

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

PARMÊNIDES TRÁGICO

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

Universidade Federal de Santa Catarina

O cerne da filosofia de Parmênides é a incitação a uma experiência. Nessa experiência, sem dúvida, está implicado um conteúdo doutrinário, mas este só se oferece em seu real significado, se captado a partir do âmbito daquela experiência e em direção a ele. Trata-se da experiência da bifurcação em uma encruzilhada, isto é, de estar a caminho e de chegar a um ponto em que, para prosseguir, é preciso decidir, o que por sua vez significa, em termos positivos, aquiescer em uma possibilidade em detrimento de outra ou, em termos negativos, rejeitar uma em favor de outra. Aquiescência e rejeição, em todo caso, perda e ganho simultaneamente e nunca um só exclusivamente. Esse “os dois ao mesmo tempo”, por outro lado, é apenas a contrapartida do fato de que sempre por um só caminho é possível prosseguir, um de dois, nunca por dois ao mesmo tempo. A visão a partir da posição da encruzilhada é esta: a exclusão recíproca dos caminhos, ou um ou outro. E, no entanto, a encruzilhada como tal é exatamente o ponto em que os dois caminhos diferentes permanecem unidos no mesmo, e um e outro. A experiência da bifurcação em uma encruzilhada é a da, simultaneamente, inclusão e exclusão. Mas isso é o que se pode dizer de todo caminho, de toda encruzilhada, de toda bifurcação. E no caso específico de Parmênides, como se dá essa experiência?

A consideração dos contextos em que, no Poema, aparecem as palavras que significam “caminho” (principalmente *hodós*, mas também *kéleuthos*, *pátos*, *atarpós*, além do adjetivo *amaxitós*), à margem das nuances semânticas que as distinguem, permite discernir vários caminhos, ou, talvez, melhor, vários níveis de um único caminho, que não é o do ser nem o da

verdade, mas aquele em cujo pleno percurso o poema já se encontra desde o início e do qual não sai mais.

(...) *epeí m' es hodòn bêsan polýphemon ágousai daímones* (...)

[1. 2-3: (...) quando me levaram a trilhar um caminho multi-falante (multi-falado) divindades (...)]

É no caminho polifemo rumo à luz, em que o poeta é levado pelos cavalos, impelido por demônios e guiado pelas moças, que todas as encruzilhadas surgem. Esse próprio caminho, entretanto, parece já ter deixado para trás uma bifurcação, pois adiante a deusa louva a moira nada ruim que trouxe o poeta por aquele caminho (*hodós*), o qual estaria fora do caminho (*pátos*) dos homens. Em todo caso, é no rastro desse largo caminho, largo (*amaxitós*) o bastante para que a carruagem (*ámaxa*) do poeta passe por ele, que ficam as portas dos caminhos (*keleúthon*) da Noite e do Dia, para além das quais a deusa inicia a enumeração de outros caminhos e outras encruzilhadas. A célebre distinção entre verdade, no caso “bem redonda” ou “bem persuasiva”, e aparência ou opinião, no caso “dos mortais”, pela qual Parmênides, antes de Platão, passa por ser o precursor, não aparece nesse momento explicitamente como encruzilhada entre dois caminhos, mas não há dúvida: além de ambas não resta nada a aprender. É uma versus a outra, e, no entanto, uma mais a outra: isso é tudo (*pánta*) acerca do que é preciso buscar se informar (*pythésthai*).

Para que a aparência-opinião corresponda a um caminho explicitamente assinalado, é preciso que se aceite a conjectura de Diels, que preenche a lacuna do verso 3 do fragmento 6 com o verbo *eírgo*, e que se atrele a referência a um primeiro caminho apenas à segunda parte do que foi dito antes, isto é a *medèn d'ouk éstin*, como se se tratasse de um “caminho do não-ser”:

***Prótes gár s' aph' hodoû taútes dizésios (eírgo),
autàr épeit' apò tês, hèn dè brotoì eidótes oudèn...***

**[*Pois deste primeiro caminho de procura te (afasto),
em seguida não menos daquele, no qual mortais que nada sabem...*]**

Afinal, a presença de *brotoí* aqui faz crer tratar-se das *brotôn dóxas* do fragmento 1. Também o fragmento 7, após a reconstituição de Diels, que cola dois versos colhidos do

Sofista de Platão (a respeito do “caminho de procura” do não-ser) e três versos e um hemistíquio de Sexto (sobre um caminho –explicitamente *hodòn katà ténde*– que, por referir-se a uma errância desorientada, pode ser atribuído à aparência-opinião) parece autorizar essa interpretação: que a *dóxa* perfaça um caminho e que a primeira incitação da deusa nos versos 28 e 29 do fragmento 1, no sentido de aprender tudo, corresponda à incitação à experiência da bifurcação entre os caminhos da verdade e da aparência.

Por essa conjectura mais ou menos artificiosa, se chega à afirmação de um caminho da *dóxa* diferente dos outros dois, embora ditos esses “os únicos (*moûnai*) a pensar”. Eis uma idéia que não traz estranheza nenhuma para mentes pós-platônicas: entre o ser absoluto e o não-ser absoluto, o devir, que nem é totalmente, caso contrário, não viria a ser, já seria simplesmente, nem não é totalmente, caso contrário, também não viria a ser, permaneceria não sendo coisa alguma; entre a essência e a não-essência, a aparência, que é, de algum modo, pois, positivamente, parece ser, mas também não é propriamente, pois não tem estofo ontológico; entre a posse segura da verdade, a ciência, e a ignorância, a opinião incerta, que pode, à sua revelia, ser reta ou torta, mas que em nenhum caso é capaz de dar as razões. Todavia, não se deve esquecer que, aqui, se está diante de um pré-platônico, que o próprio Platão precisou “matar” para se auto-afirmar, embora, por outro lado, fazer questão de não reconhecer Platão e Aristóteles em Parmênides (ou qualquer outro pré-socrático), antes de escutar docilmente seu discurso, seja tão reprovável quanto enaltecer os méritos desse último em ter sido, basicamente, o precursor, em versão desculpavelmente incipiente, da posição, em versão elaborada, daqueles dois.

De qualquer modo, mesmo que se admita a existência de três caminhos bem distintos no interior do Poema, o do ser, o do não-ser e o da aparência-opinião, conforme certa interpretação platonizante de Parmênides (sempre legítima e sempre questionável), os quais, não custa lembrar, em algum momento aparecem ao longo do grande caminho que o poeta percorre (o qual, por sua vez, já deixou para trás o “caminho que vem dos homens”), note-se que eles não se encontram e se dispersam a partir de um mesmo ponto. Não se trata de um trevo, mas de bifurcação sobre bifurcação. Assim, o viajante chega à primeira delas, entre verdade e aparência, bifurcação decisiva, pois vai propiciar ou não, conforme o caminho que se tome, a experiência da radicalidade da encruzilhada entre ser e não-ser.

Nisso consiste a disjunção desses dois caminhos, exatamente no fato de que quem trilha o caminho da verdade faz a experiência da necessária exclusão recíproca de ser e não-ser, ao passo que quem trilha o caminho da aparência-opinião é levado a abrandar o rigor

dessa exclusão e a “considerar o ser e o não ser como o mesmo e não o mesmo” (6. 8-9: *hoîs tò pélein te kai ouk eînai tautòn nenómistai kou tautòn*). Por essa interpretação, o caminho da verdade não equivaleria simplesmente ao caminho do ser, mas seria aquele que leva à disjunção sem mediação entre a necessidade inexorável do ser e a impossibilidade absoluta do não-ser. Mas por que, então, o caminho “que é e que não-ser não é” é dito “caminho da persuasão (da obediência, da confiança)”, uma vez que “acompanha a verdade”? Além disso, a que título uma trilha que não se pode trilhar, aquela “que não é e que forçosamente é não-ser”, é ainda um trilha? Mas é disso mesmo que se trata: o não-ser não é mesmo, seja como o que não existe, como o que não é idêntico a si, como o que não é isso ou aquilo, como o que não é o caso. Mas se essa dura negatividade sem trégua fosse um fato banal, qual a necessidade de enunciá-la tão pateticamente? Bastaria discursar positivamente sobre os fatos positivos. O não-ser pode não ser, mas a dureza dessa negatividade faz toda diferença. É por isso que a pergunta metafísica na versão moderna, “por que há simplesmente o ente?”, traz necessariamente o apêndice “e não antes o nada?” como uma parte essencial e não como um acessório estilístico. Não o trouxesse, não seria uma pergunta metafísica, mas de ciência positiva; não seria expressão do espanto, mas da curiosidade epistêmica. E antes que venha a acusação de anacronismo, pela projeção de uma questão moderna sobre a antiguidade ou pela supervalorização indevida do sentido existencial do verbo ser, diga-se que isso vale também para as perguntas: “por que é isso ou assim e não, de preferência, aquilo ou de outro modo?”, “por que é o caso e não, antes, não o é?”, “por que fica algures e não, ao invés, alhures ou nenhures?”, “por que vive e não, contrariamente, está morto?” e assim por diante.

Eis aqui o ponto central da presente interpretação. O espírito fundamental da filosofia de Parmênides é trágico, ao contrário do que pensava Nietzsche (*A filosofia na época trágica dos gregos*), que corretamente assinalou o caráter trágico de toda filosofia pré-socrática e incorretamente excluiu, como o menos grego dos gregos contemporâneos à eclosão da revolução jônica, a pretexto de certo sacrifício da empiria em nome da exatidão lógica de truísmos vazios, exatamente o mais trágico de todos. Como na tragédia, em que o herói tem e não tem escolha, o caminho do não-ser é e não é um caminho. Ora, se o **único** destino possível, por isso necessário, não pressupusesse, no momento da decisão, um aberto incerto e inseguro de possibilidades, estar-se-ia diante de um determinismo de tipo mecânico e não trágico. Se, por outro lado, a abertura de possibilidades já não tivesse de estar fechada numa possibilidade concreta irreversível, estar-se-ia no universo otimista do livre-arbítrio e não no universo trágico da necessidade. A trilha, o estreito atalho (*atarpós*), vereda ínfima, que quase

não é um caminho, precisa ser, em todo caso, um caminho, ainda que para se revelar de pronto como “totalmente insondável” (*panapeuthéa*).

Não é à toa que o Poema esteja eivado, do começo ao fim, de referências à experiência da decisão (este é o sentido da encruzilhada e da bifurcação), à necessidade do *chré* e aos grilhões de *Anánke*, à justiça vingadora de *Díke* e *Thémis* e ao envio da *Moíra*. Derivar o trágico daí, entretanto, seria só uma exterioridade, não estivesse, independentemente do vocabulário, o conteúdo do poema impregnado do *páthos* da tragédia. Ora, existe negação mais veemente de qualquer transcendência do ser finito do que a filosofia de Parmênides? A finitude é tão radical que comparável a uma esfera bem redonda, além da qual nada há, solidão perfeita, que não pode jamais ser aqui mais e ali menos, mas integralmente nas cadeias do limite, sem chance para qualquer esperança de ver nascer novidade sobre a face da terra. A esse propósito, aliás, vale citar as palavras de Nietzsche na obra supracitada, a propósito de Heráclito, o qual, na visão do germano, seria o antípoda por excelência de Parmênides: “o homem é, até a sua última fibra, necessidade, é absolutamente “não-livre” – quando se entende por liberdade a pretensão estúpida de poder mudar arbitrariamente a sua *essentia* como se fora um vestido, pretensão esta que, até agora, todas as filosofias sérias rejeitaram com o desprezo merecido” (tradução de Maria Inês Madeira de Andrade).

Mas o ponto principal sequer aí está, e sim na continuação do verso 9 do fragmento 6, que fala do “caminho em que erram os mortais que nada sabem”, cujo início, já mencionado, concluía o raciocínio sobre o fato de tais mortais considerarem o ser e o não-ser como o mesmo e não o mesmo:

(...) *pánton dè palíntropós esti kéleuthos*.

[(para os quais) o caminho de tudo é reversível]

É a ilusão de reversibilidade que opõe o caminho da opinião à experiência trágica da irreversibilidade característica do caminho da verdade. O adjetivo *palíntropos* é mesmo etimologicamente contrário ao nome da moira que melhor expressa o sentido da tragédia, a filha de Têmis e irmã de Justiça, por uma das versões hesiódicas, *Á-tropos*, a Sem-volta, que corta o fio tramado por Cloto, na hora sorteada por Láquesis. A ilusão da reversibilidade é a causa da bicefalia característica dos que transitam pela via da opinião: escrevem poesia, mas poderiam viver sem escrever poesia, vestem esses hábitos, mas poderiam viver sem vesti-los,

habitam essas casas, mas poderiam viver sem habitá-las. É o *éthos polypeiron*, o hábito multi-experiente que faz de seu espírito *planktón*, vacilante, de seu olho *áskopon*, sem-escopo, que impede a visão decisiva da unidade irrevogável do destino, que impede a visão de que é sempre somente um passo que se dá, a despeito de parecer que se pode dar múltiplos, a despeito de parecer que, em caso de erro, se pode tentar de novo, e, uma vez dado o passo, o que não foi dado afunda abruptamente no abismo do não-ser. Vivem assim, mas poderiam viver de outro modo. Decidem sem que a decisão valha a vida e a morte, o ser e o não-ser. Vivem assim, em última instância, porque os outros –e note-se que na expressão “os outros” vai alteridade e multiplicidade, duas ilusões– assim vivem. Por isso, os que seguem a via da opinião são chamados de *ákrita phûla*, multidão indecisa, rebanho acrítico. Mas em verdade não há nenhum outro além do ser finito; a experiência do caminho da verdade é, em contrapartida, a da solidão decidida.

A aparência de reversibilidade provém do desconhecimento do fato de que a condição da encruzilhada, da bifurcação, isto é, da decisão acerca do caminho a tomar, sempre se dá em meio a um caminho –não estar a caminho é que não é possível– e portanto já é a própria condição da decisão resultado de decisão anterior e assim sucessivamente. E nunca se salta para uma condição que tivesse outra natureza, porque não se salta a própria sombra, não se salta para fora do ser, que é *án-archon*, sem-princípio, por ser o próprio princípio. E, como ficou assinalado acima, é o que acontece no Poema, em que o poeta só topa com as encruzilhadas porque, sem ter escolhido, já tinha sido arrastado por um caminho decidido. Eis aqui de novo o trágico: ninguém escolheu nascer, mas já se encontrou existindo, e como desde então o tempo nunca cessou de fazer retornar a condição original desse já existir, nunca se poderá inverter as posições e se colocar a cavaleiro do destino. Começa-se atrasado ao próprio advento e nunca mais se terá a chance de descontar o atraso. Por isso, o ser, a rigor, vive no agora (*nûn*) de um “é” sempre presente, que não foi nem será. E o que é é, o que não é não é. Tudo mais é ilusão. E, no entanto, como diz o sofista Antifonte (e a sofística é uma herdeira bem peculiar de Parmênides), do mesmo século trágico do eleata e da tragédia propriamente dita: “há alguns que não vivem a vida presente, mas se preparam com zelo como se uma outra vida fossem viver que não a presente; nesse caso, o tempo, sendo desperdiçado, vai-se embora”.

Objetar-se-ia, e com razão, que a experiência trágica é exatamente a do erro e da errância, da incompletude radical e não da plenitude, da peripécia e não do repouso, da aparência ambígua, etc. Mas claro! Por isso mesmo é preciso não negligenciar o ensinamento

da deusa nos dois últimos versos (31-32) do fragmento 1, os mais paradoxais para a interpretação de Parmênides que compreende a presença da *dóxa* no Poema como secundária:

*All' émpes kai taûta mathéseai, hos tà dokoûnta
chrên dokîmos eînai dià pántos pánta perônta.*

[Mas em todo o caso também isto aprenderás, como as coisas aparentes é preciso que sejam de modo aparente, todas através de tudo atravessando.]

Não fosse assim, Agamemnon não se enganaria na interpretação do sonho enviado por Zeus, nem Aquiles deixaria a *Áte* cegá-lo até quando já fosse tarde demais. É somente sobre o fundo da *hýbris* que a *dîke* é a grande lição da tragédia, como é sobre o fundo do *cháos* que o *kósmos* se apresenta como tal. A saga do herói outra coisa não é senão o retorno à pátria de sua essência, lá onde ele é o que é, onde jaz em si mesmo, onde repousa sem carência. Também Édipo teve de experimentar todo tipo de sofrimento para aprender que a fuga de si mesmo só pode levar à reiteração de si mesmo, teve de apagar de próprio punho a luz da aparência para que se lhe acendesse inadvertidamente a luz da verdade: sempre estivera ali, atado à própria essência, imóvel, agrilhado ao destino, desde que vira pela primeira vez a encruzilhada dos caminhos de Corinto e Tebas. A ambigüidade da sentença do oráculo é o indício mor da presença da aparência em toda verdade.

Verdade é, antes de mais nada, o que é de fato, o que é real, o próprio ser. Mas o que é o próprio ser senão o que vive, o que respira sob a luz do sol, o que fica em algum lugar, o que tem uma essência e consistência, o que pode receber várias atribuições, aquilo que oferece seu semblante, aquilo que se mostra de alguma maneira, enfim, seja na *aísthesis*, seja na *nóesis*, aquilo que aparece. Como, se verdade é ser e ser é aparecer, à verdade não haveria de estar imiscuída a aparência? Realmente, quando alguma coisa aparece, esta tende a eclipsar outra coisa que ficou às suas costas, a qual, mesmo sendo igualmente real, por não aparecer, vale como não-real: eis a origem do vão desprezo e da vã idolatria, do ódio e do apego, numa palavra, do erro, da vã opinião. Mas nem é por isso principalmente que à verdade pertença a aparência. Lá, onde jaz incólume a primeira e mais certa de todas as constatações, o simples “é”, pelo não menos simples fato de que para atrás dele não se pode ir, como alguém que fosse para o não-ser a fim de flagrar o ser vindo a ser (mas o ser apenas é, não vem a ser), jaz também o mais secreto dos mistérios, o desconhecido que nenhum conhecimento poderá jamais conhecer. Afinal de contas, aquele que tentasse ir para o não-ser a fim de flagrar o ser vindo a ser levaria o ser consigo pelo fato de levar a si consigo e teria de resignar-se com o

fato de que o ser sempre chega antes por um átimo intransponível, como o transcendental sempre chega antes do empírico. Afinal de contas, mesmo que o gênio da verdade em pessoa aparecesse e anunciasse a chave do último mistério do ser, isso seria ainda uma aparência, e seria necessário um outro gênio que atestasse tratar-se aquele não de um impostor. Por isso é melhor já dispensar o primeiro termo de uma digressão fadada a ir ao infinito e ficar só com a verdade ela mesma, isto é, com o mistério do ser, atravessado de aparência.

O *páthos* fundamental do Poema é o da experiência desse mistério, está longe de ser o da vanglória de ter encontrado uma certeza apodítica capaz de dispersar a névoa de todo elemento patético e de alicerçar doravante uma cadeia de outras certezas positivas. A consciência da intransponibilidade do ser converte o caráter inquietante de seu mistério – todo mistério é inquietante – em quietude absoluta, como Édipo que, após ser chacoalhado de lá para cá, somente quando não esperava mais nada além da necessidade de seu ser mais tosco: cego, pobre e desterrado, pôde, então, declarar: “está tudo bem”. É no “nada além do ser” que está o repouso absoluto, a unidade absoluta. Também Heráclito, que passa por ser o filósofo do devir, o anti-Parmênides por excelência, constata que, se o devir não devém em direção a um *télos*, se é puro devir, se o caminho não é apenas passagem para outro fim, então sempre já se chegou aonde se deveria estar: a caminho. Por isso, declara:

metabállon, anapaúetai.

[84: Transformando-se, repousa.]

chresmosýne kai kóros.

[65: Indigência e saciedade.]

Na própria palavra grega para dizer verdade, como se sabe, já vem assinalado o fato de que seu mostrar-se característico proveio da encruzilhada do mostrar-se e do não mostrar-se. E se verdade equivale a realidade, a ser, então na palavra *alétheia* já vem assinalada a encruzilhada do ser e do não-ser, já vem assinalada a decisão fundamental. Essa, por um lado, não poderia ser outra, por isso tanto se explorou, a partir de Parmênides, a idéia de que tudo é verdade. Por outro lado, nunca é demais repetir, se a impossibilidade da outra via não colaborasse na necessidade da via que é, como sequer poderia ser mencionada? Parmênides não é apenas o filósofo do ser, é também aquele que levou a sério o não-ser. Levou-o a sério tratando-o como convém: negando-o, acusando-o de incognoscível e inefável. Aqueles que tratam o não-ser como um princípio real, e a rigor estes são todos os que crêem no movimento

e na multiplicidade, é que acabam por se tornar os positivistas que não queriam ser. É bem verdade que da declaração da inefabilidade do não-ser até o silêncio propriamente dito, com, talvez, o eleata anônimo do *Sofista* de Platão, vai uma boa dose de tagarelice. Mas é fundamental errar nesse ponto para marcar a diferença frente ao silêncio desdenhoso do positivismo que não se espanta com o mistério. Se a determinação absoluta não laborasse sobre a indeterminação, se o *kósmos* não se arrancasse do *cháos*, se a *díke* não triunfasse sobre a *hýbris*, como ainda seriam determinação, ordem e justiça, e não mero dado indiferente?

Decidir, a rigor, não é apenas aquiescer em uma possibilidade em detrimento de outra, como se disse mais acima, mas aquiescer em uma possibilidade determinada em detrimento do puro possível indeterminado. É por isso, aliás, que a decisão tem uma estrutura binária: é um contra outro, as infinitas possibilidades determinadas não escolhidas valem como “o resto”. É frivolidade burguesa falar em “múltiplas opções de escolha”. A vida é como uma eleição de segundo turno atrás da outra, não permite luxos idealistas. Fique-se com o menos ruim dos dois: isso aqui ou não isso aqui, a terceira possibilidade está excluída. A sedução do discurso sempre recorrente da terceira via é característica de tempos otimistas, nada trágicos, pois em tempos duros vale o dito de Simone de Beauvoir, que Cordero cita à guisa de epígrafe do capítulo de seu comentário a Parmênides: “quando alguém diz que não é nem de esquerda nem de direita, não há nenhuma dúvida, é de direita”. Fica a pergunta: em verdade e não em aparência, já se viveu algum tempo que não fosse duro?

Ora, se o ser não fosse decisão instantânea pelo único caminho possível (por isso necessário) em detrimento do caminho impossível, como haveria de aparecer como tal? Como seria possível a pergunta: por que (o) ser de preferência a(o) não-ser? E a ausência dessa pergunta, ou melhor, a ausência da condição de possibilidade dessa pergunta, ainda que ela não seja feita explicitamente, não equivaleria à condição da pedra, da planta ou do bicho, isto é, do velamento ontológico, de uma aderência tão completa ao ente que este nunca chega ao *lógos*? Diz-se que o que distingue o homem do bicho, da planta e da pedra é o pensar. Então, se só o ente que pensa se dá conta do ser, não seria o caso de admitir que “o mesmo é ser e pensar”? Ao invés de fomentar a querela de saber se a máxima parmenidiana provém de um ato realista de subsunção do pensar ao ser ou de um ato idealista de subsunção do ser ao pensar, ou ao invés de insistir na interpretação de que se trata da afirmação do raciocínio lógico-formal, como critério de verdade e realidade, em detrimento da sensibilidade, do noético em detrimento do estético, por que não se interpreta o *noeîn*, o *noûs*, a *nóesis* e o *nóema* como algo muito mais simples, como aquela instância tão imediata quanto a *aísthesis*

pela qual, como pela *aísthesis*, o ser se revela? Não seria essa interpretação, aliás, bem menos anacrônica do que a que projeta categorias como realismo e idealismo para a antiguidade pré-socrática? Não seria igualmente estranho que alguém contemporâneo à revolução jônica sacrificasse duma feita a exuberância do mundo, não em nome de outro ainda mais brilhante, como no caso de Platão, nem por um sentimento místico, como no caso dos indianos, mas em nome de uma certeza puramente formal? Os filólogos atestam: o sentido primitivo de *nóos-noûs* confunde, antes de distinguir, as experiências do pensamento e do sentimento. E por isso se diz que apenas às vezes se raciocina deliberadamente, como numa cadeia concatenada de argumentos que se desdobram uns dos outros, no mais das vezes se está mesmo é distraído. E, no entanto, se se considera aquele sentimento de situação mais ou menos aguçado como pensamento, então realmente, como se diz, é impossível pensar em nada, porque um tal pensar é tão imediato, logo necessário, quanto o ser. Ninguém experimentou o tempo em que ainda não era nascido, ninguém experimentará a própria morte. Por isso só os outros não nasceram ainda, só os outros já morreram. O ser próprio desconhece tais vicissitudes; ele simplesmente é. Mesmo a conclusão de que se dormiu tão profundamente que sequer se sonhou, ou que se passou muito tempo em coma profundo, só vem à tona quando já se está acordado. Essa vigília é uma prisão, qual uma redoma esférica, bem redonda, sem fissuras ou falhas por onde se pudesse tentar fugir. Mesmo que alguém quisesse se matar para escapar dessa necessidade que é suportar o ser, fracassaria, não experimentaria a própria morte, pois o caminho do não ser é intransitável. É por isso que a massa apela para outros subterfúgios. Diante da impossibilidade de pensar em nada, assim como de não ser, diante da impossibilidade de suportar a verdade, resta o hábito multi-experiente, vagar sem objetivo, com o ouvido e a língua zunindo, num dar-se conta que faz de conta que não se dá. Tudo isso porque:

tò gàr autò noeîn estín te kai ênai

[3: o mesmo, pois, é dar-se conta do ser e simplesmente ser]