

PERMANÊNCIA E MUDANÇA

... no intermédio de certos movimentos e repousos, está tornando-se, e, nesse momento, nem é, nem não é, nem vem a ser, nem parece.

(Platão, 2003: 105)

1. Introdução

O que se dá enquanto permanência e mudança? Desde os tempos antigos o homem pensa a sua própria possibilidade de constituir-se concretamente humano. Pensar essa constituição implica em retomar o percurso essencial em que o humano se realiza como tal. Percorre-se, então, a via originária em que se dá a harmonia primordial que sustenta a unidade entre Ser e Pensar no horizonte poético.

No intuito de desenvolver este estudo, opta-se por buscar um diálogo entre Deleuze e Platão, eventualmente dialogando com outros pensadores.

HEIDEGGER (1999) considera que filosofamos quando estabelecemos um diálogo com os filósofos: “Este debate em comum sobre aquilo que sempre de novo, enquanto o mesmo, é tarefa específica dos filósofos, é o falar, o *légein* no sentido do *dialégesthai*, o falar como diálogo”. (HEIDEGGER, 1999:35)

Dessa maneira, entende-se que estabelecer um diálogo, com pensadores, significa retomar o movimento da ambiência do *logos*. Trata-se de recuperar não o pensamento já realizado, mas a dinâmica em que ele se manifesta.

No livro *Lógica do Sentido*, DELEUZE (2009) pensa a relação entre permanência e mudança dos corpos, ele faz isso por meio do puro-devir. Distingue-se dois devires: o da superfície e o da profundidade. Este esquiva o presente com a força de um agora, acaba opondo o presente tresloucado ao sábio presente da medida; aquele esquiva o presente com a potência de um instante, faz a distinção do movimento de todo presente passível de assinalação e de queda na divisão. Num primeiro momento, Aion e devir-louco poderiam ser pensados como próximos por serem opostos do presente.

Mas o que Deleuze entende por Aion? Há um passado e um futuro dividindo a cada instante o presente, mas a diferença radical entre Aion e devir-louco encontra-se no

agora e no instante. É o instante que perverte o presente em futuro e passado insistentes. Mais adiante essa questão será melhor desenvolvida.

O livro *Lógica do Sentido* é dividido em séries. Na série “Da Proposição” o sentido é pensado enquanto o que é ou pode ser expresso pela proposição e o atributo do estado de coisas. Esse estado é determinado pela mistura entre os corpos que, por sua vez, são causas, mas entre eles não há uma relação de causa e efeito, e sim uma natureza completamente diferente. Toda essa questão está intimamente ligada ao atributo. Este não designa uma qualidade real, mas é expresso por um verbo. Trata-se, portanto, de uma maneira de ser e não de um ser, é o resultado de um efeito. Para Deleuze:

O expresso não se parece de forma nenhuma com a expressão. O sentido se atribui, mas não é absolutamente um atributo da proposição, é atributo da coisa ou do estado de coisas. O atributo da proposição é o predicado, por exemplo, um predicado qualitativo como o verde. Ele se atribui ao sujeito da proposição. Mas o atributo da coisa é o verbo verdejar, por exemplo, ou antes, o conhecimento expresso por este verbo; e ele se atribui à coisa designada pelo sujeito ou estado de coisas designado pela proposição em seu conjunto. Inversamente, este atributo lógico, por sua vez, não se confunde de forma alguma com o estado de coisas físico. Nem com uma qualidade ou relação deste estado. O atributo não é um ser e não qualifica um ser; é um extra-ser. Verde designa uma qualidade, uma mistura de coisas, uma mistura de árvore e de ar em que uma clorofila coexiste com todas as partes da folha. Verdejar, ao contrário, não é uma qualidade na coisa, mas um atributo que se diz da coisa e que não existe fora da proposição que o exprime designando a coisa. (DELEUZE, 2009: 22)

A citação deleuziana pode ser resumida no seguinte esquema: 1) ele critica a conformidade da proposição e a nega; 2) o sentido é o atributo da coisa ou do estado de coisas, não da proposição; 3) o atributo da proposição é o predicado qualitativo, ele se atribui ao sujeito da proposição; 4) atributo da coisa: o verbo verdejar, o conhecimento expresso pelo verbo; 5) o verbo se atribui à coisa pelo sujeito ou pelo estado de coisas designadas na proposição; 6) atributo lógico- não é estado de coisas físicas, não é qualidade ou relação do estado (de coisas físicas); 7) atributo- não é um ser, não qualifica um ser, é um extra-ser; 8) verde – designa uma qualidade (na coisa); 9) verdejar – não é uma qualidade na coisa, não existe fora da proposição; 10) proposição- exprime designando a coisa; 11) o sentido – só existe na proposição.

Assim, a proposição com um atributo lógico (extra-ser, verbo que se atribui à coisa) é o que se exprime designando a coisa: o que se diz das coisas: o verbo do puro-devir: “A linguagem ou sistemas de proposições não existiria sem esta fronteira que a torna possível”. (DELEUZE, 2009: 171). As fronteiras são os corpos e a linguagem; os estados de coisas e as proposições numa linha reta com dupla direção simultânea.

Linguagem, aqui, está encerrada e condicionada com o dizer, o sentido expresso na proposição.

Observando a primeira linha, “O expresso não se parece de forma nenhuma com a expressão”, tem-se uma primeira posição adotada por Deleuze: uma crítica à conformidade propositiva. Para melhor entender essa crítica, é preciso retomar um pouco o percurso ocidental em relação ao *logos*, à lógica e à proposição.

2. O *logos* e a lógica

Quando o *logos* é reduzido a um mero discurso, o pensamento ocidental é tomado pela decadência, pelo esquecimento. Esquecimento de quê? Da unidade essencial entre Ser e Pensar.

Xenócrates divide, de modo implícito, a filosofia em três áreas de conhecimento: *φυσική*, física, *ἠθική*, ética, *λογική*, lógica. Está, ainda que de maneira oculta, agregada a cada uma delas o substantivo *ἔπιστήμη*:

E o que diz e significa *ἔπιστήμη*? - É uma palavra composta da preposição *ἐπι* e do verbo *ισταμαι*. *Ισταμαι* diz estar em pé solidamente estabelecido e fundado; e a preposição acrescenta-lhe a conotação de por sobre, em cima, a cavaleiro de, por cima. Da integração de todas estas dimensões formou-se, então, a experiência de conhecimento e ciência em sentido forte e próprio de *ἔπιστήμη*. *Ἐπιστήμη* não diz apenas conhecimento, mas todo o contexto em que se constitui o conhecimento (LEÃO, 2010:235).

O problema é que, ao longo da tradição, o que era contexto, conjuntura, foi reduzido a um fundamento. Pensando a lógica epistemológica, é essencial pensar a questão do *logos*:

Λογική ἔπιστήμη = é a ciência e ambiência do *λογος*. O que significa aqui *λογος*? A raiz, *lg*, diz reunir, ajuntar, colher, recolher e escolher, diz ligar e compor, daí os três sentidos principais de *λογος*: 1º) relação+proporção; 2º) discurso+percurso; 3º) razão+fundamento. Ciência a ambiência do *λογος* diz em primeiro lugar e, sobretudo, a ciência do discurso, a ambiência do percurso (LEÃO, 2010:236).

Discurso, entretanto, não se resume ao sentido linguístico-gramatical. O que aqui se indica por discurso melhor se diz no diálogo: um entre *logos*. Só na vigência do *logos* é que podemos dizer, (e)vocar, chamar à presença algo, nomear:

No discurso e pelo discurso o homem chega a si mesmo, enquanto ser-com e ser-para o outro, tanto o outro de si mesmo, como o outro dos outros. Discursar é relacionar-se consigo mesmo e com os outros, em alguma

realização no vazio da Linguagem aberto pela retração da realidade (LEÃO, 2010: 237).

Todo diálogo é precedido pela escuta, nela dá-se o que é próprio a si mesmo, então, cada um pode referenciar-se e mover-se na Linguagem. Só a partir do diálogo, em referência à Linguagem, é que podemos escutar tanto a nós mesmos quanto aos outros.

Os gregos não pensavam discurso e lógica separados de fala e gramática, isso constitui uma dificuldade no entendimento da questão. Eles usavam *λογος*, *logos*, tanto para discurso e fala como para língua e linguagem. Era, no entanto, na articulação oral que experienciavam o discurso, a língua e a linguagem. Por outro lado, *λογος* também é discurso, discussão, isso permite pensar que “a função primordial de todo discurso consiste em des-velar e re-velar, em manifestar e desvendar, está em mostrar, des-cobrir e fazer visível a fonte donde se discute e o conteúdo sobre que se discorre” (LEÃO, 2010: 242).

Dessa maneira, o discurso, aqui expresso no diálogo, procura referenciar-se no *logos*: a fonte originária. O comum a todo e qualquer diálogo é o *logos*. Ele é que intermedeia todas as possibilidades e percursos dialógicos.

Quando a tradição consagrou a tradução de *ἀλήθεια*, *alétheia*, para o termo latino *veritas*, verdade, a lógica ficou reduzida a uma axiomatização calculista.

Toda essa problemática do verdadeiro alcançou em Descartes um continuador. Ele desenvolve a base para um conhecimento axiomático-dedutivo do cálculo já a partir de um ideal de verdade. Um cálculo que fundamenta a verdade enquanto certeza .

O helenismo configurou e propagou o discurso como lugar originário da verdade. Trata-se, contudo, de um entendimento superficial dos textos dos pensadores, sobretudo, de Aristóteles. As três teses básicas são: 1) O discurso é o lugar da verdade; 2) A essência da verdade se encontra na adequação entre pensamento e real; e, 3) Aristóteles principia as teses anteriores. Isso, no entanto, não é o que diz o texto aristotélico em referência à questão da verdade e do discurso:

Sempre que Aristóteles chega a relacionar *logos*, discurso, com *alétheia*, verdade, ele o faz determinando o discurso pela verdade ou, mais precisamente, dizendo que todo discurso se determina, como discurso apofântico, pelo fato de poder ser verdadeiro, isto é, pela possibilidade da verdade (LEÃO, 2010: 262).

Então, o que Aristóteles entende por discursivo apofântico? É o discurso com um sentido de sentença, proposição ou juízo, podendo ser verdadeiro-falso. Isso deixa

de fora, por exemplo, um pedido ou uma ordem. Novamente, a questão da tradução pode gerar complicações, pois a mesma passagem pode ser traduzida por: “apofântico só é o discurso em que se dá desen-cobrimto ou en-cobrimto”, isto é, “em que se realiza o processo recíproco de desen-cobrir ou en-cobrir” (LEÃO, 2010:265).

A essência do conhecimento reside em deixar a realidade aparecer nas suas próprias realizações. É um abrir-se à essência que des-vela a realização do próprio real, um abrir-se à dinâmica em que vigora o real: *ἀλήθεια*.

Em *Lógica do Sentido*, Deleuze distingue o atributo lógico, trata-se de um extra-ser, o verbo do puro-devir. No entanto, a lógica tem uma longa história no percurso ocidental. Isto remete a um questionamento radical e originário: a questão da essência da verdade. Essa permite a experiência radical do pensamento filosófico. Não se trata apenas de uma modalidade de conhecimento, mas da própria possibilidade de se mover na tensão do pensamento originário. A própria palavra lógica é afetada pelo entendimento histórico ao longo das diferentes épocas. Repensando esta questão, LEÃO (2010) indica que:

o PROBLEMA FILOSÓFICO DA LÓGICA recebeu o nome de *λογικήἔπιστήμη* ou simplesmente *ἡ λογική*, a *Lógica*. Neste título, que a posteridade histórica consagrou, escondia-se um dos maiores problemas filosóficos do pensamento ocidental. Nesta forma derivada do radical indo-europeu, *lg*, se veio recolher e concentrar toda uma experiência de pensamento dos séculos, embora diminuída e reduzida a uma perspectiva do discurso. Platão e Aristóteles ainda não usaram esta expressão; apenas em algumas passagens, Aristóteles emprega o advérbio *λογικως*, mas no sentido de “a modo e de acordo com o *λόγος*” e não no sentido posterior de “logicamente”, isto é, “conforme e de acordo com a lógica”, enquanto paradigma do pensamento correto. Para K. Plantl, o uso mais antigo do termo, *ἡ λογική*, remonta a Cícero no 1º Século a.C. e depois a Galeno e Alexandre da Afrodísia no 2º século da era cristã (LEÃO, 2010:243).

Portanto, nessa questão o *logos* ficou esquecido, ou o que é pior, foi reduzido ao discurso enunciativo e, com ele, à dinâmica tensional entre velamento e desvelamento (*ἀλήθεια*) em que a própria φύσις, *phýsis*, vigora.

A essência da verdade aparece na época medieval como “*Veritas est adequatio rei et intellectus*”, isto é, “Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento” ou, ainda, em outra tradução possível, “Verdade é a adequação do conhecimento com a coisa”. Portanto, dentro de tal fundamento, algo é verdadeiro quando a) exprime a coisa sobre a qual se pronuncia em concordância com um paradigma prévio que se tem dela; b) a conformidade da proposição exprime a coisa, isto é, o que é significado pela enunciação é a coisa (HEIDEGGER, 1999:156). Esse conceito de verdade é o

fundamentada proposição, mas a verdade da proposição só é possível quando fundada na verdade da coisa.

Assim, o des-vendamento, o des-velar-se da realidade em suas realizações, foi chamado de *ἀλήθεια* pelos gregos, o des-esquecimento. Na tradução para o latim, o termo “veritas” foi adotado. No lugar de uma experiência de concentração e recolhimento das realizações da realidade, passou a imperar um parâmetro de rendimento e disposição. Tal fato, na Idade Moderna, tornou a lógica, enquanto questão pluridimensional da verdade, reduzida a uma axiomatização, a um cálculo formalista que regula todas as relações: a verdade da proposição, *amathesis universalis*.

3. A proposição

Geralmente, a proposição, sentença, pronunciamento, é o termo usado para traduzir *ἀπό-φάνσις*. Romanos e escolásticos usaram “*enuntiatio*”, do verbo “*enuntiare*”. Trata-se, contudo, de um conhecer por fora, externo. Quando se anuncia ou profere algo, a fala se move neste nível: externo. A proposição se resume à *enuntiatio*.

Quando a essência foi reduzida a um fundamento, a verdade estruturou-se enquanto adequação e certeza: *homoiosis* e *certitudo*: “Descartes não pergunta inicialmente *títòn* – que é o ente, enquanto é? Ele pergunta qual é aquele ente que, no sentido do *enscertum*, é o ente verdadeiro?” (HEIDEGGER, 1999:31).

A verdade, enquanto certeza, ligou-se ao conhecimento de um conceito pré-estabelecido. Assim, “*Πρώτη Φιλοσοφία* é a designação cunhada por Aristóteles para aquilo que, mais tarde, é chamado metafísica. Toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes” (Idem, 2008:110).

Tal questão tem sido apresentada de maneira diversa ao longo da história ocidental, pois,

quando Platão apresenta o ser como idéia e como *konómia* das idéias, Aristóteles como *enérgεια*, Kant como posição, Hegel como Conceito absoluto, Nietzsche como Vontade de Poder, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no “Se dá ser” (Idem, 1999:257).

Essa verdade, pensada enquanto certeza, continuou o percurso já iniciado por Protágoras, que toma o homem/ente por medida de todas as coisas. Um percurso que, na metafísica, ganha terreno.

Quando se tomou por fundamento a “*veritas*”, a essência passou a ser pensada enquanto “conformar-se com”, conformidade. Tal teoria segue a linha teológica, o que implica dividir as coisas e a coisa em *essentia* e *existentia*. As criaturas singulares, *enscreatum*, correspondem à ideia previamente estabelecida pelo *intellectusdivinum*, o espírito de Deus. Essa questão é capitular na passagem da Idade Média para a Moderna.

A *veritas* pensada como *adequatio rei, crendae, ad intellectumdivinum*, possibilita a *veritas* enquanto *adequatiointellectushumani, ad remcreatan*, a verdade como conveniência e concordância dos entes entre si. O *intellectushumanus* pode ser entendido, assim, como um *enscreatum*, o que possibilitou que ele fosse pensado como fundamento: “faculdade concedida por Deus, o intelecto deve adequar-se à ideia” (HEIDEGGER, 1999:156).

Pode-se concluir que cabe, assim, ao intelecto humano realizar a adequação do que se pensa com a coisa: a conformidade da ideia. Tanto coisa quanto proposição são coordenadas a partir de um plano de criação, viabilizando a possibilidade da verdade do conhecimento humano.

Tomando por base tal modelo conformativo, todo ente/sendo é apreendido conforme a ideia da criação enunciada na proposição. A essência da verdade da proposição é a conformidade da enunciação. A proposição sendo lógica propicia a inteligibilidade, que por sua vez é lógica. É lógica, pois segue uma *mathesisuniversalis*, medida universal, que é a proposição. A essência da verdade resume-se à adequação.

A proposição move-se em um “campo de relação” e instala a representação da coisa e do próprio acontecer dinâmico-vigorante da realidade. No âmbito da clareira, o que é e o como é acontecem quando o sendo/ente se pro-põe na enunciação. Esta o apresenta e submete-se à ordem de exprimi-lo tal como ele é.

Obedecendo a tal ordem, a enunciação se con-forma ao ente/sendo: o dizer é con-forme, verdadeiro, “A verdade originária não tem sua morada original na proposição” (HEIDEGGER, 1999:159). Sendo assim, a enunciação é pensada enquanto a conformidade que é dada pela abertura/clareira do comportamento. É a abertura que possibilita a enunciação: “(...) aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade” (Ibid.:159). Se o

originário não tem sua morada na proposição, é pela abertura que o manifesto pode tornar-se a “medida diretora de uma apresentação”.

A proposição instaura a representação da coisa e do acontecer dinâmico-vigorante do real, ela acaba estabelecendo uma relação de analogia.

Num sentido originário, *ἀπό-φάνσις* indica a iluminação, o aparecer da proveniência:

Para a experiência dos gregos, o pronunciamento e a sentença não constituem o nível fundamental, o fulcro essencial da *ἀπό-φάνσις*. O importante e decisivo é a realização do real em seu vigor e em sua vigência de ser ou na expressão de Aristóteles, em sua *οὐσία* ou mais explicitamente em sua *ἀπό-οὐσία*. E é por isso que *ἀπό-φάν-σις* se funda e acontece no movimento de abrir e fechar na alternância de velar e des-velar, na reciprocidade de encobrir da *ἀ-λήθεια* no *ἀ-λήθεύεσθαι* e no *ψεύδεσθαι*. Aristóteles encara a língua no horizonte da Linguagem pelo qual a realidade realiza o real numa pluralidade de níveis e modos de realização: *Τό ὄν πολλαχως λεγεται*. Aristóteles não pensa o discurso trancado dentro de um horizonte rígido de relações formalizáveis. Não são as funções e os cálculos que ocupam o primeiro plano. São os fenômenos da realidade que se trata de deixar aparecer e dar espetáculo de realização (LEÃO, 2010:268).

Como a proposição tradicional tem limites, cabe, então, questionar o que é istoque possibilita intrinsecamente “a abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida?” (HEIDEGGER, 1999:159).

Diante do limite propositivo, não se questionam os conceitos dos conhecimentos teóricos, pois

desde os albos da filosofia em Sócrates, Platão e Aristóteles, a verdade do enunciado na proposição, na sentença e no juízo instalou-se no poder e montou a dicta dura do conhecimento teórico. A figura predicativa da verdade se tornou o modelo e o padrão *κατ' ἐξοχήν* da verdade de tudo que é ou venha a ser verdadeiro (LEÃO, 2010:246).

Estipulado um padrão de sentença, ele passou a ser a forma universal do discurso. Desde então, a lógica tem sido atrelada e reduzida à verdade do enunciado, o qual, supostamente, é capaz de determinar a realidade e suas realizações. O que, porém, não se faz com os axiomas é questionar a fonte que os vitaliza. É importante, todavia, na essência da verdade, pensar a verdade da essência. Ao se inverter os termos da proposição, “a essência da verdade é a verdade da essência” (HEIDEGGER, 1999:170), o sujeito da proposição “a verdade da essência” é *ἀλήθεια*, alétheia; no entanto, a inversão não se restringe à ordem vocabular.

Partindo dessa revisão, Heidegger pensou a questão da abertura, *Ereignis*. O dom de apresentar é propriedade do acontecer-apropriando. Ser desaparece no *Ereignis*.

Na expressão “Ser enquanto o *Ereignis*”, “enquanto” quer dizer “ser presentificar destinado no acontecer que apropriada, tempo alcançado no acontecer que apropriada” (HEIDEGGER, 1999:266). O presentar é, assim, uma permanência que dura permanecendo. É um desvelar no aberto. “No desvelar está em jogo um dar, a saber, aquele no presentificar dá o pre-sentar, isto é, ser”. Contudo, “Ser não é. Ser dá-Se como o desocultar do pre-s-entar” (Ibid.:254).

A tensão entre som e silêncio, presença e ausência, velamento e desvelamento, esquecimento e des-esquecimento envolve a tensão dinâmica do presentar. Ela conserva o cuidado entre pensar e recuperar a unidade do ser, a harmonia. Este concertar harmonioso consoma e constitui a concretude do sentido, da realidade enquanto se torna realização. Vigora na linguagem.

Assim, a proposição discursiva não é o lugar da verdade, antes, ela congrega, ao longo da tradição, o lugar empobrecido dos cálculos, das funções e dos predicativos. O movimento é inverso, uma vez que o discurso só se constitui na vigência da verdade originária.

4. O puro-devir e o tornar-se

De acordo com Deleuze, o verbo do puro-devir arrasta nomes de parada e repouso e desliza na linguagem dos acontecimentos. Já a grande cisão envolve a profundidade e os efeitos de superfície:

em Platão, um obscuro debate se processava na profundidade das coisas, na profundidade da terra, entre o que se submetia à ação da Idéia e o que se subtraía a esta ação (as cópias e os simulacros). Um eco deste debate ressoa quando Sócrates pergunta: haverá Idéia de tudo, mesmo do pêlo, da imundície e da lama – ou haverá alguma coisa que, sempre e obstinadamente, esquiva-se à Idéia? Só que em Platão esta “alguma coisa” não se achava nunca suficientemente escondida, recalçada, repelida na profundidade dos corpos, mergulhada no oceano. *Eis que agora tudo sobe à superfície*. É o resultado da operação estóica: o ilimitado torna a subir. O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que murmura, mas sobe à superfície das coisas e se torna impassível. Não se trata mais de simulacros que escapam do fundo e se insinuam por toda parte, mas de “efeitos” sonoros, ópticos ou de linguagem – e menos ainda, ou muito mais, uma vez que eles não têm nada de corporal e são agora toda a idéia... O que se furtava à Idéia subiu à superfície, limite incorpóreo, e representa agora toda a *idealidade* possível, destituída esta de sua eficácia causal e espiritual. Os Estóicos descobriram os efeitos de superfície. Os simulacros deixam de ser estes rebeldes subterrâneos, fazem valer seus efeitos (o que poderíamos chamar de

“fantasmas”, independentemente da terminologia estoíca). (DELEUZE, 2009: 8)

Essa longa citação convida a pensar o que Deleuze retoma no pensamento dos estoicos e dos epicuristas. Estes adotam uma posição diferenciada mediante a causalidade: o *clinamen*. No lugar de um destino sem causalidade, eles pensam uma causalidade sem destino. A inversão discursiva não necessariamente assegura um pensamento originário.

Os estoicos seriam os responsáveis por uma divisão do plano do ser em dois: 1º o ser profundo e real = força; 2º o plano dos fatos que produzem seres incorporais múltiplos, infinitamente. No âmbito da relação causal, as causas se remetem às causas, estas seriam ligadas pelos efeitos incorporais.

Essas inversões propositivas e mistas, adotadas por Deleuze, não anulam e sequer se dedicam a pensar a questão da causalidade e muito menos do destino. Acabam caindo na dualidade representativa: constituem uma idealidade representativa na proposição. Deleuze parte da leitura que: “em Aristóteles, todas as categorias se dizem em função do Ser; e a diferença se passa no ser entre a substância como sentido primeiro e as outras categorias que lhe são relacionadas como acidentes” (DELEUZE, 2009: 7-8).

As categorias não se dizem em função, mas desde o Ser. Só por vigorarem na Linguagem, casa do Ser, é que há a possibilidade de um dizer. As palavras, substância e acidente já são interpretações reduzidas e apriorísticas do pensamento aristotélico, em referência à questão do “on”. Leituras reduzidas sobre *hypokeímenon* e *symbebekota*: o que é e o como é.

Ao longo das realizações da realidade, ela própria vai se impondo e, em cada realização, o real se consoma: “Princípio é mistério do inesperado que, sem aviso nem preparação, sobrevém de chofre numa avalanche da realidade, atropelando o real com novas realizações. É a experiência que os gregos chamavam de *Θεοί*, Deus” (LEÃO, 2010:239). Trata-se, portanto, da vigência do extraordinário.

O Daimon, *Δαίμων*, também pode ser traduzido por divindade quando indica divindades particulares, opondo-se a *Θεός*: “*Δαίμων* também pode dizer: ‘as almas dos homens da idade do ouro’; ‘gênio pertencente a cada homem, que personifica seus destinos; aquele que distribui a cada um sua sorte’; ‘ao azar’” (JARDIM, 2005:130).

Porém, destino é ainda mais, dá-se um caminho de percurso que necessita do recebimento do dom que se dá no apresentar, o próprio sentido.

Quando Platão diz que a medida de todas as coisas é Deus, e ele mesmo entende a *αρχή*, princípio, enquanto um Deus (*Θεός*), Platão parte do irromper originário que se dá de maneira misteriosa para pensar as diferentes realizações do real. Na verdade, o que está em questão na filosofia platônica, e não no platonismo, é o que possibilita este principiar originário que se dá: Deus.

Então, o princípio se dá na dinâmica de instauração do des-tino: na vigência do extraordinário. Já o sentido primeiro, o primordial, remete à referência da questão *arkhé/télos* (principiar/consumar). Em outras palavras, o sentido primeiro remete ao princípio, mas princípio não é alavanca ou início: “O princípio, ao contrário surge e se impõe cada vez mais ao longo de todo o processo, pois só alcança a plenitude no fim” (LEÃO, 2010:238).

Já para Deleuze, o puro devir tem, em Platão, uma relação particular com a linguagem: trata-se de algo essencial, pois é um fluxo de palavras enlouquecido, um discurso que desliza sobre o que remete sem jamais deter-se a ele. Deleuze acerta ao dizer que o puro-devir tem em Platão uma relação essencial com a linguagem. Essa relação é referencial e originária. Entretanto, pode-se discordar de Deleuze quando ele resume essa relação a um “fluxo de palavras enlouquecido” e a um “discurso”. Essa discórdia se pauta em tudo o que se desenvolveu até agora e no diálogo *Parmêdides*.

Platão pensa a permanência e a mudança na questão da “*ousía*”, o feminino de “*on*”. Então, no *eidōs*, dá-se a procura filosófica (*tītōn?*), (que é o ente?). O pensamento de Platão, pois, se aproxima do de Heráclito: “Tudo é um” (HEIDEGGER, 1999:33).

No diálogo *Parmêdides*, Sócrates/Platão repensa a tese de Zenão e a de Parmênides. O primeiro apresenta a tese de que é impossível haver múltiplas coisas; o segundo afirma o todo ser um. Com base nessas teses, Sócrates/Platão desenvolve uma reflexão referente à permanência e à mudança, pensando a questão do “*év*” e “*ovsíá*” na tensão semelhança e dessemelhança [*ομοία/άνομοία*].

As teses de Parmênides e Zenão são pensadas como sinônimas, pois só aparentemente são distintas. Ambas destacam que é impossível haver múltiplas coisas. Para refutar a tese de Zenão, Sócrates/Platão recorre às formas inteligíveis para a solução das aporias do um e do múltiplo: “não julgas haver uma certa forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante?” (PLATÃO, 2003: 27).

Surge, então, contra o *eidos*, o argumento do terceiro homem, atribuído a Polixeno. A crítica que se faz é que se teria de, incessantemente, recorrer à existência de uma nova forma. O argumento tem a seguinte fórmula: “(2) premissa adicional: Se a, b, c e F-dade¹ são todas F, então deve haver uma outra forma F-dade² graças à qual apreendemos a, b, c e F-dade¹ como F” (PLATÃO, 2003:138).

Todavia, para assegurar F-dade² é necessário F-dade³, e assim por diante. No decorrer do próprio diálogo, Sócrates/Platão responde: “vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria uma, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito”. Sócrates/Platão continua:

estas formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhanças delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens daquelas. (Ibid.: 37-39).

Não é necessária, pois, uma forma outra para assegurar o ser, pois o ser não é propositivamente. Não é o ser a própria possibilidade para a forma, para o configurar-se? Se ele é a possibilidade de uma forma configurar-se, ele ainda não “é” uma forma. “Neste sentido, a *idéa* abre espaço para a verdade e dá lugar à liberdade do **nada criativo**, *τὸ μὴ ὄν*, o nada de ser e não ser de tudo que, de alguma maneira, está vindo a ser” (LEÃO, 2010:205). Trata-se da possibilidade de um princípio, “*arkhé*”, que se consuma num acontecer, “*télos*”.

Embora Parmênides apresente uma crítica para a questão do *eidos*, ele próprio conclui:

E é um homem naturalmente muito bem dotado aquele que será capaz de compreender que há, de cada coisa, um gênero [*γένος*], uma essência [*οὐσία*] em si e por si, e é um homem ainda mais admirável aquele que descobrirá e poderá ensinar todas essas coisas a outrem, após distingui-las cuidadosamente, de maneira adequada (Platão, 2003:47).

Desta maneira, a proveniência, a família, o *γένος* da essência é o próprio extraordinário. Este é enquanto constitui o vigorar da essência. Uma essência que se constitui enquanto constitui-se a essência primordial, o princípio, a *αρχή*.

Tal entendimento permite discordar da fala de Deleuze: “O que se furtava à *Idéia* subiu à superfície, limite incorporal, e representa agora toda a idealidade possível” (DELEUZE, 2009:8). O *eidos* não é representação. Apenas no entendimento herdado da tradição, é que ele pode ser pensado como ideia representativa, sendo as demais cópias e simulacros fugidios de algo mal escondido.

Deleuze divide o pensamento de Platão em duas esferas: 1ª das coisas limitadas e medidas, qualidades físicas; 2ª um puro devir ou devir-louco sem medida e que nunca se detém em nenhum dos sentidos, divisão que não se sustenta.

Embora o *eidos* tenha sido traduzido por ideia, esta questão convida a pensar além dos lugares-comuns do platonismo:

Ídēa não é doutrina, nem teoria, nem conhecimento, no sentido da ciência, nem representação ou conceito no sentido da lógica do cálculo. Não é nada disso. É, antes, o nada criativo de tudo isso. Reside na possibilidade de ser e não ser de tudo que é e está sendo, de tudo que está vindo a ser e/ou deixando de ser. Platão nos faz sentir que somos a experiência radical de que toda recepção recebe e todo empenho se empenha na liberdade da IDEIA pela verdade da *ídēa* de ser e não ser tudo que se tem/ou e não se tem, tudo que se devém/ou e não se devém. A *ídēa* é, pois, *ούσία*, o ser que se vê e se vê na claridade do Eidos de todas as visões (*τωνίδεων*) (LEÃO, 2010:205-6).

Desta maneira, a proveniência, a família, o *γένος* da essência é o próprio extraordinário. Este é enquanto constitui o vigorar da essência. Uma essência que se constitui enquanto constitui-se a essência primordial, o princípio, a *αρχή*.

Já a *phýsis* tem sido traduzida por natureza, mas ela não se resume apenas às plantas, florestas, mares etc. A natureza é tudo isso também, mas é, sobretudo, a possibilidade de constituição dos entes, ela também nos constitui enquanto humanos: a natureza humana. Ela se dá enquanto a energia motora que engendra a consumação do humano. Em todo o pensamento o que está em questão é a *ουσία*. No Ocidente, a existência tem sido pensada como a SUBSTÂNCIA do homem, isso tira o sentido originário da palavra pensada tanto nos diálogos de Platão, quanto nos textos de Aristóteles. Este pergunta: “*toutóestítisheousía*? Isto (a saber, *títòn*) significa: que é a entidade do ente?” (HEIDEGGER, 1999:33). A partir da interpretação reduzida, o homem passa a ser caracterizado como “animal rationale”, contudo, a linguagem não é apenas a expressão discursiva de um ser vivo.

A sentença grega “*Dzoionlogonechon*” também pode ser traduzida por: “Um homem: realização que a Linguagem cuida e cultiva.” (LEÃO, 1992: 143). Tal tradução renega a razão cartesiana, pois não é o sujeito/o homem a medida representativa ou “rational” da questão.

A Linguagem é, antes, o dar-se essencial da possibilidade realizadora de uma medida: o homem enquanto realização concreta. Desta maneira, o cuidado da linguagem é a realização concreta do pensamento: a vigência da Linguagem, a casa do Ser.

A linguagem está além do sistema comunicativo e das funções linguísticas: “A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde.” (HEIDEGGER, 1967: 44). Ela é condição de possibilidade originária e inaugural em que se funda o aparecer de todo sendo, que só é desde o ser.

É possível o a “ser desvelado” manifestar-se independente da proposição? Pode-se pensar as obras poéticas, elas instauram tempo e espaço: convocam ao presente o sentido, realizam uma possibilidade do que ainda não é, mas já se deu a ser. Essa vigência pela unidade está presente no pensamento de Heráclito:

tòsophón significa: HénPánta “um (é) Tudo”. Tudo quer dizer aqui: Pántatáonta, a totalidade, o todo do ente. Hén, o Um, designa: o que é Um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo ente no ser. O sophón significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente. Nesta locução, o “é” traz uma carga transitiva e designa algo assim como “recolhe”. O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento – Lógos”. (HEIDEGGER, 1999: 32)

Essa dinâmica, em que se move o pensamento, indica um *logos* que não pode ser entendido como discurso, analogia ou representação. Ele tensiona a referência entre “é” e “não-é”. É importante ter cuidado para não delimitar o ser ao ente na proposição “o ser é o ente”. Como o próprio Heidegger indica, o “é” assume o sentido de “recolhe”, na mera proposição o “é” resume-se a um verbo de ligação relacionado a um atributo.

A Linguagem, *logos*, se constitui na tradição e na dinâmica da história, enquanto criação, como a possibilidade de recolhimento diante das “correntezas culturais”, do que é, foi antes e do que será. No dizer de Hesíodo, constitui-se o pensamento criador passado por Mnemosine às Musas em nove noites de amor. Constitui-se sabedoria.

O radical “λγ”, “lg”, presente em *logos* e *legein*, bem como em *les-en* não diz apenas reunir, recolher e concentrar, mas diz da experiência de pôr, depor, dispor e propor. Tal experiência originária foi conduzida à atividade poética. Como é um sentido originário, não se trata de um ajuntar aleatório: “se leva uma coisa para o pouso de seu ser e a faz assim repousar na vivência de sua realização”. (LEÃO, 2010:32[3])

O reunir de “λεγ”, “leg”, colhe e escolhe, acolhe e recolhe, utiliza parâmetros e princípios de ordem. Parâmetros que aceitam e promovem a diferenciação, trata-se, portanto, de uma força capaz de gerar tensões e integrar conflitos, de gerar posições e compor oposições. *Legein* referencia o “casamento de ser e linguagem”, a morada do homem, o eclodir poético nas realizações do humano. Tal vigência poética revoluciona o discurso, o ouvido e a escuta: “Nas peripécias da criação ouvir é escutar a ação de

λεγ-ειν, seguindo o advento de sua força de reunião e poder de recolhimento no curso da história”. (LEÃO, 2010:34).

5. O sentido

Retomando o diálogo com Deleuze, o autor pensa a relação de permanência e mudança por meio do puro-devir, mas distingue dois devires: o da superfície e o da profundidade. Essa questão relaciona-se à questão temporal, pois é na relação “agora” e “instante” que o pensamento deleuziano se estabelece. Ao destacar o Aion das superfícies e o conjunto de Cronos do devir-louco como das profundidades, o Aion se torna lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades; já Cronos só tem o presente para exprimi-lo, uma vez que é interno e profundo. Futuro e passado são expressos por Cronos no presente, único tempo que ele compreende e que o afeta. Cronos deixa de ser mistura corporal para ser corte profundo. O presente se manifesta, então, em Cronos por dois aspectos (o presente crônico): 1) movimento absoluto, presente global; 2) movimento relativo, presente parcial. A profundidade se dá com a explosão e a contração; a extensão mais ou menos vasta, ou seja, futuro e passado delirantes.

Para pensar o tempo além da cronologia representativa, é importante pensara música, pois ela tem em si a possibilidade de instauração de uma espaço-temporalidade que se constitui poética, em outras palavras, evoca a harmonia concertante da natureza. O corresponder, o estar de acordo é:

Um anèrphilósophos é aquele, hósphileitòsophón; philein, que a sophón significa aqui, no sentido de Heráclito: homologein, falar assim como o Lógos fala, quer dizer, corresponder ao Lógos. Este corresponder está em acordo com o sophón. Acordo é harmonía. O elemento específico de phílein do amor, pensado por Heráclito, é a harmonía que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro”. (HEIDEGGER, 1999: 32)

Assim, a música é o que persiste, dá-se enquanto presença. Anteriores à significação e à representação localizam-se os sentidos. A presença rítmica e sonora da música evoca e convoca o sentido. Sua vigência poética passa a ser pensada num “λογοςμουσική”, *logosmusiké*, e na memória, instância inventiva e veladora da unidade. Daí, surge o entendimento da música memória das memórias, como acesso à unidade. Todavia, também a memória é uma possibilidade de realização da unidade

originária do pensamento: a harmonia, uma disponibilidade, um acordo entre Ser e Pensar.

Na música vigora a harmonia, mas não apenas entre notas e intervalos, e sim a harmonia silenciosa do vigor amoroso de Eros que originariamente convoca a um pôr-se à disponibilidade de, para consumir, enquanto (e)vocação, a condição espaço-temporal da unidade. Ela estabelece a condição espaço-temporal como unidade, pois se entende que: “É pela memória que se pode estabelecer o nexos do que é, mas que ainda, ou já, não existe. A memória vela, medita, cuida, a despeito da “muita névoa”, da unidade. A memória é o cuidado, o pensar a unidade” (JARDIM, 2005:155-6).

Mnemósineé palavra e realização criativa. Ela é a experiência narrativa do pensamento con-figurando e consolidando a forma de ser e de estar na linguagem. A mãe das Musas abarca as experiências “primigênicas” de pensar, refletir e meditar, uma força geradora da realização da ek-sistência humana, alimentada pelo fogo originário, pelo furor do pensamento. Na memória ontológica:

pensar e pensamento são o poder de reunião e recolhimento de todo sendo na dinâmica de ser, aparecer e vir-a-ser, uma dinâmica que se dá enquanto se retrai. É por isso constitutiva de toda memória em todos os seus níveis e desempenhos, em todas as suas omissões e comissões, a presença inaugural do esquecimento (LEÃO, 2003:145).

O concertar harmonioso consuma e constitui a concretude do sentido, dá realidade enquanto se torna realização. O sentido, então, presentifica-se na tensão do vigorar do “é” com o “não-é”: a harmonia silenciosa do vigor amoroso. Na vigência da Memória, se desembala o presente no canto: Musas, uma (con)vocação da unidade entre ser e pensar.

Heráclito, a quem é tão cara a harmonia entre Ser e Pensar, pensa o Aion: “uma criança briançando (criança criançando), jogando: reinado de criança.” (Heráclito, 2011). Todo jogo é sempre dinâmico: dinamiza tensão e repouso. Mas qual a relação do jogo com o tempo?

Pode-se, então, retomar o diálogo com a questão do *eidōs*, pois e se ele for o que é atravessado pela $\phi\omicron\varsigma$? E se ele disser do que é atravessado pela claridade, pela vigência da tensão entre luz e escuridão? A claridade é sempre rodeada pela sombra da escuridão. O *eidōs*, então, seria um não-dizer, um não-desvelar, mas um solicitar que se deixasse mover pela ambiência da abertura em que já se está lançado, o vigorar do (des)velamento e do silêncio, para se deixar atravessar pela $\phi\omicron\varsigma$. Então, o *eidōs* não

serianem *logos*, nem memória, mas um deixar-se invadir pelo desabrochar essencial de cada (uma) realização do real: um convite a uma referência à *arkhé/télos*.

Dessa maneira, pensar não seria mais um exercício de des-velar ou de procura unitária, seria um exercício primordial em que se consumaria, em harmonia essencial, um pensamento. Pensar seria o pouso essencial e harmonioso, *eidós*, que concerta: Ser e Pensar. O sentido do próprio.

Não haveria, portanto, uma essência estacionada em algum lugar que alimentasse a tudo, ela, *ούσία*, sendo o próprio é cada (um), não seria algo prévio ou genérico, mas só se essencializaria no pouso harmonioso, um concertar: “no intermédio de certos movimentos e repousos, está tornando-se, e, nesse momento, nem é, nem não é, nem vem a ser, nem parece”(Platão, 2003: 105). Criança criando.

Um fica sendo.

6. Referências

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Nova Cultura: 1999.

Heráclito. Disponível em :<www.filoeduc.org/childphilo/n5/luciaHelena.htm>
Acessado em: 08/03/2011.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Grega- Uma Introdução*. Rio de Janeiro, Teresópolis: Daimon, 2010.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, PUC-Rio; São Paulo, Loyola: 2003.