

ENTRE A SABEDORIA SILENCIOSA E A FALA SEM FIM

*Lidia Maria Rodrigo**

Resumo: Este artigo enfoca o pensamento de Parmênides e Heráclito como duas diferentes possibilidades de articulação do discurso filosófico na Grécia Antiga. Examina criticamente a interpretação de Alexandre Kojève, para quem a tese de Parmênides sobre o Ser resulta numa "sabedoria silenciosa" enquanto que a concepção de Heráclito constitui "infinito falatório".

Palavras-chave: Ser, Unidade, Multiplicidade, Movimento, Repouso, Discurso Filosófico.

Abstract: This article focuses Parmenides and Heraclitu's thought as two different possibilities of articulation of philosophical discourse in Ancient Greece. It examines critically Alexandre Kojève's interpretation, for whom Parmenides's thesis about Being results in a "silent wisdom" while heraclitean conception constitutes an "endless talk".

Key words: Being, Unity, Multiplicity, Movement, Repose, Philosophical Discourse.

I - INTRODUÇÃO

A filosofia emergiu na Grécia antiga, por um lado a partir das possibilidades criadas por toda uma tradição cultural herdada do período grego arcaico, e, por outro, rompendo com essa mesma tradição para instituir-se como um novo modo de pensar e dizer o mundo.

A fala filosófica caracterizou-se logo por perseguir a forma da universalidade com a intenção de conferir um novo sentido às coisas, não falando delas mesmas, mas dos seus princípios. Não foi por acaso que a questão do princípio (arqué) ocupou lugar central na reflexão filosófica nascente. Diferentemente da poética e da retórica, o dizer filosófico não apenas falava do mundo mas também de si mesmo. Isso não quer dizer que

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

encontraremos formalmente no pensamento grego uma reflexão voltada para a questão da articulação discursiva. Alexandre Kojève - para quem todo discurso filosófico se caracteriza pela reflexividade - lembra que, a rigor, só no pensamento moderno a filosofia falará explicitamente de si mesma. Somos, entretanto, obrigados a concordar com ele quando afirma que desde o início, de alguma maneira, tal reflexividade estava implicitamente presente na filosofia.

Ao exprimir as coisas a partir da sua "arqué" o discurso filosófico organiza racionalmente o mundo, e, simultaneamente, se organiza como discurso da razão. Seu critério de validade será buscado não externamente, mas no interior de si mesmo: as garantias de sua legitimidade residirão na própria forma de sua articulação. Surpreendemos aqui tanto o momento de constituição de uma certa racionalidade grega como a construção da racionalidade filosófica que por muito tempo serviu - e de certo modo ainda persiste - como matriz do pensar no ocidente.

Nesse sentido é de fundamental importância resgatar as primeiras tentativas de articulação de um discurso que traz consigo a constituição da filosofia na sua especificidade, distinguindo-a de outras modalidades de fala sobre o mundo. Entre esses primeiros pensadores - habitualmente denominados pré-socráticos - os estudiosos são consensuais em destacar as figuras de Parmênides e Heráclito. Ambos desempenham, efetivamente, papel preponderante na formulação dos critérios de articulação do discurso que se especificou como filosófico.

A fala filosófica emergiu da afirmação sobre o ser das coisas, engendrando-se a partir daquilo que foi posto. Daí o paralelismo entre ser e pensar consistir numa das chaves para se compreender o pensamento grego. Por isso, também, para falar em termos modernos, não se configurou nesse período uma "teoria do conhecimento" autônoma em relação à metafísica: a reflexão sobre o ser era vista como indissociável da reflexão sobre o pensamento do ser. Ora, se a fala filosófica se articulou em função do modo pelo qual a noção de ser foi formulada, Parmênides e Heráclito oferecem a oportunidade para se analisar duas possibilidades de articulação do discurso filosófico: pensar que articulação filosófica resulta da concepção do ser como unidade, ou que discurso pode ser articulado a partir do ser como multiplicidade. Não são duas possibilidades quaisquer: em torno delas deu-se um dos grandes embates do pensamento ocidental.

É indiscutível a ligação da racionalidade filosófica com certos elementos da vida política e das concepções míticas gregas. Entretanto,

este trabalho tomará isso como um dado, procurando deter-se fundamentalmente na questão da articulação da fala filosófica.

A análise se apoiará tanto nos fragmentos de Parmênides e Heráclito como nos estudos de diferentes autores sobre o pensamento desses dois filósofos. O texto de Alexandre Kojève "**Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne**" reveste-se de especial importância na medida em que esse autor privilegia exatamente a temática da articulação do discurso filosófico. Embora tenhamos alguns pontos de divergência quanto à sua interpretação, particularmente em relação a Heráclito, esta é, inegavelmente, uma obra de grande densidade teórica, constituindo-se num marco referencial importante para a análise desenvolvida neste trabalho.

II - A SABEDORIA SILENCIOSA DE PARMÊNIDES

O discurso filosófico de Parmênides articulou-se a partir da tematização do Ser e de sua indissociabilidade do Pensar. Kojève chama a atenção para o fato de que Parmênides falou não apenas daquilo que é, mas também daquilo que se diz do que é, isto é dos discursos que tematizam o ser.

No seu poema "**Sobre a Natureza**" Parmênides apresenta várias possibilidades discursivas para mostrar, afinal, que elas não passam de pseudo-possibilidades na medida em que só existe um caminho rigorosamente verdadeiro e coerente. A única via possível é a do Ser - aquela que afirma que o Ser é. A segunda via - o não-ser é - apresenta-se absurda ou impensável, e a terceira - a via da Opinião - não passa de ilusão, enredando-se em contradições que conduzem à sua autodestruição enquanto discurso.

A veracidade da primeira e, enfim, única via - a indissociabilidade entre Ser e Pensar - é enunciada em dois dos mais conhecidos fragmentos do poema de Parmênides:

Frg. B 3 - "... pois o mesmo é a pensar e portanto ser"¹

Frg. B 8, v. 34 - "O mesmo é pensar e aquilo em vista de que é pensamento"¹

Estes dois fragmentos historicamente têm sido objeto de diferentes traduções e interpretações polêmicas. Entretanto, segundo Gérard Legrand,

1. Parmênides. " Sobre a Natureza". In: Os Pensadores, vol. I, p. 148.

existe um sentido que permanece com força nas várias traduções: Todo pensamento se reduz a afirmar o ser."²

Se todo discurso deve se articular em vista do Ser, é preciso saber, ao menos em linhas gerais, como Parmênides concebe o Ser para verificar que tipo de discurso pode ser articulado em tomo dele.

*"Nem divisível é, pois é todo idêntico; nem algo em uma parte mais, que o impedisse de ts conter-se nem também algo menos, mas é todo cheio do que é, por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere."*³

Desde Platão o Ser de Parmênides é interpretado fundamentalmente como unidade. Os pensadores eleáticos foram consagrados pela tradição como "os partidários do Uno". Mais do que isso, com Parmênides pela primeira vez a unidade é posta como consubstancial ao Ser: ele é um em si mesmo, isto é, homogêneo, não possuindo partes diferentes ou múltiplas. Por ser absoluta unidade interna, obviamente não comporta qualquer descontinuidade.

Frg. 8, 5-6 - "nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno, contínuo, pois que geração procurarias dele?"

Frg. 8, 19-21 - "E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?

Pois se nascer, não é, nem também se um dia é para ser.

*Assim geração é extinta e fora de inquérito pericimento."*⁴

O Ser-Uno é imóvel porque não tendo nenhuma duração, dele está ausente toda temporalidade. Esse Uno sem referência temporal - que não começou nem acabará, sem passado nem futuro - só pode ser, como bem observa Kojève, a Eternidade mesma ou "o instante presente sem passado nem futuro."⁵

Para Kojève, o conceito que Parmênides propõe como tese da filosofia é o Uno-Todo-Único-Imóvel ou a Eternidade.. Este consiste em

2. Id., *Ibid.*, p. 149.

3. Legrand, Gérard. "La pensée des présocratiques", p. 112.

4. Parmênides, *op. cit.*, p. 149.

5. Id., *Ibidem*.

uma só e mesma coisa que pode ser concebida e pode ser. Lebrand concorda basicamente com esta interpretação ao admitir que em Parmênides a identidade "*central*" do mesmo comanda todo o sistema.⁶

Resta examinar se a significação do Ser, tal como foi concebida por Parmênides, suporta um desenvolvimento discursivo. Os estudiosos são unânimes em responder negativamente a esta questão, tanto aqueles que estão mais sintonizados com os princípios do pensamento eleático como os que se opõem a eles.

Kojève considera que o sentido do Ser como Uno-*Todo-Único-Imóvel* pode ser posto, mas não ser desenvolvido discursivamente. Por ser absolutamente homogêneo ele não dá lugar a nenhuma contradição e, por isso mesmo, é incapaz de engendrar qualquer discurso. A Opinião dos mortais -segunda parte do poema - é reduzida ao silêncio porque no seu conjunto ela se contra-diz, afirmando ao mesmo tempo que o Conceito "*é um e múltiplo*". Ainda mais radicalmente ante-discursiva apresenta-se a verdade da Deusa - primeira parte do poema: esta é silêncio "desde a origem" porque o "*signo*" ou noção um não tem nem poderia ter desenvolvimento discursivo "*não contraditório*" ou "*coerente*". "*Assim, seu morfema, qualquer que seja ele, EN ou outro, não tem nenhum sentido do todo e é, assim, o morfema não de uma noção propriamente dita, mas somente de um símbolo (que pode, bem entendido, ser aquele da Fé, isto é, de uma 'certeza subjetiva' inabalável ou até mesmo de uma 'segurança' absoluta ou divina).*"⁷

Kojève conclui que o pensamento de Parmênides se anula discursivamente e conduz ao silêncio. Na opinião desse autor o silêncio de Parmênides não poder ser caracterizado propriamente como filosofia - já que a filosofia é, por definição, discurso - mas constitui, sem dúvida, sabedoria. É sábio calar-se depois de haver dito tudo que é possível dizer sem se contradizer, ou seja, que o Ser é. Se a postura de Parmênides anula a filosofia discursivamente, nem por isso ele deixa de ser filósofo. Seu próprio silêncio é filosófico "*no sentido de que ele é o silêncio da Filosofia ou até mesmo a Filosofia (provisoriamente) reduzida, enquanto tal, ao silêncio da sabedoria não discursiva.*"⁸

6. Kojève, A. "Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne", tome I, p. 214.

7. Cf. Legrand, op. cit., p. 117.

8. Kojève, op. cit., p. 227.

A tese de que o Ser-Uno de Parmênides cria dificuldades intrinsecas à articulação do discurso filosófico aparece, de certo modo, já em Platão. No "Sofista" Platão enfrenta a necessidade de estabelecer a distinção entre o verdadeiro e o falso discurso: o primeiro pertence ao filósofo, o segundo caracteriza o sofista. Pretendendo atribuir ao sofista o falso dizer, Platão se vê constrangido a contestar a tese de Parmênides para estabelecer a possibilidade mesma do falso discurso, o que tem como contrapartida a definição da forma e possibilidade de uma ciência do ser e do verdadeiro, distinta da sofística.

Ora, segundo a tese de Parmênides o não-ser é impensável, impronunciável, inexprimível. Portanto, o pensar e o dizer são expressões indiscutíveis do Ser. Como consequência fica excluída a possibilidade do falso discurso. Toda opinião é verdadeira e nenhuma o é, pois toda distinção entre elas é abolida. A admissão do Ser-Uno implica na impossibilidade de distinguir o verdadeiro do falso.

Platão caracteriza o falso discurso como aquele que diz dos seres que eles não são, e, dos não-seres, que eles são. Estabelecer a mera possibilidade do falso discurso equivale à necessidade de refutar Parmênides: *"...teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar (...) que em certo sentido o não-ser é: e que, por sua vez, o ser não é."*⁹

Platão acaba por definir o não-ser como alteridade ao afirmar que este não se põe como um contrário do ser mas apenas como outro em relação a este último. A oposição entre ser e não-ser, nessa perspectiva, está longe daquela postulada por Parmênides: *"Para nós, há muito que demos adeus a não sei que contrário do ser ..."*.¹⁰ Uma vez relativizado, o não-ser como absoluta negatividade desaparece: *"... esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente."*¹¹

Portanto, do ponto de vista de algumas relações, o não-ser participa do ser. Está aberta a possibilidade do falso discurso: o não-ser pode ser enunciado e unir-se ao ser em fórmulas inadequadas. Evidenciando-se o

9. Ibid., p. 234.

10. Platão. "Sofista". In: Os Pensadores, vol. III, p. 168.

11. Ibid., p. 192.

modo de inserção do não-ser e do erro no discurso é possível fazer emergir a verdadeira ciência como radicalmente distinta da habilidade ilusória do sofista.

Acreditamos que a tese do silêncio de Parmênides, de alguma forma e colocada em outros termos, não deixa de ser pressentida por Platão. No "Sofista" ele contesta explicitamente não apenas o monismo radical, mas também a rígida imobilidade do Ser-Uno de Parmênides. A pretensa imobilidade do Ser, inviabilizando o movimento da inteligência, tornaria impossível tanto o pensamento (diálogo da alma consigo mesma) como a opinião (conclusão do pensamento), que são constitutivas do discurso enquanto tal.¹² Se o Ser se apresenta absolutamente imóvel, como quer Parmênides, nenhum discurso é possível: *"Do que se segue, Teeteto, que se os seres são imóveis, não há inteligência em parte alguma, em nenhum sujeito e para nenhum objeto."*¹³ Por isso é preciso *"... recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores (...) do Uno..."*¹⁴

No "Sofista" Platão defende a tese da irredutibilidade do ser ao movimento e ao repouso: no primeiro caso nada se poderia dizer com ciência, no segundo simplesmente nada se poderia dizer. Assim, ontologicamente as idéias são repouso, mas sua relação lógica exige e supõe o movimento da inteligência. Sem este último aspecto o discurso seria aniquilado, pois *"é pela mútua combinação das formas que o discurso nasce"*.¹⁵ Mais do que opor-se aos sofistas, trata-se de salvar o discurso filosófico: eis o que, em última instância, justifica e até mesmo dignifica o famoso "parricídio" de Parmênides. *"Para assegurar ao discurso lugar no número dos gêneros do ser. Privarmos disso, com efeito, seria, desde logo - perda suprema - privarmos-nos da Filosofia."*¹⁶

Estas reflexões evidenciam que não é por acaso que Kojève se apoia amplamente na interpretação platônica do pensamento eleático para construir a argumentação que sustenta a tese do silêncio de Parmênides. Efetivamente, por mais sábio que se considere este último pensador, não há como salvar a

12. Ibid., p. 191.

13. Cf. *ibid.*, p. 198.

14. *Ibid.*, p. 178.

15. *Ibid.*, p. 179.

16. *Ibid.*, p. 193.

possibilidade de uma articulação do discurso filosófico caso se aceite sua tese sobre o ser, como já o demonstrara Platão.

Em Nietzsche, que apresenta uma outra leitura do pensamento eleático, podemos detectar no mínimo a mesma suspeita, ainda que colocada brevemente e de passagem. Crítico mordaz daquilo que considera predominante no pensamento de Parmênides - o viés racionalista - afirma que Parmênides sacrifica a possibilidade real de articulação do discurso filosófico a exigências puramente lógicas visando estabelecer a identidade, a rigor "irrepresentável", entre ser e pensar.

Nietzsche começa demonstrando que diante da antinomia unidade-multiplicidade Parmênides privilegia a exigência lógica da unidade, desprezando a multiplicidade que os sentidos nos atestam. Da mesma forma, as noções de ser e não-ser constituiriam apenas abstrações forjadas por uma razão divorciada da sensibilidade.

Ainda segundo Nietzsche, para aquele de parte desse pressuposto, ou seja, eleição do domínio lógico como campo da verdade, a forma de conhecimento que oferece maior segurança é a forma tautológica. A aceitação da forma tautológica como verdadeira implica necessariamente na negação de toda diversidade e contradição sob pena de se cometer um *monstruoso pecado lógico*, mesmo que para isso seja preciso sacrificar o *sangue da empiria*.¹⁷

O racionalismo de Parmênides ficaria evidenciado na pressuposição de que *"... nós temos naquela faculdade de conceito o mais alto e decisivo critério sobre o ser e o não-ser, isto é, sobre a realidade objetiva; não se deve confirmar ou corrigir aqueles conceitos junto à efetividade como indubitavelmente derivados dela, mas; ao contrário, eles é que devem dirigir e medir a efetividade e, em caso de uma contradição com o que é lógico, condená-la. Para poder conceder-lhe esta competência diretora, Parmênides precisava conferir o mesmo ser do que ele em geral admitia como o ser. Agora não era mais para serem tomados como dois modos diferentes do ser, o pensamento e aquela esfera do ser perfeita e fora do vir-a-ser, pois não podia existir nenhuma duplicidade. Assim, tornou-se necessária a idéia ousadíssima de explicar o pensamento e o ser como idênticos; (...) a idéia era completamente irrepresentável mas era necessária."*¹⁸

17. Id., *ibid.* (grifo nosso)

18. Cf. Nietzsche. "A Filosofia na Época Trágica dos Gregos". In: Os Pensadores, vol. I, p. 155/156.

Portanto, na visão de Nietzsche, apenas em decorrência de exigências lógico-rationais contidas já nos pressupostos da filosofia de Parmênides, é que este estabelece a identidade entre ser e pensar. Ao considerar tal idéia como "completamente irrepresentável, mas necessária", Nietzsche quer dizer que o monismo do ser pode até se colocar como exigência lógica dentro de certos parâmetros, mas ela não pode ser articulada discursivamente. Nesse caso, podemos deduzir que para não ser incoerente do ponto de vista lógico Parmênides abre mão do discurso. Precisamente aqui insinua-se a tese do "silêncio de Parmênides".

Gérard Legrand também concorda, basicamente, com esta mesma tese. A afirmação da unidade absoluta do ser tem como contrapartida a negação de toda e qualquer multiplicidade, inclusive ao nível da linguagem. Assim, a pluralidade de nomes particulares dos quais fala a "opinião", é ilusória, pois estes não passam de signos da unidade percebidos através da separação. A unidade ontológica exige a unidade linguística: trata-se de evitar a duplicidade ilusória da linguagem nomeando apenas uma única forma.

Para Legrand esse uso da linguagem proposto por Parmênides tem como consequência a impossibilidade do discurso. Como já mostrava Platão, o Conceito de Parmênides "*pode se por (...) mas não se expor*".¹⁹ Ou seja, a exclusão da multiplicidade no emprego da linguagem dissolve, num certo sentido, a possibilidade do Conceito: "*Na esfera parmenidiana o Conceito é a possibilidade 'sempre' plena - portanto, a impossibilidade - do Saber (enquanto pelo discurso filosófico ele se distingue do ser)*".²⁰

Legrand conclui, aproximando-se da tese de Kojève, que, ao concentrar a linguagem sobre o Ser, Parmênides é conduzido ao silêncio. O ideal de sabedoria que Parmênides busca alcançar é o da possibilidade de uma coerência total, isto é, uma completa aderência do pensamento ao Ser. Entretanto, esse ideal só é realizável de uma forma ante-discursiva (o que não quer dizer anti-discursiva): "*... a radicalização no Discurso do pressentimento nativo do Ser em Parmênides, o conduz a uma 'espécie' de mutismo ...*"²¹

19. Ibid., p. 159. (grifo nosso)

20. Legrand, op. cit., p.119.

21. Ibid., p. 116, nota 1.

Todos os estudiosos do pensamento de Parmênides abordados até aqui acabaram demonstrando, de algum modo, a impossibilidade da articulação de um discurso filosófico a partir do Ser-Uno eleático, considerando, por isso mesmo, que Parmênides é conduzido ao silêncio. Entretanto é importante observar que em momento algum este pensador faz diretamente a apologia do silêncio. Seu silêncio se estabelece, se assim podemos dizer, discursivamente. A sabedoria silenciosa de Parmênides tem lugar após haver ele tudo dito (na primeira parte de seu poema) e tudo contra-dito (segunda parte do poema), ou seja, como bem observa Kojève, após anular discursivamente o discurso enquanto tal.

Que sentido pode ter para nós semelhante silêncio?

Alexandre Kojève, discorrendo longamente sobre o tema, procura demonstrar que mesmo não conseguindo salvar a Filosofia como saber discursivo, Parmênides é um autêntico filósofo porque busca amorosamente a sabedoria, ainda que silenciosa. Para Kojève a sabedoria silenciosa pode ser subjetivamente satisfatória, desde que não alimente a pretensão de ter a validade de seu saber reconhecido pelos outros: *"Porque quando se é um sábio, extrai-se satisfação unicamente do fato de ter a certeza subjetiva inabalável de sê-lo efetivamente. Ora, a experiência mostra que se pode ter tal certeza sem falar a quem quer que seja, inclusive a si próprio."*²² Nesse caso, parece que a impossibilidade da articulação de um discurso filosófico comunicável seria compensada pela satisfação de si mesmo decorrente de uma certeza sem palavras. Estranha sabedoria essa, do sábio solipsista, cuja satisfação não consegue ir além do seu próprio umbigo.

Acreditamos, entretanto, que mesmo impedida de se constituir discursivamente, a reflexão sobre a sabedoria silenciosa de Parmênides fornece preciosas indicações sobre os parâmetros de articulação do discurso filosófico. Levando uma possibilidade discursiva até suas últimas conseqüências - até esgotá-la - evidenciando assim sua impossibilidade enquanto discurso, sinaliza, no mínimo, que esse não é o caminho. Se Parmênides destrói a possibilidade da fala filosófica à medida em que a transforma em sabedoria perfeita ou saber absoluto, isto indica que ela deve procurar outra via para se construir discursivamente. Parmênides renuncia ao discurso filosófico para não abrir mão do saber absoluto e definitivo. Isso pode sugerir que se insistimos em construir discursivamente a filosofia temos de renunciar à busca de uma fala absoluta cujo dizer fosse capaz de esgotar todas as possibilidades.

22. *Ibid.*, p. 129.

Por uma via negativa ele nos obriga a tomar consciência dos limites dentro dos quais o discurso pode ser articulado, deixando claro que a filosofia não pode atingir uma perfeita aderência do pensamento ao ser.

III - A FALA SEM FIM DE HERÁCLITO

Heráclito talvez tenha sido um dos pensadores menos compreendidos pela tradição filosófica. Ainda hoje o árduo trabalho de procurar entender o que disse Heráclito supõe a necessidade de livrar-se de certas cristalizações que mais nos afastam do que aproximam do espírito heraclitiano.

Os estudos sobre Heráclito frequentemente deixam de focar seu pensamento a partir dele mesmo, tomando "outros" como referência para analisá-lo. Kojève, por exemplo, procura mostrar que Heráclito foi simultaneamente:

- a) o grande filósofo que contra-disse a tese de Parmênides;
- b) o pai do ceticismo relativista e do dogmatismo cientificista;
- c) o grande pai do Sistema do Saber.²³

No primeiro caso Heráclito é pensado a partir de Parmênides; no segundo, tendo como referência filósofos posteriores a ele; e, no terceiro, tomando-se como parâmetro sua relação com Hegel. Fica a impressão de que ele nunca fala por si mesmo ou sobre a compreensão que ele próprio tem da realidade: está sempre respondendo, contradizendo alguém ou até mesmo semeando idéias para que outros as colham.

O pensamento de Parmênides é a recorrência mais freqüente, a tal ponto que já se tornou comum banalizar Heráclito como aquele cujo pensamento é o contrário do primeiro. Empobrecido ao extremo por esse tipo de análise, Heráclito é reduzido a uma espécie de Parmênides com sinal trocado.

A origem desse tipo de abordagem remonta a Platão. Enquanto os pensadores eleáticos aparecem como os defensores da imobilidade radical do ser, os jônicos são caracterizados como os "*partidários do fluxo*".²⁴ Isso não quer dizer que essas oposições não possam ser efetivamente

23. Kojève, op. cit., p.232.

24. Cf. ibid., p. 245.

estabelecidas; o problema é que quando se tomam esses aspectos como referência norteadora da análise corre-se o risco de comprometê-la logo no ponto de partida.

Nietzsche formula uma objeção interessante a tal procedimento analítico. Para ele a postura heraclitiana não pode em hipótese alguma ser avaliada com base nos parâmetros lógicos postos pelo pensamento eleático, pois estamos não apenas diante de idéias diferentes, mas de um modo diverso de perceber e pensar o mundo. Em outras palavras, a representação intuitiva do real formulada por Heráclito não pode ser inteiramente compreendida pelo modo de representação lógico-conceitual. Por isso mesmo, quando Heráclito afirma que "... *tudo tem, em todo tempo, o oposto em si*", *Aristóteles o acusa do crime supremo diante do tribunal da razão, de ter pecado contra o princípio da contradição.*²⁵

Para Nietzsche a representação intuitiva compreende:

- a) o mundo presente que se impõe a nós em todas as nossas experiências
- b) as condições pelas quais toda experiência de mundo se torna possível: tempo e espaço.

A afirmação de que a verdade intuitiva é difícil de ser alcançada conceitual e racionalmente assenta-se nessas premissas.

O que importa considerar é que Nietzsche chama a atenção para a existência de uma diferença entre Parmênides e Heráclito não apenas quanto ao conteúdo das idéias - como a tradição filosófica não se cansa de enfatizar - mas também uma divergência essencialmente epistemológica. Nesse sentido, avaliar o pensamento de Heráclito a partir das exigências de coerência lógico-racional postas pelo eleatismo pode conduzir a graves deformações.

Alexandre Kojève parece incorrer nesse equívoco ao interpretar Heráclito. A importância e a seriedade de sua obra - "Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne" - estão fora de questão. O problema é que esse autor toma como padrão de análise os ideais eleáticos segundo a interpretação hegeliana. A partir deles determina o que é Saber, Conceito, Discurso, Filo-sofia, procurando verificar em que medida Heráclito se aproxima ou se afasta de tais parâmetros.

25. Cf. Platão. "Teeteto", p. 97.

O título que Kojève confere seção de sua obra na qual aborda a postura heraclitiana - "A anti-tese de Heráclito" - já é por si só bastante revelador em relação ao que dissemos acima. Esse pensador vai ser visto, desde o início, como aquele que nega discursivamente a tese de Parmênides ao afirmar que o Conceito é não-Eternidade compreendida como o conjunto daquilo que é temporal.

A matriz teórica adotada pelo autor fica bem explícita na obra de que estamos tratando: "*Ora, de fato e para nós, como já para Parmênides e para Platão, Kant e Hegel, dizer que o Conceito é ele mesmo temporal, é dizer que não há Conceito algum, no sentido próprio e forte desse termo*".²⁶ A retomada hegeliana do ideal eleático do saber pode ser detectada na concepção de filosofia que Kojève defende: "*... uma busca da Sabedoria (discursiva) que é o Saber (discursivo) absoluto, realmente a Verdade (discursiva) [sem erros; isto é, a 'Verdade' que 'toma o lugar' do Erro ou o substitui em lugar de excluí-lo somente e de conservá-lo assim 'fora' ou 'ao lado' de si numa 'oposição irreductível']*".²⁷

Como decorrência destas concepções Kojève defende um discurso acabado, isto é, que tenha um fim, um termo. Contrapondo-se a esse ideal, a anti-tese teria como finalidade a permanência do discurso enquanto tal num eterno devir, isto é, sem fim. Ou seja, privilegiando o critério imanente ou a lógica interna do discurso, o autor considera que "*... por definição, o Verdadeiro discurso é o Discurso uni-total que se mantém indefinidamente na identidade consigo mesmo*".²⁸

Ora, vista sob esta ótica (síntese hegeliana dos ideais eleáticos), a fala heraclitiana aparece como aquela que - negando-se a conferir ao discurso uma forma "acabada" e afirmando seu caráter "infinito" - se reduz, por isso mesmo, a um falatório sem fim. Coerente com os parâmetros de análise hegelianos anteriormente enunciados, Kojève afirma que a sabedoria heraclitiana "*... não é idêntica a si mesma senão na medida em que ela é um Discurso 'contraditório' e 'indefinido', isto é, um infinito Falatório*".²⁹ Daí se conclui que, se por um lado a sabedoria heraclitiana é atualizada enquanto

26. Nietzsche, op. cit., p. 109.

27. Kojève, op. cit., p. 243. (grifos nossos)

28. Id., *Ibidem*.

29. *Ibid.*, p. 253.

Filosofia porque se constrói discursivamente, por outro, esse discurso enquanto infinito falatório "... mostra a 'impossibilidade' da *Sophia* e por isso mesmo sua própria 'impossibilidade' enquanto *Filo-sofia*".³⁰ Obviamente esta conclusão só se sustenta com base na concepção de filosofia anteriormente defendida por Kojève.

A crítica desse autor a Heráclito revela a nostalgia de um discurso capaz de transcender os limites da temporalidade ou da finitude para colher essências absolutas, e, dessa forma, constituir-se em discurso "acabado". Há já um bom tempo que a filosofia colocou em questão semelhante projeto. Vale lembrar, entretanto, que tal pretensão foi típica da visão sistemática do saber filosófico que marcou o século XVIII e parte do século XIX, visão na qual Kojève encontra sua matriz teórica.

A leitura nietzschiana tem a vantagem inicial de não buscar em Heráclito um Parmênides com sinal trocado. Talvez seja esta uma das razões pela qual nos parece que Nietzsche conseguiu obter uma compreensão privilegiada da cosmovisão heraclitiana.; sobre ela esse autor produziu o que pode ser considerado um dos mais belos textos da História da Filosofia na obra "A Filosofia na Época Trágica dos Gregos".

Como já foi dito anteriormente, Nietzsche tem consciência de que Heráclito, mais do que romper com certas concepções vigentes, propõe um novo modo de perceber o real. Exatamente em razão disso Nietzsche considera difícil compreender esse pensador quando se procura avaliá-lo segundo parâmetros que não são os seus. Afinal, afirmar que o ser é e não é, pois ele é devir, implica em cometer um atentado à coerência na perspectiva lógico-formal que durante tantos séculos dominou o pensamento ocidental..

Nietzsche conseguiu, talvez mais do que qualquer outro, registrar magistralmente o espírito da dialética hegeliana: "*O eterno e único vir-a-ser, a verdadeira inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e perturbadora e, em sua influência, aparentada muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme. (...) Isso Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e que lutam pela reunificação.*"

30. Id., *ibidem*.

Constantemente uma qualidade entra em discórdia consigo mesma e separa-se em contrários; constantemente esses contrários lutam outra vez um em direção ao outro. O povo julga, por certo, conhecer algo fixo, pronto, permanente: na verdade há em cada instante luz e escuro amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um ora o outro tem a supremacia. O mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio mundo um vaso de mistura que tem de ser continuamente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como durando, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade."³¹

A oposição, tal como Heráclito a concebe, não pode ser banalmente interpretada como simples força de repulsão que converteria o real num todo irremediavelmente fragmentado. Afirmar que tudo tem o tempo todo o seu contrário significa dizer que cada coisa tem dentro de si a sua oposição, que este contrário não é simples alteridade - como o formulara Platão no "Sofista" - mas inerente à coisa mesma. Para Heráclito os contrários se atraem; a oposição é também ligação. A coisa tem identidade, isto é pode ser uma e mesma coisa, apenas na medida em que os contrários fazem um; a oposição é ligação, o conflito é harmonia e a guerra incessante uma perpétua paz. Por isso Heráclito pode afirmar - num sentido totalmente diverso do monismo de Parmênides - que *"não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar que tudo é um"*.³² Esta unidade da coisa, longe de excluir a contradição, a incorpora a si mesma e se constrói sobre ela: *"Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira"*.³³

Nada poderia exprimir melhor a consistência ontológica dessa realidade contraditória do que a idéia do fogo: *"Esse mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre viva, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas."*³⁴ O fogo é aquele que constantemente muda e que, mudando, repousa; o real é constante devir, identidade de ser e não-ser.

31. Id., *ibidem*.

32. Nietzsche, *op. cit.*, p. 110.

33. Heráclito. "Sobre a Natureza", frg. 50. In: *Os Pensadores*, vol. I, p.90.

34. *Ibid.*, frg. 51, p. 90.

Como se vê, Nietzsche tinha toda razão ao considerar o pensamento de Heráclito como uma "representação perturbadora". Tão perturbadora que alguns sucumbiram ao desafio de pensar e construir um discurso sobre ela. É preciso, então, enfrentar a questão: que tipo de discurso pode ser articulado em torno do ser heraclítico?

Para Platão os "partidários do fluxo" não podem dizer nada com "ciência": *"... se todas as coisas estão em movimento, qualquer resposta que se dê a qualquer pergunta é igualmente verdadeira: pode dizer-se que é assim e que não é assim, ou, que 'chega a ser' assim, se preferires suprimir todo termo que sugira estabilidade."*³⁵

A mobilidade universal não apenas tornaria impossível o falar com sabedoria como colocaria sérios obstáculos ao simples falar: *"... usei as palavras 'assim' e 'não assim', quando não teria o direito de empregá-las; se algo é 'assim' deixaria de mudar; nem tão pouco 'não assim' - porque aqui também tem lugar o movimento. Seria necessário criar um novo dialeto para aqueles que sustentam esta teoria, pois as coisas são de tal modo que não encontram frases adequadas para exprimir sua proposição fundamental, a não ser que digam 'nem mesmo assim'. Esta poderia ser uma expressão suficientemente indefinida para satisfazê-los."*³⁶

Impossível não se dar conta do quanto estas formulações de Platão se aproximam da tese de Kojève sobre o "falatório sem fim" de Heráclito. A interpretação platônica sobre o pensamento de Heráclito e seus seguidores procura levar até as últimas consequências a radicalização do real como movimento: o movimento convertendo-se num absoluto, o real seria pura descontinuidade. *"... não há nada constante - pois a coisa branca que flui, não flui como coisa branca, mas muda, de tal modo que a brancura mesma flui e se transforma em outra cor; de tal maneira que não se pode atribuir-lhe permanência, ao menos neste sentido. Poderemos dar-lhe alguma vez o nome de alguma cor e estar seguros de que a estamos nomeando corretamente?"*³⁷

Subjacente a estas interpretações pode existir um certo equívoco sobre o significado da mobilidade heraclítica. Este nos parece ser um risco

35. Ibid., frg. 30, p.88.

36. Platão. "Teeteto", 183a, p.101.

37. Ibid., 183b, p. 101-102.

freqüente quando se procura compreender Heráclito a partir de sua oposição a Parmênides: se a tese de Parmênides põe a imobilidade como um absoluto, a anti-tese só pode consistir na absolutização do movimento.

A esse respeito as reflexões de Jean Beaufret em sua obra "Dialogue avec Heidegger" são extremamente interessantes. Ele começa por questionar a tradição que desde Platão costuma opor Parmênides e Heráclito, alertando para o perigo de se adotar uma postura simplista em relação ao discurso filosófico.

Há efetivamente reducionismo na interpretação de Heráclito quando este é catalogado meramente como o pensador do eterno fluxo". Beaufret enumera passagens dos fragmentos heraclitianos que evidenciam não ser possível excluir um certo tipo de permanência no seio do movimento.

Assim, Beaufret julga problemático que o célebre "Panta rhei" seja freqüentemente considerado um resumo suficiente do pensamento de Heráclito, tanto mais que existem algumas dúvidas quanto à sua autenticidade. Alguns fragmentos de Heráclito analisados por Beaufret permitem de fato supor que a redução do real ao movimento seja operada mais por seus comentadores do que por ele mesmo. *"Encontra-se, sem dúvida, em Heráclito, a imagem do rio que corre sem fim, mas o pensador, nomeando o rio, opõe precisamente ao fluxo das águas a permanência do rio. Também o sol é novo a cada dia, mas ele não ultrapassa nunca os limites que lhe são próprios, porque as Erinias, guardiãs da justiça, estão sempre alerta. Do mesmo modo, se o fogo torna-se mar e o mar torna-se terra, o mar, por sua vez, depende daquilo de que ele havia tornado medida antes que nasça a terra."*³⁸

Beaufret conclui que no pensamento heraclitiano a permanência e a medida não cessam de agir e que, num certo sentido, elas são até mais radicais do que o movimento. Entretanto, é preciso compreender bem o que significa a permanência nesse contexto. *"Mas esse pensamento da permanência não intervém para nos conduzir, no seio da mudança, a uma ilha de calma onde nós poderíamos encontrar refúgio. Porque uma tal permanência, se ela assinala à mudança seus limites, ela não se detém, entretanto, em nenhuma parte, nada não sendo aquilo que é, senão, simultaneamente, mesmo e outro no seio de uma unidade onde a diferença não cessa de irromper."*³⁹

38. Ibid., 182d, p. 100.

39. Beaufret, Jean. "Dialogue avec Heidegger", p. 40.

Fica evidente, portanto, que quando Beaufret fala da permanência esta não tem o mesmo sentido da imobilidade eleática: em Parmênides a permanência é absoluta, em Heráclito é sempre relativa.

É preciso considerar ainda que a mobilidade para Heráclito não consiste num eterno fluxo caótico e sem sentido. Nietzsche lembra que Heráclito, sintonizado com o espírito do mais puro helenismo, *"considera o conflito como o império constante de uma justiça unitária, rigorosa, vinculada a leis eternas."*⁴⁰ A guerra dos contrários que move o mundo não se opera sem ordem e sem medida: *"... combatem as qualidades entre si, segundo leis e medidas inflexíveis, imanes ao combate."*⁴¹ Legalidade e medida consistem no logos enquanto articulação de oposições. Por isso, quando Heráclito afirma que é preciso defender as leis, ele não pensa em conservá-las no sentido de mantê-las fixas: as leis só se estabelecem no devir. A lei garante a estabilidade pelo movimento, pela contradição. Reencontramos aqui a tese de Beaufret: a permanência no seio do movimento.

Na perspectiva heraclitiana, o discurso sábio é aquele que consegue articular o Logos como jogo de oposições. Para revelar o real esse discurso tem de mostrar o vir-a-ser da realidade; mostrar que o cosmos é uma ordem sempre mutante, mas que mesmo mudando não deixa de ser ordem. Só são sábios os homens que conseguem perceber o Logos como lei do devir. A maior parte dos homens não consegue chegar a tal compreensão. Segundo Nietzsche, Heráclito considerava que a tolice dos homens *"consiste em, vivendo no coração dessa estrita legalidade, não a perceberem; mais ainda, se lhes falam dela, não a compreendem..."*⁴²

Em Heráclito, portanto, o discurso longe de ser mera articulação conceitual é atenção permanentemente posta na mobilidade do cosmos. Nesta perspectiva não faz sentido cobrar de Heráclito uma fala que seja plenitude e acabamento. Ao contrário, um discurso que procura exprimir o devir como unidade de contradições tem, necessariamente, de ser infinito.

Acabamos, assim, por concordar com Kojève: o discurso heraclitiano é fala sem fim. Só que não vemos nenhum problema nisso, desde que não se cultive nenhuma nostalgia de um discurso absoluto e acabado. Acreditamos

40. Id., *ibidem*.

41. Nietzsche, *op. cit.*, p. 110.

42. *Ibid.*, p. 111.

que mais de vinte e cinco séculos de História da Filosofia no Ocidente acabaram dando razão a Heráclito. Afinal, com todas as exigências que lhe são pertinentes, a filosofia é exatamente isso: uma fala sem fim.

IV - CONCLUSÃO

Os manuais de História da Filosofia costumam situar o surgimento do saber filosófico na Grécia Antiga num momento que se convencionou caracterizar como a passagem do mito ao logos. A referência constante ao "milagre grego" contribui ainda mais para criar uma certa idéia mágica das origens, como se repentina e milagrosamente do nada surgisse algo inteiro, já constituído.

O retorno aos pré-socráticos e seus fragmentos desfaz essa mística das origens, revelando que o surgimento da filosofia, longe de ser instantaneidade milagrosa, constitui um longo processo de formulação e amadurecimento de questões e idéias. Re-fazer esse movimento de reflexão implica em interrogar de que maneira a filosofia foi ganhando corpo ao se articular discursivamente, isto é, como ela foi se auto-determinando a partir de uma forma específica de construção do discurso.

A retomada de Parmênides e Heráclito neste trabalho procurou exatamente extrair as possibilidades contidas nesses dois pensadores, visando compreender alguns passos que certamente foram decisivos na constituição do discurso filosófico em seu momento nascente. Por isso propositalmente se deixou de lado o clássico confronto de ambos como tese x antítese, preferindo-se examinar na perspectiva da complementaridade essas posições antitéticas, com o objetivo de verificar em que medida o discurso filosófico vai se construindo a partir da articulação de tais oposições.

Nesta construção dois pares de opostos se revelaram fundamentais: imobilidade / unidade x mobilidade / multiplicidade. Ocorre que, por vezes, a tradição filosófica promove tal simplificação antitética de Parmênides e Heráclito que o afrontamento dessas categorias quase se transforma numa questão pessoal, ou seja, competiria a Parmênides articular o primeiro par de opostos, enquanto que o segundo se converte no problema de Heráclito.

Do nosso ponto de vista, o que aí está em questão não é simplesmente

43. Ibid., p. 115.

o problema de Heráclito ou o problema de Parmênides, mas sim aporias e antinomias que a filosofia - enquanto forma específica de saber - tem de enfrentar para se articular validamente de maneira discursiva, antinomias que Parmênides e Heráclito ajudaram a pensar. As simplificações e incompreensões em relação a esses dois filósofos talvez sejam, antes de tudo, sintomáticas no sentido de revelar as dificuldades em pensar a articulação das oposições postas por eles - e que não podem ser reduzidas à oposição entre eles.

O que disseram, e aquilo que podemos deduzir do que disseram, nos leva a concluir que Platão tinha razão - de uma certa maneira, mas não à maneira de Platão - quando afirma, no "Sofista", que o ser não se reduz nem ao movimento nem ao repouso. O ser-uno-imóvel de Parmênides, estabelecendo a identidade entre ser e pensar, permite alimentar a ambição de uma fala filosófica plena e acabada. Entretanto, a impossibilidade de uma articulação discursiva que seja plena aderência do pensamento ao ser conduz Parmênides ao silêncio. Ao esgotar uma alternativa, o silêncio de Parmênides obriga a filosofia a se repensar e pensar outras possibilidades de articulação de categorias opostas em torno das quais o saber filosófico se constrói.

Por outro lado, Platão tem razão ao afirmar que o ser também não se reduz ao movimento, pois se assim fosse nada se poderia dizer dele, nem mesmo nomeá-lo, embora a identificação dessa posição com o pensamento de Heráclito seja mais uma questão de interpretação, como foi mostrado anteriormente.

Se a partir do pensamento de Parmênides o movimento aparece como problema, podemos considerar Heráclito como o primeiro pensador a fazer do movimento o centro de sua reflexão, embora, ao contrário do que pensam alguns, ele não reduza a realidade ao movimento.

O recurso a Parmênides e Heráclito contribui, indubitavelmente, para se avançar na reflexão em torno destas antinomias. Porém, se eles não esgotam e nem podem esgotar a questão, é porque o que está em jogo não é o problema deles, mas o problema da filosofia.

BIBLIOGRAFIA:

BEAUFRET, Jean. Dialogue avec Heidegger. Paris; Les Éditions de Minuit, 1973.

HEGEL. Preleções sobre a História da Filosofia. In: Os Pensadores. São Paulo; Abril Cultural, 1973, vol. I.

HERÁCLITO. Sobre a Natureza. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973, vol. I.

KOJÈVE, Alexandre. Essai d'une Histoire Raisonnée de la Philosophie Païenne. Paris; Gallimard, 1968, tome I.

LEGRAND, Gérard. La Pensée des Présocratiques. Paris; Bordas, 1970.

NIETZSCHE. A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. In: Os Pensadores. São Paulo; Abril Cultural, 1973, vol. I.

PARMÊNIDES. Sobre a Natureza. In: Os Pensadores. São Paulo; Abril Cultural, 1973, vol. I.

PLATÃO. Sofista. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1972, vol. III.

PLATÃO. Teeteto. In: Cornford, Francis M. La teoria platónica del conocimiento. Barcelona; Paidós, 1983.