

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

METAFÍSICA II

Claudia Murta
Fernando Pessoa

Vitória
2016

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPE/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Graduação
Licenciatura em Filosofia – EAD/UFES**

Claudia Murta

Revisor de Conteúdo

Jorge Augusto da Silva Santos

Revisor de Linguagem

Santinho Ferreira de Souza

Designer Educacional

Carla Francesca Sena

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Nina Ferrari

Diagramação

Coordenação:
Geyza Dalmásio Muniz
Equipe:
Nina Ferrari
Andre Veronez

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Hugo Bernardino

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

M984m Murta, Claudia, 1967-
Metafísica II [recurso eletrônico] / Claudia Murta, Fernando Pessoa.
- Dados eletrônicos. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo,
Secretaria de Ensino a Distância, 2016.
49 p. : il.

Inclui bibliografia.
Também publicado em formato impresso.
Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle.
ISBN: 978-85-63765-64-2

1. Metafísica. 2. Filosofia. I. Pessoa, Fernando, 1961-. II. Título.

CDU: 111



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



Sumário |

|

|

|

|

Sumário |

|

|

Apresentação

Após o estudo introdutório realizado na disciplina Metafísica I, cujo objetivo foi apresentar panoramicamente o tema da metafísica, estudaremos em Metafísica II a questão do ser na Grécia Antiga. Primeiramente faremos uma abordagem histórica do nascimento da filosofia na Grécia, a fim de pensar o advento da metafísica como ciência do ser. Após esse primeiro momento de cunho mais histórico, estudaremos quatro pensadores da questão do ser no mundo grego: os pré-socráticos Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia, Platão e, por fim, Aristóteles.

Na primeira semana, abordaremos o surgimento histórico da filosofia, a partir de um estudo do livro *As origens do pensamento grego* de Jean-Pierre Vernant. O propósito dessa abordagem histórica é mostrar como, com o advento da *pólis*, houve uma proliferação dos discursos que propicia o surgimento da filosofia com os pré-socráticos.

Após essa introdução histórica, estudaremos na segunda semana os fragmentos dos textos de Heráclito relativos ao *logos*, a fim de compreendermos a origem da filosofia. Na terceira semana, o curso vai estudar o prólogo do poema de Parmênides, mostrando como pensa o caminho para o desvelamento da verdade.

Dando continuidade ao estudo da questão do *ser* no pensamento grego, analisaremos, na quarta semana do curso, a apropriação

filosófica que Platão faz do pensamento de Parmênides. Primeiramente, com a interpretação do II, VI e VIII fragmentos do poema de Parmênides, para depois pensar a consequência das questões parmenílicas no pensamento de Platão, em uma leitura do diálogo *O Sofista*. Por fim, na quinta semana do curso, investigaremos como Aristóteles pensa essa questão do ser a partir de uma leitura do livro IV de sua *Metafísica*. Nesse sentido, a disciplina Metafísica II propõe estudar a questão do ser no pensamento grego antigo, mostrando a colocação da questão no pensamento dos pré-socráticos, sua apropriação filosófica por Platão e sua consumação na *Metafísica* de Aristóteles, o que consolidou definitivamente o pensamento filosófico como metafísica.

*O nascimento da filosofia
na Grécia Antiga*

Podemos compreender historicamente o nascimento da filosofia na Grécia antiga através do esclarecimento de dois fatores fundamentais: por um lado, as transformações políticas que propiciaram a democratização do poder com os debates em praças públicas, as *ágoras*, onde os cidadãos tomavam as decisões da *pólis*, por outro lado, até mesmo como consequência desses debates públicos, a divinização da fala, do discurso, e sua proliferação. Abordaremos cada um desses fatores separadamente para, por fim, compor as condições históricas que promoveram o nascimento da filosofia na Grécia antiga.

1. As condições históricas para o nascimento da filosofia

O que conhecemos como Grécia antiga teve o seu início histórico com a queda do poder da chamada “era micênica”, através das invasões dos dóricos, no século XII antes de Cristo, inaugurando a “era dórica” dos gregos, que culminou com o nascimento da filosofia por volta do século VII a.C. O povo micênico havia chegado ao Mediterrâneo no século XVI a.C., espalhando-se tanto no continente quanto nas inúmeras ilhas da região. Com forte influência do Oriente, a vida social se organizava em torno do palácio, tendo o rei o poder divino sobre tudo e todos. É em torno do palácio e sob a égide soberana do rei que todas as decisões eram tomadas, em todos os âmbitos da vida pública; o rei era quem respondia às questões religiosas, políticas, militares, administrativas, sociais ou econômicas. Centralizando todo o poder no palácio e em seu rei, os micênicos eram um povo subordinado a uma hierarquia rí-

gida, que tinha em seu topo a onipotência divina do rei. Por isso, o estudioso francês da Grécia antiga, Jean-Pierre Vernant, em seu livro *As origens do pensamento grego*, afirma:

Quando no século XII antes da nossa era o poder micênico desaba sob o ímpeto das tribos dóricas que irrompem na Grécia continental, não é uma simples dinastia a sucumbir no incêndio que assola alternadamente Pilos e Micenas¹, é um tipo de realeza que se encontra para sempre destruída, toda uma forma de vida social, centralizada em torno do palácio, que é definitivamente abolida, um personagem, o Rei divino, que desaparece do horizonte grego. A derrocada do sistema micênico ultrapassa largamente, em suas consequências, o domínio da história política e social. Ela repercute no próprio homem grego; modifica o seu universo espiritual, transforma algumas de suas atitudes psicológicas.²

A derrocada do sistema micênico transformou completamente a estrutura política da Grécia antiga, descentralizando o poder absoluto do rei com a criação da *pólis*. Com a ausência do rei-sacerdote, bem como de sua aristocracia, as comunidades aldeãs e a aristocracia guerreira tiveram que aprender a conviver em harmonia. Após um primeiro momento de conflito, descobre-se a necessidade de haver reflexões éticas e discussões políticas, que constituíram as primeiras formas da “sabedoria” (*sophia*). A Gré-

.....
1 Pilos e Micenas eram as duas maiores cidades da era micênica.

2 VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1981, p. 6

cia antiga concedia a maior importância à sabedoria, sendo os seus sábios reconhecidos como grandes homens. Como afirmou Nietzsche: “Outros povos têm santos, os gregos têm sábios.”³

A partir do século VII, a *sophia* passou a ser a virtude que mais dignificava o homem, o que havia de mais importante para o grego, pois era através dela que eles resolviam os seus conflitos. Todas as questões sociais eram publicamente discutidas na *ágora*, as praças-tribunais dos cidadãos da *pólis*. A disputa das decisões políticas promoveu o exercício do discurso, o aprender a arte de falar bem, de persuadir o ouvinte a concordar com o que é dito. Ao se despertar para a arte do discurso, o grego descobriu diversas modalidades de falar e escrever, fazendo da linguagem o seu tesouro mais valioso, a sua mais importante divindade.

2. A descoberta da linguagem

A divinização da linguagem na Grécia antiga vai promover uma proliferação de discursos nas suas diversas modalidades possí-

.....

³ NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 21

veis. A Grécia antiga não descobriu apenas a filosofia, mas também a poesia – seja a epopéia, a lírica, seja a tragédia –, a política, a retórica e a sofística, a matemática e a geometria. A necessidade das discussões públicas promoveu a arte do discurso, e o grego aprendeu a sabedoria de bem dizer o mundo.

Um desses sábios gregos, talvez o mais importante de todos, o poeta Homero, foi o autor das duas epopeias que educaram todo o povo grego, reunindo e fundamentando a sua identidade: a *Ilíada* e a *Odisseia*. Como afirmou Platão, Homero é o grande educador do povo grego. Em suas duas obras, Homero apresentou uma nova perspectiva da antiga mitologia grega. Os seus deuses são claros e luminosos, não há mais os terríveis monstros de outrora, aboliu-se a magia das fórmulas secretas e o horror de criaturas repugnantes. Os deuses olímpicos, governados por Zeus, o deus do raio, são como os homens não apenas em suas aparências, mas também em seus modos de ser, tanto nas ponderações reflexivas, quanto nos ímpetos das paixões. Os heróis homéricos são todos virtuosos, nobres. Seja com a virtude guerreira de Aquiles na *Ilíada*, seja com a virtude da astúcia e inteligência de Ulisses na *Odisséia*, Homero criou, com seus versos, um paradigma de excelência para o povo grego. Todos os gregos queriam ser como os deuses e heróis de Homero, todos cantavam seus versos de cor. Recitados na educação das crianças ou em grandes festivais de poesia, os versos de Homero foram responsáveis pela unificação do povo grego, à medida que criou, com seus deuses e heróis, um paradigma de excelência para os homens, que vai constituir a identidade do povo grego, o helenismo.

Homero foi o maior educador da Grécia Antiga não apenas pelo exemplo da virtude de seus deuses e heróis, mas, principalmente, pela

poesia de seus versos, que promove a experiência poética da linguagem. Os poemas de Homero comovem de tal modo os seus auditores e leitores, que acabam por transformar a compreensão ordinária da realidade – tudo se torna divino, maravilhoso. É a própria linguagem poética, em sua característica de fazer aparecer, que se mostra nos versos de Homero; neles, o grego experimentou uma possibilidade originária de pensar e de falar.

O exemplo poético de Homero foi fundamental na conjuntura política dos debates públicos, potencializando o processo de divinização da linguagem no mundo grego. Foi nessa conjuntura em que a linguagem e, conseqüentemente, o pensamento ganharam suprema importância que nasceu a filosofia na Grécia antiga.

3. O nascimento da filosofia

A composição destes dois fatores, a constituição pública da *pólis* através dos debates políticos na *ágora* e a arte do discurso, acabou por engendrar o que depois veio a se chamar de filosofia. A sabedoria que a arte do discurso promove é o pensamento, o aprender a pensar não só nas coisas reais, mas também nas possíveis. E foi pensando nas possibilidades da realidade que os gregos descobriram a unidade fundamental entre as palavras (o *logos*) e as coisas (a *physis*), entre pensar e ser.

Aristóteles chamou os primeiros filósofos de *fisiólogos*, pelo fato da questão fundamental de seus pensamentos ser a relação entre *logos* e *physis*. Posteriormente esses pensadores foram caracterizados como pré-socráticos, aqueles que precederam Sócrates, que é consi-

derado o primeiro filósofo propriamente dito; o termo pré-socrático indica que esses *fisiólogos* eram ainda pré-filosóficos. Os pré-socráticos manifestam a transição do pensamento religioso para o pensamento filosófico. Em seus escritos não encontramos mais os elementos fabulosos dos mitos, os deuses e heróis, mas a tentativa de compreender, através do próprio pensamento humano, o princípio de todas as coisas, a *arché*. Algumas vezes chegaram a fundar seitas filosóficas, como foi o caso do pitagorismo, que os iniciados precisavam apreender matemática para participarem de seus mistérios.

A frase “Tudo vem da água”, de Tales de Mileto, é considerada a primeira sentença filosófica.

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição de que a água é a origem e o seio materno de todas as coisas. Será realmente necessário parar aqui e levar essa ideia a sério? Sim, e por três razões: primeiro, porque a proposição afirma algo acerca da origem das coisas; em segundo lugar, porque faz isso sem imagens e fábulas; e, finalmente, porque contém, embora em estado de crisálida, a ideia de que “tudo é um”. A primeira dessas três razões ainda deixa Tales na comunidade dos homens religiosos e supersticiosos, a segunda separa-o dessa sociedade e mostra-o como investigador da natureza, a terceira faz de Tales o primeiro filósofo grego.⁴

.....
4 Idem, ibidem, p.27

Nietzsche vai justificar por que a frase de Tales é a primeira sentença da filosofia em três motivos: primeiro, porque ela pensa a origem (a *arché*) de todas as coisas – não apenas isso ou aquilo, mas **tudo** vem da água. Mas o fato de refletir sobre a origem de todas as coisas ainda não distingue Tales da comunidade dos homens religiosos e supersticiosos, pois também há vários mitos religiosos que narram a origem do universo. Mas o segundo motivo retira Tales dessa comunidade, à medida que compreende essa origem de tudo não como sendo uma ação de deuses ou de entes sobrenaturais, mas como um elemento físico: a água – essa característica faz de Tales um investigador da natureza (*physis*). Mas, para Nietzsche, o que faz Tales ser o primeiro filósofo grego é o fato de sua frase conter a ideia da unidade de todas as coisas, pois essa é a questão fundamental de toda a filosofia, a questão da essência universal, formulada por Sócrates na pergunta: o que é? Por exemplo, se eu pergunto “o que é a mesa?”, eu não quero compreender as características de uma mesa particular, mas sim o que faz toda e qualquer mesa ser mesa; a questão “o que é?” pergunta pela essência universal de uma coisa, a fim de compreender o seu ser.

Como essa questão que funda o pensamento filosófico só foi formulada explicitamente por Sócrates, os pensadores anteriores a ele passaram a ser chamados de pré-socráticos, os que investigavam a natureza (*physis*). Antes de abordarmos o pensamento socrático, através do estudo da filosofia de Platão e Aristóteles, vamos ainda nos deter em dois pensadores pré-socráticos, aqueles que são considerados os representantes mais importantes, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia.

Bibliografia

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1981. Em PDF no site: <http://goo.gl/PRjjuN>

PESSANHA, José Américo Motta. “Os pré-socráticos. Vida e obra”. Escrito como introdução à obra: *Os pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de textos e supervisão: Prof. José Cavalcante de Souza.

Glossário

1. **Pólis:** sistema político que surgiu entre os séculos VIII e VII a. C. na Grécia antiga, em que todos os cidadãos discutiam em praças públicas os problemas da comunidade e, após os debates, decidiam em conjunto o que fazer. Como indica Jean-Pierre Vernant, esse exercício político de debates e decisões públicas da pólis implica “uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder”. Junto com esses debates públicos, começou a haver também uma ampla divulgação das manifestações mais importantes, permitindo a todos o conhecimento dos acontecimentos sociais. Esse duplo movimento da democratização e de divulgação terá, no plano intelectual, consequências decisivas.

2. **Ágora:** praça pública na qual os cidadãos discutiam as questões fundamentais da pólis e decidiam por votação as medidas que deviam ser tomadas.

3. **Sophia:** a sabedoria consistia em articular discursos que mostram a realidade em sua verdade. Seja através da poesia, seja por meio dos discursos políticos ou pedagógicos, a Sophia é o que provém e promove o pensamento acerca do que as coisas são, fazendo aparecer no que é dito (no logos) o fundamento da realidade (a physis).

4. **Logos:** a palavra grega logos foi traduzida para as línguas latinas pelo termo “razão”. Mas, como adverte Heidegger, “O processo de tradução do grego para o ‘romano’ não é algo trivial e inofensivo. Assinala ao invés a primeira etapa no processo que

deteve e alienou a essencialização originária da filosofia grega.”⁵ Ao traduzir logos por razão, não compreendemos o que os gregos indicavam com essa palavra, mas sim a interpretação moderna do homem como sujeito, alma, espírito. O termo grego logos provém do meio rural, indica a ação da colheita como uma dinâmica de abarcar a totalidade dos frutos da colheita, selecionar o que vai ser colhido e guardar o que foi recolhido; posteriormente, a partir do verbo légein, falar, logos ganhou o sentido de linguagem, discurso. Heidegger adverte que o que ocorreu não foi uma mudança do significado da palavra, como se primeiro logos significasse colheita e depois passou a significar linguagem – não! O que se mostra neste fenômeno é o fato de os gregos compreenderem o modo de ser da linguagem, o discurso, como uma colheita, onde abarcamos a totalidade do que vamos falar, selecionamos e recolhemos o sentido no que dizemos: “O logos vige, pois, no e como o puro légein, o puro de-por e pro-por, que colhe, escolhe e recolhe no recolhimento de uma concentração. O logos é, assim, o recolhimento originário de uma colheita original a partir de uma postura inaugural. O logos é postura recolhedora e nada mais.”⁶

5. **Physis:** dinâmica de aparecimento da realidade como processo de auto-criação, indica o expor-se da realização de tudo o que se realiza por si mesmo: o desabrochar da flor e a brotação do fruto, a brisa do vento e o quebrar das ondas, a aurora e o crepúsculo do

.....

⁵ Heidegger, Martin. Introdução à metafísica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, p. 44

⁶ Idem. Logos (Heráclito, fragmento 50). Em: Ensaios e conferências. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 190

dia: “Evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante daquilo que brota e permanece.”⁷

6. Arché: significa simultaneamente princípio, origem, e comando, orientação, à medida que o grego sempre compreendeu a necessidade de já se ter o fim (télós) desde o início (arché), como orientação do sentido originário da ação, o seu propósito fundamental.

.....
7 Idem. Introdução à metafísica. Op. cit. p. 44



*A origem da filosofia no
pensamento de Heráclito*

A questão acerca da origem da filosofia pergunta por como a filosofia começa, como ocorre o seu nascimento. A nossa tendência imediata é responder a essa questão através de uma exposição do antigo mundo grego, com um relato da produção de seus sábios, pois sabemos que a filosofia nasceu no pensamento dos gregos, entre os séculos VII e IV a.C. Tal tendência imediata é importante e necessária para a compreensão histórica do nascimento da filosofia, por isso a primeira seção deste curso, todavia ela não basta como esclarecimento filosófico à questão perguntada. A questão da origem da filosofia pergunta não só pelo modo como ela passou a ser, mas também por como ela se constitui em sua vigência presente, ativa e efetiva. Tal questão pergunta pelo aparecimento da filosofia, pelo que a faz ser o que ela é, pela sua característica essencial; antes de ser apenas a compreensão histórica do nascimento da filosofia na Grécia Antiga, a questão da origem da filosofia busca compreender a própria essência da filosofia. Assim, a investigação dessa questão nos conduz de algum modo ao antigo mundo grego, contudo muito antes dessa condução se constituir em um relato que represente historicamente a antiguidade grega, ela tem como propósito compreender a disposição fundamental – o *páthos* – que faz o pensamento pensar filosoficamente. Portanto, a questão acerca da origem da filosofia compreende o arco cuja envergadura tem numa extremidade os gregos antigos e na outra o nosso presente atual; o propósito desse arco é lançar o pensamento à confluência de sua destinação filosófica, atualizando o pensamento grego com a experiência presente da investigação fundamental.

Muito antes de querer representar qualquer antiguidade, o que nos motiva à questão da origem da filosofia é o que Nietzsche ca-

racterizou como “a arte de aprender dando frutos”, ao se referir à apropriação grega da sabedoria oriental: “Deveríamos, como eles, aprender com os nossos vizinhos a utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida e não para o conhecimento erudito, apoio a partir do qual se salta para o alto e mais alto ainda do que o vizinho.”⁸ Essa investigação acerca da origem da filosofia, antes de compor uma exposição que represente a Grécia Antiga, tem como propósito conduzir o nosso pensamento à investigar a constituição de toda e qualquer realidade, saber fundamental que ocorre com a compreensão do fragmento nº 113 de Heráclito: “Pensar reúne tudo.”

O que nos reúne neste texto é compreender a origem da filosofia através da compreensão do *logos* no pensamento de Heráclito. Tal propósito se funda não no fato histórico de o pensamento de Heráclito se situar na aurora da filosofia, mas porque o *logos* constitui o próprio modo de ser dessa aurora. Uma interpretação do *logos* no pensamento de Heráclito é um caminho que os conduz à origem da filosofia por proporcionar não um conhecimento dos acontecimentos factuais que compõem a conjuntura histórica do nascimento da filosofia, mas sim a compreensão do que demanda o próprio modo de ser filosófico do pensamento. Queremos compreender a origem da filosofia pensando o que Heráclito pensou, buscando o que ele buscou. Em seu fragmento 101, Heráclito diz com toda clareza: “Eu me busco a mim mesmo.” Buscar a si mesmo é o caminho que nos conduz, a cada um

.....

8 NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 19.

de nós, a pensar o que Heráclito pensou, pois: “É dado a todos os homens conhecer-se a si mesmo e pensar.”⁹

O que é e como se dá o conhecimento de si mesmo? Por que esse conhecimento de si mesmo nos abre ao pensamento da filosofia? Deve então haver uma relação fundamental entre o si mesmo e o pensamento filosófico. Como se constitui essa relação? Para encaminharmos tais questionamentos não podemos compreender esse conhecimento de si mesmo de nosso subjetivo, como se estivesse em questão a formação individual, histórica ou psicológica, de nossa constituição consciente ou inconsciente. Não. Quando Heráclito indica que o pensamento surge do conhecimento de si mesmo, ele indica a possibilidade comum do si mesmo, numa experiência de comunhão da sabedoria: “Os homens acordados têm um mundo só que é comum enquanto cada um dos que dormem se voltam para o seu mundo particular.”¹⁰ A experiência de vigília que Heráclito indica mostrar aos homens um mundo só, que é comum, é o acontecimento do conhecer-se a si mesmo que nos abre à compreensão do *logos* no pensamento de Heráclito e, assim, à origem da filosofia.

Em seu fragmento 73, “Não é para se falar e agir dormindo”, Heráclito, como no fragmento 89 citado acima, opõe a vigília ao sono para indicar dois modos de ser possíveis de falar e agir. Como a vigília mostra aos homens um mundo só, que é comum, enquanto cada um dos que dormem se voltam para o seu mundo particular, a experiência da falar e agir será completamente diferente caso ocor-

.....

9 Fragmento 116. Heráclito. Fragmentos. Em: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1991.

10 Idem, Fragmento 89.

ra em vigília ou em sono. O falar e agir da vigília ocorrem a partir da unidade conjuntural do *logos*, enquanto que no sono cada um se volta para a diversidade de seu mundo particular: a diferença ocorre entre a experiência de falar e agir a partir da unidade do *logos*, ou a partir da diversidade dos mundos particulares. Como se constitui essa diferença? O que é falar e agir a partir da “unidade do *logos*”, como ocorre a sua experiência? O que é se voltar para o seu mundo particular, como ocorre o falar e agir dormindo?

O homem, diferente de todos os outros, é o único ente que sendo possui uma compreensão de seu próprio ser. Essa compreensão abre a realidade como um constante por fazer, impossibilitando ao homem o paraíso de ter uma realidade absoluta e eterna, já feita e acabada. A compreensão do que somos em cada momento de nossa vida, impõe a necessidade de termos que haurir originariamente a nossa existência; de sempre, outra vez, ter que realizar a nossa realidade.

Vigília e sono são duas possibilidades de o homem experimentar a existência, a realização de sua realidade – a vigília indica o conhecer-se a si mesmo como sendo o desvelo de agir com prudência, o cuidado de estar sempre com a atenção concentrada no interesse da conjuntura, enquanto que o sono é a lassidão que, se desocupando de falar e agir, instaura a modorra indiferente e apática do desinteresse, naqueles que se voltam para o seu mundo particular.

Heráclito caracteriza o modo de ser do sono em seu fragmento 34: “Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes estão ausentes.” Falar e agir dormindo é não ter compreensão do que fala e faz, é ouvir sem escutar e, assim, parecer surdo, estar presente sem ser nessa presença. Esse desinteresse faz com que o homem perca a tensão dos diversos fatores que compõem a con-

juntura de sua presença e se volte para um mundo estagnado nas determinações individuais. A surdez desse modo de ser impede a compreensão da conjuntura que permite haurir originariamente o falar e o agir: o sono do desinteresse caracteriza o desconhecimento de si mesmo que gera apatia, nivelamento, indiferença.

“Para falar com recolhimento é necessário concentrar-se na reunião de tudo...”¹¹ Ao contrário do falar dormindo de quem se volta para o seu mundo particular, o falar da vigília se concentra na reunião de tudo e, por isso, os homens acordados têm um mundo só que é comum. Para compreendermos o modo de ser do falar e agir da vigília devemos caracterizar a estrutura de seu acontecimento, o concentrar-se na reunião de tudo. Concentrar indica uma ação de por junto em um mesmo centro. A possibilidade de concentrar-se na reunião de tudo ocorre com o desvelo do interesse de quem se doa todo à conjuntura de seu acontecimento e descobre a sua realização a partir desse mesmo centro, da reunião comum dessa jun- tura. Esse falar que ausculta a conjuntura e dispõe a sua reunião perfaz a experiência do que Heráclito nomeia de *logos*.

“(Torna-se necessário seguir a conjuntura), mas enquanto o *logos* vive em conjuntura, a massa vive como se tivesse um entendimento próprio e particular.”¹² Ao contrário do entendimento daqueles que se voltam para o seu mundo particular, Heráclito indica que o *logos* vive em conjuntura. O que é e como é possível o viver em conjuntura? Conjuntura é o conjunto concentrado que compõe uma situação, um acontecimento. Podemos caracterizá-la como uma interação dos

.....
11 Idem, fragmento 114.

12 Idem, fragmento 126

diversos fatores que integram uma circunstância e promovem o seu acontecimento. O viver em conjuntura ocorre com o desvelo daquele que, em vigília, fala e age desde essa integração das forças que promovem a conjuntura. Assim, a conjuntura se constitui como o campo da reciprocidade de forças adversas que, na tensão convergente da mútua divergência de suas forças, configura a realização do real como uma harmonia de movimentos contrários, cujo fundamento é a guerra, o *pólemos*, conforme aforismos 51 e 53 de Heráclito: “Não compreendem como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” e “De todas as coisas, a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres.”

A guerra como pai de todas as coisas é a força que reúne os opostos e faz aparecer a realidade sempre numa conjuntura. A conjuntura, como a configuração que compõe o acontecimento circunstancial na unidade harmônica da tensão entre os opostos, apresenta a realidade fazendo-a aparecer como isso ou aquilo. Esse aparecer pode se dar a partir da própria unidade conjuntural da circunstância e, assim, mostrar o que aparece desde a unidade comum de si mesmo, ou se fixar em uma determinação qualquer e, assim, mostrar o que aparece desde um mundo particular, de acordo com o fato de ele se dar na vigília ou no sono. Heidegger demonstra essa dinâmica ambivalente do aparecer da conjuntura a partir da experiência grega de verdade como desvelamento, *alétheia*.

Três filósofos modernos escreveram acerca do pensamento de Heráclito: Hegel, Nietzsche e Heidegger.

Hegel afirma, na abertura do seu estudo sobre Heráclito, em *Preleções sobre a história da filosofia*, que: “Heráclito concebe o

próprio absoluto como processo, como a própria dialética.”¹³ Para Hegel, a harmonia da tensão dos contrários que pensa Heráclito indica o processo dialético do absoluto como fundamento da realidade, a própria essência do real e de todo pensamento filosófico¹⁴. Esse processo é compreendido como sendo a unidade do ser e do não ser no devir, cuja intuição abstrata é o tempo e sua forma real, o fogo. O tempo é a intuição abstrata do processo dialético do absoluto pelo fato de que quando ele é, imediatamente já não é mais. “Não como se o tempo fosse e não fosse, mas o tempo é isto: no ser imediatamente não-ser e no não-ser imediatamente ser.”¹⁵ Para a teleologia epigonal da história da filosofia de Hegel, o pensamento de Heráclito se constitui como origem da filosofia por conceber pela primeira vez, com a harmonia dos opostos em guerra, o fundamento de todo o real como tempo – e esse como sendo a realização do processo dialético do absoluto.

Nietzsche compreende a harmonia do combate entre os opostos de que fala Heráclito como “a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade”. Essa compreensão, exposta em seu estudo acerca do pensamento de Heráclito em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, tem como fundamento a tese de que:

.....

13 Hegel. *Preleções sobre a história da filosofia*. Em: Pré-socráticos. Col Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Ver livro em pdf no site: <http://blogdocafil.files.wordpress.com/2009/04/os-pre-socraticos-colecao-os-pensadorespdfrev.pdf>, p. 109

14 “Heráclito é aquele que primeiro expressou a natureza do infinito e que compreendeu a natureza como sendo em si infinita, isto é, sua essência como processo. É a partir dele que se deve datar o começo da existência da filosofia: ele é a idéia permanente, que é a mesma em todos os filósofos até os dias de hoje, assim como foi a idéia de Platão e Aristóteles.” Idem.

15 Idem.

*Heráclito chegou a este ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como disjunção de uma mesma força em duas atividades qualitativamente diferente, opostas, e que tendem de novo a unir-se. Incessantemente uma qualidade cinde em si mesma e se divide em contrários: permanentemente, esses contrários tendem de novo um para o outro. O vulgo, é verdade, julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante; na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia. (...) Todo devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parece duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora. Tudo acontece de acordo com essa luta, e é essa luta que manifesta a justiça eterna.*¹⁶

Apesar de, diferente de Hegel, Nietzsche não pensar a guerra heraclitiana como uma dialética, pois ele não concebe a possibilidade de uma síntese que suprassuma a oposição bélica, ambos pensam o *pólemos* como a estrutura temporal da realização da realidade e, essa, como devir: *panta rhei*: tudo flui.

Em Hegel, esta estrutura é descrita como três momentos que compõem um mesmo movimento: “Tudo é trindade, essencial unidade; a natureza é isto que jamais repousa e o todo é a passagem de um para o outro, da divisão para a unidade, da unidade

.....

16 Nietzsche. Op. cit. p. 42

para a divisão.”¹⁷ Essa passagem constitui o modo de ser do devir como uma reciprocidade adversa, a harmonia do *pólemos*, do ser e do não-ser, compreendidos como o *é* do presente (o ser) e como o *não mais* (o passado) e o *ainda não* (o futuro) do não-ser: “No tempo não é o passado e o futuro, somente o agora; e esse *é*, para não ser, está logo destruído, passado – e este não-ser passa, do mesmo modo, para o ser, pois ele *é*.”¹⁸

Em Nietzsche, esta estrutura temporal da constituição da realidade, o polêmico devir de Heráclito, é compreendido em *A filosofia na idade trágica dos gregos* de modo ainda ambíguo. Por um lado já podemos perceber o germe de sua concepção do eterno retorno quando ele pensa o tempo como *Aion*, como o jogo do artista e da criança; mas por outro ainda vemos a influência de Schopenhauer, quando ele identifica a sua concepção temporal com a de Heráclito: “A concepção de tempo de Heráclito é, por exemplo, a de Schopenhauer, para o qual cada instante do tempo só existe na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para bem depressa ser ele próprio também destruído; para ele, o passado e o futuro são tão vãos como qualquer sonho, e o presente é unicamente o limite, sem extensão nem consistência, que a ambos separa.”¹⁹

Tanto para Hegel como para Nietzsche, Heráclito pensa, no *pólemos* como harmonia dos opostos em luta, o tempo como fundamento da constituição do real, concebendo o seu ser como devir

.....
17 Hegel. Op. cit. p. 96

18 Idem, p. 95

19 Nietzsche. Op. cit. p. 41

e, esse, como a inconstante troca e mudança do processo de passagem do antes para o depois.

Assim como Hegel e Nietzsche, também Heidegger interpretou o *pólemos* heraclítico como modo de ser do tempo e, esse, como o fundamento do real, todavia, diferente deles que concebem a estrutura do tempo como passagem, Heidegger pensa essa estrutura em seu nexos com a linguagem, como sendo a dinâmica ambivalente de velamento e desvelamento do ser, próprio da experiência grega de verdade, a *alétheia*:

A exposição comum e corrente da filosofia de Heráclito a resume nas palavras: panta rhei: ‘tudo flui’. Caso provenham de Heráclito tais palavras, então elas não querem dizer: tudo é uwma simples troca e mudança, que se processa progressivamente, pura inconstância, mas que a totalidade do ente se acha arrojada, em seu ser, de uma oposição à outra, numa oscilação constante; que o ser é a unidade de reunião dessa inquietação que se contrapõe.²⁰

Heidegger pensa esta oscilação polêmica da dinâmica de ser da realidade (a totalidade do ente, a *physis*) na palavra *logos*, cujo modo de ser constitui a compreensão grega de verdade, a *alétheia*. Muito antes do que compreendemos modernamente como verdade, a saber, a concordância correta do enunciado à coisa, a *alétheia* indica a experiência de falar de acordo com o *logos*, que deixa e faz ver o ente no desvelamento de seu ser, a *physis*. Para Heidegger, Heráclito

.....
20 Heidegger. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2ª Ed., 1978

denomina de *physis* a realização do real, de *logos* a sua reunião conjuntural, e de *alétheia* o seu desvelamento: “*Physis* e *logos* são a mesma coisa”²¹ – e – “O *logos* é, em si mesmo, simultaneamente desvelamento e velamento, ele é a *alétheia*.”²² *Physis*, *logos* e *alétheia* formam para Heidegger um nexos fundamental que constitui o modo de ser da realização originária do real em uma unidade.

Podemos mostrar a interpretação heideggeriana do *logos* no pensamento de Heráclito através de uma breve exposição da análise que Heidegger faz do fragmento 50 de Heráclito: “Auscultando não a mim, mas ao *logos*, é sábio concordar que tudo é um.”

Heidegger observa que, nesse aforismo, Heráclito pensa um ouvir e um falar – o ouvir que escuta o *logos* e o falar desse ouvir que concorda que tudo é um. Para compreendemos essa experiência do ouvir e falar que Heráclito indica, devemos pensar o que é e como ocorre a ausculta do *logos* que concorda que tudo é um. O que é *logos* e como ocorre a sua ausculta?

A palavra *logos* provém do verbo *légein*, dizer e falar, ele expressa o modo de ser da linguagem, todavia, Heidegger demonstra que antes de *légein* ganhar tal significado, ele possui o sentido de *lego*: 1. deitar, ir se estender no leito; 2. reunir, colher, selecionar, abrigar; 3. dizer, falar, discursar. Com isso Heidegger pergunta: “Como *légein*, cujo sentido próprio é estender, chega a significar dizer e falar?” – para, com o desenvolvimento desse questionamento, demonstrar a dinâmica do *logos* como um estender-se que reúne o que colhe sele-

.....
21 Idem, p. 155

22 Idem. *Logos*. Em: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

tivamente num abrigo, e esta dinâmica como o modo de ser da linguagem. O *logos*, na interpretação hermenêutica de Heidegger, foi traduzido por: *die lesende Lege*: o pousar que recolhe²³; e é pensado como a experiência do dispor-se na conjuntura que abarca a sua totalidade e recolhe a unidade de sua juntura no discurso.

“Auscultando não a mim, mas ao *logos*” indica então a possibilidade de um ouvir que não escuta somente as palavras que lhe são ditas, mas o *logos*, isto é, o pousar que recolhe e, assim, vive em conjuntura. Pensamos acima essa possibilidade do ouvir com a experiência de vigília do conhecer-se a si mesmo daquele que, concentrado na reunião de tudo, vive em conjuntura; e caracterizamos esse viver em conjuntura como o desvelo de falar e agir desde a interação dos diversos fatores que integram uma circunstância e promovem o seu acontecimento. Deste modo, se escutarmos não as simples palavras, no sentido apenas semântico e fonético, do que Heráclito diz, mas ouvirmos, com a concentração na conjuntura, o *logos*, o pousar do conjunto que recolhe a sua unidade, então saberemos concordar que tudo é um. O concordar com a unidade de todas as coisas, com a *physis*, é o modo do *logos* se desdobrar em seu ser no *légein* como dizer. Podemos afirmar, de modo lacônico porém sem risco de erro, que o empenho de todo o pensamento de Heidegger é demonstrar esta experiência grega de desvelamento do ser, a *alétheia*.

A-*létheia* é a palavra grega para dizer a verdade do ser como desvelamento. Essa palavra, pela sua própria construção, indica no alfa privativo que precede a palavra *léthe*, uma ação de negar o que é a *léthe*. *Léthe* é o esquecimento de algo oculto. O modo de ser da *léthe*,

.....
23 Cf. tradução de Ernildo Stein.

do que está oculto, é não aparecer como tal, permanecendo velado; é constitutivo do que está oculto ser esquecido e, assim, completamente ignorado. O alfa privativo que antecede a *léthe* na experiência da *alétheia* indica, assim, a negação do esquecimento que mantinha velado o que estava oculto: ele é um não que nega uma negação e, assim, afirma, mostra o que ela negava. A verdade como *alétheia* ocorre como uma experiência que mostra o esquecimento do oculto e, assim, a necessidade de cuidar do desvelamento. Tal desvelo se perfaz no cuidado de deixar e fazer ver o que se mostra, tal como se mostra em si mesmo, indicado na experiência de vigília que caracterizamos como o conhecer-se a si mesmo.

Ao afirmar: “Do *logos* com que sempre lidam se afastam e, por isso, as coisas que encontram lhes parece estranhas”²⁴, Heráclito quer indicar a perda constitutiva da compreensão do *logos* e, assim, a necessidade do permanente desvelo de sempre de novo retomar a disposição do pousar que recolhe. Este modo de ser se funda na positividade negativa da *léthe*, que sempre há de esquecer o oculto e, assim, propor ao pensamento a sua necessidade de, de novo, desvelar a conjuntura de acordo com a unidade de tudo que é – esse mistério guarda a verdade do ser como um convite ao pensamento. A assunção desse convite, que ocorre com a experiência da celebração desse mistério, constitui o pensamento que ficou conhecido no Ocidente como filosofia.

.....
24 Heráclito, fragmento 72

Bibliografia

HERÁCLITO. Fragmentos. Em: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1991.

HERÁCLITO. Fragmentos. Em: *Os pré-socráticos*. Fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão: Prof. José Cavalcante de Souza. (Livro com todos os fragmentos dos pré-socráticos, em PDF no site: <https://goo.gl/m6aR3o>)

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 19.

Em PDF no site: <http://goo.gl/J1JKwh>



*A viagem de Parmênides
pelo caminho da sabedoria
acerca da nascividade*

**Meu velho um dia falou
com o seu jeito de avisar:
- olha o mar não tem cabelos
que a gente possa agarrar.**

Paulinho da Viola

O poema de Parmênides chama-se *perì phýseos*, sobre a natureza ou, em uma tradução mais hermenêutica, acerca da nascividade. Já em seu nome, o poema indica que seu assunto não versa sobre alguma coisa particular, algo como uma realidade efetiva, mas, antes, busca pensar a origem que promove toda e qualquer realização da realidade, o seu próprio nascimento: o poema de Parmênides busca compreender a nascividade original da natureza. Sua escrita é composta por dois momentos: o prólogo, onde Parmênides conta como se encaminhou à revelação divina, e o *logos*, em que ele revela a palavra da deusa, o que ela lhe contou. O propósito desta terceira seção do curso é pensar, através de uma interpretação do prólogo do poema, como Parmênides descreve uma experiência de linguagem que o encaminha à revelação da palavra acerca da nascividade; queremos pensar como o prólogo do poema de Parmênides revela o caminho que leva à sabedoria da origem.

O POEMA DE PARMÊNIDES

Trad. Sérgio Wrublewski

Acerca da Nascividade

I

Os cavalos me carregam na cercania de quanto o Ânimo de vida alcança, eles me enviavam, pois daimones me encaminharam a trilhar um caminho muito significativo, o qual conduz o mortal para além de tudo o que transcende o morar humano, como sábio. A caminho eu era conduzido, pois para ele cavalos muito sensatos me conduziam, o carro se potencializando no embalo, meninas, no entanto, mostravam o caminho.

O eixo flamejante no cubo colocava em movimento uma tonância vibrante de flauta (pois ela se acelerava de ambas as direções em duplos círculos diferentes), quando as helíades meninas, deixando a morada da noite ser, e impelindo para trás com as mãos os véus de suas cabeças, se lançavam em me conduzir para a luz.

Lá é o portal das sendas da noite e do dia, moldura e umbral de pedra o mantém num contraponto; o portal, elétrico, tem poderosos batentes; acerca dele *Dike* — quem muito labora — mantém o ferrolho que abre e fecha.

As meninas, falando com palavras afáveis, persuadiram-na diligentemente a lhes descerrar com presteza o ferrolho trancado do portal; este, abrindo-se com ímpeto, fez com que a dupla abertura imensa das portas girasse os eixos de bronze nos cubos

ajustados com cones e cilindros. Então através do portal as meninas mantinham carruagem e cavalo abertamente segundo a pertinência do caminho.

E a deusa me acolheu graciosa e profusamente, tomou a mão direita na sua, e, desta maneira trazendo o epos à fala, me disse: Ó jovem, tu companheiro de imortais condutoras de carro, que te trazem com os cavalos, alcançando nossa moradia, viva!, porque de nenhuma maneira uma moira ruim te enviou a trilhares esse caminho — (pois, em verdade, ele está fora do caminho que vem dos homens) —, mas *Themis* e *Dike*.

É necessário que tu experimentes tudo, tanto o ânimo intrépido da verdade bem redonda, como as aparências dos mortais, nas quais não há confiança desvelante. Porém é necessário também isto de uma maneira totalizante conhecer: como o aparente necessita ser tudo consumado através de tudo de maneira aparente.

Parmênides começa o seu poema contando que foi levado por “um caminho muito significativo (*polifemos*), o qual conduz o mortal para além de tudo o que transcende o morar humano”. Para o grego antigo, o caminho muito significativo que conduz o homem a superar a sua condição mortal é a fama, não no sentido de reconhecimento público, mas como a glória que alguém pode alcançar pela excelência de sua virtude. Só é nobre quem tem nome; só tem nome quem aparece, distinguindo-se dos outros, com o exemplo de sua virtude. Como afirma a sacerdotisa Diotima a Sócrates²⁵, os homens que são superiores, os nobres, despendem todos os seus esforços no exercício de uma virtude que possa ser lembrada e glorificada, pois o que os move é o desejo de imortalidade. Somente pode vir a trilhar um caminho muito significativo quem, interessando-se por sua ação, consuma o seu ser plenificando o que faz.

Parmênides conta que foi levado por esse caminho glorioso em um carro puxado por cavalos e conduzido por helíades meninas. O cavalo na Grécia antiga possui um sentido mítico de força, da impetuosidade e do vigor ctônico da natureza. Essa simbologia está presente, por exemplo, em Poseidon, *o abalador de terras*, que além de ser o senhor dos mares era o deus dos cavalos. Como contrapartida ao ímpeto dos cavalos, as meninas indicam a luz e o suave frescor juvenil das filhas do Sol. Ao contar que foi carregado por cavalos conduzidos por helíades meninas, Parmênides indica que a sua viagem às sendas dos imortais se encaminha através de uma tensão entre o vigor indiferenciado da força dos cavalos e a suave luminosidade das filhas do Sol.

.....

25 Em: Platão. *O banquete* 208-d

O vigor é a explosão que propulsiona o movimento com uma impetuosidade que supera qualquer obstáculo. Transcendendo todo limite, o vigor possui a característica do que constantemente se ultrapassa e, assim, nunca se determina: o vigor é a vigência do indiferenciado. O suave é a força oposta que, dando limite ao vigor, o faz aparecer na forma, o mostra em sua vigência. Quando isolados, o puro vigor a tudo destrói, enquanto a exclusividade do suave paralisa. Todavia, quando unidos, cada um sendo plenamente a sua própria identidade diante da diferença do outro, sem destruição nem paralisia, produzem a tensão que compõe a dinâmica original da criação. O vigor dos cavalos, conduzido pela suavidade das meninas, indica que Parmênides foi levado pela harmonia resultante do equilíbrio de duas forças opostas e complementares: uma que explode, outra que, domando a explosão com mão serena e contida, mostra o caminho iluminando o seu sentido. O que levou Parmênides à revelação divina foi a experiência de manter-se no limiar que perpassa o indiferenciado e a forma na criação, o desvelamento da nascividade. Essa dinâmica é o que caracteriza o modo de ser da natureza, ela constitui o motivo da viagem de Parmênides, o propósito fundamental de seu caminho à sabedoria.

O início do poema diz: *Os cavalos me carregam na cercania de quanto o ânimo de vida alcança, eles me enviavam, pois daimones me encaminharam a trilhar um caminho muito significativo, o qual conduz o mortal para além de tudo o que transcende o morar humano, como sábio. A caminho eu era conduzido; pois para ele cavalos*

*muito sensatos me conduziam, o carro se potenciando no embalo, as meninas, no entanto, mostravam o caminho.*²⁶

A força dos cavalos, no sentido do vigor da natureza, possui uma correspondência com o “ânimo de vida” do homem. O ânimo de vida, o *tymós*, é o coração do homem, o que promove o poder de sua ação, dando-lhe vontade, determinação, destreza e garra; é o que instaura a resolução de agir, a coragem da decisão. Ao contar que foi levado à proximidade de quanto o ânimo de vida alcança, Parmênides diz que foi tomado pela plenitude de seu ser. O vigor desse ânimo que se potencializa no embalo indica a cadência de um movimento de expansão da força que o promove; meninas, no entanto, contendo com suavidade essa expansão, mostram o caminho. Essa reciprocidade de forças adversas compõe o “*daimon*” que Parmênides diz tê-lo encaminhado a trilhar uma senda que conduz o mortal para além de tudo o que transcende o morar humano, por um caminho muito significativo.

Nem divino, nem humano, o *daimon* constitui a experiência de ser possuído por um poder que, concernindo e transcendendo a cada qual, une os homens aos deuses numa correspondência extraordinária. O demônio é o mensageiro do espanto, aquele que retira o homem dos hábitos de sua moradia, impondo-lhe toda a estranheza de ser: conduz para além do morar humano, por um caminho muito significativo. Só pode ouvir a sua mensagem aquele que, por se deixar ser conduzido pelo que se constitui plenamente, consoma a pluradimensão de sua possibilidade, entregando-se completamente

.....

26 Parmênides. *Acerca da nascividade* I, 1-5. Trad. Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991

à liberdade de seu acontecimento – o extraordinário só aparece para aqueles que possuem o dom de esperar o inesperado.

Parmênides foi levado pelo demônio proveniente do encontro entre o vigor e o suave a trilhar o caminho da revelação divina. Deixando a morada da noite, ele se encaminha para o portal das sendas de dia e noite. A morada da noite corresponde à escuridão que habita o homem que, por só viver o ordinário de suas tarefas habituais, se esqueceu do extraordinário de ser. O portal indica o limiar entre noite e dia como uma tensão entre o velamento e o desvelamento de ser; ele abre o caminho do discernimento que, desocultando o que estava velado pelo esquecimento de só habitar a morada da noite, convoca o homem, no limiar da possibilidade de dia e noite, a cuidar do ser.

Torna-se importante ressaltar que não é o homem quem se conduz ao divino portal, mas como a todo momento Parmênides indica, a caminho ele é levado. Encaminhar-se por essas sendas não é do arbítrio do homem, de sua vontade de andar por este ou aquele caminho, mas ocorre quando ele se entrega ao que lhe demanda o seu *daimon*, deixando-se, por essa escuta, ser conduzido. Nesse sentido, a via de acesso à divindade não possui uma estrutura subjetiva, mas, antes de qualquer voluntarismo de sua consciência individual, o homem é convocado por essa dinâmica através de um deixar ser levado. Essa convocação que instaura uma autêntica viagem é uma antiga sabedoria que um velho marinheiro, mestre por tanto viajar, ensina em sua canção:

**E quando alguém me pergunta
como se faz pra nadar
explico que não navego**

quem me navega é o mar.

Paulinho da Viola

Ao ser levado por esse caminho, Parmênides conta que a deusa Ihe acolheu graciosa e profusamente, tomou entre as dela a sua mão direita e, trazendo o *epos* à fala, Ihe disse: “Ó jovem, tu companheiro de imortais condutoras de carro, que te trazem com os cavalos, alcançando nossa moradia, viva!, porque de nenhuma maneira uma moira ruim te enviou a trilhares esse caminho — (pois, em verdade, ele está fora do caminho que vem dos homens) —, mas *Themis* e *Dike*.”²⁷

A divindade acolhe e saúda o viajante que se deixou levar. O acolhimento divino é o dom oferecido à dádiva humana de se entregar ao que foi convocado. Graciosa e profundamente, Parmênides foi tocado pela deusa. “Ser tocado por uma deusa” significa estar possuído por seu poder, o que os gregos antigos chamavam de *entousiasmós* (cheio de deuses dentro), pensando-o como o fundamento da vidência, da poesia e da filosofia; de acordo com Platão, o entusiasmo da loucura divina é o maior presente que os deuses deram aos homens, ele constitui a sua suprema sabedoria²⁸. Esse entusiasmo gracioso e profuso traz o *epos* à fala. O *epos* pode ser compreendido como o que promove o discurso, a fala, o canto, o oráculo, a palavra divina; ele é a própria manifestação do entusiasmo que traz a palavra à fala: quando entusiasmada pela graça e profusão, a fala é falante.

.....

27 Parmênides. Op. cit. I, 24-28

28 Cf. Platão. *Fedro* 244a-245b e 249d

Parmênides é acolhido pela palavra que revela o mistério da linguagem: uma *moira* composta por *Themis* e *Dike*. *Moira* é o quinhão que cabe a cada um, o lote, o destino concedido pela proveniência de uma ação, como uma colheita do que foi semeado. *Themis*, filha de Urano e Gaia, é o que unifica o céu e a terra na harmonia e equilíbrio da ordem. Ao contrário do *nómos*, que é a lei estabelecida pelos usos e costumes humanos, a *Themis* é compreendida como lei divina que, independente do homem, foi posta como ordem do real. Assim, sem depender de nossa vontade, o céu está sobre as nossas cabeças, e a terra, sob os nossos pés, os homens morrem, e os deuses são imortais, pois tudo é conforme a organização de *Themis*.

A partir do que foi colocado como ordem divina, *Dike* busca articular o encadeamento dessa colocação em cada con-juntura; filha de *Themis* e *Zeus*, *Dike* caracteriza a justeza, o nexos, do que é con-junto. Por ser filha de *Zeus*, *Dike* esclarece aos homens a orientação, o sentido de cada coisa, e, por sua mãe ser *Themis*, essa orientação está sempre de acordo com o encadeamento originário de todas as coisas: *Dike* é a justeza da conjuntura que orienta e encadeia a ação do homem articulada com a totalidade do real. A deusa saúda Parmênides, porque de modo algum foi uma *moira* ruim quem o enviou a trilhar por esse caminho — pois quem semeia vento só colhe tempestade! —, mas uma *moira* proveniente de *Themis* e *Dike*, o que constitui um encaminhamento que articula a harmonia da ordem divina em cada situação concreta, promovendo a bem-aventurança do destino — uma “boa” *moira* corresponde à manifestação do sentido da verdade.

A viagem de Parmênides é uma experiência de linguagem que a antiga sabedoria dos gregos chamava de *alétheia*, desvelamento. Ela consiste na correspondência do ouvir que, dócil à nascividade do

que aparece, diz o que está sendo (o ente) em seu sentido original. A palavra que provém dessa origem traz consigo toda a força extraordinária do aparecimento, ela se torna uma palavra divina. Esse é o sentido grego de deusa, *théa*, o fazer-se visível, a iluminação. O poder do divino é o puro fazer-se visível da descoberta do que aparece, indica o modo originário do acontecimento da verdade como revelação, desvelamento do sentido que promove o destino do homem. O encontro com a deusa corresponde ao modo de ser fundamental do homem, o estar disposto na verdade do desvelamento. Referindo-se a essa sabedoria, a deusa de Parmênides fala: “É necessário que tu experimentes tudo, tanto o ânimo intrépido da verdade bem redonda, como as aparências dos mortais, nas quais não há confiança desvelante.”²⁹

No fim do prólogo de seu poema, Parmênides revela o *logos*, a palavra divina. Ela fala da necessidade de uma dupla experiência do real, tanto a do ânimo da verdade, como a das aparências dos homens, indicando a ambivalência do aparecimento da realidade. Aqui, de novo, é colocada uma tensão entre duas forças opostas e complementares, verdade (*alétheia*) e aparência (*doxa*), que constituem as duas possibilidades de ser do que aparece.

A verdade, relacionada com o ânimo intrépido, caracteriza um comportamento resolutivo, que compõe a circunstância na coesão da perfeição; o ânimo intrépido retira a sua força da verdade bem redonda, ele é a sua concretização na ação do homem; a verdade é o que aparece na perfeição da obra concebida por esse ânimo criador.

.....
29 Parmênides. Op. cit. 28-30

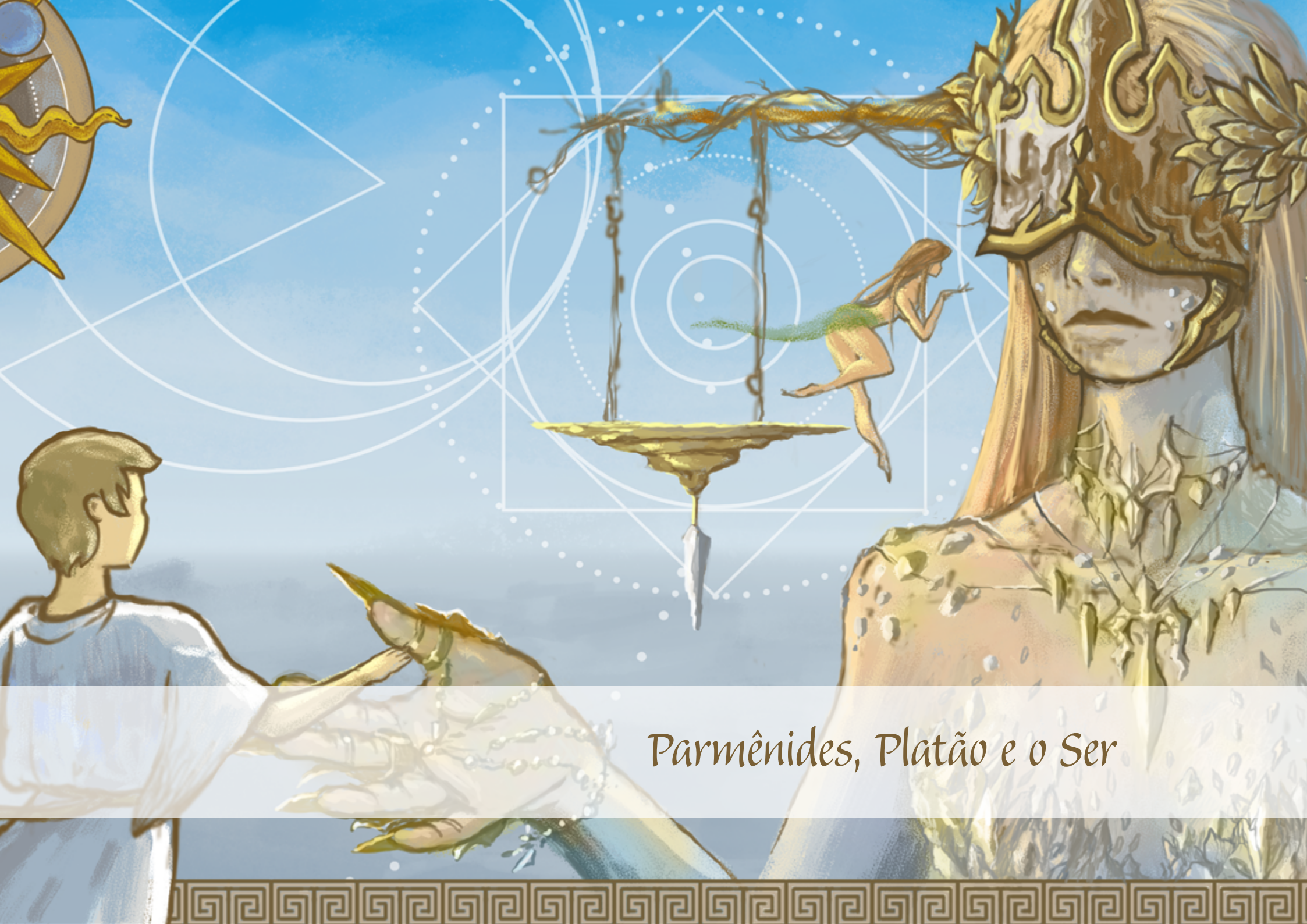
As aparências dos mortais, nas quais não há uma confiança desvelante, caracterizam a tendência de o que aparece na fala dos homens ocultar a força que promoveu esse aparecimento por determinar o que está sendo: o ente. A necessidade de se experimentar tudo, tanto o ânimo intrépido da verdade como as aparências dos mortais, indica que, ao homem, o que aparece no desvelamento da nascividade fica oculto na aparência dos entes – pois *Surgimento já tende ao encobrimento*.

Essa dinâmica de velamento/desvelamento compõe a ambivalência do aparecimento da realidade, impondo a cada um a tarefa de, sempre e a cada vez, cuidar do que se é, dando sentido ao que se faz. Pela própria instabilidade do que aparece, que impõe aos homens a necessidade de sempre ter que cuidar de seu próprio ser, a antiga sabedoria dos argonautas gregos ensinava que “Navegar é preciso, viver não é preciso”, pois como a vida nunca está pronta, o homem é fadado a ter sempre que fazer algo para vivê-la, sendo essa ocupação a sua própria vida.

O pensamento é a ocupação de Parmênides. O cuidado com a palavra o encaminhou à experiência de guardar o ser na linguagem, trazendo o seu desvelamento à fala. Essa experiência de gestação da palavra é o que tentamos caracterizar como a viagem de Parmênides acerca da nascividade.

Bibliografia

PARMÊNIDES. *Acerca da nascividade*. Trad. Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991



Parmênides, Platão e o Ser

I. A inovação

O *ser* surgiu como uma noção da tradição filosófica somente a partir do pensamento de Parmênides que, dessa maneira, se tornou o iniciador da ontologia. Partindo das considerações de Aristóteles no livro da Física, o comentador Pierre Aubenque (1987, p. 104) ressalta que nenhum pensador antes de Parmênides estabeleceu o *ser* como questão central e, depois dele, ninguém também o fez; assim, sobre essa questão, Parmênides não teve nem precursores nem discípulos imediatos. De acordo com esse comentador, a tradição só se prolonga com Platão e Aristóteles.

Para pensar

Qual é a inovação de Parmênides?
Por que essa inovação no uso do verbo “ser”
inicia uma tradição filosófica?

Também seguindo a orientação aristotélica, o comentador Marcel Conche enfatiza que Parmênides, mesmo pensando sobre a natureza, *physis*, não é um físico no sentido estrito, pois, de acordo com a ideia que possui do real, ele não aceita a mudança e o movimento sem os quais a natureza não se concebe. O fato de Parmênides não se enquadrar bem entre os físicos e os fisiólogos, devido a sua concepção bem particular sobre a natureza, para a qual não se aplica o princípio de mudança ou movimento, o encaminha à inovação do uso do *ser*.

Physis segundo Aristóteles

Para melhor entendimento da inovação de Parmênides temos de acompanhar a definição de *physis* de acordo com Aristóteles, para o qual, a Física se ocupa dos entes em movimento que possuem em si mesmos o princípio de seu movimento.

A *physis* de cada ente natural (físico) é precisamente o seu princípio interno de movimento e repouso. A *physis* é a totalidade dos entes automóveis. Nesse sentido, um ser-físico é um gênero de *ser*, e a natureza tem uma consistência ontológica própria. Dessa forma, a Física aristotélica se apresenta em ruptura com a ontologia de Parmênides para a qual o movimento é impensável.

A Inovação de Parmênides

A impossibilidade de pensar o movimento leva à inovação de Parmênides que é justamente o emprego absoluto do verbo *ser* fazendo dele a condição do pensamento.

2. “O Ser é”

Para melhor apreensão do novo sentido que Parmênides oferece ao emprego do verbo *ser*, os versos do fragmento II são primordiais, e serão reproduzidos no que se segue:

Eis aí; eu vou enunciar – e você, preste atenção em minha palavra e guarde-a bem em você – quais são as vias de exploração, as únicas que podemos conceber. A primeira via <enunciando>: “é”, e também: não é possível não ser, é caminho de persuasão, pois a persuasão acompanha a verdade. A outra via <enunciando>: “não é”, e também: é necessário não ser, essa aí, eu te faço compreender, é um canteiro do qual nada se pode apreender.

De fato, o *não ser*, você não poderia nem conhecê-lo – pois ele não é acessível – nem fazê-lo compreensível³⁰.

Nesse fragmento, a Deusa estabelece as duas vias de exploração:

A primeira via “é” – via da verdade – não é possível “não ser”.
A segunda via “não é” – via da qual nada se pode apreender – é necessário “não ser”.

Possível e necessário são modos como a variável, no caso, o *ser*, pode se apresentar. Necessário, possível, impossível e contingente são termos da lógica modal proposta por Aristóteles. A tradução de Denis O’Brien se utiliza do recurso à lógica modal releva, desse modo, a verdade das palavras da Deusa.

O tradutor e comentador Denis O’Brien insiste sobre o caráter modal do enunciado da Deusa. Segundo ele, as duas vias podem ser

.....

30 PARMENIDE, Fragment II (1-8). Traduction française Denis O’Brien, en collaboration avec Jean Frère (Tradução para o português de nossa responsabilidade a partir da tradução francesa). “Le Poème de Parménide”. Texte, traduction, essai critique, in *Etudes sur Parménide*, t.I, Paris, Vrin, 1987, p. 16 e 17.

assim resumidas: *é* e não é possível *não ser*, *não é* e é necessário *não ser*. Desse modo, a primeira expressão modal exclui para o que *é*, a possibilidade de não ser enquanto a segunda expressão modal vem confirmar o enunciado da primeira afirmando para o que *não é*, a necessidade de não ser. Quando a primeira expressão modal exclui para o que *é*, a possibilidade de não ser, enquanto a segunda expressão modal vem confirmar o enunciado da primeira, afirmando para o que *não é*, a necessidade de não ser. Quando ao que *é*, a possibilidade de não ser, [...] para o que *não é*, a necessidade de não ser.

Deusa anuncia essas duas vias, ela observa que há apenas uma que se apresenta como caminho de persuasão, aquela que *é*. Segundo Denis O’Brien,

O uso inovador do verbo ser

A Deusa emprega, nessa parte do poema, o verbo *ser* sem nenhum sujeito nem predicado no contexto imediato.

Essa é a grande afirmação sobre o *ser* absoluto sem sujeito e nem predicado imediatos.

De acordo com o tradutor e comentador, é somente no Fragmento VI que a afirmação do verbo *ser* vai tomar uma forma composta de sujeito e de verbo em *o ser é*. Já a sua negação não tem um emprego correspondente e a composição *o não ser não é* não se apresenta no discurso da Deusa. Isso confirma a afirmação que marca o caráter inconcebível do *não ser*, pois dizer que ele *não é* já é lhe oferecer um atributo. A Deusa não constrói para o *não ser* um enunciado

composto de um sujeito e de um verbo. A partir daí, confirma-se o propósito de acordo com o qual a segunda via não é verdadeira e a primeira via acompanha a verdade. As duas vias são apresentadas de tal modo, que asseguram o engendramento de uma única via verdadeira, já que a outra via é inconcebível.

Como o fragmento VI apresenta o *ser* enquanto sujeito daquilo que *é*, devemos nos deter um pouco mais longamente sobre ele. Segundo a tradução de O'Brien, os dois primeiros versos desse fragmento podem ser lidos da seguinte maneira:

Deve-se dizer isso e pensar isso: o ser é, pois é possível ser, e não é possível que <seja> o que não é nada³¹.

Devemos sublinhar que a confirmação da via verdadeira a partir da utilização do ser como sujeito do que *é* pode introduzir alguns problemas.

Para pensar

Qual é a consequência da associação entre os dois tipos de uso do verbo *ser*?

Qual o risco para a via verdadeira quando os dois sentidos de *ser* se associam?

.....

31 PARMENIDES, Fragment VI (1-2). op. cit., p. 24.

3. O léxico, a cópula e o futuro da verdade

3.1 Os dois sentidos do ser

A fim de progredir nesse debate, servimo-nos de referências aos trabalhos de Emile Benveniste que são muito esclarecedoras sobre esse assunto. Segundo ele, historicamente o verbo *ser* teve duas funções distintas: uma função lógica de “cópula” e uma função “léxica”, funções que coexistiram mesmo sendo completamente diferentes.

Verbo ser

Função de cópula – sentido relativo – dispõe a identidade entre dois termos nominais quaisquer.

Função léxica – sentido absoluto – assume o sentido de existência permanente.

Quando se fala do verbo ser, deve-se precisar se se trata da noção gramatical ou da noção léxica. É por não ter feito essa distinção que deixamos o problema insolúvel e não conseguimos colocá-lo claramente. Existiu de fato uma noção cuja expressão verbal é tão autêntica, tão antiga como não importa qual outra, e que pode ter exercício pleno sem jamais se amontoar sobre a função de cópula³².

.....

32 BENVENISTE, E. “Etre et ‘avoir’ dans leurs fonctions linguistiques”. In: Problèmes de linguistique générale I. Paris: Gallimard, 1966, p. 188.

O autor nos adverte sobre a dificuldade que a associação desses dois sentidos impõe. A partir dessa referência, podemos sublinhar a associação dos dois sentidos do verbo *ser* no fragmento VI do poema de Parmênides. Para esclarecer essa análise, acompanharemos o modo pelo qual os dois sentidos do verbo *ser* se associam no poema.

Quando Benveniste se propõe distinguir os dois sentidos do verbo *ser*, ele se empenha igualmente em distinguir o emprego da frase nominal e da ἔστι em grego antigo. Com o objetivo de exemplificar essa distinção, ele assinala o uso da frase nominal em Homero que “*aparece frequentemente em relação causal, sublinhada por γὰρ, de acordo com o contexto*” (BENVENISTE, 1966, p. 164). Partindo dessa distinção, ao retomarmos o fragmento de Parmênides em questão, podemos perceber ἔστι e γὰρ presentes na mesma frase – ἔστι γὰρ εἶναι. Assim a frase a ἔστι do fragmento VI possui as características da frase nominal, cuja principal é a inserção de verdades a serem impostas. Por conseguinte, o fato de oferecer um *sujeito* ao que *é* surge no discurso da Deusa, como uma verdade que se impõe. Esse fato denota a associação entre os dois sentidos do verbo *ser*. Devemos sublinhar que Benveniste insiste na separação desses dois sentidos do verbo *ser* vindo em sua associação uma confusão. Já que no poema de Parmênides essa associação está presente, podemos nos deparar com as consequências de tal associação.

3.2 O contratexto

O primeiro a ressaltar os problemas decorrentes dessa associação foi Górgias. Segundo a comentadora Bárbara Cassin³³, o *Tratado do não ser* de Górgias deve ser considerado como um contratexto do poema de Parmênides. Um dos argumentos utilizados por Górgias é o seguinte:

**Se não tem predicado para o que é, não pode haver sujeito;
e se não pode haver sujeito, a tese de Parmênides não pode se
confirmar e, por conseguinte, nada é.**

Górgias nos mostra que a via que se apresenta aos olhos da Deusa como verdadeira é, tanto assim como a outra via, impenetrável. Assim, usando os mesmos recursos de língua que Parmênides, Górgias conclui que a via pela qual a verdade se impõe não se sustenta. Essa análise é devida à associação dos dois sentidos de *ser* no poema e, mesmo que mais tarde, Aristóteles desenvolva condições para lhes separar, a ontologia se interpreta na análise de Górgias como uma sofística.

Ora, Górgias joga, do mesmo modo que Parmênides, com todos os sentidos do verbo *ser* e chega à conclusão que o texto do poema é sofístico. Um dos argumentos dessa comparação é justamente o uso equívoco do verbo *ser* entre os sentidos de cópula e existência que é uma das características do sofisma. É assim que, segundo

.....

33 CASSIN, B. Rhétorique et logologie: l'Eloge d'Hélène. In: L'effet sophistique. Paris:Gallimard, 1995, p. 33.

Bárbara Cassin, Górgias conseguiu situar o poema de Parmênides como um *chef-d'oeuvre* sofisticado.

Para pensar

Talvez, nesse momento, quem ainda não tenha muito clara a importância de Parmênides para a instauração da *Metafísica* como disciplina fundamental da tradição filosófica não se espante tanto com a conclusão de Górgias que é logicamente articulada ao texto do poema de Parmênides. Situar o poema como *chef-d'oeuvre* sofisticado é a conclusão mais insólita e inusitada a que se podia chegar. Contudo, a associação dos dois sentidos de *ser* no poema encaminha a esse tipo de paradoxo.

A fusão entre os dois sentidos do verbo *ser* se manifesta como característica do sofisma por não garantir o lugar da verdade. Pois, associada ao verbo *ser*, a noção de verdade pode, por sua grande capacidade de generalização, engendrar numerosos paradoxos. Ora, a verdade que Parmênides quer impor pela introdução do sujeito da frase é que: *o ser é*. Mas, como Górgias relevou, a verdade do discurso de Parmênides é posta em questão pelo modo como é proferida.

Se, em Parmênides, a confirmação da via verdadeira é contestável, a exigência de distanciamento das falsas vias o é ainda mais. Assim, no fragmento VII (1-2), a Deusa menciona outra via a ser descartada:

Jamais, de fato, esse enunciado não será domado: os *não seres* são.

Mas você desvie seu pensamento dessa via de exploração.³⁴

Essa via de pesquisa foi a opção dos mortais, como produto de sua ignorância. Segundo O'Brien, os mortais engendram essa via híbrida de *ser* e de *não ser* por ignorar o pensamento modal da Deusa. No meio do fragmento VIII, a deusa explica por quais motivos tal via é impensável. A seu ver, deve-se decidir e (15-16)

A decisão nesse sentido repousa sobre isso: *é* ou *não é*.³⁵

A Deusa parte do princípio que a associação dessas duas opções é interdita – o que as impede de serem verdadeiras ao mesmo tempo. Assim, dizer que *os não seres são* não é nem uma opção, nem uma via concebível. Seguindo os ensinamentos do fragmento VIII, o erro de crer na gênese e na destruição encaminha os mortais nessa via. Pois, a seu ver,

Como poderia ser em seguida o que é? E como teria vindo a ser? Pois se ele veio a ser, não é; <não é> também, se ele deve ser um dia.

Assim eliminada gênese, eliminada também a destruição, desaparecida sem que falemos.³⁶

.....

34 PARMÊNIDE, Fragment VII (1-2), op. cit., p. 32.

35 Ibid., Fragment VIII (15-16), p. 36.

36 Ibid., Fragment VIII (19-21), p. 37.

De acordo com esses versos, não é questão de falar de gênese ou de destruição, pois, assim admitindo, devemos admitir igualmente o *não ser* que é inconcebível. Assim, crer na Gênese e na destruição é um modo de aliar o ser e o não ser. Pois, segundo a Deusa, essa via da opção dos mortais, nascida de experiências múltiplas, deve ser descartada.

4. Quem é Sofista?

Tendo em vista a polêmica estabelecida por Górgias em seu contexto, a partir da qual não temos mais segurança em saber quem é o sofista, se ele, Górgias ou Parmênides, vamos avançar um pouco na história do advento da Metafísica e passar ao texto do diálogo *O Sofista* de Platão no qual essas questões são abordadas de modo quase trágico. Na proposta de definir o Sofista, Platão, sob a máscara do personagem de *o Estrangeiro de Eléia*, ataca as teses de Parmênides, propondo-se parricida. Em seu dito parricídio, o Estrangeiro de Platão ataca a via disposta no fragmento VIII que interdita a multiplicidade e o movimento.

O objetivo do Estrangeiro é provar que de certo modo o *não ser* participa do *ser*; ele define o *não ser* como outra coisa que o *ser* e não, como no poema, seu contrário. Sendo assim, o Estrangeiro abre a via da multiplicidade sem ferir a ontologia de Parmênides, já que em nenhum momento ele se prende à via verdadeira do que é. O Estrangeiro mantém a via verdadeira ao mesmo tempo em que ultrapassa a interdição de seguir a via híbrida da multiplicidade. Platão não refuta, como o faz Górgias, a via verdadeira e, segundo

Pierre Aubenque, nesse sentido, a história da Metafísica é aquela de um parricídio jamais concluído.

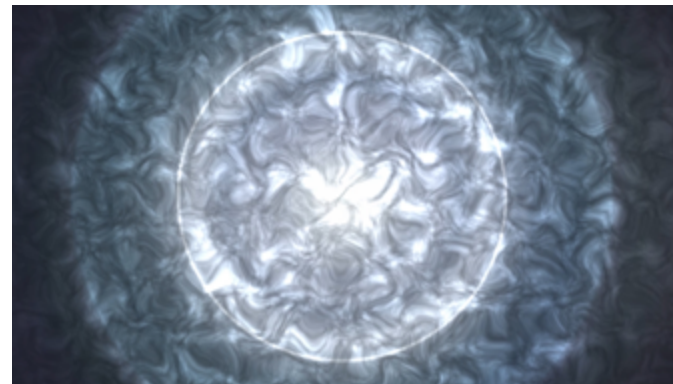
Para acompanhar o parricídio inconcluso

Segue um trecho do diálogo no qual essa questão é diretamente tratada: Trecho de 237 b – 242 b que, na tradução da Editora Abril Cultural segue com os títulos: O problema do erro e a questão do *não ser* e Refutação à tese de Parmênides

4.1 Imposição

Já que, no poema de Parmênides, o não ser e a multiplicidade não são concebíveis, o argumento mais importante de seu pensamento se desenvolve assim:

1. O que é;



2. é único, inteiro e contínuo;



3. ele continua o mesmo e não está sujeito nem a falta, nem ao excesso, nem ao movimento;



4. é semelhante a uma esfera.



Para manter essas características, a Deusa teve necessidade de recorrer a elos mantidos por enormes correntes que indicam que as características do que *é* são impostas a partir de um esforço que marca a dificuldade de delimitação do campo da verdade. Podemos sublinhar que a via verdadeira se anuncia e se desenvolve no poema como uma imposição que, pela força, delimita o caráter intemporal e absoluto da verdade do que *é*.

Barbara Cassin, em seu comentário sobre o fragmento VIII, aponta que o acorrentamento do que *é* testemunha a violência exercida de fora. Denis O'Brien, em seu comentário sobre a utilização do verbo *ser* no poema de Parmênides, adverte que o uso impessoal desse verbo denota uma misteriosa brutalidade da parte da Deusa. Violência e brutalidade são dois traços do pensamento de Parmênides. A originalidade do *ser* de Parmênides inclui em seu surgimento essa característica violenta e brutal.

Para pensar

Por que o *ser* foi introduzido na tradição filosófica como algo que pode ser considerado violento ou brutal?
Por que o que é deve ser imposto?

Para avançar no esclarecimento dessas questões, devemos considerar a relação do ser e da verdade no pensamento de Parmênides. Vimos que, no poema, o *ser* é imposto como verdade; a partir daí, devemos insistir sobre o fato de que a verdade a ser imposta é que *o ser é*.

A verdade se impõe no poema por um dito da Deusa. Segundo Martin Heidegger, em sua interpretação dos versos 34 a 41 do fragmento VIII, Parmênides não nomeia diretamente a *Alétheia*, tendo em vista que em seu poema ela é a Deusa. A divindade, pelo viés de seu dito, impõe o *ser* ao mesmo tempo em que se impõe como verdade. De acordo com a interpretação de Martin Heidegger, “Parmênides confia o pensamento ao ser”³⁷. Sendo confiado ao *ser*, o pensamento só pode ser apresentado pelo dito da Deusa que é, por sua vez, a verdade do *ser*. A marca fundamental do pensamento de Parmênides é a violência e a brutalidade com a qual a verdade se impõe. O motivo pelo qual o *ser* é a verdade imposta no discurso de Parmênides é que o *ser* que se impõe como verdade comemora o fundamento filosófico do que vem a ser nomeado ontologia.

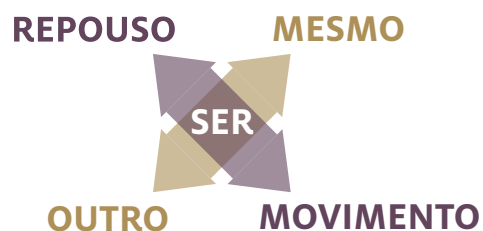
.....
37 HEIDEGGER, M. “Moirá (Parménide, VIII, 34-41)”. In: Essais et conférences. Paris: Gallimard, 1958, p. 286.

4.2 O parricídio e a comunidade

PARRICÍDIO: Se Platão reforça a tradição ontológica iniciada por Parmênides, o que se pode dizer do parricídio anunciado no diálogo de *O Sofista*? A leitura dos trechos de 237 b – 242 b do diálogo permite situar o momento em que, nesse diálogo, o parricídio é proposto sem que isso implique uma destituição do pensamento de Parmênides.

Observa-se que o protagonista do diálogo, o estrangeiro de Eléia, se afilia ao pensamento de Parmênides, para quem o *não ser* não pode de nenhuma maneira existir. Como está exposto no fragmento VII pronunciado pelo estrangeiro: “que jamais domine esta ideia, que o que não é seja; tu, ao contrário, afastas teu pensamento dessa via de pesquisa!” (PLATÃO, 237 a) Assim, para o estrangeiro, querer demonstrar a existência do *não ser* coloca um problema dificilmente ultrapassável. Para não ficar no impasse, tendo em vista que ele experimenta a imperativa necessidade de avançar na delimitação do *não ser*, o estrangeiro põe em questão uma das proposições de Parmênides sob o risco de se passar, como ele anuncia, por parricida. Em nenhum momento desse diálogo, Platão confronta a verdade do que é. Para um parricídio realmente efetivado, ele deveria se opor à primeira via de Parmênides, e isso ele não o faz. Ao contrário, garantindo o pensamento de Parmênides, ele reforça a tradição filosófica do *ser*. Pelo viés desse parricídio inconcluso, Platão reforça o discurso de Parmênides e, por conseguinte, a própria ontologia.

COMUNIDADE DE GÊNEROS: Platão aborda de maneira crítica os antigos pensadores do *ser* apontando que “eles fizeram muito pouco caso dessa multiplicidade que nós somos!” (243 a) Sua proposta é dar um lugar para a multiplicidade e propõe a comunidade dos gêneros primeiros e irreduzíveis que são cinco: SER, MOVIMENTO, REPOUSO, MESMO e OUTRO. E propõe entre eles a seguinte regra: “entre todos os gêneros, há os que aceitam se comunicar entre si, outros, não, uns de maneira restrita, outros em relação a um grande número; que nada enfim impeça alguns, que circulam por todos, de se comunicarem com todos”(254 b). A leitura dos trechos de 253 c – 256 d do diálogo permite seguir a proposição da comunidade de gêneros e sua participação mútua.



Ele inicia a regra da participação pela análise de duas ideias opostas: Repouso e Movimento; entre elas, propõe o Ser como um terceiro termo, tendo em vista que o Ser constitui aquilo que pode lhes oferecer uma existência e sublinha que o Ser não se confunde com esses dois termos, cada um com sua natureza própria. Esses três gêneros oferecem as bases da regra da comunicação dos gêneros ou teoria da participação. Como os gêneros primeiros e irreduzíveis são cinco, Platão acrescenta Mesmo e Outro aos três gêneros dispostos. Esses últimos implicam, respectivamente, as noções de identidade e de di-

ferença, além de garantir aos outros três gêneros a condição de absoluto, na relação com o Mesmo, e de relativo, na relação com o Outro.

OUTRO: a natureza do Outro se explicita por ser *outra* e, por isso, permitir a relação entre os gêneros. Assim, no momento em que o Ser participa da natureza do Outro, ele pode ser apenas outro que o Ser e não o seu contrário, pois a natureza do Outro é relativa e não absoluta. Uma das visadas do diálogo *O Sofista* é a de definir o Não Ser a partir da ideia de Outro. Desse modo, a partir do Outro, o Não Ser não pode mais ser pensado como contrário do Ser; mas somente como outra coisa que o Ser. No seu entender, “quando falamos do Não Ser, não é, pelo que parece, de um contrário do Ser que falamos, mas somente de um termo outro” (257b). O Outro está no cerne da solução proposta pelo diálogo *O Sofista*. Uma das principais questões apresentadas nesse diálogo se traduz por uma busca de demonstração da existência do Não Ser. A descoberta platônica reside no estabelecimento da existência do Não Ser a partir do Outro.

Quando Platão precisa que o Não Ser não é o contrário do Ser, ele anuncia uma posição bem particular da negação. Segundo a análise de Monique Dixaut ³⁸, a negação platônica é uma noção complexa e construída que releva da ontologia proveniente da síntese de um ser com o seu outro. Nesse sentido, o Não Ser não é o contrário do ser, mas outro termo.

.....
 38 DIXAUT, M. “La négation, le non-être et l’Autre dans le Sophiste”. In: Etudes sur le Sophiste de Platon. Paris: Bibliopolis, 1991, p. 192.

Platão transforma a expressão:

A não é B

em outra expressão também negativa:

A é outro que B.

Essa maneira de negar produz ainda a noção de diferença. A diferença é um efeito da natureza do Outro que instaura a condição de toda possibilidade de relação. Sua capacidade para instaurar relações provém do fato de ser, entre todos os gêneros, o Outro, o único que não participa do Mesmo, pois a alteridade própria exclui o mesmo. Qualquer gênero, na medida em que participa do Outro se torna, segundo Platão, “Não o Mesmo”(256b). Assim, o Outro não pode ser compreendido em um sentido absoluto, pois sua natureza é a de ser apenas relativo.

Desse modo, o parricídio do Estrangeiro não elimina a tese principal de Parmênides: “parricídio inconcluso” que apenas reforça a própria ontologia. Assim, Platão opõe à ontologia de Parmênides uma ontologia própria. Eis o parricídio que só faz manter ainda mais forte uma tradição filosófica que se inicia.

VIDEOS E MATERIAIS DE SUPORTE: Animações sobre os trechos trabalhados do poema de Parmênides e do diálogo de Platão.

Bibliografia

GORGÍAS. Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. Trans/Form/Ação, São Paulo, 31(1): 197-203, 2008.

PARMÊNIDES. Da Natureza. Tradução, edição e comentários por Fernando Santoro. Laboratório OUSIA.

PLATÃO. O Sofista. Tradução por Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

A circular frame containing a night scene of a path lined with trees and lights, with a large bright circle in the center.

Metafísica ou Ciência Primeira

1. Metafísica e Lógica

1.1 A Metafísica

Metafísica é um dos livros de Aristóteles que, desde o título, traz inúmeros questionamentos. O título da obra foi oferecido por Andrônico de Rodes, Filósofo e Arquivista (70 a.C.), pertencente à escola peripatética, fundada por Aristóteles, tendo sido a sua principal contribuição catalogar os escritos de Aristóteles. Antes do seu trabalho, as ideias de Aristóteles eram largamente conhecidas, mas os seus tratados tinham-se perdidos na obscuridade. Além de arranjar (sequência de operações intelectuais e físicas que visam à organização dos documentos de arquivo ou coleção segundo uma lógica de ordenação), ele criou o nome “metafísica” com o significado “que está depois da física”. A circunstância de haverem sido, na sua edição, colocadas depois dos livros da **Física** deu oportunidade a que, a partir de então, todo o grupo, um total de 14 livros, viesse a ser denominado pelo autor da edição de METAFÍSICA, literalmente “após a física”.

Para pensar

Como uma modalidade de conhecimento que se tornou normativa do pensamento ocidental, pode ter em seu próprio nome, o sentido literal de “depois da física”?

Pela própria natureza do tema desses escritos, o sentido técnico-bibliotecário de meta – “pós”, posterior em uma sequência de escritos – acaba ganhando o significado teórico-filosófico de

“trans”, isto é, para além dos entes físicos. A metafísica passa a significar, assim, um conhecimento do que está além da física, torna-se o nome da ciência do suprassensível.

1.2 Livro 1 da “Metafísica”

Todos os homens, por natureza, desejam conhecer [980 a].

A primeira afirmação do Livro 1 da **Metafísica** de Aristóteles aponta para o desejo de conhecer como fundamento da natureza humana. Nesse sentido, ainda continua a afirmação de que o homem iniciou o exercício de filosofar estando exposto aos fenômenos naturais, sobre os quais não havia explicações satisfatórias quanto a origens ou efeitos, como, por exemplo, as grandes tempestades e as variações climáticas. O ser humano se admirava diante das variações da sempre presente natureza e, por isso, procurava compreendê-la melhor. Passados mais de dois mil anos da construção da obra aristotélica, o homem continua se admirando com a natureza e buscando o conhecimento dos fenômenos.

No seu entender, “dos primeiros filósofos, a maioria considerou os princípios da natureza material como sendo os únicos princípios de tudo que existe” [983 b 6-8]. Daí se vê, por exemplo, que Tales considera como causa de todas as coisas a água, já Anaxímenes e Diógenes consideram o ar, enquanto Heráclito, o fogo, e por outro lado Empédocles toma como causa de “tudo que é” a água, o ar, o fogo e a terra. Desse modo, eles ficaram restritos à causa material.

Contudo, estabelecer como causa de todas as coisas algo de natureza material se mostrou insuficiente. Pois, a matéria não é “sujeito”

de suas próprias mudanças. “Por exemplo: nem a madeira, nem o bronze são a causa das próprias modificações, pois não é a madeira que faz a cama, ou o bronze, a estátua, mas alguma outra coisa é a causa da mudança” [984 a 24-26]. Procurar essa outra coisa é para Aristóteles procurar a causa de movimento ou causa eficiente.

Com isso os que primeiramente procuraram algo parecido com causa eficiente supuseram o amor ou o desejo como princípio. Aqui Aristóteles se refere a Hesíodo e Parmênides. Embora tenham dado um passo adiante na investigação das causas, ainda agem de maneira balbuciante, vaga e obscura, segundo Aristóteles.

Já os pitagóricos e os platônicos são vistos por Aristóteles como os que primeiramente pressentiram a causa formal. Os pitagóricos, por exemplo, pensaram que os elementos dos números fossem também os elementos de todos os seres. Já os platônicos supuseram como causa algo dado em outras realidades e que não podia ser encontrado em algo sensível. Esse algo é a ideia.

Do sensível ao suprassensível

Faz-se perceptível que, para Aristóteles, quanto à investigação das causas, há um movimento sempre crescente, do sensível ao suprassensível, e o conhecimento do suprassensível é sempre superior ao sensível.

A metafísica como ciência do suprassensível é o conhecimento puramente inteligível do que está para além da física.

A física é concebida, assim, como o lugar da experiência sensível, caracterizado pelo aparecimento ou existência efetiva dos entes; situando-se “além da física”, a metafísica corresponde ao que, antecedendo a toda existência, funda a sua possibilidade de ser: a metafísica corresponde ao suprassensível da essência ou substância. Desse modo,

A metafísica é o conhecimento que pressupõe o fundamento como princípio primeiro: uma causa não causada que é causa de tudo.

Para pensar

Observem bem que, ao sair do sensível em direção ao suprassensível, Aristóteles encaminha seu pensamento para se distanciar daquilo que é da ordem da *Física* ou sensível, para o que é da ordem da *Metafísica* ou *Além da Física* ou ainda suprassensível, tal como dispõe a ordem catalográfica.

1.3 Livro 4 da “Metafísica”

Bárbara Cassin e Michel Nancy, em um livro que leva o nome *Decisão do Sentido*³⁹ e trata do livro IV da *Metafísica*, afirmam que Aristóteles exige de todo homem, se ele quer ser homem, a intenção de “querer dizer alguma coisa”. Para esses autores, Aristóteles

.....

³⁹ CASSIN, B & NANCY, M. La décision du sens: Le livre gamma de La Métaphysique d’Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire. Paris : Vrin, 1989.

quebra a consistência pré-socrática entre dizer e ser e, por sua vez, faz da palavra, objeto de convenção, no qual a palavra significa sempre alguma coisa. Essa é a “decisão do sentido” enfatizada pelos comentadores.

Ainda nessa mesma linha de argumentação, Pierre Aubenque, no clássico livro, ***O problema do Ser em Aristóteles***, enuncia que as especulações de Aristóteles tinham o objetivo de responder aos sofistas. Para esse autor, Aristóteles reconhece o caráter sério da proposta sofística, pois quaisquer que sejam as intenções dos sofistas, seus argumentos estão lá. E, diferentemente do estilo de Platão, ele responde aos argumentos lógicos dos sofistas com a prática da refutação.

Os sofistas trabalham o discurso a partir da coincidência entre palavra e coisa. Para eles, a palavra é a própria coisa se expressando, e o discurso é uma coisa entre as outras. Para Aristóteles, a palavra é um símbolo e não uma coisa. Nesse sentido, ele é o primeiro a romper o “sentido das palavras” e a “natureza das coisas”, elaborando uma teoria da significação, ao propor uma distância entre signo e significado. A teoria de Aristóteles, na polêmica contra os sofistas, é a experiência da distância. Distância entre linguagem e pensamento e linguagem e ser. Atrás da linguagem, há uma intenção humana que se dirige para as coisas.

Aristóteles descobre que a linguagem significa.

Para ele, as coisas têm essência, e a linguagem tem sentido.

Para pensar

O fato de Aristóteles ter separado *pensamento, linguagem e ser* oferece uma solução definitiva para o paradoxo instaurado na origem da ontologia; e a metafísica se apresenta, assim, como uma solução para o paradoxo da ontologia instaurado desde a sua origem.

Para acompanhar a solução aristotélica, a leitura do Livro IV da Metafísica é fundamental.

1.3.1 O princípio de não-contradição

O mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa [1005 b 19-21].

O princípio da não-contradição está no cerne da argumentação do livro IV da Metafísica e é o primeiro princípio da “ciência do ser enquanto ser”. Nesse sentido a lei lógica equivale à lei ontológica, pois o princípio que fundamenta toda a investigação metafísica é um princípio lógico. Aristóteles afirma que esse princípio escapa a toda demonstração e, sendo assim, a prova desse princípio deve ser buscada por meio da refutação, já que não é possível à sabedoria demonstrar diretamente a verdade e o valor de um princípio primeiro.

Quem busca demonstrar algo precisa dizer algo que tenha significado, algo que faça algum sentido. Com efeito, ao se dizer algo, um significado determinado é incorporado ao que se diz. O uso predica-

tivo do *ser* é aplicado à palavra que se enuncia. Segundo Aristóteles, não se pode pensar nada que não seja determinado. Toda proposição tem: sujeito, verbo e predicado. Há, na proposta aristotélica, sempre um sentido determinado pelo predicado da proposição. Uma proposição sempre deve ter um sentido único, e é essa a decisão do sentido.

Para pensar

Algo bastante revolucionário é o fato de o Princípio da não-contradição ser apresentado no Livro da Metafísica e não no livro da Lógica, pois esse princípio que fundamenta a metafísica é um princípio lógico. Isso denota que a solução para o paradoxo da ontologia é um princípio lógico.

1.3.2 O quadro

Livro IV da Metafísica de Aristóteles em quadro estabelecido por Barbara Cassin e Michel Narcy no livro *A decisão do sentido*

		Negação do Princípio = falta de educação (Aqueles que procuram mais amar a verdade) 4, 1006 a 5-11 - 5, 1009 b 33-39				
<p><i>Petição do Princípio</i> Aristóteles 3, 1005 b 11-18</p> <p>(Aqueles que procuram por compreender um ser que possa ser dito)</p>	Falam sob o efeito de uma aporia e podem ser persuadidos (5,1009 a 16-20)		Falam pelo prazer de falar e entram em contradição (5, 1009 a 16-22)		<p>Silêncio 4,1006 a 14, 22-24 1008 b 8 s.</p>	
	Heráclito, Anaxágoras, Demócrito e os Fisiólogos. ("o mesmo é e não é") 5,1009 ; 3,1005;	Protágoras, e os Sofistas ("todos os fenômenos são verdade"); Parmênides, Homero.	Buscam somente a disputa e o debate no discurso (6, 1011 a 15 s.)			
	Heraclitizados: Crátilo (5, 1010)		Eles também se encontram em aporia (6,1011 a 4 s.)			<p>"Uma planta que fala" (4, 1006 a 14 s., 1008b 11s.)</p>
	Eles estão confundidos (em 1011 b 2 s.)		Sofística Filosófica			
Indemonstrabilidade	Refutação lógica pela distinção do sentido do ser		Refutação Pragmática	Refutação transcendental (4,1006 a 26) Refutação do <i>logos</i> que existe no som da voz e das palavras (5,1009 a 20-22)	Refutação impossível (6, 1011 a 15 s.)	
	Verdade		Sustentável	Sensorial/sonoro		
Evidência					Inaudito	

SILÊNCIO: No quadro montado sobre o livro IV por Bárbara Cassin e Michel Nancy, encontramos, da direita para a esquerda, o silêncio. Para Aristóteles, o homem que não fala está fora da humanidade. Sendo assim, aquilo que define o homem enquanto tal é a linguagem. A linguagem é o que faz do homem, distinto de todos os outros entes. Logo, para ser humano é preciso tomar uma decisão pela linguagem, a condição de ser homem é a decisão por dizer algo que faça algum sentido. “... e, se ele nada disser, é absurdo querer dar razão de nosso modo de pensar a quem não dá razão de nada, por não ter nenhuma. Pois tal homem, desse ponto de vista, não seria mais que um vegetal” [4 1006a 14-16] Desse modo, Aristóteles bane fora da humanidade o ser humano que não oferece sentido a seu discurso. Para ele, isso é o mesmo que o silêncio. O que ele pronuncia é inaudito, e a refutação é impossível de ser aplicada a essa forma de discurso. Segundo Bárbara Cassin, Aristóteles exige que o seu interlocutor fale alguma coisa que faça sentido, para que seja considerado um ser humano.

FALTA DE EDUCAÇÃO: Na parte central do quadro, estão todos aqueles que falam sob o efeito de uma aporia ou que entram em contradição. Eles negam o princípio da não-contradição, segundo Aristóteles, por pura falta de educação. Para esses, é possível aplicar os vários tipos de refutação: pragmática, lógica e transcendental. Devemos lembrar que a refutação é um raciocínio que conduz à contraditória da conclusão prévia e, para podermos aplicar a refutação, o adversário tem que enunciar alguma coisa que tenha algum sentido. Para Aristóteles, as pessoas que não são familiarizadas com o poder

significativo das palavras são vítimas de falsos raciocínios, quando raciocinam ou quando escutam outros raciocínios.

Diferentemente dos que nada dizem, por não terem discurso algum, “as plantas que falam”, existem aqueles adversários que, segundo Aristóteles, “falam apenas pelo prazer de falar”. Esses produzem algum discurso, mas isso não implica que seu discurso faça acordos entre premissas, ou mesmo, que chegue a sustentar uma tese. O discurso dos que falam apenas pelo prazer de falar oferece condição para que seja aplicada uma refutação, contudo é um tipo de refutação apenas sonora, dos argumentos, da lógica do discurso. Os adversários aqui são os erísticos. Para Aristóteles, todo o raciocínio que o seja apenas em aparência a respeito das coisas, é um raciocínio erístico, que se apresenta assim com o fim único de conquistar a vitória a partir da disputa.

Existem ainda, na categoria dos adversários que “falam apenas pelo prazer de falar”, alguns que não buscam apenas o objetivo da vitória no discurso, mas, sim, têm o objetivo de aparentar uma sabedoria – a esses, Aristóteles nomeia sofistas. Diante desses adversários, Aristóteles propõe a refutação pragmática que não se fixa no nível da contradição lógica, do conteúdo da tese propriamente dita, mas se fixa na posição em que se coloca o adversário: se recusa o princípio, ele aceita se posicionar no papel do respondente, daquele que defende sua tese contra a contradição. Desse modo, sua atitude passa a ser autocontraditória. Nesse sentido, o adversário se engaja a responder de modo não contraditório a fim de, pragmaticamente, defender sua tese.

Os outros adversários são aqueles que negam o princípio por falarem sob uma aporia e podem ser persuadidos. Para esses casos, Aristóteles propõe a refutação lógica que consiste em colocar o adversário em contradição lógica. O papel do adversário é o de afirmar um enunciado que constitui diretamente ou indiretamente uma recusa do princípio e, sendo colocado em contradição, o adversário pode se declarar convencido pela refutação, quer dizer, reconhecer que sua premissa é falsa ou mal formulada e contraditória com o princípio apenas em aparência, pois ele recusou o princípio por ignorância. É um adversário que a refutação pedagógica traz à razão aristotélica, pois, para Aristóteles, aqueles que falam sob o efeito de dificuldades reais podem ser persuadidos. Segundo Bárbara Cassin, “a persuasão de Aristóteles é uma operação de sedução e de recuperação filosóficas que consiste justamente em fazer passar o máximo de adversários possível do bom lado da barra dicotômica” [CASSIN & NARCY, 1989, p. 43].

PETIÇÃO DE PRINCÍPIO: No extremo esquerdo do quadro, encontra-se a petição de princípio, quando Aristóteles interdita a demonstração do princípio que, no seu entender, aqueles que seriam dispostos a tal estariam sofrendo de falta de educação. A petição de princípio é o fundamento da fundação e é o único passo da filosofia – é o ato fundador da “ciência do ser enquanto ser”. O princípio é indemonstrável, e todas as refutações são dele decorrentes.

1.3.3 O motor imóvel

Por fim, não é verdade que tudo esteja em repouso ou em movimento às vezes, e nada eternamente; pois há algo que sempre move as coisas que estão em movimento, e o primeiro motor, em si mesmo, é imóvel [1012 b 30-33].

Tal como o princípio da não-contradição está em um extremo do livro IV da *Metafísica* e como o primeiro princípio da “ciência do ser enquanto ser” é indemonstrável, o motor imóvel está no outro extremo da argumentação do livro IV e, além de ser indemonstrável, não está em movimento. Nem todo discurso é passível de refutação, e nem tudo está em movimento. Por trás de todo o movimento que garante a vida, existe algo em silêncio e imutável que dispõe um limite a todo o resto.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragments, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1993.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986.

Glossário – Sofistas

Eis alguns dos sofistas mais citados:

Protágoras: nasceu em Abdera e morreu em 420 A.C.; participou do governo de Péricles. Trabalhou com o conceito de que o homem é a medida de todas as coisas. Por ter ensinado e obtido êxito, foi agraciado por Péricles. De Protágoras não se conhece muito, mas, de sua doutrina, uma frase é o suficiente para se compreender o espírito dos pensadores sofistas. Diz ela: “O homem é medida de todas as coisas; das que são enquanto são e das que não são, enquanto não são” (REALE, 1993, p. 195). Não existe verdade absoluta. O homem é o centro; e ele interpreta o que o sentido lhe traz. Interpreta de acordo com o seu interesse. Assim, o que é mais vantajoso predomina.

Górgias: nasceu na Sicília, em 490 A.C. e viveu até uma idade bastante avançada. Em sua obra mais importante, “Sobre a natureza”, ou “Sobre o que não é”, declara: “Nada existe; se existisse alguma coisa, não poderíamos conhecê-la; se pudéssemos conhecê-la, não poderíamos comunicar nossos pensamentos aos outros” (REALE, 1993, p. 197). Parte do princípio de que a verdade não existe. Ou melhor, nada existe. As suas preocupações se dão no plano da realidade empírica. Negou a existência do ser e elevou ao extremo a posição gnosiológica de Protágoras. E assim, do relativismo de Protágoras, chegou-se ao pessimismo gnosiológico de Górgias.

Pródico: nasceu em Ceos entre 490 e 460 A.C. Foi sofista, no sentido pleno de educador profissional, independente. Teve uma de suas

conferências sobre semântica bastante citada. “[...] a técnica que propunha baseava-se na sinonímia, ou seja, na distinção entre vários sinônimos e na determinação precisa das nuances do seu significado.” (REALE, 1993, p. 198). Essa técnica foi benéfica a Sócrates na busca da essência das coisas, com suas interrogações sobre o que é.

Os Erísticos: cogitaram de uma série de problemas que eram formulados de modo a prever respostas tais, que fossem refutáveis em qualquer caso; dilemas que, mesmo resolvidos, tanto em sentido afirmativo como negativo, levavam a respostas sempre contraditórias; hábeis jogos de conceitos construídos com termos que, explorando a sua polivalência semântica, enredavam o ouvinte e punham-no em posição de xeque-mate; raciocínios que levavam a consequências absurdas (REALE, 1993, p. 234).

Naquilo que é necessário, poder-se-ia dizer que Protágoras cindiu o *logos* nos dois raciocínios, descobrindo que esse diz e contradiz. Górgias rejeitou o *logos* como pensamento e só o salvou como palavra mágica. Ao mesmo tempo, a palavra em Górgias pode expressar uma coisa e outra, enquanto no contexto histórico-social os Erísticos destacam-se de modo negativo.

