática de dizer a verdade do ser sem incorrer em infundáveis tautologias, na incansável busca de fundamentos metafísicos. “Homologar *que tudo é um*” é bem disposto, “é sábio” (σοφον). εἶναι concordaria com a construção que remete ὁμολογεῖν a ἐν παντα, podendo ser trivialmente traduzido como “é” – “o que é”, isto é, “o fato de tudo ser um” –, cumprindo uma função predicativa de cópula. Todavia, ao afirmar “S é p,” reconhecendo com Leibniz que o *predicatum* está sempre presente no *subjectum*,²⁰ não expressaríamos a significação mais profunda de

¹⁷ Cf. KIRK, op. cit., p. 220.

¹⁸ M. HEIDEGGER. *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1987, p. 133.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER. Logos (Heraclitus, Fragment B 50), in *Early Greek Thinking*, op. cit., p. 71. Cito aqui a trad. de Ernildo STEIN, in *Os Pré-Socráticos*, col. “Os Pensadores”, p. 118.

²⁰ Cf. M. HEIDEGGER. *The Essence of Reason*, trans. Terrence Malick. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969, p. 15.

εἶναι. Em particular, atribuir valorações predicativas e subjetivas a “Ἐν e Πάντα já pressupõe uma compreensão ontológica destes termos. Como é “um” oposto a “tudo”? Como devemos, afinal, identificar, diferenciar e contrastar estas duas palavras? O que determina a relação de um termo ao outro? Segundo Heidegger, o meio que ambienta “Ἐν e Πάντα elucidada a inteira problemática do ser dos entes e deve ser ontologicamente articulada como κόσμος. O que é comum a tudo é um, o que “sempre foi, é e será”, não podendo ser reduzido a um ente mas transcende – como o *transcendens* do ser – e torna possível toda manifestação de seu imanente vir-a-ser. O caminho entre “Ἐν e Πάντα não deve, portanto, ser pensado como um processo dialético, como se a absoluta imanência do mundo garantisse sua constituição objetiva, através de uma subjetividade transcendental, imune a suspeitas de incorrer novamente em fundações onto-teo-lógicas. Ao contrário, Heidegger tem mostrado de forma convincente como a metafísica pós-socrática, e o pensamento transcendental em particular, tem buscado um fundamento sem dar conta da transcendência estrutural do mundo. O mundo é sem fundamento, na medida em que seu ser não é causado por nada mas se constitui mundo e permite assim que a multiplicidade do ser se manifeste, venha a ser. Para Heidegger, o ser dos entes, isto é, “o que determina entes como entes” (SZ 6), caiu no esquecimento precisamente porque o pensamento metafísico retirou-se do mundo ao pensá-lo apenas como totalidade de entes.

Com efeito, a superação (*Verwindung*) do esquecimento ontológico inspirado de Heráclito atravessa a leitura heideggeriana dos pré-socráticos, para além das reduções aristotélicas a metafísicas naturalistas. No início mesmo de *Sein und Zeit*, Heidegger refere-se ao terceiro livro da *Metafísica* no intuito de formular a *Seinsfrage* em termos da correlação pré-socrática entre το ἔν e το ὄν. De acordo com a leitura peripatética, os pré-socráticos não poderiam articular a questão ontológica precisamente por terem identificado “Unidade e Ser” com uma única causa (αἰτία, ἀρχή) – no caso de Heráclito, com o “fogo”. *Grosso modo*, Aristóteles argumenta que os pré-socráticos reconheciam apenas a “causa material” sem alcançarem a causa final do ser:

...[A] menos que assumamos que Unidade e Ser é substância [οὐσίαν] em algum sentido, nenhum outro termo universal pode ser substância; pois a Unidade e o Ser é o mais universal de todos os termos [καθόλου μάλιστα πάντων], e se não há nenhuma Unidade absoluta ou Ser absoluto, nenhum outro conceito pode existir separado dos chamados particulares.²¹

²¹ *Metaphysics* III, iv.27 (B 1001 a 21-24), trad. Hugh Tredennick, “Loeb Classical Library,” vol. XVII. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 135. Cf. I, iii. 3-17.

Heidegger mostra que a obra de Aristóteles permanece uma das mais importantes chaves hermenêuticas da metafísica ocidental e da “destruição” de sua onto-teo-lógica. Se a *Metafísica* de Aristóteles testemunha o esquecimento do ser, ao mesmo tempo nos convida ao retorno fenomenológico do ordenamento da φύσις. Heidegger observa que Aristóteles não logra articular o ser enquanto *transcendens* universal em termos de sua determinidade onto-lógica (SZ 3); é à luz da concepção aristotélica de λέγειν enquanto ἀποφαίνεσθαι que Heidegger procura restaurar a questão do kosmos enquanto problema fenomenológico por excelência. Descrever o “mundo” como fenômeno, “deixar e fazer ver o que se mostra no ‘ente’ dentro do mundo” é a principal tarefa da fenomenologia que Heidegger se propõe a explorar no terceiro capítulo de sua obra-prima. (SZ § 14, p. 63ff).

A Mundanidade do Mundo

Há, como vemos, dificuldades inerentes a uma reformulação da concepção heracliteana de κόσμος. A relação predicativa de κόσμον τόνδε com πῦρ αἰείζων (Fr. 30) permanece problemática e exige maior elucidação. Este ensaio limita-se a uma articulação fenomenológica entre a natureza primordial do kosmos e sua estrutura prévia transcendental, de forma a evitar uma identificação do kosmos com um ente ou com a totalidade de entes. Embora Heráclito não tenha definido de maneira explícita o κόσμος como “horizonte”, vemos que tanto o “ordenamento” (verbo κοσμέω, “ordenar, reger, adornar”) quanto a “apropriação” do mundo (verbo οικειόω, “apropriar-se, ambientar-se”) traduzem sua cosmologia como um recolher conjunto de unidade (ἓν) e multiplicidade (πάντα). Uma das maiores contribuições da leitura que Heidegger nos oferece de Heráclito consiste, portanto, no resgate (*Wiederholung*) da transcendência ontológica do mundo ou sua mundanidade. Assim, “a mundanidade do mundo” (*Die Weltlichkeit der Welt*), mais do que um dos grandes temas em SZ, designa uma das indelévels contribuições de Heidegger para a fenomenologia e *leitmotiv* de sua *opera omnia*. Como se trata aqui de elucidar a concepção de *Weltlichkeit* à luz da leitura que Heidegger nos oferece de Heráclito, não serão exploradas todas as implicações cosmológicas da analítica do Dasein em *Ser e Tempo*. Todavia, foi a compreensão do ser-no-mundo como estrutura básica do Dasein (SZ 53-62) que levou Heidegger a problematizar e pensar de maneira radical o conceito de κόσμος. Já em 1927, na sua preleção sobre *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, Heidegger afirmava incisivamente que “o conceito de mundo, ou o fenômeno assim designado, é o que não tem sido até agora reconhecido em filosofia”.²² Heidegger distingue então “o cosmos inteiro”, “o universo”, do mundo que filosoficamente transcende

²² M. HEIDEGGER. *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 165.

a totalidade de todos os entes no mesmo sentido “a-léthico” do ordenamento heracliteano:

*Mundo não é algo subsequente que calculamos como um resultado da soma de todos os entes. O mundo não vem depois, mas antes, no sentido restrito da palavra. Antes: o que é desvelado e compreendido, já previamente, em todo Dasein existe antes de toda apreensão deste ou daquele ser; antes, como aquilo que se mostra como sempre já desvelado para nós.*²³

²³ Ibid., p. 165.

Dasein é e está, desde sempre, *immer schon*, no mundo. Do mesmo modo, “mundo” deve ser entendido num sentido fenomenológico, em oposição ao conceito “pré-filosófico” de mundo como “totalidade de entes intramundanos”. Para Heidegger, o mundo é “a determinação do ser-no-mundo, um momento na estrutura do modo de ser do Dasein”.²⁴ Esta compreensão radical de mundo, que tem suscitado leituras distorcidas, subjetivistas e existencialistas do projeto heideggeriano, não dissimula, na verdade, nenhuma antropologia filosófica ou utopias secretas de um humanismo a ser construído. Ao contrário, a questão do mundo enquanto questão ontológica fundamental é retomada por Heidegger na tentativa de responder à lacuna ética de sua obra, na própria *Humanismusbrief* endereçada a seu interlocutor francês Jean Beaufret, que pergunta: “Como tornar a dar sentido à palavra ‘humanismo’?” (*Comment redonner un sens au mot ‘humanisme’?*)²⁵. Heidegger cita o Fr. 119 de Heráclito – que ele traduz como “a habitação (familiar) é para o homem a abertura para a presentificação do deus (o não-familiar)” – a fim de repensar o *ethos* numa concepção primordial, originária (*ursprüngliche Ethik*), contrária à *humanitas* da *réalité humaine* sartreana e de todos os humanismos em geral.²⁶ Dasein não está para o mundo assim como o sujeito está para o objeto do conhecimento metafísico, pois a facticidade do Dasein, enquanto ente intramundano, deve ser pensada contraposta à destinação deste, enquanto ser-no-mundo, dentro de um mundo do qual se apropria. (cf. SZ § 12) A fim de superar a dicotomia epistemológica entre o que é simplesmente dado (*vorhanden*, “present-at-hand”), opondo um sujeito ao seu objeto, Heidegger mostra que a atitude cotidiana do Dasein para com o “manual”, o que está à mão (*zuhanden*, “ready-to-hand”) não requer a emergência de um sujeito tematicamente consciente. (SZ 67 ss.) A crítica de Heidegger a “ontologias” tradicionais dirige-se em particular contra a idéia de uma intencionalidade primordial, na medida em que esta sempre já pressupõe um mundo circundante, um ambiente constitutivo (*Umwelt*, “environment”) onde se dá a maior parte de nossas relações cotidianas, triviais, de maneira quase despercebida. Este contexto pré-teórico constitui precisamente o *oikos* mundano que

²⁴ Ibid., p. 166.

²⁵ Cf. M. HEIDEGGER. Sobre o “Humanismo”, in *Os Pensadores*, trad. Ernildo Stein, p. 150.

²⁶ Cf. ibidem. p. 170.

sempre precede a consciência que Dasein tem de algo. É pelo *oikos* enquanto mundo circundante (*Umwelt*) que podemos nos perder no exílio (*Heimatlosigkeit*) do anonimato, na medida em que, no nosso ser-no-mundo cotidiano, inautêntico, cercados de coisas à nossa mão, manuseamos, manipulamos e nos apropriamos de tudo que nos cerca, sem resgatar nosso sentido autêntico de transcendência. Mas esta relação de dominação, de transformar em nosso domínio, *domus, oikos*, a natureza circundante, se opõe a uma outra forma de relação, a da cura e do cuidado, na mesma proporção em que cuidamos de nós mesmos, de nosso habitar e de tudo que cresce, produz e se reproduz na *physis*. Segundo Heidegger, o *Umwelt* ambienta entre o habitar inautêntico e o habitar autêntico do Dasein enquanto ser-no-mundo. “*Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do Umwelt*,” escreve Heidegger, “é que poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante (*circumundanidade, Umweltlichkeit*)”. (SZ § 14)²⁷ Da familiaridade com o mundo, constitutiva do Dasein enquanto ser-no-mundo, surge a compreensão dos entes que no mundo se manifestam. O meio ambiente desempenha portanto uma função fundamental de adaptação ao mundo pelo nosso modo de ser no mundo. (SZ § 15)

Uma questão fundamental é a de articular a primazia do Dasein com a primazia do mundo. É precisamente para elucidar a relação do Dasein ao mundo que Heidegger evoca uma compreensão fenomenológica do kosmos e suas implicações transcendentais. Em *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger define o conceito pré-socrático do kosmos como *Zustand* (“condição,” “estado”, “state of affairs”), “o *como* em que o ser é *em sua totalidade*.” Heidegger defende então a interpretação que propõe o uso da expressão *κόσμος οὗτος*, “*este kosmos*,” não como uma exclusão de um “outro kosmos,” mas “*este mundo do ente em contraste com um mundo diferente do mesmo ente, o próprio eon kata kosmon*”.²⁸ Embora Heidegger remeta o leitor a Melisso (Fr. 7) e Parmênides (Fr. 2) – talvez para reafirmar o Um transcendendo todo vir-a-ser dos entes e para problematizar a oposição vulgar de Heráclito a Parmênides –,²⁹ o *κόσμον τόνδε* em Heráclito (Fr. 30) pode ser agora melhor articulado em sua significação essencial de transcendência. Heidegger reproduz o fragmento 89, já citado acima, com uma pequena variação: “*para os despertados, há apenas um mundo comum, ao passo que cada um dos que dormem se vira para o seu próprio mundo*”.³⁰ Embora “este mundo” não apareça no texto, Heidegger apóia-se na sua leitura do fragmento 30 para acentuar a formulação transcendental de *κόσμον τόνδε* com relação ao Dasein. O adjetivo/pronome demonstrativo *ὄδε* (“este”, aqui *neste* lugar) é freqüentemente contrastado com *ἐκεῖνος* (“aquele”, *naquele* lugar). Como demonstrativo *οὗτος* pode significar “este” ou “aquele” dependendo do contexto. As-

²⁷ M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988, Parte I, p. 107.

²⁸ M. HEIDEGGER. *The Essence of Reasons*, op. cit., 49. Em port., *A Essência do Fundamento*, trad. A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988. p. 43.

²⁹ Cf. SZ 219-223, onde a única alusão de Heidegger a Heráclito (Fr. 1, na nota xxxv) ocorre no contexto de sua apropriação da *ἀλήθεια* de Parmênides para explicar o ser-no-mundo como fenômeno primordial da verdade. Cf. E. STEIN, *Seminário sobre a Verdade*: Lições Preliminares sobre o Parágrafo 44 de *Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

³⁰ *A Essência do Fundamento*, op. cit., p. 45.

sim, Heidegger observa que κόσμος οὗτος preserva sua conotação arcaica, de relação ao Dasein, mesmo em passagens tardias como, por exemplo, nas epístolas de Paulo aos Coríntios e aos Gálatas. Infelizmente, a teologia cristã eclipsou esta significação ontológica fundamental, gerando uma oposição dualista entre *este* kosmos mundano, profano, secular, e *aquele* kosmos extramundano, o além-mundo, o *epouranios* espiritual da teologia paulina. A destruição heideggeriana do onto-teo-lógico tem operado um retorno radical à mundanidade deste mundo, que sozinho viabiliza a abertura a outros mundos e ao mundo inteiro como universo de οὐρανοί (tais como as esferas do sol, da lua e as estrelas). Neste sentido, não podemos mais falar de causalidade externa ao kosmos, nem mesmo de uma *causa sui* divina, pois o princípio de transcendência é a própria mundanidade do mundo. Heidegger traz-nos assim de volta à articulação heracliteana da φύσις deste kosmos com o πῦρ αἰείζων (Fr. 30).

Um dos aspectos mais surpreendentes do *Herakleitus Seminar* reside nas diferentes metodologias adotadas por Heidegger e Fink nas suas abordagens dos fragmentos. Enquanto Heidegger procede dos fragmentos sobre o λόγος em direção aos que tratam do πῦρ, Fink parece ler na direção oposta. Esta significativa diferença se torna particularmente proeminente nas suas leituras do Fr. 30 (cap. 5). Respondendo à questão de Heidegger “Como você quer traduzir κόσμος?,” Fink passa por cima da primeira parte do fragmento e esboça uma interpretação da segunda metade, destacando πῦρ como o sujeito da segunda parte da sentença. Assim, κόσμος desempenha para Fink um papel um tanto secundário na sua cosmologia, podendo ser na verdade caracterizada como uma “pyrologia.” Nas suas próprias palavras, “*O κόσμος enquanto bela conjunção de πάντα é o que brilha em fogo.*”³¹ Heidegger, por outro lado, sustenta que mesmo Diels interpretando κόσμος (*diese Weltordnung*) corretamente como o sujeito da segunda metade (isto é, kosmos é o πῦρ αἰείζων), permanece a “questão central” de decidir se devemos começar de ἦν, ἔστιν, e ἔσται ou do πῦρ αἰείζων.³² Parece-nos que a ironia heideggeriana neste diálogo é decisiva para uma compreensão ontológica da concepção de mundanidade. Em primeiro lugar, Heidegger percebe o perigo de afirmar a primazia do πῦρ heracliteano como se o ἀρχή fosse erroneamente entendido como causa meramente material. Por isso oportunamente relembra a Fink que “ἦν e ἔσται não fazem sentido com referência a αἰείζων.”³³ Embora Fink conceda que não podemos falar de *pyr* como estando “dentro do tempo”, ele não problematiza a noção de kosmos, usando-a continuamente no sentido natural de mundo-πάντα, o “lugar” onde “coisas” acontecem.³⁴ Heidegger reconhece que πῦρ αἰείζων não pode ser considerado uma “coisa”, e conclui que nenhum “foi,” “é” e “será” pode ser predicado dele.³⁵ Portanto, a noção de

³¹ *Herakleitus Seminar*, op. cit., p. 56.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 60.

³⁵ De fato, o problema da coisa permeia a preocupação heideggeriana com a tradução do ἔόν jônico (ático ὄν), como inferimos da famosa epígrafe do *Sofista* de Platão 244a em SZ, à luz do § 14, p. 63: “*Die ‘Welt’ phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und ‘wertbehaftete’ Dinge. Deren Dinglichkeit wird Problem; und sofern sich die Dinglichkeit der letzteren auf der Naturdinglichkeit aufbaut, ist das Sein der Naturdinge, die Natur als solche, das primäre Thema.*”

κόσμος que funciona como sujeito na segunda metade do fragmento não pode ser separada do predicado da primeira metade, κόσμον τόνδε (acusativo). O kosmos não é reduzido ao lugar onde se dá o “fogo sempre-vivo”, nem é um momento substancial compreendendo a totalidade dos entes.³⁶

³⁶ Cf. M. HEIDEGGER. Die Grundbegriffe der Metaphysik, in *Gesamtausgabe*, Band 30, ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, p. 47.

Conclusão

Além de deixar deliberadamente a palavra κόσμος não traduzida nas suas leituras de Heráclito, Heidegger tomou a liberdade de interpretá-lo em sua φύσις. A φύσις do kosmos consiste, portanto, em “conflagrar-se e apagar-se em medidas”. O mundar do kosmos pode ser poeticamente traduzido nesta passagem como jogo horizontal entre clareiras que iluminam e brenhas onde a luz se apaga. A mundanidade do mundo é portanto o que permite a visibilidade dos φαίνομενα, manifesta pela “totalidade do que jaz à luz do dia ou pode ser trazido à luz” (SZ 28). O resgate fenomenológico do kosmos implica ainda no resgate da *physis*. Por isso mesmo Heidegger problematiza toda “concepção natural do mundo” (SZ 51s.). Pois a fim de conceber a natureza como “um ente que é encontrado dentro do mundo” (SZ 63), devemos sempre iniciar de “dentro” do mundo. Assim, “[n]em a descrição ôntica de entes dentro-do-mundo nem a interpretação ontológica de seu ser é capaz de apreender o fenômeno de ‘mundo’”(SZ 64). Porque mundo e Dasein pertencem juntos à mesma relação de ambientação e transcendência, a própria mundanidade é definida como um *Existential* (SZ 64). Em última análise, assim como *ethos* e *daimon*, mundanidade não pode ser ontologicamente entendida separada do estado fundamental do Dasein enquanto ser-no-mundo (SZ 65). A articulação de *ethos*, *kosmos* e *oikos* em Heráclito encerra pelo menos três dos quatro sentidos possíveis da palavra “mundo”, redescobertos pela análise heideggeriana da mundanidade. Além do uso da palavra “mundo” em termos ontológicos, Heidegger menciona dois conceitos ônticos distintos de “mundo,” a saber, mundo como (*als*) a totalidade de entes (universo, cosmos) e o mundo ambiental (*oikos*) no qual (*worin*) o Dasein da facticidade vive (por exemplo, mundos público e doméstico). Um uso ontológico de “mundo” encontra-se no aparecer dos entes para (*an*) uma determinada intencionalidade (por exemplo, o âmbito de possíveis objetos da matemática). Enquanto o primeiro e o terceiro “mundos” são definidos como soma de entes (τα πάντα), o segundo é definido como horizonte, assim como a *Lebenswelt* (“mundo da vida”) emerge como meio natural do Dasein. Heidegger introduz uma quarta concepção de mundo (*Weltlichkeit*) para designar o *kosmos* na destinação temporal do ser-no-mundo (SZ 93). Enquanto mundo ontológico, horizontal, a mundanidade é outro modo de dizer que “o mundo munda”, assim

como “o tempo temporiza”, num verdadeiro jogo heracliteano. *Weltlichkeit* e *Zeitlichkeit* traduzem essencialmente a mesma verdade do ser, a ἀ-λήθεια do Ἐν Πάντα. Ao afirmar a mundanidade do kosmos como meio *de onde (aus)* emerge o ser do Dasein enquanto pro-jeto (*Ent-wurf*), Heidegger logra elucidar a articulação heracliteana de κόσμος e φύσις, para além de todas as aporias predicativas, no próprio χωρεῖν do ser dos entes.³⁷ Uma contribuição inegável da “leitura fragmentária” que Heidegger nos oferece de Heráclito resolve algumas ambigüidades sintáticas e problematiza alguns dos mais importantes temas filosóficos que foram trivializados ou caíram no esquecimento. Entre estes, a questão do ser e a questão do mundo, que constituem juntamente com a verdade, a linguagem e o tempo, o cerne do pensamento heideggeriano.

Para Heráclito, o *ethos* humano, ao contrário do divino, não tem nenhum propósito definido (*gnomas*, Fr. 78). O *ethos* ecológico é humano, assim como o habitat de animais define o mundo animal e a justiça divina (*diké*) o devir inocente da *physis*. (cf. Fr. 9, 23, 61, 102) O habitar humano é indefinido, indeterminado, por isso mesmo perigoso, repleto de caminhos que não levam a lugar nenhum. Este habitar é o destino de cada um e de todos, na morte e na vida.

³⁷ Cf. a citação platônica vulgar “πάντα χωρεῖ” no *Crátilo* 402a.

Nythamar Fernandes de Oliveira é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, e pesquisador do CNPq.