

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

Parmênides e o novo “mestre da verdade”

Cristiane A. de Azevedo
UFRRJ

RESUMO: No seu poema, Parmênides parece querer colocar aquela figura que busca o conhecimento – que posteriormente chamaríamos de filósofo – ao lado de figuras dotadas de saber presentes na tradição. No caso de tais figuras, notadamente o poeta e o adivinho, suas falas verdadeiras implicam três momentos da temporalidade: presente, passado e futuro. Assim, sob o comando das Musas ou de Apolo, o poeta volta-se sobretudo ao passado enquanto o adivinho ao futuro. Já Parmênides apresenta em seu poema um jovem que busca o saber, situando-o no tempo presente. Esse artigo tem como objetivo pensar o atributo que caracteriza o jovem do poema e o distingue dos tradicionais “mestres da verdade”. O tempo presente aparece também como um elemento essencial que marca a ação do jovem fundando - assim como propõe Lambros Couloubaritsis (2008) – toda a possibilidade de pensar.

PALAVRAS-CHAVE: eon, Parmênides, poeta, filósofo.

ABSTRACT: In his poem, Parmenides seems to want to place that figure who seeks the knowledge - who later would be called philosopher - next to those notably endowed with knowledge by the tradition. In the case of the bard and the diviner, their true speeches involve three moments of temporality: past, present and future. Thus, under the command of the Muses or Apollo, the bard turns himself to the past while the diviner turns himself to the future. Parmenides in his poem presents a young man who seeks to know, situating him in the present. This article aims at reflecting the attribute that characterizes the young man of the poem and distinguishes him of traditional “masters of truth”. The present too appears as an essential element that marks the action of the young man, founding - as proposed by Lambros Couloubaritsis (2008) – all possibility of thinking.

KEYWORDS: eon, Parmenides, bard, philosopher.

1. O ecoar da tradição poética

Intriga-nos sobremaneira o ecoar, ao longo dos versos de Parmênides, de vários elementos da tradição poética. Desde o início, o poema nos situa em um universo familiar quando nos apresenta o jovem viajante que percorre um caminho, não a pé, mas de carruagem, em direção à morada de uma Deusa. Tal como acontece nos poemas de Homero e,

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

em certa medida, também nos de Hesíodo, encontramos nesses versos iniciais uma espécie de resumo da história que iremos escutar/ler. Portanto, os trinta e dois primeiros versos do poema nos expõem a jornada do jovem até seu encontro com uma Deusa não nomeada, de quem obterá o conhecimento do todo.

Parmênides começa essa espécie de lição da seguinte maneira: “as éguas que me conduzem, até onde meu ânimo (*thymos*) deseja ir”¹. Essas éguas que estão à frente da carruagem, podem – por parecerem responsáveis em guiar o jovem sem que este tenha muito controle do seu movimento e direção – remeter à magnitude dos corcéis de Homero.

A presença de cavalos e corcéis é marcante na *Iliada*: vários dos heróis têm como epíteto doma-corcéis, Aquiles é descrito como o senhor dos melhores corcéis. Depois de enumerar as naus, Homero pede a ajuda das Musas para lembrar os que foram os melhores tanto entre os homens como entre os corcéis (*Il*, II, 762). Viagens feitas por carruagens puxadas a cavalos estão presentes tanto entre os heróis como entre os deuses - como aquela na qual Zeus sobe em seu carro em direção ao monte Ida: “ele atrela seus dois cavalos patas-de-bronze, de voo rápido, crinas douradas. Ele próprio se vestia de ouro e de ouro bem lavrado era o açoite em seu punho. Subindo ao carro, chicoteia os cavalos fogosos, que voam entre a terra e o céu estrelado” (*Il*, VIII, 41 e ss).

São tantas as majestosas imagens de heróis e deuses transportados por cavalos que Conche (2004, p.43) deixa subentendido um uso didático desses elementos: “a ficção de uma viagem em carruagem atrelada às éguas em um lugar celeste, morada de uma Deusa, só pode ser bem acolhida pelos leitores familiares das imagens homéricas”.

Contudo, se Parmênides faz ecoar em seu poema essas imagens majestosas, familiares aos ouvintes de Homero, provavelmente não será somente como um recurso de aproximação e identificação com os seus próprios ouvintes/leitores. Sem dúvida essas imagens, tão presentes entre os ouvintes de Parmênides, criam uma proximidade com sua audiência, mas o uso dessas imagens vai além de um recurso didático ou de proximidade. Está presente nesses versos iniciais uma dimensão que faz com que a impressão de um simples deixar-se conduzir por parte do jovem seja colocada de lado. Trata-se do *thymos*, um termo exaustivamente presente nos versos de Homero, que foi traduzido de maneira diversa por “coração”, “ânimo”,

¹ Temos em B1.1: ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι. Estamos fazendo uso aqui da tradução de Cordero, pois concordamos – juntamente com uma série de comentadores e tradutores de Parmênides – que o termo *thymos* está diretamente relacionado com o jovem e não com as éguas. Para traduções semelhantes, além da sugerida por Cordero (2011): Bollack (2006), Cassin (1998), Conche (2004), Couloubaritsis (2008).

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

“peito”. E embora esteja diretamente relacionado com a alegria, o amor, a ira, a coragem, o ânimo, não exclui sua relação com o conhecimento, como veremos adiante. Temos aqui uma dimensão que se apresentará como elemento fundamental para a caracterização da atividade do jovem do poema.

Parmênides situa seu discurso nesse universo de imagens tão familiares a fim de propor outros caminhos para o pensamento, caminhos que não negam a tradição, ao contrário, têm nela seu ponto de partida e, ao ser retomada, indica novas direções. O filósofo de Eleia faz uso consciente e nada inocente da tradição para marcar exatamente a distância que o separa da prática poética e do pensamento mítico, ou melhor, para marcar a passagem para além desses domínios, mas tendo passado por eles, carrega-os em parte. Portanto, Parmênides aproxima-se da tradição ao mesmo tempo em que estabelece profundas diferenças em relação a ela.

Em B1.2-3, Parmênides prossegue: “pois, guiando-me, levaram-me até o caminho, cheio de signos, da Deusa que <aí> conduz <a respeito de tudo> o homem que sabe”². Aqui temos o caminho seguido pelo jovem, segundo a tradução de Cordero, como sendo aquele da Deusa.

No entanto, contra a interpretação de Cordero (2011), que coloca a Deusa como sujeito do conduzir, Couloubaritsis (2008, p.539) afirma que a Deusa é destinatária e não mandatária. Logo, são os cavalos que levam o homem que sabe pelo caminho da divindade e é o caminho que leva até a morada da Deusa. Na perspectiva de Couloubaritsis, portanto, é o caminho que leva o jovem privilegiado sobre toda a sua extensão. Assim, o intérprete propõe: “me conduziram, enquanto me levaram sobre o caminho abundante em palavras/ reputadas da divindade, que leva sobre toda a extensão, o homem que sabe”³.

Esta divergência de tradução/interpretação é fruto da possibilidade do verbo conduzir estar relacionado tanto com a deusa/*daimones* como com o caminho. De fato, em B1.3, há um pronome relativo feminino e, como nos diz Cordero (2011), seu antecedente pode ser tanto a Deusa quanto o caminho (ambos femininos em grego). Nesse caso, a opção por colocar a

² πέμπων, ἐπεὶ μὲν ἔς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονος, ἢ κατὰ πᾶν τα<ύ>τη φέρει εἰδότα φῶτα. Não abordaremos aqui toda a problemática que esses versos envolvem notadamente no que diz respeito às duas lacunas presentes e à leitura errada feita por Mutschmann, demonstrada por Coxon (1968), de um dos manuscritos (*cod.* N) de Sexto Empírico. Tampouco iremos abordar a polissemia do termo *polyphemon*. Consideramos que tais questões não são relevantes para a argumentação que será defendida aqui.

³ “m’emmenaient, lorsqu’elles m’engagèrent sur le chemin abondant en paroles / réputées de la divinité, qui porte sur toute son étendue l’homme qui sait”.

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

Deusa ou o caminho como sujeito da ação estará diretamente relacionada com aquilo que o intérprete viu no poema.

No caso de Couloubaritsis, o caminho assume uma importância vital para sua interpretação e estará presente em todo o poema, conduzindo o jovem em suas descobertas: esse caminho não acaba com o encontro com a Deusa, “mas, ao contrário, inicia uma nova partida que atravessa, pela narrativa da Deusa, todos os caminhos possíveis do saber em todas suas extensões” (2008, p. 539, n.2).

Por outro lado, Cordero chama a atenção para o fato de que a ação de guiar o viajante pertence sempre, em Parmênides, a agentes pessoais ou, ao menos, a seres vivos de uma espécie muito particular (1982, p.174). Além disso, haveria nesses versos uma referência ao ponto de chegada da viagem. Trata-se do caminho da Deusa, não somente o caminho que pertence à Deusa, mas também o caminho que conduz até ela, enquanto objetivo da viagem: “essa ambiguidade da expressão ‘caminho *da* Deusa’ implica um tipo de equivalência entre o caminho em direção ao objetivo e o próprio objetivo, como se o fato de estar já no caminho em direção à Deusa equivalêsse a se encontrar já no Reino da Deusa” (1982, p.172-3).

Será no fim desse caminho, entendido dentro da ambiguidade que Cordero nos apresenta, que o jovem encontrará finalmente a morada da divindade. Chegando lá, portanto, e tendo passado as portas guardadas por *Diké*, o jovem é gentilmente acolhido por esta Deusa não nomeada que lhe expõe caminhos para pensar - e será esse seu curso de filosofia, como diria Cordero (2011), que teremos que seguir.

Deter-nos-emos aqui em uma questão específica que diz respeito ao conhecimento. À época de Parmênides, duas figuras de autoridade encarnam o verdadeiro saber: os poetas e os adivinhos. Figuras que têm a fala legitimada através de uma ação divina, ora por meio das Musas ora por meio de Apolo. Portanto, figuras que recebem e transmitem um conhecimento divino.

A fala de Parmênides parece introduzir uma nova figura de autoridade, pois, tal como as tradicionais figuras, receberá um conhecimento divino, só que agora esse conhecimento diz respeito à compreensão da realidade como um todo. Assim, esse novo “mestre da verdade”⁴ também irá se aproximar dos tradicionais mestres, mas nesse mesmo movimento de aproximação se estabelecerão também os limites que os distinguem.

⁴ Expressão utilizada por Marcel Detienne (1973).

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

Veremos a seguir o que nos possibilita chamar essa nova figura que surge no poema de Parmênides de filósofo e de que maneira ela se aproxima e, ao mesmo tempo, determina suas diferenças em relação aos tradicionais “mestres da verdade”. Faremos uma rápida caracterização das duas figuras de autoridade tradicionais para pensarmos essa proximidade e esses limites que as separam da figura que surge no poema de Parmênides.

2. Entre poetas e adivinhos: os tradicionais “mestres da verdade”

Começemos pelos poetas.

Das Musas é dito por Hesíodo que elas alegram o Olimpo cantando presente, passado e futuro (*Teogonia*, 37 e ss). Elas são responsáveis por inspirar o poeta, por dar-lhe um belo canto, por fazer-lhe capaz de lembrar de grandiosos detalhes, como o catálogo das naus que compõem o exército Aqueu enumerado por Homero na *Iliada*. É por meio delas que os poetas são capazes de entoar seus cantos: “nem tendo dez bocas, dez línguas, voz inquebrável, peito brônzeo, eu saberia dizer, se as Musas, filhas de Zeus porta-escudo, olímpicas, não derem à memória ajuda” (*Il*, II, 489-492).

Através da intervenção das Musas - nesse sentido, o poeta aparece como uma espécie de intérprete daquilo que a Musa canta (Otto, 1987, p.21) - o poeta transforma-se em “mestre da verdade”, pois aquilo a que ele tem acesso através das Musas é chamado *alétheia*. Aqui encontra-se, segundo Detienne (1973, p.6), a pré-história da *alétheia* filosófica que nesse momento está presente no sistema de pensamento do adivinho, do poeta e do rei da justiça.

Nesse sentido, Couloubaritsis afirmará que é preciso entender essa verdade implicando os três momentos da temporalidade: “o fato de dizer as coisas que são no presente, as coisas que serão um dia no presente e as coisas que outrora foram no presente, atribuído tanto ao poeta como ao adivinho” (2008, p.94). Para Couloubaritsis, dizer a temporalidade relativa das coisas consiste sobretudo em dizer ao mesmo tempo o presente como presença atual e enquanto ausência (coisas outrora presentes e as que serão presentes).

Portanto, o aedo evoca as Musas para que elas lhe auxiliem na elaboração do seu canto e, assim, “feliz é quem as Musas amam, doce de sua boca flui a voz” (*Teogonia*, 96-7). Nesse sentido, o aedo não parece fazer nada além do que evocá-las e glorificá-las para poder receber o dom divino, o saber que lhe transformará em “mestre da verdade”. O poeta surge então

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

como privilegiado, um escolhido (ao acaso?) das Musas: “elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino” (*Teogonia*, v.22-23).

Essa passagem de Hesíodo nos deixa claro a atitude de caráter passivo no recebimento do saber; o poeta tem acesso a esse saber não como algo buscado, mas, de fato, como um dom, como uma transmissão de saber que lhe confere uma autoridade e a capacidade de cantar – sobretudo se levarmos em conta Homero e Hesíodo – acontecimentos passados.

Graças ao dom recebido das Musas, o aedo também é capaz, quando canta, de fazer com que aquele que sofre com angústia no ânimo logo se esqueça dos pesares e não se lembre de nenhuma aflição, pois já os desviaram os dons das Deusas (v.98 e ss).

Bastante correlata à ação dos poetas, encontra-se aquela dos adivinhos. Eles recebem seu saber também como um dom, nesse caso, vindo de Apolo. O deus preside também, junto às Musas, o dom do canto. Hesíodo nos informa: “Pelos Musas e pelo golpeante Apolo há cantores e citaristas sobre a terra” (*Teogonia*, 94-5). Contudo, a ação dos adivinhos consistirá, sobretudo, em predizer o futuro.

Também aqui o adivinho é um escolhido dos deuses, alguém que recebe o conhecimento, a arte de saber coisas passadas, presentes e futuras. Trata-se de uma fala, sem dúvida, diferente daquela dos poetas: enquanto a fala dos poetas visa agradar o seu auditório, fazê-lo esquecer, ao menos temporariamente, suas dores e sofrimentos, a fala do adivinho, na maioria das vezes, traz um mau presságio, é uma fala que perturba, que traz desconforto. Nesse sentido, poetas e adivinhos exprimem duas atitudes opostas e complementares que representam os modos sob os quais o saber se impõe nessa época (Couloubaritsis, 2008, p.93).

Mesmo que a ênfase da ação dos adivinhos esteja em predizer o futuro e a dos poetas, o passado, esse saber recebido articula, como fica claro nos exemplos vindos de Homero e Hesíodo, as diferentes dimensões temporais.

Em Homero, encontramos o testemunho de Odisseu, disfarçado de mendigo, falando sobre a fraqueza dos homens e sobre a impossibilidade de perceberem que um futuro funesto se aproxima:

entre as criaturas que vivem da terra e no solo rastejam, nada se pode encontrar de mais mísero que os próprios homens, pois ninguém julga possível, jamais, que lhe venha a desgraça, enquanto os deuses favores concedem e as pernas lhe movem. Mas, quando os deuses beatos as tristes desgraças enviam, ainda que muito lhes custe, com ar de paciente as suportam. Vário é o feitio da mente

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

(nóos) dos homens que vivem na terra, tal como os dias, que o pai dos mortais e dos deuses lhe manda (Od, 18, 130-137).

A capacidade que os homens não apresentam aqui é a de saber estabelecer uma relação entre o passado e o presente, determinando o futuro. Logo, o saber está relacionado então a essa capacidade de conhecer o passado, o presente e o futuro. Assim Halisterses é apresentado por Homero: “o filho de Mastor, que tinha ciência das coisas passadas e, assim, das futuras” (Od, XXIV, 451). Também Aquiles fala de Agamemnon: “ele ferve em fúria e não distingue mais o antes do depois” (Il, I, 342). No mesmo sentido, ouvimos Menelau falar: “a mente dos hoplitas jovens, é volúvel; mas a do ancião, olhando o vindouro e o que foi, procura o melhor, para ambos os partidos” (Il, III, 107-110).

Essa capacidade de articular as diferentes dimensões temporais para estabelecer o que seria melhor para o futuro é exatamente a ação desses homens privilegiados, escolhidos por Apolo, os adivinhos. Assim, de Calcas é dito que é sabedor do que é, do que foi, do futuro (Il., I, 70), tendo acesso a um saber que é próprio dos deuses. Calcas sabe que a ira de Apolo esconde sua vingança contra Agamemnon por ter raptado a filha de seu sacerdote. Como ressalta Brague, o saber aqui consiste na arte de religar o passado (o rapto) ao presente (epidemia); o conhecimento é o encadeamento real dos acontecimentos: “a verdade consiste em não esquecer o passado, a aproximá-lo do presente em um todo significativo” (Brague, 1987, p.61). Na *Teogonia*, como vimos, essas dimensões temporais também estão presentes na ação das Musas e naquilo que elas comunicam aos aedos. Ao contrário de Brague, que coloca em segundo plano a relação entre passado e futuro para ressaltar aquilo que permanece, que é sempre presente, nos parece que Hesíodo não coloca de lado as relações temporais ao discursar sobre a genealogia dos deuses e sobre as diferentes raças dos homens: aquilo que se deu em um tempo original também determina as condições para o presente.

Portanto, a tradição nos apresenta duas figuras de autoridade que são capazes de entoar falas verdadeiras por meio de um dom vindo de divindades. Como nos testemunha a *Iliada*, “quando os deuses escolhem dotar um indivíduo com poderes sobre-humanos de compreensão, seu conhecimento se distingue por seu vasto alcance” (Leshner, 2008, p.293), tal como se dá com Calcas que, como vimos, conhece o passado, o presente e o futuro. Caso contrário, o homem não consegue ter uma percepção clara daquilo que o cerca. Esse é o caso da maioria dos homens que se apresentam em Homero: “pensadores de um dia que não conseguem ‘pensar o antes e o depois’ nem julgam carecer dos sábios conselhos de quem

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

consegue. O mesmo tema perpassa grande parte da poesia grega arcaica: os mortais ‘pensam aquilo com que se deparam’ e não conseguem apreender o esquema mais vasto das coisas” (Leshner, 2008, p.294). Talvez possamos afirmar que será justamente com esse “esquema mais vasto das coisas” que Parmênides estará preocupado.

A presença das duas figuras de autoridade no seio da sociedade grega deixa claro que o saber é uma espécie de dom divino dado a alguns “mestres da verdade”.

3. Um novo “mestre da verdade”

Acreditamos que Parmênides introduz em seu poema, na figura do jovem viajante, um novo “mestre da verdade”. A questão que nos colocamos agora é de saber se essa nova figura apresenta as mesmas características dos poetas e dos adivinhos no que diz respeito à obtenção do conhecimento.

Já no seu primeiro verso, como vimos, Parmênides deixa claro que a natureza da ação desse novo “mestre da verdade” é outra: “as éguas que me conduzem, até onde meu ânimo [*thymos*] deseja ir”. Encontramos o termo *thymos*, em Homero, como sede das emoções e sentimentos e como uma espécie de órgão através do qual os deuses agem nos homens, seja colocando palavras em suas bocas, seja aconselhando o caminho a seguir, ou ainda dando-lhes coragem. Quando Glauco implora ajuda a Apolo, depois de ser ferido no braço, o deus o escuta e lança ardor no seu coração (*Il*, XVI, 515). Também na *Iliada*, Diomedes fala de Aquiles: que “ele retome o combate quando seu coração [*thymos*], em seu peito, o empurre, ou que um deus o incite” (*Il*, IX, 702).

Contudo, também podemos encontrar outro sentido para o termo. Na *Odisseia*, depois que Ciclope se sacia com a carne dos companheiros de Odisseu e adormece, Odisseu pensa: “nesse momento eu meditava no meu coração magnânimo de aproximar-me do monstro e sacar do meu gládio cortante, para enterrar-lho no peito, onde o fígado se acha encoberto, logo que o houvesse apalpado. Mas outra ideia [*thymos*] me retém” (*Od*, IX, 295). Se Odisseu assim o fizesse, ele e seus companheiros morreriam ali, pois não conseguiriam com suas mãos afastar a enorme pedra que fechava a entrada. Igualmente no canto XII, *thymos* também aparecerá como uma espécie de discernimento ou de querer próprio do herói. Circe aponta para Odisseu dois caminhos para prosseguir seu regresso em direção à Ítaca: Cila e Caribde.

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

Aqui Circe afirma: “não te direi com precisão qual dos dois caminhos precisará seguir; é você que deve deliberar em seu próprio coração [*thymos*]; eu vou te descrever as duas direções” (*Od*, XII, 56).

Cordero (2011, p.27) identifica, nessa última passagem, o *thymos* como deliberação, “vontade reflexiva que medita, espécie de impulso sensato que determina uma ação em função de um objetivo claro e preciso, que deve alcançar-se, ainda que mediante grande esforço”. Transportado para o contexto do percurso do jovem de Parmênides, ainda segundo Cordero, está presente a exigência de um esforço voluntário e consciente por parte de quem quer aprender. Ou seja, está por trás da ação desse jovem uma vontade, um querer que o diferencia não só da atitude passiva do ouvinte das Musas e dos presságios, mas também, como afirma Cordero (*idem*, p.27), de toda uma atitude tradicional que encontramos na poesia épica de um herói que age acreditando que a capacidade de discernir em seu *thymos* é, de alguma maneira, dom dos deuses; em que o agir é, na grande maioria das vezes, um ato que parece não ter partido de uma decisão consciente, refletida. Assim, vemos em Homero os heróis decidindo, na maioria das vezes, através de intervenções dos deuses.

Logo, será justamente pelo uso que encontramos em Homero, sobretudo na *Odisseia*, como vimos nas passagens acima citadas, que torna-se possível relacionar o *thymos* com a questão do discernimento, do conhecimento e, portanto, como Cordero sugere, com a “vontade reflexiva que medita”.

O proêmio apresenta-se, assim, rico em imagens e temas presentes na tradição poética, mas se Parmênides, por um lado, faz ecoar a tradição; por outro, nos apresenta uma dimensão nova que faz o jovem se mover. Queremos aqui chamar atenção para essa dimensão que ecoa a tradição, mas toma outra direção, fazendo o jovem se deslocar por caminhos não antes trilhados: o desejo, dirá Couloubaritsis (2008, p.231); um narrador tomado por seu desejo, como se o próprio desejo fosse a causa. A novidade de Parmênides está no fato de o jovem se colocar sozinho, movido por seu desejo; não encontraremos, nesse momento, nenhum elemento exterior sendo invocado. Como afirma Couloubaritsis, estabelece-se o reino do narrador, uma auto-afirmação do jovem. Logo, sem dúvida, as éguas conduzem o jovem, mas ele não está simplesmente sendo levado a reboque, é ele mesmo que se movimenta, pois o faz porque deseja.

Mas o que esse jovem deseja afinal? Trata-se do desejo pelo conhecimento. Quando o jovem é gentilmente acolhido pela Deusa não nomeada, ao fim do caminho descrito no

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

proêmio, esta lhe diz que é preciso que ele se informe de tudo. Portanto, pouco importa para nós, nesse contexto, se ele é conduzido por éguas, por guias imortais, pelo caminho, o que importa é que o jovem é conduzido porque deseja ser conduzido, porque deseja encontrar-se com a Deusa, certo de que ela o revelará todo o conhecimento que deseja.

Até o século V, o saber é encarado como atividade, apresentando um sentido prático, o saber não está isolado da perícia, da experiência ou astúcia; o sábio é aquele que possui certo conhecimento ou habilidade socialmente reconhecida (Trindade, 2009, p.59). Para Trindade (*idem*, p.60), com Parmênides e Heráclito, marca-se a passagem de um saber prático para um saber teórico, um saber puro, motivado pelo desejo de compreender algo e não por uma finalidade concreta. Portanto, aqueles que desejam conhecer, que decidem buscar o conhecimento e não esperá-lo dos deuses, aqueles que seguem na busca, no caminho da investigação, conseguem atingir o conhecimento. Se, de fato, nesse momento, se inicia uma modificação da dimensão do saber, poderíamos identificar já nos primeiros versos do poema, senão uma crítica, ao menos um posicionamento de Parmênides no sentido de explicitar que a busca na qual o jovem se lança é pautada por esse desejo de saber.

Parmênides faz ecoar o *thymos* da tradição poética para falar de um ímpeto, de um estado de ânimo, de uma vontade que faz mover o jovem na sua busca. O *thymos* está relacionado com a passagem fundamental a essa nova forma de pensar que o filósofo inaugura. Logo, o *thymos* está diretamente relacionado com esse movimento em direção ao saber.

Ora, se Parmênides deseja aqui inaugurar um novo tipo de saber, o jovem que se coloca a caminho não poderia ser comparado ao poeta ou ao adivinho. Esse jovem tem uma outra atitude, parece não aguardar a vontade das Musas para ter acesso àquilo que deseja. Por isso, talvez Parmênides o tenha colocado em uma carruagem que é guiada por éguas cuja velocidade (B1.6) parece misturar-se com a ânsia do próprio jovem por chegar ao seu destino.

A atitude do jovem também diferencia-se de toda uma atitude tradicional que encontramos na poesia épica de um herói que age acreditando que a capacidade de discernir em seu *thymos* é, de alguma maneira, dom dos deuses; em que o agir é, na grande maioria das vezes, um ato que parece não ter partido de uma decisão consciente, refletida. Também o sucesso em uma batalha é, na maioria das vezes, atribuído ao favor dos deuses, são eles que colocam ardor no peito dos heróis, que guiam suas lanças. É exatamente esse vínculo com a divindade no que diz respeito ao agir, ao se colocar em movimento, que Parmênides parece

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

querer romper ao colocar em cena um jovem movido pelo desejo de seu próprio ânimo. Além disso, o jovem que Parmênides nos apresenta não está em busca da *kléos* heroica, não deseja se imortalizar através do canto de um aedo. Ele parece nos relatar a realização de uma conquista que baseia-se em um esforço pelo conhecimento, sem ter como objetivo final a busca pela admiração por parte do outro.

Todavia, quando Havelock (1958) nos fala da marca sobrenatural que paira nas cabeças de heróis como Aquiles e Odisseu, não podemos deixar de levar em consideração que, como os heróis, o jovem também parece, de certo modo, um escolhido dos deuses, ou melhor, nesse caso, da Deusa. O saber mantém sua dimensão sagrada, cabendo aos homens desejarem-no e buscarem-no através da investigação. Xenófanos nos diz no fragmento 18: “Os deuses de início não mostram tudo aos mortais, mas os que investigam, com o tempo, descobrem o melhor”⁵. Portanto, será exatamente para estes que investigam que existirá a possibilidade do sobrenatural pairar sobre suas cabeças, existirá a possibilidade de descobrirem melhor esse saber divino.

Aqui encontramos uma diferença fundamental em relação aos tradicionais “mestres da verdade”. Mesmo que o conhecimento ainda venha de uma fonte divina, o filósofo, movido por seu desejo, busca o saber. Como vimos, existe um deslocamento em direção ao saber e mesmo uma certa urgência em buscá-lo já que as imagens da carruagem em movimento que faz o deslocamento de seu eixo produzir faíscas, presentes no proêmio, nos indica uma aceleração. Uma ânsia por, finalmente, adquirir o saber através de sua própria busca?

Portanto, tal como o poeta e o adivinho, o filósofo será, ao mesmo tempo, receptor de um conhecimento divino e transmissor desse conhecimento. Afinal, o filósofo será aquele que está destinado a transmitir o conhecimento que adquiriu. Como uma pista da transmissão deste conhecimento adquirido, temos, em B1.3, a enigmática expressão o “homem que sabe”. Tal expressão parece inserir, já no início da narrativa, o seu resultado. Afinal, o jovem se coloca a caminho exatamente para buscar o saber. Mas, ao que parece, neste verso, este caminho já conduz um homem sabedor. Para justificar essa sabedoria, já presente desde o início da narrativa, alguns intérpretes propuseram se tratar de um retorno ou de uma experiência que se repetirá. Portanto, o que Parmênides nos relata em seu poema diz respeito

⁵ Trad. Fernando Santoro (2011) / B18: οὔτοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ’ ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

a uma experiência já realizada, um conhecimento já adquirido que o jovem agora está nos transmitindo⁶.

Enfim, que conhecimento é esse que o jovem conquista? Parmênides nos diz no fragmento 4.1: “observa como o ausente está firmemente presente para o intelecto (*nóos*)”⁷. Esse fragmento é de extrema importância para a interpretação que Couloubaritsis (2008) propõe do poema. O intérprete irá chamar a atenção para a ênfase que Parmênides dá ao tempo presente. Portanto, o estatuto do *eon*, que é justamente o que está em jogo na primeira parte do poema, diz respeito às coisas que são no presente. É desta maneira que Couloubaritsis irá traduzir o termo grego. A ênfase no tempo presente pode nos trazer algumas boas chaves de interpretação do poema.

Essa nova atividade e essa nova figura de autoridade irão centrar o pensamento no tempo presente. Nesse sentido, poderíamos dizer que enquanto o adivinho e o poeta voltam-se, sobretudo, respectivamente, para o futuro e para o passado, o filósofo volta-se para o presente com o objetivo de fundar seu pensamento, para ser capaz de falar não só do que é, mas também daquilo que foi e será. Logo, na perspectiva de Couloubaritsis, o intelecto será capaz de trazer para o presente aquilo que não é no presente. O *nóos* terá assim um papel fundamental, pois, a partir do estabelecimento de seu fundamento no presente, será capaz de tratar da totalidade das coisas.

Ora, se as diferentes dimensões temporais se apresentam nas - agora podemos falar - três figuras de autoridade, o que as distinguirá? Se, na poesia épica, pode-se falar das coisas que foram presentes outrora e daquelas que serão presentes um dia através da palavra dos poetas e adivinhos que traduzem a fala divina, em Parmênides, para o filósofo, essa tarefa será possível graças ao pensamento. O jovem que sabe não traduzirá mais a palavra divina, mas irá julgá-la com seu próprio discernimento. Por mais que se trate de uma origem divina do conhecimento, a Deusa não impõe sua fala ao jovem, este deve julgar com seu discernimento as provas que lhe são apresentadas ao longo de sua narrativa.

⁶ Para interpretações semelhantes ver: Cordero (2011); Mourelatos (2008).

⁷ λεῦσσε δ' ὅμως ἀπρόντα νόῳ παρέόντα βεβαίως

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

Essa nova figura de autoridade, que buscou o saber, que desejou o conhecimento e por isso se pôs a caminho em direção à morada da Deusa, funda o seu pensar naquilo que é no presente para poder falar daquilo que não é no presente, ou seja, daquilo que foi ou será.

Como nos diz Couloubaritsis, assistimos aqui a fundação daquilo que o pensamento ocidental não cessou de assumir como seu modo próprio de pensar: o julgar. E dessa maneira, o filósofo aparece como uma nova figura de autoridade que não mais espera ser contemplado pelos deuses com um saber divino, mas, ao contrário, move-se pelo seu desejo de saber em direção ao conhecimento.

Referências Bibliográficas:

- BRAGUE, R. (1987). “La vraisemblance du faux: Parménide fr.I,31-32” in: Aubenque, P.(org). *Études sur Parménide*. Paris: Vrin.
- CAMPOS, Haroldo de (2008). HOMERO: *Iliada*. Trad.. 3ª edição. São Paulo: Arx.
- CASSIN, B. (1998). *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Seuil.
- CONCHE, M. (2004). *Le poème: Fragments*. 2ª edição. Paris: PUF.
- CORDERO, N.L.(2011). *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odysseus.
- _____ (1982). *Le vers 1.3 de Parménide (“La déesse conduit a l'égard de tout”)*. Revue philosophique de la France et de l'Étranger, t.172, n. 2, pp. 159-179, abril-junho.
- COULOUBARITSIS, L.(2008). *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Vrin.
- DETIENNE, M. (1973). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. 2ª edição. Paris: François Maspero.
- HAVELOCK, E.A.(1958). *Parmenides and Odysseus*. Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 63, pp. 133-143.
- LESHER, J.H. (2008). “Os primórdios do interesse pelo conhecimento” in: Long, A.A.(org.). *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Idéias e Letras.
- MANTOVANELLI, Luiz Otávio F. (2011). HESÍODO: *Os trabalhos e os dias*. Trad.. São Paulo: Odisseus.
- MOURELATOS, A. (2008). *The route of Parmenides*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- OTTO, W.F. (1987). *Essais sur le mythe*. Mauvezin: T.E.R.
- SANTORO, Fernando (2011). *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*. Ed. e Trad.. Rio de Janeiro: Hexis.

Azevedo, Cristiane A. de
Parmênides e o novo “mestre da verdade”

TORRANO Jaa, (2009). HESÍODO: *Teogonia*. Trad.. São Paulo: Iluminuras.

TRINDADE SANTOS, J. (2009). *Parmênides: Da Natureza*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Loyola.

VIEIRA, Trajano (2012). HOMERO: *Odisseia*. Trad.. 2ª edição. São Paulo, Ed. 34.

[Recebido em junho de 2015; aceito em julho de 2015.]