

O PROBLEMA DA *HYBRIS* NA FILOSOFIA GREGA ANTIGA

Fábio Candido dos Santos*
(Faculdades Integradas Hélio Alonso)

RESUMO: O objetivo deste trabalho é o de mostrar como a filosofia grega antiga tratou do fenômeno humano da *hybris* – a desmedida – a partir das considerações de Platão, Aristóteles e Heráclito, pensadores que se debruçaram sobre a questão. Nesta perspectiva, serão apresentadas as noções por meio das quais cada um dos filósofos supracitados combateu o problema, partindo da apresentação de um *métron* natural (*physei*) – uma medida – que pudesse extinguir a *hybris* e ser tomada como critério ontológico da ação do homem em geral.
PALAVRAS-CHAVE: *Hybris*; *métron*; *mesótēs*; *lógos*; *homologeîn*.

THE PROBLEM OF *HYBRIS* IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY

ABSTRACT: The purpose of this paper is to show how ancient Greek philosophy dealt with the human phenomenon of *hybris* – the *démeseure* – from the considerations of Plato, Aristotle and Heraclitus, thinkers who have addressed the issue. In this perspective, the notions by which each of the above-mentioned philosophers countered the problem will be presented, starting from the presentation of a natural *métron* (*physei*) – a measure – that could extinguish *hybris* and be taken as an ontological criterion of man's action in general.
KEYWORDS: *Hybris*; *métron*; *mesótēs*; *lógos*; *homologeîn*.

1. A PROVENIÊNCIA FILOSÓFICA DA QUESTÃO DA *HYBRIS*¹

A filosofia grega antiga herda da tradição mítica a crença na existência de uma ordem que governa e dispõe o real. Na época de Homero e Hesíodo – para citar apenas os maiores poetas helênicos – acreditava-se que esta configuração era dada pelos deuses, que, como se sabe, não criavam, limitando-se, todavia, a organizar o *kósmos* e a guardar sua ordem, punindo tudo aquilo que a ameaçasse. A sentença de Anaximandro, preservada por Simplicio,

* E-mail: fahbio@msn.com

¹ Polissêmico, como ficará claro ao longo deste artigo, o termo *hybris*, contudo, remete a um núcleo semântico e filosófico – a noção de desmedida – que amarra e organiza todas as versões do fenômeno, mesmo que esta constatação se dê apenas indiretamente. É o que se pode depreender das possibilidades expostas para a *hybris* no verbete dedicado à palavra no Léxico greco-inglês de Liddell e Scott. Entre as versões apresentadas – sempre ligadas às obras nas quais ocorrem – estão (1) “*violência arbitrária* emergindo do orgulho da força ou da paixão, insolência; (2) “*Luxúria*”, “*indecência*”, “*violência animal*”, “*ultraje*”, “*violação*”, “*estupro*”; (3) “*No direito [law], um termo cobrindo todas as mais sérias injúrias [injuries] feitas a uma pessoa*”. Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. Oxford, Clarendon Press: 1996, p. 1841. Grifos dos autores.

na *Física*², e tida como o mais antigo escrito filosófico, exemplifica com precisão esse legado mítico apropriado pelo pensamento filosófico:

Princípio dos seres... Ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.

Assim como nos textos de Hesíodo e Homero, as primeiras considerações filosóficas giravam em torno da ideia de ordem e de harmonia, que transcendem e organizam os entes, provendo-lhes o ser e o não-ser. No fragmento de Anaximandro, encontram-se, com efeito, as míticas noções de *díkē* e *adikía*, que dizem respeito à manutenção daquela estrutura, além das ideias de *arché*, o princípio ou a origem, e de *Chrónou*, o tempo, como o ordenador daquela configuração ontológica. O que diferencia mito e filosofia, contudo, é fato de à crença nos deuses como fundamento se seguir a busca por uma *arché* cuja descoberta possibilitaria o desvelamento da ordem que dispõe o mundo aos olhos do homem. A ideia de ordem e harmonia transcendente, ou seja, de existência de um fundamento último do real, contudo, permanece e só se “resolve” com a metafísica de Platão e de Aristóteles.

Nesta perspectiva, o problema da oposição entre *métron*³ e *hybris* não se modifica, sendo apropriado pela filosofia, embora sem as tintas morais ou jurídicas encontradas entre os poetas antigos. *Métron* será entendido pela filosofia de duas formas. A primeira diz respeito à ordenação do real e a segunda a cada ente especificamente, ligado, ontologicamente, àquela. A medida da realidade é sua ordem, ao passo que cada ente, ao se ligar a ela, deve, obrigatoriamente, cuidar da sua própria, entendida como o seu ser, “doador”, a propósito, por aquela estrutura transcendente. Entre o *métron* da realidade do real e o dos entes, há, porém, uma ponte, que será discutida principalmente por Heráclito. A *hybris*, com efeito, nada será além da negligência com a transcendência e, assim, com o próprio ser daquele que a realiza. No caso específico do homem – o *lógos*, aquele caráter que o diferencia dos demais entes.

Se no discurso mítico a questão apresentava um viés essencialmente moral que transbordava para outras áreas, na filosofia ganha contornos ontológicos e, assim, se apresenta como a origem de todas as outras perspectivas precedentes. Quando, por exemplo, Platão fala em metafísica, alude a uma instância transcendente que governa o mundo, provendo-lhe a medida, ou seja, o *métron*, cujo acesso deve ser feito por meio do *lógos*, a medida – o ser – do homem. O oposto para o filósofo, ou seja, pautar-se pelos prazeres dos sentidos, seria deixar-se dominar pela *hybris* e afastar-se daquilo que é essencialmente próprio do homem. No *Filebo*, Platão faz Protarco defender justamente essa ideia: “pois não se encontraria, segundo penso, nada mais naturalmente *desmedido* (*ametrōteron*) que o prazer e alegrias excessivas, nem nada mais *comedido* (*emmetrōteron*) que a inteligência e o conhecimento”⁴. De fato, a questão da relação dicotômica entre *métron* e *hybris* perpassa todo o pensamento grego na medida em que busca determinar o ser do homem a partir do Ser entendido como o *métron*, ou seja, a realidade do real. Desta forma, a pergunta pela medida e pela desmedida se

² *Física*, 24, 13. Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo, Odysseus, 2012.

³ A palavra *métron* traz menos dificuldades de tradução que *hybris*, tradicionalmente oposta àquela, uma vez que menos rica em significados. Basicamente, pode-se dizer que *métron* remete a algo a partir do qual algo é medido, ou seja, a medida ou mesmo ao que é medido (especialmente). No entanto, no verbete dedicado ao vocábulo do Léxico greco-inglês de Liddell e Scott, há uma versão que se mostra mais fundamental e condizente com o que se discute neste artigo: medida no sentido de “limite”, ou seja, aquilo que não pode ser ultrapassado. Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. Oxford, Clarendon Press: 1996, p. 1123.

⁴ *Filebo*, 65d.

constitui, com efeito, como a indagação que motivou o desenvolvimento do pensamento filosófico grego: *o que é o Ser?*

Entre os filósofos gregos, a questão da *hybris* é tematizada mais profundamente por Heráclito, Platão e Aristóteles, que, com efeito, se dividiram quanto à abordagem do problema. Enquanto Heráclito explorou a questão de um ponto de vista essencialmente ontológico-cosmológico, Platão e Aristóteles a entenderam primordialmente de maneira psicológica, ética e política, encontrando na *hybris* o fundamento das paixões e a principal ameaça a um padrão lógico para a ação. No fundo, e apesar das perspectivas distintas, o conceito de *lógos* atravessa e estrutura as considerações dos três pensadores acerca do *métron* e de sua possibilidade de ruptura: *hybris*.

2. PLATÃO

A análise de Platão sobre o problema da *hybris* se concentra no *Fedro* e nas *Leis*, derradeira obra do filósofo ateniense. A questão ainda pode ser identificada em outros trabalhos do mestre de Sócrates, como no *Crítias*⁵, mas apenas nas duas obras supracitadas é possível observar com profundidade a amplitude da questão no pensamento de Platão.

No *Fedro*, e ao investigar a natureza do amor, Platão mostra, dicotomicamente, e como é característico de sua filosofia, que o homem é governando por dois princípios. Um é o desejo do prazer e o outro, o do bem, fundado no *lógos*. O caráter humano oscila de acordo com a predominância de um dos dois na alma: “quando prevalece o gosto racional do bem e esse nos dirige”, explica Platão, “recebe o nome de *sōphrosynē*⁶; porém, quando é o gosto irracional que nos arrasta para os prazeres, e impera em nós, *hybris* é o nome dado a tal governo”⁷. A *hybris*, com efeito, nada mais é do que o desrespeito humano à sua própria estrutura ontológica – o exercício do *lógos* – na sucumbência ao poder e à sedução dos prazeres.

De fato, na raiz (filosófica) da *sōphrosynē*, encontra-se o *lógos*, cuja relação é discutida pelo filósofo com mais profundidade no *Górgias*⁸ e na *República*⁹, obras tradicionalmente listadas como anteriores ao *Fedro*¹⁰. Em ambas, a *sōphrosynē* é apresentada

⁵ Platão, no *Crítias*, se limita a tentar recuperar o sentido mítico-religioso ao interpretar a Guerra do Peloponeso por meio do mecanismo de castigo da *hybris*, afastando-se do aspecto filosófico que só será abordado nas *Leis* e no *Fedro*. Cf. CASAS, Javier Picón. La Noción de “Hybris” en el Critias de Platón. *Areté – Revista de Filosofía*, Salamanca, Vol. XX, Nº 1, p. 76, 2008.

⁶ A noção de *sōphrosynē* aparece contraposta à de *hybris* nesta passagem e se mostra como uma “alternativa” à ideia de *métron*. Liddell e Scott entendem a *sōphrosynē* como oposta à *hybris* no sentido de luxúria ou indecência – exatamente o que Platão ambicionava no trecho em questão. No verbete dedicado à *sōphrosynē*, ampliam a noção ao encontrarem nela os sentidos de (1) “retidão [soudness of mind] prudência, discricção [discretion]”, “sanidade (em oposição à *manía*)”; (2) “moderação nos desejos sensuais, autocontrole e temperança”; (3) em um sentido político, *uma forma moderada de governo*. Na passagem em questão, na qual a *sōphrosynē* é oposta à *hybris* por Platão, o sentido (2) se mostra mais adequado e realmente próximo a uma ideia de medida enquanto limite, uma vez que moderação e temperança se mostram basicamente como posturas de observância de algo como um meio-termo ou justamedida. Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. Oxford, Clarendon Press: 1996, p. 1841 (para o verbete de *hybris* no qual a relação com *sōphrosynē* é tematizada) e p. 1751 (para o verbete *sōphrosynē*). Grifos dos autores.

⁷ *Fedro*, 237e-238a.

⁸ No *Górgias*, Platão vê a *sōphrosynē* como a principal condição à consecução da *eudaimonía*: “é forçoso que o indivíduo temperante (*sōphrona*), sendo, como vimos, justo (*dikaion*), corajoso e pio, seja protótipo da bondade (*agathón*); o homem bom fará bem e com perfeição tudo o que faz, e quem vive bem e feliz é bem aventurado (*eudaimona*)”. Cf. *Górgias*, 507c.

⁹ Na *República*, a *sōphrosynē* mantém sua importância como uma das quatro virtudes de Platão, mas, no que diz respeito a uma hierarquia, cede seu lugar à *dikaiosynē* (justiça), como a virtude mais elevada. Cf. PLATÃO, *República*, 429e-433c.

¹⁰ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia. Volume. 1*. Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 99.

como um princípio de autogoverno regulado pelo *lógos* com vistas à *dikaiosynē*, mote, a propósito, da obra máxima do filósofo ateniense. Aqui Platão retoma a tradição mítica ao aproximar uma ideia de medida à de justiça, sendo esta última, com efeito, reflexo da observância daquela. Afinal, o indivíduo temperante é justo, pois segue aquilo que o diferencia dos outros entes, exercendo sua humanidade, isto é, o *lógos*. De acordo com Platão na *República*, “a *sōphrosynē* se assemelha a uma harmonia”¹¹ e “é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos”¹². A *hybris*, ao contrário, se apresenta ao homem como a possibilidade de destruição de seu ser ao fomentar o prazer em lugar do *lógos* na condução de suas ações.

Entretanto, o problema da identificação platônica do *lógos* com o *métron* por meio da *sōphrosynē* encontra-se na rigidez de seu caráter. Para Platão, como já preconizava o “pai” Parmênides, a ênfase sempre recai sobre o espiritual, o metafísico, uma vez que o físico é, em síntese, o erro, a fonte de engano. No *Fédon*, o filósofo, ao tratar da *sōphrosynē*, radicaliza esta posição ao indagar sobre a participação da noção de temperança no caráter do amante da sabedoria: “E a *sōphrosynē*, o que todo mundo chama de temperança: não deixar-se dominar pelos apetites, porém desprezá-los e revelar moderação, não será qualidade apenas das pessoas que em grau eminentíssimo desdenham do corpo e vivem para a filosofia?”¹³.

No livro II das *Leis*, obra na qual revisa muitos pontos de sua primeira utopia política – a *República* –, Platão aponta para uma consequência ao mesmo tempo necessária e nefasta do predomínio da *hybris* nas almas dos indivíduos: “um homem que traga consigo nada além de injustiça e *hybrin*: será que eu não consigo te convencer do fato de que quem vive dessa forma não é obviamente *eudaímona* (feliz), mas profundamente infeliz?”¹⁴. A “felicidade” do homem de Platão é a realização de seu ser, a saber, a orientação pelo *lógos*. Desrespeitar esta regra ontológica é cair em *hybris* e ser, definitivamente, infeliz.

No contexto das *Leis*, o interesse de Platão é no coletivo, pois a obra se constitui, essencialmente, por uma análise dos negócios da *pólis*. Afinal, se os homens não se deixarem levar pelas paixões e, ao contrário, conduzirem-se pelo *lógos*, uma cidade mais harmônica e justa será a consequência imediata desta postura comunitária. Acima de tudo isso, obviamente, figurariam os deuses, ciosos das ações humanas, e sempre dispostos a punir violações do direito. Platão, de fato, não perde a ligação com os antigos e apresenta, ainda nas *Leis*, uma fundamentação religiosa do problema. No Livro IV, e após subverter a sentença de Protágoras¹⁵ e defender a tese de que “a divindade é a medida de todas as coisas”¹⁶, o filósofo enumera as implicações de uma conduta não prudente para a *pólis*:

Aquele que se enche de soberba, [...] e que através desse orgulho associado à juventude e à loucura tem sua alma inflamada pela *hybris*, [...] é abandonado e preterido pelo deus [...] e por seu pavoneamento desatinado mergulha todos na confusão¹⁷.

O problema da *hybris* no pensamento de Platão é, no fundo, o problema da negligência de uma ordem psicológica – do necessário domínio do *lógos* sobre as paixões – e, por extensão, de sua difusão política, que colocaria a comunidade a perder, pois, se os homens pautassem suas ações por seus prazeres, não haveria possibilidade de formação social sólida e, dessa forma, estaria instalado o caos que poria a perder o próprio homem. Visando a solidificar sua

¹¹ A *República*, 431e.

¹² A *República*, 430e.

¹³ *Fédon*, 68d.

¹⁴ *As Leis*, 661e.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *As Leis*, 716c.

¹⁷ *As Leis*, 716a.

posição, Platão vincula o político ao religioso com o objetivo de reforçar o papel das divindades na observância dos atos individuais e coletivos do homem, exortando-o a manter-se sempre em sua medida, ou seja, no *lógos*.

3. ARISTÓTELES

Aristóteles mantém a posição de Platão acerca do problema da *hybris* ao identificar no fenômeno, a exemplo do antigo mestre, uma ameaça à natureza racional do homem. O estagirita, contudo, acentua o aspecto ético da questão e suas implicações políticas a partir de uma discussão mais profunda sobre a formação do homem. Não por acaso a definição de *hybris* de Aristóteles aparece nas *Virtudes e vícios*, obra que compõe os escritos éticos do *Corpus aristotelicum*. De acordo com o estagirita, “*hybris* é a incorreção que faz os homens buscarem prazeres para eles mesmos enquanto leva outros à desgraça”¹⁸. O fenômeno é visto, como em Platão, em conexão com os prazeres e, assim, distante do *lógos*, devendo ser eliminado para que o homem, em particular, e a comunidade, em geral, possam prosperar.

No livro V da *Política*, o estagirita apresenta a contraposição da *hybris* ao *lógos* de forma direta ao tratar das motivações do ódio e da cólera: “sob sua influência, o ataque se faz mais veemente, pois a paixão não calcula (e é sobretudo a *hybris* que faz os homens se abandonarem aos arrebatamentos dela)”¹⁹. Ao defender a distinção e a consequente oposição entre *lógos* e *páthos*, Aristóteles entende o fenômeno em questão como uma espécie de desatino que afasta o homem do pensamento e da reflexão. Nesta perspectiva, o estagirita lembra, em outra passagem da mesma obra, que Hipodâmos, supostamente o primeiro não-político a discutir uma forma de constituição, teria defendido a existência de apenas “três tipos de leis porque os fatos delituosos que suscitam ações na justiça são em número de três: — *hybris*, danos e homicídios”²⁰. A concepção jurídica do estagirita encontra fundamento na psicológica, uma vez que apenas pessoas “tomadas” pela *hybris* poderiam transgredir regras.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não analisa o fenômeno diretamente, mas deriva, muito provavelmente, a doutrina do *mesótēs*²¹, constituinte da *aretē*, do problema da *hybris*. No livro II, onde investiga a relação entre *mesótēs* e *aretē* com o objetivo de esclarecer a configuração desta última, afirma que:

a virtude é uma disposição em agir de uma maneira deliberada, consistindo em uma mediedade relativa a nós, racionalmente determinada e como a determinaria o homem prudente. Mas é uma mediedade entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; e [é ainda uma mediedade] que em certos vícios esteja abaixo e outros acima do que “é necessário” no domínio das afecções tanto quanto das ações, ao passo que a virtude descobre e escolhe a posição média. É porque na ordem da substância e da definição exprimindo a quiddidade, a virtude é uma mediedade, enquanto na ordem da excelência e do perfeito, é um ápice²².

Por mais que não se utilize da palavra *hybris*, Aristóteles sugere que os excessos, ou seja, rupturas com algum tipo de medida, são prejudiciais ao exercício da *aretē* e, por extensão, da possibilidade de realizar adequadamente aquilo que é próprio do homem – o *lógos*. Afinal,

¹⁸ *Virtudes e vícios*, 1251a.

¹⁹ *Política*, 1312b25-30.

²⁰ *Política*, 1268a16-18.

²¹ O termo *mesótēs* remete à “posição central” e ao “*medium*, comunicando entre dois extremos”, de acordo com Liddell e Scott, e, desta forma, mostra como, indiretamente, se relaciona ao antagonismo *hybris* – *métron* no sentido em que se apresenta como uma posição de (justa)medida ou mediedade (*métron*) em detrimento do excesso ou da falta (*hybris*). Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. Oxford, Clarendon Press: 1996, p. 1108. Grifo dos autores.

²² *Ética a Nicômaco*, 1107a1-7.

agir de acordo com o *lógos* é, no fundo, encontrar-se sempre no meio-termo, isto é, na medida do homem excelente, uma vez que a mediedade é a quididade da virtude. Sucumbir ao vício, ao arrebatamento das *páthē*, ao contrário, representaria cair em extremos que levariam a uma vida desmedida e, assim, em desacordo com o *lógos*. Aqui já é possível entrever na filosofia de Aristóteles uma proximidade entre *métron* e *lógos* e *hybris* e *páthos*, que, no fundo, remeteria às especulações dos primeiros pensadores gregos.

No trecho da *Ética* supracitado, Aristóteles reforça, de um ponto de vista estritamente ético, o que já asseverava de uma perspectiva psicológica: a *hybris* é motivada pelos prazeres²³, que, ao se chocarem com os ditames do *lógos*, impossibilitam a realização da *aretē*, concorrendo para a diminuição ou mesmo a eliminação da “humanidade” do homem. Aristóteles também defende esta configuração no espectro político, como uma passagem do livro IV da *Política*, ainda alusiva à doutrina da *mesótēs*, o demonstra:

Se, com efeito, o que dissemos na *Ética* é exato, a saber, que a vida feliz é aquela que se persegue conforme à virtude, e esta, sem entraves, e que a virtude é uma mediedade, se segue necessariamente que a vida que se mantém no meio termo é a melhor, quero dizer um meio termo que cada indivíduo seja capaz de atingir. E esses mesmos princípios de determinação devem necessariamente também se aplicar à excelência ou à perversão de um estado e de uma constituição, a constituição sendo, de qualquer forma, a vida do estado²⁴.

Na maioria das sociedades, ocorre uma polarização entre pobres e ricos. Segundo Aristóteles, estes não aceitam se deixar governar facilmente enquanto aqueles só saberiam servir, originando uma comunidade de servos e senhores – falta e excesso – e não de homens livres, o meio termo entre as duas classes. Para resolver o problema, o estagirita sugere que o governo seja da “classe média”, espécie de personificação da mediedade social, isto é, daqueles cidadãos que não sejam nem ricos nem pobres. De acordo com a teoria do pensador de Estagira, a cidade, para ser boa, deveria, a exemplo do indivíduo, pautar-se pelo governo do meio termo, ou seja, do *métron*.

A teoria da *mesótēs* encontra-se no fundo das concepções políticas, éticas e psicológicas de Aristóteles, assentando-se, com efeito, no caráter distintivo do homem – o *lógos*²⁵ –, que empresta a ele o *métron* para uma boa vida, ou seja, o fundamento de realização da *eudaimonía*. A *hybris*, neste cenário, conspira contra o próprio ser do homem, pondo a perder não apenas o seu caráter individual, mas, sobretudo, a possibilidade de organização coletiva e de seus desdobramentos sociais.

4. HERÁCLITO

Heráclito é o pensador mais antigo a discutir filosoficamente o problema da *hybris* e também aquele no qual se fundamentam as análises posteriores da questão, como as de Platão e de Aristóteles. Diferentemente destes, que reduziram o exame da discussão acerca do fenômeno ao homem, o efésio, contudo, tentou observá-lo ainda mais originariamente, ou seja, a partir da *physis* e do *kósmos*. Apesar de toda a argumentação que depõe contra a interpretação sistematizante dos fragmentos de Heráclito, é possível esboçar uma teoria heraclítica da *hybris*. Pelo menos seis aforismos do efésio tornam o empreendimento possível. São eles o 43, que apresenta explicitamente o posicionamento de Heráclito acerca do fenômeno, o 1, o 30, o 45, o 50 e o 94.

²³ *Ética a Nicômaco*, 1104b9.

²⁴ *Política*, 1295b.

²⁵ *Política*, 1180a.

No fragmento 43, preservado por Diógenes Laércio²⁶ nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, lê-se que “mais do que o incêndio, é necessário apagar a *hybris*”. O tradutor utilizado aqui Alexandre Costa preferiu “não traduzir o termo *hybris* por ser frequente no vocabulário filosófico”²⁷. No entanto, as versões mais comuns para os vernáculos modernos apenas confirmam o que foi exposto até o momento. Presunção²⁸, desmedida²⁹, insolência³⁰ e insulto³¹ são alguns exemplos das traduções mais comuns do termo. Como já discutido anteriormente, a interpretação da palavra e, por extensão, da estrutura do fenômeno por desmedida seria, no atual contexto, mais adequada por preservar em si o status de ruptura com o *métron*, a medida, o que não acontece nas demais possibilidades de tradução, a despeito de sua indiscutível precisão. Isoladamente, é necessário admitir a dificuldade de compreensão do fragmento. Articulá-lo com a tradição mítica não melhora o entendimento, pois, no máximo, o situa no âmbito das exortações à manutenção da ordem disposta e mantida pelos deuses e não distingue o pensador dos poetas.

A melhor maneira de compreender um extrato de texto é procedendo a uma investigação de suas partes, buscando algum subsídio que lhe abra o sentido. Um exame dos outros fragmentos do pensador se mostra como único recurso disponível diante da fragmentação de sua obra. A palavra *hybris* não aparece nos outros fragmentos do efésio. Entretanto, o termo *métron*, que remete dicotomicamente à *hybris*, pode ser encontrado mais de uma vez nos textos de Heráclito. Afinal, para poder rechaçar a desmedida com propriedade, é necessário que o pensador exponha o que entende por medida. Os fragmentos mais importantes e – claros – acerca do *métron* são o 94 e o 30. Este último, preservado por Clemente de Alexandria em seu *Stromata*,³² afirma que: “o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo *métra* e segundo *métra* apagando-se”. Aqui, Heráclito trata do *kósmos*, entendido como o “mundo igual para todos” buscando expor a sua configuração, dependente de “medidas” para realizar-se, isto é, “apagar-se” e “acender-se”. A *hybris* do fragmento 43 seria uma exortação à observância dessas medidas cósmicas. O 94, guardado por Plutarco em seu *Do exílio*³³, apenas o confirma e também demonstra a proximidade do efésio das cosmogonias míticas: “o Sol não excederá as *métra*”, afirma Heráclito, “se o fizer, as Eríneas, servas da justiça, hão de o encontrar”.

Entretanto, de que forma o homem poderia ultrapassar o *métron* cósmico se este o transcende, diferentemente do Sol, por exemplo? Se este é mesmo o caso, por que Heráclito se preocupava com a questão? Eugen Fink defende, nos seminários de inverno da Universidade de Friburgo sobre o efésio realizados entre 1966 e 67 e em parceria com Martin Heidegger, que “medidas significam aqui [fragmento 94], no entanto, não leis naturais, mas dizem respeito à *physis* de *Helios*” (HEIDEGGER; FINK, 1993, p. 40). Daí porque “a constância do sol no seu caminho diário e anual deriva da sua *physis*. *Helios* se mantém preso às medidas de seu caminho por sua própria essência” (HEIDEGGER; FINK, 1993, p. 40). As *métra* remetem à própria *physis* das coisas, isto é, à sua natureza ou essência. Por analogia,

²⁶ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Livro IX, 2.

²⁷ Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 67, nota 84.

²⁸ Cf. Emanuel Carneiro Leão em ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO. *Pensadores Originários*. Petrópolis: Vozes, 1999.

²⁹ Cf. Gerd Borheim em *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999 e Jean-François Pradeau em HÉRACLITE. *Fragments [Citations et témoignages]*. Paris: GF Flammarion, 2004.

³⁰ Cf. José Cavalcante de Souza em *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 e Mario da Gama Kury em DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: UNB.

³¹ Cf. Jean Voilquin em LE PENSEURS GRECS AVANT SOCRATE DE THALES DE MILET À PRODICOS. Paris: GF Flammarion, 1964.

³² *Stromata* V, capítulo 14, p. 104.

³³ *Do exílio*, 604, 5.

poder-se-ia compreender do mesmo modo a ligação do *kósmos* ao *métron*, exposta no fragmento 30. A medida de algo seria, no fundo, o seu próprio ser. Heidegger, em *Heráclito*, obra que contém os cursos de semestre de verão de 1943 e 1944 ministrados pelo filósofo alemão sobre os fragmentos do efésio, corrobora a posição que aproxima medida e natureza das coisas:

O sentido fundamental, ou seja, a essência de *métron* é a amplitude, o aberto, a clareira que se estende e amplia. [...] O arranjo originário, o *kósmos* é o doador de medida. A medida que o *kósmos* dá é o próprio cosmo como *physis*. Como surgimento, a *physis* propicia uma “medida”, uma amplitude. O sempre surgir do *kósmos* só pode propiciar essa medida porque o “fogo”, *pīr* (*pháos*), vigora em si mesmo como *physis* (HEIDEGGER, 2002a, p. 181-182).

Se a medida das coisas remete à sua própria natureza, doada e mantida pela ordenação cósmica, como defende Heidegger, o fragmento 43 começa a fazer sentido filosófico. “Apagar” a *hybris* seria urgente porque a atitude conspiraria contra a própria natureza humana, uma vez que o homem correria o risco de deixar de ser o que é se rompesse com sua medida. No entanto, permanecem ainda indeterminados o que sejam esse *métron* humano e sua relação com o *kósmos*. Três outros fragmentos 50, 45 e 1 poderiam lançar alguma luz sobre a medida do homem, de acordo com Heráclito. O de número 1 diz, seguindo Sexto Empírico em *Contra os matemáticos*³⁴, que

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

Sexto não se limitou a preservar o fragmento. O contexto de onde foi extraído inclui uma interpretação do filósofo acerca da sentença de Heráclito: “Este *lógos* universal e divino, do qual participamos e pelo qual nos tornamos seres dotados de *lógos*, é o critério da verdade, segundo Heráclito”³⁵. A interpretação de Sexto aparece quase setecentos anos após o florescimento do filósofo conhecido como “o obscuro”, o que não chega a ser um argumento a favor da compreensão do médico e filósofo do século II d. C., mas tampouco invalida a sua interpretação. O fragmento afirma *serem* os homens no *lógos*, mesmo sem o perceberem. Sexto vai além e argumenta que *participamos* dele, ou seja, de seu caráter “universal e divino”. O homem, segundo Heráclito, *é* no *lógos*, pois, de acordo com filósofo cético, *participa* dele.

O fragmento 45, guardado por Diógenes Laércio nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, torna a estruturação supracitada ainda mais nítida: “não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *lógos* possui”³⁶. A alma, a *psychē*, possui também um *lógos*, segundo Heráclito. Existiriam, com efeito, dois *lógoi*: um humano e outro cósmico. Entre eles, uma relação que liga o homem ao todo, como sinaliza o fragmento 50, preservado por Hipólito, na *Refutação*³⁷: “ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um”. Este extrato da obra de Heráclito é tido por Heidegger como central para a compreensão do fragmento 43 e, por extensão, dos fenômenos da *hybris* e do *métron*. De acordo com o pensador alemão, a palavra *homologeîn*, vertida aqui para o português como

³⁴ *Contra os matemáticos*, VII, 132-133. Cf. HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo, Odysseus, 2012.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Livro IX, 73.

³⁷ *Refutação*, IX, 9 e 10.

“concordar”, é a chave para a compreensão de toda a argumentação de Heráclito. Heidegger, com efeito, vê o fenômeno como escuta, atenção ao *lógos*, pois o *homologeîn* heraclítico ocorreria “quando o *légein* dos mortais concorda com o *Lógos*” e, assim, “dá-se e acontece *homologeîn*” (HEIDEGGER, 2002b, p. 195). A partir de uma leitura dos fragmentos 50 e 45, Heidegger defende a existência de um *lógos* humano, encontrado na *psychē* e outro no *kósmos*, o *Lógos*. Em *Heráclito*, o pensador alemão demonstra a relação entre esses elementos:

O próprio homem, enquanto o ente que é, deve “possuir” no cerne de sua essência um *lógos* que, enquanto *lógos*, é a “relação” com “o *Lógos*” no sentido do ser dos entes”. De acordo com a concepção grega, o homem é um *zōon* – um ser vivo. A essência do vivo é, porém, a *psychē* – a alma. No caso da possibilidade de um *homologeîn*, a essência do homem, ou seja, a *psychē*, deve possuir um *lógos*. Presumivelmente, esse *lógos* humano deve ser especial, uma vez que nele deve se tecer e vigir a referência a “o *Lógos*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 303).

Agora fica livre o caminho para a compreensão do *métron* e da *hybris* no pensamento de Heráclito via Heidegger. Se a natureza do homem, sua alma, é *lógos* e participa do *Lógos* em um *homologeîn*, uma escuta vinculante, a medida do homem é a sua relação com ambas as estruturas “lógicas”. Segundo Jean-François Pradeau (2004, p. 67), e para defender a hipótese cosmológica de uma razão (*lógos*) inerente às coisas, “sugere-se que esta última é a medida (*métron*), realmente a lei (*nomos*) do universo: a razão cósmica que rege a estrutura objetiva do movimento e da transformação de todas as coisas”. Estar na medida é, com efeito, respeitar o próprio ser, realizando o que é próprio dele. Quando Heráclito exorta os homens a apagar a *hybris*, não é outro o seu objetivo. Afinal, e como afirma Heidegger, “se o homem deve poder atentar ao ser e ouvir o *lógos*, ele deve, primeiramente, apagar a desmedida e as suas labaredas [...]. Esta [*hybris*] só se extingue mediante a ausculta obediente [*homologeîn*] ao *lógos*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 395).

Ao entender a *hybris* como um fenômeno que depõe contra o *lógos*, Heráclito se mostra como a fonte de inspiração para as considerações de Platão e de Aristóteles acerca do fenômeno. Apesar da influência da tradição mítica, que atinge os três pensadores, o problema da *hybris* ganha roupagem nova a partir da filosofia, superando o caráter meramente moral e jurídico ao abarcar a questão de forma mais ampla, indo do cosmológico até o psicológico, passando pelo político. A questão levantada anteriormente por Sólon e pelos poetas trágicos sobre um critério para a ação humana, isto é, sua medida, encontra, com Heráclito, finalmente, sua primeira formulação realmente objetiva: *agir de acordo com o lógos*.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia. Vol. 1*. Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

ANAXIMANDRO. Fragmentos. Trad. José Cavalcante de Souza In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO. *Pensadores originários*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999.

BORNHEIM, Gerd (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Gerd Borheim. São Paulo: Cultrix, 1999.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 2012.

_____. *La politique*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 2005.

ARISTOTLE. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

ARISTOTLE. *Politics*. In: _____. *Aristotle in 23 Volumes* (v. 20). Trans. H. Rackham. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1952a.

_____. *Virtues and vices*. In: _____. *Aristotle in 23 Volumes* (v. 20). Trans. H. Rackham. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1952b.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea – Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

CASAS, Javier Picón. La Noción de “Hybris” en el Critias de Platón. *Areté – Revista de Filosofía*, Salamanca, Vol. XX, Nº 1, p. 75-110, 2008.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata*. In: _____. *Stromata IV-V, Martírio Cristiano e Investigación Sobre Dios*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a

_____. *Lógos (Heráclito, Fragmento 50)*. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

HEIDEGGER, Martin & FINK, Eugen. *Heraclitus seminar*. Trans. Charles H. Seibert. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

HÉRACLITE. *Fragments [Citations et témoignages]*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2004.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

_____. *Fragmentos*. Trad. José Cavalcante de Souza In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HYPOLYTUS OF ROME, *The refutation of all heresies*. Trans. John Henry MacMahon. Pickerington: Beloved Publishing, 2016.

LE PENSEURS GRECS AVANT SOCRATE DE THALES DE MILET À PRODICOS. Trad. Jean Voilquin. Paris: GF Flammarion, 1964.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. Oxford, Clarendon Press: 1996.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

_____. Fedão. In: _____. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. Fedro. In: _____. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. Górgias. In: _____. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATO. *Platonis opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

PLUTARCH. On exile. In: _____. *Moralia. Vol. VII*. Trans. Phillip H. De Lacy and Benedict Einarson. Cambridge: Loeb Classical Library, 1959.