

# HERIBERT BOEDER, PARMÉNIDES E A CONSOLIDAÇÃO DA FILOSOFIA

*Alexandre Costa*<sup>1</sup>  
U. F. do Rio de Janeiro.

Para Heribert Boeder, em sinal de estima

Certa vez, ao folhear o clássico *Paidéia* de Werner Jaeger, deparei com uma passagem em que estabelecia o que afirmava ser uma grande qualidade do pensamento grego em geral: a maneira clara e sistemática com que os antigos gregos pensavam a “parte” de forma necessariamente relacionada ao “todo”. E, mais do que isso, a firme recusa desse pensamento a pensar a parte de modo destacado, como se fosse possível isolá-la do todo do qual é, afinal, parte. Efectivamente, a ideia de parte só se cumpre se se identifica o todo que a define e inclui, dando-lhe sentido e revelando, igualmente, a sua função.

Essa observação preliminar serve-me de introdução a este artigo na medida em que revela aquela que é, a meu ver, também uma das grandes qualidades – e um dos grandes trunfos – do pensamento de Heribert Boeder: a concepção histórica do desenvolvimento das ideias filosóficas, em que se realça, a cada momento dessa história, a composição que o pensamento estabelece com a tradição em que se encontra inserido. Usando desse método, torna-se-lhe possível não apenas compreender o conteúdo de uma dada filosofia, mas saber radicalmente de onde provém e qual a motivação que fez do seu anúncio e realização uma necessidade imperiosa do próprio pensamento. Retira-se daí a efectiva compreensão de como se forma e pelo que se forma a

---

<sup>1</sup> Professor do departamento de filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

arquitetura específica apresentada por toda e qualquer filosofia: a afirmação da sua figura e a posição que assume em meio a essa tradição – a parte a reconhecer-se como tal, erguendo-se diante do todo e ajudando a compô-lo.

A isso que ora chamo “método”, Heribert Boeder conferiu a expressão “pensar logotectonicamente”, um modo de pensar e de posicionar o pensamento em sua tarefa de conceber não apenas a construção arquitetônica que cada filosofia realiza, mas também a relação necessariamente íntima entre todas essas arquiteturas, demonstrando com precisão como o pensamento se nutre de pensamento, e como a filosofia, por extensão, estende-se e constrói-se incessantemente a partir de si mesma.

Uma tal perspectiva marca de forma decisiva o percurso da filosofia de Boeder, cuja obra descreve o itinerário cumprido pelo pensamento filosófico em sua intrínseca necessidade de movimento, aclarando de forma precisa a especificidade de cada obra filosófica, ao mesmo tempo que a situa em relação às demais que a antecedem e circundam. Trata-se, pois, de perceber como o pensamento, a cada vez, se determina, e, ao determinar-se, identificar a diferença que ele, o pensamento, impõe à própria história do pensamento.

Desse modo, a interpretação boederiana do célebre poema de Parmênides não poderia ser aqui apresentada consoante nenhum outro método que não este, o logotectônico, pelo que se fizeram necessários os comentários anteriores, a fim de que se apresente ao leitor de forma adequada e justa o cerne dessa interpretação, bem como a sua dinâmica característica<sup>2</sup>. Antecipo que o meu propósito principal não se reduz a expor a interpretação boederiana da filosofia de Parmênides, assumindo portanto a pretensão de demonstrar, a partir dela, a posição estratégica que o pensamento parmenídico ocupa na história da filosofia, sendo o Eleata um dos filósofos que mais decisivamente colaboraram para que a própria filosofia se pudesse definir como filosofia, tomando consciência de si mesma.

Segundo Boeder, o carácter inovador que confere à filosofia de Parmênides uma posição de destaque em meio à própria história da filosofia – por lhe ter imposto uma viragem incontestável relativamente aos rumos que até então trilhava – relaciona-se com uma decisão de pensamento que põe em

---

<sup>2</sup> Cabe-me destacar que as considerações a serem aqui apresentadas baseiam-se, sobretudo, no que Boeder expõe em dois de seus livros, nomeadamente, *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie* (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962) e *Topologie der Metaphysik* (Freiburg, Alber, 1980). Utilizo-me igualmente de algumas das suas muitas publicações a respeito, principalmente “Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie” (*Abhandlungen der braunschweigischen wissenschaftlichen Gesellschaft*, XLVII, 1996) e “Der Unterschied von Sophia und Philo-sophia” (*Sapientia*, LIV, 1999), além do seminário apresentado na Universidade de Osnabrück no semestre de inverno de 1999/2000, intitulado “Parmenides entgegen”. Destaco por fim, como referência última, os frutos colhidos a partir das nossas muitas conversas sobre a filosofia de Parmênides durante o tempo em que fui doutorando sob sua orientação.

questão o que vem a ser e o que deve ser o objecto próprio da filosofia. Parménides ter-se-ia perguntado a que deve a filosofia se dedicar e qual deve ser, enfim, o seu tema por definição. Pensar essa questão resultou, para o próprio pensamento de Parménides, na determinação de um novo objecto de conhecimento para a investigação filosófica: o próprio pensamento. Boeder identifica, nesse exacto momento, um novo começo para a filosofia: o ponto de sua história em que o pensamento se debruça sobre si mesmo, radicalizando a sua consciência no sentido de que tudo o que se pensa redundava, ao fim e ao cabo, em pensar o pensamento, pois mesmo que o pensamento tome para si um objecto real e sensível, é de pensamento que ele trata, pois o pensado sempre será de natureza outra que não a própria natureza do pensamento, subsistindo sempre a distinção entre pensamento e coisa. Dessa forma, pensar sempre significa pensar o pensamento. Com essa mudança na ordem do que é e deve ser o objecto do pensamento, Parménides impõe à história da filosofia uma nova era, uma era em que o pensamento passa a ter a possibilidade de ser puramente conceptual<sup>3</sup>. Essa transição decreta então o fim de uma primeira época filosófica, na qual toda e qualquer filosofia, sendo necessariamente um discurso sobre o cosmo, configurava, de forma igualmente necessária, sempre uma determinada cosmologia.

A convicção parmenídica de que a filosofia ganharia em força e solidez caso deslocasse o seu objecto de conhecimento da realidade sensível em favor do próprio pensamento, exigiu dele a decisão resolva de que, se é mesmo assim, a filosofia deve forçosamente pensar o pensamento, não a “natureza”<sup>4</sup>. É preciso que se tenha atenção a essa proposição “a filosofia deve pensar o pensamento”. É preciso, pois, dar atenção à função desempenhada por esse “dever”. E, aqui, gostaria de acrescentar às considerações de Boeder, o seguinte: é nesse “dever pensar” que Parménides acaba por definir o que, para ele, é o filosófico. Dever pensar o pensamento significa, então, que a filosofia não tem nem pode ter outro objecto que não o pensamento; do contrário, não é filosofia. Porque o facto de Parménides ter oferecido à filosofia um novo objecto de conhecimento não é apresentado por ele como se esse novo objecto ou tema fosse uma mera alternativa, para a filosofia, à sua temática anterior, centrada e concentrada na questão do conhecimento do *kósmos* e da *phýsis*: significa pura e simplesmente a tomada de posição de Parménides no sentido de bradar contra toda a filosofia anterior o seu equí-

<sup>3</sup> Em *Topologie der Metaphysik* Boeder chega a considerar essa inovação parmenídica como o primeiro advento do pensamento de carácter metafísico, o que veio a renunciar mais tarde por defender que nem todo pensamento estritamente conceptual implica uma metafísica.

<sup>4</sup> A partir dessa concepção assumo, particularmente, a posição de que se deve defender a ideia de que o ser descrito por Parménides não pode ser entendido como um ser natural ou real, mas sim como ser estritamente conceitual, pensável apenas na ordem das ideias: trata-se de um ser circunscrito ao pensamento (“pois o mesmo é pensar e ser”) (B3), e por isso mesmo limitado, atributo que Parménides faz questão de lhe aplicar (B8).

voco ao dedicar-se a tais temas. E utilizo aqui a palavra “equivoco” no seu sentido mais literal e etimológico, que é o de se opor ao “unívoco”, ou seja, aquilo de que é típico a bifurcação, a ambiguidade e a dualidade. É como se Parménides afirmasse que toda a filosofia a lhe anteceder tivesse engendrado um tipo ou uma forma de conhecimento ainda insuficiente e claudicante para que se julgue efectivamente um saber, isto é, um tipo de conhecimento não-sólido o bastante para que a filosofia, na sua intenção de conhecer, conheça com segurança. É sintomático que Parménides tenha adjectivado em seu poema, de forma absolutamente sistemática e persistente, a ideia de verdade com o termo “confiável”<sup>5</sup>. A verdade, substantiva e unívoca, essa invenção parmenídica, distingue-se e ergue-se acima de tudo o mais que já fora concebido e pensado pelos filósofos por ser integralmente confiável, firme e segura, tal como quer e deve ser o conhecimento que a filosofia, por definição, sempre desejou para si.

Vê-se, então, que a afirmação da filosofia de Parménides exige a negação de toda a filosofia a ele precedente. Mas o seu projecto só ganha sentido justamente por se lhe opor, e, portanto, dela depende e é por ela influenciado. Contempla-se assim o sentido da arquitetura perfeita pelo pensamento de Parménides, a sua logotectónica. Se a filosofia, até então dedicada às questões do cosmo, apresenta problemas e soluções plurais, possuindo assim um carácter equivoco, é preciso que se lhe indique um novo objecto de conhecimento que substitua essa equivocidade por algo firme e unívoco. É preciso, conseqüentemente, abandonar o antigo objecto da filosofia, o *kósmos* e sua *phýsis*, posto que, na qualidade de objectos do pensamento, acabam por se tornar igualmente a fonte e o fundamento desse mesmo pensamento, de modo que, se ele se mostra tívio e vacilante, é porque reflecte a natureza daquilo que lhe serve como fundamento. É aqui que Parménides opera uma verdadeira revolução: se o conhecimento filosófico quer ser sólido não pode mais se permitir a situar a realidade sensível – o cosmo e sua natureza – como objecto e fundamento do saber. É esse, para Parménides, o grande erro dos seus antecessores<sup>6</sup>. No fundo, trata-se da questão do conhecimento e da consciência clara de que o conhecimento reivindica algo de permanente e fixo, pois do contrário tornar-se-ia numa impossibilidade. É como se toda a actuação do pensamento de Parménides propusesse a si mesma as perguntas “como é possível conhecer o que sempre se altera? Como conhecer o que, por natureza, se revela dual e ambíguo?”. Pense-se, por exemplo, em Heraclito e no pitagorismo. Parménides ouve do Efésio máximas como “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”<sup>7</sup> e, também,

<sup>5</sup> B1 29-30; B2, 4.

<sup>6</sup> Assim como se pode imaginar, por raciocínio inverso, que um jónio, por exemplo, afirme que o grande erro de Parménides é não compreender a real natureza do cosmo.

<sup>7</sup> B91.

“nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”<sup>8</sup>; dos pitagóricos ouve afirmarem a existência do ser e do não-ser. Tudo isso parece absurdo a Parménides, incompatível com a necessidade de clareza e solidez que deve distinguir o conhecimento. Portanto, é preciso combater tais ideias absurdas, é preciso negá-las. Não cito essas máximas heraclíticas e o pitagorismo por mero acaso: os versos que hoje constituem, respectivamente, os Fragmentos 6 e 2 do poema de Parménides, são construídos, a meu ver, como reações às proposições mencionadas acima, e, por isso mesmo, se definem *negativamente* em função delas.

Do que expus até ao momento retira-se que Parménides é o primeiro filósofo a questionar a própria filosofia em sua decisão de versar sobre este ou aquele objecto de conhecimento, e o primeiro a estabelecer para a sua filosofia um novo objecto e um novo critério de conhecimento, não mais fundamentados na realidade sensível, mas sim na lógica do próprio pensamento: uma lógica formal cujo tecido é o raciocínio e as suas regras<sup>9</sup>, elementos para ele muito mais seguros – e portanto muito mais dignos e passíveis de conhecimento – do que a “lógica do real”<sup>10</sup>. É como se Parménides perguntasse, pela primeira vez, “que conhecimento firme e seguro pode ter a filosofia se se dedica a temas cuja natureza é a da alteração e da ambiguidade?”. Faz-se necessário, então, oferecer à filosofia um novo objecto e um novo fundamento para o saber: é essa a tarefa e o *télos* que a filosofia de Parménides assume para si mesma.

Antes de prosseguir, devo prestar um esclarecimento: nos três últimos parágrafos teçi comentários muito mais referentes às minhas próprias reflexões do que à interpretação de Boeder sobre o poema de Parménides. De qualquer modo, deixo claro que essas reflexões só se me tornaram possíveis a partir do meu encontro com a interpretação boederiana, sendo esta a sua motivadora. Tal como mencionei inicialmente, o meu propósito consiste não apenas em expor o que Boeder pensa sobre Parménides, mas também pensar com ele e, principalmente, a partir dele. Feita esta ressalva, passo a mostrar como esse *télos* da filosofia parmenídica se realiza no poema, o que me reconduzirá a uma análise mais detida e textual da interpretação boederiana, reveladora da construção histórica do pensamento parmenídico.

Começo, pois, com o proémio, em que Boeder identifica o diálogo de Parménides não apenas com a tradição filosófica do seu tempo, mas também com a tradição poética. Ou seja: o seu diálogo com todo o saber dos primeiros tempos do pensamento grego. Nesse proémio, Parménides qualifica a si

---

<sup>8</sup> B49a.

<sup>9</sup> Entende-se com isso por que certos princípios formais do pensamento, tais como o princípio de identidade e o princípio de não-contradição, tenham sido enunciados pela primeira vez no poema de Parménides, ainda que não contassem, àquela altura, com essa denominação.

<sup>10</sup> Expressão aplicável à filosofia jónia como um todo mas a Heraclito em especial.

mesmo como *eidóta*<sup>11</sup>, aquele que sabe. Parménides é aquele que sabe tudo o que já gestado pela tradição mito-poética e pela cosmologia filosófica. Ele conhece o caminho traçado por seus antecessores. Esse homem que sabe, encontra-se agora diante de um novo caminho, um caminho nunca antes trilhado, alegorias através das quais Parménides revela a clareza que possui a respeito do carácter inovador da sua obra. E é aqui, nessa exacta posição e no trilhar o seu novo e próprio caminho, que Parménides encontra o seu lugar na história da filosofia.

Mas o que revela esse caminho? Por ele Parménides é conduzido, sendo guiado por divindades. O emprego do discurso alegórico remete aos antigos poetas, mas o divino, nesse caminho, não desemboca nem resulta no que antes fundamentava o pensamento poético-religioso. Nenhum deus o espera, não em moldes míticos. Da mesma forma, conforme esse “homem que sabe” continua a avançar por seu caminho, ele passa por ideias filosóficas já pensadas pelos seus antecessores, sendo mencionadas, por exemplo, as noções de justiça, lei e necessidade<sup>12</sup>. Mas ao fim do seu percurso, Parménides encontra o que nenhum outro ainda tinha descoberto: a verdade<sup>13</sup>. Eis aqui a deusa parmenídica. Não uma deusa como aquelas do Olimpo, mas uma deusa filosófica, uma deusa-pensamento. Uma deusa que exorta o “homem que sabe” da cosmologia e da mitologia a abandonar esses caminhos, porque não são o da verdade. Uma deusa que não se contradiz justamente porque diz “o ser é, o não-ser não é” – tudo o mais é contradição e absurdo. A ele, diz: “afasta-te desses caminhos, trilha este que te mostro”. Escorada na lógica, a deusa, isto é, a verdade, é absolutamente fiável, portanto digna de conhecimento. E o que está fora do seu caminho, a opinião dos mortais, não é em nada confiável<sup>14</sup>.

Assim Parménides anuncia, pela voz da deusa, recurso do seu poema, a sua decisão em abandonar radicalmente toda a tradição do pensamento grego ao determinar, para a sua filosofia, um novo caminho, o caminho do conhecimento seguro que só o pensamento de carácter conceitual e lógico pode oferecer, sendo este o perfil da verdade.

Parménides apresenta, ao longo do poema, três vias: a do ser, ou da verdade; a do não-ser; e a das opiniões dos mortais. Curiosamente, a deusa diz-lhe, ainda no próêmio, que tudo deve conhecer, sendo que esse “tudo” resume-se apenas à verdade e à opinião dos mortais. Como e pelo que foi

<sup>11</sup> B1, 3.

<sup>12</sup> Para as quais Anaximandro e Heraclito parecem-me ser as referências mais apropriadas.

<sup>13</sup> Lembro que Heraclito faz uso da forma neutra plural *alethéa*, em que reside a ideia adjetiva, portanto, a ideia do “verdadeiro”. A substantivação do termo é realizada primeiramente por Parménides e, de facto, entre o adjectivo heraclítico e o substantivo parmenídico mantém-se uma distinção enorme de pensamento, afastando decididamente o “verdadeiro” do Efésio da “verdade” do Eleata.

<sup>14</sup> B1, 29-32.

excluída, então, uma das vias, a do não-ser? O Fragmento 2 responde, ao considerá-la simplesmente impensável, uma vez que a afirmação de que o não-ser é, incorre em absoluta contradição. O simples acto de enunciar o não-ser já é em si mesmo contraditório, posto que se lhe dá ser por intermédio da fala. *Logo*, impossível o não-ser.

Sendo assim, Boeder chama a nossa atenção para o facto de o pensamento apresentar-se no poema de Parménides em duas únicas possibilidades: ou bem é verdadeiro, e conseqüentemente unívoco, ou bem é da ordem da opinião, necessariamente equívoco. A verdade é una e inteira, correspondendo à ideia de unidade; a opinião é plural e difusa, correspondendo à diversidade de tudo: existem opiniões, existe a verdade.

A partir dessa consideração de Boeder, permito-me acrescentar a constatação de que se dá com Parménides o primeiro anúncio claro de uma marcante e decisiva ruptura entre o que é filosófico e o que é senso comum, tornando-os absolutamente incomunicáveis, o que se traduz no poema pela oposição entre *noein* e *dóxa*. Essa clivagem, nítida e incisiva, justifica a própria consituição textual do poema, vista por alguns especialistas como francamente contraditória, uma vez que no prómio e na sua segunda parte, compreendida entre os Fragmentos 2 e 8, Parménides descreve a relação entre o ser e a verdade, bem como as suas características, num claro exercício de pensamento lógico-conceitual; enquanto que na sequência final, do Fragmento 9 ao 19, apresenta uma série de ideias que versam sobre o mundo aparente, um mundo em que reina a diversidade e a incerteza das opiniões. Não vejo, contudo, qualquer contradição entre essas duas fases do poema, já que correspondem à necessidade de mostrar com clareza a brutal divergência entre esses dois “momentos”, visando por fim demonstrar a total incompatibilidade entre o pensamento verdadeiro e o opinativo. É preciso conhecer e afirmar a diferença, afinal, a deusa, ao fim do prómio, impele-o a tudo conhecer, tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais em que não há a segurança da verdade e nem efectivo conhecimento, conseqüentemente<sup>15</sup>.

A esse respeito Boeder argumenta que a inclusão da *dóxa* justificar-se-ia também pela percepção parmenídica de que as opiniões dos mortais são irrecusáveis, existindo sempre. Com efeito, basta que se atente bem para as palavras da deusa para compreender esse outro motivo pelo que se legitima um discurso sobre a opinião dos mortais no poema, pois de facto diz a deusa, nos dois últimos versos do prómio, que a existência das opiniões é irrevogável: elas têm que ser, necessariamente<sup>16</sup>. Incluindo as opiniões dos mortais na fase final do poema, Parménides estaria a reconhecer que o pensamento lógico-verdadeiro e a *dóxa*, juntos, compõem a totalidade do que se pode e de como se pode pensar, mas destaca não só a imensa diferença de carácter

<sup>15</sup> B1, 28-30.

<sup>16</sup> B1, 31-32.

entre elas, como assume, também, uma clara hierarquia, em que o pensamento propriamente dito, filosófico e verdadeiro, é indisfarçavelmente superior às opiniões e, por isso mesmo, é a ele, justamente com esse carácter aqui descrito, que a filosofia deve se dedicar caso queira conhecer. Do contrário, condenar-se-á à mera opinião.

Para efeito de conclusão, lembro que o meu propósito com este artigo não visava a percorrer ao pormenor a interpretação boederiana sobre a filosofia de Parménides, mas sim apresentar o seu traço central, o seu cerne: realçar o elemento da sua análise que mais nos dá o que pensar. E pensar a partir dele. Nesse sentido, parece-me efectivamente que o ponto fundamental dessa referida interpretação consiste na identificação categórica de uma nova decisão do pensamento, uma decisão que altera totalmente o objecto e a temática da filosofia, conferindo-lhe um novo carácter e uma nova definição. Afastada da opinião, abraçada à verdade da lógica, a filosofia, em Parménides, não tem o pudor de se diferenciar nem de excluir. Segundo Boeder, um novo começo; um recomeço que fez com que a filosofia abandonasse o seu carácter até então necessariamente cosmológico para que assumisse, definitivamente, um modo de pensar propriamente filosófico. O momento histórico em que a solidez do pensamento lógico e conceptual consolida a filosofia. O começo da verdade, da verdade cujo antónimo não é o falso, mas a ignorância errante e equívoca das opiniões dos mortais.

### Abstract

The aim of this essay is to demonstrate, by means of an analysis of Parmenides' poem, that one of the great strengths of Heribert Boeder's thought is his historical conception of the development of philosophical ideas. In each phase or epoch of this development, three kinds of reason arise (natural, mundane, conceptual), each of which in its own way contributes to the accomplishment of the central tasks of that epoch and thereby to the conclusion of that epoch; furthermore, each kind of reason arises as a figure composed of three rational positions that work together to complete a given task; lastly, each kind of reason has its own tradition within the history of philosophy, a tradition that extends from epoch to epoch and helps to unify that history. To grasp the historical movement of philosophy in this way is, in Boeder's terms, "to think logotectonically". The analysis of Parmenides' thought here shows how it inheres in the history of philosophy and what is to be gained by thinking his thought logotectonically.