

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS

LICENCIATURA EM LETRAS

ALDEMAR MOREIRA DA SILVA

**UMA INVESTIGAÇÃO CRÍTICA SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM NA OBRA  
“INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS” DE WITTGENSTEIN**

PARINTINS – AM

2019

**UMA INVESTIGAÇÃO CRÍTICA SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM NA OBRA  
“INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS” DE WITTGENSTEIN**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à  
Universidade Estadual do Amazonas, como requisito  
ao recebimento para a Licenciatura em Letras

**Orientador Franklin Roosevelt Martins de Castro**

PARINTINS – AM

**UMA INVESTIGAÇÃO CRÍTICA SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM NA OBRA  
"INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS" DE WITTGENSTEIN**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado à Universidade Estadual do  
Amazonas, como requisito ao recebimento  
para a Licenciatura em Letras

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Nota: \_\_\_\_\_

---

**Professor Orientador Franklin Roosevelt Martins de Castro**

---

**Professor avaliador 1**

---

**Professor avaliador 2**

**RESUMO:** A proposta deste trabalho é realizar uma análise sobre o pensamento de Wittgenstein e sua abordagem das resoluções dos velhos problemas de linguagem no âmbito filosófico, expor uma análise crítica a partir de uma perspectiva materialista ontológica do pensamento do filósofo de Viena, particularmente em sua obra *Investigações Filosóficas*. A análise pretende enveredar-se por meio de problemas filosóficos relacionado à metafísica, concepção totalizante, a ciência primeira, proposta pelos antigos como Parmênides e Platão, onde ganha maior riqueza e sofisticação com Aristóteles. Tais problemas filosóficos estão ainda abertos, e que de um certo modo tiveram e tem uma grande relevância e impacto na vida cotidiana dos homens, suas resoluções e os embates travados quase sempre de modo polêmico, causando muitas vezes discórdias entre os filósofos, tais combates atravessaram gerações, e tiveram sínteses quase sempre contrárias. Ao mesmo tempo tal análise não permanecerá imparcial, mas sim irá ser tomada a partir de um ponto de vista crítico e parcial.

**PALAVRAS CHAVES** - linguagem, trabalho, Investigações Filosóficas, ontologia

**ABSTRACT:** The purpose of this work is to carry out an analysis on Wittgenstein's thought and his approach to the resolution of old language problems in the philosophical scope, to expose a critical analysis from an ontological materialist perspective of the Vienna philosopher's thought, particularly in his *Philosophical Investigations*. The analysis intends to go through philosophical problems related to metaphysics, totalizing conception, the first science, proposed by the ancients such as Parmenides and Plato, where it gains greater wealth and sophistication with Aristotle. Such philosophical problems are still open and which in a way had and have a great relevance and impact on the daily lives of men, their resolutions and the clashes that are almost always controversial, often causing disagreements among philosophers, such struggles spanning generations, and had syntheses almost always contrary. At the same time, such an analysis will not remain impartial, but will be taken from a critical and partial point of view.

**KEY WORDS** - language, work, Philosophical Investigations, ontology

## Sumário

Introdução.....	5
Capítulo 1.....	
Parmênides e o início da metafísica .....	8
A aporia da alteridade existencial e o fantasma da coisa em si como negação absoluta .....	40
Górgias e a aporia da identidade .....	65
Convencionalismo linguístico em Demócrito .....	75
Linguagem em Platão e Aristóteles .....	79
Capítulo 2.....	
Wittgenstein e as Investigações .....	96
Wittgenstein, Marx e Lukács .....	104
Conclusão .....	161
Notas.....	163
Referências.....	170

## INTRODUÇÃO

Carnap entenderia a superação da metafísica por meio de uma análise lógica da linguagem (CARNAP, 2016), o movimento inspirado por Frege, levado avante por Wittgenstein através do círculo de Viena entre 1922-1933, encaminhava-se nessa direção, até a ruptura de Wittgenstein em 1953 com sua primeira concepção proposta nos *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1922. Enquanto que o *Tractatus* marcou fortemente o chamado positivismo lógico, as duas últimas grandes obras *Investigações Filosóficas* de 1953 e *Observações sobre os fundamentos da Matemática* 1956, se tornaram fundamentais para o movimento conhecido como *filosofia analítica*. A metafísica constitui-se de proposições destituídas de sentido segundo o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (2013), que de uma certa forma produzem câibras mentais. Nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein se concentrou em descobrir os diferentes usos da linguagem operados na vida cotidiana. Gyorgy Lukács após romper com seu pensamento hegeliano dos seus primeiros trabalhos como o famoso *História e consciência de classe* (2003), se tornaria um expoente de uma nova e original concepção que superará efetivamente a velha metafísica, cujo seu projeto para articular uma ontologia do ser social, que está expresso em seu *Prolegômenos para uma Ontologia do ser Social* (2010) e *Para uma Ontologia do Ser Social* (2012), é impossível uma concepção de mundo que não esteja fundado e unido à esfera objetiva (ontologia), tem grande relevância os instrumentos epistemológicos herdados pelos filósofos antigos como por exemplo Aristóteles. A originalidade de Lukács está na pressuposição do *trabalho* como ser fundante e como *medium* da relação entre sujeito e objeto (*tertium datur*) desconhecida até então, mas já expressa de modo implícito nos trabalhos de Marx, como por exemplo nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 (FERNANDES, 2001) e *na Ideologia Alemã* (FERNANDES, 2001). De diferentes aspectos, tanto a filosofia de Wittgenstein como a de Lukács põe um novo horizonte para a superação das antigas concepções que dominaram o pensamento durante milênios.

A relevância de Wittgenstein em trazer a problemática do sentido na relação entre linguagem e mundo é de grande importância, é seu ponto forte, pois é por meio da linguagem que refletimos o mundo, suas relações internas e os significados que emanam do seu bojo, é pela linguagem que vem à tona as emanções do mundo ao nosso espírito, abstraímos as coisas externas, conhecemos o mundo objetivo. Heidegger escreveu, em *Ser e Tempo* (2007, p. 37), que o homem moderno esqueceu do ser (Heidegger aí se refere à metafísica), a meu perceber tal projeto do encontro do "ser" ainda nem foi concretizado, a espécie humana não é como o filósofo fichtiano que já encontra o "eu" como posição contraposto ao "não eu" (FICHTE, 1984), mas o homem de uma certa forma envereda-se lentamente por meio de sua atividade e objeto no âmbito da existência. O projeto racional que surge de modo emergente do mundo humano, demanda-o conhecer a si mesmo (seu meio, objeto, etc), por meio da filosofia, linguagem, arte, ciência, etc, não de modo passivo e de qualquer maneira, mas primeiramente e profundamente de modo ativo e correto. O entendimento como um atributo do ser humano no seu processo e desenvolvimento histórico é lentíssimo, nem sempre os homens viveram em meio a clareza de si mesmos, sob a égide da racionalidade em harmonia com o entendimento do mundo, mas em sua grande medida viveram e ainda vivem em um mundo obscuro, mergulhado na ignorância, foi quase sempre e ainda é um estranho para si mesmo. Por que o homem não esquece e deixa de lado de vez o projeto racional como querem os niilistas e os irracionistas? A meu perceber isso tem uma razão de ser, e só pode vir à tona com o advento de uma ontologia efetiva como a proposta por Lukács e Marx. Na atualidade o homem subsiste num mundo ofuscado pela mercadoria, onde se perde a ponto de ser metamorfoseado em mera coisa sem vida, sua utilidade na sociedade de mercadorias é puramente produzir valor, mais valor (valor mercadoria), nesse mundo obnubilado, a própria linguagem de uma certa forma é convertida numa mercadoria, como muito bem observou Ferruccio Rossi Landi em *A linguagem como Trabalho e como Mercado* (1985). A linguagem estranhada é produzida na prática do homem estranhado, se consubstancia num sentido invertido do mundo no plano do pensar, de uma certa forma justifica esse status quo, onde se converte o criador em criatura, sujeito / sujeitado à uma entidade ao mesmo tempo concreta / abstrata, sobre humana, o deus Capital.

Esse escrito em parte e de uma certa forma fará um diálogo entre esses pensadores, tanto o Wittgenstein de sua segunda fase, assim como o Lukács de sua segunda fase, tal diálogo só será feito no segundo capítulo. No primeiro capítulo será descrita uma breve introdução à herança dos pensadores da tradição que fundaram, vamos dizer assim, a concepção metafísica (de onde se ramifica uma visão da linguagem), que é totalmente relevante expor, pois os problemas tratados tanto por Wittgenstein nas *Investigações* como por Lukács são antíteses dessa concepção metafísica. Mas tal escrito proposto aqui, tem como ponto central a proposta de Wittgenstein no seu *Investigações Filosóficas*, que será exposta no segundo capítulo. O diálogo hipotético aqui entre Wittgenstein e Lukács, não é à toa, pois há um ponto de encontro justamente onde os problemas se efetivam em suas resoluções numa síntese, e que devido a fatores como métodos e pontos de partidas, de um certo modo convergem a sínteses bem próximas ou naquilo que se torna bem nítido, por exemplo no aspecto das filosofias tendo o ponto central a cotidianidade do homem moderno.

A metodologia usada neste escrito foi a pesquisa bibliográfica e estudo hermenêutico sobre a obra de autores como Wittgenstein e sua *Investigações Filosóficas*, além de certos aspectos que rodeiam os problemas particulares tratados nas *Investigações Filosóficas*, também tratados por Marx, Lukács, Parmênides, Aristóteles, Hegel, Heráclito, Nietzsche, Kant, etc, extraídas tanto de materiais em mãos, assim como também da internet, artigos científicos e livros de autores diversos, comentários de comentadores. A hermenêutica não é apenas de cunho literário em si e por si, mas é também leitura de aspectos objetivos “não literários”, também empíricos, e “não empíricos” (histórico), pois sem esses fatores objetivos não literários o plano da inteligência não pode ser esclarecido, onde por meio da atividade intelectual e do juízo através de comparações e análises se chega à uma síntese em relação à aspectos e mediações dos problemas em questão. O sentido real da filosofia de Aristóteles, só pode vir à tona evidenciando que tal filosofia é um reflexo social prático do mundo grego, exercia um papel nesse contexto, filosofia que pode muito bem ser descrita através da literatura, e pode muito bem ser destrinchada pelo cientista.

## Capítulo 1

### Parmênides e o início da metafísica

A filosofia desde que surgiu no século VI antes de Cristo na Grécia antiga, com Tales de Mileto, concepção que se distinguia do mito e explicava as coisas a partir da coisa mesma, na concepção de Tales as coisas se comportavam como a água, a água de uma certa forma era um ente externo ao pensamento, um ente do mundo externo que não precisa de um outro ente externo a si mesmo para ser, para existir. Hegel escreveu que de fato foi com Tales que a filosofia começou:

A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela, a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato — um recuar diante dele. (HEGEL apud SOUZA, 1996, p. 54)

Seguindo os passos do afastamento momentâneo do imediato própria da atividade filosófica, para que as coisas devam ser explicadas e terem um sentido no âmbito do pensamento, devem ser enunciadas pelo discurso verdadeiro, determinados filósofos posteriores preocuparam-se necessariamente com questões mais peculiares, a razão e os meios que fazem com que o conhecimento seja realizado, o que incluiria uma investigação da linguagem, o que incluiria uma epistemologia (o conhecimento apesar de já existir em qualquer filosofia, só começa a ter foco sobre si e ser evidenciado em Platão com a teoria do conhecimento científico, como *ciência* επιστήμη). O λόγος para consenso geral é mais bem entendido como *razão* do que: palavra, discurso, etc. Dos primeiros filósofos que trataram de solucionar as indagações sobre *linguagem* e ao mesmo tempo sobre a natureza das coisas foi Parmênides.

Parmênides no seu poema filosófico *Sobre a natureza* (2000) (que são fragmentos resgatados por editores), onde um personagem se evidencia, é o *homem sabedor* ou o *iluminado* (εἰδῶτα φῶτα), que depois de conduzido por várias cidades, impelido por um

ímpeto demoníaco chamado *Thumos* (θυμός), é arrebatado no *caminho* (ὁδόν) *muito falado* (πολύφημον) da *divindade* ou *demônio* (δαίμονος), numa carruagem puxada por éguas (Ἴπποι ταί / as éguas), o eixo nos meões emitia som de sirene incandescendo, guiado pelas *Filhas do Sol* (Ἡλιάδες), saído da morada da noite (casa de Nύξ) à clareza da morada do dia, simbolizando aí um progresso, as jovens abandonando a noite e tirando com a mão o véu da *cabeça* (κράτων) que escondia seus rostos, se alcança uma porta que divide as duas veredas: o caminho da noite e o caminho do dia, porta de grande batente guarnecido pela deusa guardiã do portão, é *Justiça* (Δίκη) *dos muitos castigos* (πολύποινος). As Heliades dirigem-se *habilmente* (ἐπιφράδῶς) *persuadindo* (πείσαν) com doces discursos, para que *Justiça* (Δίκη) abra a grande porta ao *jovem* (κοῦρ), abrem-se o portão e por uma breve via chegando à morada, *Deusa* (θεὰ) o recebe, ela toma com sua mão direita a mão direita do jovem. Segundo alguns comentadores θεὰ estaria sem nome no poema, seria anônima, ou mesmo seria uma outra deusa, como Perséfone ou a própria *verdade* como supõe Heidegger, isso remeteria à Platão (no Crátilo) que chamou a atenção a etimologia da palavra θεὰ / Deusa, com a composição das palavras que designam *verdade*: Ἀληθείης / ἀληθής / Ἀληθείη / ἀληθῆ, que vemos no poema de Parmênides respectivamente nos frag. I, v. 29 / frag. I, v. 30 / frag. VIII, v. 28, 51 / frag. II, v. 4 / frag. VIII, v. 38, no Crátilo: “[...] O que essa expressão (alêtheia) significa o movimento divino do ser / τῆ “ἀληθεία”, ὡς θεία οὐσα ἄλη” (PLATÃO, 2009, p. 232), é fato que essa etimologia da palavra ἀληθεία de Platão é questionada, assim como a etimologia heideguiana que supõe um sentido de *desvelamento*, mas não deixam de serem curiosas. Aliás, Parmênides se utiliza muito da estrutura morfológica na construção dos nomes e verbos, dos chamados nomes compostos, por exemplo das palavras que já existiam em Homero: θεὸν / νέον / ἔοντα / φρονέοντα / ἔον, etc, há ligações tanto semântica como morfo - sintática com palavras usadas por Parmênides: θεὰ / ἔον / ἔοντα / φρονέει / πλέον, ἔμπλεον, etc, que é próprio da língua grega. A meu ver a “Deusa” seria Theia, pois o caminho que leva a morada da luz, termina na casa de Theia, mãe do deus *Sol* (ἥλιος), de *Aurora* assim como da *Lua* (Σελήνη). Theia é uma deusa luminosa, aliás é confundida semanticamente com o próprio nome “deusa” na sua generalização, pois também é uma divindade com muitos nomes e ao mesmo tempo sem nome algum, logo,

Parmênides não deixou a deusa reveladora da verdade anônima, ao contrário a nomeou, como está escrito, no frag. I, v. 23. O jovem estaria rodeado por vários deuses do panteão grego, esses formariam toda a caminhada, e que são aspectos da própria realidade. Os deuses que aparecem ao longo do trajeto são *as Filhas do Sol* (Ἡλιάδες), *Noite* (Νύξ), *Luz* (Φάος), *Dia* (Ἥματός), *Justiça* (Δίκη), *Direito ou Norma* (θέμις), *Deusa* (θεὰ), *Destino* (Μοῖρα), *Verdade* (Ἀληθείη), *Fé ou Confiança* (Πίστις), *Necessidade* (Ἀνάγκη), *Éter* (Αἰθήρ), *Lua* (Σελήνη), *Céu* (οὐράνιον), *Terra* (γαῖα), *Sol* (ἥλιος), *Via Láctea* (γάλα), *Olimpo* (ὄλυμπος), *Amor* (Ἔρωτα), *Afrodite ou a Beleza* (Veneris).

*Thea* (θεὰ) diz que não foi um *mau destino* (μοῖρα κακή), isto é, uma má Moῖρα (destino), que trouxera o jovem até ali, por aquele caminho tão fora do trilho dos homens (isto quer dizer que o jovem não morreu), mas sim o Direito e a Justiça, foi θέμις e Δίκη que o trouxera ali. *Thea* (θεὰ) já no frag. I e II, dirige a *palavra* (φάτο) e o *discurso* (μῦθον) ao *jovem* (κοῦρ), num tom imperativo:

[...] escuta as minhas palavras e guardas-as bem, pois vou dizer-te dois caminhos de investigações concebíveis. O primeiro diz que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é, isto é impossível, nem o expressar em palavras. (PARMÊNIDES apud BORNHEIM, 2000, p. 54 - 55)

Apesar de Parmênides aparentemente ainda não distinguir (ao menos não explicitamente) os termos clássicos que designam o discurso *mythos* e *lógos* (μῦθον / λόγον), com a preocupação de pensar o *ser* (εἶναι), mais exatamente o *sendo* (τὸ ἔον), Parmênides inaugura aquilo que mais tarde irá se chamar *ontologia*, termo que “[...] é derivado etimologicamente de ὄν / ὄντος, o particípio presente do verbo *ser* grego” (KAHN, 1997, p. 33), a ontologia é a concepção que irá se debruçar sobre o ser em vários aspectos, em Aristóteles é conhecida como a ciência que se afasta da esfera sensível e se debruça sobre as causas primeiras, que estuda: *o sendo enquanto sendo* (τὸ ὄν ἢ ὄν) e *as propriedades que lhe competem enquanto tal* (ARISTÓTELES, 2002, p. 131). O nome *metafísica* é posterior a Aristóteles, é criação dos editores de seus escritos: “[...] A primeira menção que conhecemos do título *metà tà physika* encontra-se em Nicolau de Damasco (primeira metade do século I d.C)” (AUBENQUE, 2012, p. 35),

os escritos “metafísicos” de Aristóteles foram resgatados por Andrônico de Rodes nos anos 60 a.C. A *metafísica* é entendida comumente com dois sentidos diversos, num sentido platônico e platonizado de cisão absoluta entre a esfera “sensível e inteligível” (PLATÃO, 2000, p. 314), onde: “[...] a preposição meta significaria uma ordem hierárquica no objeto; a metafísica é a ciência que tem por objeto o que está além da natureza: hyper physin ou epekeina tòn physikon” (AUBENQUE, 2012, p. 37). Um outro sentido neoplatônico mais ou menos atribuído também à Aristóteles: “Sobre o princípio (arkhés) da essência, que é separado e existe enquanto pensável e não movido”, e que “[...] fazer pesquisas precisas é assunto da filosofia primeira [...] ao que está além das coisas físicas (tes hyper tà physikà pragmateías), que se chama, ele mesmo, metafísica (metà tà physika)” (ibidem). Há muitos problemas referente a totalidade e síntese da ontologia-metafísica de Aristóteles e Platão, que podem ser atribuídos ao momento histórico onde esses pensadores viveram, um desses problemas é que Aristóteles fez uma diferença máxima da esfera terrena com leis distintas da esfera celeste, o que será um problema para a física posterior, de Gallileu Galilei a outros cientistas.

A revelação da *Deusa* (θεὰ) consiste na doutrina do que é ou daquilo que está *sendo* (ἐόν), termo que é o nominativo / acusativo neutro singular do dialeto homérico, onde há o acréscimo da letra grega èpsilon / ε / ἐπιλόν, a algumas formas do particípio do verbo ser grego εἶμί. Põem-se duas formas cognoscíveis de encarar as coisas, onde apenas uma deve prevalecer como posição verdadeira, deve ser decidida pelo verdadeiro *discurso* (λόγῳ), é a decisão que tanto Parmênides se refere no frag. VIII e VII, v. 15 e 5, *seria a κρίσις e κρίναι*. A bifurcação se inicia pondo as duas vias a serem investigadas: *ser* (εἶναι) e *não-ser* (μὴ εἶναι), até chegar ao ponto decisivo, onde são identificadas na fórmula por meio do verbo *ἐστίν*: *é ou não é* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), as vias são identificadas incluídas e excluídas do ôntico, isso com o peso da grande *necessidade* (Ἀνάγκη), que impõe pela força também que a negação é *necessária* (χρεών) (aqui é usado χρεών o particípio neutro do verbo χρεή). Toda a argumentação baseia-se na redução da “ontologia” à dimensão linguística, assim, a procura da verdadeira realidade posta, coincide com a análise linguística do verbo *ser* (εἶμί) (verbo que aqui é um nome, não propriamente um verbo). É *decidido* (κέκρίται) que aquilo que é, é pensável, pode ser dito; aquilo que não é, não é pensável, se afasta por definição de qualquer formulação

“ontológica”, esta via é *impensável* (ἀνόητον) e *anônima* (ἀνώνυμον) como sendo a posição verdadeira. É posto no fragmento VI, v. 1 (do *Da Natureza*) o velho tema pensamento / linguagem / realidade, aos moldes de Parmênides: *pensar* (νοεῖν) *dizer* (λέγειν) e *sendo* (ἐόν): “[...] necessário o *dizer* (λέγειν) e *pensar* (νοεῖν) que *sendo* (ἐόν) *ser* (ἔμμεναι), pois é (ἔστι) *ser* (εἶναι)” (PARMÊNIDES, 2002, p. 7. tradução modificada).

Segundo Parmênides (por meio de θεᾶ) no mundo aparente, os homens (os mortais com duas cabeças, mais precisamente os Βροτοὶ) usam o verbo ser erradamente, ao nomear coisas e realidades que não são, nomeiam a escuridão e o pesado, que são realidades de ausência da luz e do leve, pelo *logos* tais realidades não são. Na esfera atravessada pela plena realidade do *sendo* (ἔόν), o mundo da noite e do *corpóreo* (δέμας) é superado pelo fogo e preenchido pela realidade etérea e plena do ser, tal ordem do *discurso* (μῦθον / μῦθος) da noite corpórea e pesada por si seria enganadora ao *discurso* (λόγον / λόγῳ) verdadeiro. Podemos perceber esse processo de luta de *contrários* (τάντία) onde a noite é evidenciada somente pela luz e preenchida totalmente por sua luminosidade, ou mais precisamente pelo éter, que toma conta do vazio e do negro escuro, porém isso não quer dizer que a luz cósmica anula completamente a noite (Parmênides não vê o preenchimento anulando a luta de contrários do Kosmos, mas sim atravessando o Kosmos preenchendo num todo pensado ou *todo aprendido* πάντα πυθέσθαι), pois se seguir a ordem enganadora do Kosmos, sempre a noite naturalmente persistirá fora do ser (numa eterna luta de contrários), na “realidade criada” pela luz, a noite não é em si e por si mesma, a noite só veio a tona (a ser) necessariamente por iluminação.

Enrico Berti observa que na visão de Parmênides “Le cose, diverse e mutevoli che noi vediamo nella nostra esperienza, sono tutte solo “nomi” [...]” (2015, p. 22), tais são ditas por *nome* (ὄνομα), que não correspondem ao verdadeiro, “[...] le differenze non sono l’essere [...] le differenze sono non-essere, sono esse stesse el nulla, che la δόξα chiama con molti nomi” (SEVERINO, 1995, p. 23), as coisas nomeadas sensivelmente como diz o eleata: *tal qual os mortais tendo posto confiaram de ser verdadeiro* (ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ) (frag. VIII, v. 39), são meras opiniões. Os nomes têm um papel essencial nas distinções onde tudo é *igualmente* (ὁμοῦ), se pode

falar do estatuto “ontológico” do sendo que: “[...] ser para ele é ainda nome, palavra mágica, presença absoluta” (MARQUES, 1990, p. 54), diria que o ser para Parmênides não é um simples nome, muito menos as coisas sensíveis são meros nomes. A denominação dos mortais é convencionalista, não nominalista, pois Parmênides nunca disse que no campo das opiniões tudo é nome, o trecho do frag. VIII, v. 38: τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται, é polêmico, não quer dizer que no campo das opiniões *tudo é nome*, pode ser traduzido como: *ao todo nome será*, comparado com o trecho de Platão (2021): οἷο ἀκίνητον τέλεθει τῷ πάντι ὄνομ’ εἶναι, onde o *nome* (ὄνομ’) está no singular, é indicado ao *sendo*, é imóvel, como dirá Aristóteles: *sem tempo* (ἀνευ χρόνου) (2013), aliás, a via do *não sendo* é *anônima* (ἀνώνυμον) (frag. VIII, v. 17), *não é necessária* (οὐ χρεών ἐστιν) (frag. VIII, v. 54), dessa via o nome é dado ao plural das coisas, *nomes*, são verbos que indicam movimento. A esfera do *sendo* é necessária e fundadora da própria natureza das coisas, dos verbos e das ações. Parmênides funda uma epistemologia possível de afirmar o ser, o que não é dizível, pensável, *não é*, só podemos dizer e pensar coisas que são, o que há para fora disso não pode ser dito nem pensável.

Enquanto a via do ser é a da *persuasão* (Πειθοῦς) que acompanha a verdade, leva o caminhante à mente firme, ao *coração intrêmulos* (ἀτρεμεῖς ἦτορ) da *verdade bem redonda* (Ἀληθείης εὐκυκλέος) e às crenças dos mortais, onde não há *confiança verdadeira* (πίστις ἀληθείης). O caminho do não-ser é imperscrutável, ignoto, indeterminado, incerto, etc, é o caminho que estará à mercê dos jogos de nossas falíveis percepções sensoriais, é o caminho das *opiniões dos mortais* (ἡδὲ βροτῶν δόξας), da falta de certeza. Enrico Berti (2015) e outros autores distinguem três vias no poema de Parmênides (isso de acordo com a conjectura de Diels no frag. VI, v. 3, que põe o verbo εἶργω *afasto*), porém, a meu ver (de acordo com a conjectura de Cordero (2004) que usa o verbo ἄρξει *começo*) existem as duas vias que abrem a investigação, que são na realidade as *únicas vias a serem pensadas* (μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι) (estão explícitas no frag. II). A hipótese das três vias é falsa, porque está baseada em um erro de edição, numa hipótese de Diels que não faz sentido algum. Haveriam inúmeros ciclos (implícitos) da bifurcação do frag. II, onde há a separação, o visar das distinções, com a vitória em graus dos opostos positivos sobre os negativos, até a decisão final onde o negativo como posição é vencido por completo, no final surgem

duas vias decisivas (que aliás está explícito no frag. VIII) onde se põe necessariamente a posição negativa da bifurcação inicial inviável, a via pensável do não-ser inicial termina com uma via *impensável* (ἀνόητον) e *anônima* (ἀνώνυμον), uma falsa via inviável: *pois não é o caminho verdadeiro* (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός). Há apenas *uma única* (Μόνος) via que leva o viajante ao *coração* inabalável da verdade bem redonda e a crença dos mortais, as outras pseudo vias são momentos diversos de um mesmo caminho, elas levam a nada. Começa-se com movimentos bifurcadores que vão e regressam, esse regresso é mostrado nos frag. V, v 2 e VII, v. 9, a palavra πάλιν advérbio que quer dizer: *de novo*, e o verbo τροπή, *voltar*, *virar*, etc, compõem o nome composto παλίντροπός que quer dizer algo “que volta sobre seus passos”, “que regressa”, “que muda de lado”, etc. Do regresso se começa novamente, até o caminho se tornar um só e se expandir ao máximo, numa só realidade, onde se excluem as outras vias por completa, a vitória de uma via é a exclusão das outras, do outro lado incluídas e fundidas numa só realidade. É como um labirinto com muitas vias sem saídas, mas que só uma pode levar a saída, no regresso das vias sem saídas, o viajante retorna de onde saiu novamente, para começar novamente.

Aparentemente apesar de toda coerência, há a *aporia* (ἄπορίας) do não-ser na “ontologia” parmenidiana, mais conhecida como a famosa *aporia* eleática, muito bem observada num aspecto peculiar e tratada por Platão no *Sofista*, onde o Estrangeiro de Eleia se queixa: “[...] quando era mais jovem, achava que entendia exatamente isso em que agora hesitamos, quando alguém dizia o não-ser. Mas agora, estás vendo como estamos na *aporia* a respeito disso” (PLATÃO, 1983, p. 162), tal *aporia* diz que não é permitido legitimamente “[...] pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível” (ibidem, p. 156). *Deusa* (θεὰ) no poema diz que o não-ser (Galvano 2017 traduz οὐκ ἔστι como “não é” e μὴ εἶναι como não-ser) não pode ser pensável, *nem indicável* (οὔτε φράσαις) (no sentido de apontar), *pois não é dizível* (οὐ γὰρ φατὸν) (no frag. VIII, v. 8, no sentido de afirmar a maneira de palavras), mas ao fazer isso, ela própria está pensando e dizendo por meio de um nome o *não-ser* (μὴ εἶναι), o que indica que o não-ser pode sim ser dito, é pensável, logo é. Então Parmênides pelo dizer de θεὰ estaria em contradição com a verdade do ser? Por que isso ocorre? Vernant diz:

Entre os jônios, a nova exigência da positividade era erigida ao primeiro golpe em absoluto no conceito de Physis; em Parmênides, a nova exigência de inteligibilidade é erigida em absoluto no conceito de Ser, imutável e idêntico. [...] O nascimento da filosofia aparece, por conseguinte, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, excluindo toda a forma de sobrenatural e rejeitando a assimilação implícita, estabelecida pelo mito entre fenômenos físicos e agentes divinos, um pensamento abstrato despojando a realidade desta força de mudança que lhe conferia o mito, e recusando a antiga imagem da união dos opostos em benefício de uma formulação categórica do princípio de identidade. (1973, p. 453)

É certo que existem muitas interpretações sobre o poema e a semântica (os sentidos), assim como a morfo / sintaxe (o arranjo das formas, etc) que constroem o argumento de θεὰ, por exemplo, no trecho onde a deusa prepara sua afirmação ao jovem aprendiz, se poderia entender o caminho do não-ser sendo propriamente uma opção prevista, dita ou indicada (φράζω) a seguir, a pensar (voῆσαι), por meio de uma artimanha literária, por meio de sinais, um dito de θεὰ (que já conhece a verdade), não propriamente do protagonista ou mortal algum, o segundo é um caminho sem poros, uma aporia ontológica (que aliás já fora visada por θεὰ), como defende Galgano (2017) pois “[...] embora seja um caminho que jamais pode ser completado, ele, ao mesmo tempo não pode ser eliminado” (ibidem, p. 25), nesse sentido o não-ser é totalmente justificado (seria um outro algo como na concepção de Platão), também a exemplo de Hegel que toma o indizível como visar: “[...] o que se chama indizível não é outro que o não verdadeiro, não racional, puramente ‘visado’” (HEGEL, 2012, p. 93 e 94). Só lembrando que a Deusa também diz segundo a opinião dos mortais, logo ela pode dizer o não-ser e os contrários (ἐναντίον) sem se auto contradizer, ao menos aos moldes da estrutura literária (no frag. II, v. 1, o enunciado das duas vias seria os discursos (μῦθον) em forma de relatos ainda), o reino das opiniões é descrito e julgado (a partir do coração inabalável da verdade bem redonda), identificadas como opiniões só depois de θεὰ descrever ao jovem sobre o coração da verdade. No frag. VIII, v. 1 Parmênides começa chamando de discurso (μῦθος) o caminho que é (ἔστιν), mas depois ele termina chamando o discurso fiável (πιστὸν λόγον) já designando-o como um discurso em torno da verdade (ἀληθείης), assim como θεὰ aponta a bifurcação (διζήσιός) do frag. II, v. 1, como um discurso (μῦθον), o discurso das jovens (κοῦρα) Heliádes (Ἠλιάδες) direcionada à Justiça (Δίκη) seria um λόγοισιν, e de πείσαν (de πείθω, persuasão), isso

quer dizer que há sim uma distinção entre mito e logos em Parmênides, o que evidencia também que o ser das opiniões vem à tona pelo discurso em torno da verdade, isto é: a verdade da inverdade, é dito sobre as opiniões no frag. I, v. 30, onde *não há confiança verdadeira* (οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης), seria o logos pondo juízo no mito, ao mesmo tempo seria o discurso racional do ser, ou o logos do ser, o onto / lógico.

Surge a pergunta: mas, se não se pode dizer μὴ εἶναι, se isso é impossível, não há uma flagrante contradição na deusa, já que ela própria diz e constrói um argumento sobre o dizer μὴ εἶναι? A objeção seria válida, se a deusa dissesse o que é impossível de dizer, ou seja, se ela praticasse a impossibilidade. Todavia, a deusa não diz o impossível, a deusa aponta para o impossível, indica o impossível, pois ela diz que existem a “noção de impossibilidade do pensar” e a “noção de impossibilidade do dizer”. Em outras palavras, a deusa diz qual é o limite do pensar e qual é o limite do dizer. Além desse limite, o pensamento não pode ir, porque é impossível, e também o dizer não pode ir, porque é impossível. A impossível região, para além desse limite, não é admitida pelo dizer, é contra o dizer, é contraditória. (GALGANO, 2017, p. 27)

Mas restaria justificar a pronunciabilidade de θεᾶ do não-ser, mesmo sendo do ponto de vista epistemológico ou de uma artimanha literária, o que põe em questão a própria identidade do “não-ser” como nome e ideia (não-nome, não-ideia, não-forma, surge o problema aí em nomear algo que não é, simplesmente porque isso não é algo), mesmo tendo ou não correspondência com algo, mesmo como uma sombra, ou sendo um erro epistemológico, um acidente, como a noção que Aristóteles põe: “[...] o acidente é um “quase não-ser”, [...] um ser que tem apenas existência nominal: onómati mónon tò symbebekós esti, “o acidente não existe a não ser por um nome”” (AUBENQUE, 2002, p. 135), para Aristóteles o acidente é ser, mas a privação é desprovida de ser (substância). A identidade do não-ser como significado e não-significado, ou mesmo que somente o que é dito ou pensável pode ser, ou se a própria noção de não-ser em si (sem nome algum) não pode ser dito ou ter significação alguma para ser incluída na verdade do ser, pois para afirmar a verdade da inverdade das opiniões a Deusa precisa mudar de perspectiva, e isso ela faz. Por que as opiniões como aspecto singular da verdade não teriam sua verdade singular? É esse o calcanhar de Aquiles do argumento.

Na realidade, na concepção de Parmênides é só uma modalidade específica da negação ontológica, o *não sendo* ou o *não é* (μὴ εἶναι) é que não pode ser indicada: οὔτε

φράσαις, nem *conhecida* (γνοίης) muito mesmo é *realizável* (ἀνυστόν) (frag. II, v. 7, 8), o não-ser (no infinitivo) como μὴ εἶναι aliás é apontado como a ser *pensado* (νοῆσαι), é dito, expressado, *indicado* (φράζω / φράζεσθαι) por θεὰ (frag. II, v.6, frag. VI, v. 2), mas μὴ εἶναι é um caminho que não leva o pensamento νοῆσαι à nada completamente significativo (mas somente a indeterminação, ignoto), logo não deve ser dito, μὴ εἶναι pode sim ser dito (mas não deve), é *necessário* (χρεών) (verso 5), é *ser* (ἔμμεν) (verso 6), ao contrário de μὴ ἔδον que não pode nunca, pois é impossível: “[...] ο φράζω significa exatamente indicar mostrando (inclusive com o dedo) e οὔτε φράσαις significa que o não-ser não pode ser indicado” (GALGANO, 2015, p. 134), nisso é o limite da linguagem humana, assim como do pensamento: “[...] resulta imposible conocer τὸ μὴ ἔδον γ, por consiguiente, expresarlo, pues lo único cognoscible es τὸ ἔδον, es decir, la realidad” (DE LA LUZ, N. A, 2020, p. 65).

Mas mesmo distinguindo μὴ εἶναι de μὴ ἔδον, haveria uma aporia de μὴ ἔδον no frag. II, v, 7, *pois não poderás conhecer o que não é* (οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον), *pois não é realizável* (οὐ γὰρ ἀνυστόν), *nem indicável* (οὔτε φράσαις), que aliás é uma contradição lógica onde há uma pronunciabilidade e impronunciabilidade de μὴ ἔδον por θεὰ ao mesmo tempo. Aliás, é essa aporia que é tema no Sofista de Platão, é a aporia eleática do *não sendo*, do το μη ον. Parmênides poderia se defender refutando essa aporia dizendo que a pronunciabilidade do *não sendo* só é do ponto de vista do mundo sensível, é mera hipótese, e a impronunciabilidade é do ponto de vista da verdade posta, é saber visado, e Thea por ter ciência de ambas, poderia dizer ou afirmar essa contradição (sem cair numa auto contradição), mas salvaguardando a duas identidades de cada lado, logo μὴ ἔδον seria pronunciado como opinião por um saber visado, é o λέγειν do frag. VI, é dizer, *significativo* (dirá Aristóteles σημαντική), e o logos por ser idêntico ao pensamento e a verdade, e pelo modo em dizermos um algo de cada vez, como pretende dizer o frag. 6, v. 3 (sem a conjuntura de Diels), onde se começa com *primeiro* (Πρώτης), pressupondo a sucessão com o verso 4, com *em seguida, depois* (ἔπειτ’), que aliás é uma inversão de ordem da *fala enganadora* (ἐπέων ἀπατηλὸν), esse é o grande segredo e o sentido em dizer que o ser é, exclui o outro que não é, essa contradição existente não se daria ao mesmo tempo, logo o *discurso do sendo* estaria livre da contradição, aqui a importância do tempo é capital, expressa por meio de

advérbios temporais: ἔπει (como) e ἔπειδὴ (depois que), assim como a concepção dos contrários como o par: cheio / vazio, reforçam a tese de que os contrários se excluem naturalmente. O sentido do ser que Parmênides toma como premissa, não viola a inferência com a premissa. Porém, haveria apenas esse sentido do sendo? Ou haveriam outros sentidos? Como por exemplo o sentido de existência que está para além do âmago da verdade que Parmênides toma como posição.

[...] falando do que “não é” (μὴ ἐὸν) Parmênides está falando não de certa fórmula linguística (predicativa ou outra) ou da verdade da fórmula linguística (veritativa); ele está falando da noção evidenciada pelo processo de negação [...] aquele processo que quer reduzir todas as coisas a nenhuma coisa, “nada” em português e μηδὲν em grego. Parmênides está falando do nada absoluto e a maneira dele falar parece revelar uma reflexão profunda com uma notável consciência da enorme problemática sujeito / objeto no ato do conhecimento. (GALGANO, 2015, p. 68)

No frag. II, enquanto μὴ ἐὸν é só um nome vazio sem um algo (é um não-nome, algo significativo), μὴ εἶναι é um nome de “algo” (algo pensável), porém infundado por si mesmo, μὴ εἶναι está num discurso, forma um discurso unido por uma cópula negativa οὐκ ἔστι (não é), μὴ εἶναι em relação a *entidade* (ἐὸν) é predicado, de outro modo também é negação ôntica veritativa do coração da verdade no discurso, enquanto μὴ ἐὸν é só um nome falso que os homens supõem e que nega ἐὸν (ou pretende negar sem sucesso). Veremos um outro modo de traduzir tal fragmento, distinguindo os verbos no original:

Verso 1. Vamos, *Eu* (ἐγὼν) vou dizer-te – e *tu* (σὺ) escuta e fixa o relato que ouviste / Verso 2. quais as *únicas vias de investigação* (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός) que *são* (εἰσι) a *pensar* (νοῆσαι) / Verso 3. a certamente que *é* (ἔστιν), e também que *não é* (οὐκ ἔστι) *não ser* (μὴ εἶναι) / Verso 4. É via da confiança (pois acompanha a verdade) / Verso 5. a que *não é* (οὐκ ἔστιν), e também que *necessário* (χρεών) *é* (ἔστι) *não-ser* (μὴ εἶναι) / Verso 6. essa te indico ser via em *toda ignota* (παναπευθέα) / Verso 7. pois não *conheceria* (γνοίης) o *não sendo* (μὴ ἐὸν), pois não *consumável* (ἀνυστόν) / Verso. 8. *nem mostrável* (οὔτε φράσαις) (PARMÊNIDES, 2002, tradução modificada pelo autor do artigo)

Então, o não-ser é *necessário* (χρεών), põe se a necessidade de algo não-ser, pois quando Parmênides se refere a via que *é* (ἔστιν) (verso 2), ele acrescenta o verbo ἔστι no juízo (como cópula predicativa), exemplo: *é* (ἔστι) *não-ser* (μὴ εἶναι), ele está

atribuindo  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  por meio de  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  para fora da identidade de  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , ele põe o estatuto ontológico do negativo por meio do *pensar* ( $\nu\omicron\eta\iota\sigma\alpha\iota$ ) ao mesmo tempo apontando como negativo a ser pensado. Parmênides, uma vez de cada, está dizendo que  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  é e *não* é, isto é,  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  está dentro do próprio estatuto ontológico, porém ele não fica na vagueza em dizer  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , mas o põe como um caminho da não-verdade, que não acompanha a verdade (verso 3), no caso não acompanha a verdade para  $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ;  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  cria um logos falso (porque é incompleto em verdade, pois só pode ser considerado discurso verdadeiro se corresponder à algo completo (algo determinado, ser,  $\acute{\epsilon}\omicron\nu$  ou mesmo  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ), a palavra  $\pi\alpha\nu\alpha\pi\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\alpha$  (verso 4) é uma junção da palavra grega  $\pi\alpha\nu$  que se refere ao *todo*, com a palavra  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\upsilon\theta\acute{\eta}\varsigma$  *não informado*, também pode ser traduzida por algo onde o *todo não informa* ou a algo que *não informa o todo*, justamente pelo conteúdo e fim que esse caminho dá, isto é, não dá informação do todo.

Em Platão o Estrangeiro de Eleia aponta a diferença de discurso e nome, onde um enunciado: “[...] não somente nomeia, mas conclui algo, combinando os verbos com os nomes. É por isso que afirmamos que (no discurso) está se dizendo e não somente nomeando” (PLATÃO, 1983, p. 188), Hegel se refere ao sujeito da proposição como simples nome “[...] tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz o que [...] é. O predicado é sua implementação e seu significado [...]” (HEGEL, 2012, p. 37). O *predicado* ou o *dizer* (significativo), Parmênides o põe no frag. VI, v. 1, como  $\tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ , inserido no estatuto “ontológico” por meio do verbo *ser* ( $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ ), como *dizer* a Deusa usa a forma  $\rho\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ : *a partir do que eu disse / \acute{\epsilon}\xi \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\nu \rho\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha (frag. VII, v. 7). Aristóteles poderia responder mais ou menos sobre os seres simples, esses têm grande importância no processo de enunciação:*

[...] no caso dos seres simples (asyntheta, hapla, adiaíreta), sua verdade ou sua falsidade só pode residir em sua apreensão (thigei) ou sua não-apreensão por um saber: a verdade pode ser aqui apenas ante predicativa, pois tais seres podem bem ser objetos de enunciação (phásis), mas não de julgamento (kataphasis), e Aristóteles toma cuidado em lembrar aqui que a phásis não é uma kataphasis, [...] uma vez que ela não implica atribuição: ela seria simplesmente a palavra humana através do que se desvela a verdade do ser. (AUBENQUE, 2012, p. 159)

O *não sendo* não é um simples nome, tem sentido tanto lógico como ontológico, de negação (substancial). Isso seria atribuir realidade ao acidente, esse tendo um papel

essencial como elemento no discurso racional do sendo. Parmênides quer pensar o ser em sua dimensão totalizante, o *todo* (πάντα) (referente a divindade Pã (Πάν) o deus dos bosques), com formas de abstrações da linguagem, nome, verbo, etc., nesse momento já existia uma forma determinada de linguagem humana que expressava generalidades elavadas ao limite, é senão a forma superior filosófica de linguagem que ultrapassa a imediatividade cotidiana, surgem as abstrações supremas, onde por meio da intuição, o filósofo percebe que há um logos nelas e as organiza num sistema teórico.

Parmênides é de área de formação pitagórica, e os pitagóricos - como assinala Aristóteles (Metaph. 986a15-26) - naquela época estudavam as oposições, as mais abstratas, tendo passado da oposição mais antiga entre par e ímpar correspondentes a limitado e ilimitado (πέρας e ἄπειρον), a um conjunto de dez oposições. Nada desabona uma possível tentativa de Parmênides buscar uma oposição (a qual era feita também por negação, como nos evidencia a expressão verbal da oposição entre πέρας e ἄπειρον, com o "α" privativo) para o "todo", aquele πάντα que encontramos no verso 1.28 do poema e que, em breve, transformar-se-ia em φύσις no curso da evolução histórica dos conceitos filosóficos da antiga Grécia. (GALGANO, 2017, p. 24)

Na sua percepção positiva das investigações epistemológicas, Parmênides por tentar abstrair a totalidade em sua supremacia, inverte os contrários, ontológico com o epistemológico, pondo-os como contraditórios, isso é possível por inúmeros fatores, um desses é a ambiguidade do verbo ser, também porque a ideia de ser na sua essência é contraditória mesma, há uma obscuridade com a realidade objetiva (a falta de clareza da noção de pleno por exemplo), outro fator é por tomar as categorias como mera projeção mental no pensamento mesmo, etc: “Para Parmênides, μὴ εἶναι é a estrutura do pensamento, quando tenta inexorável e malogramente pensar o não-ser (τὸ μὴ ἔσθαι).” (GALGANO, 2017, p. 26). É plausível afirmar que Parmênides confundiu X com Y? Ou caberia afirmar que o filósofo tomou X por Y? Dizer que o tal tomou é tirá-lo do campo da disputa e polêmica, é isentá-lo. É plausível a confusão porque há o critério objetivo contra a tese do mesmo. É lícito entender o sentido mais exato possível que o tal pretendia, mas isso não o isenta das polêmicas que atravessaram gerações.

Com isso é fundado por Parmênides o princípio de identidade “[...] formulable con (ogni cosa è identica a se stessa), o (ens est ens), o quidquid est, est), o (A = A)”

(BERTI, 2015, p. 16), e “[...] si può dire che Parmenide è stato, se non il creatore, almeno il precursore della logica dell’identità” (BERTI, 2015, p. 16). Parmênides expressa a identidade por meio do adjetivo e pronome demonstrativo τὸ αὐτό (o mesmo), tal princípio está vinculado à outros princípios de natureza lógica (também tal influência é levada ao extremo na concepção de epígonos como Zenão de Eleia e Górgias, onde o primeiro “nega” em absoluto qualquer possibilidade do movimento da e na esfera ontológica, e o segundo qualquer possibilidade ontológica).

Segundo Andery (1996) o pensamento de Parmênides que se diferenciava e se opunha às concepções milesianas, pitagóricas e heraclitianas, exerceu grande influência no pensamento grego posteriormente desenvolvido, dos muitos problemas que se colocavam sobre a contradição / unidade / multiplicidade na concepção do ser e suas decorrências para a produção epistemológica, passaram a constituir objeto de reflexões indispensáveis para os pensadores que o sucederam.

As filosofias dominante a partir de Parmênides de um certo modo, num sentido lógico, epistemológico e ontológico, é senão um esforço para se livrar da contradição do seio da realidade (do *sendo*), então, do entendimento racional. O οὔτε φράσαις (não indicável) assim como o οὐ φαρὸν (não dizível) em Parmênides, querem dizer justamente “não dictível”, “contra o dizível”, “contra a dicção”, “contradição”, em Aristóteles e Platão é a ἀντίφασις e αντιφάσκω. Pensar o contraditório é pensar o *não sendo* (μὴ ἔόν), o contraditório é impossível segundo Parmênides, é irracionalidade pura, vale aqui lembrar o dito de Sócrates no *Teeteto* de Platão: “Não é possível [...] opinar o *não é* (μὴ ὄν), nem em si mesmo nem em relação com que é” (apud NUNES, 2001, p. 106). O pensamento ativo passa a ser um exercício de separação dos inconciliáveis (e da composição dos *separados χωρῖς*), transformando as contradições em *antinomia*. A atividade do pensamento é um esforço de purificação dos conceitos nominais que afirma o caráter intrinsecamente indestrutível e positivo de tudo o que é: “[...] si possono fare solo affermazioni e le affermazioni che si fanno sono tutte necessarie [...]” (BERTI, 2015, p. 14). A *expulsão* (ἀπῶσε) do contraditório se realiza graças à expulsão do negativo *não sendo* (μὴ ἔόν), este é concluído como *não algo* ou *nada* (μηδέν), como Parmênides escreveu: “[...] nada não é” / μηδὲν ὃ οὐκ ἔστιν (PARMÊNIDES, 2002, p. 7),

aquilo que não “existe” (aqui vale o sentido de “existência abstrata” dada no e pelo pensamento por meio da predicação, pois os gregos na linha da metafísica, não entendiam o verbo ser com o sentido de existência propriamente), o negativo absoluto *nem algo, nada* ou *não algo* (οὐδέν / μηδέν) é a síntese negativa do μή ἔόν, que é a negação pensada em Parmênides do *sendo* (ἔόν), é o *não sendo* (τὸ μή ἔόν), como menciona Enrico Berti “[...] la negazione equivarrebbe a pensare e a dire il non essere (τὸ μή ἔόν)” (BERTI, 2015, p. 14), a razão de μή ἔόν se relaciona a μή εἶναι e vice versa: “Eis o que significa o “não”” segundo Platão, quando colocamos o *não* (μή) como prefixo dos nomes que seguem a negação “[...] ou das coisas designadas por esses nomes” (PLATÃO apud PESSANHA, 1983, p. 182), em Aristóteles a *negação* (ἀπόφασις) sintaticamente é o *não-ser* (μή εἶναι) “[...] a negação significa não-ser” (ARISTÓTELES, 2002, p. 181), o não-ser é posto em Aristóteles assim como em Parmênides e Platão também como o contrário da verdade (ἀληθές), diverso da opinião, em Platão é o falso. Em lugar da contradição, as filosofias posteriores influenciadas por Parmênides, irão se colocar sob a égide da diferença máxima onde os opostos formam uma *contrariedade* (ibidem, p. 451) e da *alteridade* (PLATÃO apud PESSANHA, 1983, p. 181). Em Aristóteles “A contrariedade representa o caso de oposição máxima compatível com a unidade genérica” (AUBENQUE, 2012, p. 210).

Aristóteles distingue nas Categorias [...] quatro tipos de oposição: a *relação*, a *contrariedade*, a oposição da *privação* e da *possessão*, a *contradição* (oposição da afirmação e da negação). É somente nesse último caso que um dos opostos deve ser verdadeiro e o outro falso. Ora, o verdadeiro e o falso não se encontram senão na proposição: “Nenhuma das expressões que se dizem sem nenhuma ligação é verdadeira ou falsa” [...] Consequentemente, Aristóteles só pode conceber uma oposição que, como pretende Platão pela oposição do ser e do não-ser, seja *negação* sem *contrariedade*, pois, para Aristóteles, há mais na negação (contradição) que na simples contrariedade: assim, se o não-ser é uma negação, ele é a *fortiori* um contrário (a contradição implicando a contrariedade, mas não o inverso), e se, como o quer Platão, não é um contrário, então é menos ainda uma negação. Não sendo nem contrário nem negação do ser, o pretense não-ser de Platão *pertence ao ser* [...]. (AUBENQUE, 2012, p. 150)

O que Platão chama de alteridade: “[...] outro, é aquele que Aristóteles traduz por *relação* (πρός τι)” (AUBENQUE, 2012, p. 148). Tais filosofias irão transformar o negativo no outro, sem admitir propriamente a contradição nessa *alteridade* (ἕτερον), tudo isso

posto pelo pensamento, como por exemplo em Platão com a admissão do negativo por meio da *participação* com o ser, onde descreveu no *Sofista* “[...] necessariamente, há um ser do não-ser” (ibidem, p. 181): Platão problematiza o frag. VII que o mesmo preservou do poema de Parmênides: “Pois nunca isto será demonstrado: ser (εἶναι) coisas que *não são* (μὴ ἔόντα); mas afasta desta via de investigação o pensamento” (PARMÊNIDES, 2002, p. 8), a diferença de μὴ ἔόν para μὴ ἔόντα é que ἔόντα além da possibilidade de estar no singular, foi traduzido aqui referente a “coisas”, está no acusativo, no particípio plural do verbo *ser* (εἶμί) grego, aqui na forma negativa.

Em Platão no dialogo *Sofista* (1983) é necessário que o *não é* ou *não sendo* (μὴ ὄν) ser (mas é somente por participação com o ser), só é permitido a participação de certas espécies de não-seres *de um certo modo*, assim como o não-ser é: “[...] em certo sentido”, e também o enunciado oposto: “[...] o ser de um certo sentido não é” (ibidem, p. 160), aquelas espécies do discurso e da opinião, agora associada ao não-ser se tornam opinião falsa, discurso falso, engano, etc, pois o discurso falso “[...] diz outra coisa que aquela que é [...] diz coisas que são, mas outras, que aquelas que são” (ibidem, p. 189), quando se pretende tomar um não-objeto ao discurso é inadmissível: “[...] pois sobre o nada é impossível haver discurso” (ibidem, p. 188), o discurso é sempre sobre algo, o discurso falso não participa do ser.

O *sendo* em Parmênides não tem um outro porque é o mesmo, o mesmo vale para Platão, o *sendo* em Platão não tem um outro, pois Platão tomou o *não sendo* como um outro, não como um outro *sendo*, mas como um outro algo, o *não sendo* é um outro algo do *sendo*, não um outro *sendo* do *sendo*. Por isso a identidade do *não sendo* não viola a identidade do *sendo*, porque ambos são algos, mas não o mesmo. Então, é irrelevante as críticas de Aristóteles a Platão, onde o *não sendo* não é um outro sendo do *sendo*, mas é do mesmo, porém Platão nunca disse isso. O mesmo vale para a crítica platônica a Parmênides, segundo Platão, Parmênides não concebeu o *não sendo* como um outro, isso não é verdade, aliás, o que Parmênides disse somente é que o *sendo* é o mesmo e não tem um outro como o mesmo, pois isso é destruir sua própria lógica, o que não impede o *não sendo* em Parmênides ser um outro algo, porém é impossível ser um outro *sendo*. Aristóteles toma o *não sendo* não como uma outra substância, mas como relação, o *não sendo* em Aristóteles é uma negação tanto

objetiva / ontológica, como epistemológica, pois o *não sendo* é uma privação de substância, isto é, o *não sendo* é, mas não é substância. O fato é que cada um não viola a identidade de sua posição, o ser no particípio, e nem admite a contradição interna do *sendo*.

Platão tenta resgatar Parmênides redescobrimo-o, dando objetos aos nomes e verbos num acordo discursivo que afirma o objeto, tenta o parricídio pondo o *não sendo* ou o *não é* (μη ὄν) no outro algo: “[...] o célebre parricídio no Sofista - ainda que seja, de fato, é uma reformulação e não um assassinio de Parmênides” (COSTA, 2007, p. 233), na realidade é uma redescoberta e sofisticação da teoria de Parmênides contra a leitura sofisticada sobre a aporia da verdade no discurso, nessa interpretação platônica de Parmênides a via impensável é rejeitada por completa, é nada, como é justamente a síntese do *não é* (μη ἐόν) de Parmênides; apesar de Platão convergir o *não é* (μη ἐόν) (que é um suposto objeto / sujeito) com a via indeterminada do *não-ser* (μη εἶναι) que *não é* (οὐκ ἔστιν) via para a morada do *sendo* ou do que *é* (ἐόν), e que extrai a impossibilidade do *não é* (μη ἐόν). Platão trata as duas categorias negativas parmenidianas como uma só, como *não é* (μη ὄν), ao contrário, o caminho que *não é* (οὐκ ἔστιν) do *não-ser* (μη εἶναι) é pensável e necessário em Parmênides, mas que não deve ser a posição verdadeira, por isso é *afastado* (εἴργω / εἴργε) (frag. VI, v. 3, VII, v. 2) (trecho polêmico, pois o verbo εἴργω do frag. 6, v. 3, é uma conjectura de Diels, pretende preencher uma lacuna, é provável que o εἴργω seja um equívoco, devido à falta de sentido, é mais plausível que o verbo ἄρξει de ἄρξωμαι (começar) preencha a lacuna, ver em Cordero *By Being, It Is*, 2004). Apesar das formas diversas, o *não sendo* ou o que *não é* (μη ἐόν) parmenidiano coincide no conteúdo e é evidenciado em Platão quando menciona “[...] há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importa se ele é ou não é, se é racional ou totalmente irracional” (ibidem, p. 184), o tal não é de modo algum, ou não tem sentido algum. Isso quer dizer que Platão não realizou propriamente o parricídio, mas resgatou seu pai a seu modo das garras do Sofista. A admissão do *não sendo* na esfera da “onticidade” não pode ser um *contrário* (ἐναντίον) na relação com o outro, como descreve Platão: “Quando falamos do não-ser, isso não significa, ao que parece qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra

coisa qualquer que não o ser” (ibidem, p. 181), isso seria uma convergência perfeita com o  $\epsilon\acute{o}\nu$  contínuo de Parmênides, onde  $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$  é expulso da “onticidade”.

Aristóteles vai negar vigorosamente que esse “não-ser” aí seja de perto ou de longe um não-ser, mesmo “sob alguma relação” ou “de alguma maneira”: a relação é tão pouco “o contrário ou a negação do ser” porque “ela é, na realidade, um gênero do ser, ao mesmo título que a essência ou a qualidade”. Dito de outro modo, a relação (a alteridade do Sofista) não se opõe ao ser, mas é ela mesma do ser. O que é outro que o ser não é necessariamente não-ser, como queria Platão, muito dócil aqui às injunções de Parmênides, mas é simplesmente um outro ser, isto é, um ser em outro sentido. (AUBENQUE, 2012, p. 148)

Em Parmênides os *contrários* ( $\epsilon\acute{\nu}\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ ) não reconciliados são na esfera pensável das opiniões dos mortais, assim também em Platão são na esfera do pensamento sensível, partindo do pressuposto da “posição verdadeira” para o negativo, se confrontam discurso verdadeiro com discurso opinativo (Parmênides), ou falso (Platão), pois como Platão se refere no *Sofista*, o “[...] contrário do que é [...] são os não-seres, o que a opinião falsa concebe” (p. 159). O argumento sobre a contradição pode ser de outros modos como por exemplo na *República*: “É muito certo que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto” (NUNES, 2000, p. 210). No *Fédon* (1983, p. 110) “[...] nenhuma outra coisa deseja, enquanto é, tornar-se ou é o seu contrário, mas retira-se ou destrói-se quando isso acontece”, se diz de coisas que possuem qualidades contrárias, depois “[...] daqueles próprios contrários que estão dentro de uma coisa e lhe dão o nome”, não se diz “[...] que esses contrários possam ter origem na coisa contrária” (ibidem), pois o *ser* ou o *sendo*, segundo Parmênides no frag. VIII, v. 10, não pode *nascer* ( $\varphi\acute{\upsilon}\nu$ ) e nem vir *começando do nada* ( $\tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\delta\epsilon\nu\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ), isso ao mesmo tempo evidencia ao contrário da leitura de Aristóteles que viu em Parmênides um princípio duplo, na realidade o princípio em Parmênides é como o motor imóvel de Aristóteles, é o  $\epsilon\acute{o}\nu$  imóvel e eterno, e esse é *sem princípio e fim*:  $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$  (frag. VIII, v. 27) ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\nu$  também é um negativo de *governo*, do grego  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{o}\varsigma$ ), a palavra grega  $\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  aqui se refere a inesgotabilidade de algo *que não pára, que não cessa, é incessante, infinito*, etc, não confundido com  $\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$  que é outro atributo da entidade que se refere a *não-acabamento* do mesmo, e de  $\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\tau\eta\tau\omicron\nu$  que se refere

a algo não terminado, não cumprido, inacabado, que não pode ser terminado, sem fim, interminável.

Opera-se por Parmênides a partir do princípio de identidade, onde é usado o pronome e adjetivo demonstrativo τὸ αὐτό (o mesmo), põe-se o germe do *princípio lógico de não contradição* (porém esse princípio está presente em Parmênides de forma clara), descrito explicitamente no *livro IV da Metafísica* de Aristóteles. Em Aristóteles: “[...] todas as coisas devem ser afirmadas ou negadas e que é impossível ser e não-ser ao mesmo tempo”, também: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (ARISTÓTELES, 2002, p. 144-145).

A partir do pensamento filosófico influenciado pelo princípio lógico de não contradição, conclui - se que é impossível ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto que “A” (ser, sujeito, substantivo, nome) seja “A e não A” (predicado, atributo, ação), só é possível que A seja A (A predicado de A) e justamente por isso seja não - A (não predicado de A): A mesa é a mesa e não é o tinteiro, que só pode receber predicados de mesa, não de tinteiro (ou da cadeira, ou do copo, ou de x, etc), como Enrico Berti descreve “[...] è impossibile che A sia B e non sia B contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto” (BERTI, 2015, p. 103). A unidade dos contrários não pode ocorrer de modo absoluto, sem deixar de excluir a relação dos substantivos e dos enunciados contrários de modo absoluto: “[...] não é possível que o ser e o mesmo sejam um” (PLATÃO, apud PESSANHA, 1983, p. 179). O que temos são *unidades numéricas* relativas absolutas que se repelem: que põe a negação por meio do outro, que internamente não é um outro propriamente substantivo, mas acidente (os substantivos são ligados por afeição, continuidade, participação, etc). Se fosse o caso, o que não é o caso, mas que soa bem forte, na premissa da identidade e da ontologia parmenidiana, se formos atribuir o sentido existencial ao ἔόν, o negativo μὴ ἔόν, passa a dizer sobre ἔόν que ele “não existe”: “[...] en el sintagma τὸ μὴ ἔόν como complemento del verbo γιγνώσκω parece salir a flote el valor existencial con mucha mayor fuerza que el veritativo, sin que este quede necesariamente excluido” (DE LA LUZ, N. A. 2020, p. 65), μὴ ἔόν nesse caso passaria à não existir absolutamente, isso porque o que era para ser uma lógica ontológica (do mundo sensível) se tornou uma lógica da distinção (do

pensamento, da ciência), o que era para ter apoio num estatuto ontológico do mundo sensível, passou a ter apoio no estatuto ontológico do pensamento. Aristóteles (2002) constroi a “refutação” contra a tese de eminentes filósofos que admitiam o não-ser em si mesmo no âmbito das coisas sensíveis, com ideias mais ou menos físicas, ora mais ou menos metafísicas, filósofos como Demócrito, Heráclito, Anaxágoras, Anaximandro, Protágoras, etc. Ao mesmo tempo trata-se de uma negação externa (dos seres), onde o negativo (tinteiro, copo, cadeira) é o outro ou um outro indeterminado ante um positivo determinado (a mesa por exemplo). A negação no âmbito “ontológico” é pensada também como *oposição* (ἀντίθεσις), onde os seres são reunidos, depois de separados, reunidos no mesmo gênero: “[...] a uma oposição determinada de ser a ser” (PLATÃO, apud PESSANHA, 1983, p. 182), ou como escreveu Parmênides; “[...] o ser é contíguo ao ser” (BORNHEIM, 2000, p. 56), ou numa tradução mais precisa “[...] pois o é ou a entidade (ἐὸν) se aproxima (πελάζει) ao ente (έόντι) / ἐὸν γὰρ έόντι πελάζει” (frag. VIII, v. 25). A *oposição* é um dos elementos da relação, porém no conjunto todo positivo que supre o negativo, depois de superar o *separado* (χωρίς), o momento é chamado de *composição* (σύνθεσις) como em Platão, a composição é a reunião em um só e mesmo, são as combinações, os acordos, etc. Quando o velho Parmênides depois de já ter identificado *a verdade do ser*, passa para a análise das opiniões, onde os mortais, apesar de não deverem *nomear* (ὀνομάζειν) as duas formas de conhecimento estabelecidas, onde uma *não necessária* é (οὐ χρεών έστιν), também a negação necessária ao contrário do frag. II que põe a necessidade do não-ser, aqui recai sobre o verbo *nomear* (ὀνομάζειν), *nisso estão errados* (έν ᾧ πεπλανημένοι είσίιν):

Eles convieram em nomear duas formas, uma das quais não deveria sê-lo - nesse ponto enganaram-se, separaram, opondo-as, as formas, atribuindo-lhes sinais que as divorciam uma das outras: de um lado, o fogo etéreo da chama, suave e muito leve, idêntico a si mesmo em todas as partes, mas não idêntico a outro, e de outro lado, esta outra que tomaram em si mesma, a noite obscura, pesada e espessa estrutura. (BORNHEIM, 2000, p. 57)

Esse ponto é importante para desvendar a ligação ou convergência que Platão e Aristóteles tem com Parmênides, quando Parmênides menciona no trecho do poema a identidade ou mesmidade do fogo consigo mesmo em oposição a identidade vazia da noite, que só é em relação ao fogo, essa não é a si mesma como noite. Tal tese de

Parmênides é quase uma versão idêntica no conteúdo da concepção do ser em Platão presente no *Sofista*, da teoria da participação (a estrutura é a mesma), da identidade do ser em oposição ao ser (ou aos seres) e em contradição ao não-ser, e do nada como indeterminação e privação do ser em Aristóteles, quando diz: “[...] ao um se acrescenta a diferença, que não existe na negação, pois a negação é a ausência do um”, e “[...] enquanto na privação subsiste uma realidade que serve de sujeito do qual se afirma a privação” (ARISTÓTELES, 2002, p. 135), apesar do não-ser em Aristóteles ser não-ser em si mesmo, ele não é ser em si e por si mesmo, mas é privação de substância, ele se mantém como *subjacente* (ὑποκείμενον), é uma realidade negativa receptora de positividade. Já em Parmênides temos (num primeiro momento) a noção de contradição que toma como privação um dos polos (apesar de Parmênides nunca usar o termo privação, ele usa o termo πλέον e ἔμπλεον, isto é, o cheio, o mais), a entidade é cheia de si: “[...] pois não é carente; ao que não é, contudo, tudo lhe faltaria” (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέεσ· μὴ ἐὸν δ’ ἄν παντὸς ἐδεῖτο), o adjetivo ἐπιδέεσ, que é ἐπιδεής, remete a “carência”, pode ser traduzido como *necessitado*, *desprovido*, assim como ἐδεῖτο remete um pouco à ἐδητύς traduzido como *alimento*; *comida*, também à εἶω, *comer*, *devorar*, *consumir*, *corroer*, porém ἐδεῖτο é uma conjugação do verbo δέω que significa “ter falta de”, “ter necessidade de”; “estar privado de”, etc, o eleata quer dizer com isso que há uma relação de falta e auto suficiência. O trecho do frag. VIII, também é a evidência de que a posição do ser em Parmênides não é um monismo absoluto no estilo de Melisso, mas um plenificador noético do outro / não-outro (isso tem verdade porque num momento μὴ ἐὸν se apaga como num passe de mágica), onde é *nada* (μηδὲν), o ser é tudo que não o não-ser, e vice-versa, as opiniões são não-seres do coração da verdade, e o ser das opiniões é a própria doação e continuidade do mesmo. Apesar de haverem muitas diferenças entre Aristóteles e Parmênides, uma dessas diferenças é em relação ao *um* (ἓν), onde só é atribuído *um* em Parmênides ao *ser* ou *sendo* (ἐὸν), no frag. VIII, v, 5, 6 “[...] é *todo homogêneo, um*” (ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν), mas o *um* não é posto às coisas individuais sensíveis, que só são evidenciadas no campo da opinião por nomes verbais, da perspectiva do ser as coisas individuais e múltiplas não são *um* (ἓν), mas igualmente todas elas *são um* (ἓν) quando pensadas no todo junto ao coração da verdade, *igualmente luz* (ὁμοῦ φάεος) como mostra o frag. IX, v. 4: “[...] visto

*nem outro* (οὐδετέρῳ) participa *não-algo ou nada* (μηδέν), logo, o *um* são os dois juntos, já em Aristóteles há uma identidade do *ser* ou *sendo* (ὄν) e do *um* (ἓν) atribuídas sobre as coisas individuais sensíveis: “[...] o um, não é diferente além do ser” (οὐδέν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν) (ARISTÓTELES, 2002, p. 134-135), em Aristóteles *nenhum outro* (οὐδέν ἕτερον) o *um* (ἓν) ao lado do *ser* ou *sendo* (ὄν), mas o *um* (ἓν) e *sendo* (ὄν) é o mesmo em um certo sentido.

Parece que Platão pôs perfeitamente o *não sendo* como alteridade sem ferir o princípio de verdade parmenidiana, o coração de toda a verdade. Para o analítico se pode fazer tudo, exceto destruir a identidade, se pode até admitir a contradição com o outro, para não se auto contradizer, o outro se torna um outro idêntico a si: “[...] para nós, a contradição é um processo, porque indica a posição de algo em contraposição com mais algo”, e mais “[...] esses dois algos têm que ser relacionados, para que haja contradição, do contrário, algo e mais algo podem conviver sem contraditoriedade” (GALGANO, 2017, p. 28), Galgano aí como bom analítico não percebe que essa maneira de resolver as contradições, destrói a própria noção de verdade, não resolve o problema por exemplo da gênese do *não algo* (μηδέν) no mundo real (como matéria), pois aí ele se auto engendra no pensamento, esse último sem correspondência alguma com o real.

A redescoberta posteriormente da lógica dialética trazida por Hegel consiste em recuperar o contraditório pela via da negação interna, negação que é por si mesma no bojo do ser absoluto pensado, não só na relação entre seres determinados na unidade com o indeterminado, mas na unificação interna necessária com o outro, isso ao menos no âmbito dos nomes e verbos num processo cíclico dialético das categorias. Ao mesmo tempo em que Hegel conserva a identidade de uma nova forma, como por exemplo o durar de um ente determinado que permanece enquanto é (ou está sendo), é imediatamente unidade idêntica necessária ao outro distinto. Charles H. Kahn observou que o pensamento grego, sobre a noção do *ser* mais elaborada estava preso à forma de predicação (por meio da cópula) comprometendo o sentido ontológico (no sentido de existência):

[...] por que a existência não emerge como um conceito distinto na filosofia grega? Minha explicação é de que nos estágios iniciais da ontologia grega, isto é, Platão e Parmênides, o conceito veritativo era fundamental, e a questão do ser era a questão da “realidade”, enquanto determinada pelo conceito de verdade. Como essa concepção de realidade é articulada em Platão através de enunciados copulativos do tipo “X é Y”, o que vai acontecer é que mesmo o conceito de existência passará a ser expresso nessa forma predicativa: como já vimos o grego de Platão para “X existe é alguma coisa”, εἶναι τι. No esquema das categorias que Aristóteles toma como ponto de partida para sua investigação do ser, essa mesma estrutura serve como estratégia para analisar τὰ οὐρα, o que há, e para mostrar como os vários tipos de ser estão relacionados uns com os outros. De modo que é a teoria da predicação, e não o conceito de existência, que naturalmente se torna o tema central e explícito da metafísica de Aristóteles, do mesmo modo que o tema central implícito da discussão do Ser no Sofista de Platão. (KAHN, 1997, p. 104)

O que Charles H. Kahn observa é que há nos antigos (da linha de Parmênides), há nada mais do que a substituição da unidade do ser pelo sentido de predicação (ou como Kahn se refere, ao sentido de existência ao sentido predicativo), a cópula por exemplo em Aristóteles, é o que liga o nome ao predicado, dando um sentido de atributo, qualidade, pertencimento, ação, etc, no exemplo da proposição “Sócrates é músico”, ou no enunciado em que há apenas a cópula como verbo, como elemento segundo, exemplo: “O homem é / το εστιν άνθρωπος” (ARISTÓTELES, 2013, p. 22 e 23), que aliás aqui não tem um sentido existencial, por exemplo: *O homem existe*. Tal elaboração predicativa estava compromissada também com a noção de verdade por meio do discurso, o sentido existencial havia sim, mas era algo secundário, marginal, e só se expressa por meio da cópula. O verbo grego ἐστί-v, é conjugado na terceira pessoa do presente do indicativo singular do verbo εἶμί, em Parmênides ἐστὶν é um verbo de ligação, num momento aponta para *algo* (τι) que está sendo, algo não conhecido ainda, mas que vem a ser, como diria Hegel: “[...] só exprime isto: ele é / nur dies aus: es ist” (HEGEL, 2013, p. 85). Mas o que Kahn não percebeu (e nem era seu interesse, pois como o próprio diz, sua análise é linguística, não filosófica) é que a cópula de ligação expressa unidade existencial implícita, é ao mesmo tempo o transpassar da existência para a linguagem (até o refletir da essência da coisa, é por isso que o verbo grego *ser* é o verbo escolhido), onde se conecta o “sujeito” ao

predicado, o verbo *ser* nunca deixa-se perder do fio de Ariadne que o conecta a existência, onde reproduz a unidade que já existe na esfera objetiva, objetividade que é desconhecida (por sérios motivos) em sua totalidade no mundo grego. No método predicativo de pensar o ser, a cópula é o que liga o nome e sujeito ao predicado no âmbito da proposição, formando juízos, a própria existência surge aí como predicado, origina-se por meio da cópula. Kahn entende outro sentido do ser (além do predicativo e do existencial), como o sentido *veritativo* (KHAHN, 1997), porém essa forma de “verdade” que Khan percebeu no verbo ser grego, carecia de verdade concreta no mundo grego.

[...] independente da questão do uso filosófico, não há absolutamente nenhuma dúvida que esse significado do verbo “ser” (quer dizer, “ser assim, ser verdade”) é um dos mais antigos usos idiomáticos do verbo em grego, e, de fato, em indo-europeu. [...] Quando os houyhnhnms de Gulliver chamam uma mentira de “dizer a coisa que não é”, eles estão não somente falando grego clássico (como Swift sem dúvidas sabia) mas estão também falando autêntico indoeuropeu (o que ele dificilmente poderia ter adivinhado)”. (KAHN, 1997, p. 10)

Tal noção “ontológica” está direcionada para a noção de verdade, no caminho ela não é uma verdade relativista, nem absoluta, pois Parmênides nunca mencionou a verdade atribuída além de coisas relativas, por exemplo: coração inabalável da *verdade* (Ἀληθείης), confiança *verdadeira* (ἀληθής), via *verdadeira* (ληθής), ser *verdadeiro* (ἀληθῆ), pensamento em torno da *verdade* (ἀληθείης), etc, é nesse sentido que se deve entender a busca da forma, da identidade, da substância, etc, pois segundo Parmênides o caminho de εἶναι (*ser*) “[...] conduz à verdade” (BORNHEIM, 2000, p. 55). Porém na síntese o que é essa verdade? Ora, seria o *todo* (πάντα) atravessado e pensado. A palavra περῶντα do frag. I, v. 32, seria uma variante de περ ὦντα (sendo efetivamente).

Ao mesmo tempo em que Parmênides introduzia o princípio lógico: “[...] afirmava o princípio ontológico da identidade do ser.” (ANDERY et al., 1996, p. 50), Parmênides chega a *mesmidade*, isto é, a identidade do ser, por meio da *igualdade* e outros atributos. O verbo ἔστι(v) de ligação em conexão com o predicado (que pressupõe mesmidade) faz o papel de identificador como já foi observado. Hegel se refere de modo crítico a esse princípio, e o põe de uma nova forma, original, diria também revolucionária. Hegel retornar aos velhos filosofemas de Heráclito que afirmava as coisas contradizendo-se, porém Hegel os elabora numa nova forma, superior:

Esse enunciado em sua expressão positiva  $A = A$  é de início nada mais do que a expressão da tautologia vazia. Por conseguinte, foi observado corretamente que essa lei do pensamento é sem conteúdo e que não leva a nada. Assim ela é a identidade vazia, na qual ficam presos aqueles que a tomam como tal como algo verdadeiro e sempre costumam afirmar que a identidade não seria a diversidade, mas a identidade e a diversidade seriam distintas. Eles não veem que assim eles mesmos dizem que a identidade é algo diverso; pois eles dizem que a identidade seria diversa da diversidade; uma vez que isso ao mesmo tempo tem de ser admitido como a natureza da identidade, reside nisso que a identidade não seria exterior, mas distinta nela mesma, em sua natureza. (HEGEL apud WERLE, p. 61)

Hegel observa que a identidade posta no princípio é mera *repetição do mesmo* (são isoladas e não se relacionam com o outro diverso), onde os iguais não formam expressão alguma na relação, pois se auto anulam, a relação deve expressar diferenças como por exemplo: “ $A = B$ ”, onde já na fórmula da identidade “ $A = A$ ” mesmo sendo tautologia, já está presente de modo implícito a diferença. Hegel chega a afirmar que a identidade sendo imediatamente e necessariamente diferença não é apenas de natureza analítica como se afirmava, mas de natureza sintética, isto é, não é um desmembrar das categorias uma por uma, mas já contém no início tanto o ser como o não-ser, tanto é que Hegel começa sua fenomenologia com duas categorias que já estão entreteçadas a certeza sensível, que é uma indicação do objeto exterior, o Eu e a Coisa (corresponde ao *eu* (ἐγώ) e ao *é* (ἔστιν) de Parmênides no frag. II). Em tese, Hegel ao contrário de Aristóteles e Parmênides põe (supõe) a lógica tendo como premissa a contradição interna do ser (apesar de ser uma heterogeneidade abstrata ainda), sendo que a premissa lógica de Aristóteles e da tradição parmenidiana tinha a homogeneidade do ser consigo mesmo (isonomia): “[...] se [...] o princípio deve ser homogêneo àquilo do que ele é princípio”, portanto como observa Pierre Aubenque “[...] uma tal ciência não poderia proceder senão a partir de princípios eles mesmos corruptíveis”, isto é, contraditórios “[...] Estamos aqui em presença de uma dessas aporias cujo pensamento aristotélico jamais chegou a se livrar inteiramente” (AUBENQUE, 2012, p. 300). A metafísica percebe os contrários de modo isolados um do outro, os conserva no âmbito do isolamento e estaticidade. A identidade na ontologia de Parmênides é a totalidade pensada de X ou Y, o idêntico a si que nunca se toca com uma outra identidade, no caso o ser absoluto é idêntico a si.

Como já foi observado, o ser e o pensar no sistema parmenidiano são idênticos, ou coexistem numa realidade familiar onde se identifica num mesmo gênero (nos gêneros positivos no caso em Parmênides), isso em oposição aos sentidos mundanos: “[...] pensar e ser é o mesmo” (PARMÊNIDES apud BORNHEIM, 1998, p. 55), trecho polêmico, apesar de haverem interpretações diversas do frag. III: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, onde aí temos o *ser* (εἶναι) no infinitivo, como da via investigativa (mostrada no frag. II), há também traduções hermenêuticas filológicas semânticas diversas desse trecho, às vezes em sentidos que modificam totalmente o sentido tradicional, por exemplo, a tradução e releitura de Heidegger sobre a identidade, onde se entende a identidade não como “igualdade” ou mesmo “unidade”, mas sim como “comum-pertencer”<sup>1</sup> (HEIDEGGER apud CHAÚÍ, 1984, p. 177), porém o sentido como foi entendido tradicionalmente é claro: *ser é igual ao pensar*, essa tradução aparentemente é possível, pois o pronome αὐτὸ é declinável no acusativo, assim como os verbos νοεῖν e εἶναι podem ser lidos no nominativo e como sujeito da oração, nisso o atributo de identidade recai sobre os verbos νοεῖν e εἶναι respectivamente, é essa relação que Heidegger toma como comum-pertencer. Porém, essa interpretação é questionada, pode ser comparada com outros trechos, de outro modo, a exemplo da passagem em Aristóteles sobre Parmênides: “[...] O pleno com efeito, é pensamento” (PARMÊNIDES apud ARISTÓTELES, 2002, p. 167), pode ser traduzido o enunciado do frag. XVI, v. 4: *pois o pleno é pensamento* (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα), aqui a cópula ἐστὶ não põe uma relação de identidade, exemplo: *pleno igual pensamento*, como em: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν ..., aqui a cópula liga a predicação ao sujeito, o pleno é um atributo do pensamento, está no acusativo, πλέον e νόημα estão em casos diferentes, na oração do frag. XVI, inexistente o pronome αὐτὸ, aí Parmênides usa como sujeito não o verbo νοεῖν no infinitivo, mas o substantivo e no nominativo do verbo νοέω, isto é, νόημα, porém o eleata usa também o infinitivo como substantivo τὸ νοεῖν (frag. VIII, v. 36), mas não no nominativo e sim no acusativo. Uma outra tradução para: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, onde não se vê resquício algum de *identidade* (αὐτὸ) entre ser e pensar, como se Parmênides estivesse enfatizando um subjetivismo à maneira do cógito de Descartes, a tradução seria: *pois o mesmo é para pensar e também ser*, a identidade αὐτὸ aqui é um atributo, é junto com o artigo τὸ, o *mesmo* (τὸ αὐτὸ) está no nominativo

(é o sujeito da oração), já o verbo de ligação ἔστίν é o verbo principal na oração, está na terceira pessoa do singular e não liga o atributo de identidade à νοεῖν e nem a εἶναι, estes são complementos de ἔστίν e não são sujeitos na oração, estão no dativo, porém é muito difícil e confuso estarem no nominativo (pedem no português a preposição “para” ou “a”), a conjunção τε καὶ põe νοεῖν e εἶναι num só caso, se o atributo da identidade fosse do pensar ao ser e vice-versa, a cópula entraria em conflito com a conjunção, pois esta faz o caso ir para o plural e a cópula está no singular, logo não há um acordo. O pronome demonstrativo τὸ αὐτὸ é atributo de um terceiro elemento (3 pessoa do singular) que não aparece na oração, mas que reúne tanto o objeto, o que é para pensar e também para *ser* (realidade para o ato) num mesmo objeto (como ato em si), no caso esse *mesmo* objeto seria plausível ser o próprio *sendo* (ἔόν), que noutros fragmentos aparece como o *mesmo*, pois o fragmento III se trata de um trecho mutilado (isolado), mas que ganha um forte sentido com o verso 34 do frag. VIII, onde se expõe a concentração da causa οὐνεκεν (por causa de que) do pensamento e do objeto do pensar num mesmo. No fragmento III o pronome o *mesmo* (τὸ αὐτὸ) pode ser substituído por X, exemplo: o X é para Y e também Z. O αὐτὸ é um atributo do *sendo* (frag. VIII, v. 13 e 29) ou dos *membros errantes* (frag. XVI, v. 2 e 3), porém não há reconciliação entre as duas formas, o *mesmo* fica sendo um atributo da entidade, de modo mais evidente os versos 35 e 36 do frag. VIII explica melhor a relação entre o *pensar* (τὸ νοεῖν) e o *sendo* (ἔόντος), é uma relação de promessa (finalidade), *sem o sendo* (ἄνευ τοῦ ἔόντος), na qual é *prometido* (πεφρατισμένον ἔστίν), *não* (οὐ) *achará* o *pensar* (εὐρήσεις τὸ νοεῖν), com esse trecho a ambiguidade do verbo ἔστίν no frag. III é demolida. Em outras palavras, o que Parmênides quer dizer no fragmento III é que: o que é real em ato, portanto *sendo*, é aquilo que é pensável de modo acabado em ato sendo *um mesmo*, já que não é um algo sensível exterior e nem é um puro pensamento, num primeiro momento o *mesmo* e o *pensar* assim como o *ser* se encontram separados, pois pensar não se refere apenas a uma ação e atividade do pensamento (verbo “pensar”), mas à realização copulado a algo autônomo independente do pensamento (substantivo “pensar”), não propriamente que o *pensamento* e o *pensar* é o mesmo que *ser* (no infinitivo), mas sim o conteúdo objetivo do pensamento (o sendo, ato em si) é o mesmo para *ser*, e também para *pensar*, assim como o pensamento por meio do

trabalho cria o objeto na ação de pensar no e pelo pensamento, o objeto em ato cria o pensamento acabado, *pensar* e *ser* não tem uma relação de identidade αὐτὸ, isso porque o *mesmo* não admite relação, pois é idêntico a si, mas sim o *pensar* e *ser* tem uma relação de semelhança (ὅμοιος). Vale deixar claro que Parmênides não diz em lugar algum a identidade αὐτὸ entre o pensamento e aquilo que ele põe como objeto ou sujeito, isto é, o *sendo* (ἐὶν) do frag. VIII, mas sim há uma indicação predicativa do pleno como atributo do pensamento (isso explicitamente no frag. XVI, v. 4). O *pleno* (πλέον) é semelhante à entidade, são *homogêneos*, *semelhantes* (ὁμοίων), o pleno (cheio, mais) é um atributo do pensamento, é uma continuidade da entidade, a continuidade e o cheio é um dos atributos da própria entidade, como atributo da entidade o pleno é decrito como ἔμπλεόν (frag. VIII, v. 24).

As palavras συνεχές, συνέχεσθαι e ξυνεχές, que querem dizer: *união contínua*, *continuidade*, *mobilidade*, contrariando completamente a interpretação de que Parmênides negou completamente o devir, aliás é pelo movimento que se faz a travessia total de tudo, se usa o termo ξυνὸς para se referir a propriedade móvel comum do éter que atravessa tudo (frag. XI, v. 2), que aparece como atribuição do *movimento* (Ξυνὸν) no frag. V. v. 1. Nem o que *não é* impede, *desvia* (εἴργοι) essa expansão, isto é, não há nada que impeça o movimento do mesmo, como diz os versos 45 e 47 do frag. VIII, nos versos 46 e 47 temos: Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὶν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὅμόν (Pois nem é o que não é, que o impeça de chegar até o igual). Segundo o dicionário grego:

συνεχής, át. ant. ξυνεχής, ής, ἐς 1 contínuo (no tempo ou no espaço); ininterrupto: ξυνεχές ποικίλον PLAT. *variedade contínua* 2 estreitamente unido a; contíguo a; ligado a, dat. ou πρός, μετά e ac. 3 denso; espesso 4 de presença constante: ορνις σ. PLUT. *pássaro que se vê continuamente*, que se tem sempre diante dos olhos 5 constante; perseverante; *firme em algo*, ἐν e dat. ♦ συνεχές adv. 6 seguidamente: σ. αἰεί HOM. *de modo contínuo*, κατά τό συνεχές imediatamente, logo após ♦ τό συνεχές 7 encadeamento das palavras 8 espessura ou consistência de um corpo 9 duração contínua 10 relações contínuas: του δήμου τό σ. PLUT. *relações contínuas com o povo*. (συνέχω). (DICIONÁRIO GREGO/PORTUGUÊS, 2010, p. 82)

A *imobilidade* (ἀκίνητον) absoluta do *sendo* em Parmênides não existe, temos apenas o estancamento do devir de um lado no e do próprio *sendo*, pois Parmênides

diz no verso 26 do frag. VIII, onde se atribui a imobilidade aos limites dos grandes laços: μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν (é imóvel nos limites dos grandes laços), as *amarras* (ἐπέδησεν) de Μοῖρα do verbo δέω, atar, prender, as *cadeias* (πέδησι) de Δίκη seriam as amarras do pensamento sobre seu objeto pensado, assim como as *amarras* (ἐπέδησεν) de Ἀνάγκη contém os limites dos *astros* (ἄστρον), evidenciando assim um tipo de *realismo idealista* que toma “as coisas”, “algo”, ο ἕστιν, etc, como algo independente do pensamento. Se percebe aí claramente a tomada de posição de Parmênides sobre o devir, o próprio Aristóteles (*Da alma*) define a *ξυνεχής* como um tipo de movimento da alma. O devir da entidade só é possível porque a *outra* (ἐτέρω) e o *não-outro* não põe resistência alguma, pois é vazio. Os movimentos (sensível) para Parmênides são dito por nomes verbais: *gerar e também destruir, ser e também não, mudar de lugar e mudar a cor brilhante* (γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν) (frag. VIII, v. 40 e 41).

É preciso distingui a *mesmidade* ou *identidade* τὸ αὐτὸ, pronome demonstrativo que é diverso do sentido de *igualdade* ou *semelhança* ὁμοῦ / ὁμῶς / ὁμοῖον em Parmênides, as categorias são bem parecidas, uma das distinções é que a *semelhança* pressupõe *relação*, quando não há relação temos uma *igualdade* a si, ou uma *identidade* de si mesma, isto é, temos o *mesmo* (τὸ αὐτὸ). Já os termos ὁμοῦ / ὁμῶς / ὁμοῖον além de *semelhança* e *igualdade*, é entendido também como modalidade. Ao contrário daqueles que interpretam e traduzem o frag. VIII, v. 34, como uma *identidade* (τὸ αὐτὸ) entre realidade e pensamento, ao contrário, nesse fragmento só é dito uma *mesmidade* do próprio *sendo* (ἐὸν) consigo mesmo para o *pensar* (νοεῖν) sendo o *mesmo* é a causa do *pensamento* (νόημα), aliás, no verso 35, sobre a relação da *entidade* e do *pensar* que se encontram separados, Parmênides se utiliza da preposição ἄνευ que quer dizer: *sem, à parte de*, pressupondo a superação da diferença que separa, é a *semelhança* (ὁμοῦ), isso em oposição ao sensível, nesse sentido o *pensamento* (νόημα) assim como o *pensar* (νοεῖν) e o *sendo* ou a *entidade* (ἐὸν) têm uma relação de *semelhança* genérica, isso é tão verdade que, para além da versão da edição de Diels que usa a citação de Plutarco e Proclo, temos no verso 4 do frag. VIII em vez de οὐλομελές, temos na citação de Simplício o termo μουνογενες (único gênero). Noutro aspecto a *identidade*, ou

mesmidade, só se dá pelo aspecto da unidade total, onde pensamento e entidade só são porque pertencem a mesma unidade, nisso não são, ou só são o mesmo porque a entidade é contínua e a mesma, assim são homogêneos e o mesmo, são semelhantes porque são seres, por isso o semelhante age no semelhante e no não-semelhante, se faz do não-semelhante algo semelhante como na teoria do conhecimento em Aristóteles. O fenômeno da identidade/semelhança da via do ser e pensar (ou do ser como pensar) em oposição a sensível, ocorre porque o mundo das nomeações, da coagulação frenética sensível, da opinião aparentemente, não põe o ser, esse aparece no pensamento como abstração suprema, atravessado nas opiniões, logo o ser só é como em Platão, no plano inteligível em oposição a esfera sensível, e o não-ser só “é” por participação. Essa posição de Parmênides do “ser” que se confunde com o pensar, irá perdurar nessa tradição filosófica passando por Platão e se conserva presente até em Hegel. A contribuição de Parmênides para o pensamento humano deve-se a supremacia de pensar o ser em sua forma absoluta, abstraído de qualquer relação e polaridade, diferença, fissura, etc, pelo menos da perspectiva da identidade, e isso é reconhecido por Giovanni Reale e Dario Antiseri:

As cosmogonias tradicionais haviam sido construídas com base na dinâmica dos opostos, dos quais um fora concebido como positivo e como ser e o outro como negativo e como não ser. Ora, segundo Parmênides, o erro está em não ter compreendido que os opostos devem ser pensados como incluídos na unidade superior do ser: ambos os opostos são “ser”. (1990, p. 55)

Porém quando Parmênides pensa a dimensão *absoluta* (πάμπαν) do ser (pelo identificador noético), não há a admissão do *não é* (μὴ ἔσθι) saído do ser (ἔσθι), mas externo a ele (na realidade o real aí está invertido, e é incomunicável na sua identidade em relação a diferença, as diferenças não são do mesmo modo que a verdade), isso porque se partiu de uma premissa falsa (do pensamento) e atribuiu ao ser um contraditório falso o *não é* (μὴ ἔσθι) absoluto como negação absoluta da onticidade noética do *ser ἔσθι*), ainda por cima, faltam mediações essenciais (como a distinção peculiar do pensamento, do ser como matéria, ligados por meio da atividade humana, pelo trabalho), tal tese tenta se livrar das polaridades, mas volta novamente a criar novas polaridades, o que põe tal tese novamente como pseudo aplainadora das

polaridades ou unificadora da diversidade, pois se criou uma identidade “unificadora” do ser consigo mesmo e que exclui a diferença de si para fora de si. Parmênides se distanciou no caminho em direção ao coração da verdade (na realidade ele a inverteu). É evidentemente uma aporia, por não admitir a contradição ontológica do ser fundada na premissa dos gêneros contrários supremos, e que expulsa o *não é* (μὴ ἐόν) da onticidade e μὴ εἶναι do coração da verdade do *ser* (ἐόν), o que leva θεὰ a dizer no discurso que o *não é* (μὴ ἐόν) não pode ser dito, realizando assim μὴ εἶναι em vez de εἶναι. Enrico Berti (2015, p. 31) menciona a armadilha lógica da pura identidade: “Ecco dunque come la logica della pura identità, che vuole escludere la contraddizione [...], conduca invece inevitabilmente a quest’ultima”, porém, essa pura identidade não caberia a filosofia de Parmênides, que pode ser refutada pelas várias conjugações do verbo ser em Parmênides, e que põe a multiplicidade dos sentidos do verbo ser: ἔνι, εἶναι, ἔμμεναι, ἔστιν, ἐόντα, ἐόντος, ἔσται, ἔασι, ἦν, εἰσίην, etc (a univocidade do verbo ser é uma leitura mutilada que tanto Aristóteles e Platão atribuíram ao eleata), é claro que o eleata tomou uma espécie do ser, o sendo (ἐόν), em que ele toma o *sendo* isento de contradições internas com todos os seus atributos, mas isso vale também para Aristóteles que toma a substância como princípio *sendo* da mesma forma. Com certeza há contradições no discurso do ser em Parmênides. Etienne Gilson observou que:

Desde o início, a ontologia do "o que é" termina, na negação do movimento, este que ao contrariar a identidade do ser consigo mesmo, se encontra excluído desde o início como irreal e ao mesmo tempo impensável. Daí decorre imediatamente que todo o mundo da experiência sensível [...] deve ser excluída da ordem do ser e remetido à ordem da aparência [...]. Traduzido em linguagem comum, esta conclusão equivale a negar o ser a tudo o que nasce e morre, ao que causa e é causado, ao que se torna e se transforma, isto é, a tudo o que se apresenta aos nossos olhos como dotado de uma existência empiricamente verificável. Comparada com os dados mais claros da experiência sensível, a doutrina de Parmênides acaba por opor o ser à existência: o que é não existe ou, se se quer atribuir a existência ao devir do mundo sensível, o que existe não é. Comparada com os dados mais claros da experiência sensível, a doutrina de Parmênides termina opondo o ser à existência, o que é não existe, se se quer também atribuir a existência ao devir do mundo sensível, o que existe não é. (GILSON, 1965, p. 25, tradução minha)

Aqui está o fio para se entender a tese do ser no pensamento de Parmênides diversa da noção de existência, contraposta a noção de existência, “[...] o existente foi concebido literalmente como “o que emergiu” , id quod exstitit” (KHAN, 1997, p. 17), também Gilson observou “Existere, o mejor exsistere, está claramente compuesto de ex y sisto” (GILSON, 1965, p. 15), a existência aparece como emersão devido a noção metafísica que põe a entidade além do sensível, em Parmênides temos o advérbio ἐκ que remete a emersão: *Nem a partir do que não é, te deixarei falar, nem pensar* (οὐτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἔάσω φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν), a emersão aqui é uma negação de que não é *permitido* (ἔάσω) emergir a partir do que *não é* (μὴ ἐόντος) *dizer* (φάσθαι) *nem pensar* (οὐδὲ νοεῖν), a conclusão é que a partir do que não é (μὴ ἐόντος) a realidade é *não dizível* (οὐ φατὸν) *nem pensável* (οὐδὲ νοητόν) visto que *não é* (οὐκ ἔστι), é a repetição da tese do frag. VI, v. 1 e 2, onde é posto o predicado ou o *dizer* (λέγειν), o *pensar* (νοεῖν) e o *sendo* (ἐόν) como realidade ἔμμεναι / εἶναι, por isso a pseudo via é *impensável* (ἀνόητον) *anônima* (ἀνώνυμον). Essa interpretação do estério nada sensível, é fortalecida com o trecho do frag. VIII, v. 13, onde não é permitido: *nascer algo vindo do mesmo* (γίγνεσθαί τι παρ’ αὐτό), pois a palavra contraída παρ’ é o advérbio παρά que dependendo do contexto remete também a origem, e que noutras vezes se une a ἐκ formando πάρεξ: *vindo junto de...*, *ao lado de...*etc, o “existente” em Parmênides é posto do exterior ao sensível, é um existente abstrato, noetizado.

## A aporia da alteridade existencial e o fantasma da coisa em si como negação absoluta

Apesar de Parmênides não dizer explicitamente de um *outro* (ἕτερον) ao *não sendo*, identificando o lugar do noema negativo μή εἶναι e também μή ἐόν, no outro (ἕτερον) como em Platão, apesar de tudo se passar pelo crivo do pensamento em Parmênides, o *pensar* (νοῆσαι), ou pelo menos é revelado pelo pensar em conformidade ou similar à uma plenitude *física pensada*: “[...] a própria ideia de ser em Parmênides é um noéma, um pensamento” (COSTA, 2010, p. 104), ou ao menos precisa do noema para ser completo. Podemos até fazer uma interpretação dos sentidos argumentativos implícitos no poema de Parmênides, uma vez que segundo KIRK e RAVEN (1957, p. 279), Simplicius se referiu *dos objetos da razão aos objetos dos sentidos*. Seria também a distinção entre o *ser* (ὄν) e *algo* (τι), ou o *outro algo* (ἄλλο τι) presente em Platão, isso é tradicional na filosofia: “[...] la afirmación de Aristóteles según la cual “Pitágoras llamaba a la materia “lo otro” (ἄλλο) [άλλο] al ser algo que siempre fluye y continuamente deviene otra cosa” (CORNFORD, 1989, p. 47). Além da separação corpórea posta pelos mortais que cindem a identidade do ser como: *a mesma* (τῷυτόν) e *a outra não-mesma* (ἐτέρῳ μή τῷυτόν), ditas no frag. VIII, v. 57 e 58, o que seria mera opinião, passagens explícitas que muitas vezes são má traduzidas como no frag. VIII, v. 36-37, reforçam tal tese em Parmênides: “[...] não é ou será *outro* (ἄλλο) além do que é (ἐόντος)”, o destaque é sobre o sentido em tensão do advérbio πάρεξ, que no grego se refere também a *um outro interno*, ao que é *junto de...*, não só ao que é *além de...* ou *fora de...*, a negação do ἄλλο em Parmênides, é uma negação externa. Ecoa aqui também o παρεόντα do frag. IV, v. 1, pois παρεόντα é uma junção de πάρεξ (junto de...) e ἐόντα (ser, coisa), aqui a referência é ἐόντος que não tem um outro porque é o mesmo e contínuo de τὸ ἐόν, tudo que vem a ser é continuidade do mesmo, o *mesmo* é um sentido diverso que o *outro*, o outro (ou a alteridade) só pode ser evidenciado pelo aspecto. No frag. VIII, v. 51, é usada a palavra ἀλλήλων (referente a reciprocidade), que é sinônimo de alteridade,

referindo-se a chama do *fogo etéreo* (αἰθέριον πῦρ) e a *noite sem luz dos corpos espessos* (νύκτ' ἄδαῖ, πυκινὸν δέμας), também no frag. VII, verso 3, onde a Deusa diz para se *afastar* da via do que *não é* (μὴ ἔόντα) apontando para o campo do sensível: “[...] não te force por este caminho (ὁδὸν) o costume muito experimentado”, se supõe um *outro* (ἕτερον) aí, porque Parmênides não pensa o ser de modo existencial absoluto, sensivelmente físico, como Melisso por exemplo, mas como noema idêntico absoluto (o que seria relativo a *outro existente*), tal tese desmente a leitura feita por Platão e Aristóteles sobre Parmênides. No caso a via impensável em Parmênides, apesar de ela ser um *não-noema*, um *não outro noema*, ela é *uma outra existência, uma outra existência impensável em si e por si mesma* (Parmênides em sua metafísica nunca tomou a existência como objeto), isso é confirmado em várias passagens, uma delas é o verso 17 do frag. VIII, no momento em que é posto a via impensável, ele toma a palavra ἔαν, presente infinitivo de ἔάω, que pode ser traduzida como “deixar”, “permitir”, “consentir”, etc, isto é, o “deixar” aqui não é somente no sentido de “abandonar”, mas também de consentir a via impensável (necessariamente), ela é, mas é impensável, por ser impensável, não é, pois no verso 7 o verbo ἔάω, no futuro ἔάσω, é dito, negado pela Deusa que a partir do que *não é* não se consentirá a gênese do dizer nem do pensar. Outro momento que se evidencia a alteridade do *não sendo* é quando é remetido a não carência ao que *não é*; num terceiro momento que se evidencia a alteridade é no frag. VIII, v. 28, quando é dito que a ideia de nascimento e destruição foram *repelidas para longe* (τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν). Parmênides nunca disse que a via impensável inexistente absolutamente à maneira de um monismo materialista absoluto. O movimento da entidade é um movimento de si que apaga e preenche o outro *contrário* (ἑτέρω), já no prólogo do frag. I, v. 7 e 8, é descrito um tipo de movimento circular interno que leva de um lado a outro: διοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν κύκλοις ἀμφοτέρωθεν (pois, de ambos os lados, duas rodas giravam impelindo-os), o destaque aqui é para o nome composto ἀμφοτέρωθεν, que é formada pela raiz que designa o outro (ἑτέρω), é usado por Parmênides em outros trechos unindo o nome τέρω a outras palavras, formando outros sentidos como: ἀμφοτέρων, οὐδετέρω, θηλυτέρω. O movimento seria uma ἑτέρωσις, isto é, *mudança, alteração*, também ἑτέρωσε, *movimento para o outro lado, em um dos dois lados, de um outro lado, do outro lado*.

Platón escribió El Sofista para liberarse del peso agobiante de su “padre” Parménides. La empresa parece haber sido coronada por el éxito, pues llega un momento en el diálogo en que el no ser no sólo se justifica, sino que adquiere un respaldo ontológico gracias a la Forma de lo Otro. Esta nueva Forma permite salir del callejón sin salida hacia el cual el ser absoluto de Parménides había encaminado la filosofía. Pero, Platón y Parménides hablaban de lo mismo? Y si la víctima del crimen no hubiera sido Parménides, sino Meliso? Parménides nunca negó que haya un discurso falso. Toda la sección de su Poema consagrada a las Opiniones está constituida por afirmaciones falsas. Parménides no afirmó nunca que no se puede hablar de lo que no es, ya que él mismo se ocupó de lo que no es y dijo que es un nombre vacío. Que Parménides haya dicho que el hecho de ser es total y absoluto no significa que haya absolutizado el verbo ser. Al contrario: un siglo y medio antes que Aristóteles, Parménides muestra que lo que es se dice de muchas maneras. Lo que es absoluto es el hecho de ser. Las cosas, los entes, van y vienen, se generan y desaparecen, pero el ser que los hace ser mientras son, en ese “presente” innegable, no reconoce tiempo ni espacio. Es una suerte de energía que se libera y que pasa de un ente a otro, sin crearse y sin destruirse. (CORDERO, 2007, p. 284 - 285)

Também o ἄλλο se evidencia na identificação locativa ou correspondência nominal do *não-ser* (μὴ εἶναι) num pensamento negativo errôneo, que está para fora do coração da verdade, mas não do estatuto ontológico, mas no campo das opiniões, e as opiniões é no mundo sensível, corresponderia hoje ao mundo objetivo, material, externo ao pensamento, ou a coisa em si, isso não quer dizer que o *não-ser* (μὴ εἶναι) aí é exatamente o mundo sensível, mas que seria um reflexo (um objeto reflexo, metafísico), pois em Parmênides a coisa em si é impensável, mas que esse reflexo corresponderia aquilo que ele chamou no frag. XVI, v. 3 de φρονέει, o *pensamento frenético* idêntico ao mundo da *mistura* (κρᾶσις), ao contrário do pensamento noético, *pleno* (πλέον), que tem consistência com à verdade da entidade *cheia* (ἔμπλεόν). Nas palavras de Parmênides tais objetos metafísicos seriam *formas* (Μορφᾶς), onde diz no frag. VII, v. 53, os mortais estabeleceram duas formas de conhecimento, ao nomear, separaram uma da outra. Parmênides aqui é o inventor das *formas* (Μορφᾶς) do ser, das *categorias ontológicas*.

Opiniões e verdade, sendo modos distintos do pensar, instauram a distinção precisa entre φρονέει e νοεῖν, respectivamente. E mais uma vez não se misturam nem se conciliam as duas partes do poema. O pensamento é um modo. A verdade é o modo do pensar que garante conhecimento, precisamente por despedir-se do real como seu objeto. Eis aqui a grande ruptura de Parmênides em relação à tradição. [...] Parmênides, sempre terminologicamente preciso, usa o mesmo adjetivo para o ente e para o pensamento que é o mesmo que esse ente

(cf. B3). Esse adjetivo é πλέος (pleno), sob as formas ἔμπλεον para o ente (B8, 24) e πλέον para o pensamento noético (B16, 4). Quanto ao pensamento opinativo e frenético, aqui nomeado φρονεί, encontra-se referido uma vez na parte central do poema, a da verdade, como uma qualidade deficiente de νοεῖν, logo um pseudo - νοεῖν, um νοεῖν errante (πλαγκτὸν νόον), sintomaticamente qualificado com o mesmo adjetivo que qualifica também os membros errantes (πολυπλάγκτων) que determinam o caráter de φρονεί no Fragmento 16, pelo que, apesar desta ou daquela variação, a cristalina distinção entre pensamento noético, o verdadeiro, e pensamento frenético, o das opiniões, mantém-se com incrível precisão. (COSTA, 2007, p. 225-226)

O pensamento frenético teria uma identidade com o não-ser (identificado à esfera sensível, dos corpos, da noite pesada etc.), assim como a maneira dele ser é idêntico e correspondente no agir de seu objeto, no frag. VI, v. 6: o *pensamento errante* (πλακτὸν νόον), seria idêntico aos *membros errantes* (πολυπλάγκτων). Sobre esse ponto Heráclito é oposto a Parmênides, Heráclito teria dito, frag. CXIII: ξυνο νέστι πᾶσι τὸ φρονέειν, isto é, “o pensar é comum a todos” (COSTA, 2002, p. 175-176), enquanto o ξυνο é a comunidade por meio do pensamento frenético em Heráclito, comum a todos os homens, em Parmênides o ξυνὸς é remetido ao éter: αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ’ οὐράνιον καὶ ὄλυμπος (e o éter que a tudo comum é a Via Láctea, o Céu e o Olimpo) (frag. XI. v. 2), que encontra a plenitude no pensamento noético, tal pensamento por meio do éter pensa o todo, desde o Céu e a Terra até a morada dos deuses.

Em Parmênides as opiniões são atravessadas por εἶναι que leva ao homem sabedor ao todo pensado, o caminho de εἶναι seria o *método* de Parmênides “[...] se aproxima do sentido do “método”. É aqui que tem raízes este conceito científico fundamental” (JAEGER, 1994, p. 221). No método se reúne e atravessa tudo o que se pode conhecer no campo das opiniões. O *sendo*, a *entidade* saída de si, pois do não-ser não pode emergir: “[...] se derivarmos o ser do não-ser, admitiremos que a sua origem é incognoscível. Ao verdadeiro conhecimento deve corresponder um objeto” (ibidem, p. 200), Aristóteles é de mesma opinião sobre isso “[...] se assim não fosse todas as coisas deveriam derivar da noite, da mistura e do não-ser” (ARISTÓTELES, 2002, p. 561). O coração da verdade aparece depois do percurso como revelação por meio do seu próprio nome: “*krínai* e *krisis*, julgar, discernir pela palavra, o *lógos*, a partir da ruptura radical entre ser e não-ser. A partir daí é o ser que vai ser exposto, criticamente,

argumentativa, mas também circularmente” (MARQUES, 1990, p. 67). A *decisão* (κρίναι) final e a *prova* (ἔλεγχον), *muito disputada* (πολύδηριν), se faz pelo *argumento* (λόγω), se faz entre duas *formas* (Μορφᾶς) de considerar *o real* (o ser / τὸ εἶναι): o pensável e o impensável de todo. A *disputa* ou *combate* (δῆρις) que Parmênides toma, seria como em Platão, uma *gigantomaquia* (γίγαντομαχία), uma batalha de gigantes.

Saído de si, não por um movimento sensível, físico, cósmico, pois não pode estar “[...] nem dispersando-o por toda a parte segundo a ordem do mundo” (PARMÊNIDES, 2002, p. 6), mas por abstração e por uma “matéria etérea” que ilumina todos os seres (ἔόντος), pois ἐὼν como mostra o frag. VIII, v. 29, é identidade absoluta que “O mesmo (Ταυτόν) *no mesmo* (ἐν ταύτῳ) permanece e sobre si *mesmo* (ἐαυτό) repousa”, εἶναι atravessa as opiniões amarrando os seres cindidos convictamente, retorna ao começo num movimento circular, o próprio pensamento igualmente é revelado por meio de seu nome na associação com o sendo: “[...] pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior da alma consigo mesma, que chamamos pensamento” (PLATÃO, 1983, p. 189 - 190), logo o enunciado de Parmênides sobre o ser, cuja *decisão* (κρίσις) é posta no frag. VIII, v. 15: *é ou não é* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), em conformidade com outros enunciados está totalmente de acordo com a estrutura predicativa de Platão do *é* (ὄν) e *algo* (τι), pois segundo Platão a forma de discurso mais breve e simples possível é a união de um nome e um verbo. No enunciado sobre as duas vias pensáveis (no frag. II), nome e verbo são ligados pela cópula ἔστιν, se dá a *composição* (σύνθεσις) como em Aristóteles, a cópula une o sentido dos atributos entre gêneros distintos e suas negações exclusivas, onde a partícula negativa μὴ faz a expulsão, tais discursos põem dois sujeitos (teses) (já distinguidos por seus predicados: o caminho que *é* (ἔστιν), e o caminho que *não é* (οὐκ ἔστιν), nas orações surgem dois predicados dos dois caminhos: o positivo: “[...] um que *é* (ἔστιν), *não é* (οὐκ ἔστι) *não-ser* (μὴ εἶναι)”; outro negativo: “[...] o outro que *não é* (οὐκ ἔστιν), *é* (ἔστι) *necessário* (χρεών) *não-ser* (μὴ εἶναι)”. De modo mais claro, o enunciado do frag. II, v. 3: οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, onde οὐκ ἔστι é uma cópula excludora de atributos, μὴ εἶναι é um predicado (nome verbal) que identifica a negação de εἶναι, se traduz: *não é não-ser*. Cada enunciado parcial contém predicados aos que os convém, como o determinado e o indeterminado, a indeterminação predicativa do *não é* (οὐκ ἔστιν) (por ele mesmo, onde o tal é um

sujeito na oração) põe a anti predicação, assim como ele será expulso para fora do coração da verdade, essa indeterminação é dada porque o *não é* (οὐκ ἔστιν) é um acidente, um atributo, ele não indica a *entidade* (ἐόν), essa última apesar de ser em si mesma, ela é uma forma, um objeto pensado e não existe sensivelmente em si e por si fora do pensamento, porém é independente do pensamento, quando visada se encontra *amarrada* ao pensamento, esse que é sua própria expansão e continuidade, e vice versa: o pensamento *não é* sem a entidade, isto é, o sujeito em si e por si põe o predicado que diz sobre o próprio sujeito, a entidade põe o pensamento que diz sobre a própria entidade. Podemos também entender o verbo ἔστιν (e também a negação οὐκ ἔστιν) como sujeitos das orações (da decisão do frag. II, v. 3 e 5, do frag. VIII, v. 15) como cópula que põe ou anula a direção para a própria entidade, isto é, ἔστιν aponta para fora do enunciado, para a entidade: “The copula functions precisely as the conveyer to the reality of a thing” (MOURELATOS, 2008, p. 59), assim como em Platão temos o *algo* (τι) e o *ser* (ὄν), em Parmênides temos o *algo* (τι), o ἔστιν como indicador do algo, e ἐόν como *ser posto*, ἔστιν pala além do discurso também é a cópula que liga o pensamento à entidade, ora, porque o pensamento é um predicado da entidade, enquanto a negação οὐκ ἔστιν é deixada para trás e superada no ἔστιν, a negação οὐκ ἔστιν é afirmada e nega ἔστιν.

É preciso distinguir o verbo ser em Parmênides em diversos aspectos em relação com os objetos e o duplo juízo com seus respectivos entrelaçamentos, como εἶναι com ἐόν, εἶναι e sua negação μὴ εἶναι, e o ἐόν com μὴ ἐόν, assim como a relação de εἶναι com μὴ ἐόν, e μὴ εἶναι com μὴ ἐόν (exposto nos fragmentos I, II, III, VI, VII, VIII). As duas vias pensáveis do frag. II são apenas uma (como se verá no frag. VIII), formam uma unidade noética do sujeito com o predicado, isto é, são uma só pela mesmidade homogênea, os dois nomes *ser* (εἶναι) e *não-ser* (μὴ εἶναι) tem a função de indicar as duas vias que são na própria mesmidade, uma é sujeito outra será predicado, enquanto ἔστιν e οὐκ ἔστιν não são apenas nomes, mas aspectos da própria realidade, são formas, enquanto εἶναι é o nome de ἔστιν, μὴ εἶναι é o nome de οὐκ ἔστιν, a forma objetiva da cópula é evidenciada nas diversas negações: *necessário é não ser* (χρεών ἐστι μὴ εἶναι) (frag. II, v. 5), e: *não necessário é* (οὐ χρεών ἔστιν) (frag. VIII, v. 54). Para

uma forma põe-se: o nome *ser*, absoluto, singular, o mesmo, uno, todo, imóvel, fértil, etc, (apesar do eleata não dizer no frag. II, se conclui logicamente do verso 3 por oposição a  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  que o nome é  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , aliás, dito no frag. VI, v. 1, é *pois ser* /  $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), para outra forma onde põe-se um nome a cada coisa, diversa, muitas, móvel, é estéria, etc, por isso não é, e essa forma merece o nome de *não-ser*, deve ficar anônima. No frag. II temos denominações ontológicas das formas, diverso do frag. VIII, onde temos uma fundamentação “ontológica”. A tautologia em Parmênides do  $A = A$  só existe porque  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  e  $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  são noemas, por isso são iguais, porém analiticamente são distintas, uma é nome da forma, a outra é forma “objetiva”, a palavra *tautologia* deriva exatamente do termo que Parmênides usa referente a mesmidade, no caso  $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ,  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$ ,  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$ , etc. Desde Parmênides incluindo Hegel aí, levando em consideração o estatuto “ontológico” da mesmidade do ser e pensar, a metafísica clássica só veio criando tautologias em cima de tautologias.

Ao contrário de alguns comentadores que supõe que para o verbo  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ (v) não há um “sujeito” (no caso um jazente ou subjacente), mas a meu ver há sim, isso é evidenciado não no juízo em que o verbo se encontra, mas no todo do argumento, que indica para fora dos enunciados, isto é, para uma suposta realidade *em si mesma* ( $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ), por exemplo, no fragmento VIII, v. 29, quando é mencionado a entidade que permanece, é usada a palavra  $\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ , do verbo  $\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\alpha\iota$  que se refere à *estar ou ficar estendido, deitado, imóvel, em repouso, jazer estendido morto ou moribundo, estar situado, estar posto, etc*, também: *estar repousado solidamente imóvel, preso, peiado, acorrentado, etc*, a palavra que designa isso no verso 30, é  $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\delta\omicron\nu$ .

[...] la interpretación de Kahn se sustenta en el valor veritativo de  $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$ , es decir, en una lectura epistemológica del poema; en concordancia con ello, dicho estudioso sugiere que el sujeto de  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  tendría que ser “lo cognoscible”, de tal forma que la tercera persona de singular del verbo  $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$  con sentido fuerte se podría parafrasear como “lo cognoscible es verdadero”. Desde nuestra perspectiva, esta propuesta en última instancia coincide también con ver en el participio  $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$  el sujeto lógico de  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ; pues si aceptamos, como lo hace el propio Kahn, que para Parménides sólo lo verdadero es cognoscible, entonces, puesto que lo verdadero sólo puede ser el estado de cosas dado, o sea, la realidad ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ ), lo cognoscible se identifica también con

τὸ ἐόν, lo cual corresponde también a la afirmación explícita de Parménides en 28 B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (DE LA LUZ, N. A. 2020, p. 60)

O viajante depois de seguir εἶναι, atravessando a via das aparências, extrai ἐόν pela *ordem* (ᾧρσεν) impelidora, tomando os nomes das coisas nomeadas (pelos mortais) predicando os com predicados positivos de ἐόν ao campo da opinião, tende pôr μὴ ἐόν no seu lugar na esfera de μὴ εἶναι, isto é, em lugar algum da esfera noética, pois μὴ εἶναι, apesar de ser nome significativo, em si não tem correspondência (ôntica) alguma (sua correspondência suposta seria μὴ ἐόν); μὴ ἐόν não é o contrário de ἐόν, mas sim contraditório, pois no momento em que se tenta pensar μὴ ἐόν por meio da via pensável do μὴ εἶναι, ele não é de forma alguma, ele não é encontrado nem ao lado de ἐόν na via de εἶναι, para ser viável e completo, μὴ εἶναι como via pensável, teria que levar a pensar μὴ ἐόν como fundamento, o que não ocorre.

[...] la forma "eón" es el Participio presente del verbo "ser". Una cosa es algo que está siendo. Esto demuestra que encarar la realidad como compuesta por "cosas" supone ya admitir que se da el hecho de ser, que decir "cosas" es ya decir que "hay cosas". O en singular, como prefiere expresarse Parménides: que "hay lo que hay", que "hay lo ente", es decir, "lo que está siendo" ahora. Tanto el desnudo estin como eón están en presente. (CORDERO, 2007, p. 237)

Só cria engano a combinação de sensações e opiniões aos seres positivos (tanto εἶναι e ἐόν) à elas seriam *não misturáveis*, é impossível a mistura do seres positivos e do *não é* (μὴ ἐόντα) (nisso Górgias atacará a "ontologia" de Parmênides pela incomunicabilidade dos gêneros sensíveis) pelos sentidos: "[...] não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vaguear olhos que não veem, ouvidos soantes e língua" (PARMÊNIDES, 2002, p. 8), porém mesmo se a incomunicabilidade dos extremos não se fazem, isso não quer dizer que o mundo sensível seja impensável, ele é pensável. Sem o ἐόν que ainda não toma a esfera do não-ser (a morada da noite), até ser revelado, o próprio pensamento não é "[...] Pois, sem o que é (ἐόντος) ao qual é *pronunciado, prometido ou expressado* (πεφρατισμένον), não acharás o pensar" (ibidem, p. 11). O ser extraído (ἐόν) continua firme na sua verdade inabalável e imóvel (imóvel tanto no seu âmago revelado por seu nome e caminho, que se estende sobre o Kosmos atravessando-o, reorganizando-o em ordem διάκοσμον, supera-se assim o cósmos (κόσμον), esse último é uma ordem naturalmente

enganadora (do dia e da noite), bipartida (por contrários), tal ordem é uma ordem de *falas enganadoras* (ἐπέων ἀπατηλὸν). O Kosmos atravessado, ou melhor: *ordenado* (διάκοσμον), revelado por θεὰ, é insuperável cognitivamente por mortal algum. O ser (ἐὸν) é fogo em si e por si eterno semelhante à uma *esfera* (σφαίρης), imisturável com os sentidos mundanos, apenas *nomeando* (ὀνόμασται) e atravessando as coisas do mundo que não são, mas passam a ser *pleno* (πλέον) depois de nomeadas completamente na travessia, onde a *noite* (νύξ) sem brilho fora preenchida completamente pela plenitude do ser (ἐὸν), agora: “[...] tudo (πάντα) é *igualmente* (ὁμοῦ) *cheio* (πλέον) de luz e de noite *obscura* (ἀφάντου), de *ambos os lados iguais* (ἴσων ἀμφοτέρων), visto *nem uma nem outra* (οὐδέτερω) participa *nada* (μηδέν)” (ibidem, p. 12).

[...] qual é o referente do "tudo" de 9. 1? É "todas as coisas", real ou aparentemente? Se é realmente, então a atribuição é errada, porque só um nome lhe conviria, não dois. Mas, se é aparentemente, então o erro manifesta-se mais adiante. Porque "tudo é igualmente cheio de luz e de noite obscura, ambas iguais". Aqui de novo como deve ser lido o "tudo"? Se realmente, é errado como acima. Mas, se aparentemente, então não "é"; ou, se " ... é igualmente cheio de luz e de noite escura, ambas iguais", como é que podem ser iguais, se são diferentes (têm nomes diferentes)? Ou ainda, são duas e diferentes, mas também iguais, porque cada uma delas é nada. Mas então não podem ser nem sequer uma. (SANTOS, 2000, p. 107)

Quando o todo é cheio só uma forma deve prevalecer, é isso que Parmênides chama de Kosmos atravessado, *ordenado* (διάκοσμον), isso de outro modo seria: “[...] a *doxá* à luz de Alétheia” (MARQUES, 1990, p. 94), essa igualdade da plenitude do ser pode ser vista no sistema platônico onde se diz que o não-belo e o belo, assim como o não-grande e o grande são de maneira *igual* (ὁμοίως) ou semelhante.

A figura e imagem física da luz e do fogo, na filosofia de Parmênides é um elemento em si mesmo, como diz no frag. VIII, v. 52: *em tudo a mesma consigo* (ἐωυτῷ πάντοσε τωύτόν), é coração da verdade (não seria toda a verdade, toda verdade seria o todo pensado, onde se inclui o não-ser também), isso porque se não fosse essa autonomia da entidade, o pensamento teria uma autonomia absoluta em Parmênides, a Deusa não apontaria para o que é (ἔστιν) (frag. II, v. 3) distinto do *eu* (ἐγὼν), portanto, não haveria uma ordem enganadora, o Kosmos, o contraste entre dia e noite seria até algo inútil para o argumento da Deusa, muito menos haveria a evocação da luz (seria apenas um

contrastes entre pensamento noético e pensamento frenético), precisaria Parmênides apenas apontar para o pensamento pleno sem a necessidade de apresentá-lo como iluminação e de uma força externa ao pensamento, nisso o verso 34 e 36 do fragmento VIII que pressupõe a dependência do *pensamento* (νόημα) e *pensar* (νοεῖν) do que é (ἐόντος) não faria nenhum sentido, muito menos faria sentido toda a urdidura de ἐὸν no fragmento VIII. No frag. X, v. 3, ele usa claramente a palavra *lâmpada do Sol* (ἡελίοιο λαμπάδος), designando também a *natureza do Éter* (αἰθερίαν τε φύσιν) que aliás é expansiva, assim como os *sinais* (σήματα), e isso o jovem aprenderás. Parmênides no frag. IX, v. 2, se utiliza do mesmo termo que Aristóteles usa referente a *potência* (δυνάμεις), em Aristóteles a δύναμις tem seu outro no *ato* (ἐντελεχεία). Então a luz seria o atribuir a si mesmo por emanação e expansão ao não-ser potencial, onde num primeiro momento nesse (ainda) não é: “Es una suerte de energía que se libera y que pasa de un ente a otro, sin crearse y sin destruirse” (CORDERO, 2007, p. 285), sem a luz etérea de ἐὸν, o pensamento é *não-ser* (μὴ εἶναι), é pensamento frenético, isso remete a observação das coisas que só vem ao pensamento num ambiente claro, enquanto no escuro não distinguimos nada, mesmo quando a luz se esvai e retorna novamente ao ambiente escuro, o fato é que a ideia de claro ou mesmo escuro fica em nossa memória mesmo depois que a luz se vai, por isso θεὰ ganha um sentido, pois é uma deusa luminosa e expansiva, e o ἐὸν é o próprio coração da verdade imóvel que emana luz eternamente, tal elemento se aproxima muito tanto dos átomos dos atomistas, assim como a luz emanada se assemelha ao puro *pensamento* (νόημα) (haveria uma hierarquia, dos elementos do Dia em Parmênides, no caso o ἐὸν, o éter, e o νόημα). O contraste entre escuro e claro, noite e luz, leve e pesado, cima e baixo, céu e terra, éter e corpos ..., fica mais claro apontando como no campo da mito-poesia há contrastes entre deuses opostos, como o deus do submundo *Hades, Aides, Ades* (“Αἰδης / O Invisível, isto é, o contrário do visível, sem luz), que aparece implicitamente no frag. X, v. 3 na palavra αἰδηλα, remendo à destruição e coisas negativas em contraste com elementos divinos e criadores relacionados à luz, “Αἰδης é a própria *noite sem luz* (νύκτ’ ἀδαῆ) do verso 59 frag. VIII. Podemos também observar o gesto das jovens filhas do Sol, que são deusas do Dia, mas que servem de mediadoras entre as duas vias, elas na esfera da noite mantêm o véu escondendo seus rostos ao visível, no

domínio do Dia elas a tiram e mostram seus rostos ao jovem, uma ação simbólica de como os mortais estão impedidos de ver os rostos das divindades, tanto pela natureza obscura da noite, como pelo véu. Quando o ser ainda não é revelado no diálogo consigo mesmo da alma (mas tem a potência como diria exatamente Aristóteles), logo o discurso aí ainda é mera opinião, tal realidade em si e por si, corresponderia à entidade platônica e ao motor imóvel aristotélico (a exemplo também do fogo eternamente vivo de Heráclito, lógico com inúmeras diferenças, uma delas é que o fogo de Heráclito é móvel e está mais para um motor simbólico da mudança, do que uma lâmpada idêntica e imóvel): “[...] no éter é tudo *signo* (ou *sinais* em outras traduções), do sol resplandecente, límpido luzeiro (ou mais precisamente uma “lâmpada”), efeitos insensíveis, e donde vieram” (PARMÊNIDES apud MARQUES, 1990, p. 117), em tal realidade haveria a força mediadora, a força de união, que impõe a cópula de ligação entre os contrários “[...] no meio destas há uma divindade, que tudo dirige: pois governa tudo o terrível parto e a cópula” (PARÊNIDES apud SANTORO, 2010, p. 49), a cópula dessa força mediadora corresponderia na gramática e juízo do ser em Parmênides, ao verbo de ligação ἐστίν. A *divindade* ou *demônio* (δαίμων) que *tudo governa* (πάντα κυβερνᾷ) é o Sol (que aparece nos frag. X, v. 2, como ἡέλιοιο, no frag. XI, v. 1 e frag. XV, também como ἥλιος), o Sol aqui é o próprio ἐὸν; o éter tem *origem* (ἐξεγένοντο) no próprio Sol (isso é demonstrado no frag. X, onde também tem origem os próprios *sinais* (σήματα), os sinais aqui é o mesmo do frag. VIII, v. 2, Parmênides estaria falando dos atributos do próprio Sol, quando se refere a imobilidade, a eternidade, a completude, a ser ingênito, indestrutível, uno, o mesmo, etc, o Sol de fato é *semelhante à massa de uma esfera bem rotunda* (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), dito no frag. VIII, v. 43. O Sol (é o que está *sendo*) seria uma espécie de referência e centro de tudo, seria aquilo que Aristóteles chamou de *posição* (θεσιν), *apoio*, *esteio*, etc, esteio que põe as variações: *oposição* (αντιθεσιν), *composição* (σύνθεσις) (σύν quer dizer união, Parmênides usa o termo συνεχές e συνέχεσθαι que é a junção da preposição σύν com o verbo ἔχω que se refere a *ter*, *possuir*; *ter à disposição*, etc, ἔχεσθαι (unir) do frag. IV, v. 2, é o infinitivo de ἔχω, verbo que Platão usará mais tarde no *Sofista*, como συμμετέχω em sua teoria da participação), ou melhor: *tese* / *antítese* / *síntese*, isso é tão verdade que no frag. VI, v. 6, Parmênides se referindo aos mortos se utiliza do termo στήθεσιν,

isto é, palavra composta por στήθος, que quer dizer: *peito*, e a palavra θεσιν, isto é: *posição, tese*, etc. A στήθεσιν parmenidiana é uma espécie de *apoio no peito* da mente errante, que remete tanto a πάτος, isto é, *caminho, percurso, trilho, etc*, por exemplo no frag. I, v. 27: “[...] é fora do trilho dos homens / ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἔστιν, e que se relaciona com a palavra que Aristóteles usa para designar as afecções, paixão: πάθος, e aquilo que Parmênides toma no frag. I, v. 1, como *ânimo, ímpeto*, etc: é o θυμός, que é uma espécie de coração da alma, por exemplo em Homero: y Héctor mismo sintió el corazón palpar en su pecho / Ἐκτορί τ' αὐτῷ θυμός ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν (HOMERO, 1991, p. 150). Essa posição é dita implicitamente como ἔχει, como derramar χέω, o ἔχει é usado tanto atribuído aos mortais como o verter necessária do ἔστιν. O *sendo* em Parmênides é uma referência que põe a si mesma como força e necessidade, é auto referência imóvel de tudo que se move e que presenciamos no dia a dia. O *limite* (πεῖρας) que Parmênides se refere é o limite da esfera que já está sendo, por isso não se dissolve nunca, é contra o ilimitado, no caso o ilimitado teria como *referência* ou *posição*, o limitado. Para a *ordenação* ou *disposição*, se parte do determinado, posto, finito, limitado, etc, seguindo seus opostos negativos: indeterminado, disposto, infinito, ilimitado, etc, ambos extremos, que são iguais porque são ser, temos o ἀμφοτέρων que quer dizer: *um e outro, dual, um e outro juntos, os dois ao mesmo tempo, ambos*, etc, a unidade se faz com o preço da nulificação dos polos, quando ocorre o enchimento total, ambos os lados não deixam brecha para nada, o que deixa uma das duas nomeações desnecessária.

O éter seria a própria expansão luminosa do Sol que toma tudo, desde o Céu à Terra, clareia a Via Láctea, a Lua sem luz própria, pois o éter é comum a tudo, o éter é *fogo* (πυρὸς) *sem mistura* (ἀκρήτσιο) (frag. XII, v. 1), o éter por ser um elemento *sem mistura* (ἀκρήτσιο) que é comum a tudo, pode muito bem reconciliar a *mistura nos membros errantes* (κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων) do frag. VII, v. 1, mas essa reconciliação só pode se efetivar no *pensamento* (νόημα) que é *pleno* (πλέον), aqui temos uma perfeita contradição entre κρᾶσιν e ἀκρήτσιο, o que é misturável e o que não é misturável. O éter é lançado como facho noturno aos astros sem luz própria: “Facho noturno, em torno à terra, iluminado por uma luz alheia” (PARMÊNIDES, 2002, p. 14), o

éter por sua consistência também pode atravessar a noite, é por isso que Parmênides no frag. VIII, v. 56, se refere à *chama do fogo etéreo* (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) (isso com uma incrível precisão da organização dos fragmentos pelos editores). Se pode também atribuir ao sujeito que espreita no frag. XV, seria senão essa chama de fogo etérea.

O μὴ ἔὸν é uma espécie de suposto fundamento, o enigmático μὴ ἔὸν do frag II é expulso e evidenciável claramente no frag. VIII, na decisão final: “[...] el hipotético fundamento de lo que no es, se desvanece; formará parte, dirá Parmênides en el fragmento 8, de los nombres vacíos, sin contenido” (CORDERO, 2007, p. 274). O indizível, o impensável μὴ ἔὸν que se identifica ao fim aporético do caminho pensável *não-ser* (μὴ εἶναι), é inominável no coração da verdade do ser, esse não está para além do ser como se está acostumado a interpretar os fragmentos, no sentido de expulsão de dentro de um suposto mundo objetivo absoluto, uma espécie de plenismo materialista absoluto, um átomo gigantesco que supre tudo, não é isso que Parmênides tem em mente (como por exemplo a concepção de Melisso), na realidade Parmênides faz a expulsão inversa ao que seria uma realidade sensível. Ele não entende o *todo* (πάντα) como um todo de *ordem* (κόσμον), como uma realidade física como mostra o frag. IV, v. 3, que aliás esse Kosmos é relegado ao ponto de vista das opiniões e põe uma ordem enganadora (frag. VIII, v. 53), mas o *todo* (πάντα) se refere a *toda verdade pensável* pondo o Kosmos atravessado, isto é, *ordenado* (διάκοσμον).

Nesta interpretação, afastamo-nos da ideia de um desvio pelo que não existe, tal como um Nada radical que não pode ser pensado, dito etc. Preferimos a ideia de um desvio menos radical e mais comum [...] pelo impróprio, pelo falso, pelo que não deve ser pensado, dito etc. Este desvio, provavelmente, é o que será reinterpretado na determinação do “não-ser” como “alteridade” no Diálogo Sofista de Platão. (SANTORO, 2010, p. 100)

Contrariando a interpretação de Platão sobre o μὴ εἶναι e o μὴ ἔὸν (que aliás é uma tese do sofista contra o eleatismo) de que existiria uma aporia e irrealidade do *não sendo* (do erro, logo tudo seria verdadeiro por exemplo) em Parmênides, é justificada a interpretação de Platão e também a de Aristóteles por motivo deles não terem acesso em grande parte aos escritos de Parmênides. Em Parmênides como já foi mostrado o *não-ser* (μὴ εἶναι) é, porque é pensável, mas é de outro modo que o *ser* (εἶναι), ele é o negativo à identidade do *ser* (εἶναι), ele só não pode “coesistir” na identidade de *ser*

(εἶναι) sem o repelir, isso porque o verbo ser aí não designa existência, mas identidade, do caso aqui identidade de verdade no discurso noético. Podemos ver a mesma estrutura dessa dicotomia veritativa na noção das distinções significativas do ser e do não-ser aristotélica, onde se utiliza da mesma estrutura dicotômica (porém essa sendo mais sofisticada e complexa), pois como Aubenque observou sobre a divisão aristotélica:

Vemos que não se trata mais aqui de dividir um domínio (pois como circunscrever o domínio do não-ser?), mas de distinguir significações: significações que não são mais aqui, propriamente falando aquelas do sendo (on), mas aquelas do ser (einai), uma vez que se trata de saber em qual sentido o sendo é dito ser ou o não-sendo é dito não-ser. (AUBENQUE, 2012, p. 175)

Em Parmênides o reino das *aparências* (δοκοῦντα) é atravessado pelo pensar noético, quando o nomeia unindo ao verbo, a passagem (traduzindo de uma outra forma) deixa bem claro que o *outro* é: “[...] os seres aparentes (δοκοῦντα) necessitavam (χρῆν) *patentemente ser* (δοκίμως εἶναι)” (PARMÊNIDES, 2002, p. 4), pois nessa passagem do frag. I, v. 33, ele se utiliza justamente do verbo *ser* (εἶναι) identificando ao reconhecimento δοκίμως εἶναι, o que refuta totalmente a leitura platônica e aristotélica de um Parmênides mutilado e unilateral, e de que o frag. VII, v. 1, do poema de Parmênides fora refutado por eles: “[...] se não fosse resolvida e refutada a afirmação de Parmênides: “[...] jamais conseguirás fazer com que o não-ser seja”” (ARISTÓTELES, 2002, p. 667). Em Parmênides o reino das aparências e o não-ser são de outro modo que εἶναι, mas são necessariamente: χρεών ἐστὶ μὴ εἶναι, isto é, “necessário é não-ser” (frag. II, v. 5) (Platão convergiu à tese de seu pai filosófico, talvez nem percebendo, o parricídio não é propriamente a morte do pai, mas um resgate da visão fidedigna de Parmênides), elas são o próprio mundo das opiniões que aparecem e são reunidas no ser: o devir, o reino das coisas que nada dizem em si e por si, tanto num sentido (como a noite) que não tem o fogo em si como também sua eterna mobilidade, por isso essa dimensão é excluída para fora do coração da verdade, de ἐὸν por meio de εἶναι, mas por outro lado elas são preenchidas de ἐὸν, isto é de estatuto “ontológico”, em vez de serem o puro μὴ ἐὸν indizível e impensável, assim como irrealizável, que são a pura matéria bruta, corpos, noite, o pesado, o destrutivo, o mais baixo possível, tais qualidades negativas, passam a ser μὴ εἶναι, isto é, passam a ter realidade, pensamento, dicção, etc. Sobre μὴ ἐὸν que é um dos polos negativos mais

gerais e extremo do *ser* ou da *entidade* (ἐὸν), ele tem seu oposto na própria *entidade* (ἐὸν), ele é excluído completamente do estatuto ontológico, o frag. VII descreve o limiar dessa incomunicabilidade.

Desse caminho deve o jovem se afastar, pois nenhum conhecimento é possível dessas coisas, à medida que não se fundam no ser. São coisas enunciadas por uma língua (*glôssa*) também ressoante, cheia de barulho *que por si só* não dizem nada. Não é possível um pensamento ou um conhecimento estáveis dessas coisas tal como os mortais a consideram. *Glôssa* e *ónoma*, desvinculados do ser, estão para Parmênides no registro do falar flutuante: palavras comuns, gastas, rapidamente pronunciadas, enunciadas a partir de um não-discernimento. (MARQUES, 1990, p. 64)

O predicado (o dizer) é uma espécie de não-ser, mas é (a partir) do ser que se diz (predica) o enunciado verdadeiro, é esse o sentido dos versos 7, 8, 9 e 10 do frag. VIII, Parmênides começa o trecho com: οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔάσσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν, nesse trecho a má tradução produz um desvio imperdoável, por exemplo a tradução de José Gabriel Trindade Santos (2002), onde se traduz o trecho como: “Nem do não-ser te deixarei falar, nem pensar”, como se do que *não é* (μὴ ἐόντος) não se pudesse dizer nada (criando uma aporia), isso ocorre porque na (má) tradução de Gabriel Trindade, se confunde o advérbio de lugar ἐκ (ou ἐξ), que quer dizer “a partir de”, com a contração da preposição “de” com o artigo indefinido ou o pronome demonstrativo “o” no português, a tradução correta a meu ver seria: “Nem *a partir* do que não é (ou do *não sendo*) te deixarei falar, nem pensar”, o *dizer* e o *pensar* não emerge do que *não é*, o sentido da tradução muda totalmente e torna o enunciado claro em acordo com os versos 12 e 13: Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό, isto é: “Nem a *força* (ἰσχύς) da confiança consentirá que a partir do que não é nasça *algo* (τι) do mesmo”, trecho polêmico, mas levando em consideração essa interpretação, que tem correlação ao latim Ex nihilo, Parmênides estaria aqui defendendo que “nada vem a partir do não é” de modo invertido ao enunciado de Epicuro: *nada nasce a partir do não é* (οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) (VSENER, 2010, p. 5), Aristóteles em sua física atribuiu tal enunciado sobre a negação da gênese, esse era uma opinião comum entre os físicos: *nada nasce a partir do não é* (γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) (ARISTÓTELES, 1854, p. 24). Para Parmênides a partir do que *não é* (μὴ ἐόντος) não

se origina *ser* (portanto, o dizer, o pensar, etc), isso porque no caminho do não-ser não há um *algo* (Τί) necessário que impulsiona o nascimento, portanto é *nada* (μηδενός). Aqui vem a mente a imagem da *Deusa* (θεὰ) juntamente com outras divindades, mas quem impõe a *força impelidora* (χρέος ὤρσεν) a fazer emergir “algo” (*fazer nascer, brotar etc.*, aqui é o verbo φῦν de φύω / φύσις), é o Demônio do frag. XII que a tudo governa, pois é quem comanda o *terrível parto* (στυγεροῖο τόκου) e a *mistura inicial* (μίξιος ἄρχει), aqui também se evidencia a noção de *trabalho* (ἔργα). O princípio de Lucrécio é inverso: nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam (nenhuma coisa é gerada do nada por ação divina) (LUCRÉCIO, 2016, p. 17).

Mundo sem discurso verdadeiro na metafísica é a noite obscura e *pesada* (ἐμβριθές), *corpórea* (δέμας), das verdades parciais que não expressam o todo, por isso expressam nada (isto é, expressam algo incompleto, mas expressam, expressam o μὴ εἶναι), quando não expressam nada, o que seria ausência da identidade noética absoluta (aqui seria o próprio μὴ εἶναι). É assim que Platão enfrenta o problema do indizível no *Sofista* “[...] quem não diz alguma coisa, ao que parece, absolutamente, nada diz” (PLATÃO, 1983, 155), igualmente Aristóteles é da mesma opinião quando menciona: “[...] eles não dizem nada sobre a substância” (ARISTÓTELES, 2002, p. 139), e “[...] quem não diz nada [...] seria semelhante a uma planta” (ibidem, p. 177). Na síntese final, para fora do pensamento que pensa a verdade do ser, o *não é* (μὴ εἶναι) é abandonado ao nada. Sobre μὴ εἶναι “[...] aqui, é a realidade sensível o abstraído, o apartado da esfera da verdade” (COSTA, 2010, p. 83), porque o não-ser criaria uma ordem enganosa das palavras, posto como algo secundário ou excluído do objeto da razão, se mostra de um outro modo, se torna um objeto dos sentidos, uma sombra, um *simulacro* (φάντασμα) (como diria Platão), sempre presente, que para não contradizer a verdade do ser, deve ser consultado e identificado como negação. Como objetos da razão, há o dizível, o pensável, e todas as qualidades positivas do *sendo* (εἶναι): indestrutível, sem finalidade, homogêneo, uno, contínuo, etc, fora dele como objetos dos sentidos, há as negações do ser, o indizível por si, o invisível, *sem luz* (ἀφάντος), o nascimento, o impensável em si sem correspondência com algo, etc: “[...] de modo que o ente de que nos fala Parmênides é o próprio conceito de verdade, um ente puramente pensado e portanto

ideal, absolutamente não-sensível” (COSTA, 2010, p. 59), portanto: “[...] ἀλήθεια apresenta a noção de um processo mental do sujeito e não de um algo objetivado, fora da mente do sujeito” (GALGANO, 2015, p, 48).

Uma árvore não pode entrar na e para a cabeça humana, por isso seu “ser” é nome significativo (um nome ligado a ἐὸν), é evidenciável no pensamento, é pensável, é predicável. A árvore sensível, sem pensamento, sem forma alguma, aqui é o próprio *não é* (μὴ ἐὸν) (impensável, não indicável, impossível, inatingível, a árvore em si mesma fora do pensamento não pode ser, ela na sua existência em si mesma é *contra* o pensamento, é ἀνόητον, é contra o dizer, é οὐ φατὸν, nunca em si o sensível pode ser reduzido a pensamento, muito menos pode ser dito), a árvore não pode entrar para o estatuto ontológico senão pelo seu nome e predicado, sua forma “acessível”. Sem nome e forma, a árvore é μὴ ἐὸν, é corpo bruto, em devir absoluto, etc, pois μὴ ἐὸν é a negação do nome e da forma, com nome e forma, somente ela é um tipo de μὴ εἶναι, confuso, com nome e predicado (copulada à ἐὸν por meio de ἐστίν) ela é εἶναι, isto é, tem definição, realidade completa. A árvore sensível corpórea, pensada freneticamente, é somente forma, um nome sem cópula, é um mero erro, é opinião, é *não-ser* (μὴ εἶναι). Temos em Parmênides uma crítica ao convencionalismo dos mortais, que instituíram os nomes em “nada”. Ao contrário de Platão e Aristóteles que entenderam a passagem confundindo o μὴ ἐόντα (não é) de Parmênides que é excluído do estatuto onto / noético de Parmênides, no caso de μὴ εἶναι, esse sim participa do estatuto ontológico (ver o frag. II, v. 2), porque μὴ εἶναι é um νοῆσαι e γνώμη. Na passagem citadas por eles: “[...] Pois nunca isto será demonstrado: que são coisas que não são” (Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα), em outras palavras: *pois jamais será demonstrado o mesmo não sendo ser*. Platão e Aristóteles ignoraram nessa passagem o significado do verbo δαμάζω (domar) e a negação μήποτε (jamais), ignoraram que μὴ ἐόντα em Parmênides não quer dizer apenas a ideia de não-permanência, pluralidade, etc, pois é o suposto fundamento, assim como a ideia de ἐὸν não pressupõe passividade. Para refutar Parmênides deveriam demonstrar que a tese que *não é* (οὐκ ἔστιν), da via do *não-ser* (μὴ εἶναι), põe o *nascer* (φῦν) e todos os atributos da entidade, assim como é o logos do proprio mundo sensível, isto é, que a verdadeira natureza das coisas é o proprio mundo sensível. Parmênides não está tomando o μὴ ἐόντα como coisas pensáveis, pois aí para

Parmênides eles seriam εἶναι ou μὴ εἶναι; ao contrário, os seres sensíveis em si mesmo como árvore, casa, etc., não participam do estatuto onto / noético de forma alguma, muito menos do caminho que acompanha a verdade, como diz no frag. VII, v. 3: não te force por este caminho o costume muito experimentado / μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, logo o μὴ ἔόντα seria as árvores em si mesmas impensáveis, as casas em si mesmas incognoscível, não predicáveis, etc, o εἶναι de uma árvore não seria a árvore sensível em si mesma, mas sim a *árvore pensada em si mesma*. O μὴ ἔόν, os μὴ ἔόντα e μὴ ἔόντος (dos frag. II, VII e VIII, v. 7, v. 1, v. 7, 12, 33) corresponderiam e são idênticos perfeitamente a coisa e coisas em si mesmas para além de qualquer pensamento, fundamentados supostamente na própria esfera sensível, isso porque Parmênides faz a limitação do estatuto onto / noético justamente em contraposição aos sentidos sensoriais, como os ouvidos, os olhos, línguas (demonstrado no frag. VII), há diferenças abissais de estatutos ontológicos aí, essa delimitação pode ser vista no verso 2 e 4 do frag. VI: “[...] ao contrário nada não é” (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν), e “[...] nada sabem” (εἰδότες οὐδέν), que entram em contrastes com o verso 1, onde se põe a realização do *pensar* (νοεῖν) *dizer* (λέγειν) e *ser* (ἔόν), tudo indica que não se trata nesses versos das duas únicas vias a serem *pensadas* do frag. II, mas de uma via *pensável* e outra *impensável* em si e por si mesma, seria a própria *decisão* (κρίσις) já atualizada entre ἔόν pensável e o μὴ ἔόν impensável exposta no frag. VIII. Do lado da positividade noética genérica, há a contiguidade do ἔόν com sua continuidade, no caso de ἔόντος e ἔόντι (como mostra o frag. IV, v. 2, e frag. VIII, v. 25), onde ἔόν está do lado do gênero positivo e das coisas noetizadas. No frag. VIII, v. 25, ἔόντι é uma conjugação do verbo ser no presente do particípio neutro, está no genitivo, seria uma continuação de ἔόν, aquele além de expansão e vizinho, está unido a esse, ambos são o mesmo do ponto de vista do gênero. Já muito antes de Kant, Parmênides a seu modo diz que a coisa em si é incognoscível, é impensável, irreal e não pode ser mostrada. Ora, mas é evidente que vemos alguém apontando para uma árvore! Mas o problema é que não vemos isso sem o pensamento a partir da coisa em si mesma (do sensível), é essa a sacada de Parmênides. Não é acidental, seguindo essa mesma estrutura, Hegel escreveu: “[...] o isto sensível, que é *visado*, é inatingível pela linguagem” (HEGEL, 2012, p. 93).

As esferas não misturáveis de Parmênides não são uma oposição de “ser” a “ser”, de pensamento a pensamento, mas da(s) coisa(s) em si tomada(s) como μὴ ἔὸν por ele impensável, contra o *pensar* (voεῖν) e suas modalidades ônticas εἶναι e ἔὸν assim como também sua errância pensável μὴ εἶναι, do sensível contra o “ser”, do via-ser contra o “ser”, por isso se pode dizer da “coisa” εὐόντα: “[...] Vê como *ausentes* (ἀπεόντα), no entanto, *presentes* (παρεόντα) firmemente em pensamento” (PARMÊNIDES apud SANTORO, 2010, p. 16), aqui ἀπεόντα é formada pelo advérbio ἀπό (para longe) e εὐόντα (ser, coisas), se refere às coisas ausentes, que estão longe do *pensamento* (νόω), esse trecho que é parte do frag. IV, reforça a ideia de que: o pensar apesar de ser uma continuidade e união do ser (ἔὸν), o pensar é uma mesmidade contínua de ἔὸν, mas que o ἔὸν é um outro algo independente do pensar, e que a continuidade e reunião do ἔὸν se dá por meio do pensar: “[...] *nem dispersando* (οὔτε σκιδνάμενον) por toda a parte segundo a ordem do mundo, *nem reunindo* (οὔτε συνιστάμενον)” (PARMÊNIDES, 2002, p. 5), o verbo σκιδνῆμι quer dizer: dispersar-se, espalhar-se; esparramar-se; derramar-se, etc. Segundo Parmênides essa dispersão não se dá conforme a *ordem* (κόσμον), muito menos a ordem do mundo pode reunir as coisas separadas. No pensamento as coisas são todas contínuas, unidas e presente, assim como reunidas, há a presença do ἔὸν como “coisa” física / pensada, eterna e plena, é o fogo, mas que não continua nas coisas sem o pensamento, pelo pensar há a continuação de ἔὸν, todas as “coisas” são e vem a ser, inclusive o *não-ser* (μὴ εἶναι) no pensar é. Mas afinal, surge uma pergunta, porque o caminho de μὴ εἶναι se evidencia e qual é o seu sentido? Ora, justamente pelo *ímpetos* (θυμός) de ἔὸν causado no jovem no começo do poema que não se sabe o que é ainda, no sensível captado, ele procura por algo que é apenas prometido, o ἔὸν, mas no mundo das coisas sensíveis (observadas pela noésis), das coisas vagas, dos corpos, não se encontra ἔὸν, mas sim sua falta μὴ ἔὸν, onde nada é, por isso ele se volta para o caminho de εἶναι, que identifica o outro, a esfera sensível como μὴ εἶναι, onde finda em μὴ ἔὸν, caminho investigador sem finalidade objetiva, ausência absoluta de ἔὸν. O μὴ ἔὸν teria um duplo ponto de vista: o ponto de vista do caminho do *não-ser* (μὴ εἶναι), que põe a ausência de ἔὸν em μὴ εἶναι, por isso ele se volta para εἶναι: aí se dá conta da ausência completa de μὴ ἔὸν no próprio εἶναι, que só encontra ἔὸν como objeto, onde se encheu tudo de ser e surge μηδὲν (nada ou

nenhum), ver por exemplo no frag. IX, v. 4. O  $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$  é uma ideia muito complicada, porque ao mesmo tem nome, é inominável, é incognoscível, se conhece, é impensável, se pensa, não é real, se realiza, é uma ideia absurda, uma aporia que se resolve tornando-a uma espécie de  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , por isso ela é dita, pensada, realizada, não como  $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$ , predicada como  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  e portanto  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , como  $\epsilon\acute{o}\nu$  ela não é dita nunca. Haveria uma dialética em Parmênides? Menção implícita na palavra  $\delta\iota\acute{\alpha}$  no verso 32, do frag. I, onde do ponto de vista do coração redondo da verdade do ser ( $\epsilon\acute{o}\nu$ ), para delimitá-lo há muitos *sinais* (σήματα):

Os diversos sinais são justamente as determinações em forma de predicativos do sujeito, ligadas pelo verbo eimi ‘ser’, que aparecem por todo o oitavo fragmento. Isto que nós chamamos de predicados ou categorias, a Deusa do Poema de Parmênides chama de “sinais”: σήματα. Um sinal é um aceno que aponta para uma direção. O ato gestual de exortação para seguir um caminho é o mesmo ato gestual que aponta para uma direção. O ‘é’ da proposição categórica é a ação sintática concreta que dispõe um aceno ou sinal para mostrar um caminho, uma direção e, então, uma característica, um predicado. O caminho da Verdade, o que existe, é um caminho que acena e mostra o real. (SANTORO, 2010, p. 106)

Na decisão final do que *é* ( $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ ) e do *não é* ( $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ ) Parmênides não está mais se referindo às duas vias que abrem o frag. II, mas sim de uma ruptura definitiva, qualidades sensíveis são expulsadas de  $\epsilon\acute{o}\nu$ , como diz o verso 28 do frag. VIII, são “[...] repelidas pela confiança verdadeira” ( $\acute{\alpha}\pi\omega\sigma\epsilon\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$ ), a maior parte do fragmento VIII trata dessa expulsão, onde se fazem num primeiro momento juízos negativos a respeito do coração da verdade: *Nem é divisível* ( $\omicron\upsilon\delta\epsilon\ \delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ ), e por outro lado são incluídas atribuindo-se afirmações contrárias (positivas) ao coração da verdade: *pois é todo homogêneo* ( $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\acute{\iota}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \acute{o}\mu\omicron\iota\acute{o}\nu$ ) (frag. VIII, v. 22), também “Negados são, conseqüentemente, o “era” e o “será” através de um “agora”” (COSTA, 2010, p. 95); por outro lado acontece o inverso, a sentença de Parmênides no frag. VIII, v. 5: *agora é* ( $\nu\acute{\upsilon}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ ), negando *o que foi alguma vez* ( $\pi\omicron\tau\acute{\prime}\ \acute{\eta}\nu$ ) e *nem será* ( $\omicron\upsilon\delta\acute{\prime}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\alpha\iota$ ), onde se afirma o todo homogêneo, conflita com a sentença: *agora é* ( $\nu\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$ ) segundo as opiniões dos mortais do frag. XIX, v. 1. Para a esfera do não-ser as qualidades negativas esvaziadas são todas nomeadas e plenificadas: *ao todo nome será, tal qual os mortais tendo posto confiaram de ser verdadeiro* ( $\tau\acute{\omega}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\prime}\ \acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\prime}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ ,  $\acute{o}\sigma\sigma\alpha\ \beta\omicron\rho\omicron\tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\theta\epsilon\nu\tau\omicron\ \pi\epsilon\pi\omicron\iota\theta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\eta$ ) (frag. VIII, v. 38 e 39), quando

nomeadas ganham ser, não por si mesmas, mas copulando a finalidade e posição de ἐὸν que é ateleológico para si mesmo, logo as coisas quando plenificadas “[...] tudo está cheio ao mesmo tempo de Luz e de Noite escura *ambos iguais* (ἀμφοτέρων) pois que nada leva a nenhum dos dois” (ibidem, p. 43), isto é, propriedades negativas da noite são excluídas do coração da verdade e infladas por expansão, passam a ser o que não é (era), ao mesmo tempo que são expulsas por completo qualidades sensíveis de *coisas em si* da onticidade e do pensamento verdadeiro em torno da verdade, é dividido e separado o que não é completo do que é por completo, assim como o sensível é separado do estatuto onto / noético. Temos na divisão uma relação de alteridade, se o que é (ἐὸν) é imóvel, o *não é* (μὴ ἐὸν) será o puro móvel, se o é (ἐὸν) é pensável, o outro será impensável, etc. Na bifurcação que abre o frag. II, há uma separação dos caminhos pensáveis do não-ser e do ser, há passagens circulares de um lado a outro, já no frag. VIII, na decisão se faz o rompimento do pensamento noético com o pensamento frenético completamente. Na decisão definitiva, a passagem é impossível e a via do não-ser é abandonada e posta como não sendo, a entidade é imóvel em suas cadeias que sempre foi e será, essa passa a ser nos mortais por continuidade, pela impulsão etérea sobre o sensível, a entidade vem aos mortais por expansão, porém nunca haveria mistura. A experiência progressiva do *homem sabedor* ou o *iluminado* (εἰδότα φῶτα) se passa tudo como noema, até sua subida e arrebatamento ao mundo etéreo, que toma a divisa e rumo diverso nas duas vias após o grande portão, nunca haveria uma passagem física do ser ao não-ser, mas sim metafísica. O *homem sabedor* (εἰδότα φῶτα) do proêmio entra em contraste com os *mortais que nada sabem* (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν) do frag. VI, v. 4, assim também o εἰδότα φῶτα entra em contraste com os próprios *homens* (ἄνθρώπων) na caminhada (frag. I, v. 21), pois aquele faz um caminho *apartado* (ἐκτὸς) desses. A nomeação dos mortais é iluminação parcial, os homens quando nomeiam corpos, eles nomeiam parcialmente, pois a natureza enganadora dos *corpos* (δέμας) só permite nomear partes, que são polos (no caso dos polos mais gerais, o dia e a noite), onde se põem sinais (σήματα) e geram os *contrários* (τάντία), não que a linguagem tivesse um poder de criar os contrários nomeando-os, mas que essa contradição pertence à própria natureza dos corpos, como diz o frag. VIII, v. 55, 56): [...] *separaram* (ἐκρίναντο) os contrários como

corpos e postaram sinais, *separados* (χωρῖς) uns dos outros”, os mortais sob o domínio da natureza frenética dos corpos sensíveis estabeleceram duas perspectivas para *nomear* (ὀνομάζειν) formas, criaram uma confusão entre os sinais (σήματα) sobre o que é, nomeando *corpos* (δέμας) criaram uma confusão *semântica*, além do mais a natureza confusa e misturada dos corpos não permite a unidade do ser, como diz o frag. XVIII, v. 5, “[...] e não fazem unidade, misturados no corpo” (Nec faciant unam permixto in corpore). A *decisão* (κρίσις) realizada pelos mortais mediante a χωρισμός (separação) por *corpos / morada* (δέμας / δώματα) (Platão chama a *separação* ou *decisão* de διάκρισις), segundo Parmênides não há decisão na esfera do corpóreo, porque a frenesi dos corpos só leva a indecisão, a palavra que ele usa para indecisão é ἄκριτα, do grego ἀκριτος, *confuso*, ἀκρισία, *confusão* (por falta de *critério*, do grego κριτήριον), o que é exatamente o oposto de κρίσις, isto é, da *decisão*. Por isso os mortais não se decidem entre o ser e o não-ser, não porque não querem, mas porque são incapazes, justamente pela natureza dos corpos que fazem o pensamento (φρονέει) errar e tornar a unidade impossível: “[...] a incapacidade lhes guia no peito a mente errante; e são levados, surdos ao mesmo tempo cegos, aturdidos, multidão indecisa” (PARMÊNIDES, 2002, p. 8), a semântica do é (ἐόν) em Parmênides é decisiva, porque permite identificá-lo, assim como sua substância expansiva, ele não é um nome fixado a algo, mas é significado fundamentado na necessidade, amarrado por laços que o prendem e estancam no seu âmago, seu nome não pode ser designado à qualquer algo, mas ao todo atravessado, como diz sua maneira de proceder no frag. I, v. 32: “[...] passando por tudo sendo tudo efetivamente” (διὰ παντὸς πάντα περῶντα). O *coração intrêmulo* (ἀτρεμὲς ἦτορ) da *verdade bem redonda* (Ἀληθείης εὐκυκλέος) (frag. I, v. 29) que é a própria *entidade* (ἐόν) *intrêmulo tanto inacabado* (ἀτρεμὲς ἡδ’ ἀτέλεστον) (frag. VIII, v. 4), se opõe ao coração trêmulo dos mortais que tem como *guia no peito a mente errante* (στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον) (frag. VI, v. 6).

[...] em Homero, onde ἦτορ é raramente envolvido com o pensamento, há uma passagem crucial logo na abertura da Ilíada (1.188) onde Aquiles enfurecido, *o coração a flutuar, indeciso, em seu peito veloso* (ἐν δὲ οἰῆτορ στήθεσσιν λαίοισι διάνδιχα μερμήριζεν – trad. Nunes) está indeciso entre agir (matar Agamémnon ou não); é notável como na expressão homérica ἦτορ preside uma dúvida, enquanto na expressão parmenidiana ἦτορ consegue sair da dúvida e

permanecer firme, mais uma indicação do valor não metafórico deste verso de Parmênides. (GALGANO, 2010, p. 49)

Entre ambas vias (do ser e do não-ser) haveria uma *abertura profunda* (χάσμ' ἄχανέζ), as coisas passariam a ser distinguidas a partir da esfera etérea (da morada de θεὰ), por iluminação etérea do Sol imóvel, que supre o seu outro (sem mistura alguma com μὴ ἔδν, corpo bruto, como nada, como ocorre em si no campo sensível, e é captado como via noética do não-ser), por *emanação* (como diria Plotino) dele mesmo à escuridão mundana, faz se o caminho de regresso já com a entidade (ἔδν) completamente certa, sem nunca misturar as esferas negativas com as positivas. Num primeiro momento temos a entidade, necessária, que basta a si mesma, aí temos o momento culminante da dialética parmenidiana, temos: a tese. De outro lado temos a indeterminação, isto é, temos a antítese, a realidade cindida, a entidade se expande para essa indeterminação por meio da continuidade etérea, mas que só se completa no pensamento que pensa o todo, é o *todo saber* (πάντα πυθέσθαι), o pensamento emanado que pensa a entidade imóvel absoluta, assim como o reino contrário que é o reino do não-ser, é a própria entidade completa num todo completo pensado, esse todo completo persiste a identidade do não-ser e do ser, mas totalmente preenchidos de *ser*, nesse momento final temos a composição parmenidiana, temos: a *síntese*. Do momento cindido Platão afirmou: “A primeira distinção a ser feita é esta: o que é aquilo que sempre é e não devém, e aquilo que está sempre devindo, mas nunca é?” (PLATÃO apud COSTA, 2010, p. 93), eis porque Parmênides pode ser considerado o pai dos metafísicos: “Parmênides sabe a tradição mito-poética (proêmio), sabe a lógica da não-contradição (verdade) e sabe a lógica da contradição (cosmologia / opiniões). Eis por que Parmênides é o homem que sabe εἰδῶτα φῶτα” (COSTA, 2007, p. 233).

Em Parmênides persiste as identidades contrárias: o ser é, é o discurso sobre o coração da verdade bem redonda; o ser não é, o discurso falso (como em Platão), ou mera opinião (como no próprio Parmênides). Mas isso evidencia novas aporias, por exemplo: *que o discurso do ser idêntico a si seja verdadeiro*, e que o enunciado: *ser e não-ser sejam opiniões*, como Parmênides menciona sobre: *tal qual os mortais tendo posto confiaram de ser verdadeiro* (ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεπιοθότες εἶναι ἀληθῆ) (frag.

VIII, v. 39). Se o *logos* verdadeiro exclui o discurso opinativo (o não-ser onto / noético), podemos ver isso não apenas semanticamente na contradição entre logos e mitos, mas também na contradição sintática entre as categorias positivas (εἶναι / ἐόν) contra categorias negativas (μὴ εἶναι / μὴ ἐόν), pois a verdade do ser é dos objetos da razão, a opinião é no objeto dos sentidos, o contraditório posto na opinião é contra o logos, logo a opinião (negativa) não pode ser pensada ao mesmo tempo no todo da identidade e verdade do ser (pois a opinião foi positivada, tanto em Parmênides na verdade atravessada pelo ser, como no parricídio platônico por meio da participação com o ser, como também em Aristóteles na plenificação da privação do ser) pois: *pensamento e ser são o mesmo*, esse necessariamente exclui os negativos, tanto o pensamento errôneo como a pura coisa em si (e o inverso, o pensamento frenético exclui o objeto da razão, a coisa em si exclui o estatuto onto / noético). Conclusão: o discurso verdadeiro em Parmênides pretende dizer a verdade, semanticamente diz que o todo é a verdade (o todo é reduzido à parte), mas diz a não-verdade, o contrário do que disse ou pretendia dizer, tal enunciado é mera opinião, uma verdade parcial. Pois o dizer de um é deixar de dizer o outro, mesmo se tratando de um enunciado completo, no exemplo platônico: *Teeteto está sentado* contra *Teeteto voa*, o dizer de um é uma verdade parcial em relação a outro, e uma verdade parcial entra em conflito e cria uma aporia no enunciado de que a verdade é o *todo* (πάντα), isso no aspecto lógico. O eleata disse: “[...] não é justo que o que é seja incompleto: pois não é carente; ao que não é, se fosse, tudo lhe faltaria” (PARMÊNIDES, 2002, p. 10). Parmênides se utiliza do mesmo termo para se referir ao que *não é*, no caso μὴ ἐόν, usa-se a palavra ἐδεῖτο que remete a falta, privação, isso porque μὴ ἐόν é pura falta e privação de ἐόν. O *ser* ou o *sendo* (τὸ ἐόν) (frag. VIII, v. 33 e 34) é algo completo, não é algo não-terminado, mas terminado, finito e eterno, isto é, finito no sentido de delimitação e infinito na duração, é energia pura, não precisa de um outro, mas é o outro é quem precisa dele, já que o negativo vem à tona por emanção positiva, é expansão positiva, ἐόν não seria carente de μὴ ἐόν. Temos aí (na metafísica em geral) a aporia eleática do *ser* ou do *sendo*, isso no aspecto ontológico, onde se diz que a entidade é toda completa na sua verdade, porém subsiste completamente sem um outro fora de si, e ao mesmo tempo para não se autocontradizer na sua identidade consigo mesma precisa invocar uma identidade

fantasmagórica e contraditória fora de si que *não é* (μη ἐὸν). Surgem muitas outras aporias, exemplo: se o que *não é* ou *não sendo* (μη ἐὸν) for *pensamento* (νόημα), logo pensável, ele não pode ser incognoscível, e se for incognoscível ele só pode ser um não-noema, logo aí, ele muito menos ele pode ser posto por um tipo de pensamento errôneo, no caso φρονέει, pois o pensamento errôneo extrai algo cognoscível, mesmo que *não é* ou *não sendo* (μη ἐὸν) só pode ser extraído como contradição absoluta ao ἐὸν, onde ἐὸν toma absolutamente e expulsa μη ἐὸν do próprio *pensamento* (νόημα), ora, se foi expulso, quer dizer que ele se encontrava no pensamento, logo, é cognoscível, e se é cognoscível não pode ser μη ἐὸν, se é μη ἐὸν não pode ser cognoscível, ora, porque μη ἐὸν é incognoscível.

A lógica da identidade epistemologicista só permite dizer parcialidades, uma “coisa” de cada vez: o ser aqui, o nada ali ou em lugar algum, desse modo ou daquele, de algum modo ou de modo algum, etc, por isso ela não pode dizer o todo, para dizer o todo teria que multiplicar a cabeça absurdamente, cada cabeça teria que dizer: *Teeteto / está / sentado / Teeteto / voa, etc.* Se se diz o sujeito, deixa-se de dizer o predicado, se se diz o predicado deixa de dizer o sujeito, bastaria o pronome “eles” no enunciado: “Eles são”, destruir essa lógica, pois o pronome “eles” acoplado ao verbo “são” abstrai numa síntese as diferenças absolutamente, inclusive diferenças temporais.

A crítica em que Marx se refere às filosofias que foram influenciadas pelo sistema parmenidiano, em relação a identidade do ser e ciência, presente por exemplo em Hegel. Hegel da maneira idealista, apesar de ter superado *a identidade do ser* por meio do processo do conhecimento, onde o A = A seria “[...] a noite em que todos os gatos são pardos” (HEGEL, 2012, p. 34). Hegel adota a identidade parmenidiana entre a episteme e o ontológico: “Aqui se conceitua que o ser é pensar [...] da identidade entre o pensar e o ser” (idem, p. 59), e na esfera do objeto naquilo que permanece e se diferencia em si mesmo com o outro, o idêntico a si: “[...] o Eu animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade negadora” (KOJÈVE, 2002, p. 12). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2001), Marx escreveu que ser e pensar são distintos e unitários, isto é, ser e pensar não são o mesmo, pois o pensar é um tipo peculiar de ser, ambos não se confundem, mas são unidos necessariamente.

## Górgias e a aporia da identidade

Górgias seguindo os passos de Parmênides fez um corte radical com a filosofia do mestre, enquanto a visão dos atomistas se efetiva numa ontologia (na teoria dos átomos e do vazio), Górgias fez uma oposição epistemológica absoluta à tese do *sendo* de Parmênides, segundo Górgias o *não sendo* é, mas esse *não sendo* não é o nada ontológico, mas o nada de não saber, o da impossibilidade de conhecer o *sendo*. De modo ontológico em Górgias, tanto o *sendo* como o *não sendo* não é, logo *nada é* (οὐδέν ἔστιν). A tese de Górgias seria uma tomada da via impensável parmenidiana, do puro e absoluto *não sendo* ignoto?

O princípio de identidade do ser alimentava e dava motivo à tese de Górgias, que por incrível que pareça é coerente, a contra tese é uma simetria à tese da identidade do *sendo*, mas a síntese beira ao niilismo (presumo que tal síntese seja uma espécie de ceticismo). Górgias acertou em cheio o ponto fraco da filosofia, pois a construção do discurso verdadeiro se dava por meio da identidade. A tese de Górgias é tão certa e artimaniosa que merece atenção, é estrategicamente direcionada ao calcanhar de Aquiles das filosofias que usavam a estrutura do logos articulada por meio da predicação proposicional (a intenção de Górgias é ferir toda a filosofia). Apesar da sofisticação das filosofias tradicionais, também as que são posteriores à Górgias (como a de Aristóteles por exemplo), de uma certa forma tais filosofias sofreram um abalo. Vale aqui lembrar algo mencionado anteriormente, Charles H. Kahn no seu estudo linguístico sobre o verbo ser observou que nas filosofias antigas não se usava propriamente o sentido existencial do verbo ser (pois esse sentido era irrelevante e secundário), mas predicativo, como critério veritativo. Era um sentido de "existência abstrata", assim como a "verdade" era abstrata, podemos até aceitar essa tese de Kahn de uma certa forma, mas isso só vale para a linha epistemologicista, pois a tese linguística de Kahn coincide perfeitamente com essa linha filosófica, vale lembrar que o próprio Platão já distinguia as duas concepções do (ser) que existiam naquela época, no seu diálogo *Sofista* (1983), Platão por exemplo, na parte que é conhecida como a *batalha de gigantes*, devida à contestação de uns contra os outros a respeito da

substância <sup>2</sup> do ser “[...] γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας” (HEIDEGGER, 2007, p. 37) é evidente que já existia a disputa de uma visão entre um ser abstrato (identificado ao pensamento) e um ser concreto (posto na coisa em si sensível) entre os filósofos, na disputa por exemplo entre os *filhos da terra* (αυτόχθονας) e os *amigos das ideias* em Platão (assim como Parmênides põe o *homem que sabe* contra os *mortais*). Lembrando que Platão e Aristóteles conservaram para fora da identidade do sendo a via de Parmênides do *não sendo* imperscrutável que finda em nada (tornando as contradições em antinomia). Platão no seu diálogo *Sofista* supostamente resolve o problema do *não sendo* na alteridade por meio da participação, mas não menciona uma vez sequer a saída do problema da identidade, onde o *sendo* não é o *não sendo*. Na *República* (2000) Platão toma o princípio de identidade e não contradição, o mesmo ocorre com Aristóteles em sua filosofia, que arranja um jeito de resolver o problema do *não sendo*, esse que pode ser dito de muitos modos, ditos referente a negação da substância. Aristóteles toma igualmente o princípio de identidade: “[...] falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é” (2002, p. 179). A resposta de Aristóteles aos sofistas seria a teoria da substância e dos acidentes: “[...] se a sofística tem por domínio o *não-ser* ou *não sendo* (μὴ ὄν), é porque “[...] os argumentos dos sofistas se voltam, por assim dizer, acima de todo acidente”” (AUBERQUE, 2012, p. 134-135). No diálogo *Górgias*, assim como no *Sofista*, Platão não menciona uma vez sequer tal argumento de Górgias atacando o princípio de identidade, mas Platão simplesmente evidencia o caráter interesseiro do Sofista, ao contrário da dialética do filósofo e do discurso longo próprio do orador popular, o Sofista usa da artimanha do discurso breve em reuniões particulares obrigando seu interlocutor a se auto contradizer, sem preocupação com o verdadeiro, a atividade desse é mera imitação da *arte filosófica* (εἰκαστική). O Sofista segundo Platão, como bom praticante da *arte de produzir fantasmas* (φανταστική), se refugia e busca morada na obscuridade do *não sendo* (1983, p. 177). Discursar sobre o *não sendo* para Platão é fazer discurso de uma sombra, um simulacro, é dizer nada ou nada dizer, o mesmo vale para Aristóteles que diz não só aos sofistas mas também referente aos filósofos da natureza: “[...] falam do indeterminado, e, acreditando falar do ser, na realidade falam do não-ser”

(ARISTÓTELES, 2002, p. 155), e ainda “[...] lembramos Aristóteles, que “não era errado situar a sofística no nível do não-ser (*peri tò mè on*)” (AUBENQUE, 2012, p. 134).

As três teses de Górgias contra a “filosofia” (LOPES, 2006) são de natureza ontológica, epistemológica e logológica (relativo à linguagem). Górgias usa do artifício da linguagem (da retórica) para destruir toda possibilidade de menção a qualquer (sendo). Sua tese recaía sobre a tríade de Parmênides: *sendo* (ὄν), *dizer* (λέγειν) e *pensar* (νοεῖν). Parmênides diz no início do fragmento VI do seu poema: Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ὄν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν· τὰ σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. (PARMÊNIDES apud BURNET, 2002) a tradução desse trecho do poema, pode ser assim: “Necessário o dizer e pensar que sendo ser, pois é ser, e nada não é: sobre isso eu indico que tu reflitas”. Já na contra tese de Górgias, no seu tratado sobre o não-ser, temos:

Ora, o *não sendo* não é. Pois, se o *não sendo* é, será e não será ao mesmo tempo; pois enquanto pensado como *não sendo*, não é, mas enquanto é *não sendo*, será novamente. E é completamente absurdo algo ser e não-ser ao mesmo tempo. Portanto, o *não sendo* não é. E inversamente, se o *não sendo* é, o *sendo* não será, pois os mesmos é contrário um do outro, e se ao *não sendo* atribui-se o ser, ao *sendo* terá como atributo o não-ser. Mas não é certo que o *sendo* não é; portanto, tampouco o *não sendo* será (καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῷ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῷ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν· τοίνυν οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται). (SEXTO EMPÍRICO apud LOPES, 2006)

Esse ponto só se refere a um trecho do argumento, a primeira proposição do argumento (nada é), Górgias quer demonstrar que tanto o *não sendo*, ou como alguns traduzem o *não ente* (τὸ μὴ ὄν), quanto o *sendo* (τὸ ὄν), não são. Górgias, segundo Sexto Empírico demonstra a impossibilidade do *não sendo* (μὴ ὄν) na função de sujeito (nome) do verbo *ser* (ἔστιν). O problema gira em torno do sujeito na proposição, o *não sendo*, esse não pode ser sujeito do predicado (do verbo ser), pois no momento em que sintaticamente ligamos o nome ao verbo na proposição, por exemplo: o *não sendo* é (τὸ μὴ ὄν ἔστιν), estaríamos atribuindo substância por meio da linguagem aquilo que *não* é (οὐκ ἔστιν). Aí, nessa proposição, o *não sendo* será e não será ao mesmo tempo, o que

seria absurdo: εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἄμα καὶ οὐκ ἔσται, isso implica na auto-destruição do princípio de identidade, abolindo a própria premissa e noção de que o *sendo* é o mesmo e conseqüentemente o *não sendo* não é o mesmo. Pois segundo Parmênides, e posteriormente Platão e Aristóteles, só podemos pensar, no juízo da proposição, o *sendo* desprovido de contradição interna, e na posição de sujeito, é como na tese atribuída erradamente a Heráclito do devir mencionada no *Crátilo* de Platão, onde não poderia haver um logos em si no devir (o devir passa a ser uma identidade contraditória, um nome verbal, uma forma, sem determinação alguma e que recebe a denominação de “ser” não por si mesmo, mas na relação com o sendo), pois não se sabe por onde entender aquilo que é e que não é ao mesmo tempo. Porém, se Parmênides dizia que o *não-ser* (μὴ εἶναι) *não é* (οὐκ ἔστιν) (não é enquanto sujeito e posição, mas só enquanto um predicado menor que é identificado à esfera sensível), e Platão excluiu igualmente qualquer possibilidade do *não sendo* como sujeito da proposição, porque esse não corresponde a algo determinado. Górgias, pondo o sujeito *não sendo* na proposição, com que direito Górgias tem de pôr o *não sendo* como sujeito no juízo na proposição? O que Górgias quer dizer é que essa substancialidade do *não sendo* já está presente no próprio juízo discursivo de Parmênides, por exemplo na proposição de Parmênides: μηδὲν ὄν οὐκ ἔστιν (ao contrário nada não é), já se põe o *nada* ou *não-algo* (μηδὲν) como algo substancialmente, assim como no frag. II, v. 5 de Parmênides, no caso: “ἢ ὄν ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι / assim o que não é, necessariamente é não-ser”, já está dado potencialmente um sujeito do verbo *ser* (εἶναι) e sua partícula negativa *não* (μὴ) ligada pela cópula *é* (ἐστι), o predicado inverte e metamorfoseia em sujeito o *não-ser* (μὴ εἶναι), logo o não-ser aí já está dada como sujeito da proposição, pois esse não é mais nem menos que o ser, o que cabe apenas evidenciá-lo, isto é, invertê-lo, por isso Górgias diz hipoteticamente: *o não sendo é* (τὸ μὴ ὄν ἔστιν). Na tese de Górgias, o *não sendo* toma substância por meio da linguagem, mais especificamente por meio da cópula e verbo ἔστιν.

Pois se existem seres visíveis, audíveis e universalmente sensíveis, e de uma existência que nos é exterior, desses seres, os visíveis são percebidos pela vista, os audíveis pelo ouvido, e esses sentidos não podem trocar o seus papeis. Assim sendo, como se poderá revelar a outrem esses seres? Pois o meio que temos de revelar é o discurso; e o discurso não é nem as

substâncias nem os seres: não são pois os seres que nos revelamos àqueles que nos cercam; nós só lhes revelamos um discurso que é diferente das substâncias. Assim como o visível não pode tornar-se audível, ou o contrário, assim também o ser que subsiste exteriormente a nós não poderia tornar-se nosso discurso: não sendo discurso, ele não poderia ser manifestado a outrem. Quanto ao discurso [...], sua constituição resulta das impressões vindas dos objetos exteriores, isto é, dos objetos da sensação: do encontro com o seu sabor nasce em nós o discurso que será proferido com relação a essa qualidade, e da impressão da cor, o discurso referente à cor. Se é assim, o discurso não manifesta o objeto exterior; pelo contrário, é o objeto exterior que se manifesta no discurso. (NEF, 1992, p. 12)

Em Górgias não é possível uma ontologia, pois há uma impossibilidade de perceber o que é contraditório, pois tanto é ilógico, como imperceptível e incomunicável, essa tese é extraída pelo pressuposto metafísico da relação de *semelhança* e *dessemelhança* como da *mesmidade* que os metafísicos tomam.

Podemos resumir assim a argumentação de Górgias: a) nada existe; b) se alguma coisa existisse, não se poderia conhecê-la; c) se se pudesse conhecê-la, não se poderia comunicá-la. É esse último ponto que nos interessa aqui. A argumentação pela incomunicabilidade do ser, supondo que ele exista, já que para Górgias nem o ser e o não ser são, é a seguinte: o discurso não é a substância; assim, o discurso só pode revelar a si mesmo. A razão é que a incomunicabilidade do ser no discurso é semelhante à separação dos diferentes registros sensoriais: o ser é tão incomunicável quanto o visível é diferente do audível. A constituição do discurso resulta das impressões sensíveis, a cada impressão proveniente de um sentido correspondente um tipo de discurso relativo a essa impressão. O discurso é, pois, incapaz de aprender uma estrutura geral comum a esses diferentes campos sensoriais; ele não é só dependente das impressões, mas também dependente das separações entre os gêneros de impressões. Ele é passivo: “é o objeto que se revela no discurso”. Um último argumento consiste em que, mesmo se o discurso fosse um ser substancial, seu modo de ser seria radicalmente diferente das substâncias dos corpos sensíveis. (NEF, *ibidem*, p. 12 -13)

O problema em Górgias da incomunicabilidade dos gêneros sensoriais, e que põe uma identidade em si mesma presa no discurso, põe igualmente uma restrição ao discurso: “[...] o discurso não é aquilo sobre o que ele versa e o que é (lógos de ouk esti tã hypokeímena kai onta)”, logo “[...] não é o que comunicamos aos outros, mas o discurso, que é diferente daquilo sobre o que ele versa [...]” (AUBENQUE, 2012, p. 102). O tema da incomunicabilidade dos gêneros sensoriais (dos semelhantes e dos não

semelhantes) aparece tanto em filósofos antigos como Platão (NEF, idem) e Aristóteles (MORAES, 2011) como também em filósofos modernos (Nietzsche e Marx), onde cada um toma síntese diversa e oposta, tanto da impossibilidade da ontologia como de sua possibilidade. Vejamos brevemente o argumento de dois gigantes do pensamento moderno, Nietzsche e Marx por exemplo:

A "coisa em si" (como sendo precisamente a verdade pura e sem consequência), enquanto objeto para aquele que cria uma linguagem, permanece totalmente incompreensível e absolutamente indigna de seus esforços. Esta designa somente as relações entre os homens e as coisas e para exprimi-las, ela pede o auxílio das metáforas mais audaciosas. Transpor uma excitação nervosa numa imagem! Primeira metáfora. A imagem por sua vez é transformada num som! Segunda metáfora. A cada vez, um salto completo de uma esfera para outra completamente diferente e nova. Imaginemos um homem que seja totalmente surdo e que jamais tenha percebido o som e a música: da mesma maneira que ele sem dúvida se espanta com as figuras acústicas de Chladni feitas de areia e descobre sua causa na vibração das cordas, jurará então por esta descoberta que não poderá ignorar daí por diante o que os homens chamam de som, assim como ocorre com todos nós no que concerne à linguagem. (NIETZSCHE, 2001, p. 11)

Nietzsche nesse trecho repete de uma nova forma a velha tese de Górgias da incomunicabilidade dos cinco sentidos, o que leva desse modo o filósofo adotar o niilismo ontológico, mas Nietzsche não só tem algo comum com Górgias, mas também com categorias do arsenal kantiano e aristotélico, que pressupõe a *coisa em si* como algo cognitivamente irrealizável, porém metafisicamente dada e pensada, o que é uma aporia semelhante a aporia eleática (é a herança de Parmênides latente), pois como Kant (2005) chegara a noção de "coisa em si" (mesma tento como patamar e apoiando-se na física galileana e newtoniana que vigorou no século XVIII), se ela mesma não pode ser conhecida? A coisa em si em Kant (2005, p. 160), assim como o que *não é* em Parmênides, é indizível, incognoscível, impensável etc. Mas em Kant só é *provável* conhecer tal coisa, sem correspondência com objeto algum do fenômeno, ver nota 7 em Kant (2005, p. 16). Kant põe a coisa como noema usando precisamente o verbo *pensar* ou *inteligir*: *voεῖν / voέω*, porém no particípio presente neutro passivo, é o *vooúμενov* de Platão. O nómeno platônico impõe a incognoscibilidade da coisa fora de si, porque

está aprisionado ao nous e a identidade, a coisa em si kantiana não é conhecida em si mesma do mesmo modo, porque Kant tenta pensar a coisa sensível, enquanto se opõe ontologicamente ao sensível, aí é a esfera noética quem ilumina o sensível, o próprio termo *fenômeno* vem do grego φαίνόμενον, é o particípio do verbo φαίνω (alumiá, brilhar, trazer luz, fazer aparecer, etc), é referente ao substantivo φάος (luz), φαίνόμενον é o *que está aparecendo*. Na tradição do ser e pensar serem o mesmo, em Kant “[...] Ser evidentemente não é um predicado real [...]” (ibidem, p, 300), onde não caberia num enunciado o *ser* (Sein) como *predicado real* (reales Prädikat), como *determinação de uma coisa* (der Bestimmung eines Dinges), realidade sensível, externa ao pensar, etc. A própria cópula do verbo ser não seria um predicado, isso porque o *ser* simplesmente seria *a posição de uma coisa* (die Position eines Dinges) ou *determinações em si mesma* (Bestimmungen an sich selbst), a *posição* aqui (em Kant) é o mesmo que Aristóteles toma como θεσις, seria o *esteio*, *apoio*, *referência*, etc. Tal tese do *ser* em Kant é ofuscada pelo conhecimento empirista, caberia a filosofia aí pressupor o pensamento com uma autonomia (sujeito) da criação do real, onde tais “[...] certas determinações em si mesmas” (ibidem, p, 300), faz o objeto torna-se puramente fenômeno, o pensamento transcendental em si é o sujeito ativo, criador e organizador do mundo de uma certa forma. Essa vacuidade e irrealidade ontológica em Kant, já se fazia presente e foi percebido por Pierre Aubenque na visão sobre o *ser* em Aristóteles:

Aristóteles distingue constantemente a definição da predicação e denuncia na confusão entre esses dois atos lógicos uma origem específica de erros. Em particular, a diferença não “se acrescenta”, mas divide; ela não é um termo, mas, como vira Alexandre, um puro “isso pelo que”. Portanto, não é pela mesma razão que não se pode atribuir nada ao ser e que não lhe pode dividir. [...] “O ser, diz Aristóteles [...], nunca é a essência de qualquer coisa, pois ele não é um gênero”. [...] Não somente não se pode nada dizer do ser, mas o ser não nos diz nada sobre isso a que se lhe atribui. Signo não de superabundância, mas de pobreza essencial. Em um momento, provava-se que o ser não é um sujeito, uma essência; aqui se prova que ele não é mesmo um atributo, ou, em todo caso, é um atributo vazio: o ser [...] não acrescenta nada a isso ao que se lhe atribui. [...] “um homem” (eis anthropos), “homem sendo” (onanthropos) e “homem” (anthropos), uma vez que “não se exprime alguma coisa de diferente em razão do desdobramento (epanadiploumenon) “um homem um é”. “É evidente que, nesse caso, conclui Aristóteles, a adição (prosthesis) não manifesta nada de mais”. [...] Em um outro contexto, [...] Aristóteles mostrará a absurdidade da hipótese inversa: se o predicado ser não fosse vazio, ou

seja, se a atribuição do ser “acrescentasse” alguma coisa ao sujeito, tal atribuição seria contraditória, pois o sujeito, sendo então diferente do atributo, não seria o ser, seria, portanto, não-ser, e é, finalmente, ao não ser que se atribuiria o ser. “Assim, está compreendido que o sendo propriamente dito[...] nunca é o atributo real (hyparkon) de uma outra coisa, já que não é do sendo (on) que é o ser (einai) deste”. (AUBENQUE, 2012, p. 218-219)

Voltemos novamente ao velho conceito de ser absoluto, que está sempre numa posição de sujeito, nunca haveria um acréscimo de determinações ao ser quando se predica, afirma, se diz de algo, etc, isso porque a posição de predicado como foi demonstrado na filosofia de Parmênides é relegado ao não-ser, o não-ser aí tem um aspecto secundário, seria por exemplo quando se utiliza da linguagem para dizer de um sujeito, o dito (que é um tipo de não-ser, é predicado) não acrescenta nada ao ser, por isso ele permanece em si mesmo sem acréscimo algum na posição de sujeito, mas é o não-ser é quem recebe realidade do ser, é ao não-ser que se acrescenta ser.

E nesse contexto de realidade do *ser plenificador*, como posição e não como predicado (o predicado real é o sensível, o fenômeno), é que Nietzsche se contrapõe a tal “coisa em si” (a coisa em si equivale a substância do mundo externo, porém de um modo geral e totalizante, mesmo que tenha às vezes que desembocar numa síntese hipostasiada para uma realidade para além do físico e fora que qualquer gênero como em Aristóteles). O que está em questão na citação de Nietzsche é justamente o conhecimento sensível dessa “coisa em si” pressuposta por Aristóteles como substância “ontológica”, e ao contrário de Kant para Aristóteles “conhecível” (supostamente), porém numa esfera celeste. Numa breve passagem de Marx dos chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* está escrito:

Ao olho um objeto se torna diferente do que ao ouvido, e o objeto do olho é um outro do que o do ouvido. A peculiaridade de cada potência essencial é exatamente a sua essência peculiar, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu Ser // Sein // vivo, objetivamente efetivo. Não só no pensar, por conseguinte, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo. (MARX apud FERNANDES, 2001, p, 175)

Marx retorna ao velho tema de se pensar o ser tanto na sua diferença como na sua igualdade, ele rompe o velho problema de se pensar a linguagem do mundo por meio do não-semelhante e do semelhante, onde há e é possível aí um diálogo dos gêneros sensoriais, é possível a episteme do ser sensível, sendo que o Sein (ser) para Marx não

é episteme, mas é coisa em si, algo sensível. Expus essas duas concepções do mesmo problema, a de Nietzsche e a de Marx, dois gigantes do pensamento moderno, mas que tem vias e sínteses totalmente contrárias. Tal problema da incomunicabilidade dos gêneros sensíveis assim como do conhecimento da coisa em si, não fora resolvido de fato no mundo antigo, por isso tais autores voltam atrás novamente.

Nos chamados Sofistas, onde Górgias apenas é uma peculiaridade, apesar de diferenciarem-se entre si nas abordagens, há uma pragmática da linguagem, há uma utilidade que não tem compromisso com o caráter ontológico (que na realidade é metafísico), há o relativismo epistemológico fundado por Protágoras, na afirmação de que o homem é a medida de todas as coisas. Por exemplo, esse pragmatismo e relativismo é bem percebido na exaltação de Górgias sobre o caráter mágico das palavras, no seu famoso "*Elogio à Helena*", onde aí o objetivo é uma preocupação peculiar com as palavras. Górgias foi o primeiro filósofo a se preocupar com a estética das palavras e a essência da poesia, a retórica, etc. A arte é motivação de sentimentos, mas ao contrário da retórica, não tem como fim o interesse, mas ao engano e tem serventia apenas em iludir com seu caráter mágico, quem engana está agindo melhor do que quem não engana, e quem é enganado é mais sábio do que quem não é enganado. Quem engana, isto é, o poeta, é melhor por sua capacidade criadora de ilusões poéticas, e quem é enganado é melhor porque é capaz de captar a mensagem dessa criatividade: "De fato, a palavra é um grande dominador que, com minúsculo e invisível corpo, realiza muitos divinos empreendimentos." (GÓRGIAS apud NICOLA, 2005, p. 46).

Porém, de modo geral os Sofistas no combate com as filosofias anteriores, não avançaram muito nos aspectos gerais do conhecimento, e nada com relação ao ontológico, como os autores descrevem na citação a seguir:

Os naturalistas haviam criticado as velhas concepções antropomórficas do divino, identificando este com o seu "princípio". Os sofistas rejeitaram os velhos deuses, mas, tendo rejeitado também a busca do "princípio", encaminharam se para uma negação do divino. Protágoras permaneceu agnóstico, Górgias foi mais além com seu niilismo, Pródico entendeu os deuses como hipostatização do útil e CríCIAS como invenção "ideológica" de um hábil político. E, naturalmente, depois dessas críticas, não se podia voltar a trás: para pensar o divino, seria

preciso procurar e encontrar uma esfera mais elevada onde colocá-lo. O mesmo pode ser dito sobre a verdade. Antes do surgimento da filosofia, a verdade não se distinguia das aparências. Os naturalistas contrapuseram o logos às aparências, só nele reconhecendo a verdade. Mas Protágoras cindiu o logos nos "dois raciocínios", descobrindo que ele diz e contradiz. E Górgias rejeitou o logos como pensamento e só o salvou como palavra mágica, mas encontrou uma palavra que pode dizer tudo e o contrário de tudo, não podendo, portanto, expressar verdadeiramente nada. Como já disse um agudo interprete dos sofistas, essas experiências são "trágicas": e nós acrescentamos que se descobriu que elas são trágicas precisamente porque o pensamento e a palavra perderam o seu objeto e sua norma, perdendo o ser e a verdade. E a corrente naturalista da sofística, que, de alguma forma, mesmo confusamente, intui esse fato, iludiu-se de poder encontrar um conteúdo que fosse de alguma forma objetivo no enciclopedismo. Mas, enquanto tal, esse enciclopedismo revelou-se completamente inútil. A palavra e o pensamento só iriam recuperar a verdade em nível mais elevado. (REALE, ANTISERI, 1990, p. 83 - 84)

A base social do mundo grego não permitia uma clareza sobre o fundamento dos complexos do pensamento, assim como o fundamento dos complexos da linguagem apartir da esfera material, por isso a irreconciliável disputa entre sofistas e metafísicos era inevitável, o que restou aos sofistas foi uma derrota aparente, pois não teriam como estabelecer a linguagem ponto a contradição como posição, nisso Parmênides foi insuperável porque o eleata, mesmo tomando o deus surgido da máquina, seu papel foi dar o sentido fundamental para os complexos do pensamento e da linguagem, o verso 61 do frag. VIII, já antecipa a insuperabilidade do eleata: *de modo a que nenhum saber dos mortais te possa transviar* (ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση). Aristóteles e Platão não refutam Parmênides, ao menos no aspecto fundamental, eles o formularam acreditando refutar o pai, a mesma estrutura sobre a realidade levantada contra os sofistas é percebida em Aristóteles, assim como o saber dos mortais era percebido pelo eleata, que pensam e conhecem apenas *as coisas aparente* (τὰ δοκοῦντα), em Aristóteles os sofistas dizem sobre o fenômeno, algo puramente aparente, que aliás, é infundado, porque nega o fundamento da realidade, nega a substância: "[...] *a sofística é conhecimento aparente, mas não real*" (ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὔσα δ' οὐ) (ARISTÓTELES, 2002, p. 138 – 139).

## Convencionalismo linguístico em Demócrito

Segundo comentadores há em Demócrito o tema da correspondência entre linguagem e coisa, como também o tema da origem da linguagem, se no caso, seria natural ou convencional. Contrapondo-se a concepção idealista no mundo antigo, Demócrito afirmava que os nomes são totalmente distintos das coisas que representam, os nomes se dão de modo convencional, nas diversas línguas empregam-se nomes diferentes para indicar o mesmo objeto. Segundo alguns autores Demócrito adota a tese do chamado convencionalismo linguístico, as palavras não possuem em si (como som) nenhum significado, pois são convenções que adquirem sentido somente pelo uso comum com base no critério de utilidade recíproca.

Os homens das gerações primitivas, levaram uma vida sem leis, semelhantes à vida das feras, saíam para os pastos, dispersos, colhendo a erva que era mais agradável ao paladar e os frutos que as árvores produziam. Eram continuamente agredidos pelas feras; a utilidade ensinou – os a ajudarem – se mutuamente; e, reunindo-se em sociedade sob o impulso do temor, começaram pouco a pouco a reconhecer-se pelo aspecto. Enquanto antes pronunciavam palavras desarticuladas e desprovidas de significado, aos poucos passaram a articular as palavras, estabelecendo entre si expressões convencionais para designar cada objeto. (DEMÓCRITO apud NICOLA, p. 37)

Demócrito foi atento aos temas levantados pela tese de Parmênides, de uma certa forma participou das polêmicas, adotou a doutrina do ser, não aos moldes de Parmênides, mas inversamente, retornou aos milésios, pensadores opositores aos itálicos, de modo que admitia o não-ser incorpóreo “[...] uma espécie de realidade negativa que tem por função tornar possível o movimento do ser” (NIZAN, 1989, p. 34), na premissa de Parmênides há o ser e a permanência no ser (ao menos enquanto verdade noética), já em Demócrito há a premissa dual tanto do ser como do não-ser. Ambos, tanto o não-ser como o ser tem positividade, isto é, o negativo é positivamente em si mesmo independente do pensar, o vazio é onde os átomos se movem unindo-se para formarem todas as coisas compostas. Demócrito no seu desenvolvimento teórico de linguagem convencionalista segundo Frédéric Nef:

Demócrito, defendendo a tese convencionalista, é levado a discernir várias relações e fenômenos semânticos importantes: a homonímia, a polinímia, a mudança de nomes (ou metonímia, segundo Demócrito), a falta de derivado (ou anonímia, sempre segundo Demócrito). Todos esses fenômenos põem em xeque, evidentemente, a correspondência biunívoca entre coisas e nomes que o naturalismo defende [...]. (NEF, 1992, p. 13 – 14)

Temos em Demócrito uma tese científica do ser, ainda que seja metafísica, pois Demócrito assim como Parmênides admitiu a realidade sensível como pura aparência e a realidade dos átomos e vazio como a essência verdadeira, Epicuro irá fazer um corte com essa epistemologia democriana, que pressupõe uma falsa dicotomia entre sensível e a realidade dos átomos (NIZAN, 1989). Epicuro toma o *critério* (το κριτήριο) veritativo o mundo sensível, ao contrário da metafísica que toma como critério veritativo a dimensão linguística, a exemplo do ἔλεγχον em Parmênides, o ἔλεγχος também é usado por Aristóteles como prova de refutação.

Si descartas a la ligera cualquier sensación y no distingues entre una opinión que está pendiente de confirmación y la que está ya confirmada por el criterio de la sensación, los sentimientos y cualquier enfoque esclarecedor de la inteligencia, echarás a perder por tu estúpida opinión también las restantes sensaciones, con lo que descartarás la totalidad de los criterios. Pero si garantizas absolutamente todo lo que en el terreno de las intuiciones opinables está pendiente o no está pendiente de confirmación, no pasarás por alto la mentira, porque habrás cuidado de someter toda duda a toda clase de aclaración de lo que es acertado o no es acertado / Εἴ τιν' ἐκβαλεῖς ἀπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμενον καὶ τὸ παρόν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πάσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῆ ματαίῃ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριο ἅπαν ἐκβαλεῖς. εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ τὸ προσμενον ἅπαν ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν, οὐκ ἐκλείπει τὸ ἠεψευσμένον ὥστ' ἀνηρηκῶς εἶη πάσαν ἀμφισβήτησιν καὶ πάσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς (VSENER, 2010, P. 76, tradução de José Vara)

Não se deve confundir aqui sensível com empirismo, mas sim é o mundo exterior ao pensar, pois se trata de uma tomada de posição oposta a tese de Parmênides, temos uma prova, um critério de confirmação do que se diz baseado nos sentidos e no mundo exterior. Temos em Demócrito uma ontologia dos corpos e do vazio fundada na necessidade absoluta, seria uma ontologia incompleta, há a convenção nominal, mas ao mesmo tempo como substância, há o ontológico, o mundo externo ao pensar (dos

corpos e do vazio), externo a linguagem, o ser se distingue radicalmente da linguagem, há o anti isomorfismo entre nomes e coisa, no exemplo o nome “Sócrates” não diz nada sobre o Sócrates real, senão por mera convenção humana. A alma, o pensamento nada mais são do que átomos unidos que se desfazem quando os átomos se desagregam. A voz quando articulada por meio da fala são para Demócrito nada mais do que sons constituídos pela união e choques de átomos no vazio. Em Epicuro temos não só o caráter convencional da nomeação, mas também temos a naturalização da nomeação pelo processo social:

[...] los nombres surgieron al principio no por convención, sino que la propia naturaleza de los nombres, al experimentar por cada pueblo sentimientos particulares y al captar percepciones particulares, emite de una manera particular el aire conformado por y a medida de cada uno de los sentimientos y percepciones, con lo que en cualquier momento podría darse la diferencia lingüística según los distintos lugares que ocupaban los pueblos / τα όνόματα έξ αρχής μη θέσει γενέσθαι, αλλ' αύτάς τάς φύσεις τών ανθρώπων καθ' έκαστα έθνη ίδια πασχούσας πάθη και ίδια λαμβανούσας φαντάσματα ιδίως τόν άέρα έκπέμπειν στελλόμενον ύφ' έκάστων τών παθών και τών φαντασμάτων, ως αν ποτέ και ή παρὰ τούς τόπους τών έθνών διαφορά (VSENER, 2010, p. 27, tradução de José Vara)

Para Epicuro os nomes não foram *posicionados* (θέσει) pelos homens (por mera convenção), mas a *natureza* (φύσεις) dos próprios nomes surgiram de modo natural, na dimensão do mundo sensível, onde os povos geograficamente criaram diversamente a dimensão peculiar de cada linguagem, mais tarde por acordo geral, os povos começaram a fixar nomes particulares nas coisas.

Podemos considerar a visão de Demócrito também a de Epicuro como concepções materialistas, são visões com limitações é claro, esse materialismo antigo produz uma forma de ver o mundo contemplativa, não existe aí a noção de sujeito ainda, existe uma negação de uma entidade metafísica, assim como existe todo um acerto de contas com os materialistas mais antigos que viam em elementos abstratos como o fogo, a água, o ar, a terra, as sementes, por um lado, essa visão não deixa de ser um avanço frente aos metafísicos antigos, pois na medida em que se enfrenta os problemas, se resolvem grandes aporias, a exemplo do *sendo* metafísico que é uma entidade noética, em Demócrito e Epicuro há a resolução do problema da imobilidade, tema que é bastante

presente nos metafísicos, mas que é resolvida metafisicamente na cisão entre ser e devir, sensível e inteligível, pensamento e matéria, ser e não-ser, etc. Os átomos como realidade externa ao pensar, contém a propriedade de serem imóveis, de terem um limite, etc, assim como o vazio contém a propriedade de não sofrer resistência alguma. Logo, a maioria dos problemas filosóficos levantado pelos metafísicos que são resolvidos com um deus surgido da máquina, são resolvidos claramente pelos atomistas, sem entrar no campo da sofistocaria. É fato que o idealismo posterior, a exemplo de Platão, Kant e Hegel, desenvolveram-se sobre e contra esse materialismo antigo, acusando-o de sensismo, esse materialismo apesar de toda sua positividade, por um lado não justificava a atividade intelectual como uma força ativa, por isso o lado ativo do intelecto foi afirmado pelo idealismo sobre o sensível. O idealismo também se opôs ao materialismo por necessidade social das classes dominantes, por meio dos pensadores dominantes.

## Linguagem em Platão e Aristóteles

Platão opondo-se radicalmente à Demócrito considerava a voz algo incorpóreo, imaterial, pois a noção de corpo e do incorpóreo (o vazio) era obscuro para os gregos, obscuro nas várias esferas da natureza, tanto na esfera celeste como na esfera terrena. Na esfera atômica os átomos de Demócrito, assim como foi entendido pelos metafísicos, não respondia à questão do agente movedor das coisas por si mesmas, por isso numa causa primeira nada o átomo poderia causar, ao contrário, o átomo de Demócrito tinha a propriedade do peso que o impulsionava apenas num movimento de queda (como pode o átomo ter um peso se não há ainda gravidade num momento inicial? Isso seria um contra-senso e inversão de causa e consequência), no movimento primeiro para além do movimento em espiral (num vortéx) onde há a passagem dos quatro elementos um ao outro, onde podemos ver a olho nu, o início das coisas causadas nunca poderia ocorrer pelos átomos (ao menos somente com seu peso), um átomo pesado nunca atingiria o outro, porque ambos no vazio cairiam na mesma velocidade sem nunca se chocarem, fazendo começar assim o ciclo das coisas. Essa obscuridade foi percebida nas críticas que Epicuro e Aristóteles fizeram à Demócrito. Além de muitos outros fatores que não eram claro, por exemplo a noção de mediação entre ser e pensar, sem mencionar o campo moral que é um dos temas mais delicados, polêmico e obscuro naquele período:

Os mais ilustres filósofos, por muitas vezes e desde muito tempo, agitaram a questão de saber se a voz é um corpo ou se é incorpóreo. [...] Os estóicos afirmavam que a voz é um corpo (corpus) e que ela não é nada mais do que o ar ferido. Platão, ao contrário, a crê incorpóreo: "A voz não é apenas percussão do ar, pois o movimento do dedo fere o ar e não produz nenhum som; Demócrito, e depois Epicuro, dizem que a voz é composta de partículas indivisíveis, que é uma espécie de emanção de átomos que produzem o discurso, reuma logon, para usar uma expressão deles." (NEF, idem, p. 35 - 36)

Platão por meio de Sócrates seguindo os passos de Anaxágoras no seu *Fédon* (1983, p, 104), no embate com as filosofias naturalistas pressupunha uma "ontologia" fundada na ideia (na teoria das ideias, eu diria que seria uma ontologia mistificada), um

antimaterialismo radical que diz: “[...] o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas” (ibidem, p, 104), que é de onde surgem todas as coisas, esse antimaterialismo está articulado a uma divisão dicotômica, uma espécie de diferença máxima que correspondem ao pensar e as coisas do mundo aparente como em Parmênides, é a esfera inteligível e o mundo sensível, no seu diálogo *Sofista* é apresentado cinco gêneros supremos que se articulam por meio de uma dialética complicada na teoria da participação.

No *Crátilo* (2001) Platão, de modo particularizado se debruça sobre duas teses da linguagem, a convencionalista democriana e a mobilística supostamente heracliana, essa última representada por meio de Crátilo. Platão faz investigações filosóficas sobre a natureza do *nome* (ὄνομα), onde o que está em questão é o convencionalismo linguístico e a doutrina naturalista, se os nomes são símbolos arbitrários ou se os *nomes são por natureza* (φύσιν τὸ ὄνομα εἶναι). Crátilo toma a concepção naturalista, enquanto Hermógenes a convencionalista. A tese principal do convencionalismo é de que, no uso dos nomes, há regras que são definidas por mera convenção, no ato inicial, originário, de nomear um objeto, não há regras a serem seguidas. Não existe nada que vincule de forma necessária e não-ambígua um nome à determinado objeto e apenas a ele. Toda denominação é arbitrária, não segue nenhuma regra ou critério, a não ser o capricho de quem vincula o nome à alguma coisa. Para Hermógenes, os nomes são como rótulos ou etiquetas que simplesmente colamos aos objetos, sendo que qualquer outro rótulo seria igualmente adequado para se indicar determinada coisa. Para Crátilo, pronunciar um nome equivale a apresentar a própria coisa em sua essência. Um nome seria assim uma representação, entendida mesmo como uma exibição da coisa nomeada, nome e coisa denominada seriam *semelhantes* (ὅμοια), por convenção nome e coisa seriam *dessemelhantes* (ἀνόμοια). Dizer o nome de uma pessoa seria então como que apresentar à pessoa em questão o nome que é a imitação dessa pessoa. No final do diálogo as duas teses sobre a linguagem, levadas a cabo com as indagações perspicazes da inteligência indagadora do personagem Sócrates, não entram em acordo e acabam em aporia. Toda a concepção de Platão está fundada na teoria das ideias, ou como se traduzem as vezes como “teoria das formas”.

A teoria das formas é uma ontologia – as formas são entidades eternas e imutáveis – e uma epistemologia – o conhecimento certo se refere às formas. No campo matemático, uma dialética ascendente permite atravessar as cópias dos seres matemáticos, para se elevar até a contemplação dos números ideais, a Mônada ou a Díada. No campo de que nos ocupam essa dialética ascendente não é praticável de modo tão regulado, e é uma das significações da recusa de Sócrates de tomar claramente partido entre os naturalistas e os convencionalistas. Entretanto, essa recusa de tomar partido não deve resultar no relativismo cético, que Platão atribui ao sofista Protágoras – que o homem seja a medida de todas as coisas, e que a denominação seja o futuro de um capricho puramente humano. Para fundar o conhecimento (o que é o objeto último do Crátilo, como de todas os diálogos), é preciso, pois retornar ao princípio parmenidiano de uma correspondência entre o pensamento (expresso nos nomes combinados no discurso) e o ser, o que é, os estados de coisas (pragmata). (NEF. Idem, p.16)

Platão retorna a discussão parmenidiana do *sendo*, mas de uma nova forma “La metafísica de Platón difiere profundamente de la física de Parménides, mas sus ontologías obedecen a la misma ley” (GILSON, 1965, p. 26), a filosofia de Platão aparentemente nada mais é do que uma tentativa de superar a filosofia do mestre. Na teoria das ideias há o resgate da identidade do ser parmenidiano, ele descreve as formas muitas vezes como um ser “[...] divino, imortal, inteligible, forma simple, indisoluble, y que posee siempre del mismo modo su identidad consigo mismo” (GILSON, ibidem, p. 28). Segundo Aristóteles (2002, p. 51) As formas são em número igual, pelo menos não inferior aos objetos: “[...] para cada coisa individual existe uma entidade com o mesmo nome” (ibidem), e que “[...] isso vale tanto para as substâncias como para todas as outras coisas cuja multiplicidade é redutível a unidade: tanto no âmbito das coisas terrenas, quanto no âmbito das coisas eternas” (ibidem).

O Sofista e o Parmênides expõem uma semântica da proposição a partir de uma interrogação sobre os enunciados negativos, da forma “o uno não existe”. Platão precisa o que se pode entender por um verdadeiro nome e um enunciado significativo. A finalidade é refutar Parmênides, que afirma que os enunciados errôneos, isto é, os que contêm o que não é, não expressavam nada: “pois não conhecerás o que não é (porque não é possível) e também não o mencionarás (phrasais) [...] O Sofista, que trata da possibilidade do falso no discurso, distingue dois níveis, o do nomear (onomazein) e o do dizer (legein). Em termos modernos, o nível do nomear é o de uma sintaxe em que se combinam nomes (omomata) e verbos (rhemata) e o nível do dizer é o de uma semântica, que formula sob que condições um enunciado (logos) é

significativo e verdadeiro. Se um logos é formado de um rhema e de um onoma, deve se precisar o sentido desses três termos: na verdade, não se deve projetar a estrutura sujeito predicado sobre o texto de Platão. Um onomata é um nome significativo, comum ou próprio. A sua definição é dada no Crátilo: “a apelação que se atribui a cada objeto”. O nome é a menor parte do discurso (id., 385c). Platão desenvolveu na Carta VII uma classificação que relaciona o nome com a definição. Enumera os fatos necessários ao conhecimento: o nome, a definição, a representação, o conhecimento e enfim o objeto do conhecimento, “o que existe verdadeiramente” [...] O exemplo escolhido é o do círculo. O nome é “círculo”, a definição tomada de nomes e de verbos, é “aquilo cujas extremidades se encontram em todos os pontos a igual distância do centro”, depois as representações sensíveis do círculo, em seguida o conhecimento do círculo, e enfim o círculo em si [...]. Esses diferentes fatores do conhecimento “tem como tarefa manifestar, no caso de cada coisa, tanto como ela é tal ou qual (to poion ti), quanto o que ela é (to on) servindo se desse instrumento deficiente que é a linguagem” [...]. (NEF. Idem, p.17)

Apesar de já existir em Platão, a teoria do juízo, do enunciado, onde se une verbos e nomes (PLATÃO, 1983, p, 188), há acordos, sínteses, combinações entre ambos, é bem mais trabalhada por Aristóteles (NEF, 1992), que ganha forma mais bem acabada no seu *Da Interpretação* (2013) com a teoria da *proposição* (ἀπόφανσις): “[...] cremos poder concluir que ele atribuía ao discurso uma função “apofântica”, [...] reveladora [...] no sentido de um “dar a ver desvelador” daquilo sobre o que se volta o discurso” (AUBENQUE, 2012, p. 111). Aristóteles diz que: “O nome é um som articulado e significativo, conforme convenção” e acrescenta “conforme convenção” quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo” (ARISTÓTELES, 2013, p, 5), o nome é atemporal, sendo convencional o nome, tal acolhe a natureza das coisas na condição de *símbolo* (σύμβολα). Os sons são símbolos das afecções da alma, essas são *sinais* (σημείον), estados ou imagens mentais idênticas para todos “[...] e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens” (ibidem, p. 3). Nas discussões filosóficas há a substituição das coisas pelos seus respectivos nomes, num primeiro momento entre nome e coisa não há semelhança, pois os nomes são finitos como também a soma total das fórmulas, enquanto as coisas são infinitas em número, haveriam então diferenças significativas na mesma fórmulas e um nome teria diferentes *significados* (σημαντικός): “É impossível

introduzir numa discussão as próprias coisas discutidas: em lugar delas usamos seus nomes como símbolos”, pois se supõe “[...] que as consequências que decorrem dos nomes também decorrem das próprias coisas” (ARISTÓTELES, 1982, p. 155).

Aristóteles segue a tradição e discussões das filosofias precedentes, tanto dos chamados físicos, como também de Parmênides e Platão. No seu desvencilhar da filosofia parmenídica, afirmou que o *ser*, ou melhor, o *sendo* (τὸ ὄν) se diz em muitos modos: “O raciocínio de Parmênides é falso, porque ele toma o sendo absolutamente, ao passo que há vários sentidos” (ARISTÓTELES apud AUBENQUE, 2012, p. 406), põe aí a pluralidade do sentido do verbo “ser” onde na filosofia de Parmênides era unívoco segundo Aristóteles, também o *não sendo* (τὸ μὴ ὄν) se diz de vários modos. Aristóteles (2002) propôs o estudo do sendo enquanto sendo, a isso ele chamou de ciência primeira, mas em polêmica com os físicos (aqueles que definiam a natureza como arché e se enveredavam nela, como os pré-socráticos por exemplo) propôs o afastamento dessa realidade física a um plano supra-sensível (como queria seu mestre Platão). Em Aristóteles é levado radicalmente a contradição parmenidiana entre as esferas contraditórias do *sendo* e do *não sendo*, postas como diferenças genéricas máximas: “Os contrários sendo diferentes em espécie, e o corruptível e o incorruptível sendo contrários [...] o corruptível e o incorruptível são necessariamente diferentes pelo gênero” (ARISTÓTELES apud AUBENQUE, 2012, p. 293), a causa e o fundamento da realidade corruptível paira a uma esfera celeste incorruptível (que reina sobre as demais esferas, o primeiro motor, ato puro, o inteligível, etc). Aristóteles propõe ao contrário de seu mestre Platão, um ponto de partida do conhecimento da manifestação do mundo material (sensível) mesmo (ainda que a forma é dada à matéria sem forma alguma pela inteligência divina). É muito frequente escreverem (comentadores, etc) que na Grécia antiga, a oposição mais evidente era e se deu entre filósofos idealistas e realistas, isto é, a filosofia platônica de um lado e do outro o realismo aristotélico, Platão (2000) via o nómeno como *inteligência sendo* por si (νοούμενον) no mundo das idéias, e Aristóteles (2002) punha-a no mundo sensível, como *inteligência movendo* (κινούμενον) em si mesma, o que não é bem assim, pois τὸ νοούμενον em Aristóteles é também algo imaterial e inteligível, não sensível.

Aristóteles parece transpor às dimensões de uma simples oposição intramundana a separação platônica dos dois mundos: o Céu visível não é mais o reflexo de um universo inteligível, mas ele é, ele mesmo, o inteligível, o eterno, o incorruptível, o divino ou, ao menos, precisará mais tarde Aristóteles, “o que há de manifesto dentre as coisas divinas” - enquanto a parte do mundo em que vivemos é o domínio do que nasce e perece. Atenuação aparente da oposição platônica e, mais ainda, parmenidiana, mas que, como veremos, instalando a dualidade no cerne do próprio mundo, tornará apenas mais urgente a necessidade de superá-la. (AUBENQUE, 2012, p. 286)

Aristóteles é um salvador e conservador do aspecto negativo lacunar que existia na filosofia tanto de Platão como dos demais filósofos. O *nous* se tornar em Aristóteles um ser imanente, a diferença e ruptura essencial e ao mesmo tempo o que liga de um certo modo à Platão, seria a premissa da ciência (episteme) do mundo sensível onde desvenda o caráter abstrato fundante numa suposta existência no universo imanente, que no seu conteúdo e fundamento continua ainda platônico. Mais ainda, o problema da pluralidade e da unidade do ser se mostrou de todos os jeitos aporético para Aristóteles, onde na esfera sensível a pluralidade das coisas e os sentidos do verbo ser se mostrava de modo acidental de todos os jeitos: “Se o ser não é nem um sinônimo nem um homônimo “acidental”” como observa Aubenque “[...] qual será, portanto, o gênero de suas relações com suas significações múltiplas? A resposta é fornecida por um texto da Metafísica: o ser é um *pròs en legóumenon*” (AUBENQUE, 2012, p. 182)

Em polêmica contra Parmênides sobre *μη ἔν* (*não é / não sendo*), algo que não pode ser *conhecido* (*γνοίης*), *pois não possível* (*οὐ γὰρ ἀνυστόν*), *nem mostrável* (*οὔτε φράσαις*). O *não ser* ou o *não sendo* (*τὸ μη ἔν*) em Aristóteles pode ser dito de *muitos modos* (*λέγεται πολλαχῶς*), por isso é equivocidade, mas sempre relacionado a um único princípio, o princípio da *substância* (*οὐσία*), a palavra *οὐσία* é originária da conjugação do verbo grego *ser* (*εἶμί*) que remete ao feminino do particípio, assim como *ἔν* em Parmênides está no neutro, o *ἔν* em Aristóteles está no particípio também, *ἔν* pode ser traduzido também como; “ente”, “entidade”, “sendo”, a *οὐσία* de Aristóteles é a que equivale e tem um valor semântico maior à palavra “entidade”. A “substância”, a “entidade” em Aristóteles, não pode ser um gênero, muito menos espécie, mas está para além de espécie e gênero (REALE, 1994).

Assim também o *sendo* (ὄν) se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são *ditas ser* (ὄντι λέγεται) porque são *substância* (οὐσίαι), outras porque afecções da *substância* (οὐσίας), outras porque são vias que levam à *substância* (οὐσίαν), ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da *substância* (οὐσίας) como do que se refere à *substância* (οὐσίαν), ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria *substância* (οὐσίας). (Por isso até mesmo o *não sendo* (μὴ ὄν) dizemos *ser* (εἶναι) *não sendo* (μὴ ὄν)) (ARISTÓTELES apud REALE, 2005, p. 133)

Em Aristóteles tudo que se pode dizer (até o *não sendo*), se diz referente a substância, assim como o *sendo*, ou o *ser*, ou o *é* (τὸ ὄν) é dito de muitos modos, inversamente “O não-ser também se diz em muitos modos, porque ele, assim, é do ser”, portanto “[...] o não-homem significa o *não-ser isto*, o não-direito significa o *não-ser tal*, o não-longo-de-três-caldas significa o *não-ser tanto*” (ARISTÓTELES apud AUBENQUE, 2012, p. 175), o *não sendo* em Aristóteles apesar de ser dito referente a substância, não é substância, mas é negação da substância, negação tanto no âmbito do dizer, como também se supõe a negação na “coisa em si mesma”, isto é, é privação. O juízo deve estar articulado a analítica (a lógica) ao substractum, *subjacente* (ὑποκείμενον) aquilo que ficou conhecido no período escolástico como “sujeito” e que ganhou mesmo um sentido oposto no mundo moderno, como sentido de *objeto*: “[...] o sujeito (hypokeímenon), o que subsiste, permanece (hypoménei), não cessa de estar presente através dos acidentes que lhe advém” (AUBENQUE, 2012, p. 404), a substância (no caso a primeira) não pode ter ela mesma subjacente algum (há uma diferença entre substância e subjacente). As coisas que vemos no mundo em nossa volta como casa, homem, cavalo, etc, são seres: “[...] a substância de cada coisa é uma unidade, e não de maneira accidental, do mesmo modo, ela é essencialmente um ser” (ARISTÓTELES, 2002, p. 135). Em Aristóteles as categorias são formas de ser e expressam modos de ser, mas o ser aí está sob o domínio do princípio metafísico, a substância.

Para Aristóteles, pensar e dizer significam deixar-se vincular à substância, que outra coisa não é mais do que a própria entidade dos entes. Se tivéssemos de estabelecer a cada vez o significado dos nomes que empregamos não poderíamos pensar e nem dialogar uns com os outros. O extraordinário está precisamente neste fato: que sempre já pressupomos que os nomes significam algo determinado. Isso é que o que absolutamente não carece demonstrar,

pelo fato mesmo de não carecer de nenhuma demonstração para estar vigente. Seria ridículo pretender provar a possibilidade de dizer coisas contrárias mediante a simples verbalizações destas, uma vez que “a dificuldade não está nisto de se é possível o mesmo ser e não-ser homem quanto ao nome, mas sim quanto a coisa mesma (to prágma) [...]. Ou o que nome nos põe diante de algo determinado ou então ele já não é nome algum, estando, desse modo, privado da própria possibilidade de nomear. Em outro contexto, Aristóteles se refere às “disposições da alma” (pathémata tês psychês) como sendo aquilo que permanece sempre o mesmo sob a diversidade dos símbolos linguísticos, sejam eles escritos ou sonoros, e que refletem, como representações ou imagens, as próprias coisas. Com isso, o que ele pretende dizer é que a unidade do nome, mesmo que este varie conforme as línguas, está assegurada em virtude da intencionalidade da alma presente no ato mesmo de significar, a qual reflete as coisas tais como são em si mesmas. (MORAES, 2011, p. 68)

Percebe-se nesse trecho que Aristóteles de fato vê o pensamento como uma realidade “ontológica”, onde as significações são reflexos da coisa em si mesma, isso soaria “materialista” (físico sensível) aparentemente (mas que na realidade é metafísico), onde os nomes dependem necessariamente das substâncias, os nomes dependem dessa realidade “substancial” e do conhecimento dessa.

A diversidade de línguas obriga a admitir que a palavra e a escritura não são significantes por elas mesmas, enquanto os estados da alma são por eles mesmos semelhantes às coisas que lhes correspondem. Uma primeira distinção se impõe, portanto, entre as relações de semelhança, como as que existem entre o pensamento e as coisas, e as relações de significação (expressas aqui pelos termos, a bem dizer, obscuros de symbolon, e, acessoriamente, de semeion) tais quais elas se instituem entre linguagem e pensamento. (AUBERQUE, 2012, p. 107)

Mas o grande problema de Aristóteles não está no fato de conceber realidades “ontológicas”, mas sim no fato mesmo de designar as substâncias que pairam o âmbito da Physis, no mundo sensível, não como sendo por si mesmas, mas por meio da substância que é fim e está para além ou sobre o físico / sensível.

Giovanni Reale (1994) escreveu que o que Aristóteles entende por substância (primeira), não é propriamente a esfera material, muito menos o sínolo (que seria a união de matéria e forma), mas sim a inteligência imóvel que atrai a Physis, ato puro, uno, diverso da potência e pluralidade das coisas em devir, e que percebemos com os sentidos sensíveis: “O que encontramos por trás da distinção do um em ato e do um em

potência é a distinção do ser por si e do ser por acidente, ou, ainda, da predicação essencial e da predicação acidental” (AUBENQUE, 2012, p. 155).

É essa inteligência sobre humana incorpórea, e que paira sobre o mundo físico sensível é quem articula o pensamento à manifestação amorfa material, pois os homens em sua forma singular quando pretendem manifestar sua *substância* (ουσία) por meio da universalidade dos gêneros idênticos nos *sinais* (σημείον), recorrem a essa inteligência por meio das *afecções* (πάθος) da alma, tal ontologia (metafísica) articula ser e pensar por meio da intenção no ato mesmo de significar: “[...] Aristóteles aplica o termo de *analogia*, ou melhor, de identidade analógica (tauta toi análogon), não ao próprio ser, mas aos princípios do ser” (Ibidem, p. 195).

Em um sentido, é a matéria que parece ilustrar a melhor imagem que sugere a palavra hypokeímenon, contudo, por outro lado, a matéria não subsiste por si: ela é, por si mesma informe, indefinida e, por isso, só existe verdadeiramente no composto matéria e forma; portanto, é isso que a ousia se mostra mais naturalmente. [...] chamam-se ousiai os corpos simples, mas também os derivados, os animais, os astros e mesmo as partes desses corpos, em suma, tudo o que está no céu e na terra. Mas esse último sentido não é filosófico: a natureza da ousia concreta é, nos diz Aristóteles, “bem conhecida”, ao menos bem conhecida para nós, posto que ela se nos dá na percepção imediata. Mas a análise filosófica extrai da ousia sensível a dualidade matéria e forma, e é desse lado, mais particularmente da forma (posto que a matéria não é cognoscível sem ela), que é preciso buscar a inteligibilidade verdadeiramente inerente à ousia. (AUBENQUE, 2012, p. 424)

Temos em Aristóteles, apesar de toda coerência, uma articulação por meio do pensamento à realidade exterior (matéria), pois apesar de a substância e causa primeira ser o motor imóvel, esse é uma realidade supostamente exterior que paira acima das esferas das substâncias (é inteligência como a esfera do ἐὼν parmenidiana), que por via da manifestação e movimento de ser amado atrai o amante, é motivo e é o sentido de todo o sistema metafísico de Aristóteles. A causa motriz é o *princípio*: “[...] esse termo, que Aristóteles aqui chama fundamento (arkhé), é o que legitima a unicidade de denominação malgrado a pluralidade das significações” (AUBENQUE, 2012, 183).

[...] a ciência sem nome, para a qual os editores e comentadores darão o título ambíguo de *Metafísica*, parece oscilar, sem fim, entre uma teologia inacessível e uma ontologia incapaz de se livrar da dispersão. De um lado, um objeto muito longínquo, de outro, uma realidade

bastante próxima. De um lado, um Deus inefável, porque imutável e uno, escapa às prisões de um pensamento que divide aquilo sobre o que fala; de outro, um ser que, enquanto ser em movimento, escapa por sua contingência a um pensamento que não fala senão para compor o que é dividido. Os dois projetos de Aristóteles - o de um discurso sobre o ser e o de um discurso primeiro e, desse modo, fundador - parecem findar, ambos, em fracasso. (AUBENQUE, 2012, p. 449)

Cabe aqui tomar posição de uma polêmica importantíssima que se manifesta nos temas centrais também do *Crátilo* de Platão e que perdura até hoje, no caso sobre se Heráclito tem razão ou Aristóteles no princípio lógico (ênfático por Hegel). Essa polêmica resurge por exemplo em Enrico Berti (2015) que toma a posição de Aristóteles, Platão e Parmênides, onde segundo o tal a contradição é puramente uma abstração e não existe realmente “[...] perché essere e non essere sono concepiti comi pura astrazioni [...]” (BERTI, 2015, p, 40), como diria Parmênides sobre as opiniões que não são em si e por si. Hegel rejeitou o princípio de identidade submetendo ao princípio de contradição, porque o princípio de identidade é premissa do princípio de não contradição em Platão e nos metafísicos. Porém Hegel não rejeitou a identidade, porque ela serve justamente como um momento da contradição, um momento analítico, não sintético. Uma das diferenças entre a metafísica de Hegel e dos antigos é que Hegel toma o ser como contradição interna, já Platão, Aristóteles e Parmênides toma o *sendo* isento de contradições internas. Os metafísicos (o que inclui aí o próprio Hegel) acusam Heráclito ou aqueles que supostamente seriam seus discípulos, como Crátilo, de propagar o mobilismo absoluto e a contradição lógica, há diálogos inteiros de Platão contra Heráclito e os filósofos erísticos, no exemplo dos diálogos *Crátilo*, *Teeteto*, *Parmênides*, etc, também o livro *IV da Metafísica* de Aristóteles foram escrito contra Heráclito, o *princípio científico lógico de não contradição* já mencionado antes: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ, traduzindo isso, soaria mais ou menos assim: *Pois é impossível o mesmo ao mesmo tempo vir e não-vir do mesmo e segundo o mesmo*, e que toma uma dimensão “ontológica” da impossibilidade do ser e do não-ser serem ao mesmo tempo.

“Não é possível conceber nunca que a mesma coisa é e não é, como alguns acreditam que Heráclito diga. Mas *“tudo o que se diz não é necessário que se pense”* (r, 3,1005 b 24). Em outras passagens, Aristóteles afirma de seu adversário que “no mesmo momento, ele diz uma

coisa e não a diz” (4,1008 b 9; cf. 1008 a 21). Se aqui Aristóteles opõe o *dizer ao dizer*, e não mais à *intenção*, é porque não se pode separar *normalmente* a palavra da intenção, o *dizer* do *querer dizer*: o erro dos sofistas - erro que se denuncia de si mesmo - foi acreditar que podiam *dizer* coisas que não podiam racionalmente *querer dizer*, de modo que sua intenção real se rebela contra seu discurso explícito e reduz este a palavras vazias de sentido, a simples *flatus vocis*. Nesse sentido, é uma mesma coisa que no mesmo momento dizem e não querem dizer, isto é, não *podem* querer dizer. (AUBENQUE, 2012, p. 124)

A problemática aí entre eles além da *contra-dicção* é também pensar aquilo que *permanece*, o que está *sendo*, pois se tudo é devir nada pode ser percebido, ou nada tem o *logos*, nada pode estar *sendo* ou o *não sendo* é absolutamente: “[...] sem tais naturezas imóveis, não pode aí haver conhecimento ou pensamento (phronesis)” (ARISTÓTELES apud AUBENQUE, 2012, p. 286). É nesse ponto que se retoma o conceito de identidade, que pode ser entendido em Aristóteles com os termos: “[...] ousía: a forma (eidos) e a quiddidade (τὸ τί ἐν εἰναι)” (AUBENQUE, 2012, p. 425), seria a *essência* aquilo que Aristóteles chamou de τὸ τί ἐστίν, algo que permanece nas coisas enquanto *ser* e que é atribuído a um sujeito (objeto) “[...] a forma de uma coisa é o que pode nela ser circunscrito em uma definição (lógos)” (ibidem, p. 426), a *quiddidade* (τὸ τί ἦν εἶναι) se exprime “[...] em um discurso pelo qual dizemos que a coisa é”, mas por outro lado “[...] tudo o que a coisa é não pertence à quiddidade, mas somente o que ela é por si, o que exclui os acidentes que não são por si (*symbebekóta kath’ autá*)” (ibidem, p. 426), seria por exemplo captar a “essência” do devir como forma, mas o devir em si não é (a meu ver aí o que falta é uma substancialidade da contradição e a materialidade do que é o idêntico, ausente no próprio Hegel, e que é percebida por exemplo nos atomistas na teoria da identidade que já está sendo nos átomos e no vazio).

Certamente, a essência é a primeira das categorias, e Aristóteles, para isso, enumera as razões: somente ela pode existir no estado separado, ela é necessariamente inclusa em toda definição, enfim, ela é tal que sem seu conhecimento nenhuma coisa é conhecida, a tal ponto que, por um tipo de reduplicação que faz da essência a categoria das categorias, nenhuma categoria além da essência pode ser conhecida se não conhecermos a essência dessa categoria. Contudo, como a essência é a primeira das categorias, segue-se que a ontologia deve começar por uma teoria da essência, mas de nenhum modo que se reduza a ela. Uma tal redução, da qual Aristóteles, alhures, proclamava a impossibilidade, seria inclusive diretamente contrária ao que nos pareceu ser a significação da doutrina das categorias [...] Aristóteles mostrará que o

sentido primeiro da essência é aquele em que ela significa *o que é, o tí esti*, ou melhor, o que Aristóteles designa com o estranho título de *to tí en einai* e que traduziremos, para a comodidade da exposição, pela expressão consagrada de *quididade*. (AUBENQUE, 2012, p. 423)

Eles entenderam aquela passagem onde supostamente Heráclito disse que "tudo muda", mas Heráclito nunca disse isso, ele poderia dizer "o todo muda". Esse sentido de "todo" (πάντα) há por exemplo no poema de Parmênides no sentido preciso de totalidade. Segundo fragmentos de Hipólito, Heráclito teria dito: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι (KIRKI e HAVEN, 1957, p. 188), que pode ser entendido como: *ouvindo não a mim, mas ao logos, é sábio concordar ser todo um*, o que prova a tese de que Heráclito não foi entendido por seus acusadores, se pode apontar o próprio Aristóteles de equivocidade e desvio do sentido dos filosofemas de Heráclito no livro *IV da Metafísica*, outras sentenças de Heráclito sustentam a tese de que ele tinha sim uma noção de *mesmidade contradictória* onde diz que: "O ser é tão pouco como o não-ser, o devir é e também não é" (HEGEL, 1996, p, 111), isso com a célebre passagem de Hipólito do aforismo de Heráclito do frag. 50 mencionado anteriormente, onde Heráclito subverte a noção metafísica de unidade: ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι (*é um todo ser, ou é ser todo um*, etc), "[...] A tradução de ἐν πάντα por "tudo-um" com um hífen a separá-los e uni-los visa a manter justamente essa ideia tipicamente heraclítica, a reunião dos diversos, a harmonia dos contrários" (COSTA, 2002, p. 107). A tese metafísica da contradição, o princípio lógico de não contradição propagado por Parmênides, Platão e Aristóteles é violado sim, faço eco aqui com Lukasiwicz que diz "[...] deve ser rejeitada de uma vez por todas a opinião falsa [...] segundo a qual a lei da contradição é o princípio mais superior de toda demonstração" (2005, p, 18). Como pretendia Aristóteles torná-lo um princípio, só aparentemente funciona como um princípio científico, de *ciência* (επιστήμη), baseado num empirismo que reduz o objeto (ôntico) à relação, é uma maneira analítica de proceder, não sintética e dialética (vale aqui a distinção de Marx do concreto ser uma síntese de múltiplas determinações autônoma frente ao pensamento, isso referente ao pseudo concreto hegeliano). A ilusão da irrefutabilidade do princípio (lógico metafísico) é criada pela maneira com que o pensamento se apodera da coisa como coisa pensada em momentos distintos "[...] a

composição não é da ordem do símbolo, ela não substitui mesmo a linguagem: ela é um desses “estados da alma” (*pathémata tespsykhés*)” (AUBENQUE, 2012, p. 111). O personagem Sócrates no *Fédon* tentou por fim ao conflito dos contrários por meio desse procedimento epistemologicista:

Tanto um como a outra recusam ser simultâneos no homem; mas procura-se um deles tenhamos preso um deles -- e estaremos sujeitos quase sempre a encontrar também o outro, como se fossem uma só cabeça ligada a um corpo duplo! [...] A Divindade, desejosa de lhes pôr fim aos conflitos, como visse frustrado o seu intento, amarrou juntas as duas cabeças; e é por isso que, onde se apresenta um deles, o outro vem logo. É, assim que se lhe afiguram as coisas: devido ao grillão, há pouco eu sentia dor na minha perna, e já agora sinto prazer!  
(PLATÃO, 1983, p, 60 - 61)

É percebida aí claramente a influência de Parmênides, pois o pensamento de um certo modo é ente singular e relativo, por isso Parmênides dizia dos βροτοὶ serem *bicéfalos*, terem *duplos crânios* ou *duas cabeças* (δίκρανοι) que “[...] nada sabem, [...] vagueiam com duas cabeças” (PARMÊNIDES, 2002, p. 8), em Platão no *Sofista* aparece também as *várias cabeças* de modo irônico, remetendo também a pluralidade e ao mito de Hércules contra a Hidra, quando o Estrangeiro se refere ao sofista “[...] nosso sofista de cem cabeças, nos obrigou a reconhecer a contra gosto que, de alguma forma, o não-ser é” (PLATÃO, 1983, p. 159) (a tradução mais plausível para πολυκέφαλος σοφιστής, seria: *sofista de muitas cabeças*). Como ocorre essa duplicação ou multiplicação das cabeças? Ora, pela própria estrutura “ontológica”, temos a mesmidade ou identidade que não pode ser cindida em duas ou mais ao ponto de auto destruir-se, por isso Parmênides se refere no frag. VI, v. 7 a 9: “[...] multidão indecisa, estabeleceram que o ser e também não-ser o mesmo e não o mesmo / ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενόμισται κοῦ ταύτων. Para Parmênides só deve prevalecer primeiramente uma só identidade absoluta que funda a si mesma e a outra, a outra identidade é apenas parte da mesma, a outra identidade é, mas ela não pode tomar o lugar da mesma, a outra só pode se efetivar no tempo e de outro aspecto, a mesma e a *outra não-mesma* são uma só e mesma identidade no todo, o *não-ser* não pode ter uma identidade autônoma em si mesma porque ele não funda a si mesmo.

Essa maneira de proceder é puramente epistemologicista, é aparentemente correta porque as categorias aparecem no pensamento como reflexos, que tomam os contrários

do mundo real como mera identidade e diferença exclusiva, na esfera do mundo externo é uma espécie de oposição “[...] privação de substância” do outro (ARISTÓTELES, 2002, P, 457), porém isso não vale para *a existência* que não priva o outro de existência e conexão necessária (à exemplo do vácuo ou vazio que existe em si e por si, logo, não pode ser dado simplesmente como mera privação de luz, nem de existência, porque o vazio é uma outra existência determinada da matéria além da luz), onde o *um* na relação como o diverso não é número propriamente, nem causa motriz do diverso, como Aristóteles entendia, mas é *unidade do diverso* “[...] unidade da diversidade” (MARX, 1977, p. 218), isso tanto na realidade como também *deve ser unificado* no pensamento, apesar da diferença e exclusão de substâncias singulares determinadas, tal contrário é imediatamente o outro, e indissolivelmente ligado a outro, tal visão está presente no próprio Heráclito: “[...] Thus the total plurality of things forms a single, coherent, determinable complex what Heraclitus called 'unity'" (KIRK e HAVEN, 1957, p. 192). Na tese metafísica a identidade se torna um mistério porque não se medeia ela com o outro objetivo em si mesmo autônomo, ela (a identidade) é misteriosamente auto-gênese de si mesma no pensamento, em sua relação com o outro (indeterminado, não-ser por concomitância, a matéria, e o não-ser, privação). Se nós formos pensar a substância primeira, o ser determinado metafísico, idêntico a si mesmo, esse surge no pensamento em si mesmo posicionado na sua relação com a carente matéria indeterminada. Aristóteles retoma a ideia parmenidiana de ser e pensar serem idênticos quando diz: “[...] o verdadeiro e o falso não se encontra nas coisas [...] mas só no pensamento; antes, referidos aos seres simples e às essências, eles não se encontram nem no pensamento”, segue-se: “[...] a união e a separação estão na mente e não nas coisas” e “[...] não indicam uma realidade objetiva subsistente fora da mente” (ARISTÓTELES, 2002, p, 281), apesar do *ser* verdadeiro e do *não-ser* como falso para Aristóteles serem próprio do *pensamento* (διάνοια), não das *coisas* (πράγματα), porém os discursos são semelhantes conforme os  *fatos*, as  *coisas* (πράγματα): “[...] os discursos verdadeiros são, de uma maneira semelhante, conforme os fatos / επειὶ ομοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὡσπερ τὰ πράγματα” (ARISTÓTELES, 2013, p. 20 - 21). Charles Kahn menciona tal doutrina pôr o ser e o pensar como o mesmo “[...] ela é aceita também por Aristóteles, para quem nous em ato é idêntico ao noeton” (KAHN, 2007, p. 62), cada objeto

substantivo singular no meio de uma multiplicidade de objetos seriam idênticos, isento de contradições internas, é por isso que Lukaszewicz escreveu que o axioma da não contradição seria verdadeiro “[...] apenas se a palavra “objeto” designasse unicamente *objetos sem contradição*” (LUKASIEWICZ, 2005, p, 20), o mesmo valeria se modificasse tanto o sentido do que seria: ser, não-ser, pensamento, contradição, etc. Pierre Aubenque no seu estudo sobre o problema do verbo ser em Aristóteles, observou que a concepção de ser como um não-gênero traz muitas aporias:

Consideremos, aliás, o aspecto inverso da absurdidade colocado em evidência por Aristóteles: se o ser fosse um gênero, comportaria diferenças. Mas as diferenças do ser não seriam seres (uma vez que não é em diferenças que o gênero se divide), elas seriam, então, não-seres. Fazer do ser um gênero, por definição, universal, é rejeitar no nada as diferenças do ser; é fazer do ser, em todo o rigor do termo, uma totalidade indiferenciada, ou seja, no momento em que se pretende lhe aplicar o vocabulário do gênero, suprimi-lo como gênero, porque o gênero é uma totalidade sempre acolhedora à diferenciação. Sob o exterior técnico do argumento, reconhecemos, assim, o tema constante de Aristóteles, aquele mesmo que o guia na sua polêmica contra o homou pánta de Anaxágoras, a Noite de Hesíodo, o Um de Anaximandro ou mesmo o Bem de Platão: a impossibilidade de um gênero universal, ou seja, de um gênero sem diferença. (AUBENQUE, 2012, p. 217).

O procedimento metafísico se faz por um sujeito que está por fora do objeto e o conhece igualmente por fora, e toma os contrários externamente a esse objeto por meio da relação e alteridade, por meio da proposição e seu modo de predicação, mas ao contrário, na realidade esse sujeito está dentro de seu objeto, é um sujeito / objeto. No sentido como episteme seguindo a própria estrutura argumentativa aparentemente Aristóteles estaria certo, mas está errado, pois pretende torná-lo um princípio científico inviolável, inquestionável, *não-hipotético* (ἀνυπόθετον). São injustas suas críticas à Heráclito onde esse último invocava a contradição do ponto de vista objetivo (naquilo que o próprio Aristóteles chama de *oposições*, mas que na realidade é contraposição, pois tanto na tradição como no real é esse o sentido que cabe ao *ser* e ao *não-ser*), não do ponto de vista epistemológico ou analítico, mas sim ontológico e dialético, pois a clareza da contradição lógica ou epistemológica só vem à tona com a premissa de que o real é contraditório e dialético (só é possível não se auto contradizer e deixar de produzir aporias admitindo a própria contradição no ser), nesse sentido a identidade é

submetida a contradição ao contrário do princípio de não contradição onde a identidade é uma premissa. O dito, ou a dicção não é critério que pode e deve expulsar a “não dicção”, mas sim que sempre que há uma dicção, um dizer de algo, há imediatamente o “não-dizer” desse mesmo algo, porém faz sentido de modo aparente o “não-dizer” vendo esse apenas como uma proposição falsa da coisa, como diria Aristóteles que o falso não é o verdadeiro, logo falso e verdadeiro na proposição não podem coexistir referente ao objeto, isso do ponto de vista do conhecimento, mas isso é falso do ponto de vista objetivo e unitário (aspecto que é ignorado em Aristóteles).

Uma das grandes aporias (existem muitas) de quem toma o princípio de identidade do *sendo* e conseqüentemente o princípio de não contradição à relação e sobreposto ao real sensível fora do pensamento, é que a razão do *não sendo* em si mesmo contraditório ao *sendo* se torna um mistério cognitivamente no mundo objetivo (pois *não é*), seria a aporia do *não sendo* eleático, o μή ἔόν, e do ponto de vista do conhecimento se torna uma abstração não real como em Enrico Berti (2015, p, 40), um mero nome, uma identidade absoluta de *um certo modo*, identificado por meio do mundo sensível da pluralidade e devir dos seres em si mesmo como *não-ser* (μή εἶναι), extrai-se o *não é* (μή ἔόν) e conseqüentemente o *não algo* (μηδέν), o *nem algo* (οὐδέν), ele é fora da contradição relativa como ser primeiro “[...] ao que é primeiro não há nada de contrário [...] nada é contrário ao ser primeiro” (ARISTÓTELES, 2002, p, 583), temos não o contrário, mas sim o contraditório. Em Aristóteles há uma correspondência entre a essência do mundo sensível e a essência da esfera inteligível “Aquilo que significa a essência no mundo sensível a significa igualmente no mundo inteligível” (ARISTÓTELES apud AUBENQUE, 2012, p. 375). A plenização das coisas encontra a gênese no próprio pensamento ou por meio deste de uma certa forma, por isso o desespero de Aristóteles em relação ao ser: “[...] o problema de Aristóteles é salvar certa unidade do discurso, malgrado a pluralidade dos sentidos do ser” (AUBENQUE, 2012, p. 195). Segundo Galgano: “Pensar o não-ser signifca pensar concretamente a negação do ser concreto (do mundo sensível ou inteligível) de cada ser” (2017, p. 24), é um equívoco, pois a negação aí segue o princípio da substância, essa que não pode ser provada, pois não surge da coisa em si mesma, nisso criam-se aporias infinitamente.

Se se toma a gênese da contradição (o que aparece no pensamento) como objetiva e sensível (ser e não-ser como coisas em si, existência concreta), onde o que há em comum entre *sendo* e *não-sendo* é justamente que “são”, portanto “existem” como um só e o mesmo apesar de serem exclusivos, logo *são não mesmos e não são o mesmo*, e que a via impensável de Parmênides, do não-ser inefável, retomado por Platão e Aristóteles de modo externo ao ser (como substância) é na realidade substância, objeto em si mesmo substancialmente, *negação determinada internamente ao ser*, se toma o pensamento como expressão e nulição dessa realidade, onde supostamente o “erro” está no pensamento que faz uma transposição e inversão do conteúdo entre duas esferas distintas, no caso o real e o pensamento, não é uma simples rejeição de ideia falsa do não-ser, mas uma relação dialética da gênese do *não-ser* surgido da coisa em si objetiva (sensível), aspectos refletidos das coisas relativas do mundo real no pensamento, na sua co-relação interna ao ser (não externa, o que cria um vazio do fundamento, sendo o *não sendo* oposto e contrário ao sendo, tanto no sentido do *sentido* como *ontológico*), enunciado presente em Platão e nos metafísicos), tal “não-ser” epistemológico é uma categoria particular deslocada e extraída internamente do próprio real, da sua relação com o real para mediar a própria existência e realidade, existência essa que não é uma identidade do ser consigo mesmo, mas uma unidade absoluta das comunidades diversas dos seres. No exemplo de Epicuro onde para além dos átomos e do vazio “[...] o pensamento nada mais pode captar suscetível de existir” (NIZAN, 1989, p. 74), tal enunciado de Epicuro aparece também em Lucrecio “[...] nada é que se possa dizer ao mesmo tempo distinto e afastado dos corpos e do vazio” (idem), tais enunciados são totalmente contrários à tese de que o *não sendo* é impronunciável, impensável, irrealizável (Parmênides), não-significativo (Platão), insubstancial ou privado de substância (Aristóteles).

## Capítulo 2

### Wittgenstein e as Investigações

Wittgenstein é um dos filósofos do século XX que se propuseram e se enveredaram nos temas e problemas deixados pelos metafísicos relacionados à linguagem, das filosofias anteriores, muitos temas relacionados por exemplo ao aspecto da articulação entre linguagem e mundo, sobre o sentido, sobre a proposição, etc, mesmo na sua primeira fase o filósofo pretendeu engendrar uma suposta ontologia (que na realidade é uma metafísica), posteriormente romperia explicitamente, senão criaria uma ruptura radical com a própria concepção filosófica anterior em relação a seu *Tractatus LogicoPhilosophicus* (2001). Wittgenstein deixou muitas outras obras das quais as mais evidentes são as *Investigações Filosóficas* (2003), os *Cadernos de 1914 - 1916* (2019), também *Anotações sobre as cores* (2000), *Observações sobre a filosofia da psicologia* (2008), conferências organizadas em livros constituídas por várias notas reunidas por certos amigos a partir de debates em ocasiões e apontamentos de aulas. Segundo os intérpretes a divisão entre as duas fases do pensamento de Wittgenstein é bem distinta, onde se põe de um lado um Wittgenstein primeiro e um segundo, tal divisão se daria onde de um lado está o *Tractatus Logico-Philosophicus* e do outro lado as demais obras. A análise aqui presente pretende concentrar-se nas *Investigações Filosóficas* (Philosophische Untersuchungen).

As *Investigações Filosóficas* foram publicadas postumamente em 1953 em formas de aforismos, são divididas em duas partes e foram escritas em 1941-1945 a primeira parte, e entre 1947-1949 a segunda parte. A análise e julgamento aqui, não é a partir da filosofia de Wittgenstein, mas sim de uma análise externa a filosofia desse, pois se aceitarmos pressupostas de Wittgenstein, não poderíamos sequer fazer a crítica a esse. Segundo Landi:

Wittgenstein é, no início de suas reflexões filosóficas, um positivista-lógico preocupado com a elaboração de uma "linguagem ideal", extremamente rigorosa, livre das imprecisões da linguagem do dia-a-dia, que seria o instrumento universal e imprescindível a todas as ciências (Oliveira, 1990a:26). Pouco a pouco, ele foi se afastando das concepções que fundamentavam tais preocupações, decisivamente influenciado por suas discussões com o economista marxista italiano Ricardo Sraffa (Rossi-Landi, 1985:58). (LANDI apud COSTA, 2000, p. 36)

A influência de Sraffa sobre Wittgenstein se deu também de modo direta e repentina (além das instruções mediatizadas com Russell e Frege), ocorreu num encontro momentâneo<sup>3</sup>, esse encontro o levaria a rever sua teoria da identidade entre linguagem e mundo presente no *Tractatus*, além de outros temas, a partir daí as críticas seriam duradoura: “[...] essas críticas [...] o Sr. P. Sraffa, exerceu continuamente, durante muitos anos, sobre os meus pensamentos” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 12). Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas* se põe a auto criticar sua posição dos *Tractatus*, como ele mesmo o diz no prefácio:

Mas, há quatro anos, tive ocasião de ler novamente o meu primeiro livro (o “Tratado Lógico Filosófico”) e de esclarecer os seus pensamentos. Pareceu-me, de repente, que eu deveria publicar aqueles antigos pensamentos junto com os novos: estes poderiam receber sua reta iluminação somente pelo confronto com os meus pensamentos mais antigos e tendo-os como pano de fundo. (2013, p. 12)

Para determinados autores, Wittgenstein, além de muitos problemas que são tratados: “São concernentes a muitos objetos: o conceito de significado, de compreensão, de proposição, de lógica, os fundamentos da matemática, os estados de consciência, e outros” (idem, p. 11). ele critica sua visão anterior do *Tractatus*, onde se pode dizer que tenha também um caráter *logicista*. Na realidade como observa Ferruccio Rossi Landi, é uma espécie de metafísica pré-kantiana, o que não valeria para o abandono do aspecto conservador das *Investigações*, pois como veremos, Wittgenstein ainda tem o pé dentro de uma visão kantiana e a priori da realidade: “[...] Ela está antes de toda a experiência; ela tem que perpassar toda a experiência; não se pode aderir a ela nenhuma opacidade empírica ou insegurança” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 67), ou ao menos se aproxima muito a Kant, no aspecto da estrutura de conceber o mundo ou a realidade, posta a partir do ponto de vista agora da linguagem:

[...] pode-se chamar propriamente de pré-kantiano o aparato ontológico sobre o qual repousa o próprio *Tractatus*. A realidade, constituída por fatos irreduzíveis, permanece imóvel diante do pensamento que a representa aristotelicamente, e o fato de que “os elementos da representação (ou ‘imagem’, al. Bild) estejam numa determinada relação uns para com os outros mostra que assim também estão as coisas umas para com as outras” [...]. Isso tudo é afirmado, prescindindo-se de qualquer noção de desenvolvimento. A dimensão histórico-social está totalmente ausente. O mundo do *Tractatus* é uma espécie de paraíso lógico imóvel, cujo pensamento espelha as estruturas sem saber o porquê. (LANDI, 1968, p. 26)

No *Livro Azul* (2001) e no *Livro Marrom* (2001), nas *Investigações Filosóficas* (2003), que foram publicados após sua morte, o filósofo passou a trilhar uma nova vereda afirmando que eram insuficientes suas teses no *Tractatus*. Não quer dizer com isso que passou a considerar sua concepção anterior, suas primeiras reflexões, como falsas em absoluto, há uma espécie de seguimento na resolução de certos problemas, mas agora encarados de outro modo, a maneira de encarar os problemas nos *Tractatus* era incapaz de solucionar todos os problemas da linguagem, em suma eram para Wittgenstein uma maneira “supersticiosa” de abordagem. A linguagem como via (o segundo) Wittgenstein criam superstições filosóficas das quais é preciso se livrar, e a filosofia deve ter como elemento primevo o esclarecimento que faça com que anule os sortilégios enganadores da linguagem sobre o pensamento. O cerne dessa confusão criada pela própria linguagem sobre o pensamento, está no fato de querer buscar a essência da linguagem (aqui ele entra em polêmica com os metafísicos ou mesmo com uma proposta de ontologia), é preciso ao contrário, abandonar essa empreitada, não é mais preciso querer descobrir o que está oculto sob a linguagem, mas sim desmembrar o nexos funcional, deve se substituir a metafísica pela atitude pragmática, dissolvê-la ou empregá-las na linguagem usual do dia a dia, ao mesmo tempo que é a busca de uma linguagem mais completa possível.

[...] se retornamos ao *Tractatus*, veremos no aforismo de número 3.328 que Wittgenstein nos diz que se um signo não tem uso, ele é desprovido de significação (*Bedeutung*). Com efeito, o que fornece a significação a um signo é seu uso. Entretanto, no *Tractatus*, Wittgenstein refere-se ao uso como o emprego de um signo dentro da proposição. Para o primeiro Wittgenstein, somente com uma proposição um signo ou nome terá significação (*Tract.* 3.3). Dessa forma o conceito de uso no *Tractatus* é entendido apenas dentro de uma perspectiva sintático-semântica, ao passo que, nas *Investigações*, o conceito de uso é entendido dentro de uma perspectiva

mais ampla, incluindo também a dimensão pragmática, isto é, o uso nas Investigações não é meramente um uso de palavras, mas de palavras, gestos e contextos. [...]. (CONDÉ, 1998, p. 90)

A linguagem como Wittgenstein propõe, funciona em sua utilidade, não cabendo indagar o significado das palavras (pelo menos aos moldes isolados), mas sim por suas funções práticas, que são múltiplas e variadas, pressupõe assim uma linguagem representada como *forma de vida*. Essa forma de vida seriam uma espécie de sustentáculo ou contexto onde se passam os jogos de linguagem (isso é dito nos aforismos 19 e 23 das *Investigações*).

Vamos dizer assim que Wittgenstein expandiu mais a noção de uso que já vinha sendo tratado, o sentido não é algo isolado dado na proposição apenas, mas é mais profundo e ganha mesmo um peso maior, está dentro de um movimento pragmático, no contexto da vida cotidiana, até o *signo* ou *senal* (*Zeichen*) é visto como: “[...] todo signo sozinho, parece morto. O que lhe confere a vida? Ele está vivo no uso. Ele tem em si o hálito da vida? Ou é o uso o seu hálito” (Wittgenstein, 2013, p. 173). Segundo aquilo que por praxe se refere como linguagem na realidade são um conjunto de *jogos de linguagem*, seus empregos diversos podem estar por exemplo na ação de: “[...] ordenar, e agir segundo as ordens - Descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas - Produzir um objeto de acordo com uma descrição [...] - Relatar um acontecimento [...] representar teatro [...]” (Wittgenstein, 2013, p. 26). Também os jogos de Linguagem podem ser chamados e percebidos como: “[...] a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” (ibidem, p. 18). Percebe-se que Wittgenstein diz que as atividades cotidianas estão entrelaçadas aos jogos, são impossíveis separá-las, isso ganha um peso ontológico, ainda que o filósofo não perceba isso. Aí não existe uma univocidade funcional das expressões da linguagem, nem mesmo algo que possa ser considerado como “o jogo de linguagem”, uma espécie única, o que há é certa *semelhança de família* (*Familienähnlichkeit*)<sup>4</sup>, parentescos que se entrecruzam, se combinam, e se comutam, essas semelhanças não seriam propriamente idênticas, mas que se aproximam, não teriam propriamente uma essência, pois essa tal essência para Wittgenstein como bom empirista, seria algo invariável, “idêntica”, “metafísica”, tais semelhanças podem variar conforme as regras

dos jogos, onde essas semelhanças podem aparecer e desaparecer. Já na lógica tractatiana a forma permanecia a mesma enquanto essência em todos os contextos linguísticos.

Semelhanças de família naturalmente, naturalmente, não é nada senão um rótulo que Wittgenstein designou para a rede de similaridades entrecruzadas que perpassam as classes de coisa que formam a extensão de um termo como "jogo", assim o fato de que esta noção tem sido vista não tendo força de explicação seria apenas surpreendente. A noção de paradigma, por outro lado, é colocada adiante como um meio de explicar o que uma semelhança de família descreve. O fato é que um termo geral pode denotar uma larga variedade de coisas inteiramente diferentes que não possuem uma essência comum. (SIMON, 1969 apud CONDÉ, 1998, p. 94)

Percebe-se claramente que Wittgenstein está lutando contra o velho conceito metafísico de essência imutável e de gênero, onde, como foi observado, haveria uma cópia captada das coisas no pensamento, e de outra maneira haveria uma comunidade de determinadas coisas numa mesmidade, mas o devir do mundo sensível entra em contraste com essa visão essencial e genérica, pois na percepção banal das coisas no mundo cotidiano dos jogos, haveria uma captação das coisas que não se parecem senão por semelhanças aproximadas e que estão num dinamismo complexo.

Para o segundo Wittgenstein, a linguagem não pode ser unificada em uma estrutura lógico formal, pois uma proposição não traz em si o todo da linguagem. A linguagem se realiza por meio de pequenos seguimentos, que são diferentes, múltiplos e em partes, a única semelhança que cada segmento possuem é um certo ar de *família*, constituindo assim cada um deles um jogo de linguagem. Os jogos de linguagens, nesse aspecto não podem ser muito bem definidos, a não ser por meio dos traços que se aproximam em semelhança e são definidos a partir de uma série de jogos. Nesse sentido Wittgenstein põe uma nova forma de encarar o problema relacionado aos metafísicos, e a ele próprio (em relação ao *Tractatus*), traz com isso relevantes consequências sob o ponto de vista da filosofia da linguagem.

[...] Acreditáveis que só existisse urna possibilidade ou, no máximo, duas. Mas eu vos fiz pensar em outras possibilidades. Além disso, mostrei que era absurdo esperar que o conceito se adequasse a possibilidades tão restritas assim. Desse modo vos libertei de vossa cãibra mental;

agora, podeis olhar em volta, no campo do uso da expressão, e descrever seus diversos tipos de uso". Em suma, a filosofia é a terapia das doenças da linguagem. "Qual é o teu objetivo em filosofia? Indicar à mosca o caminho de saída de dentro da garrafa. (REALE, ANTISERI, 2006, p. 314)

Os filósofos anteriores segundo Wittgenstein se deixaram emaranhar nas complexas e complicadas aporias dos chamados "problemas filosóficos", nomeavam objetos preocupado com os mistérios da eternidade, se distanciaram do mundo por meio de suas análises, com isso vieram o engodo e a ilusão criada a partir da procura da essência das coisas, como se uma realidade estivesse oculta por detrás das coisas, porém não há essa tal realidade oculta, muito menos há problemas filosóficos, existem apenas "perplexidades". Wittgenstein com isso quer dizer que nada adianta o filósofo buscar soluções à uma suposta realidade oculta, pois os problemas filosóficos estão sempre ao alcance da inteligência, e quando esses não encontram soluções, se encontram num paradoxo. Quando se pergunta por exemplo sobre coisas cotidianas e que não se sabe uma resposta, isso constitui um problema que no real é perfeitamente solucionável, mas se propor a solucionar os mistérios da eternidade e sua natureza última é se enveredar num paradoxo que é insolúvel. Surgem metáforas como a "terapia" para a doença dos filósofos, que são câibras mentais, criados pela linguagem quando é tirada e vista fora do seu contexto, onde a cura é captar a linguagem no seu contexto pragmático.

[...] O paradoxo só desaparece, então, quando nós rompemos radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de uma forma, presta-se ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos - sejam esses então pensamentos sobre casa, dores, bem e mal, ou o quer que seja. (WITTGENSTEIN, idem, p. 140)

Porém é possível sair do paradoxal, que para Wittgenstein consiste simplesmente em se libertar da ideia de que existem paradoxos, vendo as coisas de outro aspecto. A filosofia tem para Wittgenstein um sentido profundo, se pretende demonstrar as raízes das perplexidades e como elas se acham vinculadas ao pensamento humano. A falta de uma visão que não negligencie o uso das palavras, para uma visão *clara, panorâmica* (Übersichtlichkeit) põe-se uma *apresentação panorâmica* (übersichtliche Darstellung), que se trata de uma *visão de mundo* (Weltanschauung). Inventar elos, ver conexões,

não intervindo no uso da linguagem, em referência a matemática por exemplo, essa que é uma visão com um peso maior de exatidão, não é assunto da filosofia resolver contradições por uma descoberta matemática, ou lógico-matemática. “Mas tornar visível sinopticamente a condição da matemática que nos inquieta, a condição antes da solução da contradição” (idem, p. 74). Comentadores resumem o papel e posição da filosofia em resolver os problemas filosóficos exposto nas *Investigações*:

Os problemas são profundos e importantes, tanto quanto a linguagem (§ 111); é por isso que eles se formam “quando a linguagem entra em férias” (wenn die Sprache feiert), quando ela “caminha no vazio” (leerläuft), em lugar de “trabalhar” (§ 38, § 132). Nós nos deixamos enganar por semelhanças formais, externas, e descuidamos por isso das diferenças funcionais, internas; interpretamos uma certa parte de nosso sistema lingüístico de acordo com falsas analogias de alguma outra parte sua (§ 90, § 91, § 109, §123, § 304), alimentamos nosso pensamento com um único tipo de exemplo, e um regime por demais uniforme é “a causa principal de doenças filosóficas” (§ 593). Uma verdadeira descoberta seria a “fazer-me parar de filosofar, quando eu o desejasse” (§ 133; grifo meu). (WITTGENSTEIN apud LANDI, 1968, p. 28)

A linguagem entra em férias quando ela não está trabalhando, os problemas filosóficos se instalam, o filósofo descontextualiza o sentido do uso empregado da linguagem, ele se propõe a ver o que há por detrás dos fenômenos, ele deveria ver a solução na própria linguagem, os problemas filosóficos são problemas de linguagem, não propriamente de uma essencial oculta, mas simplesmente porque a essência está na própria linguagem, se situa sob a superfície: “[...] algo que está sob a superfície [...]” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 66), mas que se passa sobre uma superfície “[...] “Jogar consiste em movimentar coisas sobre uma superfície de acordo com certas regras...” (idem, p. 17), além da superfície, há “[...] também uma dimensão de profundidade!” (idem, p. 208), no uso de uma palavra há uma gramática superficial e uma gramática profunda. Em Wittgenstein não se toma o fenômeno como objeto, mas como possibilidade dos fenômenos.

90. Para nós é como se tivéssemos que ver através dos fenômenos: nossa investigação, no entanto, não se dirige aos fenômenos, senão, como se poderia dizer, às ‘possibilidades’ dos fenômenos. Quer dizer, nós repensamos o tipo de enunciados que fazemos sobre os fenômenos. Por isso é que Agostinho repensa também os diferentes enunciados que se fazem sobre a duração dos eventos, sobre o seu passado, presente ou futuro. (Esses, naturalmente, não são enunciados filosóficos sobre o tempo, passado, presente e futuro.) Nossa consideração

é, por isso, gramatical. E essa consideração traz luz para o nosso problema ao remover os mal-entendidos. Mal-entendidos concernentes ao uso de palavras; evocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes regiões da nossa linguagem. – Algumas delas deixam-se afastar pela substituição de uma forma de expressão por outra; isso pode ser chamado de “analisar” nossas formas de expressão, porque o processo tem às vezes semelhança com uma decomposição. (WITTGENSTEIM, 2013, p. 65)

Em outro modo o sentido está num contexto da ação prática, temos uma linguagem trabalhadora, uma atividade filosófica que se põe a trabalhar, põe o sentido que é visto não como algo oculto, mas simplesmente evidenciado no ato de aponta no mesmo contexto da ação, tirar a linguagem desse contexto é pô-la em folga:

[...] Isso está conectado com a concepção da denominação como um processo oculto, por assim dizer. A denominação aparece como uma ligação estranha de uma palavra com um objeto. E uma tal ligação estranha realmente tem lugar, quando literalmente o filósofo, para desvendar o que é a relação entre o nome e o denominado, encara um objeto posto diante de si e, assim, repete inúmeras vezes um nome, ou então a palavra “isto”. Pois os problemas filosóficos surgem quando a linguagem está de folga. E então podemos de fato imaginar que a denominação seria algum ato mental bizarro, de certo modo como um batismo de um objeto. E assim podemos também dizer, do mesmo modo, a palavra “isto” para o objeto, nos endereçarmos a ele – um uso estranho dessa palavra, que só ocorre ao se fazer filosofia. (Idem, p. 36)

Mas vendo essa maneira de proceder “filosófica”, de outro lado sem dúvidas há uma razão e sentido na filosofia e seus grandes temas segundo Wittgenstein, pois não é possível que essa atividade se faça ao ponto de grandes homens dedicarem suas vidas inteiras a ela e a esses problemas. Para Wittgenstein essas questões são extraordinárias, e seus encantamentos decorrem mesma de suas tentativas na limitação da linguagem, porém não se deve mais realizar essa empreitada vã de buscar a essência das coisas (apesar de sua auto crítica, aqui Wittgenstein tem um pé ainda no neopositivismo, esse ponto fraco será analisado pormenorizadamente num momento posterior), a filosofia deve ensinar aos homens como ver as questões, ela não pode e deve explicar, inferir, deduzir coisa alguma, mas somente pôr a vista as perplexidades resultantes do esquecimento pelas quais se utilizam certos conceitos: “[...] A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, Idem, p. 71).

## Wittgenstein, Marx e Lukács

É certo que não existe uma reviravolta de cunho radical entre o Wittgenstein dos *Tractatus* ao da *Investigações*, como se o primeiro fosse uma inversão oposta do segundo, como se o segundo pusesse uma inversão ontológica, isso não ocorre, temos no segundo igualmente uma perspectiva *cientificista*, ainda *metafísica*, mas que percebe as aporias e problemas que a metafísica tem se metido, temos do primeiro ao segundo um corte epistemológico, porém não uma tomada de posição ontológica. Segundo comentadores, sobre a auto-crítica de Wittgenstein à sua concepção presente no *Tractatus*, pode ser dividida em duas categorias amplas:

[...]: o referencialismo e o perfeccionismo lógico. Ambas, juntas e entremescladas, formam o ideal que permeia toda a tradição e que o jovem Wittgenstein tomava como verdadeiro. [...] Wittgenstein nos mostra que no *Tractatus* ele seguia uma tradição na qual foi introduzido por Russell, mas cuja origem já se encontrava em Platão. Esta tradição, da qual participam a maioria dos filósofos depois de Platão (e talvez mesmo até hoje), tem como principal característica um entrelaçamento conceitual que produz o referencialismo e o perfeccionismo lógico. Este entrelaçamento se faz entre os conceitos de mente, mundo e linguagem: feita a equivalência entre essas três dimensões, faz-se necessária tanto a correspondência entre pensamentos, fatos e proposições, quanto a exata e correta correspondência entre os mesmos. (CAVASSANE, 2010, p. 5 - 6)

Tais problemas que Wittgenstein enfrenta, não é senão os velhos problemas da velha tradição metafísica, onde os filósofos sempre colocaram o pensamento sobre o mundo sensível e teceram a partir daí, dessa esfera etérea o fundamento da realidade. O problema da metafísica desde Parmênides passando por Platão até Hegel, senão transpassando as filosofias de filósofos eminentes que tentaram resolver tais problemas, como por exemplo Heidegger, etc, o problema central da filosofia é o problema da substância, como foi demonstrado, a substância em Aristóteles que foi o maior sintetizador da totalidade no mundo antigo, tal "ousia" que sintetizava o ser, ficou relegada aos céus, ao primeiro motor "[...] ousía, substantivo formado pelo particípio passado do verbo einai, pode significar apenas o ato do que é" (AUBENQUE, 2012, p. 376). A lacuna metafísica da substância irá trazer outros problemas e aporias, como por

exemplo, o problema da verdade, da noção de realidade, da noção de existência, da relação pensamento e real, linguagem e mundo, objeto e referência, etc. Por exemplo, um tema singular relacionado aos problemas, é o chamado *elementos originários*, sua investigação aparece na parte inicial das *Investigações*.

Como acontece então que nomes designem, propriamente, o simples? – Sócrates (em Teeteto): “Se, não me engano, ouvi de algumas pessoas: para os *elementos originários* – para me expressar assim – de que nós e as outras coisas somos compostos, não há explicação; pois, tudo que é em si, só se pode *designar* com nomes; não é possível uma outra determinação, nem do que é nem do que *não é* .... Mas o que é em si, temos que ... denominá-lo sem todas as outras determinações. Deste modo, é impossível falar de algum tipo de explicação de qualquer elemento originário; pois para este não há nada além da mera denominação; há somente seu nome. Mas, assim, como aquilo, que se compõe desses elementos originários é, ele mesmo, uma criação entrelaçada, da mesma forma as suas denominações se convertem em discursos explicativos desse entrelaçamento; pois a sua essência é o entrelaçamento de nomes.” Esses elementos originários eram também os ‘individuals’ de Russell, e os meus “objetos” (T. Log.-Filos.). (WITTGENSTEIN, idem, p. 39)

Em Platão, no seu diálogo *Teeteto*, há a transformação das coisas em puro nomes relacionadas a realidade das formas em si, pois só são captadas assim, há o tornar dessas “coisas” em nomes que se movem entrelaçando por si mesmos nas formas variadas, porém em Platão não temos apenas uma tese *nominalista* da linguagem, que é próprio do seu diálogo *Teeteto*, mas também temos nos seus escritos maduros, por exemplo no *Sofista*, que é continuação do *Teeteto*, onde se entende o enunciado como um entrelaçamento de nomes e verbos, não apenas nomes, fica evidenciado que na forma mais simples o enunciado é constituído também por verbos, que aliás é um nome também, mas que se distingue como verbo, tanto por um “sujeito” e um “predicado”, de outro modo há a realidade de coisas como ideias em si mesma independente do pensamento, seria um tipo de realismo que toma elementos independentes do pensamento. Wittgenstein quer sair do nominalismo do *Teeteto*: “[...] Os nominalistas cometem o erro de interpretar todas as palavras como nomes, ou seja, não descrevem realmente o seu emprego, mas dão somente, por assim dizer, uma indicação no papel de uma tal descrição” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 160). Tomando o exemplo de Platão, é preciso distinguir o que se entende na citação anteriormente de Wittgenstein por “em si mesmo”, pois na metafísica clássica, a própria coisa em si não é, mas é somente

forma, é “coisa” entre aspas, porque é a identidade da coisa captada no pensamento, justamente porque uma árvore concreta não pode atravessar para o plano do pensamento, logo o nome e a essência passa a ser puramente forma, onde essa abstrai a própria essência das coisas, a essência seria atribuída pelo pensamento e pela linguagem, por isso o que temos não é a coisa em si, mas a coisa em si como forma, que se passa como a própria coisa. Essa forma de pensar por nomes e verbos as coisas não distinguindo as coisas de seus nomes, é mais antiga que Platão e Parmênides:

Segundo um princípio de magia aceito pelos bárbaros modernos e pelos povos alfabetizados da antiguidade, o nome de uma coisa equivale misticamente a essa coisa mesma. Na mitologia sumeriana, os deuses "criavam" uma coisa quando pronunciavam seu nome. Portanto, para o mágico conhecer o nome de uma coisa é "ter poder sobre ela, é - em outras palavras "conhecer sua natureza". (As perguntas tolas hoje formuladas aos cientistas, "Como se chama isso?", "Quem construiu aquilo?", são uma remanescência popular dessa atitude.) As listas de nomes sumerianos podem, portanto, ter desempenhado, além de sua função útil e necessária de dicionário, a de instrumento para conhecer a fundo seu conteúdo. Quanto mais completa uma lista, tanto mais fatores da Natureza podiam ser dominados pelo seu conhecimento e emprego. Isto talvez explique sua extraordinária perfeição e o cuidado com que eram conservadas e copiadas. (CHILDE, 1877, p. 141)

Os elementos originários eram para os físicos sementes cosmológicas primevas de toda *physis*, para Demócrito por exemplo, tais elementos eram os átomos e o vazio. Os filósofos gregos antigos articulavam as categorias do pensamento ao próprio existir (à natureza tal qual), por exemplo foram eles quem inventaram os prefixos nominais que isolados formam um sentido autônomo, unindo à uma outra palavra, no caso um nome, forma uma outra palavra nominal com um sentido ontológico oposto, por exemplo o prefixo “ἄ” quer dizer “não”, acrescentado ao nome com um sentido autônomo, por exemplo “τομον”, é um atributo e nome que remete ao "divisível" ou "cortável", unidos “ἄ” e “τομο” forma a palavra "não divisível" ou "não cortável". O que eles querem dizer com o nome "ἄτομον" é que há uma modalidade de ser (εἶναι) que não pode ser divisível, cortável, como diria Aristóteles dos: ἄτομους καὶ ἀδιαιρετους, isto é, *átomos indivisíveis* (KIRK e HAVEN, 1957, p. 437). Ou também no exemplo da construção do

conjunto formado por nomes e verbos presente em Platão, onde tais termos constroem o discurso, o enunciado, demonstrado no *Sofista* (1983).

A denominação de algo para Wittgenstein se torna um problema, porque tal denominação está relacionada num processo complexo (como o entrelaçamento e movimentos dos átomos), que deve se ajustar ao contexto pragmático, onde pressupõe o uso, logo a definição nominal não deve ser uma simples relação de conceitos e coisas, um entrelaçamento de nomes como na tese do *Teeteto* de Platão, pois requer um conteúdo e justificativa para nessa relação concordarem num sentido preciso do uso, pois “Tudo o mais que chamamos de “nome”, o é somente em um sentido inexato, aproximativo” (idem, p, 35), é por isso que não basta pressupor a relação de nomes e coisas como se apenas grudasse uma etiqueta (como ocorre no *processo inicial de nomeação* em Wittgenstein) onde essas tenham nas concepções de linguagem uma “identificação” ou “identidade”. Em Wittgenstein deve-se fixar os nomes movimentando nos jogos, dando-lhes regras, assim como na tese de Platão no *Sofista*, o entrelaçamento é de nomes e verbos, os próprios jogos são descritos como ações, verbos, que se fazem de diversas maneiras, a estrutura lógica do jogo de linguagem em Wittgenstein é a estrutura de nomes e verbos, quem descreve o aprendizado da linguagem imagina primeiramente: “[...] substantivos como “mesa”, “cadeira”, “pão” e nomes de pessoas, e somente em segundo plano os nomes de certas atividades e qualidades, e os demais tipos de palavra como algo que se irá encontrar” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 15).

Ainda sobre os elementos originários, Aristóteles (2002) se viu na tentativa de superar os físicos, supôs a “realidade” substancial do motor imóvel, além de muitos motivos que o motivaram, postas como aporias, também porque queria sair do argumento de causa ad infinitum, onde deve assim como é observado por meio do lógos, haver uma causa primeva que seria o conectivo, o *medium* entre “realidade” e pensamento: “[...] é necessário que o que advém seja algo [...] também seja algo aquilo do qual ele deriva, e que o último desses termos não seja gerado, dado não ser possível um processo ao infinito”, e que seja impossível que “[...] algo se gere do não-ser” (ARISTÓTELES, 2002, p. 107-109). De fato, há uma causa primeva, mas não é como pensava Aristóteles, onde essa causa estaria no plano celeste. Além do mais

Wittgenstein se deparou com a relação complexa da realidade e linguagem (na relação entre episteme e mundo) que pressupõe mesmo uma relação de não identidade, como observa Ferruccio Rossi Landi, num episódio em que N. Malcolm relatou, que fez com que Wittgenstein repensasse sua teoria, onde no logicismo, se a relação entre pensamento e mundo fosse uma identidade isomórfica entre o mundo e a linguagem, tal lógica estaria em serias dificuldades em descrever a realidade e sua complexidade, pois tal noção abre espaço para o próprio colapso da lógica e da linguagem, ela se torna insuficiente.

Enquanto Wittgenstein sustentava que uma proposição e aquilo que ela descreve devem ter a mesma “forma lógica”, a mesma “multiplicidade lógica”, Sraffa, com um gesto típico dos napolitanos para exprimir algo parecido com o desgosto ou o desprezo, passou a ponta dos dedos de uma mão sob o queixo, num movimento para fora. Depois perguntou: “Qual é a forma lógica disso?”. O exemplo de Sraffa convenceu Wittgenstein de que era absurda sua teoria de que uma proposição ou aquilo que ela descreve tenham que ter a mesma “forma”; a partir daí, começou a duvidar igualmente da teoria de que uma proposição tenha que ser literalmente uma “representação” da realidade que descreve. (MALCOM apud LANDI, 1968, p. 34)

De fato, há a evidência de que a lógica ao ser homogeneizada com a realidade por meio de uma identidade entre linguagem e mundo (isomorfismo), tal lógica estaria em sérios apuros, por meio da concepção metafísica e da concepção positivista analítica, tal lógica não satisfaria coisas complexas por exemplo como as folhas de uma árvore (ver por exemplo o argumento de Wittgenstein das folhas das árvores no aforismo 47 das *Investigações Filosóficas*). Isso porque essa “identidade” posta assim desse jeito, não é de forma alguma objetiva, a cópula “é” não vincula uma relação de identidade entre pensamento e coisa, mas de unidade / conexão sintática do diverso, assim como ela é um indicador formal na proposição que aponta para X, no caso: Y é X, ela é uma ponte que conecta pensamento por meio da linguagem ao mundo, onde X é “uma casa real em si mesma”.

Essa tradição de adequação do pensamento à coisa, vem do mundo grego, desde Parmênides com o pressuposta da identidade do ser e pensar, e que ganha um status científico maior com Aristóteles, onde “[...] os signos (semeia prótos), são idênticos em

todos, como são idênticas também as coisas cujos estados são as imagens” (AUBENQUE, 2012, p. 107), e também “[...] o *lógos enylos* de Aristóteles tornar-se-á a *forma in matéria* dos escolásticos” (ibidem, p. 426), o aspecto veritativo epistemológico tem uma relação de *igualdade*, *semelhança* com as coisas do mundo, o πράγματα: “Por conseguinte, uma vez que os discursos verdadeiros são, de uma maneira semelhante, conforme os fatos / ἐπεὶ ομοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὡσπερ τὰ πράγματα” (ARISTÓTELES, 2013, p. 20 e 21), essa é ainda a velha tradição parmediana da identidade do ser: “[...] Heidegger vê nessa fórmula a origem da definição escolástica da verdade como adequação” (ibidem). Alain de Libera, descreve sobre a influência que essa visão causou em filósofos médios orientais mulçumanos como Yahyâ ibn Adi no período medieval, esse que foi um tradutor de Aristóteles:

El objeto de la lógica - su dominio específico - está constituido por los sonidos vocales que significan cosas universales (lo que Aristóteles llama *ta katholou* en De Interpretatione 7, 17 a 38; trad. Tricot, p. 87), los géneros, las diferencias, las especies, las propiedades y los accidentes comunes, es decir, los “universales”. El fin de la lógica es conectar los llamados signos de manera tal que este ordenamiento corresponda a la realidad que designa: es la prueba, la demostración (científica). Esta definición del fin de la lógica (como encadenamiento de proposiciones conforme a la realidad), presupone una concepción de la verdad proposicional como “verdad - correspondencia” (según la expresión usual de los lógicos modernos desde A. Tarski), la concepción que la escolástica latina ha expresado en el adagio “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” (“la verdad es la adecuación de la cosa y del pensamiento”), inspirándose en ciertas pasajes de Avicena y de Ishâq al-Isrâ’îlî. (LIBERA, p. 101)

Comentadores rebatem dizendo que não há uma identidade entre pensamento e realidade na filosofia do estagirita, haveria sim semelhança. Porém isso depende, e é mais uma confusão de tradução do que um falso atributo a metafísica do estagirita, categorias como ὁμοῖον e αὐτὸ que são demais parecidas, pois se traduz a ὁμοῖον tanto por *igualdade*, como por *semelhança*, como por *identidade*, e αὐτὸ por o *mesmo*, *identidade*, *mesmidade* e isso não muda o fato de não haver um medium real entre pensamento e mundo na filosofia de Aristóteles:

A tese de que a verdade da proposição é sua correspondência à realidade, implica que não há identidade (sinonímia) entre pensamento e realidade, e segundo Aristóteles realmente não há, o que de fato existe é uma relação de semelhança (homonímia) entre o pensamento e a realidade.

Segundo Aristóteles as coisas escritas (graphomena) simbolizam as coisas ditas (legomena), assim como as coisas ditas significam as coisas na alma (pathometa) e as coisas na alma por sua vez se assemelham as coisas na realidade (pragmata), os fatos [...]. Consequentemente existe uma relação de semelhança (mas não de identidade) entre as palavras e as coisas em Aristóteles. A linguagem (escrita ou falada) simboliza o real, “o símbolo não toma o lugar da coisa, já que não há semelhança completa, ele exprime tanto ligação como distância”. (AQUINO, J. K, 2015, p. 10)

A identidade ou mesmidade αὐτὸ estaria na verificação da verdade por meio da essência da coisa externa à ela mesma, no caso o pensamento, é aí que entra em cena a teoria das essências onde na hierarquia das substâncias se imita a eternidade do motor imóvel, pois “[...] as substâncias universais e as particulares têm naturezas praticamente idênticas” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2002, p, 651), donde se entende por *idêntico* (ταύτᾱ), segundo Aristóteles:

“[...] num sentido, analogicamente, como: matéria, forma, privação e causas motoras; e depois também no sentido de que as causas das substâncias são causas de tudo, porque se eliminarmos a substância, eliminarmos também todo o resto, e finalmente, também no sentido de que o que é primeiro e plenamente em ato é Causa de tudo.” (ARISTÓTELES, 2002, p, 557)

O que também remeteria a breve passagem no *Da Interpretação*:

E, para comparar, nem a escrita é a *mesma* para todos, nem os sons pronunciados são os *mesmos*, embora sejam as afecções da alma, das quais esses são os sinais primeiros, *idênticos* para todos, também são precisamente *idênticos* os objetos de que essas afecções são as imagens / καὶ ὡσπερ οὐδε γράμματα πάσι τα αὐτά, οὐδε φωναί αἱ αὐταί ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτά πάσι, παθήματα τῆς φωνῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά (ARISTÓTELES, 2013, p. 2 - 3)

Os sinais dados pelos sons vocais em Aristóteles expressam a mesmidade positiva, é o *universal* (το καθόλου). A visão de ligação entre pensamento e mundo que expressa por meio da cópula “é” influenciaria posteriormente grande parte da tradição filosófica (incluindo aí a filosofia analítica de Russell) chegando até aos pensadores modernos. Temos dois termos muito próximos que se confundem muitas vezes, o *mesmo* ou *mesmidade* e a *igualdade* ou *semelhança*, os termos correspondentes em grego são: τὸ αὐτὸ e ὁμοῖον, de onde vem as palavras *tautologia* e *homogêneo*.

Sóc.: Talvez Crátilo, queiras dizer que quando alguém sabe o que realmente é um nome, sendo este tal qual [é] a coisa, conhecerá também a coisa, visto ser esta *igual* (ὅμοιον) ao nome, valendo-se de uma única técnica para todas as coisas *semelhantes* (ὁμοίων) entre si. É nesse

sentido, quer parecer-me, que afirmas que quem conhece o nome conhece também a coisa. (PLATÃO, 2019, p. 253)

Nessas concepções anteriores que relacionavam linguagem e realidade não há uma unidade real entre linguagem e realidade, onde mesmo Wittgenstein (o primeiro e o segundo) não entendeu muito bem essa unidade (ver por exemplo o argumento de sua tese da unidade entre linguagem e realidade nos aforismos 7 e 51 das *Investigações*), nos trechos: “A representação tem que ser mais semelhante ao seu objeto do que qualquer imagem” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 161), essa relação entre X e Y é uma relação de igualdade, semelhança, familiaridade, parentesco, etc, onde o que liga o outro ao tal é justamente que o outro é parente, semelhante, é a *concordância* (συνομολογία) entre nome e “coisa”. Temos uma relação de semelhança entre coisa representada e pensamento em Wittgenstein, mas o realismo metafísico wittgensteiniano ao contrário da metafísica anterior que via na relação entre realidade e pensamento uma concordância positiva de igualdade, semelhança, etc, Wittgenstein põe na relação entre *pensamento* (Gedanke) e *realidade* (Wirklichkeit) uma concordância não-isomórfica:

A concordância, harmonia, do pensamento e da realidade consiste em que se eu dissesse falsamente que alguma coisa é vermelha, ela, pelo menos, não seria vermelha. E quando quisesse explicar para alguém a palavra “vermelho” na sentença “Isto não é vermelho”, apontaria para algo vermelho. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 173)

É claro que a noção de *realidade* em Wittgenstein não é algo que está isento de ambiguidade, veremos mais adiante essa noção wittgensteiniana de realidade, o fato é que o anti isomorfismo entre pensamento e realidade posto por Wittgenstein é algo positivo sem sombra de dúvidas, é esse um dos segredos de sua visão da *convenção* (Übereinkunft) linguística.

Wittgenstein caminha por meio de uma epistemologia vista do aspecto da vida cotidiana, onde nessa perspectiva que vê a linguagem emergida da vida cotidiana<sup>5</sup>, põe-se aí, e aí está dado, o pressuposto e a possibilidade de uma ontologia efetiva. Na metafísica se usou o verbo grego ser como cópula e que expressava também a própria coisa, a forma da coisa representada e confundida com a própria coisa, o verbo ser

tanto servia de cópula de ligação que liga o sujeito ao predicado, um nome à um verbo, como também apontava para o próprio *isto*:

O que denomina, porém, a palavra “isto” no jogo de linguagem (8), por exemplo, ou a palavra “isso” na explicação ostensiva “Isso se chama ....”? – Se não se quer produzir nenhuma confusão, então o melhor é que não se diga que essas palavras denominam algo. – E curiosamente já foi dito uma vez da palavra “isto” que ela é o nome real. Tudo o mais que chamamos de “nome” seria isso somente em um sentido inexato, aproximado. Essa estranha concepção decorre de uma tendência de sublimar a lógica da nossa linguagem – como se poderia dizer. A resposta real para isso é: chamamos de “nome” coisas muito diferentes; a palavra “nome” caracteriza muitos tipos diferentes de uso de uma palavra, aparentados entre si de maneiras muito diferentes; – mas entre esses tipos de uso não está o da palavra “isto”. É bem verdade que frequentemente, por exemplo na definição ostensiva, apontamos para o objeto denominado e assim proferimos o nome. E do mesmo modo, por exemplo na definição ostensiva, proferimos a palavra “isto” ao apontarmos para a coisa. E a palavra “isto” e um nome ficam frequentemente no mesmo lugar no contexto da proposição. Mas é uma característica imediata do nome que ele se explica pela ostensão “Isto é ‘N’” (ou “Isto se chama ‘N’”). Mas explicamos também: “Isso se chama ‘isto’” ou “Isto se chama ‘isto’”? Isso está conectado com a concepção da denominação como um processo oculto, por assim dizer. A denominação aparece como uma ligação estranha de uma palavra com um objeto. – E uma tal ligação estranha realmente tem lugar, quando literalmente o filósofo, para desvendar o que é a relação entre o nome e o denominado, encara um objeto posto diante de si e, assim, repete inúmeras vezes um nome, ou então a palavra “isto”. Pois os problemas filosóficos surgem quando a linguagem está de folga. E então podemos de fato imaginar que a denominação seria algum ato mental bizarro, de certo modo como um batismo de um objeto. E assim podemos também dizer, do mesmo modo, a palavra “isto” para o objeto, nos endereçarmos a ele – um uso estranho dessa palavra, que só ocorre ao se fazer filosofia. (WITTGENSTEIN, idem, p. 35 e 36)

A palavra “isto” é uma daquelas palavras gerais que apontam para além da esfera da linguagem e do pensamento, é uma espécie de âncora que apoia todo o arsenal linguístico à realidade, é um pronome dêitico, demonstrativo, que aponta para a própria coisa, ele mesmo sendo um nome, não um nome específico, mas geral, apontado à qualquer coisa específica, ele mesmo uma forma, muito confundido com a coisa, mas não é coisa, mas a mediação da coisa entre a coisa (ser) e o pensamento. O “isto” é mediado no juízo pela cópula de ligação “é” que pressupõe identificar entre o pensamento e coisa, por exemplo: “isto é x”, mas que aí a cópula “é” não expressa

unidade real alguma, e não há nada que vincule um nome à coisa exceto o apontar, o que não é propriamente um vínculo porque o pensamento não toca o real, nem o ultrapassa, mas se utiliza de meios para isso, onde se aponta inclusive com o dedo, o que é a maneira mais simples e direta de apontar um nome ao seu denominado. Temos uma relação não de forma e coisa em Wittgenstein, mas de forma sobre a forma, o sujeito é pensamento que não age na coisa em si, mas num objeto pensado, não existe um diálogo entre pensamento e coisa, muito menos há diálogo da coisa e pensamento, mas sim há o diálogo entre pensamento e objeto pensado. Esse procedimento em lidar com a coisa noetizada é próprio do estauto / onto / metafísico, Hegel por exemplo põe a coisa em si como noema no todo pensado, numa unidade pensada entre o verdadeiro e o não-verdadeiro, onde o próprio não-verdadeiro é um momento do todo verdadeiro, Hegel se referindo as filosofias que cindiram verdade e não-verdade e que não entenderam que a verdade é o todo:

Para chegar por si mesma a esse Outro que lhe é essencial, ou seja, a esse Outro que é o Em si mas que ela não tem em si mesma, a Razão pura desse idealismo é remetida a esse saber do verdadeiro. Ela assim se condena, sabendo e querendo, a um saber não-verdadeiro; e não pode desprender-se do 'visar' e do perceber, que para ela própria não têm verdade nenhuma. Encontra-se numa contradição imediata, ao afirmar como essência algo que é duplo, e pura e simplesmente oposto: a unidade da apercepção, e, igualmente, a coisa. Pois a coisa, ao ser chamada também choque estranho ou essência empírica, ou sensibilidade, ou coisa em si, em seu conceito fica sempre a mesma e estranha à unidade da apercepção. (HEGEL, 2012, p. 178).

Apesar da aparente unidade absoluta que existe na filosofia hegeliana, temos o domínio do pensar sobre o sensível, temos a consciência da aporia que surge ao cindir verdade de um lado e não verdade de outro. Para Hegel o outro não-verdadeiro no todo é verdade, a coisa em si não permanece para Hegel como algo estranho a unidade, a coisa em si é posta e transposta para a episteme noética: "Desvaneceu o 'visar' [da certeza sensível] e o perceber toma o objeto tal como ele é em si, ou como universal em geral" (HEGEL, 2012, p. 105), como objeto verdadeiro, a coisa para a consciência, é uma plenificação do Eu saindo de si e tomando o outro (objeto) para preencher o vazio do próprio Eu. Aparentemente a diferença *da coisa* parmenidana para a hegeliana: é

que a coisa em si (sensível) é cognoscível para Hegel, apesar de ela ser mero noema visado e inserido na unidade pensada, mas quando Hegel toma a coisa em si como noema, ele só está repetindo a tese parmenidiana que já tinha inserido o não-ser como antítese da entidade no seu sistema, porém para Parmênides o não-ser permanecia como identidade exclusiva do mesmo, porém parte contínua do mesmo, e o domínio do sensível era infudado por si, incognoscível por si, etc, justamente porque aquele que supostamente é o fundamento, o *não sendo* é indemonstrável.

A nomeação é convenção de uma certa forma, mas sob condições determinadas, o nome não tem nada de idêntico à coisa, semelhança, muito menos vem a ter, muito menos tem uma relação de parentesco, nome e coisa é uma relação entre coisas diversas. Na metafísica a identidade entre ser e pensar, se passam por meio dos gêneros, ambos ser e pensar são o mesmo, não porque são um só e a mesma coisa, mas são a mesma coisa porque pertencem ao mesmo gênero, não existe uma cópula real entre pensamento e mundo na metafísica, mas sim um artifício intelectual.

A palavra "predicado" é uma tradução que o pensamento tradicional extraiu do grego λέγειν, quer dizer justamente "dizer" ou "falar" de modo significativo, do verbo λέγω: Ele compõe a tríade dos elementos do estatuto metafísico parmenidiano, onde temos as formas verbais: *ser*, *dizer* e *pensar*. O predicar de algo é o que se diz de algo, da entidade, isto é, do âmago do real isento de contradictoriedades, e também se diz do não-ser (das coisas sensíveis, dos fantasmas, do devir, do ilimitado, indeterminado, etc). O dizer (λέγειν), se diferencia das várias formas do dizer. Platão no seu diálogo Sofista descreve como se passa a predicação:

Como sabes, ao falarmos do "homem" damos-lhe múltiplas denominações. Atribuímos-lhe cores, formas, grandezas, vícios e virtudes; em todos esses atributos, como em inúmeros outros, não afirmamos apenas a existência do homem, mas ainda do bom, e outras qualificações em número ilimitado. O mesmo se dá com todos os objetos: afirmamos, igualmente, que, cada um deles é um, para logo a seguir considerá-lo múltiplo e designá-lo por uma multiplicidade de nomes. (PLATÃO, 1983, p. 173)

Porém não se diz de algo simplesmente se utilizando de palavras, por exemplo em Parmênides a Deusa se utiliza da forma de predicação bem simples, o *apontar*, o *eleata*

se utiliza do verbo grego φράζω (indicar e apontar, pode ser uma ação simples com o dedo). O predicado é uma espécie de não-ser, uma espécie de verbo, que não põe nada em si e por si mesmo, mas é um agregador de uma composição que já é significativa, como Aristóteles diz:

Aquelas que chamamos de verbos são, elas próprias e por si mesmas, nomes e significam alguma coisa. O que os diz expõe o pensamento, e o que ouve calmamente. Todavia, isso ainda não significa se [a coisa] é ou não é. Com efeito, [dizer] o ser ou o não ser não é sinal do que subsiste nem mesmo se dissesse simplesmente aquilo que é. De fato, por ele próprio o ser não é nada, mas agrega àquilo que ele já significa alguma composição, a qual é impensável sem os componentes. (ARISTÓTELES, 2013, p. 5 - 7)

Na metafísica, para fora do estatuto metafísico há o não dito, o impensável, o irreal, o que caberia aí o termo *existência*. Para fora do estatuto metafísico onto / noético há a coisa em si, não que para o metafísico a complexidade do negativo (μη εἶναι, μη ἔδν, μη ἔόντα, μη ἔόντος) seja exatamente a coisa em si, não é isso, pois a coisa em si é impensável, incognoscível, irrealizável, indizível, etc, o que há são formas pensáveis, por isso a “coisa em si” na esfera onto / noética é exatamente o pensável não-ser (μη εἶναι), fora da esfera onto / noética é o impensável *não é* ou *não sendo*. Wittgenstein está preso a essa forma de encarar o real, por isso, apontar para a forma em Wittgenstein não é apontar para o objeto sensível em si mesmo, e isso vale para as próprias qualidades da coisa, que é manifestação da coisa mesma, por exemplo a cor.

[...] Olhe para o azul do céu e diga para si mesmo “Como é azul o céu!” – Se você o fez espontaneamente – não com intenções filosóficas, então não lhe ocorre que essa impressão de cor pertence só a você. E você não tem nenhuma reserva em dirigir essa exclamação para um outro. E se você, com essas palavras, aponta para alguma coisa, então é o céu. Quero dizer: você não tem o sentimento do apontar em si mesmo, que frequentemente acompanha o ‘denominar a sensação’, quando se cogita sobre a ‘linguagem privada’. Você tampouco pensa que realmente deveria apontar para a cor, não com a mão, mas com a atenção. (Pondere o que significa “apontar para alguma coisa com a atenção”.)

[...] “Mas, então, não queremos dizer pelo menos algo totalmente determinado quando olhamos para uma cor e denominamos a sua impressão?” Formalmente, isso é como se desprendêssemos a impressão da cor, como uma película, do objeto antevisto. (Isso deveria despertar nossa suspeita.) (WITTGENSTEIN, idem, p. 132)

É fato que não existe possibilidade alguma do sujeito anular o objeto quando o conhece, pois o reflexo da coisa está no sujeito, surge aí o problema do conhecimento da coisa em si, pois temos algo que já não é mais a coisa, mas o reflexo da coisa, por isso, do ponto de vista epistemológico essa aporia não se resolve nunca, porque toma as coisas como mero pensamento, conhecimento, linguagem, etc, é preciso pensar ela como uma realidade autônoma em si mesma, algo não-pensamento, que nega o pensamento, algo autônomo com todos os seus atributos em si mesmo em relação contrária ao pensamento, pois sem isso persiste o problema metafísico onde só são tomado objetos reais por formas.

O ideal, no nosso pensamento, fixa-se imutavelmente. Você não pode sair dele. Tem que voltar sempre. Não há um lado de fora; do lado de fora falta o ar vital. – De onde vem isso? A ideia assenta-se, por assim dizer, como óculos sobre o nosso nariz, e, o que enxergamos, vemos através deles. Não nos ocorre sequer a ideia de removê-los. (Idem, p. 69)

Como já foi mencionado, os pronomes dêiticos apontam para além da linguagem, eles ancoram o pensamento e a linguagem humana à própria realidade, são pontes que levam os sentidos ao real dentro da própria esfera da linguagem e do pensamento, palavras como: aquele, aquilo, isto, o mesmo, etc, para o metafísico os pronomes dêiticos são um problema, porque a linguagem e realidade se confundem, a coisa por natureza é uma forma, é linguagem, é essência, o "aquilo" de uma árvore é uma forma, e a forma só pode ser um noema, um nome é confundido com a própria coisa (só para lembrar do algo (τι) de Platão em que ele o põe no seu *Sofista*). O próprio *apontar* (φράζω) em Parmênides é uma forma metafísica, é um apontar a partir da esfera noética, a própria Deusa (Thea, e as Heliádes, "apontam", "sinalizam" ἐπιφράδεως) sinaliza, não a partir do sensível, mas da esfera etérea, como já foi mencionado anteriormente, o verbo ἔστιν em Parmênides realiza a função de identificação e indicação na oração. Em Wittgenstein a maneira metafísica de proceder é por o objeto que é dito (que é predicado, dito) num modo de representação, é a forma solta da coisa posto num quadro: "Predica-se da coisa o que está no modo de apresentação. Tomamos a possibilidade de comparação, que nos impressiona, pela percepção de um estado de coisas da mais alta generalidade" (WITTGENSTEIN, idem, p. 69).

Para o metafísico o predicado é noema, o objeto é noema, a linguagem é um reino próprio que não precisa do sensível, mas é o inverso (é o sensível quem precisa do pensamento para se tornar real), quem predica algo, quem diz algo sobre algo, simplesmente pensa, logo o predicado para o metafísico só pode ser onto / noético, por isso Parmênides escreveu sobre a auto suficiência da entidade: "Não é pois necessitado ao que não é, pois se fosse, tudo lhe faltaria" (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέεσσι μὴ ἐὸν δ' ἄν παντὸς ἔδειτο) (frag. VIII, v. 33), em Wittgenstein temos essa mesma estrutura no argumento em tomar um elemento autônomo não-sensível posto sobre o sensível.

O demonstrativo “isto” nunca subsiste sem um portador. Pode-se dizer: “Na medida em que há um isto, a palavra “isto” tem também significado, seja o isto simples ou composto.” — O que, porém, não transforma a palavra em um nome. Ao contrário; pois um nome não é empregado com um gesto de indicação, mas somente explicado por ele. (WITTGENSTEIN, Idem, p. 38 e 39)

Em Wittgenstein o indicador “isto” não é um nome, mas também não é algo sensível. Aqui temos, na citação, o mesmo problema dos metafísicos repetido por Wittgenstein, temos a ação de apontar onde se explica o nome, o nome também é um simples artifício empregado fixamente ao denominado, é percebido pela indicação que X é nome de Y, mas a palavra “isto” não é ação sensível, pois está no campo da linguagem, Wittgenstein afirma que o “isto” não é um nome, ora seria um indicador, de fato é um indicador, mas é um nome também, é o nome de uma ação sensível, onde muitas vezes o nome “isto” e a ação sensível, que se indica com o dedo, são afirmadas ao mesmo tempo, porém o “isto nominal” é um indicador no pensamento, e o apontar com o dedo é um indicador na esfera sensível. O “isto” se encaixa na definição de que um nome é genérico, pois pode ser nomes de coisas genéricas, a própria palavra “coisa” pode se referir a qualquer objeto que se considera como tal, para Wittgenstein não é possível o nome designar coisas gerais, mas específicas, por isso o “isto” não pode ser um nome, porque ele diz genericamente as coisas. Wittgenstein chama de *paradigma* (Paradigma) a referência linguística que toma como instrumentos e objeto dos jogos, o paradigma está na dimensão da própria linguagem em Wittgenstein, o termo *paradigma* vem do grego παράδειγμα e quer dizer *modelo*, a exemplo de Platão que tomava como *modelo* (παράδειγμα) elementos linguísticos. Para Platão a própria ideia é um paradigma

presente na própria natureza: “[...] essas *ideias* (εἰδή) se encontram na *natureza* (φύσει) à maneira de *paradigmas* (παραδείγματα)” (PLATÃO, 2003, p. 22).

O que significa, então, dizer que nós não podemos atribuir nem ser nem não-ser aos elementos? Pode-se dizer: Se tudo o que chamamos de “ser” ou de “não-ser” está na existência ou não existência de um composto entre os elementos, então não há sentido em falar de ser (não-ser) de um elemento; do mesmo modo que se tudo o que chamamos de “destruição” está na separação dos elementos, não tem sentido conversar sobre a destruição de um elemento. Pode-se dizer, porém: não se pode atribuir o ser ao elemento pois, se ele não existisse, não se poderia tampouco nomeá-lo e muito menos falar sobre ele. Consideremos um caso análogo! Não se pode afirmar de uma coisa que ela tem 1 m ou que ela não tem 1 m, e este é o metro padrão de Paris. Com isso não estamos, naturalmente, conferindo a ele qualquer propriedade notável, mas apenas assinalamos seu papel peculiar no jogo de medição com metros. Imaginemos também, de modo semelhante ao do metro padrão, a amostra de cores armazenada em Paris. Assim, explicamos: “Sépia” significa a cor sépia padrão que está fechada a vácuo e armazenada lá. Então, não haverá nenhum sentido em afirmar sobre essa amostra que ela tem ou não tem esta cor. Isso nós podemos expressar assim: essa amostra é um instrumento da linguagem com a qual fazemos afirmações sobre cores. Ela não é apresentada neste jogo, mas é um meio de apresentação. E o mesmo vale para um elemento do jogo de linguagem (48), quando, ao denominar, proferimos a palavra “V”: com isso, demos para essa coisa um papel no nosso jogo de linguagem; ela é agora meio de apresentação. E dizer “se ela não estivesse, não teria um nome” diz agora tanto, ou tão pouco, quanto: se essa coisa não existisse, não poderíamos empregá-la no nosso jogo. O que, aparentemente, tem que existir, é parte da linguagem. Ele é, no nosso jogo, um paradigma; algo com o que se compara. E constatar isso pode significar fazer uma constatação importante; mas ela é, apesar disso, uma constatação que diz respeito ao nosso jogo de linguagem – nosso modo de apresentação. (Idem, p. 43 e 44)

O que Wittgenstein toma como “elementos” não são coisas em si como os átomos dos físicos, ao contrário, são formas, nomes (como diz o aforismo 46), os elementos não podem ser decompostos nem destruídos, mas são elementos eternos que compõem a destruição e formação dos compostos, se caso eles não fossem elementos linguísticos não haveria como lhes penetrar, logo não faria sentido algum falar sobre elementos, é percebida claramente aqui o parentesco de Platão com Wittgenstein. Temos também aqui claramente a rejeição de que a coisa em si deva pertencer a “realidade” dos jogos, pois aqui o ser (Sein) que Wittgenstein usa, se refere ao real efetivo, o mais estranho é que ele põe a atribuição pela linguagem aos elementos como

ser e não-ser, como se fosse algo “provável” (aqui se percebe claramente seu método especulativo), temos também aqui a concepção de que a linguagem tem o poder de atribuição sobre as coisas. Percebe-se que a atribuição do ser e do não-ser aos elementos em Wittgenstein se dá não porque constituem-se como coisas, mas sim porque “são”, por isso são nomeadas, e são nomeadas porque “são linguagem”.

Assim como Parmênides pôs a identidade entre *ser*, *dizer* e *pensar*, em Wittgenstein temos a identidade entre o *sentido* (Sinn), o *dizer* (Sagen) e o *pensar* (Denken): “[...] a sentença que faz sentido é aquela em que não só se diz, mas também aquela em que se pode pensar” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 189), com isso, a *coisa* é excluída para o campo dos elementos não-linguísticos, são coisas sem sentido, são inviáveis para os jogos, pois os jogos só devem lher dar com *elemento no jogo de linguagem* (Element im Sprachspiel). Além do mais, há um eco de Wittgenstein com Parmênides no frag. VIII, v. 21, sobre a destruição: Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσθβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος (E assim a gênese se suprime e da destruição não se fala), isso porque não se está falando aqui de uma realidade do mundo exterior, sensível, mas de uma realidade noética, não se está dizendo que a destruição não existe, mas sim que o noema não capta ela em sua natureza, o seu sentido, a destruição de um composto tem sentido sim, mas não a destruição das partes dos compostos elementares, essas partes elementares para Wittgenstein são eternos e indestrutíveis, permanecem imóveis na mudança de qualquer composto.

“Nomes só designam o que é elemento da realidade. O que não se deixa destruir; o que em toda mudança permanece o mesmo.” – Mas o que é isso? – Enquanto dizíamos a proposição, já tínhamos isso em mente! Nós já proferíamos uma representação muito específica. Uma determinada imagem que queremos empregar. Pois a experiência não nos mostra esses elementos. Nós vemos partes constituintes de algo composto (de uma cadeira, por exemplo). Nós dizemos que o encosto é uma parte da cadeira, mas ele mesmo composto de diferentes madeiras; enquanto que o pé é uma parte constituinte simples. Nós vemos também uma totalidade que se modifica (é destruída), enquanto suas partes constituintes permanecem imutáveis. Estes são os materiais com que confeccionamos aquela imagem da realidade. (Idem, p. 48)

Temos claramente a captação, analogamente quase fotográfica das coisas, que são tomadas como indestrutíveis, são apartadas e opostas ao sensível, a experiência, porque no plano sensível as coisas não permanecem para a percepção, *a experiência não nos mostra esses elementos* (die Erfahrung zeigt uns diese Elemente ja nicht), por isso o sensível assim como nos antigos que cindiriam ser e devir como forma e matéria, aparência e essência, etc, onde o devir é considerado como indeterminação, em Wittgenstein temos a cisão entre ser e devir claramente identificadas também como determinado e indeterminado. As partes são imutáveis, já os elementos constituídos inteiros são destruíveis, os elementos originários permanecem enquanto formas indestrutíveis.

Noutros casos temos a exclusão da coisa em si do âmbito da existência (existência como noema linguístico), no exemplo do aforismo 58 que é desenvolvido na forma do enunciado *X existe* (*X existiert*) que é ligado ao *X tem significado* (*X habe Bedeutung*), isto é, a existência é dada pelo domínio da linguagem, temos uma mesmidade entre existência e *significado* (*Bedeutung*).

“Só quero chamar de ‘nome’ o que não pode estar na ligação ‘existe X’. – E assim não se pode dizer ‘Existe vermelho’, porque, se não houvesse o vermelho, não se poderia nem sequer falar dele.” – O mais correto: se “existe X” deve querer dizer tanto quanto: “X tem significado” – logo não é uma proposição que trata de X, mas uma proposição sobre o nosso uso da linguagem, a saber, o uso da palavra “X”. Parece-nos como se disséssemos com isso algo sobre a natureza do vermelho: que as palavras “existe vermelho” não oferecem nenhum sentido. Ele existiria simplesmente ‘em e para si’. A mesma ideia, – de que isto é uma afirmação metafísica sobre o vermelho, – também se expressa em que talvez digamos que o vermelho é atemporal, e provavelmente ainda mais fortemente na palavra “indestrutível”. Mas, na realidade, só queremos conceber “existe vermelho” apenas como afirmação: a palavra “vermelho” tem significado. Ou talvez mais corretamente: “vermelho não existe” como “‘vermelho’ não tem significado”. Somente não queremos dizer que aquela expressão diz isto, mas que ela deveria dizer isto, se tivesse um sentido. Que ela mesma se contradiz na tentativa de dizer isto – já que vermelho é justamente ‘em e para si’. Enquanto que a contradição só consiste, talvez, em que a proposição parece falar da cor enquanto ela deve dizer alguma coisa sobre o uso da palavra “vermelho”. – Na realidade, contudo, dizemos muito bem que uma determinada cor existiria; e isto significa tanto quanto: existiria alguma coisa que tem esta cor. E a primeira expressão não

é menos exata do que a segunda; em particular, lá onde ‘o que tem a cor’ não é nenhum objeto físico. (Idem, p. 47 e 48)

Ora, porque a natureza dos jogos não pode lhe dar com coisas (não-seres), mas somente com formas, aqui as coisas são excluídas da proposição. Existe uma inversão do estatuto existencial na linguagem e por meio dela. Não existe uma distinção entre indicador linguístico e indicador sensível em Wittgenstein, isso porque o indicador sensível é um indicador linguístico, por isso não existe uma distinção entre realidade sensível e realidade pensável, não há uma unidade objetiva real entre pensamento e linguagem em Wittgenstein. A incomunicabilidade do sensível e da linguagem plena é o segredo da *linguagem privada* (private Sprache) em Wittgenstein, onde se questiona se há realmente uma limitação da linguagem na individualidade subjetiva, a resposta é não:

Se o significado de uma palavra, ou expressão, ou enunciado está em seu uso, deverão existir regras para governar tal uso [...] Deverá tratar-se de regras comuns, que respondam a critérios aceitos, isto é, a modos de comportamento social [...] Esta é a pedra de toque que serve a Wittgenstein para refutar a doutrina segundo a qual seria alguma particular experiência privada do falante (e do ouvinte) a conferir significado a uma expressão [...] Tal doutrina provém do dualismo ontológico que se formou com a interpretação da linguagem da experiência privada segundo as mesmas linhas da linguagem dos objetos públicos: quando, de fato, para certas palavras “não podemos indicar uma ação corporal [...] então dizemos que àquelas palavras corresponde uma atividade mental [...] (Note-se que não é a experiência privada ou o pensamento que passam a ser negados, mas apenas certa maneira errônea de interpretá-los: § 304 — § 308, § 654 — § 655). [...] Descobriremos então que em nenhum caso aquela linguagem pode ser apenas privada. Não se dá o caso de línguas usadas por uma pessoa isolada: porque se falar uma língua é participar de uma atividade social governada por regras, no caso de uma língua privada, as regras não existiriam. [...] (LANDI, 1968, p. 30)

Como Wittgenstein se prende na forma, ele opõe a forma ao sensível, pois sobre a sensação: “[...] não se pode afirmar nada” (WITTGENSTEIN, idem, p. 140), pois ela induz a erro e a paradoxos, ela nada informa: “Só o fato de que nós queiramos de tão bom grado dizer que “O importante é isso”, indicando a sensação para nós mesmos, já mostra o quanto somos inclinados a dizer algo que não é nenhuma informação” (idem, p. 138-139), por isso as sensações não participam dos jogos, o que participa dos jogos,

são os paradigmas, as formas, as imagens, no caso da dor, é a “representação da dor” (idem, p. 139) não sua imagem que participa do jogo.

Foi Marx quem deu um golpe certeiro na metafísica, pôs no âmbito do pensamento uma fundamentação real entre pensamento e realidade sensível.

O problema se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva - não é um problema teórico, mas um problema prático. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a efetividade e a força, a mundanidade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não do pensamento – quando isolada da práxis – é um problema puramente escolástico. (MARX apud MARQUES, 2012, p. 3)

Aqui nessa passagem, Marx está fazendo o que nem uma filosofia anterior fez, Marx está fundamentando os complexos do pensamento numa cópula real sensível que se passa por meio da atividade humana, nisso o pensamento é objetivo, é realidade sensível (lembrando que o ser para Parmênides era um grande nome efetivo que diz o todo verdadeiro). É certo que por meio da má tradução dessa passagem das *Teses ad Feuerbach* de Marx (MARQUES), se modifica às vezes o sentido totalmente, num sentido de correspondência do pensamento com a realidade, mas não é isso que Marx quer dizer. E é justamente essa mediação e fundamentação que tem um sentido decisivo e geral na relação entre os dois extremos (é também uma crítica tanto aos impasses de Kant e de Hegel sobre a relação pensamento e realidade), que se pode solucionar a velha questão de: se a linguagem é natural ou convencional, que é a velha polêmica tratada no diálogo de Platão *Crátilo*. Mas aqui Marx se põe não como naturalista ou convencionalista, mas admitindo ora a linguagem fundamentada na *Physis*, no processo natural da história humana fundada por meio da prática, ora admitindo a arbitrariedade que emerge no processo de escolhas dadas (por exemplo na escolha aleatória de nomes que não diz absolutamente nada nessa perspectiva em relação a seu objeto, mas que ganha significação social). A atividade humana impõe pela força a união dos diferentes, nisso faz todo o sentido a cópula de ligação “é” impor uma união dos diferentes no juízo, sem propor a mesmidade entre ser e pensar, dizer por exemplo que ser e pensar são um só e o mesmo é dizer que são diversos e unitário no mesmo ser.

Mas em Wittgenstein a linguagem é vista do ponto de vista da prática também, da utilidade, mas ele não ultrapassa a dimensão epistemológica, ele não faz a mínima ideia de que a atividade prática é a mediação real da linguagem e mundo, além de ser também a mediação que cria a realidade social e os complexos do pensamento humano, assim como da própria linguagem humana. A linguagem humana não é puramente arbitrária ou fundadora de si mesma, como Wittgenstein menciona que o único *correlativo na linguagem para uma necessidade natural*: “[...] é uma regra arbitrária. Ela é a única coisa que se pode extrair dessa necessidade natural em uma sentença” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 158), fundadas por elementos do pensamento linguístico, pela *convenção* (Übereinkunft) “[...] nós compreendemos a sua linguagem [...] essa linguagem se baseia, como qualquer outra, em convenção [...]” (idem, p. 153). Eu diria contra Wittgenstein que a linguagem humana não é propriamente convenção, mas sim ontológica (o filósofo de Viena adota o convencionalismo linguístico no seu *Investigações*), a linguagem está fundamentada na atividade humana, não apenas na atividade teórica como quer Wittgenstein, mas na atividade não teórica humana:

A palavra “designar” é empregada de modo mais direto talvez lá onde o signo repousa sobre o objeto que designa. Suponho que as ferramentas utilizadas por A na construção são portadoras de certos signos. Quando A mostra ao ajudante um desses signos, este leva a ferramenta correspondente ao signo. É assim, e de uma maneira mais ou menos semelhante, que um nome designa uma coisa, e que se dá um nome a uma coisa. Será sempre útil, quando filosofamos, dizemos a nós mesmos: dar nome a algo é semelhante a afixar uma etiqueta em uma coisa. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 21 e 22)

Esse movimento de nomeação segue outro aspecto em Wittgenstein, o aspecto do uso, onde a nomeação não é puramente nomear por nomear, mas está inserida num contexto social, mas existe um impasse, pois o aspecto do uso, é apenas resultado já de uma prática que põe realmente a dimensão e natureza da nomeação e da linguagem ser objetivação da atividade humana, vindo ela apenas do aspecto do uso e da livre vontade dos homens, se esconde a real dimensão ontológica da nomeação, a prática objetivadora feita por homens reais, sendo que a potencialidade ou a energia que impõe o poder de nomear já é resultado de uma natureza modificada que não tem nada de decisivo, convencional, mas está voltado às necessidades humanas naturalmente, isto

é, são necessárias, mas também são sociais porque há a intervenção dos homens em sua natureza e na natureza. A natureza genérica da linguagem criado pelo gênero humano cria aparentemente a indestrutibilidade das formas, algo propriamente social genérico, e é claro, destruíveis com os próprios homens.

É certo que essa problematização da relação entre o mundo, pensamento e linguagem, tem um duplo ponto de vista, o ontológico e o epistemológico, e Wittgenstein assim como a metafísica clássica se propôs na tentativa de solucionar tais problemas do ponto de vista epistemológico apenas, mas ora, às vezes Wittgenstein tem uma recaída para o lado que o levaria para uma ontologia. Não é à toa que comentadores (contrariando os próprios dizeres de Wittgenstein) dizem que há uma suposta metafísica no Wittgenstein das *Investigações*, ou que esse se aproxima muito à uma visão hermenêutica partida da vida cotidiana no estilo da filosofia de Heidegger (ver por exemplo essa polêmica em Mauro Lúcio Leitão Condé em Wittgenstein, Linguagens e Mundo, p. 125 - 130), nesses autores onde se pressupõe uma suposta metafísica nas *Investigações Filosóficas* não há uma distinção clara entre metafísica e ontologia, há uma confusão, por isso dizem de um certo modo que há uma “metafísica”, mas o que querem dizer é que há uma suposta *ontologia*, o que está em concormitância com a maneira obscura da própria metafísica proceder: “La historia de la metafísica reposa sobre esta inmensa sustitución, sobre este *quiproco* en el sentido propio del término: tomar el quid por el quo” (AUBENQUE, 2012b, p, 16). É certo que a metafísica aparentemente foi rejeitada por Wittgenstein, mas não uma ontologia fundada na prática, na atividade humana, da vida cotidiana, emergida mesmo do ser social. Como por exemplo menciona Lukács, sobre o aspecto de ver os grandes temas e problemas do conhecimento, linguagem, etc, a partir da vida cotidiana:

Se a ontologia quiser desempenhar um papel filosoficamente fundamentado no âmbito atual do conhecimento, deve aflorar da vida, da vida cotidiana das pessoas; ela jamais poderá perder essa conexão com os modos elementares da existência, caso queira permanecer apta a ser ouvida como voz crítica sóbria também e justamente nos casos em que são verbalizados as questões mais complexas e sutis do conhecimento. (LUKÁCS, 2012, p. 93)

O emergir da vida cotidiana é decisivo para Wittgenstein, seria uma superação em parte com relação a metafísica: “[...] Nós reconduzimos as palavras de volta do

emprego metafísico para o seu emprego cotidiano” (WITTGENSTEIN, idem, p. 72), esse ponto é positivo sem sombra de dúvidas, mas o filósofo não percebe a atividade prática criadora e mediadora da tríade: pensamento - realidade - linguagem, o que levaria o filósofo a dizer isso: “A filosofia não deve, de nenhum modo, tocar no uso efetivo da linguagem, ela só pode, ao fim, descrevê-lo. Porque ela não pode tampouco fundamentá-lo. Ela deixa tudo como está [...]” (WITTGENSTEIN, idem, p. 74), nessa citação, podemos perceber de uma perspectiva epistemológica, apesar de ter uma preocupação com a objetividade, onde se pressupõe a não violação da dimensão objetiva, onde apenas há a descrição da objetividade, porém a sucessão do argumento pressupõe a não fundamentação da linguagem.

A dimensão da atividade do filósofo é a teoria, como todo filósofo, Wittgenstein ficou preso na dimensão de sua atividade, por isso ele não percebe a atividade “não teórica” como sendo essencialmente fundadora dos complexos do pensamento, e mesma fundadora da atividade teórica, onde a linguagem aí é apenas uma peculiaridade dessa dimensão genérica. Esse é o segredo da mistificação (dos encantamentos e sortilégios) dos filósofos, que desde Parmênides passando por Aristóteles à Hegel, onde este último, por exemplo, percebe a atividade como teórica, e a teoria como atividade, mas não ultrapassam a dimensão do estranhamento do mundo real, pois seus horizontes estão ofuscados por sua atividade particular e pelo conhecimento objetivo parcial do real de modo absoluto e fundante, logo, para tais filósofos o pensamento é o fundamento da realidade. E Wittgenstein caiu na mesma ilusão, como se o filósofo não fosse um sujeito real, mas um sujeito linguístico que descreve a realidade sem participar dela, como se o mesmo homem que pensasse não agisse modificando a própria realidade, a linguagem, o mundo mesmo por meio de sua atividade.

Se Wittgenstein afirmasse o caráter nulo de determinação do pensamento na realidade, tomando a realidade para além do pensar e da linguagem, o tal poderia ter razão, pois “não a consciência determina a vida, mas a vida determina a consciência” como salienta Marx em sua *Ideologia Alemã* (apud FERNANDES, 2001, p. 193), porém pressupor a filosofia como imparcial em relação a realidade, é restringir a atividade do filósofo a mera teoria e descrição teórica, como se o filósofo não participasse da prática

dos “jogos”. Marx já percebia essa resistência dos filósofos em relação a realidade, pois esse fenômeno não acontece à toa, mas devido a atividade particular do filósofo, por meio de determinações sociais históricas.<sup>6</sup>

Para os filósofos, uma das tarefas mais difíceis é a de descer do mundo do pensamento para o mundo real. A realidade imediata do pensamento é a linguagem. Como tornaram independente o pensamento, assim os filósofos tiveram de fazer da linguagem um reino próprio e independente. É este o segredo da linguagem filosófica, na qual os pensamentos, na forma de palavras, têm um conteúdo próprio. O problema de descer do mundo dos pensamentos ao mundo real transforma-se no problema de descer da linguagem à vida. [...] Bastaria que os filósofos dissolvessem sua linguagem na linguagem ordinária, da qual a primeira é obtida por abstração, para entender que ela é um disfarce da linguagem do mundo real e perceber que nem os pensamentos nem a linguagem formam por si um reino próprio, mas que ambos são apenas manifestações da vida real. (MARX apud LANDI, 1968, p. 54)

Essa projeção da dissolução da linguagem metafísica no cotidiano dos homens está presente também em Wittgenstein, mas de modo que não encontra realidade senão na própria linguagem. É certo que Wittgenstein nunca tem a intenção de dizer que é o pensamento é quem engendra a realidade, mas sim é a linguagem é quem engendra de uma certa forma a realidade. O aforismo 97 das *Investigações* é o mais que descreve a onticidade e o estatuto “ontológico” de Wittgenstein, é nesse aforismo que vemos termos que seriam metafísicos, como o *Pensar* (Denken), *Ser* (Sein) e *Essência* (Wesen), mas Wittgenstein os põe com novos sentidos. O aforismo 97 das *Investigações* é um fragmento do *Tractatus* com um breve comentário criticando a essência oculta dos fenômenos, o que era uma demanda da metafísica anterior wittgensteniana, de outro lado há uma ênfase do apriorismo sobre qualquer ordem da experiência, que segundo Wittgenstein seria uma super-ordem, porém isso para ele seria uma ilusão, há uma crítica a isso: “[...] Enquanto que, na verdade, as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, quando têm um emprego, têm que ter um tão modesto quanto as palavras “mesa”, “abajur”, “porta.” (WITTGENSTEIN, 2013, 68), percebe-se que Wittgenstein não critica o apriorismo, mas sim o apriorismo dos superconceitos e da super-ordem, mas ele mantém o apriorismo pondo um novo tipo de apriorismo, o apriorismo linguístico. Recapitulando o aforismo 97 com o fragmento dos *Tractatus*

sintetizando com o aforismo 98, a mais vaga proposição mantém a ordem que “[...] está antes de toda a experiência; ela tem que perpassar toda a experiência [...]” (idem, p. 67):

98. Por um lado, é claro que toda proposição da nossa linguagem ‘está em ordem, tal como está’. Isto é, não ambicionamos um ideal: como se nossas proposições habituais e vagas ainda não tivessem um sentido irrepreensível, e uma linguagem completa tivesse que ser por nós ainda construída. – Por outro lado, parece claro: onde há sentido, tem que haver completa ordem. — Portanto, a completa ordem tem que estar também inserida na proposição mais vaga. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 68)

Recordemos a noção de ser grega que já nasce ponto a realidade com nomes e verbos, onde se faz disso um reino próprio. Isso ocorre também porque o problema da metafísica era a justificativa por meio de um deus substancial como em Aristóteles (ou o *èòv* parmenidiano) que era o sentido “fundante” da relação entre pensamento e mundo, era o que preenchia a lacuna da cópula ontológica, tirando essa justificativa metafísica em Wittgenstein, não há <sup>7</sup> como preencher senão pela linguagem, a linguagem é o *ente realista* para Wittgenstein, o fator “objetivo” em que ele se apoia, por isso não se almeja um ideal, pois “[...] o ideal teria que se encontrar na realidade” (idem, p. 69), portanto, assim como “[...] a própria linguagem é o veículo do pensar” (idem, o. 146), de outro lado o pensar deve se voltar para a linguagem, onde “[...] A essência é proferida na gramática” (idem, 158). Em Wittgenstein assim como em toda metafísica temos a inversão clássica do sujeito e do predicado:

“Uma coisa é idêntica a si mesma.” Não há mais belo exemplo de uma sentença inútil que, no entanto, está ligada a um jogo de representação. É como se inseríssemos a coisa, na representação, na sua própria forma, e víssemos que ela se encaixa. Nós poderíamos também dizer: “Toda coisa se encaixa em si mesma.” – Ou, de outro modo: “Toda coisa cabe na sua própria forma.” Olha-se para uma coisa e se imagina que o espaço está recortado para ela, e ela agora cabe exatamente. (Ibidem, p. 118)

A *coisa* (Ding), em vez de ser o sujeito, ela é o predicado, a coisa é a expressão da *forma* (Form) posta, a coisa se encaixa em si mesma porque se encaixa na sua própria forma, isto é, não é que a coisa em si mesma tenha uma forma independente de uma forma pensada, que aliás é reprodução formal da coisa, em Wittgenstein temos uma realização da coisa que só é coisa em si pela forma pensada, é claro que a “coisa em

si” em Wittgenstein é cognoscível, mas a coisa em si a-pensável e a-linguagem é incognoscível para Wittgenstein, para ele a coisa em si só é pela linguagem, isto é, a coisa em si é negada pela forma em sua captura pela linguagem, ao mesmo tempo que se torna real: “[...] Como foi possível que o pensamento tratasse desse objeto em si? Parece-nos como se houvéssimos com ele capturado a realidade” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 173).

“Coloque uma medida sobre este corpo; ela não diz que o corpo é deste tamanho. Pelo contrário, ela em si é morta – gostaria de dizer – e com ela não se realiza nada do que se realiza com o pensamento.” É como se tivéssemos feito a ideia de que o essencial da pessoa viva é a forma exterior, tivéssemos agora produzido um bloco de madeira dessa forma, e víssemos envergonhados a peça morta sem nenhuma semelhança com o ser vivo. (Ibidem, p. 173)

A *potência* (δυνάμεις) que já está presente na metafísica de Parmênides, foi melhor elaborada por Aristóteles, em Parmênides ela é uma espécie de força e poder que impõe formas, essas formas tomam energia, fogo vivo que saem da esfera etérea, porém como seria superada essa δύναμις ao mundo cotidiano dos homens? Ora, no trabalho, na atividade humana:

A transição desde o espelhamento, como forma particular do não-ser, até o ser ativo e produtivo, do pôr nexos causais, constitui uma forma desenvolvida da dynamis aristotélica, que pode ser considerada como caráter alternativo de qualquer pôr no processo de trabalho. Esse caráter aparece, em primeiro lugar, no pôr do fim do trabalho. E pode ser visto com a máxima evidência também examinando atos de trabalho mais primitivos. Quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa. E no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto em si existente da natureza inorgânica, não estava, de modo nenhum, formada de antemão a tornar-se instrumento desse pôr. Obviamente a grama não cresce para ser comida pelos bezeros, e estes não engordam para fornecer a carne que alimenta os animais ferozes [...]. Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o espelhamento e a sua elaboração na consciência, devem ser reconhecidas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida. Quando olhado do exterior, esse ato extremamente simples e unitário, a escolha de uma pedra, é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Trata-se, pois, de duas alternativas relacionadas entre si de maneira heterogênea. Primeira: é certo ou é errado escolher tal pedra para determinado fim? Segunda: o fim posto é certo ou é errado? Vale dizer: uma pedra é realmente

um instrumento adequado para esse fim posto? É fácil de ver que ambas as alternativas só podem desenvolver-se partindo de um sistema de espelhamento da realidade (quer dizer, um sistema de atos não existentes em si) que funciona dinamicamente e que é dinamicamente elaborado. Mas é também fácil de ver que só quando os resultados do espelhamento não existente se solidificam numa práxis estruturada em termos de alternativa é que pode provir do ente natural um ente no quadro do ser social, por exemplo uma faca ou um machado, isto é, uma forma de objetividade completa e radicalmente nova desse ente. Com efeito, a pedra, no seu ser-aí e no seu ser-assim natural, nada tem a ver com a faca ou o machado. (LUKÁCS, 2013, p. 54)

A fundamentação e mediação materialista do pensamento na atividade humana, no trabalho fundante, resolve o vazio metafísico, e de um certo modo a determinação do sentido na realidade objetiva, e isso põe também em dúvida a teoria wittgensteiniana da essência emergida da gramática dita nos aforismos 371 e 373, “[...] A essência se expressa na gramática” (WITTGENSTEIN, idem, p. 158), “[...] Que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática” (WITTGENSTEIN, idem, p. 158). Pois a fundamentação ontológica do pensamento põe a real dimensão epistemológica, a relação entre pensamento e realidade, agora não vista de modo ontológico, mas do ponto de vista do conhecimento científico, da episteme.

Lukács descreve o pressuposto epistemológico do idealismo objetivo hegeliano, que é posto como superação de um certo modo das filosofias que tiveram grande relevância anterior, incluindo às que Wittgenstein se opõe, onde tais filosofias adotaram a identidade entre pensamento e realidade. Lukács pressupõe a antítese da filosofia hegeliana e põe a episteme submetida a realidade objetiva: “O sujeito objeto idêntico é, portanto, a ideia metodológica central do idealismo objetivo tanto quanto o reflexo da realidade objetiva independente da consciência na consciência humana constitui o núcleo da gnosilogia do materialismo filosófico” (LUKÁCS, 2018, p. 374). Nesse trecho Lukács chama a atenção para como a episteme e o seu pressuposto dado devem ser encarados, e de como a tradição do idealismo objetivo que elevou ao mais alto patamar a filosofia, pôs tal relação (ainda com isomorfismo), assim como o materialismo (tanto de Marx como Lukács) põe o pressuposto da nulidade do pensamento em relação ao mundo.

Foi contra a identidade do pensamento e da realidade que Wittgenstein se viu em apuros. A identidade (tanto a identidade na relação da episteme e realidade) é mesmo um problema na filosofia de Wittgenstein (ver por exemplo nos aforismos 216, 253, 287, 322, 403), temos de uma certa forma uma espécie de identidade entre pensar e as coisas, uma espécie de auto evidência entre o que se pensa *o que é*, assim como se pode pensar o que *não é*, esse critério de identidade em Wittgenstein não está na coisa, *em nenhum lugar diante do fato* (nicht irgendwo vor der Tatsache), mas no próprio pensamento, seria um visar da certeza, algo tão óbvio quanto o cogito cartesiano, tão óbvio quanto o ἔστιν de Parmênides (apesar do ἔστιν não ser como o cogito em primeira pessoa, mas sim algo impessoal), por isso tem a forma de *truísmo* (Selbstverständlichkeit).

“O pensar tem que ser algo singular” Quando dizemos, queremos dizer, que isso se comporta assim e assim, não nos detemos em algum lugar, com o que queremos dizer, diante dos fatos: mas queremos dizer que isso e isso – é – assim e assim. – Pode-se exprimir, entretanto, este paradoxo (que tem a forma de um truísmo) também assim: pode-se pensar o que não é o caso. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 67)

A maneira como é posta a relação entre pensamento e objeto (objeto não é o mesmo que realidade aqui) em Wittgenstein é por meio de uma relação de *semelhança*, da mesma maneira que Platão e Aristóteles relacionavam o objeto e o pensamento, não se trata aqui de uma identidade entre duas coisas iguais, a identidade entre *ser e pensar* aqui não é uma relação entre o pensamento e as coisas em si, mas são as coisas é que são tomadas como formas, o enunciado de que o ser é o mesmo que o pensar é mediado por gênero, pela mesmidade há o estatuto ontológico do pensamento sobre as coisas do mundo exterior, por isso *ser é o mesmo que pensar* em oposição radical ao mundo externo, podemos ver também do aspecto veritativo, isto é, *verdade é pensamento*, no caso de Wittgenstein *verdade é o mesmo que linguagem*.

“A representação tem que ser mais semelhante ao seu objeto do que qualquer imagem: pois, por mais que também torne semelhante a imagem ao que deve ser apresentado, ela ainda pode ser sempre a imagem de uma outra coisa. Mas o que a representação leva consigo é que ela é a representação disso, e de nenhuma outra coisa.” Pode-se, a partir disso, chegar-se a considerar a representação como uma super-figuração. (Idem, 161 -162)

Essa maneira de procedimento é puramente epistemológica, rejeitando a *coisa em si*, tal procedimento se torna mero epistemologismo, cientificismo, com isso criam-se maneira mais eficazes de lhe dar com os “objetos”, objetos negados de si mesmos, no caso das expressões, em Wittgenstein são criadas as *descrições* (Beschreibungen) como instrumentos.

O que chamamos de “descrições” são instrumentos para empregos particulares. Pense no desenho de uma máquina, uma secção, um esboço com as medidas que o mecânico tem diante de si. Pensar numa descrição como uma imagem verbal dos fatos tem algo de enganador: pensa-se, talvez, apenas em imagens como as que estão penduradas em nossas paredes; que parecem meramente copiar como se vê uma coisa, como ela é feita. (Essas imagens são, por assim dizer, ociosas.) (Idem, p. 137)

A *identidade* para quem considera o mundo sensível como mera frenesi é muito útil, ela proporciona o sujeito a se ocupar da análise do objeto frenético, fazendo assim uma distinção de A e B, mas isso tem seu preço, pois não se lhe dá aí mais com coisas reais, mas sim com objetos pensáveis, idênticos a si no meio de um devir e de uma multiplicidade medonha de coisas, não temos mais uma coisa que permanece corpórea ou incorpórea e que mantém sua própria estabilidade sensível, temos figuras, paradigmas, fantasmas, formas, simulacros, expressões, verbos, nomes, linguagem, etc.

[...] Que eu aqui seja tentado a dizer que se pode tomar a sensação por alguma coisa diferente do que ela é, provém de que: se eu suponho que o jogo de linguagem normal foi revogado com a expressão da sensação, preciso então de um critério de identidade para ela; e logo existiria também a possibilidade do equívoco” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 136)

No trecho acima temos um exemplo de uma aplicação da identidade à realidade sensível, sobre as *sensações* (Empfindung), de como isso é problemático porque o mundo sensível é dinâmico e aparentemente mutável em absoluto, nesse contexto Wittgenstein está se referindo ao aspecto da subjetividade, no caso o tema da dor corpórea e de suas expressões no comportamento humano. Foi a natureza aparentemente móvel do mundo que levou os pensadores antigos a cindirem o mundo em duas esferas, o pensamento noético e a esfera do pensamento frenético, foi posto a a velha cisão entre ser e devir, uno e múltiplo, aparência e essência, limitado e ilimitado, determinado e indeterminado, etc, o que permitia o pensamento doar a sua forma plena a realidade sensível, captando assim o incaptável, isto é, a identidade das coisas que

se movem, identidades não das coisas em si mesmas, mas sobre elas, isto é, uma identidade que se faz por fora da coisa.

A tese da semelhança na relação entre realidade e pensamento, em Wittgenstein é negada, a cópula que servia para indicar a realidade ao que é, é rejeitada, ao menos aos moldes da concepção do *Tractatus*, esse é um dos pontos que diferenciam Wittgenstein da metafísica clássica. A proposição deve ser pensada a partir da vida cotidiana e das regras dos jogos de linguagem. Porém, se o problema da metafísica era o problema da substância, e a substância desceu dos céus com Marx ao admitir que é o trabalho a substância do valor, se deve pensar as mediações e contradições, assim como os modos que estão envolvidos na relação entre pensamento e realidade. Lukács descreveu perfeitamente apoiando-se em Marx, cuja fundamentação é dada pela realidade do e por meio do trabalho a complexidade dessa dimensão:

No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa “realidade” própria na consciência. Pusemos entre aspas a palavra realidade porque, na consciência, ela é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja semelhante àquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a isso. Pelo contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento na consciência. (LUKÁCS, 2013, p. 50)

Na citação anterior Lukács está realizando a distinção entre realidade e a peculiaridade do pensamento, que não passa de um reflexo espelhado da realidade, não como um espelho direto, ou como Wittgenstein pensava no seu *Tractatus* (o próprio Lukács ficou encarregado de realizar a crítica ao primeiro Wittgenstein, presente no *Para uma ontologia do ser social I* (2002) na parte chamada *Excursão sobre Wittgenstein*, o que implicaria de uma certa forma uma pré-crítica ao segundo Wittgenstein, pois o pressuposto epistemológico nesse permanece como no *Tractatus* naquilo que é essencial), o espelhamento material em Lukács não é como uma cópia direta das coisas (como entende o materialismo mecanicista), o espelhamento para Lukács é o resultado da distinção entre duas esferas radicalmente distintas, heterogêneas, e que não tem nada de semelhança (Wittgenstein mesmo percebe que a linguagem tem algo a mais do que as coisas denominadas) a realidade e o pensamento, mas que estão

necessariamente unidas. O reflexo no sentido epistemológico tem uma natureza gradativa e complexa, com uma articulação dialética complicada, que perpassa por várias dimensões no âmbito epistemológico do real, e que tanto pode se afastar como se aproximar, espelhar de modo mais correto ou não, dependendo tanto do distanciamento como do afastamento do objeto autônomo frente ao pensamento. Percebesse que na citação de Lukács anterior, o tal menciona que a palavra “realidade” reproduzida no pensamento é meramente posto entre parênteses, pois essa não é propriamente uma nova realidade, mas uma nova forma objetiva (em forma de espelhamento) de pôr novas atividades no âmbito da realidade mesma, de pôr novas objetividades (Lukács chama isso de pôres teleológicos). Recordar-se o que Wittgenstein escreveu por exemplo no aforismo 428 onde diz “O pensamento não nos aparece como misterioso enquanto pensamos, mas só quando, por assim dizer, falamos retrospectivamente: “Como foi possível isso? Como foi possível que o pensamento tratasse desse objeto em si? Parece-nos como se houvéssimos com ele capturado a realidade” (WITTGENSTEIN, idem, p. 172). O anti-isomorfismo entre realidade e pensamento está presente no segundo Wittgenstein, mas da maneira que ele concebe a realidade, como linguagem, e da maneira como encara os temas, isto é, epistemologicista, ele se apoia na semelhança de elementos para resolver a questão do significado. O epistemologismo presente em Wittgenstein foi muito bem descrito por Arley R. Moreno, onde ele cita:

Os critérios de verdade para tais expressões estão na linguagem e não fora dela, e em nada nos auxiliam nos casos particulares -- por exemplo, não fornecem critério para identificar a minha sensação privada ou a cor do azul [...]. A existência ou não existência da sensação ou da cor não fazem parte da gramática dos jogos de linguagem, mas a sua existência enquanto ela é suposta pela aplicação das palavras e pelo uso dos comportamentos como meio simbólico de apresentação de sensações e cores. Em outros termos, os critérios de verdade para aferir a aplicação das expressões não estão na comparação desta com a realidade. (MORENO, 1993, p. 62 - 63)

Moreno (1993) defende nas outras páginas de seu livro citado, dizendo que não há um epistemologismo na proposta de Wittgenstein, sendo que o projeto de Wittgenstein não é epistemológico, mas sim trata-se de compreender o funcionamento da linguagem, ele menciona por exemplo dos fatos descritos pela matemática que servem de critérios

de verificação e os argumentos que servem como critérios de aceitação, no exemplo de  $2 + 2 = 4$ , porém o problema não está aí, mas sim na dimensão totalizante da objetividade e gênese da linguagem que se constitui mesmo como processo objetivo, mas que é olhado por Wittgenstein apenas do aspecto do conhecimento linguístico: “[...] qual critério me leva a dizer que “eu” estou sentindo dores? Nenhum” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 166).

Percebe-se a preocupação de Wittgenstein com a organização da linguagem, mas o critério veritativo mesmo fica relegado a própria linguagem, há mesmo uma tentativa de ruptura da identidade entre pensamento e realidade, mas a perspectiva mesmo tem como sujeito o pensamento preso na linguagem ainda (mesmo que Wittgenstein não perceba isso), essa distinção do verdadeiro tendo a linguagem, ou qualquer outro elemento linguístico como parâmetro, se torna mesmo um problema, criam mesmo um ciclo de paradoxos como aquele expresso no “paradoxo do mentiroso”<sup>8</sup> (muito bem conhecido por Bertrand Russell), onde a forma mais simples pode ser expressa na proposição “eu estou falando a verdade”, sendo que não há o fator sensível / objetivo / veritativo para comprovar se estou ou não mentido ou falando a verdade, logo posso estar ou mentido ou falando a verdade, ou mesmo uma terceira opção (sendo que sem a objetividade sensível como parâmetro nunca vou saber). Wittgenstein sobre os processos que se passam internamente que não são muito claro a partir daí, como as lembranças por exemplo, sente a necessidade de afirmar critérios externos: “[...] Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 205), porém, não se separa esses *critérios externos* (äußerer Kriterien) da dimensão formal linguística, pois são reduzidos a elementos comportamentais empíricos, a elementos linguísticos, a elementos mentais, matemáticos, e todos são reduzidos a meios simbólicos de linguagem, o que só causa confusão ainda mais.

141. Mas o que acontece se não temos em mente simplesmente a imagem do cubo, senão, além disso, também o método de projeção? — Como devo imaginar isso? — Talvez eu veja diante de mim um esquema do tipo de projeção. Uma imagem que talvez mostre dois cubos ligados um ao outro mediante raios de projeção. — Mas isso me levará essencialmente mais longe? Não poderia agora imaginar também diferentes empregos desse esquema? — Sim, mas não posso ter em mente uma aplicação? — Claro; só temos que tornar mais claro para nós nossa aplicação dessa expressão. Suponha que eu discuta com alguém de diferentes métodos

de projeção para que ele então os aplique; perguntemo-nos em que caso podemos dizer que ele tem em mente o método de projeção que eu quis lhe dizer. Evidentemente, reconhecemos agora, para isso, dois critérios: por um lado, a imagem (não importa de que tipo) que ele tem em mente em algum momento; por outro lado, a aplicação que ele – no decorrer do tempo – faz dessa representação. (E não está claro aqui que é completamente inessencial que ele tenha em mente essa imagem na sua imaginação, e não, ao invés, que ela esteja diante dele como um desenho ou como um modelo, ou até que seja produzida por ele como um modelo?) Poderia, então, haver colisão entre a imagem e a aplicação? Bem, elas podem de algum modo colidir, na medida em que esperamos da imagem um outro emprego; porque as pessoas, em geral, fazem dessa imagem essa aplicação. O que quero dizer: existe aqui um caso normal, e casos anormais. (WITTGENSTEIN, idem, p. 81 e 82)

Um outro exemplo problemático que se não temos um critério objetivo “não linguístico”, seriam as próprias figuras da Gestalt, eternas ambiguidades, mesmo se olhássemos dos vários ângulos como a figura do capítulo XI da parte II das *Investigações Filosóficas* (a cabeça de coelho / pato), se o parâmetro não fosse a coisa em si ontológica (por exemplo a gênese nas cabeças reais que se constituem como gênero das cabeças), a realidade seria um eterno mistério. Se tratando da proposição, temos um outro problema, pois a proposição é captada na forma clássica metafísica:

No fundo está a alegação de que “Isto se passa assim e assim”, como forma geral da proposição, seria o mesmo que a explicação: uma proposição é tudo o que pode ser verdadeiro ou falso. Pois, em vez de dizer “isto se passa...”, poderia também dizer: “isto e isto é verdadeiro”. (Mas também: “isto e isto é falso”.) Mas então

‘p’ é verdadeiro = p

‘p’ é falso = não-p.

E dizer que uma proposição é tudo o que pode ser verdadeiro ou falso vem de que: chamamos de proposição isto sobre o que aplicamos, na nossa linguagem, o cálculo das funções de verdade. Agora a explicação parece determinar – proposição é o que pode ser verdadeiro ou falso – o que é uma proposição, quando ela diz: o que convém ao conceito de ‘verdadeiro’, ou aquilo sobre o que convém o conceito de ‘verdadeiro’, isto é uma proposição. Portanto, é como se tivéssemos um conceito de verdadeiro e de falso, com cujo auxílio podemos agora determinar o que é uma proposição e o que não é. O que engrena no conceito de verdade (como numa roda dentada) é uma proposição. Mas essa é uma imagem ruim. É como se alguém dissesse “o rei do xadrez é a figura para a qual se pode anunciar o xeque.” Porém isso, de fato, só pode querer dizer que no nosso jogo de xadrez só damos xeque no rei. Tal como a proposição de que só uma proposição pode ser verdadeira, só pode dizer só o que predicamos

como “verdadeiro” e “falso” do que chamamos de proposição. E o que uma proposição é, é determinado em um sentido pelas regras de construção da proposição (da língua portuguesa, por exemplo), em um outro sentido pelo uso do sinal no jogo de linguagem. E o uso das palavras “verdadeiro” e “falso” pode ser também um componente desse jogo; e então ele pertence, para nós, à proposição, mas não lhe ‘convém’. Como podemos também dizer que dar o xeque pertence ao nosso conceito de rei do xadrez (como se fosse um componente dele mesmo). Dizer que dar o xeque não convém ao nosso conceito de peão, significa que um jogo em que ao peão fosse dado xeque, que talvez perdesse quem perdesse seu peão, – que um jogo como esse seria desinteressante, ou tolo, ou muito complicado, ou coisa parecida. (Idem, p. 78)

Aqui temos a forma clássica de proposição, onde o critério veritativo é uma suposição sem um elemento em si mesmo, temos uma relação de formas que ganham sentido no jogo, mas não existe nada que assegure se “P” é verdadeiro ou falso, pois o predicado que diz que “P” é verdadeiro, é uma forma, assim como o próprio “P” é uma forma. A linguagem em Wittgenstein é um tipo de veículo do pensamento que evidencia a coisa: “[...] Quando penso dentro de uma linguagem, os ‘significados’ não estão na minha mente ao lado da expressão verbal; porém, a própria linguagem é o veículo do pensar” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 146), porém esse veículo em vez de sair da coisa, sai do pensado para buscar coisas do mundo, nisso seria a linguagem a luz, é o nome quem evidencia a coisa, em vez de ser o contrário, isto é, a coisa evidenciar o nome, Wittgenstein inverte a relação causal entre nome e coisa. Mas também não basta pressupor a relação de verdade por correspondência entre pensamento e mundo apenas, mas de pôr a própria substância autônoma como estatuto ontológico frente à sua expressão, a proposição tem sua verdade formal, pois ela como forma é um reflexo da coisa em si, a coisa tem sua verdade em si mesma, deve-se pressupor a relação de gênese entre ambas esferas (pensamento e coisa, linguagem e coisa), pois é certo que Wittgenstein não nega o fato de que as proposições no uso devam corresponder a coisa, mas não se trata disso, mas sim de pressupor que o pensamento e suas mediações epistemológicas com o real vem do mundo sensível em si mesmo, é o mundo é quem põe a linguagem, é o homem real, que por meio do trabalho é quem engendra os complexos da linguagem, não o inverso, dizer o contrário é inverter a lógica real do mundo como fizeram Parmênides e outros pensadores.

A captura da realidade mencionado por Wittgenstein no aforismo 428, para Lukács tal captura da realidade não pode ser definida mesma como realidade, para Wittgenstein é estranho se perguntar como isso é possível? Isto é, como é possível a captura da realidade? Lukács tem como pressuposto ontológico a realidade objetiva (é matéria) que é ao mesmo tempo critério da episteme, ou de qualquer determinação do pensamento, mesmo aquele que não tenha uma veracidade fatural e que não corresponda a um objeto, como o *não é* (μη ἔσθι) de Parmênides, ou supostamente um objeto como o Motor Imóvel aristotélico, ou mesmo “a mentira”, “o falso”, ganham determinações reais, ontológicas (se corresponde a verdade do pensamento ou não a um objeto), o não existente passa a existir (não apenas sob a égide do princípio lógico de não contradição, da identidade do ser e do terceiro excluído, pois contradiz a si mesmo, como na lógica hegeliana da unidade dos contrários, é por isso que se pode dizer que o Deus cristão existe e não existe dependendo do ponto de vista, porém sob o ponto de vista ontológico, a lógica da identidade do ser é violada totalmente, pois admite tanto a existência de Deus como a não existência de Deus ao mesmo tempo, e na mesma relação, sob o mesmo ponto de vista, no caso da unidade), essa forma de colocar os problemas são totalmente desconhecido por Wittgenstein, ele percebe que o epistemologismo cria confusão:

Pode-se, entretanto, dizer “O pensar é um processo incorpóreo”, quando se quer diferenciar a gramática da palavra “pensar” daquela da palavra “comer”, por exemplo. Só que, assim, a diferença de significado parece pequena demais. (É semelhante a quando se diz: os numerais são objetos reais, os números são não-reais). Uma forma de expressão inadequada é um meio seguro de ficar travado numa confusão. É como se ela trancasse o ferrolho da saída. (Idem, p. 149)

Do ponto de vista ontológico o princípio lógico de não-contradição é totalmente plausível, porém insuficiente, porque é unilateral, pois o problema só é visto do ponto de vista do pensamento, a coisa por exemplo em Aristóteles era uma construção analítica, onde o pensamento supunha que as coisas se passassem assim e não assim:

Nós, de nossa parte, afirmamos que matéria e privação são distintas entre si, e que uma delas, a matéria, é não-ente por concomitância, mas que a privação é em si mesma não-ente, e que

uma delas, a matéria, é aproximadamente e de certo modo substância, mas a outra de modo algum é substância [...]. (ARISTÓTELES, 2009, p. 40)

E já que na “coisa”, um dos lados da contradição era privação de substância, logo apenas uma substância de cada vez no pensamento deveria prevalecer, as categorias só seriam uma de cada vez, tanto na realidade como no pensamento. Porém as coisas mudam quando entra em ação a autonomia da coisa sobre o pensamento e a linguagem, pois já que os contrários existem em si mesmo fora do pensamento, o outro existente não é privação de substância, mas apenas outro em si mesmo substancialmente, se pode admitir o paradoxo como algo plausível sem sombra de dúvidas, não seria absurdo dizer por exemplo que “os numerais são objetos reais, pois também os números são não-reais”.

Acontece aqui então que o nosso pensamento nos prega um truque estranho. A saber, nós queremos citar a lei do terceiro excluído e dizer: “Ou ele tem na mente uma tal imagem, ou não; não há uma terceira possibilidade!” – Esse estranho argumento encontramos também em outra área da filosofia. “No desenvolvimento infinito de  $\pi$  ocorre uma vez o grupo ‘7777’, ou não – não há uma terceira possibilidade.”<sup>121</sup> Ou seja: Deus o vê – mas nós não sabemos. O que significa isso, no entanto? – Nós usamos uma imagem; a imagem de uma sequência visível, da qual um tem uma visão geral e o outro não. A sentença do terceiro excluído diz aqui: isso tem que ser observado assim, ou assim. Assim, pois, realmente – e isso é evidente – ela não diz absolutamente nada, mas nos dá uma imagem. E o problema agora deve ser: se a realidade concorda ou não com a imagem. E essa imagem parece determinar agora o que temos que fazer, como e o que temos que buscar – mas não o faz, porque justamente não sabemos como ela deve ser aplicada. Quando dizemos aqui “Não há uma terceira possibilidade”, ou “Mas não há uma terceira possibilidade!” – expressa-se assim que não podemos afastar o olhar dessa imagem, – que parece como se já tivesse que estar nela o problema e a sua solução, enquanto nós, pelo contrário, sentimos que esse não é o caso [...] (WITTGENSTEIN, idem, p. 152 e 153)

A maneira de colocar os problemas filosóficos, pondo a determinação da autonomia do objeto em relação ao reflexo do mesmo, é ao mesmo tempo um golpe certo a determinação de qualquer pressuposto fundamentado em determinações do pensamento. Lukács leva até as últimas consequências o “não-ser” (no caso do irreal) pensado agora no seio da contradição da realidade, tanto as duas dimensões

ontológica e epistemológica entram em cena, são aspectos de uma mesma unidade, ambas não têm nem mais nem menos ser em relação ao outro, mas estão inseridos na determinação da própria coisa. Cabe a objetividade dá a cartada final:

[...] o espelhamento tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é espelhamento, não é ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. Desse modo, a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade. (LUKÁCS, *ibidem*, p. 51)

O retorno ao espelhamento que a filosofia materialista trata muito com a teoria do reflexo e da gênese social, dada pelo trabalho como categoria ontológica e fundamento dos complexos do trabalho, muito bem exposto por Lukács no seu "*A peculiaridade do estético*" e também no seu "*Para uma ontologia do ser social*" I e II), não é propriamente um retorno a tese do espelhamento do *Tractatus*, do isomorfismo, da identidade, da cópula de ligação de identidade "é" que tenha um sentido vinculado à uma entidade extra mundo, mas é o retorno às categorias como formas de ser fundado na objetividade e por meio do processo de objetivação realizada pela atividade prática<sup>9</sup>. Resolvendo essa complexidade que põe o particular dos modos de existência se pode pensar uma proposição da realidade mesma (a cópula de ligação "é", para o Wittgenstein é vista como suspeita, e isso com razão<sup>11</sup>), que pode espelhar fielmente a realidade, agora já percebida em todas as dimensões ("modos" como se percebeu unilateralmente em Parmênides e seus seguidores) e isso põe mesmo em cheque a tese de Wittgenstein da determinação das coisas pelas proposições gramaticais, mesmo que se parta da vida cotidiana (porém sem distinção real entre realidade e linguagem), repensar as categorias metafísicas ou mesmo seu pressuposto teórico neopositivista de que não se deve perguntar o porquê das coisas, o porquê dos feitiços da linguagem, pois mesmo na metafísica de Aristóteles há um sentido objetivo (ontológico dado numa época histórica x) que é a sociedade grega baseada na escravidão, no modo de produção escravista (CARDOSO, 2003), que justificava de uma certa forma a volição da classe dominante, dos senhores donos de escravos e cidadãos livres, onde se ofusca de uma certa forma, por meio de pressupostos limitados, reais e

substanciais o pensamento, o sábio se põe a especular sobre as coisas, se hipostasia de uma certa forma essa mesma existência objetiva no plano do pensamento num deus sobre humano, numa *substância* (ουσία) sobre a esfera sensível onde não tem nada de objetivo, por isso tal fica relegada à esfera do não-ser, isto é, da irreabilidade, apenas no espelhamento, e tal irreabilidade tem grande relevância, ainda que seja uma concepção muito distante da verdade das coisas reais, tal irreabilidade age no próprio mundo real sensível. Há ainda o estatuto objetivo da coisa em Wittgenstein, dado pelo pensamento, se fala de designado a a partir do pensamento, não da coisa em si mesma:

O que é a relação entre o nome e o denominado? – Bem, o que é ela? Olhe para o jogo de linguagem (2), ou um outro! ali pode-se ver em que consiste, talvez, essa relação. Essa relação pode consistir também, entre muitas outras, em que o ouvir do nome e a imagem do denominado são chamados à mente, e ela consiste, também entre outras coisas, em que o nome é escrito sobre o denominado, ou em que, pelo apontar para o denominado, ele vem a ser proferido. (WITTGENSTEIN, idem, p. 35)

No aforismo 37 não se percebe claramente o que Wittgenstein entende por coisa denominada, pois ele diz que se aponta para o denominado, mas ele deixa bem claro nos aforismos 35 e 36, que o denominado é uma forma:

Existe, é claro, o que se pode chamar de “vivências características” do apontar para a forma. Por exemplo, percorrer o contorno com o dedo ou com o olhar, apontando. – Mas como isso pouco ocorre em todos os casos em que ‘quero dizer a forma’, pouco ocorre em qualquer outro processo característico em todos esses casos. – Mas mesmo se um desses se repetisse em todos os casos, dependeria ainda das circunstâncias – isto é, sobre o que ocorre antes e depois do apontar – se disséssemos “Ele apontou para a forma e não para a cor”. Pois as frases “apontar para a forma”, “querer dizer a forma” etc, não são usadas como as: “apontar para este livro” (não para aquele), “apontar para a cadeira, não para a mesa” etc. – Pois basta imaginar como aprendemos diferentemente o uso das frases: “apontar esta coisa”, “apontar aquela coisa”, e por outro lado: “apontar para a cor, não para a forma”, “querer dizer a cor” etc., etc. Como foi dito em certos casos, em particular no apontar ‘para a forma’ ou ‘para o número’, existem vivências e tipos de apontar característicos – ‘característico’ porque eles se repetem frequentemente (mas não sempre) onde ‘se quer dizer’ a forma ou o número. Mas você conhece também uma vivência característica para o apontar para a peça do jogo como peça do jogo? E é claro que se pode dizer: “O que quero dizer é que esta peça do jogo se chama ‘rei’, e não este determinado pedaço de madeira para o qual aponto”. (Reconhecer, desejar, lembrar-se etc.) (WITTGENSTEIN, idem, p. 34)

Essa maneira de ver o objeto como forma é herança da metafísica, como já foi demonstrado, a metafísica abstraía as coisas em *formas* (Μορφῶς) e a partir daí fazia um reino próprio, e essa herança em Wittgenstein é claramente repetida no aforismo 36:

E aqui fazemos o mesmo que em milhares de casos semelhantes: porque não podemos assinalar uma ação corporal para o que chamamos de apontar para a forma (em contraposição, por exemplo, para a cor), então dizemos que essas palavras correspondem a uma atividade mental. Onde a nossa linguagem não permite conjecturar um corpo, e não há nenhum corpo, ali gostaríamos de dizer que há um espírito. (WITTGENSTEIN, idem, p. 35)

É evidente que certas verdades objetivas só podem ser pensadas para além de uma dimensão direta das coisas, para além do empirismo, as próprias formas captam essa dimensão indiretamente, um exemplo é o espaço e o tempo, ou mesmo o infinito, tanto atual como potencial, são dimensões que parecem que só existem no espírito, mas isso é uma ilusão da própria atividade mental que se perde do mundo exterior de onde abstraiu tal conteúdo. Essa inversão das coisas, está presente num dos maiores pensadores do mundo moderno, esse é Hegel, onde se vê para esse que o mundo do ser aí, externo ao pensamento nada pode dizer, e nada diz sem a linguagem, pois o sensível pode ser visado, porém: “[...] o mais verdadeiro é a linguagem” (HEGEL, 2012, p. 88), e a linguagem quando é afirmada diz o *universal*, refuta-se o visar:

Falam do ser-aí de objetos *externos*, que poderiam mais propriamente ser determinados como coisas *efetivas*, absolutamente *singulares*, *de todo pessoais*, *individuais*; cada uma delas não mais teria outra que lhe fosse absolutamente igual. Esse ser-aí teria absoluta certeza e verdade. ‘Visam’ este pedaço de papel no qual escrevo *isto*, ou melhor, escrevi; mas o que ‘visam’, não dizem. Se quisessem dizer efetivamente este pedaço de papel que ‘visam’ - e se quisessem dizer [mesmo] - isso seria impossível, porque o isto sensível, que é ‘visado’, é inatingível pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. Ele seria decomposto numa tentativa efetiva para dizê-lo; os que tivessem começado sua descrição não a poderiam completar, mas deveriam deixá-la para outros, que no fim admitiriam que falavam de uma coisa que não é. ‘Visam’, pois, de certo, este pedaço de papel, que aqui é totalmente diverso do que se falou acima; falam, porém, de coisas efetivas, objetos sensíveis ou externos, essências absolutamente singulares etc. Quer dizer: é só o universal que falam dessas coisas. Por isso, o que se chama indizível não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente ‘visado’. (HEGEL, 2012, p. 93 - 94)

O universal para Hegel só existe pelo domínio da linguagem, ela é o critério veritativo porque põe o universal, esse universal que não existe no ser-aí para Hegel,

aliás o domínio da realidade exterior é inexprimível por si, pois é o domínio de uma *coisa* (Dinge) que *não é* (nicht ist). A coisa em si é *visada, mirada, indicada*, etc, porém ela é indizível por si: “[...] o que se chama indizível não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente 'visado'” (HEGEL, 2012, p. 93 - 94).

A abstração em Wittgenstein do denominado metamorfoseado em forma faz do denominado algo indestrutível, isso porque o significado não pode ser destruído junto com seu portador, pois segundo Wittgenstein não faz sentido algum sem a indestrutibilidade do sentido ao se referir à morte de X dizer que o portador X morreu, isto é, X morreu, foi destruído, mas o sentido que X morreu continua de pé e vivo, por ser forma X é indestrutível mesmo depois de morto:

O que os nomes da linguagem designam deve ser indestrutível: pois deve-se poder descrever a condição em que tudo o que é destrutível é destruído. E nessa descrição haverá palavras; e ao que elas correspondem não se pode, então, destruir, pois, do contrário, as palavras não teriam significado”. Não posso serrar o galho sobre o qual me sento. Pois bem, pode-se certamente objetar imediatamente que a própria descrição deve estar excluída da destruição. – Mas aquilo que corresponde às palavras da descrição e que, portanto, não pode ser destruído, se ela for verdadeira, é o que dá às palavras o seu significado, sem o que elas não teriam significado. Mas esta pessoa é, em certo sentido, aquilo que corresponde ao nome. Ele, no entanto, é destrutível; e o seu nome não perde o seu significado quando o portador é destruído. Isto que corresponde ao nome, e sem o qual ele não teria significado, é, por exemplo, um paradigma usado em combinação com o nome no jogo de linguagem. (Idem, p. 46)

Essa ilusão da indestrutibilidade da forma é criada pelo aspecto genérico que há por detrás de noções particulares, aspectos que estão inseridos dentro de uma dimensão social, há de fato uma continuidade dos elementos linguísticos, mas isso ocorre porque o sujeito é a humanidade que imortaliza-se no processo social histórico, porém a forma não é indestrutível, como todo produto humano é perecível e destrutível, um pergaminho é corroído com o tempo, uma ideia pode ser perdida com a história, pode ser esquecida pelos homens, não se poderia atribuir essa perenidade aos átomos, pois de fato esses são eternos, mas o problema é que átomos não são formas. Essa ilusão da forma ser o elemento último é dado pela incapacidade do pensamento se reconhecer na coisa e como coisa, aqui, eu digo e vale o sentido de coisa no sentido de

totalidade, se inclui o sujeito aí nessa coisa, onde não temos apenas uma relação entre sujeito e objeto, mas um dever do sujeito na história.

Essa ilusão de tomar o estatuto ontológico como noema vale também para a noção dos universais que existem nas próprias coisas em si mesma e são abstraídas pelo espírito, onde se cria a estranha ilusão de que é o espírito quem doa a forma às coisas e põe tais formas. Esse epistemologismo ou cientificismo, aí supostamente há um poder da ciência sobre as coisas ou seres objetivos, em supostamente pôr o objeto, sempre foi a maneira da metafísica fazer “ciência”, por exemplo em Aristóteles:

Todavia, parece que a ciência, a sensação, a opinião e o raciocínio tem sempre por objeto algo diferente de si, e só reflexamente têm a si mesmos por objeto. Além disso, se uma coisa é o pensar e outra o que é pensado, de qual dos dois deriva para a Inteligência sua excelência? De fato, a essência do pensar e a essência do pensamento não coincidem. Na realidade, em alguns casos, a própria ciência constitui o objeto: nas ciências produtivas, por exemplo, o objeto é a substância imaterial e a essência, e nas ciências teóricas o objeto é dado pela noção e pelo próprio pensamento. Portanto, não sendo diferentes o pensamento e o objeto de pensamento, nas coisas que não tem matéria serão o mesmo, e a Inteligência divina coincidirá com o objeto de seu pensamento. (ARISTÓTELES, 2002, p. 577)

Wittgenstein assim como Aristóteles e a metafísica clássica, está preso na determinação do sentido dado não da, e pela esfera objetiva (da coisa em si), mas pela determinação da linguagem (recordemos o velho Parmênides que pensava as coisas com nomes e verbos). Se nós percebermos, as coisas desprovidas de valor nãohumanas, carregam consigo a denominação, pois os homens se relacionam com elas, não é apenas o uso <sup>10</sup> que pressupõe a denominação, onde para a grande classe de casos “[...] o significado de uma palavra é seu uso na linguagem”. (WITTGENSTEIN, idem, p. 38), onde muitas vezes para se saber o nome, deve se apontar para o portador, também: “”O significado da palavra é aquilo que a explicação do significado explica”” (idem, p. 201), na citação: “[...] este significado é correlacionado à palavra. Ele é o objeto que a palavra substitui” (idem, p. 15). Contra Wittgenstein eu diria que o significado há para além do interesse e da utilidade humana, portanto da linguagem humana, a própria denominação tem um significado em si mesma (tanto como coisa em si e para si, natureza e sociedade), o uso mesmo é uma realidade particular objetiva social, para os homens certas coisas são úteis (a utilidade é apenas um modo de

existência dessa objetividade dada na esfera social), outras não são designadas pelo processo de uso, alguns vem a ser por meio da atividade, algumas são necessárias e dados naturalmente, outras desnecessárias para o homem, mas participantes da existência, onde podem ser necessárias indiretamente ou passarem a ser necessárias (um exemplo são as estrelas distantes que participam da coesão cósmica, mas que não tem uma necessidade direta aos homens). Eu diria que existe significado sim na natureza independente do pensar humano (mas não independente do homem), assim como existe significado em si na esfera inorgânica das partículas atômicas, pois se não for isso, teríamos um problema de onde surgiria o significado mentalizado, pois se surge do pensamento ou da linguagem, ou da palavra: “[...] este significado é atribuído a palavra. Ele é o objeto que a palavra designa” (idem, p. 15), surge uma quebra de causalidade e uma abertura do pensamento ser o “criador” aí, o que é absurdo, pois o pensamento, assim como a linguagem, nada cria. O sentido na perspectiva epistemológica é em nós, na perspectiva ontológica o sentido está na coisa em si, coexistindo ao mesmo tempo na relação entre sujeito e objeto, como Lukács menciona “[...] o sentido é socialmente construído pelo homem para o homem”, e conclui que o sentido “[...] na natureza é uma categoria que não existe de modo algum [...] nem sequer como negação de sentido” (LUKÁCS, 2003, p, 98), o trabalho é uma objetividade, é coisa não linguagem <sup>11</sup>, a natureza de fato está em relação ao social, mas o sentido só emerge dessa esfera, por conta justamente do trabalho que cria um complexo e uma nova modalidade de ser (emerge aí a teleologia distinta da causalidade), onde por exemplo: a mesa antes de ser mesa tinha uma existência não de mesa (mas em forma de madeira ou de árvore), não tinha um sentido de pôr as coisas, como louças, pratos, onde é servido o jantar, etc. A linguagem surge como complexo do trabalho (linguagem verbal ou não verbal como quer Wittgenstein), o pensamento surge dessa dimensão, o pensamento cotidiano, do senso comum ou mesmo filosófico, surgem dessa dimensão objetiva social, linguagem que tem fins singulares diversos, mas que em sua dimensão genérico epistemológica tem fim (télós) de mediação do ser humano e seu objeto no processo metabólico social. É certo que pode surgir uma confusão semântica entre sentido e significado, mas essa confusão é do não apontar para a coisa, o caso é que deve haver a premissa da semântica da

coisa sobre a semântica pensada, o ser sobre o pensamento, logo X (linguagem, pensamento, etc) deve ser predicado da coisa, essa que não é linguagem, mas é negação de qualquer dimensão do pensamento e da linguagem. A perspectiva epistemológica unilateral (epistemologismo) põe Wittgenstein em sérios apuros quando trata de assuntos e categorias em sua forma de encarar os problemas metafísicos, por exemplo quando esse vai tratar de categorias como o “não-ser” por exemplo, permanece no campo da ambiguidade.

Mas o que significa, então, dizer que nós não podemos atribuir aos elementos nem o ser nem o não-ser? – Pode-se-ia dizer: Se tudo o que chamamos de “ser” ou de “não-ser” está na existência ou não existência de ligação entre os elementos, então não tem sentido em falar de ser (não-ser) de um elemento; assim também, se tudo o que chamamos de “destruição” consiste na separação de elementos, não tem sentido falar de destruição de um elemento. [...] (WITTGENSTEIN, idem, p. 43)

Aqui temos os mesmos *elementos* do aforismo 46, os *elementos originários*, elementos que são partes de uma realidade, são simples, podem ser parte de uma poltrona ou de uma árvore (aforismo 47), mas aqui em Wittgenstein são isolados e fazem parte dos jogos de linguagem, podem ser inclusive esquematizados num quadro em cores, ou em letras como as letras do alfabeto. Apesar de Platão já ter descoberto o não-ser como um “gênero” (PESSANHA, 1983), o problema em Wittgenstein diretamente não é esse (ele pensa que o gênero é uma categoria metafísica, e acha melhor usar o termo *família* designadas aos jogos), mas sim temos um problema de modalidade e distinção do real, da qual modalidade pertence a categoria (real), o que seria ser real aí? Sabemos que a categoria (realidade) é ambígua nos mais diversos sistemas filosóficos, porém como sair dessa ambiguidade, onde mesmo a realidade é o pensamento como por exemplo em Platão. Foi Marx quem deu um golpe certeiro no pressuposto hegeliano da categoria que pressupunha a realidade hipostasiada:

Um ser não-objetivo é um não-ser. Suponhamos um ser que não seja objeto por si mesmo nem tenha objeto. Em primeiro lugar, um ser assim seria o único ser; nenhum outro existiria fora dele, e ele estaria sozinho e solitário. Pois, desde que existam objetos fora de mim, logo que eu não esteja só, sou um outro, uma outra realidade com relação ao objeto exterior a mim. Para esse terceiro objeto, portanto, sou uma outra realidade, que não é, i. e, o objeto dele. Supor um ser

que não é objeto de outro, seria supor não existir ser objetivo nenhum. Logo que tenho um objeto, esse objeto tem a mim para objeto dele. Um ser não-objetivo, porém, é um ser irreal, insensível, meramente concebido; i. e, um ser simplesmente imaginado, uma abstração. Ser sensorial, i. é, real, é ser um objeto dos sentidos ou objeto sensorial e, pois, ter objetos sensoriais fora de si mesmo, objetos de suas próprias sensações [...]. (MARX, 1932)

Temos em Marx a refutação da tese do *sendo* (ἐὶν) de Parmênides, assim como a demonstração de que o *não sendo* é, a coisa em si sensível, é apartir do sensível que emerge os complexos tanto da linguagem como do pensamento. Marx se põe em meio a disputa e contra a tese que já em Parmênides, no mundo antigo, se efetivou com a divisão entre pensamento noético e pensamento frenético, com a vitória do pensamento noético como estatuto ontológico, onde se punha a identidade entre ser e pensar. Essa ruptura e sobreposição do noema sobre o mundo sensível, o noema é um tipo de pensamento pleno, libertado do sensível, esse noema existe também em Wittgenstein:

Quando falo de linguagem (palavra, proposição etc.), tenho que falar da linguagem do cotidiano. É talvez essa linguagem muito grosseira, material, para o que queremos dizer? E como se forma então uma outra? – E como é estranho então que nós possamos, enfim, fazer algo com a nossa! Que eu, pelas minhas explicações concernentes à linguagem, já tenha que empregar a linguagem completa (não talvez uma preparatória, provisória), já mostra que só posso propor externalidades sobre a linguagem. Sim, mas como podem então nos satisfazer essas explanações? – Ora, as suas perguntas também já estavam compostas nessa linguagem; tiveram que ser expressas nessa linguagem, se algo tinha que ser perguntado! Os seus escrúpulos são mal-entendidos. Suas perguntas referem-se a palavras; logo, tenho que falar de palavras. Diz-se: não importa a palavra, mas o seu significado; e imagina-se, assim, o significado como uma coisa do tipo da palavra, se bem que diferente da palavra. Aqui está a palavra, aqui o significado. O dinheiro e a vaca que com ele se pode comprar. (Mas, por outro lado: o dinheiro e sua utilidade.) (WITTGENSTEIN, idem, p. 73)

É certo que existe uma linguagem do senso comum, uma linguagem indefinida no conteúdo, que não contém mediações, uma linguagem estranhada, religiosa, metafísica, etc, mas essa linguagem é mais real do que qualquer especulação metafísica, ainda que a metafísica penetre nela e está presente nela, porém ela no seu conteúdo carece de realidade, por outro lado é uma linguagem objetiva do senso comum, é real, mas nada impede que se penetre nela, trazendo o conteúdo terreno e sensível por meio de uma intervenção social, modificando assim seu conteúdo, porém não sua natureza sensível. Em Wittgenstein em vez da linguagem metafísica ser dissolvida na linguagem

grosseira, *material* (materiell), sensível, próprio da linguagem cotidiana, ocorre o contrário, é a *linguagem um pouco grosseira* (Sprache etwa zu grob) que deve ser lapidada, numa *linguagem completa* (Volle Sprache), metafísica, pois o que interessa mais especificamente para Wittgenstein é o sentido formal da linguagem, não propriamente o sentido real que é material, grosseiro, objetivo. O problema não é lhe dar com o sentido, mas sim da maneira como é tratado e visto o sentido, o sentido em Wittgenstein é mero noema, assim como em Parmênides o real subsiste oposto e fora do mundo sensível, para Wittgenstein o sentido é a priori a toda realidade sensível: “Que o dedo nesse caso estava como que paralisado antes que sentíssemos nele um toque, é o que mostra a experiência; mas isso não se entende a priori” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 2015). O *sentido* (Sinne) em Wittgenstein é independente a qualquer *experiência* (Erfahrung):

O *fazer* parece não ter em si mesmo nenhum volume de experiência. Parece um ponto sem extensão, a ponta de um alfinete. Essa ponta parece o verdadeiro agente. E o acontecer no fenômeno, somente um resultado desse fazer. “Eu faço” parece ter um sentido determinado, independente de qualquer experiência. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 2015)

A crítica de Marx em relação a ruptura entre pensamento sensível e inteligível é sobre a autonomia aparente do pensamento inteligível sobre o sensível, como se o inteligível não fosse matéria bruta também, o pensamento inteligível é uma espécie peculiar de matéria, por ser matéria, o inteligível é carência do outro, de matéria bruta. Em Marx ser é ser objetivo, realidade é objetividade, e ser objetivo num primeiro momento para o pensar é ser externo <sup>12</sup> (o pensamento só é no e por um outro, o pensamento não é por si mesmo como tal), é sensibilidade, um ser que não seja objetivo, fora do pensar, é meramente fruto do pensamento, é não-real, irreal, com realidade apenas no pensamento, imaginado. Essa forma de encarar o problema invocando o sensível, parece ser um empirismo grosseiro, ou um tipo de sensismo, mas não é disso que se trata, se trata do resgate onto / episteme do real que fora invertida no mundo antigo, essa inversão está presente no clássico fragmento VII do poema filosófico de Parmênides:

Pois nunca isto será demonstrado: que são coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento, não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vagar olhos que não veem, ouvidos soantes e língua, mas decide por argumento a

prova muito disputada de que eu falei / Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίεσσαν ἀκουήν καὶ γλώσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (PARMÊNIDES, 2002, p. 7 e 8)

Nesse trecho do poema de Parmênides, temos a impossibilidade de haver um objeto autônomo na esfera sensível, muito menos temos a possibilidade do sensível em si mesmo dar objeto, não temos um critério do mundo exterior, porque a prova é a argumentação, o critério “objetivo” é o pensamento, não há uma evidência do sensível como verdade e onticidade. Voltemos novamente ao fragmento II do poema de Parmênides, nos versos 5, 6 7 e 8, onde ele põe a impossibilidade de se apontar, mostrar, indicar, aquilo que não é de forma alguma:

[...] a que não é, e necessário é não ser, essa te indico ser via em toda ignota, pois não poderás conhecer o não sendo, pois não consumável, nem mostrável [...] / ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - οὔτε φράσαις (PARMÊNIDES, 2002, p. 5 e 6)

O pensamento se afasta da esfera sensível, enquanto o que *não é* (μὴ ἐόντα) não pode ser penetrado pelo pensamento (νόημα) em si mesmo como realidade sensível, o *não é* (μὴ ἐόντα) do frag. VII, assim como o *não é* (μὴ ἐὸν) do frag. II, não pode ser pensado, porque este não *pode* sair de si mesmo para realizar no outro, preenchê-lo, pois, no momento que se indica algo, necessariamente segundo a Deusa, aquele que indica parte dos domínios, do fundamento, da forma e do que é conhecível “objetivamente”, uma árvore por exemplo, em si mesma não é, tanto porque a árvore é uma forma singular e não diz do todo pensado, porque quem indica, sempre parte do que é conhecível e permanece em si mesmo como “conhecimento objetivo”.

- Mas diz-nos o seguinte: quem conhece, conhece *algo* (τι) ou *nada* (οὐδέν)? [...]
- Responderei que conhece *algo* (τι).
- Que *é* (ὄν) ou que *não é* (οὐκ ὄν)?
- Que *é* (ὄν). Pois como há de conhecer algo que *não é* (μὴ ὄν)?
- Temos então este fato suficientemente seguro, ainda que nos coloquemos noutros pontos de vista, de que o que é absolutamente cognoscível, e o que não é de modo algum é incognoscível?
- Mais que suficientemente. (PLATÃO, 2000, p. 257)

O próprio apontar para a coisa que é em si mesmo uma ação sensível, onde o pensamento apenas capta o reflexo disso e o interpreta a sua maneira dependendo do

contexto, para Wittgenstein essa ação não é sensibilidade, mas é noema, um símbolo linguístico que, ora, em certos momentos nem deveria participar dos jogos: “[...] Se chamamos a postura receptiva de um ‘apontar’ para alguma coisa, então não é para a sensação que assim recebemos” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 226).

669. Pode-se referir a um objeto na fala ao mostrá-lo. O mostrar é aqui uma parte do jogo de linguagem. E agora parece-nos como se alguém falasse de uma sensação pelo fato de que se dirige a atenção, na fala, para ela. Onde está, porém, a analogia? Ela reside, evidentemente, em que se pode mostrar alguma coisa pelo ver e pelo escutar. Mas também mostrar o objeto de que se fala, pode ser, em certas circunstâncias, completamente inessencial para o jogo de linguagem, para o pensamento. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 226)

As ações dos jogos descritas no aforismo 23, são na realidade todas formas e estão num contexto formal, de uma *forma de vida* (Lebensform), de onde é tomada a *forma de expressão* (Ausdrucksform), a *forma primitiva* (primitiven Formen), o próprio sujeito que realiza as ações é uma forma noética:

Imagina-se aqui o sujeito volitivo como algo sem massa (sem inércia); como um motor que em si mesmo não precisa superar nenhuma resistência inercial. E que, portanto, é somente algo que impulsiona e não é impulsionado. Isto é: pode-se dizer “Eu quero, mas o meu corpo não me obedece”, – mas não: “Minha vontade não me obedece”. (Agostinho.). Mas no sentido em que não posso fracassar em querer, não posso também tentar querer. (Idem, p. 215)

Do ponto de vista ontológico, apesar do sensível ser objetividade, a objetividade não pode ser redutível ao sensível, o sensível além de ser objeto em si em relação ao pensamento, e a intelecção ser pensamento sensível e inseparável dele, o sensível é a prova do pensamento ser um pensamento do mundo real, sem o sensível não podemos nos basear em nada que assegure o pensamento ou ciência alguma, isto é, nos baseamos em nada. Não há espaço real para o ser e o não-ser da metafísica, eles não são expulsos para longe (no seu outro) como na metafísica, mas suprasumido, tal entidades metafísica em Marx assim como a entidade que determina “a realidade” hegeliana está no âmbito da “realidade” do pensamento, e isso só vem a tona por meio da realidade (objetiva e sensível). Hegel descreve-a no seu *Ciência da lógica* que o ser no seu começo é “[...] sem nenhuma determinação ulterior [...] é apenas igual a si mesmo [...] pensar vazio” (HEGEL, 2011, p. 28).

Encontraremos em Hegel a dupla ideia de que o ser não tem essência (é indefinível) e não comporta nenhuma indiferença (não é um gênero): “O ser... está livre de toda relação com a

essência, assim como de toda relação com o que quer que seja no interior dele mesmo... Ele está a salvo de toda diferença tanto em relação a seu interior quanto em relação ao exterior. Atribuir-lhe uma determinação ou um conteúdo que criariam uma diferenciação em seu próprio ser ou o diferenciariam de coisas exteriores seria retirar-lhe sua pureza". Mas disso que o ser é "a indeterminação pura", Hegel conclui que é "o vazio puro. Não há nada para contemplar nele... Não há nada mais para pensar a seu respeito, pois isso seria... pensar no vazio. O ser, o imediato indeterminado, é, na realidade, Nada, nem mais nem menos que Nada" (AUBERQUE, 2012, p. 2020)

Parece até ironia e consenso Marx e Hegel chamarem tal "ser" sendo mero "nada" ou "não-ser", sendo que a ambiguidade se desfaz quando percebemos que Marx tem em mente o nada como uma não objetividade, irreal, enquanto Hegel o toma como realidade científica, episteme, tal "realidade" hegeliana é inconcebível porque o que põe a coisa não é a episteme, mas a objetividade externa é que põe qualquer categoria epistemológica. Tal existência objetiva mesma é uma não linguagem, um não pensamento (o aforismo 438 das *Investigações* tratando de pôr o desejo, está de acordo com a noção de objetividade?), é matéria.

Para pôr os temas e problemas no centro das questões, devemos entender que foram os próprios metafísicos quem desviaram do objeto real, foi Aristóteles quem cunhou o nome *matéria* que atribuiu ao subjacente, modificando assim a semântica da palavra grega *ύλη*, que equivalia a "madeira cortada", "lenha cortada", "pau", etc, contrapondo a natureza terrena das coisas com um princípio incorpóreo e suprassensível, o mesmo já tinha ocorrido com Parmênides. No meio da disputa e polêmica entre os filósofos, Lucrécio por exemplo toma o termo matéria, "materiem" nos seus versos referente ao princípio, diferente de Parmênides, Platão e Aristóteles que tomavam o princípio como algo *incorpóreo* (*ασώματα*). Existem dois nomes que designam o corpóreo no grego: soma (*σώμα*) e demas (*δέμας*), dois termos que designam o corpóreo em grego são opostos ao pensar na metafísica. Mas Lucrécio não faz uma dicotomia entre pensamento e corpo ou o corpóreo e o pensamento, submetendo o corpo à potência do pensamento imaterial, incorpóreo, porque o pensamento seria pura energia, Lucrécio faz inverso, para ele o pensamento é pura matéria. Há uma disputa muito antiga entre os filósofos, onde Lucrécio toma partido daquilo que Platão chamou no seu *Sofista* de os *filhos da terra* (*αυτόχθονας*) (PLATÃO, 1983), e os *mortais* (*βροτοι*) do poema de Parmênides

(PARMÊNIDES, 2002), o fato é que Lucrécio toma partido daqueles que tomam a natureza como corpo em uma certa medida e o incorpóreo em outra medida, mas não do aspecto que o pleno é o pensamento como em Parmênides, o pleno em Lucrécio é o próprio corpo: "alternis igitur ni mirum corpus inani distinctum, quoniam nec plenum naviter extat nec porro vacuum; sunt ergo corpora certa, quae spatium pleno possint distinguere inane"(LUCRÉCIO, 2016, p. 38). A realidade incorpórea em Lucrécio também não é uma realidade inteligível como em Platão, Aristóteles e Parmênides, mas é uma realidade negativa por onde os corpos se movem, é o *vazio* (inane). Enquanto nos materialistas há uma sobreposição da coisa sobre a linguagem, na metafísica é o inverso, a gramática do verbo ser tem grande relevância sobre a coisa, a gramática é meio essencial para se entender todo o arsenal ontológico dos conceitos. A *entidade* (ἐὶν) de Parmênides seguindo a gramática é mais coerente e precisamente traduzida por *sendo*, pois está no particípio presente do indicativo neutro, ἐὶν já é uma conjugação do verbo ser grego, do infinitivo εἶναι, e do indicativo εἶμί, pois o particípio ἐὶν é usado na gramática grega não apenas como equivalente ao particípio no português, a exemplos: *estudado, escrito, amado*, etc, mas também, para o gerúndio: *estudando, escrevendo, amando*, etc. Aristóteles aparentemente colocou o problema do *ser* ou *sendo* (ὄν) de modo diverso que Parmênides, mas é o mesmo sentido, há uma convergência entre os princípios, pois a conjugação do verbo ser em Aristóteles está também no particípio, mas no feminino, mas é um substantivo, é a οὐσία, cuja tradução corrente é a "substância", mas corresponderia mais precisamente à *entidade*, ao que está *sendo*. A entidade tanto em Aristóteles como em Parmênides, é uma realidade imutável, presença absoluta, que nunca era, nem será porque já é sempre, sem começo nem fim. Seguindo a linguagem gramatical: "[...] "sendo" (on) e "substância" (ousia), são semelhantes a "alêthei", com acréscimo do iota: indica movimento (ion) do ser (on), o que também é válido par ao "não-ser" (ouk on), que alguns pronunciam "ouk ion"" (PLATÃO, 2009, p. 232), também a exemplo da diferença gramatical do *sendo* de Platão e Aristóteles para Parmênides, além da conjugação do verbo ser, se usa o ov acrescentado com a letra épsilon: ἐὶν. Da mesma maneira Wittgenstein procede, submetendo a linguagem sobre a coisa: "[...] quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de 'objeto

e designação', então o objeto cai fora da consideração como irrelevante" (WITTGENSTEIN, 2013, p. 137).

Levando em consideração a noção de *ser* de modo materialista, a própria noção de realidade é contraditória, observa-se por exemplo a noção de átomos e vazio, porque tal realidade admite a irrealidade por meio dela mesma, como pensava Aristóteles e Parmênides que o *não-ser* só é por meio do *ser*, nesse enunciado, nesse filosofema há uma incoerência ambígua, no sistema metafísico totalizante, esse juízo tem um sentido próprio, obscuro, porque está invertido, porém trazido e traduzido no plano da objetividade sensível não tem mistério algum.

Um exemplo de como o sentido é objetivo, pode ser percebido mesmo na indagação de Wittgenstein em que faz no aforismo 20 onde ele se pergunta: "[...] (Em russo se diz "pedra vermelha" em vez de "a pedra é vermelha"; desprende -se-lhes a cópula do sentido ou eles a imaginam para si adicionalmente?)" (WITGENSTEIN, idem, p. 25), ora a cópula já está presente no contexto de modo implícito (não na gramática, mas da realidade, na relação real do contexto com o pensamento), a linguagem proposicional apenas reproduz isso de modo germinal e de uma forma direta na própria estrutura objetiva do enunciado, onde na proposição o "é" não aparece, nem por isso o sentido muda num contexto social complexo onde não se perde a referência e nem o sentido que se quer dizer, ele está num nível de abstração germinal, mas trazendo a evidencia pela linguagem ao pensamento da "rosa vermelha", se distingue mais especificamente, como o evidenciar de uma folha no meio de outras folhas, isto é, a linguagem como mediadora do pensamento e do real, tem uma função de distinguir mais especificamente as coisas para o pensamento, isso porque há uma reprodução transposta do mundo real para a esfera do pensamento, a cópula faz toda diferença quando é introduzida na linguagem, ela liga o nome "pedra" à qualidade predicativa que é percebida subjetivamente, o "vermelho", que poderia muito bem ser perceptível de modo particular pelo sujeito singular (mas que já se generalizou na comunidade a ideia de vermelho, tanto como um vermelho geral, como uma cor geral que é atribuído a objetos gerais), sem a cópula a cor mencionada pode ser confundida com a separação predicativa da rosa vermelha na linguagem, que já existe (ou existiu) na própria coisa em si da rosa vermelha, isso dependendo da distância e afastamento do objeto dado

numa época social determinada em relação ao enunciado “rosa vermelha”, essa confusão faria sentido para alguém que nunca viu uma rosa vermelha por exemplo. Wittgenstein tem conhecimento da ambiguidade da cópula, percebe que ela não tem um só sentido, mas vários, mas pelo uso, deve prevalecer apenas um:

O que quer dizer que na sentença “A rosa é vermelha” o “é” tem um significado diferente do que em “Duas vezes dois é quatro”? Se se responde que isso significa que valem regras diferentes para as duas palavras, deve-se dizer que só temos aqui uma palavra. E se só presto atenção às regras gramaticais, estas permitem justamente o emprego da palavra “é” nos dois contextos. Mas a regra que mostra que a palavra “é” tem significados diferentes nessas sentenças, é a que permite que a palavra “é” seja substituída por um sinal de igualdade na segunda sentença, e que esta substituição seja proibida na primeira sentença. (Idem, p. 200 - 201)

Enquanto na sentença “Duas vezes dois é quatro” o “é” pode ser substituído por um sinal de igualdade, no caso “Duas vezes dois *igual* a quatro”, ou  $4 \times 2 = 4$ , já não ocorre com o enunciado “A rosa é vermelha”, pois é um equívoco dizer “A rosa *igual* vermelha”, o que supõe com isso que a regra do uso do “é” muda completamente.

Não é estranho, então, que eu tenha dito que a palavra “é” vem a ser usada em dois significados diferentes (como cópula e como sinal de igualdade), e que não quisesse dizer que o seu significado é o seu uso: a saber, como cópula e como sinal de igualdade? Gostaríamos de dizer: esses dois modos de uso não resultam em um significado; a união pessoal feita pela mesma palavra é um acaso inessencial. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 201)

A cópula seria algo *inessencial* (unwesentlicher) para o jogo, algo *casual* (zufällig) isso porque ela cria uma ambiguidade, uma mesma palavra, no caso “é” põe duas regras com dois significados, tanto de igualdade como de ligação, o que é algo contradictório, isso seria um caso de exceção à regra de que o significado é seu uso no jogo, pois Wittgenstein toma o significado dado no uso não como uma regra geral. Porém, pela maneira como Wittgenstein concebe a regra do uso por meio da convenção, sem apoio algum de um fator externo que ponha apoio e limite nas regras ditas além de mera convenção intelectual, se o significado de uma palavra é seu uso (aforismo 43), e se às vezes se explica o significado apontando para o denominado, logo a cópula aí é totalmente irrelevante, inessencial, pois segundo a regra do uso se poderia também perfeitamente usar o enunciado de que “A rosa é vermelha” sem a cópula, por exemplo “A rosa vermelha”, a cópula quando apontado para o seu denominado, não explicaria

nada, só haveria mera repetição tautológica. O que impede Wittgenstein de compreender a natureza contraditória da cópula e seus múltiplos significados tomando-a como objeto, ao ponto de rejeitá-la concebendo-a como algo inessencial sua aparente natureza, é que ele toma o objeto como mero empirismo, uma espécie de imediatismo científico, isso fica bem evidente quando Wittgenstein se refere ao objeto da lógica:

Com estas ponderações, nos encontramos aqui diante do problema: em que medida a lógica é algo sublime? Pois parece que lhe compete uma profundidade particular – um significado geral. Ela se situa, assim parece, na base de todas as ciências. Pois a consideração lógica pesquisa a essência de todas as coisas. Ela quer ver as coisas na sua base, e não deve se importar acerca do Assim ou Assim dos eventos factuais. Ela não provém de um interesse pelos fatos dos eventos naturais, nem da necessidade de apreender conexões causais, senão de um anseio de compreender o fundamento, ou a essência, de tudo o que vem da experiência. Não, entretanto, como se devêssemos com isso descobrir novos fatos: pelo contrário, para a nossa investigação é essencial que não queiramos aprender com ela nada novo. Nós queremos compreender algo que já se situa abertamente diante dos nossos olhos. Pois isso é o que parece que nós, em algum sentido, não compreendemos [...] (Idem, p. 64 - 65)

No jogo ele percebe que o significado deve estar relacionado às coisas, que essas coisas sejam por exemplo *pedras*: “[...] no jogo de damas se assinala uma dama colocando duas pedras, uma em cima da outra. Não se diria agora que é inessencial para o jogo que uma dama consista em duas pedras?” (WITTGENSTEIN, 2013, p. 201), temos uma correlação aí entre semântica e sintaxe e seu uso, assim como as regras do jogo de damas impõe uma modificação na natureza corpórea do objeto, para que a dama não se confunda com um outro elemento do jogo, impõe-se um papel, por isso: “[...] o significado de uma pedra (uma peça) é o seu papel no jogo” (Ibidem, p. 202), mas o problema não é isso, mas sim a arbitrariedade das regras. Quem tem o poder de ditar as regras aí?

E se a ontologia grega tivesse começado com uma confusão radical entre a existência e a cópula, então sua primeira tarefa deveria ter sido distinguir as duas, uma tarefa que nem Platão nem Aristóteles empreenderam. Ao contrário, ambos subordinam sistematicamente a noção de existência à predicação; e ambos tendem a expressar o primeiro por meio do último. Na visão deles, ser é sempre um tipo definido de coisa [...] Em vez de existência, que é uma noção complicada na melhor das hipóteses, foi outro uso de ser que deu a Parmênides e Platão seu ponto de partida filosófico: o uso verídico de *esti* e *on* para "os fatos" que uma afirmação verdadeira deve transmitir. Assim o conceito grego de Ser deriva daquela noção ingênua e

préfilosófica de "realidade" como tudo o que há no mundo que torna algumas afirmações verdadeiras e outras falsas, algumas opiniões corretas e outras equivocadas [...] Essa noção é tão essencial para o uso descritivo ou informativo básico da linguagem que está fadada a ser, em certo sentido, um universal linguístico. O que é peculiar ao grego (e ao indo-europeu) é que uma locução para "realidade" neste sentido deve ser fornecida por um verbo cuja função primária é expressar predicação e sentença para declarações da forma X é Y [...] as doutrinas do Ser surgiram pela primeira vez na Grécia em conexão com a pergunta: como deve ser a realidade para que o conhecimento e o discurso informativo sejam possíveis e para que declarações e crenças da forma X sejam Y verdadeiras? Em princípio, a questão relativa ao conhecimento e ao discurso informativo é aquela que pode ter sido colocada em qualquer língua; a questão sobre a forma sentencial X é Y reflete um ponto de vista mais especificamente grego. Se alguém acredita que foi um desastre para as teorias gregas do conhecimento e da realidade se preocuparem, desde o início, com problemas de predicação e com a estrutura proposicional da linguagem e do pensamento, que culpe o verbo ser. (KAHN, 1986, p. 22, tradução minha)

É fato que ao longo do tempo a cópula "é" foi e ainda é uma incógnita, devido a ambiguidade presente no verbo "ser", verbo que pressupõe um alto grau de abstração semântica, ela pode ser vista do ponto de vista sintático e semântico, as vezes há a confusão semântica com a sintática nos enunciados em que esse verbo aparecem. A cópula é usada na proposição não apenas como elemento sintático, mas como uma espécie de sentido indicativo, no grego Parmênides usou o ἔστιν, como elemento central da *Decisão*, também como cópula na proposição, o mesmo vale para Platão que se utiliza do verbo *ser* em diversos modos, assim como Hegel que já começa a sua *Fenomenologia* invocando o "Dieses" (Isto), que é justamente tema em outras passagens das *Investigações* (Was benennt aber z.B das Wort "dieses" im Sprachspiel [...]?) / " O que denomina, porém, a palavra "isto" no jogo de linguagem [...] ?). É fato que existe uma comunidade entre a cópula de ligação "é" e o pronome "Isto", ambos são elementos indicadores. Sobre tais elementos, Wittgenstein pensa que são meras ficções filosóficas:

'A proposição, uma coisa singular: ali já está a sublimação de toda a representação. A tendência a supor uma entidade imaterial mediando entre o sinal proposicional e os fatos. Ou também querer purificar, sublimar, o próprio sinal proposicional. – Pois nossas formas de expressão nos impedem de ver de múltiplas maneiras que se trata de coisas comuns, na medida em que elas nos remetem à caça de quimeras. (Idem, p. 67)

Esse menosprezo pela mediação entre mundo e pensamento se dá porque o problema tem natureza linguística para Wittgenstein, logo uma cópula entre os fatos e o pensamento seria mera quimera, sua busca seria uma caçada de *quimeras* (Chimären), pois os objetos do jogo só agem em formas sobre formas, pois as formas: “[...] se combinam de modo a não admitir uma coisa do mesmo género” (ARISTÓTELES, 2010, p. 48), nunca os “objetos” agiriam sobre fatos porque pelo princípio da identidade noética, os fatos não podem ser reduzidos a forma, a linguagem não capta os fatos, mas sim formas dos fatos, a cópula na proposição é inessencial para o jogo, porque se pode dizer algo sem cópula alguma, se pode substituir um sinal pelo outro, a investigação dos sentidos linguísticos é submetida a análise e sob o princípio lógico científico de *identidade* e de *não contradição*, por isso a cópula não pode ter dois sentidos ao mesmo tempo para Wittgenstein.

A insistência de Wittgenstein sobre a filosofia como doença e sobre os defeitos da linguagem, que, “entrando em férias” e “caminhando no vazio”, gera “câimbras mentais” e “perplexidades”, apresenta um aspecto que seria surpreendente se não se relacionasse com seu fracasso em ir do público ao social e do uso ao trabalho. Trata-se do seguinte: ele nunca se pergunta o porquê de a linguagem entrar em férias e caminhar no vazio, nem qual é a origem histórico social das câimbras e das perplexidades. (LANDI, 1968, p. 59)

Nesse trecho descrito por Rossi Landi onde diz que Wittgenstein não se pergunta o motivo da filosofia entrar em férias, justamente essa parte neopositivista é seu calcanhar de Aquiles, o ponto fraco que há em Wittgenstein, pois justamente condiz com o pressuposto de que: não se deve perguntar o que é a linguagem, mas como ela funciona no uso cotidiano, é também um desvio de Wittgenstein de encarar os grandes problemas que tem causas mais profundas, na objetividade, não propriamente de natureza epistemológica ou linguística, mas de natureza ontológica. Parece auto contraditório em termos que as indagações ontológicas (ou mesmo metafísicas) não estejam nos planos e sejam mesmo uma exceção à regra dos jogos, mas isso tem mesmo uma razão de ser, é porque tais problemas são incompreensíveis para Wittgenstein, mais ainda suas soluções, pois esses problemas mesmos tem que por parte do sujeito, ultrapassar a dimensão linguística, além do mais as resoluções de problemas como por exemplo sobre a “substância” necessitam de pressupostos reais, e

esses só surgem em épocas históricas determinadas, no exemplo de Aristóteles que fez suas formulações sobre linguagem, categorias, proposições, lógica, etc, o estagirita só conheceu a sociedade grega e sua base dada por meio do trabalho escravo, faltaram-lhe uma base real e clara para engendrar um pensamento claro, com mediações e fundamentos reais. A dimensão objetiva deve ser captada por meio da atividade prática, o cientista se quiser ter uma clareza objetiva maior, deve ultrapassar a percepção ofuscada pela divisão de trabalhos que vigora no contexto das sociedades divididas em classes, que de uma certa forma alimenta a ilusão de que a realidade seja mesma uma representação linguística, ou mesmo produto do pensamento, da subjetividade, da vontade, etc, é esse um dos grandes fatores das ilusões e feitiços que a linguagem social conserva e conservou durante muito tempo. Wittgenstein percebe que as regras sendo senão avessas a prática, criam paradoxos, por isso, agir contra a regra seria também uma regra, seguir uma regra não é mera interpretação para Wittgenstein, mas seguir uma regra é uma *prática* (Praxis):

Nosso paradoxo era este: uma regra não poderia determinar nenhum modo de agir, pois todo modo de agir pode ser posto em conformidade com a regra. A resposta era: se cada um pode ser posto em conformidade com a regra, então também em contradição. Daí não haveria aqui nem conformidade nem contradição. Que haja ali um mal-entendido, já se mostra em que colocamos, nessa linha de pensamento, interpretação por detrás de interpretação; como se cada uma nos tranquilizasse pelo menos por um instante, até imaginarmos uma interpretação que fique outra vez por detrás dessa. Assim, mostramos, de fato, que há uma concepção de uma regra que não é uma interpretação; mas que se expressa, de caso em caso da aplicação, no que chamamos de “seguir a regra” e de “agir contra ela”. Por isso existe uma inclinação a dizer: toda ação segundo a regra é uma interpretação. Mas “interpretação” deveria somente denominar: substituir uma expressão da regra por outra. 202. Por isso, ‘seguir a regra’ é uma prática. E acreditar que se segue a regra não é: seguir a regra. Portanto, não se pode seguir a regra ‘privadamente’, porque, caso contrário, o próprio acreditar que se segue a regra seria o mesmo que seguir a regra. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 113 - 114)

Nisso o paradoxo, de ignorar a questão das indagações metafísicas, se evidenciam completamente, pois a prática proporciona e criam inúmeras questões, inclusive questões metafísicas, de onde exatamente surgem e se instalam.

Apesar do epistemologismo de Wittgenstein há intuições corretas, como por exemplo a categorias mencionadas nos aforismos 2 e 5 as “formas primitivas de linguagem” (WITTGENSTEIN, idem, p. 16 e 17). Na medida em que Wittgenstein se distancia da convenção humana, que o direciona para uma regularidade natural, ou primitiva, como ele iria formular sua teoria dos jogos nesse contexto? Qual é o fator que regularia a linguagem para além da linguagem humana?

Pensemos que as pessoas naquela terra realizam atividades humanas habituais, e, para isso, aparentemente se servem de uma linguagem articulada. Vistas as suas atividades, compreende-se, parece-nos ‘lógico’. Se tentamos, no entanto, aprender a sua língua, descobrimos que é impossível. Isto é, não existe para eles nenhuma conexão regular da fala, dos sons, com as ações; apesar disso, porém, esses sons não são supérfluos; pois se amordaçamos, por exemplo, algum deles, isso tem as mesmas consequências que entre nós: sem aqueles sons, as suas ações caem em confusão, se posso me expressar assim. Deveríamos dizer que essas pessoas têm uma linguagem; ordens, comunicações, assim por diante? Para o que chamamos de “linguagem”, falta a regularidade. (WITTGENSTEIN, 2013, p. 115)

A ausência de uma fundamentação baseada no trabalho humano, não só na atividade linguística como é para Wittgenstein, o põe em complicadas situações, com hipóteses de regras linguísticas em contextos que demandam regras objetivas para além da linguagem, é correto que existe uma prática dos sujeitos aí, porém não uma prática linguística, mas do próprio metabolismo social, essa prática está mais próxima a natureza do que o social, as regras naturais são baseadas em outras regras, por seleção natural por exemplo. Num contexto sem linguagem falada, escrita como as comunicações dos animais que não produzem pensamento evidentemente, aí não temos convenção, mais sim o peso da necessidade natural reguladora.

Às vezes se diz: os animais não falam porque lhes faltam as capacidades mentais. E isso significa: “eles não pensam, portanto não falam”. Mas: eles não falam mesmo. Ou melhor: eles não empregam uma linguagem – se não levamos em conta as formas mais primitivas de linguagem. – Dar ordens, perguntar, contar, tagarelar pertencem a nossa história natural tanto quanto andar, comer, beber, jogar. (WITTGENSTEIN, idem, p. 28)

Percebe-se que Wittgenstein pensa a linguagem para além da linguagem humana, para além do pensamento, onde o filósofo menciona a categoria “história” que é uma dimensão para além dos fenômenos cotidianos, ver essa dimensão e compará-la com a dimensão social esclarece muitas questões, o mistério por exemplo de que apenas os homens são dotados de linguagem. Nas *Investigações Filosóficas* é descrita e participam dos *jogos* as figuras ambíguas da Gestalt, os semáforos da rua, etc. Todas são de uma certa forma linguagens para além da linguagem falada. Porém, a falta de um dimensão histórica concreta, ontológica (não aos moldes da forma, do pensamento, do fenômeno empírico) da linguagem em Wittgenstein, não o permite perceber por exemplo a gênese da linguagem humana (tal gênese não pode ser percebida é claro tendo como patamar apenas a forma no seus aspecto fenomênico mais primitivo, pois essas conforme o metabolismo diversos, onde há mesmo um salto ontológico do animal ao homem, entes que expressam linguagens radicalmente diversas) que é o prolongamento da linguagem animal de uma certa forma <sup>13</sup>, mas agora mediada cada vez mais pelo trabalho, pela atividade humana, o animal permanece no metabolismo orgânico, suas ramificações de linguagem expressam esse metabolismo, enquanto que os homens expressam linguagens complexas e sofisticadas, que o afastam cada vez mais da natureza e do processo metabólico natural, sem mesmo eliminar sua forma natural, essas que constitui de uma certa forma a si mesmo, porém no homem essa natureza se torna humanizada. Exista a distinção realizada pela linguística entre *linguagem animal e linguagem humana*, é preciso distinguir também que a linguagem humana tem um aspecto natural:

Quando a abelha volta de uma expedição alimentar - explica Hörmann (1972, 29) - e se põe a dançar, as outras obreiras cheiram o odor característico do alimento, de que a abelha ficou impregnada. Frisch pensou, inicialmente, que esta era a única informação que a abelha poderia comunicar. Mas comprovou que, quando as outras abelhas alçam voo, elas tomam a direção certa e fazem suas buscas na distância correta. Teria a linguagem das abelhas uma palavra para designar a distância? Se a abelha volta de uma fonte de alimentos próxima, ela executa uma dança circular; se o lugar do alimento está afastado, ela executa uma dança que consiste em contrair o abdômen, chamada "dança tremelicante" [...]. Isso não é tudo, porém. A mensagem transmitida pela oscilação do abdômen não significa tão só "a mais de 50 metros"; ela é muito mais precisa. Se o alimento se encontra a 100 metros, a abelha percorre cerca de 9

ou 10 vezes, em 15 segundos, a linha reta que faz parte da dança. Quanto maior é a distância, menos giros faz a abelha (6 giros em 15 segundos para 500 metros); a cada distância corresponde um ritmo definido de dança (...). A direção a ser tomada para chegar ao alimento é fornecida pela direção da linha reta da dança com relação à posição do sol. A linha reta faz um ângulo determinado com a vertical, e esse ângulo é igual ao ângulo formado pela direção da fonte de alimento em relação ao sol [...]. Por muito preciso e "engenhoso" que seja, esse sistema de comunicação entre as abelhas - ou outro tipo qualquer de sistema de comunicação utilizado pelos animais, não constitui, ainda, uma linguagem, pelo menos no sentido em que utilizamos o termo quando falamos da linguagem humana [...]. Em primeiro lugar, porque a linguagem dos animais não é um produto cultural (a cultura é tipicamente humana). Essa linguagem não é senão uma componente da organização físico-biológica das abelhas, herdada com a programação genética da espécie. A linguagem humana, por seu lado, não é herdada: o homem aprende a sua língua. Em segundo lugar, a linguagem dos animais é invariável, no tempo e no espaço [...] Ela fornece sempre, ao mesmo grupo o mesmo tipo de informação (isto é, "alimento"). A linguagem das abelhas é incapaz de dessolidarizar-se de um "universo de discurso" invariante, para adquirir sentido em outras circunstâncias. Só a linguagem humana expressa sentidos diferentes de acordo com diferentes experiências e situações. Por outro lado, a linguagem dos animais é composta de índices (isto é, de um dado físico ligado a outro dado físico por uma causalidade natural); ela não se compõe, ao contrário da nossa, de signos que nascem das convenções feitas pelo homem, e onde o significado é diferente (isolável) da substância do elemento material que o expressa (seu significante). Isso significa que a linguagem animal não é articulada. Ela não se deixa decompor em elementos menores que sejam discriminadores de significados. Já a diferença entre pote e bote, por exemplo, resulta da presença de elementos menores nos conjuntos, /p/ num caso, /b/ em outro, os quais, sendo ote, o restante do conjunto, invariante, respondem pela diferença de sentido entre pote e bote. (LOPES, 2002, p. 36 a 38)

É evidente que o que há por trás da palavra "cultura", seja exatamente o trabalho humano, isso porque sem o trabalho como fundamento, a própria linguagem fundamentaria a si mesma, a linguagem passaria a ser a cultura fundadora de si mesma. É pelo trabalho que a linguagem ganhar valor e natureza, ele mesmo também um aspecto da cultura humana essencial, e que nos diferencia radicalmente dos animais, é pelo trabalho que diferenciarmos mais precisamente a linguagem humana da linguagem animal, pois sem essa diferenciação, o próprio conceito wittgensteniano de linguagem primitiva se confunde com a própria linguagem animal.

## Conclusão

A proposta de Wittgenstein em resolver os grandes problemas por meio dos jogos de linguagem tem uma grande relevância, porque subverte os conceitos e sentidos envelhecidos, se envereda na busca de um sentido mais preciso: “[...] afastamos mal entendidos ao tornar nossa expressão mais exata: mas pode agora parecer como se aspirássemos a uma determinada condição de completa exatidão; e como se isso fosse a própria finalidade da nossa investigação” (idem, p. 66), isso condiz de uma certa forma com o que seria a função da linguagem e sua finalidade no âmbito do ser social, de serem formas precisas, lapidadas, que expressam uma clareza não ambígua e estejam em harmonia com a realidade.

Tais problemas de uma certa forma passam sem sombras de dúvidas pelo âmbito da linguagem como entende Wittgenstein, devemos sim nos preocupar com o uso da linguagem, há necessidades humanas no âmbito do ser social que só podem vir a tona por meio dela <sup>14</sup>, pois é pela linguagem que nós seres humanos entendemos de um certa forma o mundo, que aliás é uma forma objetiva do ponto de vista ontológico (e espiritual do ponto de vista epistemológico), a linguagem mediatizada pelo trabalho, vice-versa, é uma peculiaridade de nossa espécie:

As imagens mentais das palavras (representação do som ou dos movimentos musculares necessários para sua pronúncia) são instrumentos muito cômodos para o raciocínio. O pensamento realizado com sua ajuda possui necessariamente aquela qualidade de abstração e generalização que falta ao pensamento do animal. O homem pode pensar, bem como falar, sobre a classe de objetos chamados "bananas", ao passo que o macaco não vai além da "banana no tubo". Dessa forma, o instrumento social denominada linguagem contribuiu para o que, com grandiloquência, se chamou de "a emancipação do homem da servidão do concreto". (CHILDE, 1877, p. 16)

Por meio da linguagem entendemos nosso meio e a nós mesmos (como autoconsciência humana), entendemos que o sentido objetivo se faz para nós, sentido aliás saído do mundo externo e transposto para a dimensão do pensamento. Apesar de que o sentido dos jogos de linguagem está articulado ao epistemologismo, onde este

põe regras estabelecidas a partir de um apriorismo do pensamento linguístico e no uso no contexto da vida cotidiana. Porém tais regras a priori não efetivamente pressupõe a necessidade de pessoas reais, porque ainda não encontrou o homem real, essas necessidades no âmbito da realidade objetiva se põem de modo autônomas conforme suas próprias regras, onde são de uma certa forma contraditórias ontologicamente (em vários aspectos), e ao mesmo tempo unitárias por meio da atividade prática (por exemplo os conflitos de interesses que estão no bojo das sociedades de classes e do Capital). É certo que a proposta de Wittgenstein sobre a resolução dos problemas de linguagem (filsóficos) não deve ser encarada como dogmática, pois sua proposta está pressuposta conforme as regras estabelecidas nos jogos, deve ser percebida do ponto de vista do conhecimento no uso da linguagem (o que é algo incompleto) nesse sentido Wittgenstein é insento de qualquer culpa, pois há uma busca nas *Investigações Investigações* (assim como o jovem aprendiz do poema de Parmênides teve que percorrer as várias cidades no carro puxado pelas éguas, numa vereda do lógos, simbolizando assim o progresso do pensamento, antes mesmo de encontra a resposta definitiva na travessia do mundo das aparências), o autor das *Investigações Filosóficas* não chegou a uma síntese definitiva.

## NOTAS

1. Na passagem do poema de Parmênides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (pois o mesmo é pensar e ser) (PARMÊNIDES apud SANTOS, 2002, p. 3) Heidegger menciona que *a identidade* τὸ αὐτὸ pode ser entendida como *comum-pertencer* (Zusammengehörigkeit) (traduzido por Ernildo Stein) (HEIDEGGER apud CHAUÌ, 1984, p. 180, 181, 182 e 183), o comum-pertencer já se encontra presente na unidade, soaria assim a interpretação de Heidegger: *o pensar pertence ao ser e o ser pertence ao pensar.*

2. "ESTRANGEIRO --- Embora não tenhamos procedido aqui ao exame de todos os que, pormenorizadamente, tratam do Ser e do não-ser, aceitemos o exame que fizemos como suficiente. Há outros que, em suas explicações, têm pretensões diferentes; que devemos examiná-los, igualmente, para convencer-nos, por um exame completo, que não é nada mais fácil dizer o que é o Ser do que o que é o não-ser.

TEETETO --- É preciso então examiná-los também.

ESTRANGEIRO --- Na verdade, parece que, entre eles, há um combate de gigantes, tal o ardor com que disputam, entre si, sobre o ser.

TEETETO --- Como assim?

ESTRANGEIRO --- Alguns procuram trazer à terra tudo o que há no seu e no invisível, tomando um simples aperto de mão, a rocha e carvalhos. E, na verdade, é em virtude de tudo o que, dessa forma, podem alcançar que afirmam obstinadamente que existe o que oferece resistência e o que se pode tocar. Definem o corpo e a existência como idênticos e logo que outros pretendem atribuir o Ser a algo que não tenha corpo, mostram por estes um soberbo desprezo nada mais querendo ouvir.

TEETETO --- É verdade. Os homens de quem falas são intratáveis! Eu mesmo já encontrei vários deles.

ESTRANGEIRO --- Por sua vez, os seus adversários nesta luta se mantêm cuidadosamente em guarda, defendendo-se do auto de alguma região invisível, esforçando-se por demonstrar que certas formas inteligíveis e incorpóreas são o ser verdadeiro. Ao que os demais tomam por corpos, e por única Verdade”, eles despedaçam em argumentos, e recusando-lhe o ser, neles vêm apenas um móvel devir. É em torno a tais doutrinas, Teeteto, que há sempre uma luta sem fim a esse propósito.” (PLATÃO. Sofista, in: PESSANHA, J. C. S. (org), Diálogos. São Paulo: abril S. A. Cultural, 1983)

3. “O professor G. H. von Wright contou-me que Wittgenstein lhe referiu este episódio de forma um pouco diferente: o problema em questão, segundo Wittgenstein, era se toda proposição devia ter uma “gramática” e Sraffa teria perguntado a Wittgenstein qual seria então a “gramática” daquele gesto. Ao relatar o episódio a Von Wright, Wittgenstein não teria mencionado nem “forma lógica”, nem “multiplicidade lógica”. “ (LANDI, F. R. A linguagem como Trabalho e como Mercado: uma teoria da produção e da alienação linguística. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: DIFEL, 1985)

4. Wittgenstein pegou a ideia e o termo de Nietzsche, que já vinha usando, como fizeram muitos filólogos do século XIX. Ver por exemplo em Sluga H. “Family Resemblance, Grazer Philosophische Studien” (Ver essa informação também em Wittgenstein, Linguagem e Mundo de Mauro Lúcio Leitão Condé, também na Wikipédia no inglês)

5. “Se acreditamos que temos que encontrar aquela ordem, o ideal, na linguagem real, chegaremos à insatisfação com o que, na vida cotidiana, chamamos de “proposição”, “palavra”, “sinal” “ (WITTGENSTEIN, 2013, p. 69, ver também os aforismos 108, 134, 156, 197, 134, 156, 197, 235, 436)

6. Apesar de algumas passagens de Wittgenstein nas Investigações Filosóficas serem muito próximas às de Marx, Wittgenstein ainda continua invertendo a lógica do real, preso no invólucro místico, agora no âmbito da linguística. Marx explica por que essa

inversão ocorre: “A produção das ideias, representações, está de início imediatamente entrelaçada na atividade material e no intercâmbio material dos homens, linguagem da vida efetiva. O representar, pensar, o intercâmbio intelectual dos homens aparece aqui, ainda como afluência direta do seu comportamento material. O mesmo vale para a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc, de um povo. Os homens são os produtores das suas representações, das ideias, etc, mas os homens efetivos, atuantes, tal como são condicionados por um desenvolvimento determinado das suas forças produtivas e do intercâmbio correspondente às mesmas, até às suas formações mais amplas. A consciência nunca pode ser outra coisa do que o ser //Sein// consciente, e o ser dos homens é o seu processo efetivo de vida. Se em toda ideologia os homens e as suas relações aparecem como numa câmara obscura, virados de cabeça para baixo, este fenômeno decorre tanto do seu processo histórico de vida quanto sua inversão dos objetos na retina decorre do seu //processo// imediatamente físico.” (MARX, K. A ideologia Alemã. Tradução de Florestan Fernandes, Viktor von Ehrenreich, Flávio René Kothe, Régis Barbosa e Mário Curvello, in: FERNANDES, F. Marx Engels: História. São Paulo: Editora Ática, 2001. p. 192 - 193)

7. Moreno observa que há uma convenção entre pensamento e realidade no Wittgenstein: “[...] as afirmações a respeito da essência nada mais são do que formulações de regras de uso das palavras e das proposições -- e que a essência é de natureza linguística. Ao dizer por exemplo, que claro e escuro são relações que pertencem à "essência" das cores branco e preto, Wittgenstein mostra que esta essência reside na conexão (Verbindung) entre paradigmas de cor e palavras usadas como nomes nomes: "preto", "branco", "claro" e "escuro". Essa conexão essencial é estabelecida no interior da linguagem, e pode ser expressa pela formulação de uma regra de uso -- Isto é, de uma proposição cuja natureza gramatical reside em que estabelece uma conexão linguística entre palavras e objetos tomados como paradigmas. Essa conexão não é psicológica, lógica ou casual; ela é uma convenção (Übereinkunft) realizada linguisticamente. ” (MORENO, 1993, p. 93 - 94)

8. εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν, ἴδιος αὐτῶν προφήτης, Κρήτες ἀεὶ ψεῦσται “Um deles, seu próprio profeta disse: Os cretenses são sempre mentirosos ...” Epistola a Tito I,12 (Apud BRANDÃO, R, M, R, G. O problema da falsidade no discurso: ontologia e linguagem em Parmênides e Platão. Dissertação de mestrado: Pósgraduação em filosofia na Puc- Rio, 2009, p. 28)

9. “[...] do ponto de vista da subjetividade, a atividade de apreensão do real, imprescindível ao pôr teleológico, tem o caráter de reflexo. Como este termo foi apropriado pelo marxismo vulgar e dele se tornou quase sinônimo, a sua mera menção sugere uma tentativa de solução simplista e de baixo nível ao complexo problema da articulação entre objetividade e subjetividade. Isto não significa, no entanto, que esta seja a única concepção possível do reflexo. Lukács, em particular, jamais abandonou esta categoria, ao mesmo tempo que sempre recusou peremptoriamente as formulações que a ela foram dadas pelo marxismo vulgar. Esta disputa pelo caráter do reflexo é retomada, em Para uma ontologia do ser social, através da análise do processo, imprescindível ao trabalho, de apropriação do real pela consciência. Nesta obra, Lukács reafirma a pertinência da teoria do reflexo, e a sua importância fundamental para uma ontologia materialista-dialética do ser social, desde que seja compreendido que o reflexo, por ser uma categoria social, está ontologicamente impossibilitado de ser mera cópia do real pela subjetividade. Antes de ser sinônimo de mecânica submissão da subjetividade ao real, o reflexo é, para Lukács, a forma especificamente social da ativa apropriação do real pela consciência.” (Sérgio Lessa. O reflexo como “não ser” em Lukács: uma polêmica de décadas, p. 5)

10. Na passagem do aforismo 58 Wittgenstein deixa bem claro, o sentido dado no âmbito não objetivo, como gênese de si e por si, quando Wittgenstein pressupõe a objetividade é por meio da utilidade, e quando pressupõe tal utilidade pressupõe a não objetividade: “Quero chamar de ‘nome’ o que não pode ocorrer na combinação ‘existe X’. – E assim não se pode dizer ‘O vermelho existe’, porque, se não houvesse o vermelho, não se poderia absolutamente falar sobre ele.” – Mais acertadamente: se “X existe” deve

significar o mesmo que “X” tem um significado – então não é uma proposição que trata do X, mas uma proposição acerca do nosso uso da linguagem, a saber: do uso da palavra “X”. Parece-nos que com isso estaríamos dizendo algo sobre a natureza do vermelho: as palavras “o vermelho existe” não dão sentido algum. Ele existe ‘em si e por si’. A mesma ideia, – de que esta é uma asserção metafísica sobre o vermelho – expressa se também no fato de que dizemos que o vermelho é atemporal, e talvez ainda mais fortemente na palavra “indestrutível”. Mas, na verdade, queremos interpretar “o vermelho existe” apenas como asserção: a palavra “vermelho” tem um significado. Ou talvez mais acertadamente: “vermelho não existe” como “o ‘vermelho’ não tem significado”. Só que não queremos dizer que aquela expressão diz isto, mas que ela teria que dizer isto, se tivesse um sentido, mas que ela mesma se contradiz na tentativa de dizer isto – dado que o vermelho é ‘em e si e por si’. Ao passo que uma contradição consiste, em apenas a proposição dá a impressão de que ele fala da cor quando deve dizer algo sobre o uso da palavra “vermelho”. – Mas, na realidade, dizemos muito bem que uma determinada cor existiria; e isto significa o mesmo que: existe algo que tem esta cor. E a primeira expressão não é menos exata do que a segunda; sobretudo, lá onde ‘o que tem a cor’ não é um objeto físico” (WITTGENSTEIN. idem, p. 58)

11. Wittgenstein não tem certeza, mas já desconfia que o sentido teria que vir da “realidade”, isso é bem claro quando percebe que na lógica não pode haver lacunas, e isso é ao mesmo tempo a conservação da tese que há no *Tractatus*, pois a lógica deve está em harmonia com o mundo, onde há uma possível “linguagem perfeita” que ainda está sendo construída (WITTGENSTEIN, idem, p. 68)

----- “Não pode haver – queremos dizer – uma vaguidade na lógica. Vivemos agora na ideia: o ideal ‘teria que’ se encontrar na realidade. Ao mesmo tempo que ainda não se vê como encontrá-lo ali, e não se compreende a essência deste “tem que”. Nós acreditamos: ele deve estar inserido nela; então acreditamos já o ver nela” (WITTGENSTEIN, idem, p. 69)

12. No aforismo 103 está escrito: “O ideal, no nosso pensamento, fixa-se imutavelmente. Você não pode sair dele. Tem que voltar sempre. Não há um lado de fora; do lado de fora falta o ar vital. – De onde vem isso? A ideia assenta-se, por assim dizer, como óculos sobre o nosso nariz, e, o que enxergamos, vemos através deles. Não nos ocorre sequer a ideia de removê-los” (Wittgenstein, idem, p.69). De outro modo Wittgenstein retorna no aforismo 580 “Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” (WITTGENSTEIN, idem, p. 205)

13. “[...] se examinarmos os supostos rudimentos de linguagem no reino animal, não resta qualquer dúvida que, nos animais superiores, há formas de comunicação, inclusive bastante exatas. Em conexão com sua busca de alimento, com sua vida sexual, com a proteção perante inimigos etc., surgem, em toda uma série de animais, sinais, geralmente do tipo auditivo (geralmente dizemos, por exemplo, porque a assim chamada dança das abelhas constitui um sistema bastante exato de comunicação por sinais visuais), com a ajuda dos quais, nesses instantes de importância decisiva de sua reprodução biológica, eles ficam em condições de cumprir as exigências desta. É preciso dar destaque especial a esse tipo de comunicação entre animais não só porque, no início, ela foi assumida essencialmente sem alterações pelo homem em surgimento, mas também porque ainda permanece em funcionamento nos estágios mais elevados do desenvolvimento social” (LUKÁCS, 2013, p. 155)

14. “Não se deve esquecer de que a mais simples, a mais cotidiana das palavras sempre expressa a universalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular, de que, no plano da linguagem, é pura e simplesmente impossível encontrar uma palavra que designe inequivocamente a singularidade de qualquer objeto. Naturalmente, é possível indicar o que se tem em mente por meio de um gesto apontando para um objeto sensivelmente presente; contudo, assim que se pretende fazer um enunciado linguístico sobre esse mesmo objeto ausente, a palavra mostra-se incapaz disso; só a sintaxe desenvolvida tem condições de designar a singularidade na reprodução linguística da indicação sensível, isto é, de circunscrever linguisticamente o gesto sensível de indicar o objeto presente (por exemplo: a velha mesa que está no

quarto de nossa mãe). De resto, a linguagem pode, na melhor das hipóteses, chegar a uma aproximação, à designação mais concretizada possível da espécie etc. a que pertence o referido objeto dentro do seu gênero, ou seja, em termos filosóficos: na expressão linguística vem em primeiro plano, em tais casos, a particularidade como aproximação da singularidade.” (LUKÁCS, 2013, p. 158)

## REFERÊNCIAS

ANDERY, M. A. P. A.; MICHELETO, N.; SÉRIO, T. M. A. P.; RUBANO, D. R.; MOROZ, M.; PEREIRA, M. E. M.; GIOIA, S. C.; GIANFALDONI, M. H. T. A.; SAVIOLI, M. R.; ZANOTTO, M. L. B. *Para Compreender a Ciência: Uma perspectiva histórica*. O mito explica o mundo. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, São Paulo: EDUC, 1996.

AQUINO, J. K. S. *Sobre a predicação em Aristóteles: composicionalidade e correspondência*. 2015. Artigo científico. Disponível aqui: <https://philarchive.org/archive/AQUSAP-2>

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Penrine, in: REALE, G. São Paulo: Loyola, 2002.

----- *Da Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Centro de filosofia da Universidade de Lisboa Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

----- *Da Interpretação*. Edição bilingue, tradução de José Veríssimo. Editora Unesp, 2013.

----- *Dos argumentos sofisticos*, in J. A. M. PESSANHA: *Aristóteles: Coleção os pensadores*. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

----- *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

----- *Werke*. Verlag von Wilhelm Engelmann. Leipzig, 1854.

AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução e revisão técnica Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

----- *Hay que desconstruir la metafísica?* Traducción española de Jesús María Ayuso Díez. Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2012b.

BERTI, E. *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Brescia: Editora Morcelliana, 2015.

BRANDÃO, R. M. R. G. *O problema da falsidade no discurso: ontologia e linguagem em Parmênides e Platão*. Dissertação de mestrado: Pós-graduação em filosofia na PucRio, 2009.

BORNHEIM, G. A. *Os filósofos pré-socráticos*. EDITORA CUTRIX, São Paulo, 2000.

CAVASSANE, R. P. *A crítica de Wittgenstein ao seu "Tractatus" nas Investigações Filosóficas*, 2010. Artigo científico. Disponível aqui:

<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ric/article/viewFile/337/374>

CARDOSO, C. F. S. *O trabalho compulsório na antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

CARNAP, R. *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*. Artigo científico extraído da internet. Disponível em:

file:///C:/Users/DESKTOP/Downloads/123996Texto%20do%20artigo-233807-1-10-20161209%20(2).pdf

CHILDE, G. *O que aconteceu na História*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

CONDÉ, M. L. L. *Wittgenstein: Linguagens e Mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.

CORDERO, N. L. *Poema, Fragmentos y tradición textual*. Madrid: España, 2007.

COSTA, A. *Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir*. Artigo científico. Rio de Janeiro Maio de 2010.

----- *O sentido histórico-filosófico do poema de Parmênides*. Revista científica. I SIMPÓSIO INTERNACIONAL OUSIA DE ESTUDOS CLÁSSICOS "O Poema de Parmênides", UFRJ, 2007.

----- *Heráclito, fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DEMÓCRITO. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução de Maria Margherita de Luca, in NICOLA, U. (org), *Antologia Ilustrada de Filosofia: das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.

*Dicionário grego-português, vol. 5*. Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

FITCHE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, in Rubens Rodrigues Torres Filho (org). São Paulo: Abril Cultura, 1984.

GALGANO, N. S. *O não-ser em Parmênides de Eleia*, 2008. Artigo científico. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732018000200009&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732018000200009&script=sci_abstract&tlng=pt)

GILSON, E. *El ser y la esencia*. Versión castellana del P. Leandro de Sesma. Buenos Aires: EDICIONES DESCLÉE, DE BROWER, 1965.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl Heinz Effen e José Nogueira machado. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

----- *Preleção à História da Filosofia*, in: SOUZA, J. C. (org), *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova cultura, 1996.

----- *Ciência da lógica*. Tradução de Marco Aurélio Werle, in: WERLE, M. A (org). São Paulo: Barcarola, 2011.

HEIDEGGER. *Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein, in Chauí, M. S. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

----- . *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007

HOMERO. *Ilíada*. Traducción en verso de Fernando Gutiérrez. Ediciones Cátedra (Letras Universales), edición de Antonio López Eire, 2ª edición 1991 ISBN: 84-376-0809-0

KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: Departamento de filosofia da Puc-Rio, 1997.

----- . *Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides*. Revista científica. I SIMPÓSIO INTERNACIONAL OUSIA DE ESTUDOS CLÁSSICOS “O Poema de Parmênides”, UFRJ, 2007.

----- *Retrospttt on the verb 'to be' and the concept of being*. In. The Logic of Being. Edited by Simo Knuuttila and Jaakko Hintikka. Published by D. Reidel Publishing Company P.O. Box i7, 3300 AA Dordrecht. Holland, 1986.

KANT, E. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 2005.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução a leitura de Hegel*: Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto: EDUERJ, 2002.

LESSA, S. *O reflexo como “não ser” em Lukács: uma polêmica de décadas*. Artigo científico. Disponível em:

[https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo26Artigo5.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo26Artigo5.pdf)

LANDI, F. R. *A linguagem como Trabalho e como Mercado: uma teoria da produção e da alienação linguística*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: DIFEL, 1985.

LOPES, D, N, R. *Parmênides vs. Górgias: Uma polêmica sobre a linguagem*, 2006. Artigo científico. Disponível em:

<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/phaos/article/view/3440>

LOPES, E. *Fundamentos da linguística contemporânea*. São Paulo: Cultrix, 2008.

LUCRÉCIO, T. L. *De Rerum Natura, Livro I*. Versão bilingue e tradução de Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira, Felipe dos Santos Almeida (tradutores do Latim para o Português). Bilingue. João Pessoa: Ideia, 2016.

LUKÁCS, G. *O Jovem Hegel: e os problemas da sociedade capitalista*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018

----- *Para uma ontologia do ser social I*. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

----- *Para uma ontologia do ser social II*. Traduzido por Nélcio Schneider com a colaboração de Ivo Tonet e Vielm Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

DE LA LUZ, N. A. *El verbo εἰμι en Parménides: entre epistemología y ontología*. In HYPNOS, São Paulo, v. 44, 1º sem., 2020.

MARX, K. *A ideologia Alemã*. Tradução de Florestan Fernandes, Viktor von Ehrenreich, Flávio René Kothe, Régis Barbosa e Mário Curvello, in: FERNANDES, F. Marx Engels: História. São Paulo: Editora Ática, 2001.

----- *Manuscritos econômico-filosóficos. Terceiro manuscrito: crítica a filosofia geral e dialética de Hegel*. Extraído da internet. Disponível em:

<https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap07.htm>

----- *Teses ad Feuerbach*, in: MARQUES, S. C. M. (org). Questões filosóficas decorrentes da tradução das teses sobre Feuerbach. Artigo científico. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo284merged\\_documento\\_269.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo284merged_documento_269.pdf)

MORAES, F. *Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles*, 2011. Artigo científico. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/DEMSDE>

MORENO, A. R. *Wittgenstein através das imagens*. Campinas, SP:UNICAMP, 1993.

NEF, F. A linguagem: uma abordagem filosófica. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995)

MOURELATOS, A. P. D. *The route of Parmenides*. Typeset in Garamond and Porson (Greek) by Bytheway Publishing Services, Norwich, New York, 2008.

NIETZSCHE, F. *Verdade e mentira no sentido extra moral*. 2001. Documento extraído da internet. Disponível aqui: [http://imediata.org/asav/nietzsche\\_verdade\\_mentira.pdf](http://imediata.org/asav/nietzsche_verdade_mentira.pdf)

PARMÊNIDES. *Fragmentos*, in: BORNHEIM, G. A. (org), Os Filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Cultrix, 1998, 1999, 2000.

NIZAN, P. *Os materialistas da antiguidade*. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo, Edições Mandacaru LTDA, 1989.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Versão bilingue e tradução de José Gabriel Trindade Santos, in J. Burnet (org). Primeira edição, Loyola, São Paulo, Brasil, 2002.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, in Benedito Nunes (org). Platão diálogos: Teeto, Crátilo. Belém, Pará: Editora Universitária FPA, 2001.

----- *República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, in: NUNES, B. (org). Belém: EDUFPA, 2000.

----- *Sofista*, in: PESSANHA, J. C. S. (org), Diálogos. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1983.

----- *Fédon*, in: PESSANHA, J. C. S. (org), Diálogos. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1983.

----- *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Revisão, cópia e diagramação: Humberto Zanardo Petrelli. Limeira, 2009.

----- *Parmênides*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Versão para e Book, 2003, fonte: [www.odialetico.hpg.ig.com.br/](http://www.odialetico.hpg.ig.com.br/)

REALE, G. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia, v 1: Antiguidade e idade média*. São Paulo: PAULOS, 1990.

----- . *História da filosofia, v 6: De Nietzsche a Escola de Frankfurt*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: PAULOS, 2006.

SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. ADBLPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO I edizione gli Adelphi: gennaio 1995.

SANTOS, J. T. *Da Natureza Parmênides*. José Trindade Santos. Brasília : Thesaurus, 2000.

VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução de Haiganuch Sairan. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VSENER, H. *Epicurea*. Cambridge University Press, 2010.

WIITGENSTEIN. *Investigações Filosóficas*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universidade São Francisco, 2013.