

3

Ser e Pensar III: O Parricídio Parmenídeo e o Esquecimento da *Aletheia*

O diálogo *Sofista* de Platão começa perguntando se os nomes "sofista", "político" e "filósofo" nomeiam uma única coisa ou coisas diferentes, isto é, se a eles corresponde uma única definição —e, conseqüentemente, uma única idéia— ou se, pelo contrário, a eles correspondem substâncias diferentes. O Estrangeiro, que fica a cargo da inquirição, tentará então definir, através do método da *epagoge/diairesis*,¹ o que é o sofista. Serão apresentadas sucessivamente seis definições, dentre as quais a última será aprofundada. Enquanto as cinco primeiras definições entendiam a sofística como uma arte de aquisição, segundo a última, a sofística é uma arte de produção: o sofista é definido como um produtor de imagens, não de quaisquer imagens, mas imagens de um tipo específico, aquelas que distorcem o original por serem cópias infieis do mesmo.² As cópias em questão são *logoi*, discursos; assim, o que está sendo afirmado, então, é que o sofista nos seus discursos não diz o que é, mas algo que não é, tendo, entretanto, aparência de ser.³ Assim, configura-se a

¹ O modo de encontrar a definição do que quer que seja consiste em realizar sucessivas divisões (*diairesis*) do gênero ao qual se considera que a coisa em questão pertence, de modo a construir uma árvore de “cima para baixo”, encontrando por fim na sua base a coisa procurada. Para que este procedimento possa se realizar, é necessária uma visão antecipadora do gênero ao qual a coisa pertence, uma espécie de “pulo” até o topo da árvore, uma vez que não se pode construir a árvore, passo a passo, de baixo para cima. Essa visão antecipadora é a *epagoge*

² O gênero “fabricador de imagens” alcançado por *epagoge* sofrerá uma primeira divisão: fabricante de imagem fiel (*eikon*) vs. fabricante de imagem distorcida (*phantasma*) (cf. Platão, *Sofista*, 235a e ss.).

³ Assim, afirma o Estrangeiro: “Não devemos admitir que também o discurso permite uma técnica por meio da qual se poderá levar aos ouvidos dos jovens ainda separados por uma longa distância da verdade das coisas, palavras mágicas, e apresentar, a propósito de todas as coisas, ficções verbais, dando-lhes assim a ilusão de ser verdadeiro tudo o que ouvem e de que, quem assim lhes fala, tudo

situação que, na compreensão platônica, exigirá um distanciamento de Parmênides, distanciamento que metaforicamente é expresso como o "parricídio de Parmênides". Que situação é esta? Muito resumidamente pode ser descrita da seguinte maneira: Platão acusa o sofista de falar o falso, isto é, de dizer o que não é. Diante desta acusação, é como se o sofista retorquisse: "Platão, o não-ser não pode ser dito, com isto até seu mestre Parmênides concorda; como eu poderia, então, falar o falso, falar o que não é? O discurso só pode dizer o que é: o seu, o de qualquer um, inclusive o meu. É melhor você desistir da sua acusação, acusação que somente pode ser movida por uma mesquinha animosidade."⁴ Configurada a situação, Platão entende que de fato há em Parmênides uma compreensão inapropriada do não-ser, compreensão que permite ao sofista a defesa que ele encena. Será necessário para poder desmascarar o sofista, pois, "matar" Parmênides, isto é, apontar o seu erro.⁵

O objetivo desta seção não é fazer uma análise pormenorizada do diálogo platônico *Sofista*. O que aqui tentarei mostrar —e que será decisivo para a compreensão metafísica de ser e pensar— é como Platão aceita sem nenhuma objeção a compreensão que o sofista tem da afirmação parmenídea que diz "o não-ser é forçoso (*kreon*, "necessário") que não seja; ele é impensável e indizível". O sofista entende que o que esta afirmação quer dizer é: "as coisas, ou os estados-de-coisas, que não são não são e, portanto, são indizíveis e impensáveis". Assim, equipara-se o que está sendo visado pela expressão "não-ser" com a expressão "as coisas que não são" ou "os estados-de-coisas que não são". Como veremos, trata-se de uma compreensão entitativa do não-ser, compreensão que, na interpretação que tenho do

conhece melhor que ninguém?" (Platão, "Sofista", 234c, in *Platão – Diálogos*, trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Abril Cultural, São Paulo, 1972).

⁴ Cf. *Sofista*, 241 a-b: "Como não compreender que ele nos acusará agora de dizer o contrário do que então dizíamos <a saber, que o não-ser é indizível> nós que temos a audácia de afirmar que há falsidade tanto nas opiniões como nos discursos? Na verdade, isso mesmo nos leva a unir o ser ao não-ser em muitas fórmulas, quando havíamos concordado na sua impossibilidade, a mais absoluta."

⁵ Cf. *Sofista*, 241 d: "<...> para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é." E pouco mais adiante: "Enquanto não houvermos feito esta contestação, nem essa demonstração, não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer das artes que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas".

poema, parece-me inteiramente ausente e que, como disse acima, Platão assume sem objeção alguma. Neste sentido, Platão está muito mais próximo do sofista do que de Parmênides. Tanto Platão quanto o sofista têm o olhar cativado pelo ente e compreendem o ser —e o não-ser que, no poema, é introduzido no início da Via da Verdade indicando, como tentarei mostrar, uma pertença íntima ao ser— de modo entitativo.

Apresentarei a seguir o que compreendo como estando em questão na obra de Parmênides que, acompanhando Heidegger, considero ser o mesmo que está em questão no pensamento de Heráclito.⁶ O que aqui será desenvolvido não é nada como uma exegese do poema; trata-se apenas de apresentar, a partir da sua estrutura, o sentido que, no meu entender, tem a questão por ele visada.

O que chegou até nós do poema de Parmênides é organizado em três partes: o "Proêmio", a "Via da Verdade" e a "Via das Aparências" (ou, "Via das Opiniões" —as *dokounta*). A introdução ou proêmio narra a viagem de Parmênides: ele fora procurado pelas filhas do sol —as *heliades kourai*— que, mostrando o caminho para os cavalos que puxavam o carro, o conduzem até o portal dos caminhos da Noite e do Dia. As filhas do sol, na proximidade do portal, retiram os véus que cobrem seus rostos e persuadem *Dike* —a deusa que costumeiramente identifica-se com a Justiça e que é quem guarda o portal com sólido ferrolho— a abrir os portões. Assim, conduzido pelas filhas do sol, e com a graça de *Dike*, e também de *Themis*, nos será dito logo a seguir, Parmênides chega na proximidade da deusa que, tomando a sua mão direita o saúda, afirmando que não foi um mau destino, uma *moira kake*, quem o trouxe a este caminho, caminho que está tão longe do trilhado pelos homens. Feito isto, a deusa pronuncia as palavras que antecipam o ensinamento que dará a Parmênides.

⁶ Como se sabe, a interpretação heideggeriana da aurora do pensamento ocidental distancia-se da compreensão tradicional que opõe Heráclito a Parmênides, oposição desenhada na filosofia de Platão e que faz do primeiro o pensador do devir em oposição ao segundo, o pensador do ser. Para Heidegger, os pensamentos de Heráclito e Parmênides são animados pela mesma questão, questão esta que cairá no esquecimento com a origem da metafísica em Platão. Neste sentido, para Heidegger o “corte” decisivo se dá entre, de um lado, Heráclito e Parmênides e, de outro, Platão e não, como costumeiramente se nos apresenta, separando Heráclito de Parmênides e Platão.

"É necessário que tu experimentes (*pythesthai*) tudo, tanto o ânimo intrépido (*atremes etor*) da verdade bem redonda (*aletheies eykykleos*), como as aparências dos mortais (*broton doksas*), nas quais não há uma confiança desvelante (*pistis alethes*). Porém é necessário também isto de uma maneira totalizante conhecer: como o aparente (*ta dokounta*) necessitava ser (*khren einai*) tudo consumando através de tudo (*dia pantos panta peronta*) de maneira aparente (*dokimos*)."⁷

Segundo Burnet, o fragmento diz assim:

“Encontrá-lo <o caminho que está bem longe da trilha dos homens>, significa que aprenderás todas as coisas, tanto o ânimo inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais nas quais não há confiança verdadeira. Todavia, deverás ainda aprender isto também — como as aparências, passando através de tudo, devem assemelhar-se ao ser”.

Como disse acima, a deusa anuncia aqui qual é o ensinamento que dará a Parmênides. Ele, nos diz a deusa, deverá aprender tudo, e esse tudo consiste em três ensinamentos: o primeiro diz respeito ao coração —ou ânimo— inabalável da verdade bem-redonda; o segundo, às opiniões dos mortais que não tem confiança na *aletheia*; o terceiro —que me parece ser o de mais difícil interpretação— é que o que aparece precisa ser aparente, consumando tudo através de tudo, isto é, consumando a totalidade do ente, perpassando todos os entes. Assim, a deusa anuncia aquilo que será revelado a Parmênides. Parece-me que uma interpretação do poema deve se orientar para uma compreensão da unidade de sentido destes três ensinamentos. Com a expressão “unidade de sentido” quero dizer: não se trata de ensinamentos justapostos ou sucessivos, dos quais alguns pudessem ser aprendidos e outros não. Trata-se, ao contrário, de uma única questão —ou de uma singular articulação— que se desdobra nesses três ensinamentos.

Começemos pela “Via da Verdade”. Parmênides é a ela introduzido através da apresentação de dois “possíveis” caminhos para a investigação: o do que é

⁷ A tradução é de Sérgio Wrublewski em *Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*, ed. Vozes, Petrópolis, 1993.

e não pode não ser, e o do que não é e é forçoso que não seja.⁸ O primeiro caminho é o caminho da obediência, daquilo que persuade (*peithous*) porque acompanha a verdade, o desvelar-se. Em relação ao segundo caminho, aquele do “que não é e é forçoso que não seja”, a deusa adverte enfaticamente: esse caminho é insondável, intransitável para o pensamento e a fala.

O primeiro aspecto que quero ressaltar deste início da Via da Verdade (fr. 2) é o fato de que a deusa nomeia os dois caminhos. Sabemos, a partir do *corpus aristotelicum*,⁹ que a sofística, e particularmente Górgias, acusarão Parmênides de inconsistência. O ponto em torno do qual se constrói a argumentação reside na impossibilidade de se fazer a distinção entre ser e não-ser sem cair em sucessivas contradições. Tais contradições acabam por “contagiar” o dizer do próprio ser, tornando o discurso ensaiado pelo eleata no seu poema, um discurso insustentável. *Grosso modo*, para Górgias, Parmênides estaria contradizendo-se, uma vez que ele fala sobre o não-ser, mesmo que seja para dizer que não é. Se o não-ser é indizível, pensa Górgias, então é inteiramente abusivo aquilo que faz Parmênides pela fala de sua deusa, a saber, apresentá-lo no início da Via da Verdade como um caminho em princípio possível, para imediatamente depois interditi-lo: a única posição coerente aqui seria simplesmente esquecer o não-ser, não pensá-lo e nem dele falar.¹⁰ Com esta

⁸ O que aqui pretendo fazer, como foi dito, é uma exposição sumária da estrutura e sentido do poema. Sou consciente das enormes dificuldades de interpretação que o poema coloca, dificuldades que se anunciam, sem ir mais longe, no fato de que o suposto ser parmenídeo é nomeado pela deusa com as expressões *estin* (literalmente, “é”) —é o caso do início do fr. 2 a que aqui fizemos referência—, pelo participio *to eon* — por exemplo, no fr. 4— e pelo infinitivo *einai* — no famoso fragmento 3. Só este fato coloca a questão de se estas três nomeações são unívocas ou se se articulam numa unidade de sentido mais rica que precisa ser mais profundamente pensada.

⁹ Refiro-me ao escrito pseudo-aristotélico “Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias” onde se fala acerca da obra do último, conhecida sob o nome de “Tratado do Não-ser” (979^a 12). A mesma obra é parafraseada por Sexto Empírico pouco antes de citar o próêmio do poema de Parmênides.

¹⁰ “Não-ser, diz Górgias, não é (*Ouk einai phesin ouden*); se é, é incognoscível; se é e é cognoscível é, entretanto, indemonstrável aos outros.” (“On Melissus, Xenophanes, and Gorgias” in *The Complete Work of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985, a tradução é minha). Segundo o ponto de vista mais geralmente aceito, o qual parece-me bastante plausível, a tese de Górgias procura derrubar a afirmação atribuída a Parmênides e aos eleatas posteriores acerca da existência de entidades eternas e imutáveis, restabelecendo a doutrina do devir atribuída a Heráclito. Tal movimento teria por objetivo, uma vez que nada é no sentido próprio, emancipar a linguagem de qualquer vínculo ontológico, entendendo-se por este termo o compromisso com a existência de uma realidade em si mesma, que a linguagem, para realizar enunciados verdadeiros, deveria observar. Em

interdição, também fica interdita a fala sobre o ser, dado que, sempre segundo Górgias, este somente pode ser pensado como o oposto do não-ser. Assim, para ele, acerca do não-ser e do ser não há discurso coerente possível. Como tentarei mostrar, é esta atitude a que vingará com a Metafísica e que Platão chancelará, dando o “adeus” ao não-ser parmenídeo, no próprio diálogo ao que estamos referindo-nos.¹¹

E, entretanto, a deusa faz isso: nomeia o não-ser; diz que é forçoso que não seja e que jamais deve se esquecer que acerca dele não se pode falar nem pensar. Trata-se, de fato, de uma inconsistência ou, pelo contrário, estará sendo visada aqui uma questão que somente pode se fazer presente ao pensamento sob a forma de uma relação —a que há entre ser e não-ser? E se a questão visada é uma relação: não será essencial à compreensão dessa relação que os termos dela, o ser e o não-ser, não possam ser pensados fora da relação, mas somente a partir dela? Se assim é, o não-ser se apresenta como impensável somente depois de ser visado na sua relação com o ser, nunca antes. E, por outro lado, o ser de que fala Parmênides —o ser que é um, homogêneo e indivisível, ingerado e incorruptível, enfim, o ser que é sempre presente e imutável, tal qual é determinado no fr. 8— somente poderá ser compreendido à luz da interdição que o não-ser coloca para o pensamento.

A introdução da Via da Verdade nos diz assim:

"Vamos lá —eu <a deusa> te interrogarei, tu porém auscultando a palavra, cuida que caminhos únicos do procurar são dignos de serem pensados <noesai>: um, que é e que não-ser não é <estin te kai hos ouk esti me einai>; é o caminho da obediência —pois segue o desvelar-se. O outro, que não é, e que necessariamente não-ser não é <hos ouk estin te kai hos khreon esti me einai>; este caminho eu te digo em verdade ser

outras palavras, a preocupação de Górgias e de Platão parece ser a mesma, a saber, a preocupação com a possibilidade ou não do discurso verdadeiro em relação aos entes, embora em relação a esta preocupação ambas as personagens encampem pontos de vista diametralmente opostos. O que tentaremos mostrar é que esta não é, de modo algum, a preocupação de Parmênides (nem de Heráclito).

¹¹ Cf. *Sofista*, 258 e – 259 a. É a seguinte a fala do Estrangeiro, esquivando-se da possível acusação do sofista: “Não nos venham, pois, dizer, que é porque denunciamos o não-ser como o contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele é. Para nós, há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não, se é racional ou totalmente irracional.”

totalmente insondável como algo inviável; pois não haverias de conhecer <gnoies> o não-ente (pois este não pode ser realizado) nem haverias de trazê-lo à fala."¹²

E na tradução de Kirk e Raven:

"Vamos e dir-te-ei - e tu escuta e leva as minhas palavras. Os únicos caminhos de investigação em que se pode pensar [literalmente: que existem para pensar, antigo sentido dativo do infinitivo]: um, o caminho que é e não pode não ser, é a via da Persuasão, pois acompanha a Verdade; o outro, o que não é e é forçoso que não exista, esse, digo-te, é um caminho totalmente impensável. Pois não poderás conhecer o que não é (isso é impossível), nem declará-lo."¹³

Insisto na questão: será uma negligência lógica da deusa apresentar os dois caminhos, simultaneamente, como aqueles que são para serem pensados, para depois dizer que um deles, o do não-ser, é impensável, assim "contradizendo-se"? Mas, de onde provém a mencionada contradição? Não está implícita nessa acusação uma compreensão de ser, aquela que entende o termo "ser" como significando "algo que é", a compreensão entitativa do ser que terá sua primeira figura na metafísica da substância? Não é esta uma compreensão para a qual toda relação se dá entre entes que antecipadamente detêm em si a possibilidade da relação e que, por isso, entende que ela, relação, não é o que própria e primariamente é, sendo algo derivado dos entes nela envolvidos? É somente segundo a compreensão metafísica posterior que a fala da deusa resulta contraditória. Mas, se nos permitirmos, mais não seja por uma vez, e essa permissão nos é dada historialmente depois de dois mil e quinhentos anos de metafísica, em razão do ocaso da noção de substância, perguntar o que a deusa entende por "ser" e por que razão ela introduz o seu discurso acerca do ser falando de ser e não-ser, então, toda uma outra perspectiva se nos franqueia. Proponho então fazer uma espécie de "caminho ao contrário" que, como remontando um rio, nos leve do que no discurso da deusa vem depois —o ser com seus famosos "atributos"—, ao início da via da verdade —ser e não-ser como únicos caminhos dignos de

¹² Na tradução de Sérgio Wrublewski in: *Os Pensadores Originários - Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, ed. Vozes, petrópolis, 1993.

¹³ Kirk, G. S., e Raven, J. E., *Os Filósofos pré-Socráticos*, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982, p. 275. Os colchetes são dos tradutores.

interrogação—, passando pelo fragmento 3, "o mesmo é pensar e ser". Esta "remontada" procurará realizar uma desconstrução daquilo que a tradição consagrou como óbvio e evidente em relação ao poema de Parmênides, para que se possa entrever a possibilidade de uma outra leitura.

Assim, cabe perguntar primeiramente o que a deusa está significando por "ser". Remeter-me-ei ao fragmento 8:

"O ente <to eon> é in-gênito, é também in-corruptível, pois é íntegro e in-quebrantável, em verdade é limitado; também não era outrora, nem será, porque é agora todo do mesmo, uno, contido <...>."¹⁴

E, segundo Kirk e Raven:

"<...>o que é, é incriado e indestrutível, porque é completo, inabalável e sem fim. Não foi no passado nem será no futuro, uma vez que é agora, ao mesmo tempo, uno, contínuo <...>".^{15 16}

O que cabe perguntar é: qual é aqui o significado de *to eon*? —o posterior *to on* que a tradição ocidental ouviu de uma forma bem determinada, e do qual se afirmam os "atributos" acima citados. Vamos primeiramente para a segunda parte do fragmento 8, aquela que afirma que ele, *to eon*, nem foi nem será; ele é. Tradicionalmente entendem-se estas palavras como representando a primeira enunciação da noção de eternidade, a noção de supra ou a-temporalidade. Assim entendida, o que a passagem diz é: "o ser é eterno", o ser está fora do tempo. A noção tradicional de eternidade enraíza-se na compreensão ordinária que temos do tempo. Agostinho, na décima das suas *Confissões*, enuncia as perplexidades imediatas a que a compreensão vulgar do tempo conduz, quando pergunta o que é o tempo, ou melhor o que no tempo "é" —já decidido historialmente que ser é ser "algo" que permanece

¹⁴ *Os Pensadores Originários - Anaximandro, Parmênides, Heráclito, op. cit.*

¹⁵ Kirk, G. S. e Raven, J. E., *op. cit.*, p. 279.

¹⁶ Estou citando as traduções de que disponho em português. Como pode se observar, quiçá existam poucos exemplos tão elucidadores acerca da natureza interpretativa de qualquer tradução. Peço ao leitor deixar em aberto o sentido atribuído as expressões em questão —a saber, no caso, *to eon*—, pois é justamente o sentido que deve ser associado a elas que quero pôr em foco.

idêntico e imutável. As perplexidades resultam da tripartição do tempo, pois passado, presente e futuro não parecem ser candidatos a nada de permanente: o passado deixou de ser, o futuro ainda não é, e o agora —aquela dimensão que mais obviamente corresponderia ao ser, pois nomeia a dimensão temporal do que *é*— é a coisa mais fugidia e inconsistente, sendo muito mais uma pura transição do que algo permanente. Assim, pergunta-se: onde está o "ser" do tempo? A resposta metafísica já fora dada por Platão no seu *Timeu*, quando dissera que o tempo, no caso, o tempo cíclico que impera no movimento regular dos astros no céu, é a melhor cópia da eternidade, eternidade em que repousariam os modelos que orientam a produção do demiurgo —as idéias. Esta eternidade é concebida como se o agora pudesse ser retirado do fluxo temporal, como se pudesse ser pinçado e alçado fora do tempo, conseguindo não devir, mas "ser". Só assim concebido, ele poderia conter de modo simultâneo, co-presente, a totalidade do que é.¹⁷

Entretanto, o que a passagem em questão do poema diz é que o ser *nyn estin*, isto é, que ele "agora é". Esta determinação temporal unida às outras duas, "nem era, nem será" (*oude pot' en oud' estai*), sugere que esse agora é um agora que, se considerado do ponto de vista do passado, não se torna passado, isto é, não cessa e que, se considerado do ponto de vista do futuro, "já é", nunca vindo a ser, mas sempre vigorando: o que aqui está sendo dito é que o ser dura; ele não é nada de mortal.¹⁸

¹⁷ A pergunta tradicional acerca do que *é* no tempo, pergunta por aquilo que permanece idêntico — sempre presente—no tempo. Basta esta constatação (a de que no "sempre" do "sempre presente" fala a temporalidade e que no "presente" do "sempre presente" fala ser) para entender que em *ser e tempo* fala uma imbricação essencial: qualquer determinação "modal" do ser exige que se faça um apelo à dimensão temporal e qualquer determinação temporal exige um apelo ao ser (à presença). A respeito disto, veja-se a conferência de Martin Heidegger, "Tempo e Ser".

¹⁸ E seria necessário dizer que também não é nada de divino, no sentido em que o são as divindades gregas. Elas possuem uma imortalidade "deficiente" em dois aspectos: em primeiro lugar, embora elas não morram por causas naturais, uma vez que a fome, a doença e a velhice não as alcançam, podem morrer por causas violentas, como o testemunham, por exemplo, os dois parricídios narrados na *Teogonia* hesiódica. Mas mesmo que se aceite que estas mortes —as de *Uranos* e *Kronos*, para acompanhar o exemplo— são mortes extremamente *sui generis*, pois com razão pode-se afirmar que estes deuses estão ainda presentes em algum ponto do espaço-tempo, mesmo assim, as divindades gregas estão incontestadamente sujeitas ao nascimento. A imortalidade própria do *eon* carece destas "deficiências", mas por não "salvar" os entes do devir —no modo em que o *Bem* platônico "salva" dele as idéias—, essa imortalidade, parece-me, não pode ser compreendida em termos de eternidade.

O fim da citação do fragmento 8 acrescenta algo de decisivo: "o ser é agora todo do mesmo, uno, contido", acompanhando a tradução de Sérgio Wrublewski. Ele é "todo do mesmo", *homou pan*, homogêneo; assim sendo, ele é uno e contínuo, *hen e synekhes*.¹⁹

O ser é um e homogêneo, feito todo do mesmo. Se, ao escutarmos estas determinações, mantemos uma compreensão "substancialista" do ser, a primeira interpretação que se impõe é que, perpassando todo ente diferenciado, todo ente que vem-a-ser e depois perece —enfim, tudo o que, diferentemente do ser, está submetido ao devir temporal—, há uma substância una e imperecível, substância semelhante àquelas *arkhai* procuradas pelos pensadores jônicos,²⁰ uma espécie de elemento sutil que permearia idêntico a si mesmo tudo o que vem-a-ser. Mas que elemento poderia ser este? Mesmo que o ser seja assim pensado, é necessário que haja entre ele e aquilo que devém uma solução de continuidade, um hiato, pois se a imutabilidade é para ser levada a sério,²¹ esse elemento não poderia jamais ser um *hypokeimenon*, um substrato que padeceria uma afecção, dando lugar à multiplicidade das aparências. Tratar-se-ia de um elemento todo peculiar, uma vez que não poderia ser causa ôntica da diversidade das coisas que devêm.

A segunda possibilidade interpretativa, frequentemente aceita —mas, no meu entender, inteiramente anacrônica— é a que faz uma leitura platônica do ser parmenídeo. Com isto quero significar —para descartá-la— a possibilidade de que

¹⁹ A tradução de Kirk e Raven parece não considerar o *homou pan*, a homogeneidade do ser. Ela parece entender que estes termos reforçam o *nyn estin*, ouvindo então "é agora, ao mesmo tempo".

²⁰ Não estou querendo aqui me comprometer com tal interpretação das *arkhai* no pensamento jônico; essa compreensão materialista das *arkhai* nos jônicos nos é sugerida por Aristóteles no seu primeiro livro da *Metafísica* e ela está, no meu entender, também sujeita às vicissitudes da historialidade do ser. Refiro-me ao usual procedimento de fazer uma leitura retrospectiva que inadvertidamente "projeta" no que lê aquilo que "trabalha" na própria compreensão, esquivando-se de toda possibilidade de estranhamento com o que foi e não mais é.

²¹ Como, por exemplo em Platão, quando no *Sofista* é afirmado que os "amigos das idéias" se vêem na dificuldade de explicar de que forma as idéias podem "agir" no sensível sem, entretanto, receber como contrapartida uma afecção do mesmo, pois, se assim fosse, elas perderiam sua imutabilidade. A mesma problemática é apresentada no *Parmênides* de Platão quando se afirma que a participação das idéias no sensível não pode ser algo do tipo da presença de um fragmento da idéia em cada particular, pois a idéia deve ser, por princípio, indivisível.

Parmênides esteja falando em "ser" pensando no mundo inteligível platônico, isto é, falando em um outro mundo separado daquele das aparências (*ta dokounta*), mundo este composto por entidades eternas e imutáveis. Uma tal interpretação, apesar de ter sido historialmente sancionada, enfrenta uma primeira dificuldade óbvia que é a da unidade do ser. As idéias platônicas constituem uma *koinonia*, uma comunidade de idéias, que é composta, de fato, por entidades que são, cada uma delas, unas, indivisíveis e homogêneas, mas que, como comunidade, como *kosmos noetos* (mundo inteligível), não possui a unidade do ser parmenídeo. Ao contrário, em Platão, é a pluralidade de idéias no mundo inteligível a responsável pela diversidade de determinações do sensível, concedendo a cada coisa o seu *que*, o fato de que cada coisa seja de tal ou qual forma. A rigor, esta "fragmentação" do ser parmenídeo parece ser, no meu entender, o primeiro parricídio que Platão realiza e o faz, justamente, porque a sua preocupação é cognitiva, isto é, está engajada na determinação "correta"²² dos entes. Em outras palavras, o que estou apontando é que jamais poder-se-ia falar do ser em Platão —se, como se faz com razão, equaciona-se “ser” a mundo inteligível— como possuindo os predicados de uno, indivisível, homogêneo e contínuo e que, conseqüentemente, é inteiramente abusivo ouvir em Parmênides algo como o mundo inteligível platônico.

Restaria-nos ainda, entretanto, uma possibilidade de associação entre a compreensão platônica de ser e a compreensão parmenídea. Penso na idéia suprema de Bem da *República* ou de Beleza-em-si do *Symposium*. De fato, há algo, no que Platão está visando com a postulação de uma entidade suprema, que está mais próximo do ser parmenídeo: refiro-me a afirmação de que em Platão é ela, idéia suprema, quem concede ser e verdade à comunidade das idéias "arrancando-as" da ocultação e mantendo-as na sua presença perfeita, de acordo com a interpretação que acabamos de realizar das passagens de *República*.²³ Segundo ela, no ente supremo,

²² Como vimos na análise da “Alegoria da Caverna” que nos ocupou acima —e, acompanhando Heidegger— Platão está interessado na *orthotes* e não na *aletheia*, o que quer dizer: na exatidão ou correção do pensamento que representa os entes e não no desvelamento.

²³ No *Banquete*, a Beleza em si é aquilo que faz belo e bom tudo o que a alma experimentará como desejável exatamente pelo fato de ser belo e bom. No começo da pedagogia erótica que Diotima

naquilo que, segundo Platão, mais propriamente é, estando "acima e além das idéias", fala uma doação de presença plena, doação de um desvelamento que superaria todo velamento. Como foi apontado, Platão concebe o desvelamento (a *aletheia*) como um atributo da idéia suprema, condicionando-o a um ente que estaria desde sempre presente, sendo imutável na sua presença. Entretanto, o que é próprio do Bem ainda é o fato dele conceder "ser e verdade" ao que quer que seja, isto é, conceder presença, embora ele, em algum sentido, é pensado como anterior a esta concessão, subtraindo-se do desvelamento como acontecimento originário doador. Adiante, tentaremos indicar que é o esquecimento do não-ser —esquecimento correlato à postulação de um ente sempre presente e, por isso, em princípio acessível ao pensar— o que de fato distanciará Platão de Parmênides, inaugurando o que nomeamos de Metafísica.

Segundo me parece, o ser parmenídeo não nomeia ente algum —sequer um ente supremo. Pré-platonicamente —e isto quer dizer, antes da postulação de dois mundos—, do que é entitativo jamais poder-se-ia afirmar que é um, homogêneo e indivisível; assim como, tampouco poder-se-ia dizer de nada que é entitativo que "nem foi, sem será, é". Tudo o que é entitativo, as *dokounta* de que fala Parmênides, é múltiplo, divisível, vem-a-ser e perece —e, como veremos, é e não é. Mas, então, o que é o ser parmenídeo? Segundo minha interpretação, o que ali está sendo visado é “a presença do que é”: "que há ente". Na primeira destas expressões —“a presença do que é”—, a ênfase deve ser posta no termo *presença*, isto é, na própria presença, no “estar presente” daquilo que é. Na segunda expressão —“que há ente”— a ênfase deve recair no *há*, e não "no que há", se este ou aquele ente. Dito em outros termos: a questão não é saber que ente é no modo indicado pelos predicados apontados por Parmênides, como se se tratasse de descobrir entre as coisas que são aquelas que são imutáveis, in-geradas e imperecíveis, etc. A questão levantada não é a de dirigir o olhar para a totalidade do que é e selecionar, dentre essa multiplicidade de entes que a comporiam, qual ou quais merecem o título de "serem", por possuir aqueles

propõe, o desejo da alma está como que disperso em diversos objetos de caráter sensível, e ela pensa que são esses objetos sensíveis o que verdadeiramente ela deseja. Com a gradativa universalização e dessensibilização da ascese erótica, no fim do seu caminhar, a alma perceberá que o que sempre desejou nos seus objetos de desejo é a Beleza em si, que ela é o objeto uno e permanente de *Eros*.

predicados que a semântica do verbo “ser” exigiria: os de eternidade e imutabilidade. Ao contrário, trata-se de experimentar nessa totalidade —que, se pensada como somatória de todos os entes, é composta por coisas que são múltiplas, diferenciadas e perecíveis— aquilo que é imortal, um e homogêneo: o ser entendido como a própria presença e não como ente algum. Coleridge, um poeta do século XVIII, fala do ser e, como Hannah Arendt observa, a referida passagem "é relativamente moderna e, conseqüentemente, insiste mais nas emoções subjetivas pessoais do que qualquer texto grego poderia fazer e, por isso, quiçá seja mais persuasiva para ouvidos psicologicamente treinados". A passagem diz:

"Alguma vez endereçaste tua mente para a consideração da existência nela e por ela mesma, como mero ato de existir? Alguma vez disseste para ti mesmo em pensamento, *é!*, sem considerar nesse momento, se havia um homem diante de ti, ou uma flor, ou um grão de areia —sem referência, enfim, a este ou àquele particular modo ou forma de existência? Se tu alcançaste isto, então deverás ter experimentado a presença de um mistério, que deve ter marcado teu espírito com espanto e maravilhamento. As palavras —Não há nada! ou —Houve um tempo em que nada havia! são auto-contraditórias. Há algo dentro de nós que repele a proposição com uma luz tão plena e instantânea que parece retirar a sua evidência de sua própria eternidade.

Não-ser, então, é impossível: ser, incompreensível. Se tu sustentaste esta intuição da absoluta existência, então debes ter aprendido que foi isto, e não outra coisa, o que nos primeiros tempos tomou as mentes mais nobres com um tipo de horror sagrado. Foi isto que causou nelas o sentimento de algo inefavelmente maior que as suas próprias naturezas individuais."²⁴

Ao experimentar-se isto que Coleridge nos diz, percebe-se que somente o ser dura —o ser agora entendido como a presença daquilo que se faz presente no modo em que for —seja como já passado, no modo da lembrança, seja como ainda não sendo, no modo da antecipação, seja como estando ali à mão. Do cessar desta presença não temos experiência, pois este cessar implicaria uma radical ausência, uma ausência que sequer se experimenta como ausência —o não-ser. Em outras palavras, todo experimentar, no sentido mais largo, se move no âmbito que a presença garante. É por esta razão que se pode afirmar que somente ela não veio-a-ser e que

²⁴ *The Friend*, III, 192, citado por Arendt, Hannah in: *The life of the Mind*, Harcourt Brace Joavanovich Publishers, Nova Iorque, p. 144-145.

somente ela não perece, pois se pensarmos o vir-a-ser como passagem de um estado de coisas para um outro estado de coisas —isto é, se pensarmos a *metabole* onticamente—, então torna-se evidente que sempre estamos movendo-nos no âmbito garantido pela presença. Em outras palavras, não há experiência da passagem do não-ser ao ser.

Assim, somente a própria presença dos entes —e não entidade alguma— pode ser una e imutável, não sendo "arranhada" na sua unidade e integridade pelo perecimento de qualquer ente. Não é o ente que carrega a presença, pois o que aqui está sendo visado não é nada como um quinhão de presença que cada coisa porta consigo, quinhão que viria a somar-se ao das outras coisas que ali estão e que, na ocasião do seu perecimento, seria levado embora com ela. A presença acolhe os entes mesmo na ausência deles, quando se mostram como o que falta, no modo do que já foi ou do que ainda não é. Mas, ela, presença, não padece o devir dos entes. Aqui, sim, pode se falar de um verdadeiro *chorismos*, de uma autêntica separação entre ser e ente ou, o que é o mesmo, de uma relação que não pode ser pensada, de modo algum causalmente.²⁵

Neste ponto somos inevitavelmente conduzidos ao fr. 3: “pois o mesmo é pensar e ser” —*to gar auto noein estin te kai einai*. Este fragmento, como todo o poema, apresenta grandes dificuldades interpretativas, algumas delas originando-se na própria estrutura sintática da frase que oferece duas leituras possíveis. A primeira dela seria: “Pois o mesmo é pensar e ser”, onde “o mesmo” (*to auto*) ocupa o lugar de sujeito e “pensar e ser” ocupa o lugar de predicado. Mas também a estrutura invertida

²⁵ Como se sabe, um dos problemas centrais que Platão enfrenta no seu diálogo *Parmênides* é a questão da participação do sensível nas idéias ou, o que é o mesmo, o tipo de separação do mundo sensível que caracteriza o mundo inteligível (ele é dito *kechorismenon*, separado). Pois, como já dissemos acima, quando descartamos a concepção do ser parmenídeo como elemento, é necessário que o inteligível cause o sensível sem, entretanto, receber deste nenhum padecimento, nenhuma afecção. Em outras palavras, a separação platônica deve sê-lo somente num sentido, de “baixo para cima” do ente sensível para o ente inteligível, mas não no sentido contrário; ali, o comércio, a não-separação, deve ser assegurada, uma vez que as idéias são causas ônticas do sensível e sua diversidade.

pode ser legitimamente traduzida em grego: “ser e pensar” como sujeito da frase e “o mesmo” como predicado (a frase soaria: “Pois, ser e pensar são o mesmo”).²⁶

Uma das interpretações mais freqüentes nas leituras contemporâneas, entende que *to auto* (“o mesmo”) nomeado no fragmento traz subentendido o sentido: “a mesma coisa”. Assim, uma possível escuta é: “a mesma coisa é ser e pensar”. Sem maiores cuidados históricos, para nós, que viemos aproximadamente dois mil e quinhentos anos depois de Parmênides, este dizer nos soa familiar; ele parece uma antecipação precoce da afirmação hegeliana “o real é racional, o racional é real”. Tal afirmação opera no âmbito aberto pela filosofia moderna, a filosofia da representação, e é, neste sentido, inteiramente anacrônica. Segundo ela, o dito parmenídeo estaria afirmando a identidade entre ser e pensar, recaindo a ênfase neste último, compreendido como representação; assim, no poema estaria enunciando-se pela primeira vez que “o que é” é o que a razão re-apresenta para si.

Uma segunda possibilidade interpretativa, muito presente na filosofia contemporânea anglo-saxã e que também “projeta”²⁷ a filosofia moderna nas origens do pensamento ocidental, acrescenta a essa compreensão o *noein* como uma voz passiva, significando “ser pensado” ou “para ser pensado” (dativo de destinação). Segundo esta possibilidade *to auto* assume um sentido claramente entitativo: “a

²⁶ Uma referência imprescindível para introduzir-se na diversidade de possíveis interpretações do poema é a coletânea de ensaios organizada por Pierre Aubenque, *Etudes sur Parménide*, que tem o mérito de iluminar as dificuldades de interpretação que o poema levanta, assim como o de apresentar uma grande variedade de leituras do mesmo. Entre as traduções anglo-saxãs temos O’Brien (cf. “La lecture des manuscrits: à propos d’une édition récente”, in *Etudes sur Parménide*, vol. I, Vrin, Paris, 1987, pp. 106-118): “a mesma coisa é para pensar e ser” (“*There is the same thing for thinking and for being*”), onde “pensar” (o infinitivo *einai*) é lido na voz passiva “ser pensado”, apoiando-se em Chantraine que cita exemplos homéricos onde a voz ativa é utilizada também em ocasiões em que o sentido admite a voz média ou a passiva”. Tarán (cf. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1965), na mesma direção traduz: “Pois a mesma coisa pode ser pensada e pode existir” (“*for the same thing can be thought and can exist*”). O mesmo Tarán atribui a Zeller a tradução “somente aquilo que pode existir pode ser pensado”. Jonathan Barnes traduz: “Pensar e ser são a mesma coisa”, entendendo aqui que Parmênides afirmaria a identidade entre o ser e a inteligibilidade, o fragmento querendo dizer: “tudo aquilo que pode ser pensado pode existir e, inversamente, tudo aquilo que pode existir pode ser pensado” (Cf. Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, Londres, 1982).

²⁷ “Projeção” no sentido corriqueiro do termo, sentido emprestado da psicanálise.

mesma coisa que é para ser pensada é para ser”. Neste caso, o conteúdo do fragmento prenunciaria a noção de experiência possível em Kant, quando ele afirma que o âmbito daquilo que é experimentável (isto quer dizer, kantianamente, capaz de ser dado na intuição sob as formas puras da mesma, a saber, tempo e espaço) coincide com o âmbito daquilo que é cognoscível pela razão e vice-versa. O *estin* é, neste caso, compreendido como “é possível”, num sentido eminentemente modal.²⁸ Coerente com esta compreensão, o não-ser do fr. 2 é ouvido como afirmando “aquilo que necessariamente não é não pode ser pensado” indicando a interdição kantiana da impossibilidade de conhecer aquilo que não é um objeto da experiência possível, a saber, em Kant, a interdição de conhecer a alma como imortal, deus e o mundo como totalidade dos fenômenos. Como se vê, sob esta ótica, o poema de Parmênides veste-se inteiramente com as roupagens kantianas.²⁹

Martin Heidegger, na sua conferência “Identidade e Diferença”,³⁰ nos apresenta uma perspectiva compreensiva inteiramente diversa. A conferência pergunta pelo que é a identidade, algo que o princípio sancionado pela lógica ocidental —“A = A”— muito mais oculta do que mostra. Num primeiro momento Heidegger chama a atenção para o caráter relacional desse princípio: é necessária, para enunciá-lo, a presença de dois termos, mesmo que seja para imediatamente equacioná-los afirmando serem o mesmo. Tal aspecto relacional já tivera sido observado por Platão no *Sofista* quando, ao formular os gêneros supremos do

²⁸ Segundo Barbara Cassin (cf. *Sur la nature ou sur l'étant – La langue de l'être?*, ed. du Seuil, Paris, 1998, p. 124) “a autoridade invocada para esta construção <...> é geralmente a de Zeller <...> que escolhe editar, não *esti* sem acento (portanto, cópula), mas *esti* acentuado ao que ele dá o sentido de *exesti*, ‘é possível’.” Na mesma obra, p. 121, na parte reservada a comentários sobre a acentuação, a autora observa: “No que concerne ao *esti*, ela <a acentuação> diferencia o tipo de uso que é feito do verbo: a maioria dos autores modernos escrevem *esti* enclítico <...> para assinalar os empregos copulativo, de predicação ou de identidade, e *esti* ortotônico (*ésti*) para os seus empregos existenciais e potenciais.”

²⁹ A interpretação do poema que assume este viés de forma mais explícita é a de Jonathan Barnes (cf. Barnes, J., *op. cit.*) onde a questão levantada no fr. 2 é assumidamente, não a questão do pensamento racional (*sic*), mas daquilo que é possível de ser conhecido cientificamente. O ser e o não-ser do fr. 2 afirmaria simplesmente que o objeto pode ser conhecido (neste caso ele é) ou que ele não pode ser conhecido (neste caso, ele necessariamente não é ou, o que é o mesmo, é impossível que seja).

³⁰ Trata-se do texto original de uma conferência pronunciada por ocasião do quingentésimo jubileu da Universidade de Friburgo, em 27 de junho de 1957. As citações são retiradas da tradução de Ernildo Stein presente no vol. da coleção “Os Pensadores” dedicado a Heidegger (cf. “O Princípio de Identidade” in *Heidegger*, col. “Os Pensadores”, ed. Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.173 e ss.).

“repouso” (*stasis*) e do “movimento” (*kinesis*), faz o estrangeiro falar: “Entretanto, cada um deles é um outro, ele mesmo, contudo, para si mesmo o mesmo” (254d). Heidegger observa:

“Platão não diz apenas: *hékaston autò tautón*, “cada um ele mesmo o mesmo”, mas: *hékaston heautō tautón*, “cada um ele mesmo para si mesmo o mesmo”.

O dativo *heautō* significa: cada coisa ela mesma é a si mesma devolvida, cada um ele mesmo é o mesmo —isto é, para si mesmo consigo mesmo. <...> Em cada identidade reside a relação “com”, portanto uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade. <...> Mas nesta unidade não há absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade. Contudo, para que a relação imperante na identidade —relação do mesmo consigo mesmo que já ecoa desde a Antiguidade— chegue a se manifestar decidida e claramente como tal mediação, para que efetivamente se encontre receptividade para esta manifestação da mediação no seio da identidade, o pensamento ocidental necessita de mais de dois mil anos. Pois somente a filosofia do idealismo especulativo <...> funda <...> um lugar para a essência em si mesmo sintética da identidade.”³¹

No *Sofista* de Platão, *to auto*, o mesmo, é apresentado como um traço da entidade do ente ou ser do ente: o que é no ente, aquilo que nele permanece, nos é dito, é idêntico a si mesmo. Se assim não fosse, qualquer tentativa cognitiva dos entes estaria destinada ao fracasso, pois o conhecimento se voltaria, no seu empenho por conhecer o que quer que seja, para algo que não possui nenhuma consistência, que está permanentemente mudando e, conseqüentemente, não teria um objeto, mas um simples fluxo caótico de qualidades mutáveis.³² Mas, Heidegger chama a atenção para o fato de que no poema de Parmênides o *auto*, o mesmo ou idêntico, fã “num sentido quase desmesurado”, pois ele não é nomeado como um atributo do ser do

³¹ Heidegger, M., *idem*, pp. 173-174.

³² Ressaltando este caráter da entidade do ente diz Heidegger: “Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade. Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também não haveria nenhuma ciência. Pois se não lhe fosse garantida previamente e em cada caso a mesmidade de seu objeto, a ciência não poderia ser o que ela é. Através desta garantia, a pesquisa se assegura a possibilidade de seu trabalho” (Heidegger, M., *idem*, pp. 174-175).

ente, mas trata-se, antes, do contrário: o ser —juntamente com o pensar— são afirmados como sendo parte do mesmo, como sendo parte da identidade, do *auto*. Diz Heidegger:

“<Parmênides diz> algo absolutamente diverso em comparação com aquilo que ordinariamente conhecemos como a doutrina da metafísica, que <diz:> a identidade faz parte do ser. Parmênides diz: “O ser faz parte da identidade”. Que significa aqui identidade? *Que* significa, na proposição de Parmênides, a palavra *tò autó*, o mesmo? Parmênides não nos responde esta questão. Situa-nos diante de um enigma do qual não nos devemos esquivar. É preciso que reconheçamos: nos primórdios do pensamento, muito antes de a identidade se formular em princípio, fala ela mesma, e precisamente, através de um dito que dispõe: Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade.”³³

A mesmidade (*to auto*, o mesmo) do fr. 3 será, logo a seguir, interpretada como um comum-pertencer de pensar e ser. Tal comum-pertencer nos diz Heidegger, por sua vez, pode ser ouvido de duas maneiras. Na primeira e mais costumeira, dá-se ênfase à comunidade, no sentido em que duas coisas podem pertencer simultaneamente a algo maior que elas, a uma totalidade, esta sendo representada como um terceiro termo diferente daqueles dois que a compõem, terceiro termo produzido por um nexos ou relação que faz a mediação entre eles.³⁴ Mas há uma segunda possibilidade de o comum-pertencer ser pensado, a saber, dando ênfase ao pertencer. Na expressão, este pertencer é caracterizado como “comum” e assim o sentido apresenta-se como o da recíproca pertença de dois termos, onde cada um deles somente é propriamente ele na relação com o outro. Aqui não há nada como uma síntese de duas coisas distintas numa unidade superior e diferente delas. Não, aqui a relação determina o ser dos termos. Assim, ser e pensar são o que eles são graças ao laço que os mantém unidos —o mesmo, *to auto*; fora desse laço não há nada como ser, nem nada como pensar. Diz Heidegger —aliás, de modo tão rigoroso e conciso que não justifica nenhuma paráfrase:

³³ Heidegger, M., *idem*, p. 175.

³⁴ Diz Heidegger: “Neste caso, ‘pertencer’ significa: integrado, inserido na ordem de uma comunidade, instalado na unidade de algo múltiplo, reunido para a unidade do sistema, mediado pelo centro unificador de uma adequada síntese. A filosofia representa este comum-pertencer como *nexus* e *connexio*, como a necessária junção de um com o outro” (*idem*, p. 176).

“O homem é manifestamente um ente. Como tal faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. “Somente” não significa limitação, mas plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como apresentar. O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar.”³⁵

Que nos diz Heidegger aqui? O homem, ao lado dos entes que são — pedra, árvore, águia— pertencem em comum, isto é, conjuntamente, ao ser, à totalidade dos entes. Trata-se do primeiro sentido em que a expressão comum-pertencer foi ouvida acima. Mas o homem é algo inteiramente diferente se pensado em sua relação com o ser. Ele pensa o ser e é homem somente na medida em que o pensa. De outro lado o ser acontece, advém, e o faz apenas enquanto o homem o pensa. Heidegger adverte, e nisto nos deteremos mais tarde, que tal afirmação não quer dizer que o ser seja posto pelo homem, no modo em que a filosofia moderna compreende, isto é, como resultado da atividade representativa do sujeito.³⁶ Homem e ser se co-pertencem. Mas o que deve ser entendido por “homem” e por “ser”?

Na primeira acepção da expressão comum-pertencer, aquela onde a ênfase é dada na comunidade a que os termos pertencem (como totalidade produzida pela *synthesis* ou junção entre os termos), “homem” quer dizer: aquele ente que possui determinações extremamente peculiares que lhe permitem conhecer os outros entes que constituem essa totalidade —o conjunto de todos os entes. E, do seu lado, o ser é

³⁵ Heidegger, H., *idem*, p. 177.

³⁶ De fato, o sentido que a conferência assinala não permite, de modo algum, compreender o homem como sujeito, isto é como substância-substrato do qual o pensar seria um atributo e o ser o resultado do pensar como representar. O homem é na relação com o ser, “o homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isso”, repetindo a citação acima.

entendido como aquilo que fundamenta o conjunto dos entes, essa totalidade construída cumulativamente da qual o homem também faz parte e que permite separar nos entes aquilo que é efêmero e inconsistente daquilo que permanece. Como veremos, o homem é determinado, sob esta ótica, como *zoon logon ekhon*, como animal dotado de fala, esta última constituindo a diferença específica do animal “homem”. Pois, assim entendido, o homem é uma coisa entre outras; sendo um ente entre os entes, ele cai sob o gênero “animal” (*zoon*); dentre os animais, ele se distingue pelo fato de ter fala (*logos*). Deste modo, chega-se à tradicional definição: o homem é o animal dotado de fala. A fala, por sua vez, é compreendida como atributo do homem, como esse traço tão peculiar que lhe permite voltar-se para a diversidade dos entes, conhecendo os diversos tipos ou gêneros de que ela se compõe e suas determinações, isto é, o seu ser.³⁷

Mas, o que quer dizer “homem” e “ser” na segunda acepção, aquela que fixa a atenção na relação entre esses dois termos e que a determina como um co-pertencimento entre eles? Em relação à compreensão do que seja “homem”, Heidegger já no-lo disse: “o homem é esta relação de correspondência e apenas isso”. A possibilidade do homem vir a ser um ente determinado, seja qual for a determinação que o acompanhe (a de *animale rationale* ou os desdobramentos históricos posteriores de uma tal definição, isto é, as diversas determinações históricas da humanidade do homem), está garantida por esta abertura inicial, pelo fato dele ser meramente a relação para com o ser e receber deste o apelo que o “con-formará”, fazendo com que a ele corresponda.³⁸ O homem, assim pensado, não é nenhuma substância, nada de dado e acabado; ele é apenas o destinatário do apelo do ser.

³⁷ Esta compreensão é completamente realizada no fim da metafísica, na filosofia de F. Nietzsche, quando o filósofo afirma que o conhecimento –o *logos* grego, que virará com os romanos *ratio*, para depois ser concebido como razão, *Vernunft*— é uma espécie de instinto da espécie e por conseguinte algo de natureza animal, ou seja, algo que ele partilha como os outros animais e que visa a conservação e intensificação da vida.

³⁸ O que aqui estou nomeando como “com- formação” do homem ao ser indica justamente as sucessivas determinações históricas do ser do homem na sua relação ec- stática com o ser.

Heidegger, como veremos, ao conceber o *auto* desta maneira, clareia o destino da metafísica, a saber, que o laço que foi destinando sucessivamente “homem” e “ser” nos diversos modos em que Ocidente os conheceu, acaba por se mostrar, possibilitando pela primeira vez o pensamento daquilo que governou essas destinações. A este laço, ele chama de *Ereignis*, termo que foi traduzido pela expressão acontecimento-apropriação. Esta tradução tenta captar em primeiro lugar — com o termo acontecimento — o elemento de irrupção ou surpresa do *Ereignis*: ele não é um laço ou relação determinada de uma vez para sempre, o *Ereignis* acontece e, com cada acontecimento seu, acontece ao mesmo tempo, e simultaneamente, “homem” e “ser”.³⁹ Mas, por sua vez, “homem” e “ser” acontecem um como propriedade do outro, entregues um ao outro; eles se pertencem mutuamente: isto é o que termo *apropriação* procura indicar.

Partimos do fr. 3 do poema de Parmênides, para tentarmos compreender o que deve ser pensado pelo termo *einai* (ser) ali presente e chegamos à compreensão heideggeriana do *Ereignis*. É ela, por acaso, uma interpretação do fr. 3 do poema? Sim e não. Sim, porque Heidegger abre a possibilidade de entendermos *to auto* como co-pertencimento de homem e ser. Não, porque em Parmênides não há — e nem poderia haver — a compreensão heideggeriana do “mesmo” como acontecimento que destina historialmente pensar e ser.⁴⁰

³⁹ Pois, como veremos, dizer que a relação é “anterior” aos termos é também inexato, pois não há nada como uma paisagem estável da relação que vá acomodando ser e homem em proporções diferentes ao longo dos tempos. Trata-se de um único e indivisível estado de coisas que acontece. Neste sentido dizer que “o homem é a relação de correspondência ao ser” ou dizer que “o ser é um apelo endereçado ao homem” ou, por último, dizer que “o *Ereignis* é o acontecimento que apropria mutuamente ser e o homem” são três formas de falar de um único e singular estado de coisas, embora se esteja sempre diante do perigo de ouvir nestas expressões algo como os papéis diferenciados de cada um dos três elementos que compoem um estado de coisas “complexo”: homem, ser e *Ereignis*. Embora nenhuma imagem sensível seja satisfatória, sugiro pensar na relação entre dois elos de uma corrente: os “elos”, antes de enlaçar-se, não são elos, mas anéis; por outro lado, é somente o seu enlaçar-se, aquilo que os faz elos, que produz a corrente como tal, algo diferente de um simples amontoado de anéis.

⁴⁰ Esta compreensão é o corresponder do pensamento ao acontecimento do *Ereignis*, acontecimento que precisou da consumação da metafísica, isto é, da realização das suas máximas possibilidades, para ocorrer — a saber, no pensamento de Martin Heidegger.

O que, parece-me, sugere esta interpretação é que há um pensar, rigorosamente, *o* pensar, aquele que corresponde ao ser entendido como o próprio estar presente daquilo que se apresenta. Este pensar, como veremos, é diferente daquele que pensa os entes, as aparências ou *dokounta* e para o qual tenho reservado o termo *conhecer*, pois visa a determinação deles. Quando este outro pensar se dá — aquele que estou chamando de *o* pensar—, quando ele corresponde ao ser e dele se apropria, o ser acontece, ele se desvela, mostra-se. O fr. 6 inicia-se afirmando: *khre to legein to noein t'eon emmenai*: “é necessário dizer e pensar, e o ente ser: ‘é’, então, ser”. Certamente aqui não está afirmando-se que a representação de um ente determinado (o pensar e o dizer desse ente), faça esse ente existir, como, por exemplo, ocorre na concepção cristã do pensamento divino ou como, num sentido diferente, acontece na filosofia moderna com a compreensão do ser como representação. Contrariamente à tradição, que desde sempre entendeu que o ser é fundamento dos entes que, por sua vez, também é ente (sejam as idéias em Platão, seja Deus no pensamento cristã, seja a razão na filosofia moderna, todas entidades, embora de caráter eminente pelo fato de fundamentarem a totalidade), fundamento que é necessário alcançar para garantir o conhecimento adequado dos entes, o poema parece dizer que o ser acontece quando se o pensa e se o diz. Pois aqui a totalidade do ente abre uma outra possibilidade de compreensão do ser que não aquela de somatória ou compêndio de tudo o que é, discriminando numa hierarquia que entes “são mais” e que entes o são em menor medida.⁴¹ Se o pensar se volta para essa totalidade e consegue “escapar” do fascínio do ente, pode dar-se o desvelamento da presença como tal, e é nisto que consiste o acontecimento do ser.

Na seqüência da fala da deusa, a disjunção entre ser e não-ser acontece antes da fala acerca do ser: o fr. 2 que abre a “Via da Verdade”, como já dissemos, inaugura-se com a apresentação de uma dupla alternativa para o pensar: “é e não pode não ser” / “não é e é necessário que não seja”, dupla alternativa que será reduzida a uma única, a saber, o caminho do ser, dada a intransitabilidade do caminho do não-ser

⁴¹ Compreensão que, no nosso entender, é a que tem Platão, quando, com o olhar dirigido a totalidade do ente conclui, como vimos na passagem da “Linha Dividida”, a existência de uma hierarquia de tipos de entidade, segundo seu grau de ser e verdade.

para o pensamento. Levanto novamente a questão acerca do não-ser: será que a deusa se contradiz, nomeando o não-ser para imediatamente depois dizer que ele é indizível? Ou, ao contrário, será que o acesso ao ser, entendido como a própria presença do que é, franqueia-se por essa singularíssima “experiência” que consiste na tentativa de pensar a radical ausência —o nada, o não-ente— para, de imediato, padecer a impossibilidade de um tal pensamento e, então, ser “devolvido” ao ser, não já como somatória dos entes, mas como âmbito que acolhe os entes e do qual o pensar jamais escapa? Quiçá a experiência abortada —porque sempre fracassada— do pensamento do não-ser produza a quebra do que acima chamei de “fascínio pelo ente” e, assim, permita que o pensar se volte para a clareira da presença.

Repito: por que a deusa insiste em pedir ao jovem Parmênides que jamais esqueça que o não-ser não é? Por que razão ela parece estar alertando-o para não escapar dessa experiência paradoxal, para não furtar-se dela, esquecendo-a? Em que consistiria esse esquecimento? Não consiste ele, precisamente, em cair no âmbito intra-mundano, onde o homem somente possui olhos para os entes e se entende ele próprio como mais um ente, âmbito onde os mortais estão as mais das vezes? Parece-me que o que a deusa quer indicar é um limiar, uma fronteira, aquela entre ser e nada, fronteira inteiramente diversa de qualquer fronteira ou limite ôntico, uma vez que o nada, se não é traído nessa espécie de “pré-intuição” —“pré-intuição” porque nunca consumada como intuição, pelo fato dela ser sempre abortada—, mostra-se como o não-entitativo por excelência. Falei em traição; em que consistiria a traição dessa experiência? Em fazer o que a deusa pede para não fazer, a saber, esquecer-se que o nada não é, transformando-o em algum tipo de ente estranho ou esquisito, e assim permitindo que o pensamento se perca novamente entre os entes, só que agora na tentativa de determinar essa coisa bizarra.⁴²

⁴² Esta traição está presente na ciência contemporânea e, também, na “filosofia da ciência contemporânea”, em expressões tais como “teoria do caos”: ou o caos é a desordem radical e dela não pode haver teoria, ou ele não é tão desordenado assim, e a rigor, trata-se somente do desconhecimento de algo e não de caos.

Toda a dificuldade aqui reside —e por isso, as sucessivas advertências da deusa— em manter-se nesse limiar, sem fraquejar, por assim dizer, para não cair no intra-mundano, no ôntico. É como se a deusa pedisse a Parmênides —e ela já o cumprimentou por ter chegado tão longe do caminho dos comuns mortais, participando em algum sentido da divindade— que se demore no insólito dessa experiência, que não esqueça dela, pois se ele o fizer, Parmênides não terá ouvidos para o que ela quer significar por *eon*. Se, ao contrário, ele se posta nesse limiar e ali se mantém, então o não avistar do nada permite que, do outro lado, a clareira irrompa, clareira à qual ele pertence como tudo o que é ôntico, mas que normalmente permanece oculta, não manifesta, impensada. Pois, a rigor, o único modo de pensar a totalidade dá-se pela experiência de ter “no rabo do olho” o nada, sem jamais poder fixar-se nele, pois ele nada é; se assim não fosse, sempre poderia perguntar-se “e além de tudo isto, há o que?”: este chegar ao fim do caminho —o verdadeiro limite, o limite englobante do nada—, é a graça que a benfazeja divindade reserva para aquele que está tão longe do caminho dos mortais e o seu nome é: *o acontecimento do ser*.

Como dissemos, o poema inicia-se com a narrativa da viagem de Parmênides, ao ser conduzido até os portões do dia e da noite pelas filhas do *Helios*, o sol. A força da narrativa gravita exatamente em torno dos portões; eles separam dois domínios ou âmbitos —a noite, morada dos mortais, e o dia, morada da divindade—; ali está *Dike* que os guarda de modo vigilante e rigoroso. Indício disto é o fato de que as *heliades*, cuja natureza luminosa é evidente, entram no âmbito dos mortais —da Noite— cobertas por véus, véus que somente serão retirados das suas faces quando estiverem aproximando-se do seu lar. Tudo nos leva a crer que *Dike* lhes concedeu passagem ao mundo noturno dos homens, à procura de Parmênides, com a condição de que elas respeitassem a escuridão, ocultando sua luminosidade atrás dos seus véus. Em outras palavras, não lhes é permitido por *Dike* —a Justiça, zelosa de que cada coisa seja aquilo que lhe é próprio, respeitando o lugar que lhe é dado para desdobrar o que ela é, punindo a desmedida da *hybris*—⁴³ destruir a escuridão que abriga os

⁴³ *Dike*, a justiça, é guardiã da ordem cósmica; as mais das vezes ela é chamada de “vingadora” por exercer a *nemesis*, a punição dos atos que violentam tal ordem. Suas auxiliares são as *Erínias* ou

mortais.⁴⁴ De outro lado, e como contrapartida, as *heliades* precisam persuadir *Dike* com doces palavras para que ela permita que um mortal ingresse no âmbito da divindade, pois isto também significaria uma transgressão à ordem do *kosmos* se algo de divino não existisse em Parmênides que o investisse do merecimento dessa honra. Um outro dado relevante é a caracterização de *amoibadon* para as chaves dos portões que *Dike* detém —chaves da alternância, segundo a tradução de Barbara Cassin.⁴⁵ Como bem ela lembra, na *Teogonia* de Hesíodo, Noite e Dia se encontram nas portas do Tártaro; ali se cumprimentam, cruzando-se sob a grande soleira de bronze: “um deles entrando e outro saindo; a casa jamais abrigando-os conjuntamente”.⁴⁶ “Cruzando-se” traduz *ameibomenai*, verbo que remete a *ameibô/ameibein* (assim como o adjetivo *amoibadon* que caracteriza as chaves de *Dike*) e que quer dizer, “trocar, cambiar”. Porque é isto relevante para nossa interpretação do poema?

Na leitura do fr. 1 do poema, fragmento que agora nos ocupa, impõe-se a oposição entre Noite/mortais/*dokounta* (via das aparências) de um lado, Dia/divindade/*Aletheia* (via da verdade) de outro. Parece-me que são estas duas tríades as que operam a alternância, e o aspecto central do ensinamento, que a divindade dará, consiste em saber dela, não em superá-la. Dito em outros termos: parece-me que no poema não há um lugar privilegiado de sobrevôo dos dois âmbitos,

Fúrias, divindades vistas como de mau agouro, pelo fato de aparecerem sempre que semelhante transgressão ocorre e com o severo intuito de punir os envolvidos. Dentre a literatura grega que chegou até nós, quiçá o lugar onde elas assumem o maior destaque é na tragédia de Ésquilo “As Eumênides”, terceira das três que compõem a *Oréstia*.

⁴⁴ Aqui é quase obrigatória a referência ao fragmento 94 de Heráclito: “Se o Sol ultrapassasse seus limites, as *Erínias*, servas de *Dike*, o puniriam.” E conjuntamente com este fragmento impõe-se também a lembrança do mito de *Phaineton*, jovem filho de *Hélios* a quem este, penalizado por só ter assumido a sua paternidade tardiamente, permite satisfazer o desejo de guiar o seu carro; o desfecho da história é conhecido: *Phaineton*, jovem e inexperiente, não consegue manter o carro solar na sua rota, aproximando-se da terra e causando todo tipo de devastação, obrigando assim o próprio Zeus a fulminá-lo com seu raio, caindo nas águas do Éridano. O fragmento 94 de Heráclito, assim como o mito de *Phaineton* enfatizam o fato de que a luminosidade é obrigada a “respeitar” a escuridão, mesmo a luminosidade solar —aquela que somente em aparência parece sobrepujar inteiramente a noite.

⁴⁵ Cf. *Sur la nature ou sur l'étant – La langue de l'être*, Editions du Seuil, Paris, 1998, pp. 135-136.

⁴⁶ Cf. Hesíodo, *Teogonia*, XI, 745 e ss.

algo como um postar-se acima dos portões do Dia e da Noite e poder abarcar sob o olhar o lado de cá e o lado de lá. Não, o conhecimento mais “completo” que é reservado a Parmênides consiste em saber que não se transitam as duas vias ao mesmo tempo ou, o que é o mesmo, que há entre elas uma exclusão, o acontecimento de uma simultânea doação e retração.

Doação-retração, que quer isto dizer? Para aquele que possui o *thymos*, a aspiração ardorosa de um Parmênides, aspiração que o conduz tão longe do caminho dos mortais, há a doação da verdade: a impossibilidade do abissal nada que concede o demorar-se no mais simples, no coração inconcusso (*atremes etor*) do desvelamento. Mas Parmênides deve saber que a *aletheia* somente acontece graças à distância conquistada do mundo das aparências, isto é, pelo favor do exílio do convívio humano e de seu âmbito de múltipla e variada riqueza fenomênica.⁴⁷ Do outro lado, somente agora um tal mortal compreenderá que aquele âmbito, com sua beleza cativante e sua familiaridade, dá-se graças ao retraimento da verdade, graças ao fato de que os mortais não têm olhos para ela,⁴⁸ mantendo-se numa ignorância ou esquecimento protetor.

E aqui, em consonância com Parmênides soam, num mesmo acorde, os dois famosos fragmentos de Heráclito, o fr. 123 e o 16. O primeiro deles diz: “a *physis* ama ocultar-se”; o segundo: “como furtar-se do que jamais se põe?”.⁴⁹

⁴⁷ Tivemos oportunidade, ao tratar da Alegoria da Caverna de Platão, de citar o poema de Trakl, “Alma de Outono”: “Alma azul, escura viagem/Partida para longe do outro, do amado/ a tarde muda sentido e imagem”.

⁴⁸ Estou traduzindo livremente o termo *pistis*. Como se sabe, o poema nos diz que os mortais não têm *pistis* no desvelamento. Como já comentei acima, este termo é frequentemente traduzido por “crença” ou “confiança”. Tal tradução parece-me que não enfatiza o que aqui é decisivo: a ausência de *pistis* quer dizer um “nada saber” acerca da verdade, uma radical ignorância dela e de seu coração inabalável.

⁴⁹ O fr. 123 diz: *physis kryptesthai philei*; o fr. 16: *to me dynon pote pos an tis lathoi*. Ambos os fragmentos mereceram a atenção de Heidegger no seu ensaio “*Alèthéia*” (cf. Heidegger, M., *Essais et conférences*, op. cit.).

Como Heidegger mostra no seu ensaio “*Aletheia*”, o primeiro fragmento parece, à primeira vista, contraditório: se na palavra *physis* fala a própria vinda à presença dos entes, a eclosão ou irrupção que os faz surgir no aberto, então pareceria que o que é próprio dela não é esconder, mas, ao contrário, mostrar. Sendo assim, ela jamais poderia amar a ocultação, ao contrário, sua *philia* deveria ser pelo *phainestai*, pelo aparecer dos entes.

O segundo fragmento, o 16, fala de um furtar-se ou esconder-se daquilo que está sempre ali, daquilo que não tem ocaso, que jamais declina — *to me dynon pote*. Na interpretação que Heidegger faz, o fragmento expressa uma interrogação, uma pergunta, poder-se-ia dizer que de caráter até paradoxal: do que *me dynon pote*, daquilo que jamais se retrai, estando sempre presente, parece impossível conseguir esconder-se, pois não haveria lugar para onde recolher-se, não haveria um canto defendido de sua presença reinante. O fragmento chegou a nós através de Clemente de Alexandria no seu *Paidagogos* (livro III, cap. 10) e é citado com um preâmbulo que pretende elucidar o significado das palavras de Heráclito: “Quicá seja possível que alguém se mantenha oculto diante da luz perceptível aos sentidos, mas é impossível que o faça diante da luz do inteligível”.⁵⁰ Estas são as palavras de Clemente. Na sua compreensão do fragmento, ele perde o seu tom interrogativo, passando a exprimir quase que uma reprimenda, mesmo que em tom de estupefata pergunta: como é possível que os mortais pretendam esconder-se do olhar de Deus que tudo vê?. Aqui o sentido é: “Que tola ou vã pretensão mortal é essa que quer pecar sem ter por testemunha a onividência divina —e, conseqüentemente, sem ser alcançado por sua punição?” De fato, a pergunta, assim formulada, não precisa ser respondida ou, melhor, inclui nela a sua resposta: “Um tal feito é impossível e a pretensão que o acompanha é absurda”. Em outras palavras, assim ouvida, não se trata de uma autêntica pergunta.

⁵⁰ Cf. Heidegger, M., “*Alèthéia*” em *Essais et conférences*, *op. cit.*, pp. 314-315.

Mas é exatamente uma autêntica interrogação que Heidegger propõe-nos ouvir no fragmento: como é, de fato, possível que isso aconteça? E aqui a pergunta deve ser como que “levada a sério”: qual é o estado de coisas que comporta que aquilo que está sempre presente, não se mostre e, conseqüentemente não seja percebido pelos muitos, pelos mortais? Aqui não se trata de explicar este fato, responsabilizando a precária ou fraca natureza humana e supondo, implicitamente, que esta fraqueza ou precariedade é contingente e que, portanto, pode ser superada. A compreensão aqui não se orienta pela idéia de uma formação do homem, da saída de uma situação de ignorância ou indigência espiritual para uma outra de plenitude, como acontece em Clemente. Em outras palavras, a pergunta aqui levantada não é de antemão humanística, não visa descrever uma situação que colocaria a nu a necessidade de uma *paideia*, de um projeto de humanidade. Ela pergunta acerca de um fato, de uma situação ou estado de coisas do qual os mortais —não o homem, entendido metafisicamente— fazem parte.

Para Heidegger, o fr. 123 responde ao fr. 16: é possível furtar-se daquilo que jamais declina justamente porque o que não declina, a *physis*, ama ocultar-se. Que quer dizer que “a *physis* ama ocultar-se”, ao afastar a leitura humanística que atribui a ocultação à ignorância dos mortais? Se a *philia* pela ocultação é da própria *physis* e não uma desatenção humana, então deve haver algo nela, *physis*, que a disfarça, tornando-a inacessível, diferentemente de tudo aquilo que se apresenta aos homens e que, por isso, é para eles experimentado como disponível e acessível. O que se apresenta aos homens é, em primeira instância, a diversa variedade dos entes. Eles apresentam-se de múltiplos modos, inclusive o modo da sua ausência, pois a ausência desta ou daquela coisa, e a experiência da sua falta, são fenômenos inteiramente familiares a todos. De outro lado, os entes também se apresentam com as suas determinações específicas, determinações estas que permitem que lhes concedamos a sua identidade e a sua diferença e que os experimentemos como uma variedade de coisas. Mas o que acontece com aquilo que jamais declina, que é sempre presente e uno? Uma vez que “isso” é sempre presente, isto é, não tem o caso, o seu contrário é impossível de ser experimentado. Fazê-lo consistiria na possibilidade de pensar o

nada, isto é, em convertê-lo num ente; mas, não é justamente isto que a deusa parmenídica pede insistentemente para não fazer? De outro lado, o que é uno, homogêneo e indivisível não possui um “outro” como seu diferente, contraponto necessário para a sua determinação como ente distinto. Que quer isto dizer? Que a relação que diferencia ser e nada não é da mesma natureza que a relação que diferencia a presença ou ausência deste ou daquele ente, assim como tampouco o é a relação que diferencia os entes do *eon*.⁵¹ Pois, o que acontece com os mortais que somente vêm entes, estando imersos entre eles?; o que ocorre com o homem que jamais atentou para a impensabilidade do nada? ou, o que é o mesmo: qual a situação dos muitos que somente conhecem a diferença entre entes, seja no seu estar presente ou ausente, seja nas suas determinações? Para eles a *physis* se esconde, eles não tem *pistis* na *aletheia* e nada sabem do ser.

Que nos diz o poema de Parmênides acerca dos muitos, dos mortais que habitam a escura Noite? Eles transitam o caminho das *dokounta*, das múltiplas e variadas aparências —o caminho ou via das “opiniões”, como costuma-se traduzir aquele termo. Do ponto de vista da presença ou ausência de um ente particular, eles não atentam para o fato de que, quando o ente está ausente —no sentido de não estar ali à mão e, portanto, de ser experimentado como o que falta— esta ausência é um modo da presença. Dito em outros termos: eles não percebem que qualquer experiência dos entes implica um acolhimento deles, e do pensamento que os experimenta, pela presença.

Mas, vejamos o que acontece em relação à determinação dos diversos e variados entes e suas diferenças. Os mortais são chamados de *dikranoi*, bicéfalos, divididos em duas cabeças, pelo fato de que “para eles ser e não-ser são considerados

⁵¹ A argumentação ensaiada por Górgias no seu “Tratado do Não-ser” se constrói em volta da não percepção desta diferença. Como toda determinação dos entes trabalha por oposição (que, como veremos a seguir, tem o seu principal instrumento no princípio de não-contradição) e o não ser é impensável (ou incognoscível e intransmissível), o ser também deve ser impossível de ser pensado. Górgias pretende que a diferença entre ser e não-ser seja da mesma natureza que a diferença entre o vermelho e o não-vermelho, ou o divino e o não-divino, sem perceber que se trata de uma diferença singularíssima, a diferença originária.

o mesmo e não-mesmo”.⁵² Gostaria de compreender estas palavras, de reconhecida difícil interpretação, como antecipando a compreensão que Platão articula entre ser/não-ser e mesmo/não-mesmo (outro) no seu diálogo *Sofista*. O que Platão nos diz ali?

Como foi dito acima, Platão está preocupado neste diálogo —e diria, que esta é a motivação que anima toda a metafísica clássica— com a descrição correta dos entes através de um discurso que possa ser fiel às suas determinações, um discurso “verdadeiro”, no sentido da adequação ou correspondência da representação com o real.⁵³ Seu grande inimigo, como também foi apontado, é o sofista, o fabricante de simulacros, produtor de discursos que possuem a aparência de correção, mas que, a rigor, distorcem, na sua “pintura”, aquilo que é. Esta figura escorregadia, o sofista, entrincheira-se na proposição parmenídea de que “o não-ser é impensável e indizível”. Ele contra-argumenta: se o discurso sofista é falso, como Platão pretende, ele deve dizer o que não é —leia-se: ele deve dizer o não-ser. Mas como dizer o não-ser se ele é indizível? Dizer o não-ser é impossível, afirma o sofista, invocando a autoridade de Parmênides; portanto, Platão deve desistir dessa acusação. Como já apontamos, a tentativa platônica no diálogo consiste em desfazer-se do não-ser parmenídeo, aquele que é impensável e indizível, pois Platão atribui a esta compreensão do não-ser o fato de ficar desarmado no seu combate com a sofística. Qual é a “solução” platônica? Dar o adeus àquele não-ser indizível e trocá-lo por um não-ser que se preste ao *logos* exato, ao discurso adequado ou correto sobre as coisas. Este “novo” não-ser será chamado por Platão de “o outro”, o oposto de “o mesmo”: “o não-mesmo”. Vejamos com mais cuidado a operação que Platão realiza no seu *Sofista*.

Neste diálogo, Platão enunciará, pela fala do Estrangeiro, a existência de cinco gêneros supremos: o repouso, o movimento, o ser, o mesmo e o outro (o não-

⁵² Cf. fr. VI do poema.

⁵³ Já decidida uma compreensão deste real, a compreensão substancialista do mesmo.

mesmo). Muito resumidamente apresentaremos aqui o sentido que Platão reserva a cada um destes gêneros. Repouso e movimento são gêneros opostos: aquilo que participa do repouso não participa do movimento e *vice-versa*.⁵⁴ Portanto, o traço distintivo do gênero “repouso” é oposto (excludente) do traço distintivo do gênero “movimento”. Uma vez que o que está em movimento e o que está em repouso deve “ser” de alguma maneira, então, a totalidade dos entes participa do “ser” —ou, como é dito no diálogo, “o ser se associa a ambos gêneros”, o repouso e o movimento. Num primeiro momento, a esses três gêneros será necessário acrescentar mais um: o “mesmo”, uma vez que cada gênero, considerado em relação consigo mesmo, é o mesmo que ele próprio.⁵⁵ Por último, será necessário adicionar um quinto gênero, o “outro”, dado que cada gênero simultaneamente participa do “mesmo” —por ser, em relação a si mesmo, o mesmo— e do “outro” —por ser outro do que os outros gêneros, embora sendo o mesmo em relação a si.⁵⁶ O que aqui Platão começa a explicitar é o que mais tarde Aristóteles, no livro *Gamma* da sua *Metafísica*, reconhecerá como o princípio em que repousa qualquer discurso significativo acerca dos entes, o princípio de não-contradição. O discurso que diz algo determinado de um ente deve necessariamente observar este princípio, a risco de, contrariando-o, nada dizer. Trata-se da possibilidade da predicação: ao afirmar-se de algo que ele é “x”, e simultaneamente afirmar-se que ele é “não-x”, nada se diz da coisa em questão ou,

⁵⁴ Como vimos, para Platão —por exemplo, na Passagem da Linha Dividida no fim do L. VI de *República*—, a totalidade dos entes divide-se em dois grandes grupos ou tipos: os entes visíveis, sujeitos ao devir e os inteligíveis, repousando em si mesmos. Aqueles primeiros participam do gênero supremo “movimento” e são excluídos do gênero supremo “repouso”; com os segundos acontece o contrário.

⁵⁵ Cf. Platão, “Sofista”, 255c (*in Diálogos*, Col. “Os Pensadores”, ed. Abril Cultura, 1972, São Paulo, p.187).

⁵⁶ Cf. *op. cit.*, 254b – 255a: “<...> relativamente aos gêneros, chegamos ao acordo de que uns se prestam a uma comunidade mútua, outros não; de que alguns aceitam essa comunidade com alguns, outros com muitos e de que outros, enfim, penetrando em todos os lugares, nada encontram que lhes impeça de entrar em comunidade com todos <...>. <...> os mais importantes desses gêneros são precisamente <...> o próprio ser, o repouso e o movimento. <...> Dissemos, por outro lado, que os dois últimos não podem associar-se um ao outro <...>. Mas o ser se associa a ambos: pois, em suma, os dois são. <...> cada um é outro com relação aos dois que restam, e o mesmo que ele próprio. <...> Mas que significado demos a este “mesmo” e a este “outro”? Serão estes dois gêneros diferentes dos três primeiros, se bem que sempre necessariamente associados a eles? Deveremos então considerar cinco seres e não três <...>.”

como diz Strawson, é como, se no jogo de xadrez, se fizesse um lance para imediatamente voltar atrás, desfazendo-o —uma tal operação é nula. Predicar, isto é, dizer “algo de algo”, exige, como também o afirma o mesmo Strawson, traçar uma fronteira num “âmbito de incompatibilidades”. Que significa isto? Afirmar de algo que é “vermelho”, por exemplo, é simultaneamente dizer que todas as outras cores que “não o vermelho” (não-vermelho) não cabem a essa coisa; dizer de uma coisa que ela é “de madeira”, é dizer que todos os outros materiais que “não a madeira” não se aplicam na determinação da coisa. Assim, predicar é traçar uma fronteira dentro de um âmbito de incompatibilidades —nos exemplos que acabamos de dar, o âmbito das cores ou o âmbito dos materiais— para depois “fazer cair” a coisa em questão de um —e somente de um— dos dois lados da fronteira. Platão serve-se de uma metáfora para dizer isto; ele afirma que todo enunciado é como uma espécie de tecido (*symploké*), mostra dois lados: pelo lado de cima o enunciado diz positivamente o que a coisa é (“ela é “x”), pelo viés, e simultaneamente, ele diz —mesmo que não o faça explicitamente— tudo o que ela não é (ela não é “não-x”). Ao usarmos este tipo de formulação —que “ela é ‘x’ e que simultaneamente ela *não* é ‘não-x’”— torna-se claro que está lidando-se sempre com coisas que são, representando o “não-x” todo o leque de possibilidades diferentes de “x” (dentro daquilo que foi nomeado como “âmbito de incompatibilidade”) e o *não é* (da expressão “*não é* ‘não-x’”) não o nada, mas um modo privativo em que a coisa *é*. É exatamente esta a conquista de Platão contra o sofista, a sua arma para vencê-lo: a afirmação de que “não-ser” é “ser outro que...”. Estas modalidades do não-ser —no exemplo, o não ser vermelho, ou o “não-ser” duplicado da expressão “*não é* ‘não-vermelho’”— não tem nada de impensáveis;⁵⁷ aliás, é com um tal traçado de fronteira que dá-se toda determinação dos entes, todo conhecimento dos mesmos. Dito em outros termos: se o não-ser é reduzido à alteridade (“ser outro que...”), a experiência da interdição do pensamento —aquilo em que a deusa enfaticamente insiste quando pede para jamais esquecer que “o não-ser não é”, sendo portanto impensável— é esquecida, pois no domínio dos entes e de sua determinação não há nada que a lembre.

⁵⁷ Mesmo que o âmbito interdito —o não-x— não seja explicitamente enumerado exaustivamente ou que sequer possa sê-lo.

Voltemos ao poema de Parmênides e àquilo que ali se afirma da “via das aparências” e de seus peregrinos, os mortais bicéfalos. Que a deusa nos diz deles? Repito: que “para eles ser e não-ser são considerados o mesmo e não-mesmo”. Parece-me inteiramente plausível ouvir a “censura” que a deusa faz aos mortais, originar-se no fato de que estes, da mesma forma que Platão faz no seu *Sofista*, concebem o não-ser como mera alteridade, como “não-mesmo”, do mesmo modo, *não ser* algo consiste simplesmente em “ser outro que” esse algo. Que quero dizer com isto?

Frequentemente se lê o caráter bicéfalo dos mortais —o fato que eles falam ser e não-ser, mesmo e não-mesmo— como se estes enunciassem acerca das coisas contradições insustentáveis —no exemplo dado acima, pensa-se que o que Parmênides tem em mente é que os mortais, na sua absoluta ignorância, são capazes de dizer que “essa rosa é vermelha e não é vermelha”. A crítica a este tipo de enunciado já foi feita por Aristóteles e elimina o que pareceria uma contradição realmente existente na coisa (por exemplo, que uma pétala da rosa é esbranquiçada, enquanto as outras são vermelhas, sendo a rosa branca e vermelha ao mesmo tempo), com a observação de que qualquer coisa é determinada sempre que considerada “no mesmo tempo, no mesmo lugar e sob o mesmo aspecto”. Mas, será este o sentido da fala da deusa quando atribui a característica de *dikranoi* aos mortais? Parece-me que não.

A via das *dokounta*, a pesar de ser de difícilíssima interpretação, parece com bastante plausibilidade condensar o saber acerca dos entes à época de Parmênides. O que ali é enunciado não são disparates, ou enunciados vazios acerca dos entes, mas o que fora conquistado pelas “ciências” do seu tempo.⁵⁸ Neste sentido, o que a deusa

⁵⁸ Certamente trata-se de um saber acerca dos entes que ainda não “descobriu” a noção de *ousia*, como aquilo que deve estar sempre sob o olhar para conquistar a segurança do conhecimento do que, no fluxo contínuo de mudanças, permanece o mesmo e, portanto, repete-se, podendo ser antecipado e, assim, posto sob controle. Entretanto, que a ontologia que sustenta o saber da “via das aparências” (ontologia não explicitamente expressa) não seja a mesma que a ontologia platônica, isto é, que o modo de compreensão que franqueia o acesso aos entes seja diferente no poema do que em Platão, no meu entender não altera o fato de que em ambos os casos se trata de ontologias, daquilo que orienta todo conhecimento dos entes.

estaria dizendo é que os mortais, assim como Platão e toda a metafísica por ele inaugurada, somente possui “olhos para os entes” e, cativados como estão por eles, avançam no caminho do conhecimento dos mesmos sem sequer suspeitar o que seja a *aletheia*. Ou melhor, é este desconhecimento absoluto da clareira da verdade —e do nada que a franqueia—que libera a ilusão de que tudo é pensável (no modo do conhecimento) e que, em última instância tudo é para o homem acessível e disponível. Na minha leitura do *Poema*, toda metafísica se encontraria na “via das aparências”, pois nada sabe da “via da verdade”. É este retraimento da verdade que permitiu a destinação de Ocidente, hoje concretizada no império da tecnologia e de sua lógica.

Para concluir esta seção, gostaria de indicar, muito sucintamente, como a leitura platônica do poema, leitura que vingará durante séculos, baseia-se numa atribuição de significado aos termos fundamentais que estruturam o poema de Parmênides, atribuição de significado bem determinada e diferente da que norteia nossa leitura do mesmo. Tais termos são verdade (*aletheia*), aparências/opiniões (*dokounta*), ser (*to on*) e não ser (*to me on*) e são eles que, a título de resumo da seção, explicitaremos segundo as duas leituras do poema, a platônica e a nossa.

- 1) *Aletheia*. Se, segundo a nossa leitura o termo *aletheia* nomeia o desvelamento ou clarificação do ser (o seu “coração inconcusso”), desvelamento que acontece quando o pensar, abandonando as *dokounta*, corresponde a ele —o que exige a singular experiência da impensabilidade do nada—, segundo a leitura platônica a “via da verdade” representa o pensar que se fixa naqueles entes responsáveis pelos traços que, na multiplicidade dos entes sujeitos à mutabilidade, permanece o mesmo (as idéias), assegurando a esse pensar a “verdade”, entendida aqui como a adequação ou correspondência do pensamento a esses traços sempre presentes.

- 2) *Dokounta*. Em nossa leitura, a “via das aparências” é o âmbito em que habitam os mortais, âmbito caracterizado pela presença da multiplicidade dos entes em sua rica variedade e franqueado aos mortais pelo retraimento da própria *aletheia*. Assim, todo comportamento em relação aos entes encontra-se nesta via, mesmo aquele que, como o fará a metafísica depois, procura encontrar o consistente nos entes sujeitos ao fluxo da mutabilidade. Para Platão, as opiniões são o resultado de um comportamento humano em relação ao sensível que, por não discriminar, no que é sujeito à mutabilidade, o contingente do que permanece, está sempre exposto à possibilidade do erro.
- 3) *To on*. Em nossa interpretação o termo “ser” indica a própria presença que acolhe tanto os entes na sua multiplicidade quanto o pensar acerca destes. A essa presença corresponde um pensar que não é entitativo e que se conquista através da experiência da impensabilidade do nada. Somente assim, “descobre-se” (desvela-se) o ser como uno, homogêneo, indivisível e imutável. Na interpretação platônica “ser” quer dizer “ser ente” e trata-se de separar, dentre a totalidade dos entes, aqueles que possuem os predicados de unicidade, homogeneidade e imutabilidade —as idéias—, daqueles outros que somente são de modo deficiente e graças aos primeiros —os entes sensíveis.
- 4) *To me on*. Para nós, não-ser significa a radical ausência, o nada que, na tentativa de pensá-lo, experimenta-se como o impensável, mostrando, então, que todo pensar pertence ao ser. No seu *Sofista*, Platão dá o adeus ao não-ser absoluto, redefinindo o não-ser como alteridade, o que lhe permitirá denunciar o discurso sofista como falso.