

O QUE É UM FILÓSOFO DEMASIADO POETA?

WHAT IS AN ALL TOO POETIC PHILOSOPHER?

FERNANDO SANTORO*

Resumo: Este artigo versa sobre o significado e os efeitos para a exegese moderna do comentário que Simplício fez a respeito do vocabulário de Anaximandro, após citar uma sentença sua. Em seus comentários, Nietzsche e Heidegger não apenas nos apontaram os pensamentos e as palavras de Anaximandro, mas nos fizeram atentar para aquele singelo comentário, aquele soluço de pensamento de Simplício.

Palavras-chave: Anaximandro, exegese, Nietzsche, Heidegger.

Abstract: This paper is about the meaning and implication for modern exegesis of a comment made by Simplicius about the vocabulary of a passage from Anaximander which he has just quoted. In their remarks on the passage, Nietzsche and Heidegger drew attention not only to the words and thought of Anaximander, but also made us look at that simple comment, that 'hiccup' of thought in Simplicius.

Keywords: Anaximander, exegesis, Nietzsche, Heidegger.

A sentença de Anaximandro de Mileto, filósofo que viveu no séc. VI a.C, é considerada como a expressão filosófica escrita mais antiga que nos foi transmitida. Ela nos foi reportada por Simplício, filósofo neoplatônico do século VI d.C. em seu comentário à *Física* de Aristóteles. Assim que acabou de citar a sentença do antigo filósofo milésio, como se precisasse recobrar o fôlego, Simplício deixa escapar um juízo: “assim diz isso com nomes de caráter mais poéticos” (ποιητικώτεροι οὕτως ὀνόμασιν ἀντὰ λέγων.)¹

Algumas vezes, há passagens dos textos filosóficos que mais parecem comentários à parte, interjeições, quase soluços de pensamento. Os mestres nos apontam estas pegadas do texto, para que de alguma forma possamos aceder aos conceitos centrais com algum impulso e não de maneira plana, e assim, de algum modo, nos ampliam o acesso à vida do pensamento. O comentário de Simplício à *Física* de Aristóteles, escrito no sexto século depois

* Fernando Santoro é professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro, GB. E-mail: fsantoro@matrix.com.br

¹ In *Aristotelis physicorum libros commentaria*. 24, 20-21.

de Cristo, é o lugar textual que conserva atualmente para nós a sentença de Anaximandro, escrita mais de um milênio antes. Simplício certamente teve contato com as palavras de Anaximandro por meio de uma compilação doxográfica dos primeiros filósofos elaborada por Teofrasto, sucessor direto de Aristóteles na direção do Liceu; obra que em sua maior parte não chegou até nós. Simplício se refere frequentemente a Teofrasto como uma fonte importante das suas citações. Diferente da maioria de nossas fontes dos filósofos pré-socráticos, Simplício nos dá a impressão de ter o texto diante de si, sobretudo quando generosamente cita passagens extensas como as de Parmênides e Empédocles. Mas a citação de Anaximandro não tem a extensão dessas outras passagens para nos passar a mesma impressão.

Em seus comentários contemporâneos, os mestres no pensamento dos gregos que foram Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger não apenas nos apontaram as palavras de Anaximandro, mas também nos fizeram, cada um a seu modo, atentar para aquele singelo comentário, aquele soluço de pensamento de Simplício (ou seria de Teofrasto?), que se admirava com o caráter mais poético (*poietikotérois*) dos nomes usados pelo filósofo de Mileto. Este “soluço” é extremamente significativo, à medida que perfaz uma quebra a partir da qual tanto se pode perder o rumo da sentença, quanto tomar impulso para desafiá-la. Antes de comentar este caráter da sentença de Anaximandro, vejamos outra vez, com renovada atenção, o contexto da citação²:

ἄλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ὀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

[...] alguma outra natureza indeterminada, da qual surgem todos os céus e os mundos que há neles; mas a partir deles a geração é para os entes e a degradação para os mesmos, segundo o necessário; pois se dão uns aos outros justiça e castigo pela injustiça segundo a ordem do tempo, dizendo isso assim com nomes mais poéticos.

Aproximamo-nos aqui de Anaximandro para nos afeiçoar ao seu caráter, assim vamos meditar e refletir primeiramente sobre esta palavra que se segue à sentença, esta palavra que fala de seu afeto ou afetação mais poética – *poietikotérois*. E como esta palavra operou e influenciou a recepção, ou seja, a interpretação, da sentença.

² SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*. 24, 13 ss.

De início, cabe reparar que este caráter poético não tem nada a ver com o canto ou a versificação – aliás, Anaximandro era um filósofo prosador, em uma época em que ainda será muito comum fazer filosofia e tratar da natureza em versos épicos. Depois de Anaximandro, ainda teremos Xenófanés, Parmênides, Empédocles, entre outros, todos filosofando sobre a natureza em hexâmetros homéricos. Simplicio ou Teofrasto, quem quer que tenha se espantado com as palavras de Anaximandro, refere-se ao caráter mais poético dos nomes (*onómasin*). O que o espanta é a originalidade conceitual do filósofo – porque por mais espantosas que sejam, as palavras ali já são conceitos, não são de modo algum palavras por imagens. Além disso, “mais poéticos” – *poietikotérois* –, como dissemos, é um comparativo; o que é mais poético não é necessariamente poético em sentido absoluto. Mais poético do que o quê? Simplicio não o diz. Mais poéticos do que os nomes e conceitos de Aristóteles e suas preleções sobre a natureza? Mais poéticos do que os termos dos sábios que lhe são contemporâneos? Mais poéticos do que as outras palavras do próprio Anaximandro? O que é mais poético não estaria sempre, todavia, dentro do que é considerado filosófico? O comentador nos provoca o questionamento sem contudo nos responder.

Por nossa vez, o que atentamos naquele intraduzível comparativo “mais poéticos”, próximo de um superlativo como “poeticísimos”, já não diz respeito simplesmente às palavras de Anaximandro, mas como estas têm afetado aos seus leitores e intérpretes: os filósofos que de Aristóteles a Heidegger afeiçãoaram-se a elas pelo pensamento.

Não é muito difícil perceber quais são as palavras apontadas como “mais poéticas”: *διδόναι γὰρ ἀντὶ δίκην καὶ τίσιν ἄλλήλοις τῆς ἄδικίας*. Literalmente, o quanto podemos crer que estamos traduzindo, as palavras dizem: “pois se dão umas às outras justiça e castigo pela injustiça”.

A tradução de F. Nietzsche, de 1873³, é a mais próxima disto que estamos chamando de literalidade, e que poderíamos também chamar de “tradução de serviço”: “Pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças”⁴.

³ A reparar que, na tradução de Nietzsche, os termos *δίκην καὶ τίσιν* estão invertidos, e falta o termo *ἄλλήλοις* (agradeço a Nestor Cordero pela observação). Nietzsche provavelmente usou a edição renascentista de Aldo Mannuccio, ou algum outro texto que teria se apoiado nela (como o livro de UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1867, p.40). Cf. DIELS, *Simplicii in Aristoteles Physicorum libros quattuor priores commentaria*, 1882 (CAG vol IX) pp.VII e 24. Diels estabelece o texto completo segundo os manuscritos já na sua edição dos *Doxographi graeci* de 1879, Cf. p.133 e *Theophrasti Physic. Opin. fragm.* 2, p. 476.

⁴ “Denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden.” *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, ed. Colli & Montinari. München: W. de Gruyter,

Com certeza, Nietzsche atentou para o linguajar moral e procurou realçá-lo, não apenas no vocabulário da sua tradução, mas também em todo o seu comentário, no quarto capítulo do seu opúsculo sobre os filósofos pré-platônicos: *A Filosofia na Idade trágica dos Gregos*.

Nietzsche observa uma similaridade de palavras – e particularmente de caráter – com o pessimista, o grande moralista do séc. XIX, Arthur Schopenhauer. Uma pergunta moral ressoa em ambos os interesses: “Como pode perecer algo que tem direito de ser?” e se reconfigura no interesse próprio de Nietzsche: “O que vale vosso existir?”. Mas a pergunta que Schopenhauer, como o mais profundo dos moralistas, dirigia ao homem, Anaximandro a dirige a todos os entes da natureza. Por isso, Nietzsche, como o próprio Simplício em que ele lê as palavras pronunciadas tanto tempo atrás, entende que estas sejam “metáforas”, aliás, uma única “*metáfora* altamente antropomórfica” a “tirar aquela doutrina melancólica de sua restrição à vida humana para aplicá-la, por “transferência”, ao caráter universal de toda a existência”. Anaximandro usa palavras “mais poéticas” porque faz transferências de sentido, porque fala por meio de metáforas, como os poetas. Toda a interpretação nietzschiana da sentença é conduzida por essa ideia da transferência antropomórfica da moralidade humana para uma moralidade cósmica – sobre o eixo dos valores trágicos.

Não apenas Nietzsche aceita o fato de que Anaximandro fala como os poetas, como também lhe imputa a mesma crítica que os primeiros filósofos dirigiam aos poetas: o antropomorfismo. Como sabemos, tal crítica recaía sobretudo na forma com que os gregos representavam seus deuses, tão semelhantes a nós por ações e paixões, a qual já vai aparecer de modo bastante explícito em filósofos como Xenófanes e Heráclito. A sentença de Anaximandro, porém, não fala de deuses – mesmo se entre as suas palavras poéticas encontramos *dike*, a Justiça reverenciada por Hesíodo, ou *tísis*, que pode ser reconhecida como alguma das Fúrias.

Charles Kahn (1994, p. 170) propõe que a expressão *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τῶξιν* teria de fato um tal valor de personificação dos deuses antropomórficos gregos. Para ele *Kbrónos* seria o sujeito da ação de ordenar: “Time appears as the magistrate who determines what the retribution shall be.” Essa leitura aponta para um sinal do que teria levado Teofrasto ou Simplício a considerar a sentença de Anaximandro “mais poética”. Visto que assim efetivamente teríamos um deus cósmico, o Tempo, transportado à imagem de um juiz de

1967 (1988) tomo 1, p. 818 [trad. R. R. Torres Filho, in: *Os Pré-Socráticos*, São Paulo: Abril, 1973, p.23 Col. Os Pensadores]

tribunal. Teríamos com isso o modelo de cosmogonia antropomórfica criticado por vários filósofos jônicos. A hipótese de Kahn ampara-se nos contextos dos antigos tribunais gregos que compartilharam com os primeiros filósofos seu o impulso de originalidade nas disputas de linguagem⁵. É possível que Nietzsche tenha pensado nesse contexto quando falou de transposição metafórica, mesmo se alude antes a uma moral e uma justiça preexistentes aos tribunais: a justiça da vingança, a justiça trágica das fúrias. De todo modo, a palavra *Kbrónos* se apresenta gramaticalmente como um complemento e não como sujeito, e sua personificação subjetiva só é percebida por uma leitura refletida – o que vale para o entendimento da palavra mais como conceito do que como imagem e metáfora. Sem dúvida, esta é uma zona de fronteiras e a aproximação de Kahn pelo território jurídico faz sentido. Todavia percebemos um uso mais dessacralizado já neste fato de que não aparecem como sujeitos substantivados da ação, mas como complementos objetivos: “dar justiça” ou “pagar um castigo” em vez de “Justiça devolve” ou “Fúria vinga”. A transposição não é de ordem teológica, como entre os poetas tradicionais, mas de ordem cosmológica ou física: pois o que está em causa é o princípio de todas as coisas em seu movimento autônomo de vir a ser e perecer – em sua natureza (*phýsis*).

Quando Simplício diz que as palavras da sentença são extremamente poéticas, ele está acusando uma transposição metafórica para falar da natureza. Significa que Anaximandro, do ponto de vista do comentador neoplatônico, provavelmente não dispunha do vocabulário apropriado para falar da natureza e usa, nesta falta, o que encontrou à disposição em sua experiência humana. Para Nietzsche, todavia, o sentido moral das palavras do campo semântico da justiça e da vingança não é um expediente de um filósofo desarmado e incipiente, mas já constitui a própria natureza do salto para dentro da perspectiva universal que caracteriza a filosofia. Este salto tem de ser operado a partir de uma perspectiva e um interesse humano – e é justamente este o valor deste salto. Por isso mesmo, não são algumas, mas efetivamente todas as palavras as que operam transposições metafóricas, de modo que as palavras de Anaximandro elevam-se justamente por tornarem explícito o mais profundo dos problemas morais, o que não se circunscreve à mera regulamentação das ações humanas, mas diz respeito a toda a natureza. Assim, revela-se a totalidade do cosmo numa perspectiva trágica, no limite

⁵ Remeto a meus artigos: As provas contra o ente, no tribunal de Parmênides. O Que nos Faz Pensar, v.24, p.35-45, 2008. e Entre Néréides et Sirènes : Parménide et les catalogues d'Homère. *Revue de Philosophie Ancienne*. v.26, p.25 - 38, 2008.

circular que se perpetua como jogo recíproco entre a determinação original do nascimento e a expiação desta origem na degradação do tempo e na morte. Justiça pela injustiça. Fúria desagregadora e reintegradora sobre tudo o que se lançou no tempo. De que vale isto que sempre necessariamente tem de sucumbir?

Por outro lado, o caráter do salto que leva a experiência dos acontecimentos particulares à intuição de uma lei universal também retorna como caráter, agora subsumido como o pensamento em atos do filósofo. Este salto alça o próprio caráter à condição universal e passa a governar o modo como cada situação se apresenta à vida, como cada situação se dispõe e, sobretudo, como a cada vez nos dispõe a agir. O que fazer e como se portar face ao que necessariamente tem de sucumbir? Como me portar e como agir face também à verdade inexorável de que igual a cada coisa nascida também eu tenho de necessariamente sucumbir? Como imaginou Nietzsche a gesta da personagem de Anaximandro? “Vivia como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma *tragédia* em que ele teria nascido para tomar parte como herói.”⁶

Assim Nietzsche vestiu Anaximandro com as máscaras de Dioniso, as quais ele mesmo já ensaiava como porta-voz da doutrina do eterno retorno:

Uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem acréscimo, sem ganhos, encerrado pelo ‘nada’ como por seu limite, nada que se desvaneca, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, e não em um lugar que fosse algures ‘vazio’, antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e várias, ... sempre se modificando, sempre refluindo... do mais calmo, mais inteiriçado, mais frio, ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo, e depois de novo... este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia... sem fim, sem vontade... *Este mundo é a vontade de poder — e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder — e nada além disso!⁷

⁶ Grifo meu. Trad. R.R.Torres Filho, in: *Os Pré-Socráticos*, São Paulo: Abril, 1973, p.24-25

⁷ *A vontade de poder*, §1067 trad. M. Sinésio e F.Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 p.512-513

Sem dúvidas, Nietzsche percebeu na sentença de Anaximandro que o caráter moral das suas palavras provinha não de uma alegoria inventiva, mas de uma visada que saltava por sobre cada experiência particular até pensar o sentido, o valor, a justificativa – ou falta dela – em que a totalidade do mundo se apresenta. Esta visada total sempre é a visada do filósofo, mesmo que apareça sempre de outro modo a cada um, mesmo que seu caráter se altere com as épocas e com as limitações do indivíduo.

De fato, porém, se meditarmos com mais prudência, é preciso admitir que Nietzsche foi pouco cuidadoso de um ponto de vista filológico, seduzido pelo imediato salto para dentro de sua própria filosofia, salto que aquelas palavras permitiam. As palavras “mais poéticas” do filósofo jônico, aquelas palavras que tratavam como um caso de julgamento o grande fenômeno do vir-a-ser, essas palavras nos põem imediatamente demais no transporte entre dois planos: o plano cósmico da geração e da degradação, e o plano ético da justiça e da injustiça.

Uma meditação mais detida deve levar em conta o modo como as palavras nos foram trazidas e como foram portadas pelas palavras que a enquadram em um contexto. O contexto aqui, bem o sabemos: é o comentário de Simplício à Física de Aristóteles.

Há um conceito importante na discussão do movimento na Física aristotélica, o conceito de ilimitado (*ápeiron*), o qual é também o termo que qualifica e nomeia o princípio primeiro para Anaximandro. Para os antigos, não faz muito sentido olhar um filósofo precedente apenas como um fato histórico e compreendê-lo isoladamente nos contornos de uma filosofia própria. Aristóteles, que nos legou, no primeiro livro do que hoje chamamos Metafísica, o que talvez seja a mais antiga história da Filosofia, integrava muito facilmente os dizeres dos filósofos anteriores dentro do interesse de sua investigação primordial. Os primeiros filósofos muito facilmente aparecem como precursores preparando a sua teoria das causas, seguindo uma teleologia histórica natural.

Simplício também usa os dizeres dos antigos com a mesma desenvoltura de Aristóteles, e os integra sem muito pudor ou precaução ao que concerne à discussão que ele mesmo está desenvolvendo. De fato essa é uma prática muito comum entre os filósofos, não apenas os antigos. É por isso que é difícil e é sempre objeto de controvérsia determinar o que seja propriamente o texto citado, o que Diels chamava de “fragmento” e coligiu nas seções “B” da sua compilação dos pré-socráticos. Simplício não nos diz quando ele deixa de comentar as idéias e começa a citar as palavras de Anaximandro. Ele

apenas nos aponta quando termina de citar, com aquele comentário sobre a “poeticidade” dos termos.

Friedrich Nietzsche, assim como Hermann Diels⁸ acreditaram que a sentença de Anaximandro compreendia as palavras entre ἐξ ὧν e τάξις:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἄλλήλοις τῆς ἄδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (Mas a partir deles a geração é para os entes e a desintegração para os mesmos, segundo o necessário; pois se dão uns aos outros justiça e castigo pela injustiça segundo a ordem do tempo).

Burnet, e Heidegger em seguida, foram mais cuidadosos, atentando que palavras como *genesis* e *phthorá* eram termos técnicos próprios da discussão acerca do movimento na Física aristotélica e, por mais que já apareçam em Homero, dificilmente teriam o uso conceitual estabelecido pelas investigações filosóficas de Platão e Aristóteles acerca da natureza. Ainda há um outro detalhe, não mencionado por Burnet nem por Heidegger, mas certamente observado pelo último: a sentença de Anaximandro, tal como recortada e destacada por Nietzsche e Diels, é uma sentença duplicada. Do ponto de vista sintático, vemos duas proposições e cada uma espantosamente paralela à outra. Separemo-las usando a pontuação empregada por Simplício⁹: 1. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· (Mas a partir deles a geração é para os entes e a degradação para os mesmos, segundo o necessário); 2. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἄλλήλοις τῆς ἄδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (Pois se dão uns aos outros justiça e castigo pela injustiça segundo a ordem do tempo.).

Vejamos os paralelos em detalhe:

- O verbo deponente: 1. γίνεσθαι (geram) 2. διδόναι (doam).
- Os substantivos em oposição: 1. ἡ γένεσις καὶ τὴν φθορὰν (a origem e a degradação) 2. δίκην καὶ τῆς ἄδικίας (justiça e a injustiça).
- A reciprocidade: 1. τοῖς οὖσι... εἰς ταῦτα (aos entes para... os mesmos). [É controverso se o pronome ταῦτα se refere aos entes ou a algum substantivo precedente, mas o tipo de relação permanece.] 2. ἄλλήλοις (uns aos outros). Esta é a palavra que não aparecia para Nietzsche.

⁸ Diels encontra em sua coleção de manuscritos um termo a mais do que Nietzsche, como já o assinalamos Cf. N.2

⁹ A bem dizer, a pontuação também depende dos editores modernos. O próprio Diels varia da vírgula (*Doxographi*, 1879) ao ponto (*Simplicii*, 1882) e ao ponto-e-vírgula (*Vorsokratiker*, 1901) depois de χρεῶν. De todo modo, uma notação de pausa marca nesse lugar a separação das duas proposições.

che e que talvez tivesse mudado sua leitura de Anaximandro, não o vendo como um pessimista, visto que o fim seria a degradação, mas como um perfeito filósofo dionisíaco mestre do eterno retorno na reciprocidade do originar-se e degradar-se.

- A regulação: 1. κατὰ τὸ χρεῶν (segundo o necessário) 2. κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (segundo a ordem do tempo).

Onde Nietzsche vira uma “metáfora altamente antropomórfica”, nós vemos uma operação metafórica sim, mas em um sentido mais arcaico do termo, em que o “transporte de palavras” não é uma figura poética, mas um recurso hermenêutico: a própria tradução. E neste caso, não foi Anaximandro quem metaforizou, mas muito provavelmente Simplício (ou quem sabe Teofrasto), de modo a transportar o que disse Anaximandro para o contexto em que o estava usando: o comentário à *Física* de Aristóteles. Portanto, quem teria realizado a operação de passagem da experiência supostamente humana para a perspectiva cósmica natural não seria Anaximandro, mas sua recepção em tal contexto.

Acreditamos, portanto, que as duas proposições razoavelmente paralelas são assim porque uma é uma espécie de esclarecimento, quase uma tradução da outra. Uma tradução interpretativa como não pode deixar de ser, mas ainda assim uma tradução, em que Simplício explicita, no grego filosófico do século VI d.C., aquilo que teria dito Anaximandro, no grego de mais de um milênio antes. Não é a primeira vez nem é tão raro um tal procedimento na transmissão de textos e de questões na história da filosofia. Há vários outros casos de tradução de conceitos gregos em outros conceitos gregos na tradição filosófica antiga e mesmo posterior, particularmente nos meios peripatéticos e dos comentadores de Aristóteles. Toda a história da filosofia apresentada no primeiro livro da *Metafísica* de Aristóteles nos dá um excelente exemplo, em que todos os filósofos antigos são comprometidos na busca aristotélica das quatro causas.

Quando Heidegger destaca o que seriam as palavras de Anaximandro, ele corta uma metade da sentença tal como é normalmente aceita, e assim descarta o que seria a tradução, a metáfora hermenêutica, construída por Simplício ou, mais precisamente, por toda a tradição de recepção da sentença que vai de Aristóteles até a obra de Hermann Diels. Contudo, Heidegger não usa a pontuação de Simplício para separar as duas proposições, mas o indício daquele seu mesmo comentário sobre os termos mais poéticos. Ali para onde o comentador aponta uma originalidade conceitual, ali mesmo poderíamos supor que encontraremos as palavras de Anaximandro.

A sentença, neste recorte, fica ainda mais espantosa, ainda mais impregnada de caráter: κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ ἀντὶ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ὀδικίας (“Segundo o necessário; pois se dão uns aos outros justiça e castigo pela injustiça.”).

Mas no recorte ainda não se fez a nova tradução, nem sua necessária interpretação. Na sequência deste recorte, o próprio Heidegger vai propor uma tradução segundo o que ele compreende como uma necessária apropriação histórica a requisitar para si mesma uma originalidade conceitual igualmente própria. Mas sua tradução só pode manter-se firme no interior de seu próprio comentário, tanto cada palavra instala-se em uma significação própria, apropriada. É o que, aliás, ele assume explicitamente quando diz que precisa: ...em um diálogo de pensamento, traduzi-la para nossa própria língua.

Evidentemente esta própria língua não é o alemão, mas o idioma do próprio Heidegger, que se instala com o que ele chama “um diálogo do pensamento”. Esse diálogo também o podemos situar como algo que se produz entre as palavras de Anaximandro que nos foram transmitidas, de um lado e, de outro lado, o interesse heideggeriano em recolher os signos filosóficos de uma história do ser e de seu esquecimento constitutivo.

Recordemos essa tradução perturbadora, não para interpretá-la ou compreendê-la, mas tão somente para acompanhar sua estranheza: “entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs” Ainda mais estranha na tradução de Ernildo Stein¹⁰: “...Segundo a manutenção; deixam pois ter lugar o acordo e assim também o cuidado, um para o outro (no penetrar e assumir) do des-acordo.”.

Em uma leitura rápida e simplificada, podemos dizer que sua interpretação repousa sobre uma compreensão do sentido da palavra grega τὸ χρεῶν. Heidegger compreende essa palavra como o primeiro nome do ser do ente na história do esquecimento do ser: “o nome mais antigo no qual o pensamento traz o ser do ente para a linguagem.”¹¹

Heidegger explora o sentido do termo grego a partir da experiência de uso cotidiano do verbo χράω, χράομαι, cuja raiz remonte a χεῖρ: a mão. De certo modo τὸ χρεῶν remete ao que está aí, à mão, pois χράω é: “dar na mão, pôr nas mãos e assim entregar, abandonar a uma pertença”. (in die Hand geben, einhändigen und so aushändigen, überlassen einem Gehören).

Heidegger traduz τὸ χρεῶν por um termo que é estranho até para um alemão: *der Brauch*; que não tenho a intenção de discutir aqui. O que me

¹⁰ SOUZA, J. C. (org.). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril, 1973, p.53

¹¹ Idem, p. 48

interessa é antes o procedimento da tradução, uma tradução filosoficamente comprometida; portanto encharcada de caráter, com todos os seus vícios e todas as suas virtudes à mão.

De um ponto de vista talvez mais filológico do que filosófico ou, melhor, de um ponto de vista da poética e da retórica do discurso sapiencial, sem maiores aprofundamentos, podemos observar que seu procedimento assemelha-se muito ao de Nietzsche. Quer dizer: a visada de Heidegger sobre a sentença de Anaximandro opera o mesmo salto para um mergulho em sua própria perspectiva universal, em sua própria filosofia. A perspectiva própria é para qualquer um aquilo que lhe é incontornável e é um dos méritos da reflexão filosófica torná-la mais explícita. Todavia, o salto heideggeriano para tal perspectiva filosófica ainda é totalmente dependente do comentário de Simplicio, porque as palavras da sentença de Anaximandro foram selecionadas entre as que se apresentavam como mais poéticas, ainda que Heidegger compreenda essa poética como uma escuta fundamental do ser. Por que ele abandona a separação sintática das duas proposições indicada por Simplicio em favor daquela operada pela diferença semântica das palavras? Enquanto o argumento for puramente lexical ou gramatical, ainda possuiremos uma razão fraca para dizer o que teriam sido as palavras originais. Enquanto não tivermos interpretado a sentença de Anaximandro por uma perspectiva filosófica, nossas razões para tratar essa ou aquela passagem como um “fragmento”, no sentido de Diels, não serão sempre fracas? Mas, a respeito de tal perspectiva, acaso não devemos nos questionar se Heidegger escolheu com suficiente prudência a palavra que é decisiva para Anaximandro em sua perspectiva universal? Acaso podemos, de fato, separar um fragmento “originário” de todo o contexto que o acompanha e tratá-lo a parte da tradição de pensamento em que ele se insere, em um vívido diálogo? Tradição ademais duplicada: primeiro, contemporânea ao autor e àqueles a quem ele responde e corresponde, segundo, à tradição que o sucede, que o interpreta e o transmite até nós.

Esta tradição, entretanto, que anima o diálogo entre os filósofos e que constitui o contexto histórico geral tanto quanto o contexto específico do texto fonte, assenta sobre outra palavra o que é decisivo para o filósofo de Mileto. Esta palavra ressoa em todas as notícias doxográficas e de certo modo em tudo que se balizou acerca do pensamento de Anaximandro. Esta palavra é a palavra *ἄπειρον*: o que é privado de limites, de finitude e também de experiência: *πέρας*. Esta palavra também requer uma interpretação que possa aceder a uma perspectiva de princípio universal para nos permitir a compreensão do que está em causa na sentença de Anaximandro. Não é aqui

o momento para isso, mas certamente está em vista, e a presente meditação de algum modo quer lhe preparar o terreno.

Até aqui, portanto, não fizemos mais do que a operação arqueológica ou genealógica para recuperar um certo olhar deslumbrado com tais palavras e para nos abrir para um olhar e um espírito prévio suficientemente flexível, capaz de explorar seu caráter inaudito – sempre presente em todos os atos de transmissão, de tradução e de interpretação da sentença de Anaximandro. O mesmo olhar que nos faz ver certos termos como mais poéticos, sem que sejam por isso nem alegóricos nem metafóricos. Com este olhar deslumbrado, é preciso pensar o que está em causa na filosofia de Anaximandro assim como em toda filosofia: primeiro, a determinação do princípio universal de toda a realidade. Este princípio foi enunciado em conceitos, com palavras que desencadeiam um procedimento hermenêutico do mundo que reconhecemos como próprio da filosofia. Este princípio, Anaximandro nomeou como o *Apeiron*, o indeterminado, o ilimitado. Os sábios gregos empreenderam uma acalorada discussão moral a este respeito, quer dizer a respeito da medida e dos excessos. Esta discussão não deve ser esquecida na investigação do problema. Aristóteles, por outro lado, aborda o problema como “físico”, enquanto filósofo da natureza (*phýsis*) e é preciso ver quanto esse desempenho interpretativo é decisivo para tudo o que concerne não apenas a transmissão de Anaximandro, mas de todos os filósofos pré-socráticos. É preciso ter claramente em vista o problema fundador da determinação e dos limites para aceder à articulação do que é segundo a necessidade. É preciso confrontar-se ao que está em jogo na limitação e sua necessidade, para abrir-se a uma perspectiva de princípio face à reciprocidade da justiça, do castigo e da injustiça – uma perspectiva que não fique restrita ao agenciamento humano da lei diante dos tribunais. Mas também que não a exclua de um horizonte filosoficamente problemático, sobretudo do ponto de vista da genealogia dos conceitos e das figuras de linguagem que constituem o discurso filosófico. É preciso, uma vez mais, meditar sobre as palavras mais poéticas de Anaximandro, para se orientar nessa zona de fronteiras, onde o que se diz ganha impulso desde a força da coisa mesma assim como da conjuntura da experiência e da linguagem ordinária, quer dizer: é preciso aceder pela meditação das palavras, refletidas no espelho do mundo, a isto que os gregos chamaram de *phýsis*, a natureza e a própria vitalidade do mundo, que leva a expressão a ser necessariamente original, necessariamente poética – à medida que cria o próprio do discurso filosófico.

[recebido em agosto 2010; aceito em setembro 2010]

- AA.VV. *Commentaria in Aristotelem Græca*. Ed. Academiæ Berolini, Georii Rei meri, 1882-1909, 26v. (CAG).
- BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. Londres: A & C Black, 1930.
- CONCHE, Marcel, *Anaximandre. Fragments et Témoignages*. Paris: PUF, 1991.
- DIELS, Hermann. *Doxographi Graeci*, Berlin: Walter de Gruyter, 1929 (1879).
- . *Simplicii in Aristoteles Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin, 1882, (CAG vol IX).
- . *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1951 (1996).
- HEIDEGGER, Martin. "Der Spruch des Anaximander". (1946). In: *Holzwege* (1960) [GA Bd. 5]. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1977. p. 321-373.
- KAHN, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, 1960, reéd. Indianapolis: Hackett, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. ed. Colli & Montinari, München: W. de Gruyter, 1967 (1988).
- . *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Paris: Gallimard, trad. M. Haar
- . *Fragments Posthumes*. Paris: Gallimard, trad. M. Haar,
- QUINTELA, Marco V. G. Le livre d'Anaximandre et la société de Milet. *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 1996, n° 1, pp. 37-68.
- RAMNOUUX, Clémence. *Parménide et ses successeurs immédiats*. Monte-Carlo: Ed. du Rocher, 1979.
- UEBERWEG, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1867.