

“É o mesmo o ser e o pensar”:¹

notas sobre realidade e linguagem no pensamento grego originário

“Thinking and being are the same”:

notes on the reality and language in the original Greek thought

Andityas Soares de Moura Costa Matos²

RESUMO: O presente trabalho se insere no Projeto de Pesquisa “Leituras Contemporâneas dos Clássicos da Filosofia do Direito”, coordenado pelo autor junto à Universidade Federal de Minas Gerais. Tal projeto objetiva reconectar a Filosofia Clássica a outras formas de expressão cultural, tais como a Literatura, a Mística, a Física Quântica e o Direito. A metodologia adotada privilegia abordagens pontuais não-exaustivas – mas que se querem criativas – de textos e passagens fundamentais do pensamento greco-romano. Neste artigo pretende-se indicar o conflito latente entre Ontologia e Linguagem na filosofia grega, dedicando-se especial atenção aos momentos pré-socrático e platônico, de modo a evidenciar a atualidade do problema filosófico acerca da natureza da verdade enquanto desvelamento (*alétheia*). O tema é discutido de forma digressiva e livre – como requer a metodologia do supracitado Projeto de Pesquisa – e tendo por pano de fundo algumas ideias de Heráclito, Parmênides e Heidegger, entre outros pensadores e escritores antigos e contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia pré-socrática. Ideias platônicas. Ontologia. Lógica. Linguagem. Verdade.

¹ DK 28.3, ou seja, trata-se da clássica edição de Diels-Kranz, do filósofo pré-socrático n. 28 – Parmênides de Eleia – e de seu fragmento n. 3. Todas as citações dos fragmentos pré-socráticos seguem a ordem dessa *editio princeps* alemã e as traduções da edição brasileira da Abril Cultural organizada por José Cavalcante de Souza, devidamente citada nas referências ao final do artigo.

² Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito da UFMG. Membro do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da UFMG. Professor Titular de Filosofia do Direito no curso de Graduação em Direito da FEAD (Belo Horizonte/MG). Autor de ensaios jusfilosóficos tais como *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen* (Belo Horizonte, Del Rey, 2006) e *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma* (Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2009).

ABSTRACT: This paper is a part of the Research Project entitled “Contemporary Readings of Philosophy of Law Classics”, coordinated by the author hereof at the State of Minas Gerais’ Federal University and intended to reconnect the Classical Philosophy to other forms of cultural expression, such as Literature, Mysticism, Quantum Physics and the Law. The methodology adopted favored a non-exhaustive but creative and specific approach to particular issues of fundamental Greek and Roman texts and excerpts. This paper also underlines the latent conflict between the Ontology and the Language in Greek philosophy, with special attention to the presocratic and platonic periods, in order to highlight the up-to-dateness of the philosophical issue concerning the nature of truth as *alétheia*. The subject is discussed in a free and encompassing way – as required by the Research Project methodology – against a backdrop of ideas expressed by Heraclitus, Parmenides and Heidegger, among other classical and contemporary thinkers and writers.

KEYWORDS: Presocratic philosophy. Platonic ideas. Ontology. Logics. Language. Truth.

“Toda a imensa servidão de escrever”, lamenta-se Michel Schneider.³ Poderia ser uma imprecisão contra o velho Parmênides. Confundindo Lógica e Ontologia, confiante no poder destrutivo das palavras, sabendo que há uma lógica fria e incorruptível na linguagem, Parmênides fez tudo isso se refletir na realidade. Agarrou-se à verdade, à sua única verdade: o Ser é o Ser; e nada mais. Se é, é. Se é, é necessário que seja. Se é, é único. Se é, não vem a ser. Se é, não foi. Se é, não será. O querido mundo dos fenômenos não passa de ilusão, farsa, comédia grotesca:

Não, impossível que isto prevaleça, ser o não ente.
Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento;
nem o hábito multiexperiente por esta via te force,
exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido,
e a língua, mas discerne em discurso controversa tese
por mim exposta.

Só ainda o mito de uma via
resta, que é; e sobre esta indícios existem,
bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
uno, contínuo; pois que geração procuraria dele?
Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei

³ SCHNEIDER, 2005, p. 116.

que digas e penses; pois não dizível nem pensável
é que não é; que necessidade o teria impelido
a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.
Nem jamais do que em certo modo é permitida força de fé
nascer algo além dele; por isso nem nascer
nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras,
mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte:
é ou não é; está portanto decidido, como é necessário,
uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real.
E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?
Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.
Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.⁴

Parmênides é o primeiro exemplo desses homens ingênuos que acreditam sinceramente nas palavras, como se elas fossem não uma ponte *para* o mundo, mas o próprio mundo. Sua postura lembra a dos cabalistas, que viam a ordem intrínseca e fatal no mundo enquanto reflexo da Torá, livro que teria criado o universo e guardaria seus segredos. Bastaria ao iniciado descobrir a verdade da Torá para dominar a realidade. As vertiginosas permutações de letras e signos esconderiam o nome secreto de Deus, que cifra e mantém toda a realidade, essa coisa feita de palavras. Há, todavia, riscos imensos, os riscos próprios do conhecer. Se na busca do verbo primordial uma só letra for mal articulada, o mundo inteiro se perderá. Diz um preocupado Rabi Ischmael a certo escriba da Torá: “Filho meu, tenha cuidado com seu trabalho porque é o labor de Deus; se omite uma só letra, ou escreve uma letra a mais, destruirá o mundo”.⁵ Das palavras à realidade, do perigo das letras à ameaça da dispersão do Ser. Coincidem aqui a Cabala e Eleia. Ambas incorrem na “falácia do dicionário perfeito” denunciada por Whitehead, a qual supõe existir uma palavra certa para designar cada coisa do orbe. Mas os poetas sabem: não se pode confiar nas palavras. Borges o disse belamente no prólogo de *Historia de la Noche*: “Trabajamos a tientas. El universo es fluido y cambiante; el lenguaje, rígido”.⁶ Michel Eyquén, o risonho e ocioso Senhor de Montaigne, sabia que não podemos ir muito longe com as “sutilezas sofisticadas” dos silogismos. E ria a valer: “presunto faz beber, beber mata a sede, portanto presunto mata a sede”.⁷ Se levarmos a sério só o raciocínio mudo, se nos perdemos por entre os encadeamentos das falácias, concordaremos forçosamente com Agostinho, que com excelente

⁴ DK 28.7-8.

⁵ SOSNOWSKI, 1991, p. 18.

⁶ BORGES, 2009, p. 521.

⁷ MONTAIGNE, 2010, I, XXV, p. 121.

lógica acusa a criança recém-nascida de cometer o terrível pecado da gula, culpada por sugar os seios da mãe.⁸

– É o mesmo o Ser e o Pensar, murmura Parmênides, – ouve as palavras da deusa, cavalga suas éguas rumo ao lugar que o coração ordena.⁹ Mas é um coração de gelo, incapaz de quebrar as grades das letras, saltar o cerco fechado da linguagem. Vem-nos a fantasmagórica imagem do Pascal agonizante de Schneider: “Tudo aterroriza Pascal, sobretudo as palavras. ‘Pensamento que escapa, queria escrevê-lo: escrevo no lugar em que ele me escapou’. Escrever é pôr-se no lugar em que o pensamento escapa das palavras e se evade para fora de si. É pôr-se no lugar da perda”.¹⁰ Eis aí o desespero que vêm das palavras. Nelas Parmênides se perdeu e, como Demócrito efetivamente fez, arrancou os olhos para não ser perturbado pela prolixidade do Real. Ao ficar cego do olho direito com menos de trinta anos de idade, depois de esforços ininterruptos de três dias para resolver um intrincado problema de Astronomia proposto pela Academia de Ciências de Paris, o matemático suíço Leonhard Euler – o “cíclope da Matemática” – pôde agradecer ao seu deus por ter assim diminuído o número de distrações que o afastavam dos plácidos e perfeitos teoremas com que brincava.¹¹

O grande medo dos gregos reside no vazio, no nada, naquilo que não se dobra ao pensamento. Por isso, dizem alguns, os helenos não teriam concebido em sua aritmética o número zero, signo da ausência absoluta, do Não-Ser dos brâmanes hindus perdidos na noite das aparências de Brahma. Mas esse é um tema controverso. E merece uma rápida digressão. Simon Singh nos ensina que o zero cumpre duas funções na Matemática, sendo que a compreensão da segunda – a mais importante delas – se deveria aos árabes e hindus. Em primeiro lugar, como já era sabido pelos babilônicos e gregos, cabe ao zero marcar posições vazias em sistemas numéricos. É graças a ele que diferenciamos, por exemplo, 52 e 502, que em linguagem matemática significam, respectivamente, cinco vezes dez mais duas vezes um e cinco vezes cem, mais zero vezes dez mais duas vezes um. A outra função do zero, bem mais filosófica, lhe confere natureza independente. Com efeito, o zero não é mero marcador do vazio, mas um número usado para designar a “quantificação” do nada. Tal visão seria inaceitável para o pensamento grego. Aristóteles chegara a querer proibir o uso do zero porque ele perturbaria a

⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, I, VII, 11.

⁹ DK 28.1.

¹⁰ SCHNEIDER, 2005, p. 52.

¹¹ SINGH, 2010, p. 104.

consistência dos demais números, dado que a divisão por zero resulta em algo incompreensível. Os indianos adotaram uma posição contrária à do estagirita, conferindo ao zero *status* privilegiado. Assim, Brahmagupta utilizou a divisão por zero como símbolo e conceito do infinito.¹² Por outro lado, Carra de Vaux sustenta que o zero e sua notação – assim como os algarismos “arábicos” – teriam sido inventados pelos neopitagóricos e levados até a Pérsia pelos neoplatônicos, de onde foram transmitidos aos hindus e depois aos árabes. Por isso o zero seria representando pela letra inicial da palavra grega para “nada”: *oudén*.¹³ Sem poder desenvolver esse tema aqui, ressaltamos apenas que a posição minoritária de Carra de Vaux bem poderia servir para uma reavaliação do pensamento pré-socrático no que diz respeito à interação dinâmica entre o todo e o nada.

Contudo, permanece a questão, se nos ativermos ao material oferecido por Parmênides: afinal, o que haveria fora do Ser? Não-Ser impossível, impensável? Se fosse qualificável, predicável – Não-Ser *é* X, Não-Ser *não é* Y – deixaria de ser Não-Ser. Seria, ao menos, uma idéia, um pensamento, o que já é muito. Tudo que é real, é racional; tudo que é racional é real, sussurram os hegelianos. Por isso não há o tempo. O ser de Parmênides é extratemporal, é fora do tempo. Nunca *foi* ou *será*, mas apenas *é* no imutável presente, exatamente como o deus dos judeus, aquele que é o que é. O deus que é, argumenta Agostinho, permanece igual a si mesmo na eternidade, não podendo – seria esta uma limitação imposta a deus? se sim, por quem ou pelo quê? – mudar: “o que muda não é porque não permanece. Pois o que é permanece. No que respeita àquilo que muda, ele foi algo e será algo, mas não é, porque mutável. Eis por que a imutabilidade de Deus se faz conhecer pela palavra ‘*Ego sum qui sum*’”.¹⁴

Passado e futuro são negações do Ser, que se coaduna apenas com o *éstin*, o *é* absoluto, participação no tempo presente do agora, negação do passado (destruição) e do futuro (nascimento), signos da sucessão temporal à qual se opõe a transcendência a toda determinação do Ser eterno, inengendrado e indestrutível.¹⁵ No dialeto de Parmênides: sem-término (*atéleston*). Séculos depois Leibniz recuperaria as ideias de Parmênides e definiria o *espaço relacional*, oposto ao *espaço absoluto* existente de *per si*, como propusera Newton. Segundo Leibniz, o espaço é um não-ser que apenas tem “existência” na medida em que existem coisas nele.

¹² SINGH, 2010, p. 73.

¹³ BURNET, 2006, p. 139, n. 74.

¹⁴ AGOSTINHO, *Sermões*, VI, 3, 4 *apud* GIANNOTTI, 2011, p. 200.

¹⁵ MONDOLFO, 1971, p. 69.

Imaginar um espaço vazio – um Não-Ser aos moldes de Parmênides – é algo tão absurdo quanto conceber um alfabeto sem letras. “Espaço” e “alfabeto” são apenas termos que indicam relações entre certos elementos; em si mesmos, espaço e alfabeto não existem enquanto entidades independentes dos objetos que os integram.¹⁶ Foi montado em abstrações assim que Parmênides chegou à única solução possível para um espírito como o dele, impressionável pelo poder corrosivo da linguagem, que mata os homens ou os leva a se amarem. Era preciso não pensar o Não-Ser. Calar-se. Sobre o que não se pode falar, deve-se calar, repetirá Wittgenstein, que em sua primeira fase, a do *Tractatus*, bem poderia representar o papel de *nosso* Parmênides, o Parmênides do século XX.

Mas não é preciso ir tão longe. Já na Antiguidade o grande sucessor de Parmênides, o divino Platão, com fincas em abstrações tão mortíferas quanto às do mestre retira da filosofia todo seu verdor, todo interesse humano, compreendendo-a enquanto arte de estar sozinho. A filosofia se converte então em disciplina universitária e não mais em arte de viver, torna-se um balbuciar consigo mesmo, uma tentativa sempre frustrada de dizer o indizível – o não-ser, o calar-se; nas mãos de Platão, a filosofia se transforma em um “diálogo áfono consigo mesmo”,¹⁷ definição que encontra seu *nec plus ultra* na formulação de Agostinho, aprendiz medieval de platonismo, para quem a verdade perseguida pela filosofia remata no verbo divino, o qual se nos dá somente enquanto eterno silêncio.¹⁸ Todavia, mesmo Platão não poderia aceitar as conclusões radicais de Parmênides; se levadas a sério, elas impossibilitariam todo o pensar, inclusive aquele que investe na afonia. Ao descrever as cinco Formas matriciais – as do ser, do movimento, do repouso, do mesmo e do outro –, Platão confere função e existência ideal ao não-ser, pois é ele, enquanto Forma do outro, que torna possível a passagem de uma Forma à outra.¹⁹ Não estando sob o domínio da Forma do movimento, a árvore se encapsula na Forma do repouso. Ao se mover – quando é arrancada, por exemplo – já não é mais repouso, mas movimento que a domina. A ultrapassagem entre ambas as Formas – movimento e repouso – se dá graças ao não-ser. Assim, em Platão é o não-ser que torna possível o pulular dos objetos sensíveis entre as opções oferecidas pelas Formas puras originais, havendo algo assim como uma *Forma do não-ser*, que

¹⁶ GREENE, 2010, p. 48.

¹⁷ PLATÃO, *Sofista*, 263e.

¹⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, XI, VI, 8.

¹⁹ PLATÃO, *Sofista*, 258d-e.

se identifica com a alteridade, característica que, junto com a mesmidade, integra o Ser em sua supremacia conceitual, do qual tanto a verdade quando a falsidade podem ser ditas:

A Forma-outro indica um ir além de..., partir de uma base, de um *pros ti*, navegando entre o que os algos são e o que deles se diz. [...] Em resumo, se todas as formas *são* e são as *mesmas* em si mesmas, a Forma do repouso, ao contrário, é *outra* daquela do movimento, por conseguinte ela *não é* aquela do movimento. Mas, não sendo do movimento, participa do ser do repouso, graças à um ir além de um para o outro, graças a um caminhar para o ser, para o divino e, considerando toda a filosofia platônica, para o Bem e para o belo.²⁰

É claro que com tal concepção Platão abre o flanco de sua teoria para o célebre problema do terceiro homem, segundo o qual entre o Homem-Forma e o homem efetivamente existente – você, por exemplo –, reflexo do primeiro, deve haver uma terceira instância capaz de conectá-las, algo não totalmente sensível como você, mas também não totalmente inteligível como a Forma. Desse modo, necessita-se de algo que não participe integralmente da Forma não-ser (Forma-outro). Todavia, entre o “terceiro homem” conector e as duas posições originais que ele pretende conectar – Homem-Forma e homem existente –, precisa haver uma quarta instância interligadora; para aproximar a quarta conexão à terceira, uma quinta; para a quinta, uma sexta e assim indefinidamente, pois permanece sem resolução racional o problema da união entre duas instâncias radicalmente diferentes, o alto mundo das Formas e a baixa realidade em que suas sombras se manifestam. Tal aporia evoca um paradoxo de Zenão conservado por Aristóteles, segundo o qual as coisas não podem ser múltiplas – tudo é uno, ensinou-lhe o mestre Parmênides. Se fossem múltiplas, ocupariam um lugar no espaço, mas tal lugar teria que ocupar um outro, e este um outro, e este um outro etc., conformando uma estrutura neurótica *en abîme* na qual se procuraria em vão o lugar do lugar do lugar do lugar...²¹ Ao contrário, considerando-se a realidade unívoca e não-múltipla, nela se confundiriam ser e espaço, sendo o existente o seu próprio lugar e não *nele* estando.

Ao contrário de Platão – para quem, apesar de tudo, ainda era importante “salvar os fenômenos” –, o pensamento eleático desconsidera por completo a empiria, desprezando-a ao localizá-la nas abissais regiões da anti-ontologia do Não-Ser, que nem sombra ou simulacro evoca, já que não pode participar, devido à sua própria natureza contraditante, de qualquer

²⁰ GIANNOTTI, 2011, pp. 72-74.

²¹ ARISTÓTELES, *Física*, 209a, 23

processo de predicação. Como comentado acima, se o pudesse fazer – se pudéssemos dizer, por exemplo, que o Não-Ser *é* o Não-Ser –, no exato momento em que o Não-Ser fosse qualificado – contaminado! – pela ação do verbo *ser*, deixaria de não-ser para se tornar *algo*, *i. e.*, uma ideia, *algo* pensável e qualificável.

Assim, sem conflito, sem perder-se para achar-se, sem referência ao mundo, o pensamento de Parmênides se mostra enquanto método (*modus*) e, como tal, está condenado, porque [...] “toda verdade que resulta de um processo de pensamento necessariamente põe um fim ao movimento do pensar”.²² No poema de Parmênides se corteja o silêncio. Ele o eleva à sua plenitude sabendo que “escutar até o silêncio é privilégio de um ser secreto, a quem o recolhimento jamais faz falta”.²³ A oração que o eleata entoava com os lábios imóveis do Ser acaba por asfixiar a linguagem, perdê-la, transformá-la em templo oculto onde se esconde o divino: “Ó deuses, concedei-me apenas uma certeza! E que ela seja uma tábua sobre o mar da incerteza, apenas larga o suficiente para permanecer sobre ela. Tomai para vós tudo o que vem-a-ser, o que é exuberante, multicolorido, fluorescente, enganador, excitante e vivo; e dai-me apenas a única, pobre e vazia certeza”.²⁴

Em Parmênides já brilha aquele austero olho ciclópico que Nietzsche viu em Sócrates e em sua exigência lógica de conhecer, de contrapor ao variegado mito – trágico e desvinculado de causas e efeitos – o rigor estático das verdades alcançadas pela dura dialética. Assim como Sócrates, Parmênides “celebra em cada conclusão a sua festa de júbilo e só consegue respirar na fria claridade da consciência”.²⁵ Muito cedo Parmênides foi apanhado pela sedução da Lógica, que tenta se exprimir sobre o que *é certo*. Mas nada disso nos interessa. Queremos a *verdade*. E a Lógica é totalmente incompetente para dizer a verdade da verdade, como denunciou Heidegger:

A onipotência da lógica, assumida de modo imperceptível, nos enfeitiça quando [...] admitimos automaticamente que o que vale no ordenamento hierárquico dos atos do pensamento também deve se manter, e até preceder, no ordenamento dos entes e mesmo na ordem de essência do ser. O mínimo que se deve exigir de um pensamento reflexivo é que se questione, ao menos, se o que vale para os atos de pensamento já diz respeito e pode dizer respeito ao próprio ser, e se todo pensamento só pode ser pensamento quando antes tocado pelo ser.²⁶

²² ARENDT, 2008, p. 17.

²³ BEAUFRET *in* SOUZA, 1978, p. 159.

²⁴ NIETZSCHE, 2008, § 11.

²⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 87.

²⁶ HEIDEGGER, 2002, p. 167.

Abandonada aos próprios delírios, na sanha de incluir em si mesma o mundo sem jamais pensar em *se* incluir no mundo, a Lógica se torna Oroboro; enroscada sobre si mesma, tropeça ao fixar seu olhar sobre o inesclarecível, que só pode ser assumido pelo que Nietzsche chama de conhecimento trágico, o qual, para ser suportado, precisa da arte, da poesia e do mito.²⁷

O grande problema – e a grande coragem – de Parmênides é não saber – ou recusar-se a saber – separar as palavras e as coisas. Impressionado pela eficácia linguística dos mestres da verdade, Homero e Hesíodo, que corporificaram o mundo grego ao nomeá-lo, Parmênides faz aderir, como explicita Marcelo Marques, a ordem do real à ordem da palavra,²⁸ conformando uma linguagem presentificadora que se mostra enquanto unidade discursiva nos dois momentos de seu poema, os quais se conectam pela ânsia do nomear tanto a verdade quanto a opinião. Pouco importa o que é nomeado – *alétheia* ou *dóxa* –, importa apenas o nomear, a ação genesíaca que dá realidade à protorealidade caótica anterior ao pensamento. Ao ordenar essa protorealidade, o pensar a insere em uma ordem, em um todo orgânico pleno de sentido: um *kósmos*. Em ambos os casos – no falar da verdade ou no da opinião – estamos diante de um monstro lógico que, pela força do verbo e à semelhança do demiurgo judaico-cristão, confere existência ao que forçosamente há de existir, ainda que em níveis de “realidade” diversificados – *alétheia* ou *dóxa* – em razão das diferentes vitalidades que a palavra ordenadora lhes imprime. Mas essa palavra de ordem deriva diretamente de um fundo cultural *misterioso e irracional*, evocador da experiência mítico-obsessiva original:

Em Parmênides, a reflexão sobre a linguagem é, antes de tudo, questionamento do ser. A cultura arcaica na qual se enraíza é portadora de uma palavra que chamamos sagrada ou mágica, experiência compacta na qual palavra e realidade são uma só coisa: *physis*. [...] Parmênides parte da palavra mítica original e mobiliza todos os seus recursos de análise e argumentação para preservar a força mítica e a eficácia presentificadora da palavra enraizada no ser.²⁹

Ah, homens de muita fé! Não vos desesperéis! Eis que há algo para além da linguagem. As palavras não são e jamais serão *medium* intransponível. Entre elas e nossa angústia de dizer – dizer a palavra certa, dizer o secreto nome de Deus na Cabala – põe-se o mundo. Heráclito sabe bem disso. Ele diferencia os discursos dos homens e o Discurso. Os discursos são – ao mesmo

²⁷ NIETZSCHE, 2010, p. 93.

²⁸ MARQUES, 1990, p. 108.

²⁹ MARQUES, 1990, p. 18.

tempo e dialeticamente – passagens necessárias e limites intransponíveis diante da verdade (*alétheia*). Já o Discurso é o próprio *lógos*, essa coisa que é e não é, mas *se torna*, movendo-se da passagem do Ser para o não-Ser, perceptível apenas no fluir.³⁰ Segundo a posição tradicional de Aristóteles, a verdade seria um atributo do discurso particular e não dos objetos analisados, ideia aprofundada por Kant, que nos dirá que a verdade se dá na relação de adequação entre as proposições e as representações internas do sujeito. Ambas as propostas – de Aristóteles e Kant – já estava ultrapassadas antes mesmo de nascer, derogadas pelo passado-sempre-presente de Heráclito. É este o verdadeiro peso de uma tradição que corrói o futuro, impossibilitando o dizer do particular e preparando o caminho para a revirada rumo ao original a que se refere Heidegger, à maneira de profeta do Ser.

Para o Aristóteles da *Metafísica* – e, de modo algo enlouquecido, profundo e radical, também para Parmênides – a verdade é *adaequatio intellectus ad rem*, ou seja, o dizer o que a coisa é ou não é: “Dizer do que é que não é, ou, do que não é que é, é falso, enquanto dizer do que é que é, ou do que não é que não é, é verdadeiro”.³¹ Apenas no discurso demonstrativo – ou “mostrador” – residem o verdadeiro e o falso, já que somente na esfera da síntese e do entrelaçamento – *symploké*, termo mais tarde traduzido pelos latinos como *connectio* – de ideias e conceitos pode-se captar o selo, a marca daquilo que *é* ou *não é*.³² Em uma tal perspectiva a verdade não passa de simples ligação entre termos de dado juízo, residindo não nas representações mesmas, mas em suas conexões, concepção que, segundo Heidegger, pertence às poucas que são unanimemente aceitas na História da Filosofia.³³ Contudo, o Aristóteles das *Categorias* admite que a proposição verdadeira não é a causa da existência da coisa em relação à qual se diz a verdade. Assim, o Real recobra seus direitos e se põe como fundamento do dizer – é a coisa que, de alguma maneira, torna possível a sua dizibilidade, seja verdadeira ou falsa.³⁴ Há então na realidade, como insistirá Heidegger, uma verdade que posteriormente se traduz em pensamento e enunciação, algo já intuído por Heráclito. Antes de enunciarmos algo sobre algo temos que ter a experiência desse algo, temos que tê-lo, como se diz, ao nosso lado, percebendo-o enquanto ente. A verdade está nas coisas mesmas, só posteriormente sendo transferida para o

³⁰ SCHÜLER, 2007, p. 243.

³¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1011b 25.

³² ARISTÓTELES, *Sobre a interpretação*, I, 16a, 12.

³³ HEIDEGGER, 2009, p. 48.

³⁴ ARISTÓTELES, *Categorias*, XII, 14b.

discurso; este careceria de qualquer sentido na ausência da coisa percebida, da coisa lançada diante de nossa percepção enquanto ser-posto-no-aí. Com efeito, a adequação do enunciado à coisa exige previamente que estejamos junto à coisa.³⁵ Por isso, para Heidegger a verdade é desvelamento do que está ao nosso lado.

As fundas percepções de Heidegger sobre a verdade remetem-nos novamente a Grécia. Estamos agora em Éfeso. Já que possibilita o dizível, o Discurso do *Lógos* heraclítico o supera, não se submetendo aos jogos de abertura/fechamento e atração/repulsão característicos das linguagens particulares. Não se pode traduzir ou pensar o *lógos* enquanto simples “palavra”. Ao *lógos* corresponde o silêncio que abriga originariamente o dizer e, como tal, não se confunde com a palavra e nem com o monólogo autoritário do saber autoritário, o *mono-lógos* em que não há curso e, portanto, nem dis/curso. Por ser mais originário, o *lógos* “[...] é a pa-lavra preparadora de toda linguagem”.³⁶ Quando roçamos o limite do entendimento, lá no final de toda fronteira do pensável, o *lógos* nos impõe o silêncio da palavra certa ou, para aqueles que não o podem suportar, a angústia suprema da incomunicabilidade, pois:

Os discursos nunca são o Discurso. O nosso falar prossegue em tentativas frustradas de aprisionar em redes da sintaxe o que se declara hostil a quaisquer confinamentos. Se lográssemos surpreender o núcleo do indizível, proferiríamos a última palavra, que decretaria o fim de todo falar. O saber é decididamente mais do que o dito. O que nos discursos sábios seduz brilha como reflexo do saber ausente. O oculto é muito mais do que o que se mostra.³⁷

Nesse contexto Platão descobriu algo que, de tão banal, parece fantástico: as palavras sozinhas não têm qualquer sentido. Somente quando são organizadas sob certa ordem elas podem dizer algo.³⁸ Entre as palavras de uma proposição – sejam quais forem suas funções na frase e independentemente de suas respectivas classes gramaticais (verbos, substantivos, adjetivos etc.) – há *algo* que resiste a toda análise. Trata-se de uma espécie de cimento que as conecta, confere sentido ao todo que querem dizer e, por obra de alguma negra ou feliz magia, não pode ser traduzido em termos de relações de sujeito e predicado, como anotou Heidegger.³⁹ A verdade, portanto, não está nas palavras isoladas, mas em algo muito mais originário, nesse *algo* que

³⁵ HEIDEGGER, 2009, p. 69.

³⁶ HEIDEGGER, 2002, p. 389.

³⁷ SCHÜLER, 2007, p. 29.

³⁸ PLATÃO, *Sofista*, 261d.

³⁹ HEIDEGGER, 2009, pp. 59-70.

fundamenta a relação que as palavras trazem à luz – mas não inauguram. Husserl falará então da *presença*, da presentificação do objeto, de seu colocar-se diante de nós enquanto objeto. Antes de qualquer articulação lógica, é o objeto ante-predicativo que percebemos enquanto *apresentação* e *evidência*, nunca como estrutura, o que sempre será posterior. Em suma: antes da Lógica está o ser verdadeiro, antes do discurso *sobre o lógos* está o discurso *do lógos*, que é o próprio *lógos*, o *lógos* que se diz a si mesmo como radicalidade originária, ou seja, verdade. Por não perceber essa característica fundamental da verdade – sua hostilidade e paradoxal atração em direção às palavras –, Parmênides comete o erro que Hegel não repetirá. O eleata parte da linguagem e pretende aplicá-la a ferro e fogo à realidade: passando da Lógica à Ontologia, o poema de Parmênides gera pelo caminho demônios incontroláveis, tais como o imobilismo, a unidade autoritária da *alétheia* e o racionalismo autossuficiente que castrará o futuro corpo (neo)platônico/cristão. Por seu turno, Hegel considera o tumulto e a conflituosidade intrínsecas ao Real para construir sua dialética: da Ontologia à Lógica, chegando à OntoLógica. A lição de Éfeso foi bem apreendida.

Nos dias de hoje, inevitável recordarmo-nos do segundo Wittgenstein, que no radicalismo de suas *Investigações Filosóficas* fez da Ontologia apenas um apêndice mal-disfarçado da Gramática. Se o primeiro Wittgenstein foi o “nosso” Parmênides, o segundo será sua negação, o avesso de si mesmo, o avesso do Outro que er(r)a. Segundo a leitura que Giannotti faz de Wittgenstein, podemos afirmar que “a ontologia reside na gramática, e nada é mais estapafúrdio do que a mística da verdade. Esse engano se faz presente, sobretudo, na estética, quando se pensa o belo como se ele residisse além das regras que ‘falam’ dele”.⁴⁰ Considerando que a formalização lógica própria de toda e qualquer linguagem pode nos oferecer, no máximo, o *como* do mundo, nunca o seu *quê* – tarefa que exigira uma nova linguagem, sendo certo que Wittgenstein não admite o paradoxo das infinitas metalinguagens –, tem-se que as sacrossantas palavras da Metafísica, tais como “ser”, “verdade” e “não-ser”, só podem assumir seus habituais sentidos grandiloquentes – “místicos”, segundo o primeiro Wittgenstein – quando são artificialmente separadas dos jogos de linguagem pragmáticos e rotineiros que lhes dão sentido. Daí resulta que todo problema filosófico semelhante àquele levantado por Parmênides não passa de um pseudo-problema, ou seja, uma auto-ilusão, um mal-entendido milenar relativo à (im)compreensão do que é, efetivamente, a linguagem.

⁴⁰ GIANNOTTI, 2011, p. 365.

Mais do que Heráclito – por demais “contemporâneo”, muito *naïf* para os sofisticados padrões eleatas –, seria preciso um sofista para mostrar a Parmênides a secreta harmonia do caos, a beleza do desastre, a simetria do descontínuo. Sem pejo, Górgias despeja sobre a tradição da certeza certas heresias que fariam a alegria do Foucault de *Les Mots et les Choses*:

A linguagem é o meio pelo qual nos comunicamos, e não os objetos e as coisas fora dela. Assim, nós não comunicamos as coisas de fora aos nossos vizinhos. Comunicamos linguagem, que é algo diferente dos objetos. E da mesma maneira que algo visto pode não ser ouvido e vice-versa, considerando que as coisas em si mesmas descansam fora de nós, é possível que elas não se tornem nossa linguagem; mas se elas não forem linguagem, não poderão ser comunicadas aos outros.⁴¹

À primeira vista parece que Górgias concordaria com a definição contemporânea da linguagem enquanto *medium* indevassável. Pensar assim, no entanto, equivaleria a enganar-se sobre os sofistas e seu projeto crítico. No trecho citado Górgias deixa claro que *há algo* por fora da linguagem: as coisas, os objetos. A grande questão é: como acessar essa realidade primeira, ainda que incomunicável – quem, aliás, se importa em comunicar-se? Tal parece ser possível apenas pela via mística ou estética, como sugere, em outra chave de leitura, o jovem Nietzsche, para quem cabe afirmar que o Real verdadeiro é o Uno-Primigênio revelador dos sofrimentos e exaltações de Dionísio, perceptível na selvagem totalidade e imediatidade da música, mas potente demais para ser traduzido pela linguagem, que não passaria de órgão e símbolo da aparência.⁴² Tanto a mística quanto a arte superam as oposições ao dissolvê-las na tessitura do Um que é o Todo. Hegel comenta o fragmento de Heráclito – “O ser não é mais que o não-ser” – para sustentar que “o absoluto é a unidade do ser e do não ser”.⁴³ Assim, a linguagem se revela enquanto uma coisa entre coisas, um traste a ser reconectado à unidade dinâmica do absoluto.

Demônios semelhantes aos de Hegel falam pela boca de Breton: “Tudo indica a existência de um certo ponto do espírito, onde vida e morte, real e imaginário, passado e futuro, o comunicável e o incomunicável, o alto e o baixo, cessem de ser percebidos como contraditórios”.⁴⁴ William Blake pressentia no ínfimo o completo; na parte, a inteireza: “Num grão de areia ver um mundo/ Na flor silvestre a celeste amplidão/ Segura o infinito em sua mão/

⁴¹ SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*, VII.84-85. Todas as referências a Sexto Empírico constam da tradução de WATERFIELD, 2000.

⁴² NIETZSCHE, 2010, p. 48.

⁴³ HEGEL in SOUZA, 1978, p. 92.

⁴⁴ BRETON, 2001, p. 154.

E a eternidade num segundo”. Não estaria o universo no “nanoverso”? O grande no pequeno e o pequeno no grande? Para o Newton de Murilo Mendes “cada partícula de espaço é eterna, cada indivisível momento de duração está em todas as partes”.⁴⁵ Alguém já reparou, já levou a sério a perturbadora semelhança entre o atual modelo do universo, com seu núcleo espaço-temporal que continuamente explode – a partícula original que provocou o *big-bang* –, e outro modelo, bem mais modesto, o do muito pequeno, o do átomo? Em ambos a matéria se ultraconcentra no centro, cercada pelo vazio – o frio glacial das galáxias nuas, o espaço em que rodopiam os elétrons-estrelas – que, bem pensado, à moda chinesa, não é Não-Ser, mas sim possibilidade do Tudo. O Heráclito de Sexto Empírico explica: “A parte é algo diferente do todo; mas é também o mesmo que o todo é; a substância é o todo e a parte”.⁴⁶ Em uma palavra: o mito riu por último.

O grande desafio que se nos impõe quando tentamos entender a origem de tudo reside em uma limitação demasiado humana: nossa visão bipolar da realidade, sem a qual não conseguimos organizar minimamente a vida. Precisamos pensar em termos de dia e noite, proibido e permitido, saudável e doente, ontem e hoje etc. Por outro lado, “[...] o processo ou entidade responsável pela Criação tem necessariamente que criar *ambos* os opostos, estando portanto além dessa dicotomia”.⁴⁷ É o que os físicos chamam de “singularidade”: um evento que – tal e qual o momento zero do universo ou o centro de um buraco negro – não se sujeita a leis gerais explicativas.⁴⁸ Assim, para conhecer o todo precisamos nos tornar divinos e superar a fragmentação em que sobrevivemos. Alçar-se ao ponto de vista de deus: eis o que pregam os misticismos, cobrando, contudo, altíssimos preços: primeiro, nossa lucidez; depois, e mais tragicamente ainda, nossa capacidade de comunicar aos outros as maravilhas que intuímos no transe extático. Mas há outra senda, a da jovem Grécia eterna de Heráclito, aquela que promete um deus dorminhoco dentro de nós. Devemos despertá-lo da mesma maneira que acordamos uma mulher depois das excessivas horas do amor: com insistente paciência; com o prazer do toque; com a verdade da busca eclipsando a do encontro; com a esperança de que nos doe mais do que podemos suportar.

Referências:

⁴⁵ MENDES, 1994, p. 1219.

⁴⁶ SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, IX.360 e X. 233.

⁴⁷ GLEISER, 2006, p. 22.

⁴⁸ MARTÍNEZ, 2006, p. 173.

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 5. ed. Porto: Apostolado da Imprensa, 1955.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. 2 vols. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University, 1984.
- BEAUFRET, Jean. *O poema de Parmênides*. Trad. Hélio L. de Barros e Mary A. L. de Barros. In: SOUZA, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, pp. 154-192, 1978.
- BORGES, Jorge Luis. *Poesía completa*. Destino: Barcelona, 2009.
- BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. Trad. Sérgio Pachá. Rio de Janeiro: Nau, 2001.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2006.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. (orgs.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. ed. Berlin: Weidmannsche, 1951.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Lições de filosofia primeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos da criação ao big-bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GREENE, Brian. *O tecido do cosmo: o espaço, o tempo e a textura da realidade*. Trad. José Viegas Filho. Rev. técnica Marco Moriconi. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Preleções sobre a história da filosofia*. Trad. Ernildo Stein. In: SOUZA, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, pp. 92-102, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rev. trad. Eurides Avance de Souza. Rev. técnica Tito Lívio Cruz Romão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MARTÍNEZ, Guillermo. *Borges y la matemática*. Buenos Aires: Seix Barral, 2006.
- MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Organização, preparação do texto e notas Luciana Stegagno Picchio. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- MONDOLFO, Rodolfo. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Eudeba, 1971.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Org. Michael Andrew Screech. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. e org. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad., notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. 2 vols. Trad. et notes Leon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau. Paris: Gallimard, 1950.
- SCHNEIDER, Michel. *Mortes imaginárias*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: A Girafa, 2005.
- SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SINGH, Simon. *O último teorema de Fermat: a história do enigma que confundiu as maiores mentes do mundo durante 358 anos*. Trad. Jorge Luiz Calife. 17. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

SOSNOWSKI, Saul. *Borges e a cabala*. Trad. Leopoldo Pereira Fulgencio Junior e Roney Cytrynowicz. São Paulo: Perspectiva, 1991.

SOUZA, José Cavalcante de (org). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

WATERFIELD, Robin. *The first philosophers*. Oxford: Oxford World's Classics, 2000.