

# HERÁCLITO DE ÉFESO: O PENSAMENTO DA LEI

Maurílio Camello\*

**SÍNTESE** – O artigo se detém no exame de alguns fragmentos de Heráclito, onde se surpreende uma denúncia radical na origem de nossa cultura "democrática". Trata-se do afastamento da lei da cidade com relação ao que deveria ser seu fundamento permanentemente transformador, a *Dike*, Justiça, "lei divina". Essa é vista como centro de tensão que explode as alianças e os contratos tribais, baseados num *lógos* degradado.

**ABSTRACT** – This article examines some fragments of Heraclitus, where is found a radical denunciation at the beginning of our "democratic" culture, namely the deviation from the city's law, in relation to *Dike*, justice, divine law, that should be its basis of permanent transformation. *Dike* is seen as a point of tension, destroying the alliances and the tribal agreements founded on a degraded *lógos*.

"*Dike*, pensando a partir do ser como presença, é o acordo que articula e harmoniza. *Adikia*, a desarticulação, é o desacordo. Resta apenas a necessidade de pensarmos grandemente esta palavra escrita com letra maiúscula, também a partir de sua plena força de dicção."

"A palavra do pensar é pobre em imagens e sem encanto. A palavra do pensar reside em trabalhar pela lucidez aquilo que ela diz. E, com tudo, o pensar transforma o mundo. Ele transforma-o num enigma cada vez mais profundo e obscuro, enigma que, quanto mais obscuro é, tanto mais é a promessa de uma claridade mais alta" (Heidegger, *A sentença de Anaximandro*).

## O aceno de volta

O que segue é um modestíssimo esforço de regresso à origem de nossa história ou, se se quiser e para usar uma expressão de Heidegger, de nosso destino histórico, àquele ponto em que o pensamento pensou, com a gigantesca força que lhe era dada pela Presença que esplendia e o iluminava por dentro, toda a tragicidade do processo em que se romperia a união essencial – a "articulação" de que fala Heidegger no texto acima citado – e Deus, natureza e homem se passariam a divi-

\* Ex-Professor da Universidade Federal de Minas Gerais. O presente texto foi apresentado ao Grupo de Pesquisa em Ética e Política do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas daquela Universidade.

dir as honras da "insistência", como entes privilegiados e, na "desarticulação", condenados ao não-sentido metafísico.

Posto na origem desse processo, Heráclito remete a nossa reflexão justamente para um quadro de perda, digamos de errância, onde a lei da cidade se fixa como um universal fictício, apropriando-se de um modo de ser que ofende a lei maior da necessidade que é devir, e obriga os indivíduos a uma pseudo-comunidade de alianças e convenções baseadas na mentira. A voz desse famoso "obscuro" diz o enigma e nesse mesmo dizer explode a denúncia. Com a denúncia, o convite da reversão, o aceno do *lógos* que chama a um novo escutar, tanto mais novo quanto mais antigo, que permita o "dizer-junto" a unidade radical na pluralidade: *Hên-Panta*. Convoca-se para uma experiência profunda da linguagem, onde ela mesma se recupere e com ela as relações antropológicas que se tecem no âmbito da natureza e da cultura e na linguagem se sustentam.

O encontro com Heráclito não pode prescindir do *lógos* que é linguagem. O presente texto deverá deixar isso claro. Está-se aqui, com efeito, num ponto certamente além daquele em que Aristóteles pensou a linguagem como ponto de partida e condição de seu *zoñ politikòn*. Após a onda sofística e a localização da verdade no discurso, feita por Platão, Aristóteles provavelmente não experimenta mais a necessidade de pensar a linguagem naquele primeiro instante de *kosmos* em que a palavra reúne, escolhe e ordena e no que o faz, abriga e protege o que simplesmente é. O discurso de Heráclito aclara naquilo mesmo em que é enigmático. Ele se constrói na experiência da separação entre o dizer e o dito, para possibilitar-nos o acesso a esses "opostos" que dão conta do que se passa no mundo, na vida: no ser.

Se vamos a Heráclito à procura de uma teoria política ou ética que se substancie numa série mais ou menos coerente de princípios e pautas de conduta do homem e/ou do Estado, é provável que nos espere uma funda decepção. Não se pode dizer sequer que há uma "teoria" do que quer que seja. O termo está a supor, aliás desde sua semântica, um espectador que contemple um espetáculo em que certamente não se envolve, de que usufrui porque, se afasta, a certa distância, para justamente poder contemplar. Na realidade, nem a *pólis*, nem o mundo, nem o *théos* são objetos distantes a que se possa lançar um olhar de usuário. Os antigos já nem mesmo tinham certeza de que tratava o livro de Heráclito: se sobre a política ou se sobre a natureza.<sup>1</sup> É possível que *pólis* e *phýsis* fossem apenas planos, ou mesmo termos diversos para se exprimir a mesma coisa, submetida à mesma lei: a articulação da *Dike*. Os fragmentos de Heráclito – mesmo que um gênio benigno os reunisse e preenchesse as lacunas – não formariam certamente um tratado sobre a justiça ou um arrazoado sobre a vida feliz. No que têm de aforismático, esses pedaços de frase, de fato, anunciam um dizer tenso, fortemente ligado pela necessidade ao *pólemos* que o habita como habita a natureza e a cidade.

Esta é a principal razão por que se deverá ler Heráclito num estilo diferente daquele que geralmente se emprega para ler um texto moderno ou mesmo uma página de Aristóteles. Em Heráclito será necessário a demora paciente nas próprias pa-

<sup>1</sup> KIRK, G. S., RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca et al. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, p. 186. Cf. AXELOS, Costas. *Héraclite et sa philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris, Minuit, 1962, p. 148.



Ora, os que aqui falam "com inteligência", não são certamente aqueles que se deixam amolecer pelo canto dos aedos, esses que são os ecos do diafragma (frag. 104), mas os homens que escutam o *lógos* (frag. 50). Havemos de desenvolver adiante esses aspectos, em especial a diferença entre a conduta da "inteligência" (*nous*) e a do tudo. O texto do fragmento faz um intraduzível jogo de palavras com uma base etimológica comum:

*xyn noîi* = com inteligência

e

*xynoi* = o comum (= enquanto união de opostos)

A etimologia, entretanto, não confunde o *lógos* que essa "inteligência" apreende (ou melhor recolhe para dizer-junto) e a "coisa comum" (ou o ser-com): simplesmente separa os termos para permitir estabelecer a relação que existe entre a inteligência e o princípio contraditório.<sup>3</sup>

Por outro lado, a relação lei da cidade-lei divina não é imediata, tal que a primeira se apóie sempre sobre a segunda. Sabe-se, pelo fragmento 28, que a prática e o direito dos costumes – o *nómos* particularizado – são as formas que mais se afastam da *Dike*. De modo que *nómos*, longe de servir de modelo à "inteligência", permanece aquém da "coisa comum" de que depende sua força. A lei cívica é fraca sem a lei divina, enquanto que o dizer fica privado de inteligência, enquanto não se submete ao "comum" (o que suporá o afastamento da comunidade).

Na realidade, como faz notar J. Bollack, a lei divina não é o envoltório protetor das leis humanas.<sup>4</sup> Ela manifesta seu poder pela tensão que alimenta nas legislações tribais, como o deus que funda a identidade do homem por sua alteridade (frag. 119). Una, a lei que domina as leis, não as une senão distinguindo-as. Excedendo, a lei divina exacerba os conflitos, transborda sobre as fixações, desfaz as alianças contratadas. O vigor das cidades se declara no devir de uma lei que consente na unicidade (frag. 44: "É preciso que o povo lute para defender sua lei, para 'aquela que se faz', tanto quanto pela muralha").

## A força da inteligência

Heráclito recusa identificar o pensamento comum, isto é, da comunidade, molhado pela herança cultural e afetividade do grupo, "pensamento-do-diafragma" (*phrónesis* – *phroneín* – *phrên*: frag. 2, 104, 113) e o pensamento com inteligência, radicalmente original, que apreende o ser com (*xyn/on*), ou seja, o *lógos* que diz-junto os contrários (*nous, lógos*: frag. 39, 50, 51).

O pensamento do diafragma é uma atividade fisiológica, de todos os vivos. É, pois, uma função vital que se exerce, como senso comum, apreendendo o que já é reconhecido pela tribo que reivindica esta forma de pensamento como um bem próprio, particular, que ela não divide mais com os outros nem suporta que se ponha em crise. É esse senso comum que se impõe como saber oficial (ensinado pe-

<sup>3</sup> BOLLACK, Jean, WISMANN, Heinz. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1972, p. 317. Nossa dívida com os autores é enorme, como se poderá ver pelo desenvolvimento do trabalho. Não acreditamos que a filosofia possa ser prejudicada pela filologia.

<sup>4</sup> BOLLACK-WISMANN, *op. cit.*, p. 318.

los mestres da comunidade que Heráclito execra: Hesíodo, Pitágoras, Xenófanes e Hecateu no frag. 40; Homero e Arquíloco no frag. 42; Hesíodo, de novo, no frag. 57; e novamente Pitágoras no frag. 129).<sup>5</sup> Assiste-se a um particularismo mal entendido que se põe como ficção do universal (frag. 2: "Embora a razão seja comum, a multidão vive tendo o pensamento do diafragma como uma coisa particular). Há os que escutam esse *lógos* degredado, como se denuncia no frag. 104:

"Que é, pois, sua inteligência própria? Um diafragma. Amolecidos pelos aedos dos demos, deixam-se ensinar pela comunidade e não vêem que 'a massa é má, o pequeno número bom'".

A própria formulação da questão revela o afastamento: *tis gàr autôn nóos èphrén*: "que inteligência é a deles senão o diafragma?" Onde se devia ter a inteligência da "coisa comum" – fundamento autêntico do saber e da própria comunidade – têm-se o acordo que impera socialmente, causa e ao mesmo tempo efeito do que se ensina e de quem ensina. O canto dos aedos os amolece, encanta-os: é o domínio da pluralidade, pois os aedos são vários como os demos de que são aedos, um conjunto de plurais que formam o mestre comum, a comunidade (*homilos*), um pseudosingular, que não enganará. Ora, a "massa" – *hoi polloi* – é má e o "pequeno número" – *oligoí* – é bom: *agathoi*. É uma citação do juiz Bías que Diógenes Laércio conservou (I, 88: "O grande número dos homens é mau"). *Agathoi* – os bons. O termo remete ao valor, o bem político. Não é esse o bem que o ensino da comunidade atinge. A inteligência – *nous* – se oporá ao pensamento do diafragma também aí: ela não é comum a todos, como o é o pensamento do diafragma (veja-se o frag. 113: "Comum a todos é o pensamento do diafragma"). Na realidade, o *tò phronéin* é comum porque comum a todos. Ele não se permite o esforço de distinção e divisão próprio da inteligência, não apreende a relação profunda do *lógos*, ou seja, não chega a unir-se no comum absoluto dos contrários. Se é comum a todos é porque o que faz é somar as diferenças, sem atingir o acordo dos opostos. É uma forma alterada e enfraquecida do *tò noeín*.

Ora, é necessário aproximar-nos um pouco mais desse pensamento que pensa os extremos, da "inteligência que diz-junto" a contradição mesma que atravessa totalidade, e que só ela ensina, ao parecer de Heráclito. Para tanto é preciso demonstrar-nos no frag. 50:

"Não de mim, mas da razão (*lógos*) tendo ouvido,  
é sábio dizer junto todas as coisas são um".

Antes de mais nada, trata-se de um ouvir: ouvir o *lógos*. Em outro lugar, Heráclito fará depender o falar do ouvir: "Como não sabem escutar, também não sabem falar" (frag. 19). Que escutar é esse que escuta o *lógos*? Tanto no frag. 19, como aqui no frag. 50, percebe-se a estreita ligação que une a escuta e a palavra. A escuta habitará a palavra mesma, participará de sua elaboração e separará no próprio discurso que é dito, escutando-se a contradição que coincide. Ora, ouve-se o *lógos* para dizer com ele – *homologeín* – *hèn* – *panta*. Está-se aqui numa encruzilhada: ali onde se cruzam o dizer e o ouvir, de uma parte, e o que se diz e se ouve, de

<sup>5</sup> Cf. nosso trabalho: "A crítica da polimatia em Heráclito". In: *Relações Humanas*, Revista do Instituto de Relações Sociais e Industriais (São Paulo), 1983, n. 4, p. 43.

outra. A oposição no interior do dizer nomeia e revela. E não apenas; mais do que tornar presente, é a presença mesma que por aí estar se expressa. O *hèn - panta* ilumina do fim da frase, do termo do dizer, o próprio dizer e o ouvir. "Todas as coisas - Um": totalidade-singularidade. Dois aspectos dialéticos: a oposição constitutiva, tal que não se alcança a totalidade sem a presença da singularidade. As coisas são múltiplas porque são "cada qual": a vigência da pluralidade se legitima na radical diferença que torna o ente o mesmo para si mesmo: a "unidade" é a juntura em torno à qual "todas as coisas" se mantêm e se justificam enquanto "todas". O saber está aí: não se exclui o múltiplo, nem o uno; não se pode ser hábil na palavra (*sophón-homologeín*) sem saber escutar. Escuta-se no interior do próprio dizer a oposição que torna presente a unidade das coisas. O saber mantém a força integral da contra-dicção, deixando exposto o movimento essencial: a realidade de "todas as coisas", invadida, de ponta a ponta, pela diferença/singularização. O discurso mesmo aí se inclui e com uma força tanto maior quanto maior for e mais elevado o ponto-objeto da dicção. É o que se dá quando se nomeia o próprio Zeus, cujo nome *não quer* e *quer* ser dito sozinho, como se declara no frag. 32: a vida que ele revela (*zèn*, no genitivo *zenos*) inclui sua negação, a morte. O dito implicando o não-dito, o querer o não querer.

### Lei da cidade/lei divina

Já nos foi possível compreender, ao menos em parte, a crítica à falsa universalidade que se estabelece e se ensina no interior da comunidade. De fato, o pensamento de Heráclito poderia nos remeter, logo de início, à rejeição da democracia ou de um sistema em que dominassem os *hoi polloi*, baseados nas alianças falsas, com pretensão de constituir a "coisa comum". Já se comentou bastante a ideologia aristocrática do pensador, seu ódio ao domínio da massa e até mesmo que, pai do pensamento dialético, ele teria sido um aberto defensor da luta de classes. Os estudos de Théohar Kessidi<sup>6</sup> e de outros aí estão como prova do que se pode tirar dos fragmentos de Heráclito. Talvez seja muito demais ou demasiado pouco. Preferimos, contudo, aprofundar a linha do que se pôs anteriormente, orientando-nos pelo frag. 114 e por alguns outros que nos encaminham no sentido daquilo que poderíamos chamar de ontologia do político, isto é, do enraizamento autêntico da cidade e de sua lei na experiência do ser que sobrevem ao dizer com um nome forte, de ressonância divina: *Dike*.<sup>7</sup>

A palavra de Heráclito é, como se disse, o mais das vezes, uma palavra de denúncia. E o é porque se põe radicalmente e sempre no distanciamento e na separação. Nietzsche não deixou de entender isso como o "grande orgulho" do filósofo: "traçar solitariamente o caminho é próprio da essência do filósofo".<sup>8</sup> Na realidade, o

<sup>6</sup> KESSIDI, Théohar. *As origens da dialética materialista (Heráclito)*. Trad. Rui M. M. Carvalho. Lisboa: Prelo, 1976.

<sup>7</sup> Veja-se HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 242.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. *A filosofia na época da tragédia grega*, parágrafo 8. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Pré-socráticos* (Col. Os Pensadores, I). São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 115. A tradução dos fragmentos de Heráclito para essa edição foi feita por José Cavalcante de Souza. Também foram consultados para esse trabalho os textos de MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de*

distanciamento é a condição do *krínein*, do julgamento, e o que importa, mais do que o veredito, é o critério em que ele se fundamenta. Isso nos leva a uma porta de entrada para compreender a relação entre a lei da cidade e a lei divina, uma, que não é algo que decorre de si, como se a Heráclito bastasse dizer que a primeira se fortifica na segunda e, no que o faz, é expressão da *Dike*, da Justiça. Não sendo imediata, a relação pede alguma demora reflexiva. A porta de entrada, a que acima se aludiu, é-nos dada pelo frag. 28:

"O mais conhecido decide das coisas reconhecidas que ele conserva, mas Justiça vem prender artesãos e testemunhas das mentiras".

Decide (*ginôskei*) e conserva (*phylássein*) o juiz: são atos que se delegam àquele que é o mais reconhecido na tribo (*dokmôtatos*) e esses atos têm por objeto as "coisas reconhecidas" (*dokeóntôn*). Em outras palavras: o julgamento comum, da comunidade, nomeia e aponta quem julga e o que julga. Na realidade, o juiz de si não decide nem guarda o que quer: é mau juiz e mau guardião. Sobrevem a Justiça, *Dike*, e apreende juiz e testemunhas das mentiras (*pseudôn*). A Justiça é a lei infalível, que não mente, e em sua verdade, as opiniões – o que é reconhecido – se revelam o que são: mentiras.

Temos, então, que Justiça é o oposto do estabelecido. E, como oposto, julga e condena o que se tem por lei. Mas em que consiste essa *Dike* que surge, como presença fulminante, de sua própria ausência? Leia-se o frag. 23: "Não teriam ligado o nome de Justiça, se estas coisas não fossem".

Há quem entenda: se estas coisas – injustas – não fossem. Quer dizer: a *Dike* é o que se põe na ausência, mas numa ausência que é, no fundo, uma presença contestatória e judicativa da "presença" das coisas injustas. De fato, é talvez necessário prestar atenção aos termos. Heráclito fala aqui do "nome" de Justiça: o ponto de partida é o nome, isto é, o próprio dizer no afastamento e diferenciação do que é dito. Não porque o dito é outro que o dizer, ou que haja uma infidelidade e inadequação irremediáveis entre o significante e o significado. Ao contrário. Mas o registro que se dá é o do nome mesmo – que é o lugar em que o *lógos* (recolhida presença do ser como tensa harmonia dos contrários) se manifesta. Ora, o que manifesta o nome de Justiça? "Não teriam ligado"... Como explica Bollack, ao comentar o fragmento, o fonema *dik*, antes de ser elevado à dignidade autônoma do conceito, achava-se "ligado", "encadeado" nos vocábulos justo (*dikaion*) e injusto (*ádikon*). Os homens não teriam ligado, deste modo, os sons, tornando possível a abstração posterior (*dike*), o que eles designavam não tivesse existência: "estas coisas" (*tauta*) são fatos intercambiáveis como o justo e o injusto particulares, tomados em sua relação exclusiva e necessária. Justiça é nome "ligado" (*dik*-radical, ligado a algo que se opõe ao concreto, isto é, à oposição feita pelos homens entre justo e injusto) para negar a contingência dos fatos, justos e injustos. *Dike* é a própria negação, o *lógos* da negação (vejam-se os frags. 32 e 48). Os homens acolhem a oposição justo-injusto (frag. 102), mas sua oposição é arbitrária. *Dike* compreende todas as negações. Ela é a própria discórdia segundo a qual todas as coisas se fazem – *ginómēna pánta* (frag. 80). *Kat'érin*. O frag. 80 declara: "se há necessidade – é a

---

su interpretación. Trad. Oberdan Caletti. México: Siglo XXI, 1966; e BRUM, Jean. *Héraclite ou le philosophe de l'Éternel Retour*. Paris: Seghers, 1969.

guerra (*polemon*) que é coisa comum (*xynon*) e a Justiça que é discórdia (*érin*) e todas as coisas que se fazem (*ginómēna pánta*) se fazem segundo a discórdia (*kat'érin*). Guerra e discórdia se ligam sob o termo e a lei maior: necessidade. Quer dizer: a lei da cidade, até mesmo quando estabelece e reconhece as diferenças (como a do justo e do injusto), é ultrapassada por algo mais importante, e não tem como fugir da necessidade: enquanto se faz, isto é, enquanto se situa no devir de todas as coisas, não escapa da luta e da discórdia. Estamos nas vizinhanças do paradoxo: a justiça assegura, como discórdia, a coesão e a regularidade do devir cósmico. Alma da lei em que a cidade se apóia e por que luta como por sua muralha, a Justiça é a própria luta, que impede a concórdia, os acordos e os pactos fictícios. Contra Homero que desejara "pudesse a discórdia se apagar entre os deuses e os homens" (*Iliada* 18, 107), Heráclito mantém que a discórdia é justamente aquele combate que designa deuses e homens, como constitui livres e escravos (Frag. 53).

A palavra discórdia pede ser ouvida no contexto em que é dita. Heráclito não é o teórico da política do pior, do caos revolucionário permanente, da guerra social total... As páginas anteriores têm insistido num aspecto que parece essencial de seu pensamento e que tem sido apontado como axial para a compreensão dos fragmentos. Mais do que pensador do movimento cósmico e histórico (aspecto que recebeu enorme ênfase com Platão e o platonismo), Heráclito expõe-se, do fundo de seu tempo, como o pensador que pensa a alteridade (veja-se o frag. 119). Em outros termos, ao mesmo se volta pelo outro, ao positivo pelo negativo, ao ser pelo seu próprio devir que o afirma enquanto o nega. A discórdia é, então, o nome que se dá ao conflito, ao enfrentamento – que faz ser – do homem e do deus, do escravo e do livre, da vida e da morte. É um enfrentamento do devir que é o eterno retorno do mesmo pelo outro. Nessa discórdia está a harmonia, na dissonância, a consonância.

Essa reflexão se confirma e se amplia quando ouvimos um outro fragmento "político" de Heráclito dizer:

"É necessário que o povo lute para defender sua lei, por aquela que se faz, tão bem quanto pela muralha" (frag. 44).

Povo é *dēmos* e o termo indica o grupo dos homens reunidos em assembléia política. Trata-se de uma unidade estável, formada para a defesa comum do limite que circunscreve a cidade. Por outro lado, a lei pela qual se luta é uma "lei que se faz (*hyper tou ginómēnou*), portanto, uma lei em devir ou o devir da lei, que Heráclito entende como o movimento que assegura a vida da comunidade. Não se trata, pois, de defender uma lei tida como imutável: o povo se conserva reconstituindo-se pelas modificações que faz sofrer aos usos e costumes estabelecidos. A coesão e sobrevivência da comunidade dependem da luta pela metamorfose da lei. O devir da lei é, no fundo, a lei invisível que o sábio legislador conhece e que se lhe aparece como muralha interior. É isso que os melhores – *hoi aristoi* – (frag. 29) tomam contra todas as coisas e com isso se satisfazem, enquanto a massa – *hoi polloi* – "é empanturrada como os animais".

## A modo de conclusão

Essas anotações não poderiam terminar sem a leitura de dois fragmentos que nos dão o desencontro entre a comunidade – inautêntica porque vivendo de sua falsa universalidade – e o indivíduo de valor, o cidadão paradigmático que, na revelação mais radical de sua singularidade, carrega consigo e nobilita o interesse comum. O indivíduo que encarna, por assim dizer, a unidade fundamental, a "coisa comum", o *Hên Pánta*: aquele que a comunidade deveria tomar por seu deus e não expulsar ou condenar ao ostracismo, numa forma infeliz de manifestar sua "justiça" particular. São dois fragmentos que se completam de certo modo. O primeiro diz:

"Em Priene nasceu Bias, filho de Teutames, cujo *lógos* é maior que o dos outros homens" (Frag. 39).

O prof. José Cavalcante de Souza preferiu manter o *lógos* como está, sem traduzir. Que receios terão se apoderado do mestre para não traduzir? J. Bollack, de sua parte, não tem dúvidas: *lógos* é estima, e sua tradução remete para o valor do personagem, como esse juiz Bias de quem Heráclito conhece a cidade onde nasceu, o pai que teve, e do qual aliás cita uma sentença no frag. 104 (vide supra). São as determinações que opõem Bias aos "outros" sem traços individuais, sem origem nem lugar, multidão anônima. Bias é assim separado, o separado: o que tem identidade e por isso seu *lógos* – sua estima ou talvez algo mais que estima (toda a ressonância heraclítica que *lógos* comporta) – é maior que a dos outros. Ao lado dessa singularização extrema – seu nome é Bias! – outro personagem, também absolutamente singular, emerge. Com um agravante: ele é punido justamente pelo que é. Diz o frag. 121:

"Merecia que os efésios adultos se enforcassem e aos não-adultos abandonassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram, dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que se vá alhures e com outros (Trad. J. Cavalcante de Souza)

Adultos e não-adultos: a oposição se dá no sentido de que o infantilismo dos efésios consistiu em não reconhecer seus interesses próprios, consubstanciados no homem de valor que expulsaram. Bollack esclarece que a questão não está em que os efésios tenham rejeitado o valor ou mesmo o poder de uma pessoa qualificada que os dominasse: teriam, sim, rejeitado a singularização, personificada em Hermodoro. Em função dessa interpretação é que Bollack traduz: "dentre nós nenhum será somente ele, útil, se tal se é, que seja em outra parte e com outros". De fato, o grego expressa: *heméon medê heís onéistos éstô ei dé tis toioũtos, állei te kai met'állôn*. De qualquer modo, temos que o melhor cidadão se opõe à cidade e essa a ele. A existência de Hermodoro se põe como recusa: ele é o "outro" que há de viver com os "outros", pois introduziu a diferença na comunidade. Trouxe-lhe a alteridade e o "nós" da comunidade não o tolerou. A sentença se expressa: que morram os efésios pelo crime de não terem aceito a lei fundamental que rege o mundo e deveria reger a cidade, se essa estivesse atenta ao *Hên Pánta*, para ouvi-lo e, após, dizê-lo junto, na "homologação" social e política. Não o fazendo, a cidade não se apoiou na lei una, a divina, dela não se fortificou, deixando que ela chegasse ao recolhimento amoroso do ser-com em suas relações intra-comunitárias. A condenação, então, se tornou inevitável.