

Dois Temas em Parmênides: Conhecimento, Verdade e Opinião / Ser, Dizer e Pensar

1. A profundidade especulativa e a engenhosidade da argumentação são as duas características mais salientes da filosofia eleata formalmente considerada. Elas se impuseram como uma exigência a partir da desconfiança de que o conhecimento humano é inseguro e incerto, e também da descoberta de que a convicção íntima ou a fé firme, por si só, não é garantia de verdade: não serve para autenticar o conhecimento humano como sendo prontamente verdadeiro.

Xenófanes, tido como precursor em vários pontos tanto de Heráclito quanto de Parmênides, foi o primeiro a ter em conta esta dificuldade. É dele o fragmento que diz que “a opinião reina em tudo”,² como se dissesse que ela é a condição da expressão ou do discurso humano a respeito de tudo. Ele a concebe como um “saber” (sinônimo de conhecimento ou discurso) que tem “aparência de verdade”, que é análogo ao verdadeiro, e assim sugeriu que a *verdade* (ἀλήθεια)³ e a *opinião* (δόξα)⁴ são distintas entre

1 Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria.

2 δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 49; DK 21 B 34).

3 “O substantivo *a-lêthcia* (usado por Homero na formulação iônica *alethéine*) parece composto do verbo *λανθάνω*, *lanthano*, *estar escondido* (com o a privativo); originariamente, e num sentido literal, significa: *sem nada de oculto*, num sentido positivo, a *verdade*. Disso deriva, a partir dos pré-socráticos, o verbo de uso corrente *alethéuo*, que significa que uma pessoa *diz a verdade*, é *autêntica*. O adjetivo *alhetês* indica, antes de tudo, a veracidade de uma afirmação, enquanto que *alethinós* a realidade da coisa a qual se refere. Também o terceiro significado, isto é, a autenticidade de uma pessoa, é já conhecido por Homero (Il. 22, 433). De modo semelhante, o advérbio *alethôs* (por Ésquilo e Heródoto em diante) exprime a realidade e a veracidade de um conteúdo ou de uma pessoa: *verdadeiramente*, *efetivamente*, *realmente*” (Link, H.-G., “ἀλήθεια”, em Coenen, L., Beyreuther, E., & Bietenhard, H. *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, trad. de A. Dal Bianco, B. Liverani e G. Massi, Bologna, Dehoniano, 1976, pp. 1961-1962).

4 “O significado de base, no grego clássico, é aquele de *opinião*, *reter*, *opinar*. Diferenciando o conceito, obtemos de um lado o significado de *opinião*, *observação* que eu sustento em relação a

si, cada uma com um território específico de referência. Ele se apercebeu de que os mortais acolhem como “verdadeiro” tudo o que vêem, mas nem a vista e nem mesmo o que é dito (e, portanto, o “saber” = discurso) acerca do que se vê têm garantia de certeza (não pode ser tido como absolutamente verdadeiro); tanto menos o que se diz sobre o que não se vê: sobre os deuses, por exemplo. Por isso a opinião é expressão da condição humana em geral, tanto da confiança na visão quanto da aventura no conhecimento (discursivo) daquilo que não se vê.

Além de dizer que “a opinião reina em tudo”, Xenófanes também havia dito que o homem não é sábio por natureza: “Os deuses não revelaram desde o início todas as coisas aos mortais, mas estes, procurando, encontraram com o tempo o melhor”.⁵ Dito de outro modo: o homem não nasce sábio e se quiser adquirir sabedoria tem necessariamente de se empenhar. Mas mesmo com muita dedicação, alcançando o melhor que pode, o seu saber resulta sempre limitado. Pois a Verdade (no sentido de um saber perfeito, exato, capaz de conter o que de fato as coisas são), ninguém jamais a conheceu e nem a conhecerá. Ela é uma prerrogativa do divino. Só ele está em condições de retê-la. A principal razão é a seguinte: ela está reservada somente a *deus* porque ele não carece, ao retê-la, de um órgão ou de uma faculdade de conhecimento: “Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”.⁶ Se carecesse, ele seria assim como os homens: um ser em si mesmo cindido, imperfeito, e detentor de um conhecimento limitado.

O *deus* de que fala Xenófanes é um modelo lógico de perfeição. Ele é concebido por um ponto de vista teórico e não por uma “crença”.⁷ Já não é mais o

uma pessoa ou coisa, e, de outro, o de *vantagem* que os outros fazem da minha pessoa, donde o sentido de *fama, consideração, bom nome*” (Aalen, S., “δόξα”, em *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, *op. cit.*, p. 809).

5 οὐτοὶ ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ’ ὑπέδειξαν, / ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον (Esióbeu, *Éclogas*, I, 8, 2; *Florilégio*, III, 29, 41; DK 21 B 18).

6 οὐλος ὁράει, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ’ ἀκούει (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, IX, 144; DK 21 B 24).

7 Daniel Babut (em seu artigo “Sur la *théologie* de Xénophane”) é de opinião que Xenófanes tinha como objetivo ultrapassar o nível das representações épicas e tradicionais. “Dans B 23, parallèlement, on pourrait d’abord avoir l’impression que Xénophane n’apporte rien de bien nouveau en soulignant que Dieu n’est semblable à l’homme ni par l’aspect ni par la pensée. Mais en fait, cette double négation est le seul moyen dont il dispose, pour opérer la même radicalisation de la conception traditionnelle du divin: Dieu n’est pas seulement plus grand, plus beau, plus fort, plus intelligent que l’homme, comme le croient les poètes, sa nature est qualitativement —et non plus quantitativement— distincte de la nature humaine, et c’est bien

deus da Epopéia, porque ele é distinto dos homens: “nem na figura, nem no pensamento semelhante aos mortais”⁸. Ele não é idêntico na forma e também não se comporta feito os homens; é totalmente outro. Nele o ver, o ouvir e o pensar (assim como também dissera Hesíodo: “Zeus (...) ouve, vê, compreende...”)⁹ compõem como que uma realidade única, de tal modo que não há cisão entre a percepção sensível e a razão. Por ser um modelo de perfeição, ele não é como os homens, cujo aparato cognoscitivo de que necessitam é em si mesmo cindido e, portanto, imperfeito. O “ver” humano, por exemplo, é naturalmente desassociado da razão e, como tal, deficiente (τὸ σαφές οὐ τις ἀνὴρ ἶδεν – B 34): “Homem algum viu e não haverá quem possa ver a verdade...”¹⁰. O nosso aparato cognoscitivo está condicionado por certos limites, de tal modo que não nos permite saber com exatidão se aquilo que vemos é justamente o que é. Faltam-nos clareza e segurança. Também não conseguimos nos “expressar com exatidão”.¹¹ Os meios de que nos servimos para enunciar o nosso saber são limitados; a nossa expressão não é capaz de conter toda a verdade das coisas.

Não é porque Xenófanes constata certas limitações no desempenho ou no modo humano de conhecer que não atribua algum valor ao saber humano. Ele o tem como deficiente, inseguro e incerto, mas valioso. Ele diz, por analogia, que o saber humano prevalece sobre a força dos atletas e dos cavalos, que é dotado de um vigor excepcional e que, por isso, “não é justo preferir a força à valiosa sabedoria”.¹² Ele dá dois exemplos: um, que enaltece a figura do sábio legislador: “Não é a presença na cidade de um bom pugilista, nem a de um homem apto a triunfar no pentatlo ou na luta, ou pela velocidade dos pés — a mais estimada entre todas as provas atléticas dos homens —, que faz a cidade

pourquoi il n'y a aucune commune mesure, aucune comparaison possible, entre l'une et l'autre” (Babut, Daniel. “Sur la théologie de Xénophane”, em *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Paris, n° 4, Oct.-Déc., 1974, p. 409).

8 Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 109; DK 21 B 23

9 Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer, São Paulo, Iluminuras, 1996, p. 23, verso 9. Pelo fato de Xenófanes criticar Homero e Hesíodo porque “atribuíram aos deuses tudo o que para os homens é opróbrio e vergonha: roubo, adultério e fraudes recíprocas” (DK 21 B 11), não dá para dizer que ele pôe sob suspeita tudo o que eles afirmaram sobre os deuses.

10 καὶ τὸ μὲν οὐν σαφές οὐ τις ἀνὴρ ἶδεν οὐδὲ τις ἔσται εἰδώς (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 49 [=110]; DK 21 B 34).

11 Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 49 [=110]; DK 21 B 34.

12 (...) οὐδὲ δίκαιον / προκρίνειν ῥώμῃι τῆς ἀγαθῆς σοφίης (Ateneu, *Deipnosophistae*, X, 413 F; DK 21 B 2, 13-14)

ter uma ordem justa (εὐνομία)".¹³ Uma boa ordem carece de um bom legislador e, um bom legislador, de sabedoria. O outro exemplo relembra a atividade dos sábios geômetras no mundo Egípcio, cuja função¹⁴ consistia não só em medir as terras às margens do Nilo, mas sobretudo prever com sabedoria o bom e o mal tempo das colheitas: "Bem pequeno seria o proveito da cidade se alguém, nas margens do Pisa, conquistasse a vitória nos jogos; pois isso não enche os celeiros da cidade".¹⁵ Se quisessem encher os celeiros da cidade teriam que fazer o mesmo que os egípcios fizeram às margens do Nilo.

Xenófanes acreditava na força do saber e no valor do conhecimento filosófico.¹⁶ Ele estava convencido de que o homem, mesmo dotado de um aparato cognoscitivo imperfeito, procurando, poderia encontrar "com o tempo o melhor". Ele já sabia, portanto, que a verdade é filha do tempo. Sabia também que a questão humana não se põe pelos seus limites, mas, antes, pela força irreflexiva de suas crenças; é essa força, na medida em que governa o pensamento e a ação, que dificulta o aprimoramento do humano.

O que se atribui a Xenófanes sob o rótulo impróprio de "ceticismo" não é outra coisa senão o despertar da consciência de limites.¹⁷ Por ser um crítico dos costumes, do *êthos* da cultura grega, principalmente da cultura religiosa tradicional, ele é um inconformado, mas cauteloso; é dotado de uma precaução que se parece com uma estratégia ou astúcia comunicativa. Ele dizia, por exemplo, que sobre o deus ninguém tem um conhecimento seguro, mas ao mesmo tempo afirmava que ele é *único*, que *sem esforço move tudo com a força do pensamento*, que *está sempre imóvel*, etc. Ao acentuar a incapacidade humana de conhecer, talvez o fizesse com o intuito de minimizar o efeito de sua proposição sobre o deus único. Entretanto, ao afirmar que "ninguém tem conhecimentos", caberia perguntar-lhe se não se incluiria? É evidente que o

13 Ateneu, *Deipnosophistae*, X, 413 F; DK 21 B 2.

14 Remetemos o leitor para o Cap.I sobre Tales.

15 Ateneu, *Deipnosophistae*, X, 413 F; DK 21 B 2.

16 Werner Jaeger lhe fez o seguinte elogio: "É com ele que, na história da Grécia, abre-se o capítulo sobre a Filosofia e a formação do Homem". "Em Xenófanes, a filosofia aproxima-se da vida humana e adota uma atitude educadora e progressista" (Jaeger, W., *Paidéia. A Formação do Homem Grego* trad. de Artur M. Parricira, Lisboa/Brasília, Martins Fontes/ UnB, 1986, pp. 149 e 152).

17 Gérard Legrand é de opinião que "Xénophane introduit dans l'histoire de la philosophie la notion, d'ailleurs peu claire, mais incontournable, de *conscience individuelle et libre*" (Legrand, G., *Pour connaître les Présocratiques*, Paris, Bordas, 1987, p. 78). Fala dele também como "modelo de todos os 'teólogos' inconformistas".

problema não era esse... Afinal, o conhecimento não nos é dado como um dom dos deuses!

2. Parmênides, em relação a Xenófanes, é preferencialmente um otimista. Ao dizer, com efeito, que a sabedoria (contida na expressão “a morada dos deuses”) “está afastada do terreno pisado pelos homens”,¹⁸ por certo concor- dava com Xenófanes que *a opinião reina em tudo*. No entanto, ele adota uma atitude mais positiva perante o conhecimento.¹⁹ Ele adverte que a via do saber está um tanto recuada do corriqueiro, mas não de tal modo como se fosse inacessível. Por isso professa, e de modo claro, o saber e a certeza, e confia, antes de tudo, na possibilidade humana de instruir-se e de superar-se.

Exemplo disso é o prólogo de seu Poema, onde está contido um convite à instrução, ao aprendizado e à busca do saber. Nele Parmênides se enuncia como um aprendiz da Paidéia grega. Ele fala do saber como de um tema grandioso e descreve a si mesmo como se fosse o herói de uma nova epopéia. É assim que ele inicia o seu Poema: “Os cavalos que me transportam conduzi- ram-me tão longe quanto meu coração o desejava; puxando, levaram-me na via abundante em palavras²⁰ da divindade que conduz pelas cidades o ho- mem que sabe.”²¹ Eu segui esse caminho. Por ele me transportavam os pru- dentes cavalos atrelados ao meu carro, e moças indicavam o caminho”.²²

É a Sexto Empírico que se deve a conservação do Prólogo e também é dele o primeiro esforço no sentido de explicar os símbolos²³ dos quais se

18 ἡ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111 ss.; DK 28 B 1, 27)

19 “De même Xénophane et Parménide opposent en termes semblables la vérité et l’opinion... La différence serait que Parménide seul a pensé que l’homme pouvait atteindre la vérité” (Le- grand, Gérard, *Les Présocratiques*, op. cit. p. 80).

20 Traduz-se de πολύφημον = abundante em vozes, em palavras, rico em canto (Pereira, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Braga, Apostolado da Imprensa, 1990).

21 Gérard Legrand preferiu traduzir εἰδὼτα φῶτα por “homem que vê”: “J’ai traduit εἰδὼτα φῶτα par l’homme Voyant, car l’expression est forte, et contraste avec la gaucherie du vers suivant: εἰδότης désigne couramment un devin; φῶς homme est un mot d’Homère, qu’avec l’audace permise à la plus exigeante pensée, Maurice Blanchot (*L’entretien infini*, Paris, 1969, p. 376) identifie au nom même de la lumière, φῶς” (op. cit., p. 133, n. 2)

22 B 1, 1-5: ἵπποι τοῖ με φέρουσιν, ὅσων τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι, πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δοίμονος, ἡ κατὰ πάντ' ἄσπι φέρει εἰδὼτα φῶτα· τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1).

23 Os cavalos representam impulsões e apetites; a via da divindade, a especulação segundo a razão filo- sófica; as moças, os sentidos; as duas rodas do carro, as orelhas; as filhas do Sol, os olhos (“sem

serviu Parmênides. A expressão “os cavalos” (ἵπποι), ele a interpretou como sendo “impulsões e apetites irracionais da alma”.²⁴ Podem referir-se a impulsos, mas ἵπποι associado a “coração” (θυμός) poderia designar mais propriamente uma iniciativa, e, portanto, ser expressão de um móvel, desejo ou ânimo extraordinário. De certo modo “irracional” (no que teria razão Sexto Empírico), mas só na medida em que *irracional* fosse o predicado de um vigor interno que necessariamente carece de condução e, como tal, designasse uma desorientação ou um descaminho; assim como ocorre com o aprendiz desejoso de saber: deixado a si mesmo, ele não se orienta espontaneamente para onde deve ir. A sua inteligência, iniciativa e ânimo carecem de instrutor ou de um guia que mostre o caminho.

A fim de envolver-se com o saber, para entrar nele, o aprendiz precisa de orientação: dos livros e dos mestres... Mas o saber daquela época não estava depositado em livros, e sim nas mentes dos sábios disseminados pelas cidades. Eles mesmos saíam de cidade em cidade difundindo o seu saber; assim como disse ter feito Empédocles, em cujo fragmento 112, 8-12 fala da busca do saber como se fosse de uma riqueza: “Quando chego às florescentes cidades, sou honrado por homens e mulheres que me seguem em multidão, preocupados em encontrar o caminho da riqueza: uns, necessitando de oráculos, outros, acometidos por diversas doenças, esperando por uma palavra que alivie as suas constantes dores”.²⁵

Quem quisesse se instruir, carecia de sair de cidade em cidade em busca do saber. O movimento sofista nasceu e prosperou em razão dessa procura. Ele seguiu as mesmas trilhas dos médicos²⁶ e charlatões que saíam de

luz é impossível a visão”; *Diké*, o entendimento... (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1). Karl Reinhardt adverte que essa interpretação de Sexto Empírico provavelmente foi adotada de algum neoplatônico, talvez de Posidônio (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, p. 32). Pode até ser, no entanto, cabe destacar que também o comentário de Sexto Empírico sobre Heráclito (DK 22 A 16) está dominado pelo ponto de vista neoplatônico.

24 Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1.

25 Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VIII, 62; DK 31 B 112.

26 “Os médicos são um bom exemplo de uma categoria de pessoas que viajava extensamente por toda a Grécia. Eram artesãos e viajavam de cidade em cidade, servindo os distritos rurais ao longo do caminho, ou se instalavam nas grandes cidades”. “Os gregos inventaram a medicina como disciplina, retirando-a do domínio do charlatanismo e da magia e fazendo da observação empírica o seu fundamento” (Jones, Peter, *O Mundo de Atenas. Uma Introdução à Cultura Clássica Ateniense*, Trad. de Ana Lia de Almeida Prado, São Paulo, Martins Fontes, 1997, pp. 193 e 288-289).

cidade em cidade oferecendo cura para todos os males. Foi também a necessidade da instrução que levou mestres e discípulos a perambularem pelas cidades. A expressão de Parmênides, aquela que fala sobre a “via abundante em palavras da divindade que conduz pelas cidades”²⁷ o homem que sabe” pode ser interpretada como contendo uma iniciativa desse tipo.²⁸ Nela, o termo “divindade”, traduzido de δαίμονος, poderia designar tanto uma *qualidade* dos ensinamentos quanto uma *disposição* dos mestres e dos aprendizes.

Mas dado que Parmênides fala na primeira pessoa —“Eu segui esse caminho”²⁹— é bem provável que se tratasse de um empreendimento pessoal: ele deixou Eléia e foi deter-se, por exemplo, com os sábios (pitagóricos) de Crotona, Sibaris, Metaponto, Taranto... cidades próximas de Eléia, dentre as quais Crotona era o grande centro do saber. Mas além de falar na primeira pessoa, ele também faz menção a um tempo quando era jovem; pois foi exclamando pela sua juventude que a deusa dirigiu-lhe

-
- 27 Fernando Monteiro Moliner fez a seguinte observação quanto à tradução: “interesante es la determinación del itinerario que se asigna en el verso 1, 3. Aunque son distintas las versiones que nos han llegado del mismo, parece más probable la defendida por Tannery (κατὰ πᾶντ’ ὁσση) que es, en general, la que ha prevalecido. Se trata, pues, de un camino que conduce al mortal iniciado a través de todas las cosas. Aceptando la misma versión, Fränkel ha hecho notar que la forma ὁσση puede significar lugares, teniendo en cuenta que así aparece en Homero (α 3, ἴδεν ἄσπεα), traduciendo, pues, a través de todos lugares, o, como han entendido Gigon, Verdenius y Schwabl, a través de todas las ciudades” (Moliner, F. M., *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960, p. 31-32). Werner Jaeger substituiu ὁσση (B 1, 3 —segundo a versão de Diels) por ἀσινῇ: a via da verdade conduz o homem conhecedor (εἰδότα φῶτα) incólume aonde quer que vá. “Muitas vezes tem sido feita a observação de que o caminho da verdade que conduz o homem sábio ‘através de cidades’ (κατὰ πᾶντ’ ὁσση εἰδότα φῶτα) é uma imagem impossível, a conjectura de Wilamowitz κατὰ πάντα ταῦτ’ é pouco satisfatória; κατὰ πᾶντ’ ἀσινῇ é a emenda que proponho, a qual, como mais tarde verifiquei, já tinha sido encontrada por Meineck” (Jaeger, W., *Paidéia*, op. cit., p. 152, n. 35). Jaeger repete esse seu ponto de vista na sua outra obra clássica *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, trad. de Jose Gaos, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1978. Nas duas obras ele fala de “via ou caminho da salvação”!; atribui a essa passagem um sentido estritamente religioso.
- 28 Sem que tal iniciativa tenha, por exemplo, o sentido da hipótese de Zafiropulo de que o Prólogo indica uma via de iniciação (nos moldes órfico-pitagórico). Zafiropulo associa de tal modo Parmênides ao pitagorismo que o concebe como sendo um representante do animismo pitagórico e, por consequência, também vê a Escola Eleata como um movimento desse tipo (Zafiropulo, J. *L’École éléate*, Paris: Les Belles Lettres, 1950).
- 29 Por “caminho” (ὁδός) Jaeger (*La Teología...*, op. cit., pp. 101-103) —apoiando-se em Homero— acentua não só o (“eu segui...”), ou seja, o caminho percorrido, mas principalmente a perseguição de uma meta; em outras palavras, ele quer dizer que o ὁδός de Parmênides é μέθοδος: o caminho que leva a uma meta, onde *método*, designaria um modo de conduzir-se com senso de orientação.

afável a palavra: “Oh! jovem, companheiro de aurigas imortais, tu que conduzido por estes cavalos chegas à nossa morada, salve!”.³⁰

Tudo indica que Parmênides se submeteu a um período de efetivo aprendizado e que, inclusive, não se deteve tão-somente com os sábios nas cidades. Pois a outra expressão — “as moças indicavam o caminho” — pode também revelar que recorrera aos templos (depositários das máximas da sabedoria tradicional) a fim de ouvir a Pítia: as sacerdotisas que pronunciavam os oráculos. No verso 9, ele denomina essas moças de *Heliádes* (Ἠλιάδες), “filhas do sol”; no verso 15, fala delas como sendo “moças de palavras afáveis (κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν)” e persuasivas. Ele as descreve como jovens instruídas, que haviam deixado atrás de si as moradas da Noite³¹ e se empenhavam em conduzi-lo para a Luz. Diz que elas se vestiam de um certo modo: afastavam “com as mãos os véus que ocultavam o brilho de seus rostos”.³² Uma vez alcançada a morada da deusa (de posse de uma sabedoria necessária), ele fala delas como de *companheiras*; melhor do que isso, ao colocar na boca da deusa a denominação de “companheiro de aurigas imortais”, bem provavelmente se enunciasse como que investido dos mesmos afazeres da Pítia: autorizado a ensinar e conclamado pelos deuses a conviver cotidianamente com o saber e com os oráculos.

3. De aprendiz, Parmênides se mostra finalmente como mestre. O prólogo de seu Poema é uma descrição dessa trajetória. A sua linguagem, a terminologia, as alegorias das quais se serve são estranhas para nós, mas não necessariamente para os seus ouvintes. Elas, por certo, deveriam ser apropriadas e convincentes e, inclusive (assim como supomos em Xenófanes), talvez contivessem alguma estratégia de comunicação. O fato, por exemplo, dele se mostrar submetido aos desígnios dos deuses e dos oráculos, poderia conter a intenção de conferir autoridade e força comunicativa ao seu feito e às suas palavras; enfim, garantir para si mesmo, enquanto mestre, autoridade no seu ensinamento e, para seus ouvintes, confiança na audição.

Instruído pela deusa, Parmênides passa a ensinar. Mas ele ensina o

30 Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1, 24-25.

31 Hesíodo, na *Teogonia*. *A Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano, São Paulo, Iluminuras, 1995, pp. 147-149, fala da morada da Noite como de uma “casa terrível — Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία” (v. 744). “Ai os filhos da Noite sombria têm morada. Sono e Morte, terríveis Deuses, nunca o Sol fulgente olha-os com seus raios...” (vv. 758-760). Os filhos da Noite são aqueles que não têm acesso à “luz multividente — φῶς πολυδερκέες” (v. 755).

32 Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1, 9.

que aprendeu. O seu ensino contém um apelo à autoridade dos deuses mas em razão de um princípio de justiça e de direito; assim como está dito (pela deusa) no fragmento 1, 26-28: “não foi um destino ruim que te mandou a percorrereste este caminho (...) mas a lei e a justiça”.³³ Destino traduz-se de *Moîra* que expressa a personificação de uma potência ou força constringente. Ela pode ser boa ou má. No caso aqui de Parmênides, e uma vez que foi indicado³⁴ pela Lei e pela Justiça (por *thémis* e *díkē*, e que segundo a tradição hesiódica³⁵ são mãe e filha), ela é boa — é o que lhe assegura a própria deusa e, ele, por consequência, a seus ouvintes; de onde fica garantido que o seu aprendizado adveio de uma fonte soberana de Verdade, sem a concorrência de um “gênio maligno” (pensamos em Descartes)³⁶ que pudesse lhe emprestar qualquer dúvida ou engano. Por isso merece confiança; também porque ele é, em si mesmo sedutor e, portanto, um “caminho de Persuasão” ou de Convicção

33 (...) οὐτι σε μοῖρα κακὴ προῦπεμπε νέεσθαι τήν δ' ὁδόν (...) ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε (DK 28 B 1, 26-28).

34 Δίκη “significa all'origine *colei che indica, che indirizza e quindi anche direttiva, indicazione, ordine*” (Seebass, H., “δικαιοσύνη”, em *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo del Nuovo Testamento*, p. 799).

35 Segundo Heslodo, *thémis* (a lei) é a mãe de *dike* (da justiça) e, portanto, a justiça é filha da lei (ou das sentenças). Ela também é filha de Zeus, o Cronida, e irmã das Horas, da Equidade e da Paz: “Zeus (...) desposou Têmis luzente que gerou as Horas, Equidade, Justiça e a Paz víçosa...” (Heslodo, *Teogonia*, vv. 901-902).

Pelo que consta em *Os Trabalhos e os Dias* é função da Justiça conter o Excesso da lei, estabelecendo-lhe limites: “escuta a Justiça e o Excesso não amplies!” (v. 213); “Justiça sobrepõe-se a Excesso” (v. 217). Cabe a ela endireitar *thémis*, ou seja, sentenças. É pela filha que Zeus controla a sua esposa -a Lei ou as Sentenças: “Zeus (...) com justiça endireita sentenças — Zeus (...) δίκη δ' ἴθυνη θέμις τας” (v. 9). Dado que é por ela que Zeus controla a Lei, Ele é a sua garantia. Há, todavia, entre os três uma relação de cumplicidade e, portanto, estão intimamente relacionados. Fundada dentro de um contexto religioso, a *dike* é concebida como uma capacidade regulativa imanente à ordem cósmica. É ela que regula todas as coisas (desde a sua gênese) dentro de seus próprios limites a fim de que não impere em nenhum momento o Excesso. De potência cósmica, a justiça tende também a se realizar como força diretriz da convivência humana, a ser o árbitro das sentenças retas (*T.D.*, v. 225). Por isso (e aqui devemos pensar nos conflitos que precederam o surgimento da Pólis) fazia-se necessário escutá-la, pois “o Cronida (...) aos homens deu Justiça que de longe é o bem maior” (*T.D.*, vv. 275-280). Caso contrário: “Aqueles que se ocupam do mau Excesso, de obras más, a eles a Justiça destina o Cronida, Zeus longevidente” (*T.D.*, vv. 238-235). Escutando ou não escutando, de algum modo a Justiça sempre age.

36 Não dá para não associar a *moîra* κακὴ de Parmênides com o “mauvais génie” de que fala Descartes na *Primeira Meditação*: “Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper” (Descartes, *Méditations*, em *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 272).

(Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος), com cujo termo, aliás, a deusa define (no frag. 2, 4) o caminho de investigação. Ele é o “caminho da Persuasão” (de Πειθοῦς)³⁷ porque “segue a verdade” (Ἀληθείῃ γὰρ ὁπεδεῖ), ou melhor, caminha junto dela; é dotado de πίστιος ἰσχύς (como esta dito no frag. 8, 12), de uma *fé firme, inabalável, e por isso é convincente*,³⁸ persuasivo: merece confiança.

Com certeza não foi sem motivo que Parmênides colocou na boca da deusa o testemunho de sua chegada na “morada dos deuses”. Também é da deusa a indicação das duas fontes nas quais se resume todo o aprendizado: “Convém que tudo aprendas, tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais, em que não há fé verdadeira”.³⁹ É dela do mesmo modo a revelação dos caminhos de investigação: “Venha, eu falarei, e tu, guarda bem as palavras que vais ouvir, pois vou te indicar quais são os únicos e concebíveis caminhos que se oferecem à investigação”.⁴⁰ Por fim, também é dela a advertência que consta no fragmento 7: “Jamais força alguma poderá provar que o não-ente é; afasta, pois, o teu pensamento deste caminho de investigação (...); mas decida através do *logos* sobre a muito controversa tese por mim exposta”.⁴¹

Ora, se tudo é revelação da deusa, então poderíamos perguntar: qual a autoridade própria de seu discurso? Se a sua credibilidade está toda acentada nessa revelação, qual a sua força argumentativa? Isso é o que nós perguntaríamos. Mas o problema talvez não fosse esse. Afinal, a “fé” do homem grego não era nem institucionalizada e nem estatizada. As

37 “Il significato fondamentale della radice πειθ-, πιθ-, peith-, pith-, è avere fiducia (cf. latino *fido*, *fides*...). La fiducia può riferirsi a un'affermazione e allora ha il significato di *prestare fede*, *lasciarsi convincere*” (Becker, O., “πεῖθομαι”, em *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 619)

38 Fé e persuasão estão intimamente relacionadas. Diz Jean Frère que, em Parmênides, elas se integram na experiência intelectual e metafísica do Ser. “La persuasion apparaît comme le moyen d'accès au vrai, comme le cheminement vers le vrai d'un être néanmoins exposé au risque de l'erreur. Moins forte que la πίστις, qui marque la découverte de la vérité, la πειθὴ semble être cette approche du vrai, davantage intuitive-affective que logique, qui suit les chemins de l'Être” (Frère, Jean, *Les Grecs et le Désir de l'Être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 46).

39 (...) Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ / ἢ δὲ βροτῶν δοξάς, ταῖς οὐκ εἶναι πίστις ἀληθείης (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1, 28-30).

40 Proclo, *Comentário sobre o Timcu de Platão*, 1, 345, 18; DK 28 B 2, 1-2.

41 [Fragmento reconstituído]; DK 28 B 7.

suas crenças, mesmo que não fossem completamente desassociadas do poder político, não formavam uma entidade religiosa paralela.⁴² Por isso a “autoridade” reivindicada por Parmênides não teria outra força que aquela persuasiva: a da convicção infundida pela verdade.⁴³ Também não podemos nos esquecer que Xenófanes havia dito (aos seus ouvintes em Eléia) que a Verdade estava reservada somente a deus. Parmênides, mais do que qualquer outro, sabia disso⁴⁴ e, conseqüentemente, não podia apresentar uma outra fonte que não fosse essa. Se, portanto, a Verdade só o deus a possuía, não havia outra saída senão deixar-se levar até a sua morada a fim de ouvi-la!

Como que contrapondo-se a Xenófanes, mas ao mesmo tempo concordando com ele, Parmênides mostra a seus ouvintes que a sua busca da Verdade foi como uma viagem de quem se deixou levar por um bom destino. Ele recita-lhes a sua “epopéia”. E tudo indica que ele tinha como finalidade resgatar, mais do que o valor do conhecimento, sobretudo certas qualidades do humano como se fossem atributos de um novo herói: a fé e a confiança em si mesmos, a sua capacidade de convicção e, de um modo especial, a potencialidade de seu *logos*. Tudo o que Parmênides atribui como sendo fala da deusa (a indicação das duas fontes de aprendizado, a revelação dos caminhos de investigação e sobretudo a advertência “decida através do *logos*”) podia fazer parte de semelhante projeto.

42 “A religião grega, entretanto (o comentário é de Jean-Pierre Vernant), é mais uma prática, uma forma de comportamento e uma atitude interna do que um sistema de crenças e dogmas. É a filosofia que assumirá, nesse plano, um lugar deixado livre; em seu esforço para construir um sistema de mundo coerente, a filosofia não terá que entrar diretamente em conflito com a religião” (Vernant, J. P., *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. trad. de Myrian Campello, Rio de Janeiro, José Olympio, 1992, pp. 85-86).

43 *Peitthô*, na Atenas democrática, passou a pressupor um conjunto de técnicas de oratória e de discurso argumentativo. “Como a vida política ativa e o poder de influenciar decisões significavam participar de debates em reuniões apinhadas de gente (*ekklesia*, *boulé* e tribunais), era de suprema importância ser capaz de falar de modo persuasivo”. “*Peitthô*, ‘persuasão’, a habilidade de fazer alguém concordar pacificamente, tornou-se uma espécie de lema da época e sua influência sentia-se não apenas nas assembleias e tribunais, mas também no palco e na educação superior. A persuasão, na literatura grega, era considerada típica de uma sociedade legítima e civilizada, sentida como oposta à bárbara, sendo frequentemente contraposta ao *dólos* (traição, engano) e à *bía* (força, violência)...” (Jones, Peter, *O Mundo de Atenas*, op. cit., pp. 292-293).

44 “O principal objectivo de Parmênides nestes versos <os do Prólogo> é o de reivindicar o conhecimento de uma verdade não alcançada pelo comum dos mortais” (Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa, Gulbenkian, 1994, p. 253).

Instalado num mundo novo (Eléia era uma colônia recém fundada por um povo itinerante decidido a se estabelecer) não havia maior ideal do que este: construir por si mesmo, e com a ajuda dos deuses, o seu próprio destino.

Da deusa, Parmênides diz ter aprendido muitas coisas; dentre elas, a de que não só a Verdade, como também a opinião é fonte de aprendizado. Pelo que está dito no fragmento 1, 28-30 (“aprendas tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais”) e que: vem repetido no fragmento 8, 51-52 (“aprende a partir daqui as opiniões dos mortais”)⁴⁵ ficou assegurado pela deusa que também na Opinião pode estar contida de algum modo a verdade (do humano). Se não fosse assim, a deusa não a proporia como fonte de aprendizado. Não está claro (para nós), na admoestação, o que de fato deva ser aprendido⁴⁶. No entanto, se as opiniões dos mortais (se o saber humano) não contivesse nada de instrutivo, nada de fidedigno ou verdadeiro, tal indicação de aprendizado seria pura insensatez; seria o mesmo, digamos assim, que oferecer generosamente um prato sem comida para quem tem fome — e isso, com certeza, a deusa (amparada pelos rigores de *Thémis* e *Dikē*, sempre atentas a todas as transgressões)⁴⁷ jamais o faria.

45 (...) δόξας δ' ἀπὸ τοῦ θεοῦ βροτέας / μάινθανε ... (Simplicio, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 38, 28; DK 28 B 8, 51-52).

46 Na sequência do fragmento 1, 31-32 encontra-se o que poderia ser uma explicitação do que aprender das opiniões dos mortais. Mas não está nada claro. O texto é um dos passos mais complexos do Poema: ‘Ἄλλ’ ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται ὥς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περιῶντα. A sua tradução também é muito complexa. Lambros Coloubaritis diz que “est intraduisible, et tout effort en ce sens laisse toujours distraits d’incertitude” (Coloubaritis, L., *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelles. Ousia, 1990, p. 267). As traduções brasileiras propuseram o seguinte: a do Gerd Bornheim: “Contudo também isto aprenderás: como a diversidade das aparências deve revelar uma presença que merece ser recebida, penetrando tudo totalmente”; a do José Cavalcante de Souza: “No entanto também isto aprenderás, como as aparências deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando”; a do E. Carneiro Leão e do S. Wrublewski: “Porém é necessário também isto de uma maneira totalizante conhecer: como o aparente necessitava ser tudo consumado através de tudo de maneira aparente”. Todas elas têm um ponto em comum, identificam τὰ δοκοῦντα com as aparências, no sentido de *fenômeno*; sendo que a última, com o termo *aparente* (a despeito do cacoete heideggeriano) tende a acentuar que as aparências não se referem ao que é, mas ao que devém.

47 “Il sostantivo *dikē* può indicare sia la divinità dell’agjustizia punitiva (Hes. Op. 256ss), personificazione mitologica, sia anche la vendetta oppure la punizione (Hes. Op. 722; Bell. 7, 450; Philo Op. Mund. 8C); nel linguaggio giudiziario può significare: diritto (Hom. Il. 16, 388), questioni giudiziche (Hes. Op. 249), sentenza giudiziaria, decisione del tribunale (Hom. Il. 18, 508; Od 11, 570). Assieme al vocabolo più tardivo δικαιοσύνη, *dikaíosyne* = giustizia, *dikē* è uno dei

Ao contrário do que possa parecer, Parmênides não contrapõe de modo excludente (no sentido de que um nada tem a ver com o outro)⁴⁸ a *verdade* e a *opinião*, e sim a *verdade* e o *erro*, ou o *verdadeiro* e o *falso*, como dois caminhos inconfundíveis. Também não dá para separar as figuras do Dia e da Noite como se fossem dois blocos:⁴⁹ um, que representasse a Verdade igual ao *Logos* e, o outro, o Erro igual à *Doxa*. *Averdade* e a *opinião* não se excluem reciprocamente, porque à *opinião* não corresponde, por princípio, o que é falso ou o que é errado. A *doxa* não comporta rigorosamente nem o certo (verdadeiro) e nem o errado porque não se trata de uma noção lógica e sim ontológica: ela diz respeito à condição humana, a um estado da mente e, enquanto tal, expressa as idiossincrasias de sua disposição mental e de seu modo de ser.

A *alétheia* expressa um conceito apurado de saber. Ela se refere (pelo que está posto no frag. 1, 29: 'Αληθείης εὐκυκλέος — “verdade bem redonda”) a um saber perfeito, extraordinário, como se fosse um ideal. A *doxa*, por sua vez, expressa o ordinário, o corriqueiro. Na medida em que designa (frag. 1, 30) “as opiniões dos mortais” (ἡδὲ βροτῶν δόξας), ela indica o “senso comum” com o qual se orientam os homens em geral.⁵⁰ É bem provável que a fórmula contida no frag. 7, 3 — “*éthos* de muita empiria” (ἔθος πολύπειρον) seja a sua melhor expressão. Por ela poderíamos entender a *doxa* como sendo (digamos assim) um “saber” consuetudinário, fundado numa “experiência” (ἐμπειρία) múltipla e diversificada; como tal, não propriamente falso, mas dotado de muitos enganos, carente de rigor lógico e mutável. A *empiria* seria a sua fonte privilegiada, mas não a causa de todos os seus problemas. É a falta de *decisão racional* a fonte de todos os seus males. É pelo não uso do *Logos* que impera a falsa convicção (não há fé verdadeira = οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς — 1,

concetti fondamentali della vita e soprattutto dei pronunciamenti giuridici greci” (Falkenroth, U., “*δίκη*”, em *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 1478).

48 Remontaa K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 69) a refutação da tese de que o Poema se divide em duas partes inteiramente distintas. Ele é de opinião que a *δόξα* guarda a mais íntima relação com a *ἀλήθεια* que constantemente uma está sendo contrastada com a outra e que Parmênides faz o possível para manifestar essa conexão (Apud Moliner, F. M., *Parménides*, op. cit., p. 21).

49 “Il faut se garder de penser à une répartition sommaire entre Jour = Vérité = λόγος et Nuit = Erreur = δόξα, car la δόξα participe de la vérité et il n'est dit nulle part que celle-ci soit exclusivement divine” (Legrand, G., op. cit., p. 134, n. 2).

50 Na avaliação de Fränkel as *opiniões dos mortais* aludidas por Parmênides são as dos homens em geral, incluindo-se as de outras escolas (Fränkel H., *Parmenidesstudien* em *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955). Os seus estudos sobre *Parmênides* remontam a 1930.

30), que se instala a força do hábito (dos usos e dos costumes) e que faz com que a maioria dos mortais viva feito uma “multidão indecisa” (ἄκριτα φῦλα – 6, 7). Antes de se orientar pelo *Logos*, ela se deixa governar pela percepção sensível e, portanto, por olhos “sem visão”, por ouvidos “sem audição” e por uma “língua”⁵¹ que faz um discurso enganoso,⁵² sem compromisso com a Verdade.

Não dá para firmar que Parmênides reduza a *doxa* à *empiria* ou que lhe atribua um sentido estritamente negativo. Na medida em que ele faz a relação *doxa* = *empiria*, não é propriamente da fonte empírica que ele (ou melhor, a deusa) pede para que se afaste, mas sim da *indecisão* racional, da força do hábito, da falsa convicção... Em si mesma, a fonte empírica não é destuída de valor,⁵³ mas não serve (indiscriminadamente) como critério universal de verdade (de discernimento e de decisão). É no fragmento 7, 5 (expresso de modo imperativo, como se fosse uma advertência — “decida através do *logos*” (κρίναι δὲ λόγῳ), que está contida a afirmação de que o *logos*⁵⁴ (razão ou discurso) é o órgão ou o lugar do discernimento e da *decisão* (da κρίσις)⁵⁵. Só a ele é dado distinguir ou

51 Deixa-se “governar pelo olho sem visão, pelo ouvido ressoante e pela língua ruidosa” — ὤμῶν ἄσκησις ὄμμα καὶ ἡχίεσσιν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν (DK 28 B 7, 4-5).

52 Segundo o comentário de Simplicio, Parmênides “qualifica esse discurso <o da *doxa*> de popular e enganador, não por ser absolutamente falso, mas por cair da verdade inteligível no fenómeno e no sensível sujeito à opinião” (Simplicio, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 39, 10; DK 28 A 34).

53 Fernando Montero Moliner defende a tese de que Parmênides manifesta um profundo interesse pelo mundo empírico. “En resumen (diz ele no final de sua Introdução), este es el fin que nos proponemos: sugerir y fundamentar que cabe una interpretación de la obra de Parménides en la que la realidad del Cosmos empírico no quede anulada, sino tan sólo subordinada a un principio o dimensión metafísica del mismo; que el Ser y el Cosmos de las opiniones propias de los mortales constituyen dos aspectos epistemológicos de la misma realidad. Con el primero se descubre el fundamento último del Cosmos. Pues las apariencias sensibles encubren más bien esa dimensión...” (Moliner, F. M., *Parménides*, op. cit., p. 28).

54 É necessário destacar que alguns comentadores vêem nessa fórmula de Parmênides uma intrínseca relação com Heráclito, mas de tal modo que pretendem (essa é a tese de Reinhardt) fazer de Parmênides o antecessor de Heráclito. Ressaltamos aqui o ponto de vista defendido por Fernando Montero Moliner: “Menos probable es que el fragmento 7, 5, κρίναι δὲ λόγῳ, muestre también la influencia de Heráclito, quien, según Diels (*Parménides Lehrgedicht*, p. 62), se había anticipado a Parménides en la distinción entre el intelecto y la sensibilidad; conviene no olvidar la tesis de Reinhardt de que este último fue anterior al pensador de Efeso y que de él nació la citada distinción. En todo caso, el uso de términos referentes al conocimiento intelectual es tan frecuente en Parménides que hace dudoso el aserto de que la presencia en el Poema del término λόγος deba revelar forzosamente la influencia de Heráclito” (Moliner, F. M., *Parménides*, op. cit., p. 80).

55 “O significado originário do verbo κρίναι é o de separar, colocar à parte, selecionar (desde

conter a verdade em detrimento do erro ou o verdadeiro ao invés do falso: dois caminhos que se impõem no percurso humano, sendo que um deve ser seguido e o outro desviado.

Como disse Sexto Empírico, e essa é uma constatação comum entre os doxógrafos.⁵⁶ “Parmênides descarta a razão proveniente da opinião, quero dizer aquela que comporta noções desprovidas de força, e admitiu como hipótese que o critério é constituído pela razão sábia, ou seja, pela razão invariável”.⁵⁷ A percepção sensível, destituída de razão, é uma força bruta (tal como a dos “cavalos”) a requerer um guia e orientação. Por serem os sentidos variáveis e imprevisíveis, só a razão (sábia e invariável) é o critério de verdade; só ela é o “guia no conhecimento de todas as coisas” e “garantia de validade da percepção sensível”.⁵⁸

Esta, com efeito, é a questão: não há dúvida de que a Verdade é a única via possível de conhecimento ou ciência. É ela que deve ser procurada, e não a falsidade que deve ser desviada a todo custo. O falso não é ciência (só Platão procurará mostrar no *Sofista* que ele é uma espécie de saber negativo).⁵⁹ A opinião também não é ciência, mas não é, do mesmo modo, ignorância absoluta. Quem toma o falso como verdadeiro é um tolo, mas o mesmo não se pode dizer rigorosamente da opinião. E por uma razão muito simples: ela é o lugar comum da maioria dos mortais e, portanto, é

Homero); de onde advém uma multiplicidade de significados como *dividir, distinguir, escolher, reconhecer, aprovar, valorar, dar a preferência*. Destaca-se, portanto, em primeiro plano, o significado de valor que se quer dar a uma determinada coisa posta à parte, distinta da outra; chegamos, assim, aos seguintes significados: de *julgar, decidir, criticar, dar um juízo sobre algo; de reter, deliberar, propor-se; ao médio-passivo, de debater, discutir, lutar* (Schneider, W., “κρίμα/kríma”, em *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 784).

56 Parmênides “associa o sensível à desordem e ao sujeito em movimento” (Plutarco, *Contra Colotes*, XIII, 1114 D; DK 28 A 34); “Parmênides dizia que a razão é critério de verdade e que os sentidos não são exatos” (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 22; DK 28 A 1); “Pitágoras, Empédocles, Xenófanes, Parmênides diziam que os sentidos são enganadores” (Aécio, *Opiniões*, IV, XIII, 9-10; DK 28 A 49); “... as sensações ele as exclui como critério de verdade” (Pseudo-Plutarco, *Miscelâneas*, 5, citado por Eusébio, *Preparação Evangélica*, I, VIII, 5; DK 28 A 22).

57 Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1.

58 Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1.

59 Eis como ele formula a discussão: “... mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer e pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição? (...). A audácia de uma tal afirmação (o falso é real) é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição” (Platão, *Sofista*, 236c-237a).

expressão (como um termo que designa a verdade) da condição humana em geral.

Mas posto que a *alêtheia* indica o extraordinário (um saber extremo, afastado, longínquo) e, a *dóxa*, o corriqueiro (um saber à mão, como se fosse um tatear), juntas expressam, a par da condição do homem em geral, principalmente a daquele que sabe. Afinal é ele que experimenta de fato tanto o conflito entre a verdade e o erro, quanto entre a verdade e a opinião. É nele que convivem conflituosamente a sabedoria e a ignorância. Ele é afetado por essas antinomias do mesmo modo como em tudo o que existe há luz e escuridão: “tudo está pleno ao mesmo tempo de luz e de noite sem luz, de ambas em igualdade, pois nada participa <exclusivamente> de uma ou de outra”.⁶⁰ Tudo o que existe, ao mesmo tempo em que se mostra, se oculta. Essa, por certo, é a situação pela qual se vê enredado o homem que sabe: por mais que se empenhe, não consegue ser exclusivamente sábio. Ele tem consciência de que o seu saber não é capaz de levá-lo totalmente ao largo do habitual ou cotidiano. Ele também sabe, em contrapartida, que é bem mais fácil viver sem compromisso com o *logos*, deixar-se levar pela “opinião”, orientar-se pelo “olho sem visão e pelo ouvido ressoante” (ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχίεσσαν ἀκουίην – 7, 4), do que ocupar-se com a verdadeira sabedoria.

4. Parmênides não é um “idealista”,⁶¹ mas mesmo assim ele disse (frag. 1, 27) que o caminho Saber “está afastado do terreno pisado pelos homens”. Neste seu dizer, todavia, não está contida a negação de que o saber se orienta por um princípio de *realidade* (ὄν, ὄντος; ἀληθές, ἀληθοῦς). Ao contrário, pois ela é, nesse sentido, uma exigência do exercício do pensamento. Entretanto, o caminho do saber (da Filosofia ou Ciência), de que fala, não é o do habitual, cotidiano, dependente da percepção sensível e do discurso sem compromisso com o pensamento (lógico e gramatical). Não sendo corriqueiro, ele é extraordinário e, bem por isso, dotado de certas exigências: uma delas, e por mais paradoxal que isso possa parecer, é a de ter que se distanciar do costumeiro ou cotidiano; outra, é a mudança na qualidade da *convicção* ou da própria crença..

60 πᾶν πλεον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου, / ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν (Simplício, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 180, 8; DK 28 B 9, 3-4).

61 “Parmenides is not, as some have said, the ‘father of idealism’; on the contrary, all materialism depends on his view of reality” (Burnet, John. *Early Greek Philosophy*, London, Adm & Charles Black, 1948, §89, p. 182).

Parmênides, com efeito, sabia (pelo que está manifesto no frag. 8, 12) que a *força da convicção* (a πίστις ἰχύς) é uma exigência não só das Crenças, mas também do Saber ou da razão.⁶² No entanto, só a *fé firme* não basta para autenticar a ciência. A convicção própria do saber tem que ter compromisso com a verdade (πίστις ἀληθείς – 1, 30). Do mesmo modo a que diz respeito ao discurso (πιστὸν λόγον – 8, 50). Pois um discurso só é convincente se *segue a verdade* (Ἀληθείη γάρ ὀπηδεῖ – 2, 4), melhor do que isso, se é dotado de “*pensamento* condizente com a verdade” (νόημα ἀμφὶς ἀληθείης – 8, 50-51).

Vimos como Parmênides definiu o caminho do saber, trilhado por ele, como sendo *abundante em palavras*, rico em cantos (πολύφημον – 1, 2). O *caminho* de que fala é (ὁδὸν πολύφημον)⁶³ *equipado com um discurso valioso*, autêntico, verdadeiro. A verdade é a condição *sine qua non* do conhecimento e do aprendizado. É ela que faz com que o caminho do saber fique *afastado* do cotidiano *dos homens* (ἀπ’ ἀνθρώπων – 1, 27). É em razão dela que o Saber se torna *muito significativo*, extraordinário.

Por *verdade* (ἀλήθεια),⁶⁴ Parmênides poderia entender duas coisas: a) o *ser verdadeiro*, no sentido de um objeto, pessoa ou coisa, existente de fato; b) o *ser verdadeiro* expresso (manifesto, dito, revelado) pelo *logos*. A primeira se refere ao que existe verdadeiramente, ao que é em si mesmo, a segunda, ao que dele podemos afirmar e, portanto, ao que é manifesto pelo *logos* (palavra ou discurso).

Segue-se, porém, que a *alêtheia* em Parmênides tem um sentido tão

62 Jean Frère constatou em Parmênides que a força da crença está intimamente unida à razão: “La force de la croyance se joint sans cesse chez Parménide à la lumière de la raison” (Frère, Jean, *Les Grecs et le Désir de l’Être*, op. cit., p. 47).

63 “ὁδὸν πολύφημον ein Weg, der mit bedeutsamer Rede ausgestattet ist. φῆμη bedeutet: Kunde, bedeutungsvolles, wirksames Wort, nicht: Ruhm (Fränkel 1594). Deichgräber: mit bedeutender, echter Kunde (261)” (Apud Weber, Franz Josef. op. cit., p. 117).

64 “Para o pensamento grego, o problema da verdade se põe em termos do *ser verdadeiro* (ὄντως ὂν, ὁντως ὄν). (...) os gregos não concebiam a verdade como uma entidade temporal-histórica, mas como um modo de ser e de existir fora do tempo e da história. Isso é expresso pelo fato da *alêtheia* estar associada a verbos da percepção—ver, sentir, vir a saber... Por consequência, a verdade pode ser *mostrada* (δείξαι, deloûin), ensinada (didáxai) ou mesmo dita (égchein ou então *alethéuen*). O que existe verdadeiramente (*alêtheia*) pode ser revelado pelo *logos* (palavra), que manifesta a *alêtheia* das coisas, isto é, faz ver (Parm., frag. 2, 3s; Plat., *Crat.* 385b; Xenofonte, *An.* IV, 4, 15; Arist., *Metaf.* 101 lb 26ss). Consequentemente, a verdade pode ser atribuída também a uma afirmação, enquanto ela coincide com o *logos* e revela algo existente de fato” (Link, H.-G., “ἀλήθεια”, em *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, op. cit., pp. 1961-1962).

somente afirmativo e que o seu *logos* está limitado ao *ser verdadeiro*. Ele tende a mostrar, por um lado, que o que “é” nunca poderá “não ser”; dito de outro modo: o que “é” não poderá em si mesmo manifestar tal como não é. Por outro lado, ele defende enfaticamente, que só há um único caminho de investigação concebível capaz de conduzir à verdade: aquele (frag. 2, 3) que investiga “como <o ser> é”, ao mesmo tempo em que afirma “que ele não pode não ser” e que, portanto, “é”.

O “que é” (ὥς ἔστιν – 8, 2) e “como é” (ὅπως ἔστιν – 2, 3) —que, afinal, são dois aspectos de um mesmo problema—, comportam um sentido interrogativo e também afirmativo... Do que é, o pensamento não perguntará pelo “o que não é?” ou pelo “como não é?”; ou seja, diante daquilo que existe não se pergunta nestes termos: “O que não é isto?” ou “Como não é isto?”. Essa pergunta, para Parmênides, seria absurda e inominável, pois como está dito no frag. 2, 7-8, não se pode “conhecer aquilo que não é —isso é impossível— nem trazê-lo à fala”.⁶⁵ Só pode ser *trazido à fala* o que pode ser conhecido; só pode ser conhecido o que existe. Conseqüentemente, o que não-é, por ser inexprimível,⁶⁶ resta incognoscível, de tal modo que o *logos* não pode identificá-lo como sendo alguma coisa (uma unidade) e nem manifestar (revelar, fazer ver) a sua *alêtheia*.

Do que é, o pensamento também não poderá afirmar duas coisas: a) que o *que é*, não é; ou b) que, *do que é*, é impossível dizer o que não é. Quanto à primeira afirmação, ela seria contraditória, pois o que se deixa ver (em sentido empírico e intelectual) só se manifesta enquanto existente; quanto à segunda (de onde surgiu o paradoxo sofista da impossibilidade de *falar falsamente*⁶⁷ e onde

65 οὕτε γὰρ αἰ γινούσιν τό γε μὴ εἶν —οὐ γὰρ ἀνυστόν—

οἷτε φράσαις (Proclo, *Comentário sobre o Timeu de Platão*, I, 345, 18–DK 28 B 2, 7-8).

66 No *Sofista*, Platão diz que compreende que “não se poderia, legítimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-serem si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível” (*Sofista*, 238c). Em contrapartida, reconhece que é absolutamente impossível não falar do não-ser, mesmo sabendo que, ao falar dele, incorre-se em contradição.

67 No *Eutidemo*, Platão dá um exemplo desse tipo de argumento. Ele “transcreve” como o sofista Eutidemo se empenha em provar que o pai de Sócrates não é o pai de Sócrates:

Eutidemo: E Pátroclo é teu irmão?

Sócrates: É; temos a mesma mãe, mas não o mesmo pai.

Eutidemo: Então, ao mesmo tempo, ele é e não é teu irmão.

Sócrates: Nossos pais são diferentes, como eu disse. O pai dele é Queredemo, o meu é Sofronisco.

Eutidemo: Mas tanto Sofronisco como Queredemo são pais.

Sócrates: Claro, um meu e outro dele.

Eutidemo: Então Queredemo não é o mesmo que ‘pai’.

Sócrates: Não é o mesmo que meu pai.

Platão, no *Sofista*, viu a negação da possibilidade mesma do discurso),⁶⁸ ela não prevê enunciados do tipo “algo não é tal-coisa” ou “algo não é assim”, uma vez que não se pode jamais dizer (sem incorrer num contra-senso) do que é, o que não é. Em síntese: O que pode ser conhecido necessariamente tem que existir; caso contrário, negando-se a existência, não há mais nada a dizer, pois é a partir da afirmação da existência que a investigação e o discurso começam.

5. Ao contrário de Heráclito, Parmênides desassocia o *ser* do *de vir*. Ele isola o que “é” da “mudança” como sendo dois problemas distintos. O *de vir* diz respeito ao que varia a cada instante, ao múltiplo e à mudança,⁶⁹ dele nos atinamos pela sensação. Do *ser* verdadeiro, do que sempre é idêntico a si mesmo e imutável, só temos acesso pelo pensamento. Mas o fato de Parmênides propugnar que o *ente* (o que é) só é acessível pelo pensamento, não quer dizer, com efeito, que ele o tenha como uma “realidade” puramente mental.⁷⁰

Eutidemo: Então ele é ‘pai’ e não o mesmo que ‘pai’..

Sócrates: É isso.

Eutidemo: Assim, não sendo o mesmo que ‘pai’, Querêdmo não é um pai.

Sócrates: Parece que não pode ser um pai.” (Platão, *Eutidemo*, 297c).

- 68 Platão viu nesse ponto de vista de Parmênides a negação da possibilidade mesma do discurso ou da linguagem. Ele está de acordo que não é “correto unir ser e não-ser” (*Sofista*, 238c), mas entretanto reconhece que, “de alguma forma, o não-ser é” (240c). Na construção de um discurso (exemplifica), formulamos não só “*opiniões* <diríamos *sentenças*> verdadeiras”, mas também falsas. Através delas concebemos “o contrário daquilo que é” e, portanto, o não-ser (240d).

Ele concorda com Parmênides que “o discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa; pois sobre o nada é impossível haver discurso” (262c). Entretanto, podemos fazer mais de um discurso (falar coisas ou formular sentenças discordantes) sobre um mesmo sujeito. “Podemos dizer que um é falso, outro verdadeiro”. Aquele que, dentre os dois, é verdadeiro, diz “o que é tal qual é”, e “aquele que é falso diz outra coisa que aquela que é”. “Diz, portanto, aquilo que não é” (263b-c); ou seja, um discurso que discorre sobre alguma coisa, não só afirma como também nega, não só é expressão vocal da verdade mas também da falsidade. Veja o artigo de Maura Iglésias sobre “A Relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no *Sofista* de Platão”, em *O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento da PUC-Rio*, 11 (2), 1997: 5-44.

- 69 “El verdadero Ser (o comentário é de Jaeger) no puede tener nada de común con el No-ser. Ni tampoco puede ser múltiple. Tiene que ser, antes bien, uno solo; pues todo lo múltiple está sujeto al cambio y al movimiento, y esto sería contrario a la persistencia que es el esencial a la naturaleza misma del Ser. No hay, pues, *ôn ta* algunos en plural, sino únicamente un solo *ôn*. Naturalmente, esta conclusión no concuerda con el testimonio de los sentidos; pero esto sólo quiere decir que los sentidos son forzosamente engañosos y necesitan someterse al riguroso escrutinio del intelecto (*lógos*). (...) Lo que aporta el intelecto o *lógos* es la consideración superlativamente importante de que lo Ente no puede ser tal como nos lo revelan los sentidos, a saber, algo múltiple y en movimiento” (Jaeger, W. *op. cit.* pp. 105-106).

- 70 “Si el intelecto (comenta Jaeger) halla espacio unicamente para un solo Ente, esto no quiere

Quando ele diz “é” (contido na fórmula ὡς/ὅπως ἔστιν), ou quando diz “ente” (“sendo”, τὸ ἓόν), designa a “existência”: refere-se a uma “realidade” (ὄν, ὄντος; ἀληθές, ἀληθοῦς) singular concreta e não abstrata.

Não há, em Parmênides, um rigoroso contraste entre o *pensamento* (razão ou νοῦς)⁷¹ e a percepção sensível. Também não há uma afirmação explícita de que se trata de dois itens irreconciliáveis no processo cognoscitivo: como se a percepção sensível não tivesse nada a ver com a capacidade humana de conhecer. Na medida em que ele afirma a *existência* como pressuposto da investigação e do discurso, o mundo empírico fica implicitamente considerado como condição *sine qua non* de conhecimento. Mas isso não quer dizer, todavia, que ele estivesse afirmando que “é na empiria que está a ciência”. Nem mesmo Heráclito, “o filósofo do devir”, dissera que “a sensação é ciência”. Ao contrário, sob pontos de vista diferentes, ambos são de opinião de que as coisas não se deixam conhecer (exclusivamente) por essa via (a da εἶδος).

No dizer de Parmênides (frag. 6, 4-5), só “os mortais que nada sabem (εἰδότες οὐδέεν) trilham errantes” esse caminho. O saber deles é insignificante, distinto daquele do *homem que sabe*, detentor de uma visão iluminada, de um ver dotado de luz (εἰδότα φῶτα – 1, 3). Embaraçados pelo caráter fugidio do *devir*,⁷² vivem como se tivessem uma *cabeça dupla* ou dois crânios; são “bicéfalos” (δίκρανοι – 6, 5). “Pois uma indecisão no coração deles dirige um pensamento confundível: são os que se arrastam, surdos e ao mesmo tempo cegos, pasmados, multidão sem decisão, a quem ser e não-ser são e não são a mesma coisa, para quem em tudo há uma via contraditória”.⁷³

Quando Parmênides fala de “indecisão no coração deles” não dá para saber exatamente a quem estava se referindo: se às pessoas comuns ou a uma

decir que este Ente sea algo puramente mental, como pudiera postular un idealista moderno” (Jaeger, W., *op. cit.*, p. 105).

71 É necessário dizer explicitamente que não há em Parmênides nenhuma distinção substantiva entre *pensamento* e *razão*; tanto um como o outro expressam o conjunto do processo intelectual.

72 Segundo Couloubaritis, Parmênides critica a falta mesma de discernimento (κρίσις): “la pensée des *akritia phyla* est une pensée qui s'égare parce que, embarrassée par le caractère fugitif du devenir, elle se déploie sans ‘judgement’...”. (Couloubaritis, L., *op. cit.*, p. 196).

73 ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλῆγκτῶν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τς. τεθηπιότες, ἀκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νειρόμισται
κοὺ ταῦτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος
(Fragmento reconstituído. DK 28 B 6, 5-9).

corrente filosófica; se aos “mortais” em geral, ou a Heráclito⁷⁴ e seus discípulos em particular? Por *coração* (στήθος), e a tirar pelo que está dito no fragmento 105 de seu discípulo Empédocles (“<O *coração*> nutrido por ondas de sangue que flui e reflui, é a sede principal do que os homens chamam pensamento. Pois o sangue que circula na região do coração humano é o pensamento”)⁷⁵ devemos entender a sede do sensitivo e do mental. Nele está assente o pensamento ou a capacidade humana de pensar. Por isso, por “indecisão no coração”, podemos entender um estado de “alma” ou, mais precisamente, uma carência de aprendizado ou falta de educação, tanto do sensível quanto do intelecto.

Só um pensamento (νοῦς) educado, capaz de discernir o ser do não-ser, sabedor de que o caminho da ciência não comporta contradições, não se deixa confundir. Pelo que também está dito em Empédocles (“O aprendizado aumenta o coração”⁷⁶ —no sentido de que o estudo fortifica a inteligência) segue-se que a educação do νοῦς (do intelecto ou razão) era tida, desde então, como uma exigência que acompanha a vontade de saber. E talvez tenha sido por isso que Parmênides antecederse o “dizer” ao “pensar”.

Ele antepôs o *dizer* ao *pensar* porque deve ter suposto um certo domínio prévio de articulação verbal. Pois poderia ter presumido que, sem a *palavra* (por ele concebida sob os termos λόγος, ἔπος, μῦθος) o pensamento não se exerce e, portanto, não se educa. Por isso ela é tida como indispensável em todos os sentidos, tanto para o exercício quanto para a comunicação do pensar, uma vez que é por ela que o pensamento se manifesta, interage, torna-se comunicativo. Mas, além dessas, também tem outras funções.

No Prólogo, por exemplo, nos versos 15 e 16 (sob o termo λόγος), uma outra função é a de “persuadir”. A fim de que sejam persuasivas, delas supõe-se

74 Idealmente não dá para não relacionar a crítica de Parmênides à doutrina de Heráclito. No entanto, essa associação se tornou menos insistente a partir de Reinhardt que defendeu a tese de que é Heráclito que depende de Parmênides e não o contrário. Jaeger é de opinião que “a invectiva de Parmênides contra os homens de duas cabeças que peregrinam em meio ao erro, eternamente surdos e cegos, não pode estar (...) dirigida em particular a nenhuma pessoa de talento...” (Jaeger, W., *La Teologia...*, op. cit., p. 104). Uma análise quase exaustiva da questão foi feita por Giovani Reale e encontra-se em Zeller, E., & Mondolfo, R., op. cit., pp. 173 ss).

75 αἷματος ἐν πελάγεσσι τεθροαμένη ἄντιθορόντος, / τῇ τε νόημα μάλιστα κελήσικεται ἀνθρώποισιν / αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα” (Porfírio, *Sobre o Éstigio**, citado por Estobeu, *Textos Seletos*, I, XLIX, 53; DK 31 B 105). *Éstigio, o rio de inferno, na mitologia grega.

76 μάθη γάρ τοι φρένας αὖξει (Simplicio, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 157, 25 e 161, 14; DK 31 B 17, 14).

que sejam “suaves”, “brandas”, “amáveis”. Trata-se, com efeito, de um predicado (μαλακῶς – 1, 15) exigido também de quem fala. Pois foi *falando palavras afáveis* que as meninas persuadiram⁷⁷ *Dískē* a abrir (para Parmênides) as portas do caminho da sabedoria. Também foi assim (quando Parmênides alcançou “a morada da sabedoria”) que a deusa o recebeu: ela o acolheu afável (πρόφρων – 1, 22, πρό-φρήν), *com um ânimo que vem do coração* ou da inteligência, tomou-lhe a mão direita na sua e, desse modo, dirigiu-lhe a palavra; melhor do que isso, trouxe-lhe o *épos* à *fala* (ἐπὸς φάτο),⁷⁸ ou seja, expressou-lhe a *palavra* condizente com a mensagem que deveria ser dita.

As palavras são persuasivas porque são portadoras de mensagens — eis a sua grande função. É por isso que elas requeem tanto uma postura benevolente de quem fala, quanto uma atitude receptiva de quem ouve. Quem fala quer ser ouvido e, se verdadeiramente confia no que diz, quer que o ouvinte receba e leve consigo as palavras que ouviu. Fora, aliás, nestes termos que a deusa se dirigiu a Parmênides e, ele, a seus ouvintes: “Venha, eu falarei,⁷⁹ e tu, guarda bem as palavras que vais ouvir (μῦθον ἀκούσας)...”.⁸⁰ Empédocles diria: guarda-as “dentro do teu silencioso coração”.⁸¹ Pois só se conhece “os fiéis ensinamentos de nossa Musa (sendo que, por *Musa*, Empédocles estava se referindo ao seu próprio discurso), após a palavra ter passado pelo crivo de tuas entranhas”.⁸² Ou seja, oriundas do “*coração*”, da sede do sensitivo e da mente de quem fala, as palavras só encontram reciprocidade no *coração* de quem ouve; a sua mensagem só fica clara, dela há aprendizado e compreensão, se for acolhida pela inteligência.

6. Está suficientemente clara em Parmênides a necessidade da inter-relação entre *dizer* e *pensar*. De fato, no fragmento 6, 1, onde diz que “é

77 1, 15-16: παρφάμειναι κούραι μαλακοῖσι λόγοισιν πείσαν..

78 1, 22-23: Καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρο δὲ χεῖρί δεξιτερῇν ἔλειν, ὥδε δ' ἐπος φάτο..

79 ἐγὼν ἐρέω = eu perguntarei. Duas observações: a) A deusa fala como se estivesse perguntando. Ocorre que a Filosofia, desde Parmênides, pressupunha sempre um interlocutor/ auditor inteligente e, portanto, o filósofo falava como se estivesse perguntando; b) Dado que o fragmento foi conservado por Proclo no seu *Comentário sobre o Timeu de Platão*, fica saliente a interferência da mentalidade platônica.

80 DK28 B 2, 1.

81 στεγάζει φρενὸς ἑλλοπος εἶσω (Plutarco, *Amenidades*, VIII, VIII, 1, 728 E; DK 31 B 5).

82 ὥς δὲ παρ' ἡμετέρας κέλεται πιστώματα Μούσης, / γινῶθι διασσηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοις λόγιοι (Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 18; DK 31 B 4). πιστώματα Μούσης pode seguramente ser relacionado à *Peithô* de Parmênides e, portanto, dizer respeito a palavras convincentes, dotadas de πίστις e portadoras de verdade.

necessário dizer (τὸ λέγειν) e pensar (τε νοεῖν) que o ente (τ' ἐόν) é⁸³, e no fragmento 8, 8-9, que “não se pode dizer nem pensar ser (φατὸν οὐδὲ νοητόν ἔστιν) o que não é”,⁸⁴ há suficiente indicação não só de que *dizer* e *pensar* estão intrinsecamente relacionados, mas também que essa inter-relação é necessária. Além dessa exigência, também “ficou decidido (tal como está dito no frag. 8, 16-18), como que por necessidade, abandonar um dos caminhos como impensável (ἀνόητον) e inominável (ἀνώνυμον); pois ele não é o caminho da verdade”.⁸⁵ Dito de outro modo: A impossibilidade de admitir o não-ente se dá pela impossibilidade de nomeá-lo e de pensá-lo. Conseqüentemente, só há “um único caminho de discurso <μῦθος ὁδοῖο>: o que é”.⁸⁶ De onde também se segue que, ao identificar ser e pensar, Parmênides bem provavelmente não se limitava a atacar a possibilidade de conceber e de conhecer o não-ente,⁸⁷ pois também procurava afirmar, acima de tudo, e independente de qualquer ceticismo, que o conhecimento humano é possível.

Relendo, entretanto, o fragmento 6, 1 (“é necessário dizer e pensar que o ente é”), nele se percebe muito claramente que só a reciprocidade entre *dizer* e *pensar* não é suficiente para que haja conhecimento. Além disso, só ela não basta para fazer com que o discurso resulte numa *ordem* digna de *ser ouvida* (κόσμον ἀκούων – 8, 51-52). A fim de que isso ocorra, junto ao *dizer* (τὸ λέγειν) e *pensar* (τε νοεῖν) há também a necessidade manifesta de um terceiro elemento: o *ser* ou o *existente* (τ' ἐόν). É necessário, em última instância, que a palavra e o pensamento manifestem um conteúdo, melhor do que isso, que o discurso (portador de pensamento) veicule uma mensagem enquanto *pensamento*; ou seja, posto que o pensamento não é pensamento de palavras mas de alguma coisa, e que essa coisa é o ser ou o

83 χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι (Simplicio, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 78, 2; DK 28 B 6, 1). A tradução segue a que foi proposta por Kranz; John Burnet, W. K. C. Guthrie e Jean-Paul Dumont preferem a seguinte formulação: “O que pode ser dito e pensado deve ser”.

84 (...) οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (Fragmento reconstituído; DK 28 B 8, 8)

85 (...) κέκρικται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη, / τὴν μὲν ἑὴν ἀνόητον ἀνώνυμον — οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός... (Fragmento reconstituído; DK 28 B 8, 16-18).

86 (...) μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λέγεται ὡς ἔστιν (Fragmento reconstituído; DK 28 B 8, 1).

87 Werner Jaeger constatou na afirmação de Parmênides de que “pensar e ser são um e o mesmo” tão-somente essa limitação. Ao proclamar essa identidade, segundo Jaeger, Parmênides se limita a atacar a possibilidade de conceber e conhecer o Não-ente (Jaeger, W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, op. cit., p. 105).

existente, tal “coisa” (ὄν, ὄντος; ἀληθές, ἀληθοῦς) eis o conteúdo a ser veiculado. Dito de outro modo: A inter-relação entre *dizer* e *pensar* só se torna completa na medida em que se põe a questão do “ser” enquanto conteúdo do pensamento. É através desse conteúdo que o pensamento, pela via do discurso, se torna pensamento. É em razão dessa reciprocidade que *ser* e *pensar* se identificam. Por ela podemos dizer que (τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι) “o mesmo é pensar e ser”⁸⁸. Melhor do que isso: “A mesma coisa é pensar e aquilo pelo qual existe o pensamento. Pois não encontrarás o ser, no que é enunciado, fora do pensar”.⁸⁹

Mas antes de externar-se em enunciados, de ser trazido à fala, é no interior da mente que o processo cognoscitivo se dá: “Olha (está dito no frag. 4) como, pelo pensamento, as coisas ausentes se tornam firmemente presentes; pois ele não separará o ente da sua ligação ao ente”.⁹⁰ Posta fora de nós, antes de tudo a realidade é reconstituída racionalmente dentro de nós (ἀπρεόντα νόῳ παρεόντα); dado que não há como separar o *ente* de si mesmo (ἀποτμήξει τὸ εἶναι τοῦ εἶντος ἔχθεται) e que não conseguimos saber do que “é” o que “não-é”, segue-se que, do que “é”, do que existe assim de um determinado modo (nos termos da determinação natural), não há como conhecê-lo “sendo” diferentemente. Limitado pelas possibilidades de discurso ou enunciados, o nosso pensamento está submisso não só a determinados limites naturais de seu modo de ser em particular, mas também do existir em geral.

Bibliografia

Diels, Herman & Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 18ª ed., (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951), Zurich-Hildesheim, Weidmann, 1989.

88 Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, VI, 23; DK 28 B 3. Este fragmento é tido por Diels como em si mesmo incompleto, uma vez que o hexâmetro não está inteiro.

89 ταῦτ' οὖν ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ εἶναι ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφασμασμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν (DK 28 B 8, 34-36).

90 λεῖψαι δ' ὅμως ἀπρεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ εἶναι τοῦ εἶντος ἔχθεται ... (Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 15; DK 28 B 4). O próprio Clemente de Alexandria interpretou esse “olhar” socilitado pelo fragmento como sendo um “ver” inteligível: “Assim, quando nós afirmamos que algo é justo ou bom, nós o afirmamos como sendo verdadeiramente. E, portanto, nós não vemos jamais pelos olhos nenhum desses inteligíveis, e não os apreendemos senão pelo intelecto” (*id. ibidem*).

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Quadrige/ P.U.F., 1994.

Bailly, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Rédigé avec les concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris, Hachette, 1963.

Babut, Daniel. "Sur la théologie de Xénophane", em *Revue Philosophique. de la France e de l'étranger* Paris, nº 4, Oct.-Déc., 1974, pp. 401-440.

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London, Routledge, 1966.

Bornheim, Gerd (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo, Cultrix, 1985.

Brun, Jean. *Os Pré-Socráticos*. Trad. de Armindo Rodrigues, Lisboa, Martins Fontes, s.d.

Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London, Adm & Charles Black, 1948. (Primeira edição [1892]. Essa edição de 1948, da qual nos servimos, é a terceira a partir da revisão da quarta [1930] em relação à primeira.)

Calogero, Guido. *Studi sull'eleatismo*. Firenze, La Nuova Italia, 1977.

Cassin, Barbara. *Si Parménide. Le traité De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire*, Lille, Presses Universitaires, 1980.

Coenen, L., Beyreuther, E., & Bietenhard, H.. *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. Trad. de A. Dal Bianco, B. Liverani e G.Massi, Bologna, Dehoniano, 1976.

Cordero, N. L.. *Les Deux Chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*. Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1984.

Cornford, F. M.. *Principium Sapientiae. As Origens do Pensamento Grego*. Trad. de Maria Manuela Rocheta dos Santos, Lisboa, Gulbenkian, 1989.

Couloubaritsis, Lambros. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelles, Ousia, 1990.

Finley, M . *Les Premiers Temps de la Grèce*. Paris, Flammarion, 1980.

Fränkel, H.. "Parmenidesstudien", em *Wege und Formenfrühgriechischen Denkens*, München, 1955

Frère, Jean. *Les Grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciens à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Gigon, Olof. *Les Grands Problèmes de la Philosophie Antique*. Trad. par Maurice Lefèvre, Paris, Payot, 1961.

Guthrie, W. K. C.. *Os Filósofos Gregos. De Tales a Aristóteles*, trad. de Maria José Vaz Pinto, Lisboa, Presença, 1987.

Havelock, Eric A.. *A Revolução da Escrita na Grécia e suas Consequências Culturais*, trad. Ordep José Serra, São Paulo, Unesp, 1996.

Hegel, G. W. F.. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia (I)*. Trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Hesíodo. *Teogonia. A Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano, São Paulo, Iluminuras, 1995.

———. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer, São Paulo, Iluminuras, 1996.

Jaeger, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Trad. de Artur M. Parreira, Lisboa/Brasília, Martins Fontes/UnB, 1986.

———. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. trad. de JoseGaos, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1978.

Jones, Peter V., *O Mundo de Atenas. Uma Introdução à Cultura Clássica Ateniense*, Trad. de Ana Lia de Almeida Prado, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

Kahn, Charles. *The Verb be in Ancient Greek Philosophy* Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973.

Kirk, G. S. & Raven, J. E. & Schofield, M.. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa, Gulbenkian, 1994.

Laërtios, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury, Basília, UnB, 1988.

Leão, Emmanuel Carneiro & Wrublewski, Sérgio, (Org.). *Os Pensadores Originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, Vozes, 1991. (O texto grego carece de revisão (em referência a Diels-Kranz); exemplos: Parmênides frag. 1, 2 πέμπτου = πέμπτου; Heráclito frag. 22 χρυσόν οἱ διζήμενοι = χρυσόν γὰρ οἱ

διζήμενοι; 40 νόον οὐ = νόον ἔχειν οὐ; 42 τόν γε Ὀμηρον = τόν τε Ὀμηρον;
 44 νόμου ὑπὲρ τοῦ γινομένου ὅκως ὑπὲρ τείχεος = νόμου ὅκωσπερ τείχεος;
 49 α ἦμεν = εἶμέν.)

Legrand, Gérard. *Pour Connaître les Présocratiques*. Paris, Bordas, 1987.

Moliner, Fernando Montero. *Parmenides*. Madrid, Gredos, 1960.

Mourelatos, A. P. D. (Org.). *The Route of Parmenides, a Study of Word, Image and Argument in his Fragments*. New Haven, University Press, 1972.

O'Brien, D.. *Études sur Parménide*. Paris, Vrin, 1987.

Pereira, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Braga, Apostolado da Imprensa, 1990.

Platão. *Sofista*. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

———. *Eutidemo*. Trad. Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967.

Reale, Giovanni. "Eleati", em Zeller, E.. *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*. Trad. de Rodolfo Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

Souza, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-Socráticos. Fragmentos. Doxografia e Comentários*. São Paulo, Nova Cultural/Pensadores, 1985.

Vernant, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myrian Campello, Rio de Janeiro, José Olympio, 1992.

Weber, Franz Josef (Hrsg.). *Fragmente der Vorsokratiker*, Paderborn, Schöningh, 1988.

Zafiropulo, Jean. *L'École Éléate*. Paris, Les Belles Lettres, 1950.