

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

O FRAG. 4 DE PARMÊNIDES

Marcelo Pimenta Marques
Universidade Federal de Minas Gerais

Desenvolvo aqui algumas anotações sobre o fr.4, traindo minha incapacidade de resistir ao fascínio que este poema primeiro da filosofia ainda exerce sobre mim¹. Limito-me a explorar o termo *apeónta*, experimentando, com Couloubaritsis, uma leitura heterodoxa: proponho compreender "coisas ausentes" como não-entes, seres afastados do ser, em meio aos quais erra o pensamento humano; o *noûs* é percepção inteligente que fundamentalmente erra, mas que, se apumada na direção do ser, pode adquirir alguma solidez.

Contexto teológico

Em sua trilogia - *Protréptico*, *Pedagogo* e *Stromata* - Clemente de Alexandria expõe a doutrina cristã e suas relações com o judaísmo, a filosofia grega e as heresias cristãs; ele pretende preservar o conjunto da tradição, tanto judaica como grega, e justificá-la como útil e mesmo indispensável. Nos *Stromata*, obra que inaugura o gênero literário das *Miscelâneas*, a filosofia é compreendida dogmaticamente como um dom de Deus, tendo sido transmitida aos gregos através de anjos inferiores; porque desejada pelo próprio Deus, essa tradição só pode ser boa; o valor da tradição e o mérito de seus autores provam sua origem divina que, por sua vez, confirma sua excelência. O pensamento filosófico expressa a aliança própria dos gregos, assim como a lei o faz para os hebreus. Assim como o Antigo Testamento, a filosofia prepara a via para o cristianismo; nessa medida, não pode conter a verdade, nem tomar o lugar da fé, pois o pensar filosófico confunde frequentemente Deus com suas obras, podendo, no máximo,

¹ Permito-me remeter à minha pesquisa de Mestrado, Marques, 1990.

ser um auxiliar útil, uma causa adjuvante da verdade, contribuindo para fortalecer a própria fé. Antes do cristianismo, a filosofia é propedêutica, ou seja, uma preparação pela razão natural para a revelação da fé; com o cristianismo, ela se torna um meio de ter acesso ao conhecimento racional daquilo que a fé revelou.

Os *Stromata* seriam uma espécie de "história da filosofia" sem perspectiva histórica, uma miscelânea de referências que acaba por constituir um tesouro rico e eclético, onde se podem buscar métodos, raciocínios e conceitos, para defender a doutrina revelada e também elevar a fé ao conhecimento, segundo as exigências da racionalidade. Nesse sentido, cada uma das escolas filosóficas anteriores teria acesso a uma parcela de verdade.

No livro V², Clemente de Alexandria desenvolve o plano de provar a contribuição dos gregos às Escrituras, no que concerne às virtudes, entre as quais destaca a fé, a esperança (*elpís*) e o amor (caridade). Faz referência a uma passagem do *Fedro*³ na qual desejo e amor se confundem, associando intimamente *elpís* e *agápe*, operando uma transposição cristã que, aliás, deixa totalmente de lado a concepção platônica da reminiscência, assim como o papel da beleza. O autor cristão submete a noção de imortalidade do *Banquete* e do *Fedro* à noção cristã de vida eterna, utilizando as imagens da alma que voa para o céu⁴ e da alma isolada nela mesma⁵.

A certa altura, toma emprestado a Empédocles o tema da amizade (*philótes*) que este inclui entre seus princípios e que compreende como um amor que tende a reunir:

*Tu, olha para ela com a inteligência e não fique aí, com os olhos estupefatos.*⁶

Em seguida, faz a referência a Parmênides que nos interessa aqui:

Mas Parmênides também, em seu poema, fazendo alusão à esperança, diz o seguinte: Olha para essas coisas, embora ausentes, como firmemente presentes à inteligência pois (a

² Utilizo a edição de Boulluec, 1981.

³ Platão, *Fedro* 248-252.

⁴ Platão, *Fedro* 248B-E.

⁵ Platão, *Fédon* 65D.

⁶ *Stromata* -V, II, 15, 4' Ην σὺ νόω δέρκευ μεδ' ὀμμασιν ἦσο τεθηπώς. DK31B17, 21-22.

*inteligência) não dividirá o-que-é de modo a não se ligar ao-que-é nem dispersado em tudo totalmente pelo cosmo nem concentrado.*⁷

À citação segue um comentário:

*Pois aquele que espera, assim como aquele que crê, vê os inteligíveis e as coisas futuras com a inteligência. Se dizemos que há algo justo e algo belo, e se falamos do verdadeiro, não vimos jamais uma dessas coisas através dos olhos, mas apenas pela inteligência; ora, o lógos de Deus diz "Eu sou a verdade"; é, portanto, pela inteligência que podemos contemplar o lógos.*⁸

Vou explorar um pouco a plurivocidade do fragmento, destacando as diferentes possibilidades de interpretação. Penso que as abordagens dos diversos intérpretes – gnoseológica, cosmológica e antropológica - são sempre dominadas pelo viés teológico ou religioso de Clemente.

Começo pela conjunção *hómos*, que tem aqui um sentido concessivo, estando ligada ao participio *apeónta*, ou seja: "essas coisas, mesmo que estejam ausentes"⁹. O problema é saber que coisas são essas ditas ausentes. Numa primeira abordagem, genérica, diríamos simplesmente que se trata de pensar "as coisas ausentes, aquilo que é ausente".¹⁰ Pelo comentário que segue, fica claro que Clemente de Alexandria faz uma distorção deliberada de *apeónta* como "coisas futuras" (*tà méllonta*), fazendo com que os versos de Parmênides se transformem num testemunho grego que antecipa a esperança cristã¹¹. O próprio Clemente

⁷ *Stromata* V, II, 15, 5. Ἄλλὰ καὶ Παρμενίδες ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς Ἐλπίδος ἀνισσόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει· Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι, οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντος κατὰ κόσμον, οὔτε συνισταμένον. DK22B4.

⁸ *Stromata* V, III, 16, 1. Ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων, καθάπερ ὁ πιστεύων, τῷ νῶ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα. Εἰ τοινοῦν φαμέν τι εἶναι δίκαιον, φαμέν δὲ καὶ καλόν, ἀλλὰ καὶ ἀλήθειάν τι λέγομεν, οὐδὲν δὲ πώποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδομεν ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ νῶ, ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ - Ἐγώ, φησιν, εἰμὶ ἡ ἀλήθεια· νῶ ἄρα θεωρητὸς ὁ λόγος.

⁹ Ver discussão do problema em Viola, 1987, pp.89-90

¹⁰ Tendo em vista a obscuridade do texto, Fränkel se abstém de comentá-lo (1975). Também O'Brien (1987) opta pela prudência interpretativa: a posição do fragmento no poema não poderia ser determinada; o sentido ficaria muito obscuro, permitindo diversas interpretações; não seria possível determinar a que se refere o termo *apeónta*: ele deve fazer referência a um sujeito no plural, mencionado nos versos anteriores, mas que não é citado, ou então, no máximo, poderíamos dizer que se trata de um enunciado genérico.

¹¹ Vale lembrar a posição nuançada de Viola, que insiste que Clemente apenas propõe um paralelo e não uma identidade entre aquele que espera e aquele que crê (o cristão). Viola, 1987, p.71, 75. Em seu comentário, Boulluec reconhece sem ressalvas o "desprezo deliberado" do texto parmenídico por parte de Clemente, p.81.

considera que se trata de uma significação indireta; é assim que alguns comentadores interpretam o termo *anissómenos*. É pelo viés religioso que Boulluec propõe que nesses versos Clemente faz uma exortação a se descobrir, pelo movimento do conhecimento, que é o da inteligência, a unidade essencial do ser.

Bollack propõe corrigir *hómos* (entretanto) por *homôs* (igualmente): "olhe as coisas ausentes como igualmente presentes".¹² É por esse viés que alguns comentadores pensam que a interpretação cristã que Clemente faz de Empédocles e de Parmênides faz do *lógos*, do pensamento do Pai, o princípio unificador do ser. Deve-se olhar para as coisas ausentes "do mesmo modo" que se olha para as coisas presentes. A alusão ao *Fedro*¹³ acrescentaria a tese de que o *lógos* é o equivalente do conjunto das idéias. A transposição cristã acaba por sustentar, desse modo, uma releitura platonizante dos filósofos pré-socráticos.

Portanto, nessa dimensão teológica, *apeónta* seriam bens divinos distantes. Através da esperança, sustentada pela inteligência, o homem, de certo modo, *possui* os bens divinos, com mais firmeza do que possui os bens deste mundo, que seriam os *pareónta*. A esperança cristã (*elpís*) tem uma relação essencial com a salvação e com a escatologia; ela preserva seu valor transcendente com relação ao esforço humano, pois é cristo-cêntrica, ou seja, esperança na salvação que vem de deus pelo Cristo.

Ao buscarem no texto de Clemente a chave para o texto de Parmênides, essas abordagens propõem que se trata de tornar presente o futuro pelo intelecto, de reconhecer no homem a capacidade de tornar presentes seres ausentes (ou distantes), através da inteligência iluminada pela fé. Clemente quer estabelecer um paralelismo entre o cristão que espera e crê e aquilo que Parmênides diz no seu poema; ou seja, a via da verdade do poema consistiria num encaminhamento ou uma aproximação do que não está presente (*apeónta*) com o que está ou é presente (*pareónta*), aquilo que nos é acessível, o que seria feito acima de tudo pela fé que, por sua vez, instrumentaliza a inteligência.

¹² Bollack, 1957, p.57. Na verdade, Bollack está seguindo Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen, 1956, p.90, citado por Viola, 1987.

¹³ Platão, *Fedro* 65D.

No ambiente alexandrino de Clemente, o poema deve ter sido considerado uma obra que trata da esperança também por causa da doutrina dos caminhos que ele contém, pois aquele que caminha espera chegar em algum lugar, o que permite um paralelo com São João: "eu sou o caminho".¹⁴ Além disso, a aproximação com o fragmento de Empédocles sugere que o exercício da inteligência nos permite ver todos os seres (as coisas ausentes ou distantes) como incluindo as vidas passadas e futuras. Em síntese, a esperança seria, então, a crença na possibilidade de, pela inteligência, termos acesso aos bens divinos ausentes, tornando-os, assim, acessíveis ou presentes.

Plurivocidade

Penso que as diferentes abordagens que exploram as dimensões cosmológica, gnoseológica e antropológica desse texto continuam sendo tributárias da leitura teológica. Na perspectiva cosmológica, a distância e proximidade podem ser espaciais ou temporais (o que ocorreu no passado e o que ocorrerá no futuro). Albertelli¹⁵ opta pela segunda possibilidade: a polêmica seria endereçada à tese das fases cósmicas da rarefação e da condensação sustentada pela física jônica.

*Estas coisas, apesar de distantes, veja-as com o pensamento solidamente presente:
não separarás, de fato, o ser de sua conexão com o ser
nem quando estiver desagregado em todos os sentidos completamente com
cuidado sistemático
nem quando for recomposto.*¹⁶

Como um ser se liga ao outro em um universo compacto como o de Parmênides, os corpos celestes são tão próximos quanto os corpos terrestres. Verdenius¹⁷ segue os doxógrafos pós-aristotélicos, ao sugerir a leitura de *pareónta* como o mundo sublunar e de *apeónta* como

¹⁴ João, XIV, 6 – ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός.

¹⁵ Albertelli, 1939.

¹⁶ *Queste cose, benchè lontane, vedile col pensiero saldamente presenti:
non infatti distaccherai l'essere dalla sua connessione con l'essere
nè quando sia disgregato in ogni senso completamente con cura sistematica
nè quando sia ricomposto.* Trad. Albertelli, 1939.

¹⁷ Verdenius, *Parmenides. Some comments on his poem.* Groningen: 1942, citado por Viola, 1987. Frère, 1987, também reforça a perspectiva cosmológica do poema como um todo.

os corpos celestes. "Não há vazio entre os homens e as estrelas", complementa Clémence Ramnoux.¹⁸

Viola¹⁹ recupera os elementos gnosiológicos da leitura de Clemente de Alexandria, destacando o fato de o fragmento pôr em relação a inteligência e os inteligíveis. Haveria uma assimilação entre coisas presentes e os inteligíveis, e coisas ausentes e coisas futuras, estas só podendo ser apreensíveis enquanto inteligíveis. O fragmento nos daria alguns elementos essenciais para a reconstituição de uma gnosiologia arcaica, entre os quais se destaca o papel eminente da inteligência dirigida para o ser.²⁰ A revelação da deusa consistiria em fazer descobrir o *noûs* como faculdade cognitiva, destacando seu papel na descoberta do ser.²¹ Em contrapartida à revelação divina, o homem intervém servindo-se de sua inteligência. Nesse sentido, os critérios de encaminhamento da inteligência na direção de *alétheia* seriam a clareza (indicada pelo verbo *leússe*) e a firmeza ou solidez (indicada pelo advérbio *bebaíos*).

No que tange à dimensão do conhecimento, Clémence Ramnoux também faz um paralelo com Empédocles:²²

*Segundo o presente, com efeito, a inteligência cresce para os homens.*²³

Para os antigos, perceber e pensar é a mesma coisa, ou seja, o homem muda de disposição pensante segundo a alteração do mundo percebido à sua volta,²⁴ e ainda, o homem muda de pensamento segundo a alteração de sua constituição. Segundo Ramnoux, para o homem do mundo arcaico sua constituição seria a mesma do mundo circundante; uma seria solidária da outra; a disposição pensante é solidária das duas. Assim, *pareónta* seriam as

¹⁸ Ramnoux, 1968.

¹⁹ Viola, 1987, pp.69-78.

²⁰ Curiosamente, Viola faz comentários, a meu ver, bastante parciais referindo-se à relação entre Clemente e Parmênides: "Seria legítimo, mesmo assim, remeter os fragmentos de Parmênides a uma concepção mais elaborada da realidade, mesmo que fosse para determinar seu lugar com relação a um pensamento mais evoluído". (1987,p.84, n.42).

²¹ Heidegger, por sua vez, insiste em excluir a compreensão do *noeîn* como faculdade humana: seja como atividade intelectual, seja como ato de julgar, descartando as reduções biológica ou psicológica. Como é sabido, ele destaca o *noeîn* como decisão (*Entscheidung*). A experiência do *noeîn* implicaria em atravessar o triplo cruzamento (ou a tripla confrontação) contra o vazio, com a aparência e em favor do ente. Heidegger, 1967, pp.148-159. Ver a discussão crítica de Viola, 1987, pp.83-84, n.42.

²² Ramnoux, 1968.

²³ Aristóteles, *De Anima* 4, 427A,21- πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν. DK31B106.

²⁴ Aristóteles, *Metafísica* 5, 1009B, 17.

coisas presentes, ou o homem no seu contexto; e *apeónta* seriam as coisas ausentes, ou seja, os princípios, o ser.²⁵

Na verdade, a leitura gnoseológica se apóia na dimensão religiosa, que a reforça: efetivamente a esperança cristã está ligada diretamente à contemplação da verdade, que é identificada com o Cristo, pela inteligência.²⁶ Tanto *leússe nóoi*, na referência a Parmênides, como *nóoi dérkeu*, na referência a Empédocles, sugerem uma interpretação que priorize a dimensão gnosiológica. Todas as verdades deveriam ser consideradas, de direito, como a propriedade daqueles que são os herdeiros legítimos da revelação de Deus (ou da divindade?); essas verdades deveriam ser interpretadas segundo as regras de um simbolismo próprio à realidade religiosa à qual se referem; em toda modalidade religiosa, deveríamos reconhecer a presença de um ensinamento secreto, que justificaria a *démarche* alegórica, que seria o princípio hermenêutico de toda religião.

Na perspectiva antropológica, destaca-se a leitura feita por Clémence Ramnoux, que faz um paralelo com um fragmento de Heráclito, também citado por Clemente:

*Ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes.*²⁷

Segundo a autora, este aforismo trata da relação dos homens entre si, como no caso do mestre e do discípulo, ou seja, da relação dos homens com o *lógos*, pela mediação do mestre que fala: não é a mim que se deve escutar, mas ao *lógos*. Nessa perspectiva, as coisas presentes (*pareónta*) seriam os discursos dos homens e as coisas ausentes (*apeónta*) seriam o *lógos* da *phýsis*. O fr. 4 de Parmênides sugeriria, então, que o ato de percepção espiritual suprime a ausência e, ao mesmo tempo, confirma a presença. O jogo se daria de ser a ser; o homem é um dizer e um saber do ser, ou ele não é nada. Trata-se do jogo entre o homem e o ser através da palavra que é inteligência.

²⁵ Viola, 1987, pp.69-78.

²⁶ Viola, 1987, p.73.

²⁷ *Stromata* V, 115,3 – ἀξύνετοι ἀκούσαντες, κωφοῖσιν εἰκόασι, φάτις ἀυτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναι. DK22B34.

Clémence Ramnoux faz também um paralelo curioso e divertido com um trecho de Píndaro,²⁸ segundo o qual Coronis tinha como amante Apolo. Ela abandona o deus por um estrangeiro que chega, mas, nesse momento, já está grávida do deus; nos dois casos ela trai os jovens da região. Uma jovem normal buscaria um jovem da sua cidade, mas ela se apaixona pela coisa distante, ausente. Ora, a coisa ausente revela-se coisa presente: um deus é o que há de mais próximo, ele sabe tudo, pela sua onisciência e pela sua percepção imediata. Nesse recorte, as coisas próximas (*pareónta*) seriam a realidade imediata, as coisa em volta, os homens da região; as coisas distantes (*apeónta*) seriam o deus, o estrangeiro, o objeto da esperança e dos sonhos de jovens loucas.

Mais uma vez, *pareónta* indicaria tudo o que é próximo, ou seja, as coisas em volta, o contexto fenomenal, e *apeónta* designaria as coisas distantes, o inacessível, em termos parmenídeos, o ser. Ou seja, a ação da inteligência é a de criar mediações que façam com que aquilo que era inacessível agora se torne acessível, como se se tratasse de uma experiência imediata, pois as coisas presentes passariam a ser imediatamente acessíveis. Na verdade, nessa medida, as coisas daqui tornam-se, pela inteligência, impregnadas de ser, de um modo que aproximaria muito Parmênides de Heráclito: a mesma coisa será familiar ou estrangeira, se soubermos ou não ler, escutar o *lógos*. De fato, passaríamos a ter um poema, talvez, heraclítico demais. Aplicando-se a inteligência, passa a ser possível tornar o ser, que estava ausente, presente; passa a ser possível perceber o ser no modo do imediato.

Uma leitura heterodoxa

Poucos autores questionam este consenso. Na seqüência, proponho fazê-lo apoiando-me na interpretação de Couloubaritsis.²⁹ Esse autor só trata do fr.4 ao terminar a leitura que faz da física parmenídea, mostrando como ela é uma física da mistura, numa perspectiva que considero, aliás, bastante inovadora. Sua posição é que esse texto é a chave para uma interpretação unificada do poema como um todo. Começa admitindo uma ambigüidade, ou mesmo uma aparente contradição: ao final de um grande esforço de reconstituição do texto, a física parmenídea parece constituir-se como um conhecimento positivo e confiável. Entretanto, dois pontos são incontornáveis: em primeiro lugar, o problema do ser,

²⁸ Píndaro. *Pítica III*, 1º epodo, 2ª estrofe.

²⁹ Couloubaritsis, 1986, pp.333-341.

efetivamente, parece ser formulado de modo a que sejamos obrigados a admitir seu monopólio com relação à questão da verdade; em seguida, o estatuto mítico da física impede sua redução cabal às leis do ser. É preciso, então, aprofundar e esclarecer a relação que a física pode manter com o discurso sobre o ser, por um lado, e também com o mito, por outro. Ele relembra ainda como a deusa nos preveniu de que não podemos fazer ser os não-entes,³⁰ descartando a possibilidade de se conferir um estatuto mais positivo ou propriamente ontológico aos objetos da física.

Assim, o autor propõe que a chave para a solução dessas objeções é o nosso fr.4, que ele situa ao final do poema, ou pelo menos entre os fr.8 e 19. Sua estratégia interpretativa consiste em associar os não-entes do fr.7 (*mè eónta*) aos seres ausentes (*apeónta*) do fr.4, pois os não-entes, na medida em que estão em devir, só podem ter o estatuto de nomes, ou de coisas ausentes, por estarem distantes do ser; essa estratégia leva também a uma aproximação com as aparências do fr.1 (*tà dokoúnta*, fr. 1, 31) e com os nomes do fr.8 (*onómata* fr. 8, 38-39). Ou seja, as coisas ausentes, distantes, não são os inteligíveis, mas, exatamente o contrário, as coisas afastadas do ser (*apó-eonta*), estas coisas à nossa volta. Vejamos a tradução de Couloubaritsis:

*Entretanto, as coisas ausentes, apreende-as pela faculdade de pensar, como firmemente presentes; pois tu não cindirás o ser de sua continuidade com o ser, nem o dispersando todo inteiramente segundo uma ordem, nem o concentrando / arranjando.*³¹

Nessa perspectiva, então, o que nos diz a deusa? Que é preciso olhar para as coisas através do pensamento; as coisas ausentes, justamente estas coisas que estão à nossa volta (ou coisas que não são) se tornarão, não propriamente o ser, mas coisas presentes, isto é, que de algum modo se relacionam com o ser (*para-eónta*). O modo inteligente de olhar aproxima coisas distantes (ou seja, não-seres) do ser, tornando-as, de certa forma, presentes.

Couloubaritsis vai à *Ilíada*³² buscar elementos para interpretar o *leússe*, o modo de olhar e apreender pelo pensamento: é o modo no qual o velho Príamo vê as coisas, por oposição aos seus filhos, mais jovens; a inteligência dos jovens flutua ao vento, a do velho é

³⁰ Parmênides fr.7, 1-2.

³¹ *Cependant, les choses absentes, appréhende-les, par la faculté de penser, comme fermement présentes; car tu ne scinderas pas l'être de sa continuité avec l'être, ni en le dispersant en tout entièrement selon un ordre, ni en l'agençant.* Couloubaritsis, 1986, p.374.

³² Homero, *Ilíada*, XXIV. Também Viola, 1987.

capaz de ver, ou pensar, ao mesmo tempo, o passado e o futuro, para compreender o presente; assim, ele pode compreender e agir melhor e de modo mais confiável. Parmênides retomaria o verbo homérico para indicar como se deve olhar para as coisas ausentes, de modo a torná-las presentes. Nessa perspectiva, tornar as coisas ausentes presentes significa pensá-las a partir da norma do ser, ou seja, aproximar os não-entes do ser, da lei que lhe é própria, que é a lei do mesmo. Por oposição ao *pensamento errante*, tanto dos filhos de Príamo como dos homens sem discernimento (*ákrita phýla*), a inteligência do jovem aprendiz da deusa, tal como o pensamento de Príamo, reúne os seres sob a perspectiva da unidade e da estabilidade do ser, aproximando-os ao máximo dele, que é o mais sensato e mais confiável. Na medida em que fazem confluír coisas ausentes e presença do ser, as palavras da deusa constituem o espaço próprio do ser humano, entre a indeterminação e a determinação, entre a dispersão e a reunião, confluência constitutiva da espaço-temporalidade que enraíza o ser humano no mundo. É pela inteligência, pela aproximação que ela leva com o ser, que se torna possível o conhecimento, na oposição entre o saber por familiaridade, próprio da perspectiva limitada e distorcida dos mortais que convivem com coisas afastadas do ser e o conhecimento em si, conforme a lei do ser, do mesmo e da unidade, que dá acesso àquilo que está junto ao ser.

De minha parte, proponho os seguintes parâmetros gerais de leitura³³: 1. para a *dóxa* dos homens, o ser se diferencia em seres presentes e seres ausentes e, ao mesmo tempo, seres presentes e seres ausentes se unificam no ser (*eón*); 2. o ser é posto em relação consigo mesmo; indica-se a impossibilidade de cortá-lo; 3. o ser é posto em relação com uma eventual dispersão ou reunião, segundo uma ordem; 4. seres ausentes e seres presentes se relacionam com um olhar semelhante a um feixe luminoso que é unificador, o que equivale à afirmação de uma visão clara que, por sua vez, implica nas formas da Luz e da Noite, presentes tanto no prólogo (fr. 1) como na cosmologia ou na *dóxa* (fr. 8-19); 5. os seres, enquanto presentes, estão em relação com a noção de solidez; 6. a inteligência (*noûs*) é apresentada como um instrumento deste olhar que aproxima seres ausentes e ser, tornando-os seres presentes e, ainda, como o instrumento que impede um corte ou uma separação entre ser e ser, sempre na perspectiva da *dóxa*, não propriamente do caminho da *alétheia*, mesmo que sempre à luz do ser.

Sigo essas orientações fundamentais, na tradução e na interpretação que proponho:

³³ Seguindo Couloubaritsis, 1986 e Viola, 1987, p.79.

*Olha para essas coisas, embora ausentes, como firmemente presentes à inteligência
pois (a inteligência) não dividirá o que é de modo a não se ligar ao que é
nem dispersado em tudo totalmente pelo cosmo
nem concentrado...*

As coisas só são ausentes ou afastadas do ser quando não são vistas pela inteligência ou pela percepção inteligente. O fragmento nos fala do poder da inteligência de resignificar toda existência isolada, abarcando todas as coisas, contrapondo os objetos da experiência imediata (não seres, aparências, coisas ausentes) com o plano da *alétheia* (coisas presentes firmemente apreendidas).

A percepção inteligente permite a passagem ou a relação do plano dos múltiplos entes (que para Parmênides seriam os não-seres) ao plano do ser, sem reduzir um ao outro. A inteligência faz de tudo um, individualmente. De coisas ausentes, afastadas do ser, ela faz coisas referidas ao ser e, desse modo, presentes.

Na verdade, na perspectiva da deusa, não se poderia distinguir coisas ausentes e coisas presentes, todas constituem o que é. São os homens que distinguem aspectos no ser - ausência, presença, dispersão, concentração -, e sua unidade indissociável só é instaurada pela inteligência, ou pela percepção inteligente. Não podemos só dispersar ou só concentrar, mas tampouco podemos dissociar a dispersão da concentração, ou a ausência da presença, pois são formas que só se revelam, enquanto tais e na sua relação, sob a perspectiva unificadora do ser.

Não há criticidade ou discernimento fora da perspectiva do ser. A *dóxa*, em geral, é criticada, mas a *dóxa* dos fragmentos 8 a 19 é uma *dóxa* "informada". A exortação da deusa indica que se deve olhar tudo com um só olhar, abarcando objetos dispersos. A unidade das coisas dispersas e das coisas concentradas é correlata à unidade das coisas ausentes que na verdade, se vistas pela inteligência, são presentes.

O pensamento humano, segundo Parmênides, é feito da mesma mistura (Fogo e Noite) de que são feitas todas as coisas e, ao exercer-se sobre as coisas, ele conserva a ligação da mistura, reconhecendo o mesmo em toda a parte (*tò autó*, fr.16), tudo o que é, aproximando as coisas ausentes, ao máximo, do ser. Não há um *kósmos* do ser que se oporia a um *diákosmos*

das formas em mistura que se unem e se dispersam. Só há um cosmo, o da *dóxa*, e é sobre toda sua extensão que o olhar da inteligência se aplica, restituindo-lhe sua unidade.

Mesmo as coisas ausentes são presentes para a inteligência, pela inteligência. O-que-é continua indissociável tanto nele mesmo como para o pensamento que coincide com o-que-é e isso para além de toda a manifestação ou aparição, que as coisas dispersem ou se concentrem.

Ao longo do poema, fica estabelecido que o caminho dos mortais é enganoso com relação ao ser, mas na sua relação com e em oposição ao caminho do ser, ele o completa e o torna mais compreensível; um plano complementa o outro; o que aparece aos homens possui, sob esta luz, um ser condicional, relativo mas necessário e reconhecido como válido (fr.1). Os mesmos atributos são utilizados na elucidação de uma e outra via; a oposição é iluminadora. Os dois caminhos se ligam de modo necessário. A luz do caminho de *alétheia* só brilha para o olhar que é faísca (*leússe*) e que esclarece, graças à iluminação tornada possível pela obscuridade do caminho da *dóxa*³⁴.

Situar o fr. 4 no final do poema implica em fazer com que ele passe a ser visto como um momento em que os seres são remetidos ao ser, mas não tornados equivalentes a ele; o pensamento, mistura e tensão, é posto em homologia com tudo o que é. Uma vez dada a explicação do universo (fr.8-19), sob a perspectiva do ser, o homem é posto perante sua unidade, com seu olhar que é inteligência, e é assim que ele pode apreendê-lo, mesmo naqueles momentos e lugares que aparecem como afastados do que é. Mesmo a *dóxa* humana é informada pela revelação divina; a percepção e a imaginação humanas têm que ser encaminhadas da ausência para a presença, e isso é feito pela inteligência que pode assim restituir todo o universo, que deve ser visto sob a perspectiva do que é – que institui a lei do mesmo, da estabilidade e da unidade.

No modo da dispersão, ou no da concentração, as coisas devem ser pensadas sob a ótica de um único e indivisível ser. É assim que os homens encontram seu lugar no cosmo; em meio às coisas ausentes, que nos rodeiam, cada um deve exercer seu pensamento, e, através dele, estas coisas adquirem rumo e presença, sendo firmemente amarradas, pois é tendo como

³⁴ Ver a retomada desse tema, por parte de Platão, em *Sofista* 250E-251A e meu comentário em Marques, 2006, cap.V.

referência o ser que todos devem pensar aquilo mesmo que os constitui - Fogo e Noite, de modo estável e unificado, tanto quanto é possível no caminho da *dóxa*. Pois, mesmo em meio às coisas ausentes, é através da inteligência que podem experimentá-las firmemente como presentes, pois terão a perspectiva do ser que tudo unifica e afeta com sua estabilidade e mesmidade.

Finalmente, quero ainda indicar que a presentificação das coisas ausentes se dá enquanto percurso poético³⁵: a fala da deusa fabrica ou produz a via de acesso à presentificação possível de toda e qualquer ausência; o caminho do é só pode ser vislumbrado na relação, ao mesmo tempo dialógica e poética, proposta pela divindade anônima. O falar, tornado possível pela inteligência enraizada no ser, instaura a possibilidade de se exercer uma visão esclarecedora. Não estou dizendo que o ser seja um "efeito" do dizer, como sugerirão sofistas de várias gerações posteriores, mas que, na medida em que aceitamos que ser, pensar e dizer "coincidem", o dizer assume um caráter quase-mágico, divino, mítico, com todo o seu poder de presentificação ritual que a experiência arcaica lhe conferia.

O filósofo-poeta, aprendiz da divindade, ao enunciar seu discurso, exerce, por sua vez, um olhar esclarecedor, recriando o esquema mítico dos caminhos em uma formulação que, na mesma medida em que é expressão de uma inteligência, é também caminho ou instrumento de presentificação, aproximação com o ser. As palavras, as imagens, os versos compostos, que a princípio são nomes estabelecidos por mortais (*apeónta*), tornam-se elementos num percurso de aproximação do ser (*pareónta*), constituindo propriamente um caminho poético, entre a experiência mítica e a pesquisa filosófica emergente.

³⁵ Marques, 1990, particularmente pp.121-128.

Bibliografia

- ALBERTELLI, P. *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*. Bari: 1939.
- ARISTOTE. *La Métaphysique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, (1932) 1986.
- ARISTOTE. *De l'Âme*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1947.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE. *Les Stromates. Stromate V. T. I: Introduction, texte critique et index* par A. Le Boulluec. Trad. P. Voulet, s.j. (Sources Chrétiennes 278). Paris : Ed. du Cerf, 1981.
- DIELS, Herman; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1961.
- HOMERE. *Illiade*. Trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1937-1938.
- PINDAR. *Olympiques. Pythiques. Nemeennes. Isthmiques et fragments*. Trad. Aime Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1949-1992.
- PLATON. *Phédon*. Trad. M. Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.
- PLATON. *Phèdre*. Trad. L. Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.
- PLATON. *Le Sophiste*. Trad. N-L. Cordero. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- SANTOS, José Trindade. *Da natureza. Parmênides*. Brasília: Tesaurus, 2000.
- UNTERSTEINER, Mario. *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*. Firenze: La Nuova Italia Ed., 1958.
- ANDRADE, Sonia M. V. O Mito de Pandora. *Kriterion* 30, 79-80 (1987-88) p.191-204.
- AUBENQUE, Pierre. (Dir.) *Études sur Parménide*. 2 vol. Paris: Vrin, 1987.
- BOLLACK, Jean. Sur deux fragments de Parménide (4 et 16). *Revue des Études Grecques* 70 (1957) p.56-71.
- COULOUBARITSIS, Lambros. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.
- FRÈRE, Jean. Parménide et l'ordre du monde: fr.VIII, 50-61. In: AUBENQUE, P. (Dir.) *Études sur Parménide*. 2 vol. Paris: Vrin, 1987, p.192-212.
- FRÄNKEL, Herman. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. M. Hadas; J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

Marques, Marcelo Pimenta
O frag. 4 de Parmênides

HEIDEGGER, Martin. *Introduction à la métaphysique* (1952). Trad. Gilbert Kahn. Paris: Gallimard, 1967.

MARQUES, Marcelo P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.

MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

O'BRIEN, Dennis. Essai critique. In: AUBENQUE, P. (Dir.) *Études sur Parménide*. Vol. 1. Paris: Vrin, 1987, p.135-302.

RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

RAMNOUX, C. *Parménide et ses successeurs immédiats*. Paris: Ed. du Rocher, 1979.

SOUZA, J. Cavalcante. (Dir.) *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

VIOLA, Coloman E. Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr.IV du poème de Parménide. In: AUBENQUE, P. (Dir.) *Etudes sur Parménide*, 2 vol. Paris: Vrin, 1987, p.69-101.