

Filosofia da mente no pensamento pré-platônico: o caso de Parmênides

Philosophy of mind in early Greek thought: the case of Parmenides

Nicola Stefano Galgano⁷⁹

RESUMO: Se compulsarmos um manual introdutório à Filosofia da Mente em busca de Parmênides, encontraremos muito pouco ou até mesmo nada. E acredito que o problema seja a associação de nossa noção de mente principalmente com a palavra grega *psykhe*, uma palavra que não consta em Parmênides. Todavia, Parmênides foi um observador sutil da mente. No proêmio de seu poema ele apresenta o assunto de sua pesquisa: conhecer tanto as afirmações verdadeiras quanto aquelas opinativas nas quais não há convicção verdadeira. Isso implica saber distinguir umas das outras e, de fato, nos versos sucessivos Parmênides explica um método – baseado num preceito que constitui o primeiro enunciado do princípio de não contradição – que permite essa distinção. A suportar essa concepção há uma teoria da mente. O artigo argumenta que é possível encontrar uma teoria da mente em Parmênides, se atentarmos à sua noção peculiar de *não ser*. De fato, essa noção é uma autêntica criação da mente, já que – pela definição do próprio Parmênides – ela não se refere a nada real. Dada essa noção, a mente que investiga estaria num caminho errado se usasse o *não ser* nos argumentos, pois o *não ser* é impensável e indizível. A discussão sofisticada que Parmênides faz das funções da mente alcança o ponto alto quando indica os hábitos culturais como a causa da maneira de pensar comum dos povos.

PALAVRAS-CHAVE: Parmênides, filosofia da mente, história da psicologia, teoria da mente, eleatismo

ABSTRACT: If we read an introductory handbook of Philosophy of Mind in search for Parmenides we find very little or nothing at all. The problem, I believe, is the association of our notion of mind mostly with the Greek word *psykhe*, a word that does not appear in Parmenides. Notwithstanding, Parmenides was a subtle observer of the behavior of mind. In the proemium of his poem, he presents the topic of his research: to know both true statements and opinions in which there is no true conviction. This implies to know how to distinguish one another, and, in fact, in the next verses, Parmenides explains a method – based on a precept that is the very first enunciation of the Principle of non-contradiction – that makes this distinction. On the background of such a conception there is a theory of mind. The paper argues that it is possible to find out a theory of mind in Parmenides if we analyze his peculiar notion of non-being. In fact, this notion is a true creation of mind, since – by definition of Parmenides himself – it does not refer to anything real at all. Given this notion, the inquiring mind would be on a wrong path if uses non-being in arguments, for non-being is unthinkable and unknowable. Parmenides' sophisticated discussion of functions of mind achieves a high point when points out cultural habits as the causes of the common mind-set of peoples.

KEYWORDS: Parmenides, philosophy of mind, history of psychology, theory of mind, eleatism.

⁷⁹ Pesquisador de Pós-Doutorado na USP. Email: nicolagalgano@usp.br.

1. Introdução. Desde Hegel, Parmênides de Eleia, que viveu do final do sec. VI até a metade do V a.C., é amplamente conhecido como o ‘filósofo do ser’. Porém, essa visão hegeliana, que se tornou até mesmo um clichê nos manuais de história da filosofia, está recebendo complementos (às vezes até mesmo críticas) pelos estudos parmenidianos mais recentes, os quais estão revelando muitos aspectos para além daquele lugar comum de ‘filósofo do ser’. Em termos muito gerais, são dois os principais rumos percorridos pela pesquisa recente; o primeiro deles é a requalificação de Parmênides como estudioso da natureza, portanto, como cientista, em oposição à imagem tradicional de um pensador que nega a experiência dos sentidos e a multiplicidade dos entes; e o outro, dedicado mais à parte filosófica, é a reavaliação das interpretações tradicionais procurando eliminar a pátina de platonismo depositada ao longo de cerca de 24 séculos. Com o termo platonismo quero me referir à influência dos platonistas, ou seja, os seguidores de Platão, e não ao próprio Platão. Com efeito, Platão discutiu profundamente e sutilmente a filosofia parmenidiana e extraiu suas próprias conclusões. Estas, porém, não são definitivas e exaustivas, pois muitas outras sugestões filosóficas podem ser encontradas no poema parmenidiano. Todavia, os platonistas e comentadores de Platão nos legaram a interpretação platônica de Parmênides como única possível e acabaram configurando uma imagem que, do ponto de vista histórico não é completa, para dizer o mínimo. Platão, no diálogo *O Sofista*, discute o não ser de Parmênides e, em parte, sua concepção de ser; a seguir, discute a possibilidade e configuração de uma dimensão ideal no conhecimento humano, aquilo que é conhecido, um tanto impropriamente, como o “mundo platônico das ideias”. Todavia, o poema de Parmênides, a parte que chegou até nós, não se restringe a uma discussão sobre ser e não ser, mas se estende a vários outros assuntos. Um deles – que a herança platonista deixou na sombra – é exatamente uma discussão sobre o papel da mente no conhecimento. No poema, os elementos dessa discussão são tantos e tão consistentes que se pode falar sem receio de uma autêntica teoria da mente. Neste breve ensaio, procurarei mostrar esses elementos e também a ideia de mente que Parmênides construiu, uma ideia avançada para seus tempos e, a bem da verdade, ainda moderna e instigante. Antes de entrar propriamente na teoria da mente, esboçarei o contexto em que Parmênides expôs sua concepção.

2. A necessidade de um critério de verdade. Diz Diógenes Laércio (D. L., *Vitae*, 9, 21, 7-8.) que Parmênides teve, entre seus mestres, Xenófanos de Colofão. Este, que foi um poeta que viajara em toda a Hélade, notara que: “*Os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo.*” E também: “*Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.*” (DK 21 B 14 e 16) Afora a questão especificamente teológica, sobre os deuses, e antropológica, sobre os comportamentos dos povos, resta ainda a questão cognitiva e de forma mais geral, a questão filosófica: os mesmos deuses são representados de forma diferente. O argumento implícito de Xenófanos é que os mesmos deuses não podem se apresentar com traços fisionômicos diferentes; ou seja, ele contesta a veracidade das crenças populares não por ter ele mesmo o conhecimento verdadeiro, mas contestando a lógica interna das várias afirmações; ele utiliza implicitamente o princípio de não contradição. Afinal, se pode dizer que, ao menos em relação ao que escapa à sua experiência imediata o homem comete erros e acredita ser verdadeiro o que verdadeiro não é. A lição ficou para Parmênides que, indo além de seu mestre, escreveu um poema para mostrar que é necessário distinguir entre afirmações verdadeiras e afirmações não verdadeiras.

3.O poema de Parmênides: o fragmento 1. Parmênides pertence àquele grupo de autores antigos que escreveram uma só obra. Ele escreveu em versos e, portanto, se trata de um poema, conhecido como *periphyseos*, “*Da natureza*”. O poema foi reconstruído a partir de citações de doxógrafos e comentadores, que foram dispostas numa ordem provável, com cerca de 160 versos formando fragmentos de um todo que não devia conter menos do que 500. Pelas palavras do próprio Parmênides, e também pelos testemunhos dos comentadores que conheciam o poema inteiro, a obra estava dividida em duas partes, precedidas por um proêmio. Essas duas partes são conhecidas como a parte da verdade e a parte da opinião. A segunda parte se refere a teorias científicas da época e não nos interessa aqui. Aqui falarei somente do proêmio e da primeira parte. No proêmio, numerado segundo a edição mais famosa, a de Diels-Kranz (1951), como fragmento 1, Parmênides conta a viagem de um jovem discípulo, o *kouros*, para um lugar onde uma deusa anônima o recebe com estas palavras⁸⁰:

*O jovem, companheiro de aurigas imortais,
tu que assim conduzido chegas à nossa morada,
salve! Pois não foi mal destino que te mandou perlustrar*

⁸⁰ Todas as traduções do poema de Parmênides reportadas aqui são de Cavalcante de Souza (1978).

*esta via (pois ela está fora da senda dos homens),
mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas,
do âmago inabalável da verdade bem redonda,
e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira. (DK 1.24-30)*

As palavras que nos interessam são as finais. Diz a deusa (versos 1.28-30): “*é preciso que de tudo te instruas, tanto do âmago da verdade bem redonda, quanto das opiniões dos mortais, nas quais não há fé verdadeira*”. Ou seja, a deusa diz que o discípulo tem que aprender tudo (*panta*, todas as coisas), tanto algo relacionado com a verdade, quanto algo relacionado com a opinião. O algo relacionado com a opinião é fácil de traduzir e entender: trata-se das opiniões dos mortais, isto é, da pessoa comum; essas opiniões não são confiáveis, são crenças. Mas a primeira parte, a relacionada com a verdade apresenta palavras misteriosas: “*âmago inabalável da verdade bem redonda*” (v. 1.29, *alēthēies eukykleos atremes ētor*). É uma imagem bem bonita que atçou e atica a fantasia dos estudiosos (Cfr. Galgano, 2012). A interpretação mais comum é de que há uma verdade, que é bem redonda, ou seja, metaforicamente perfeita, e que ademais possui um âmago que é inabalável, firme, sólido e indestrutível. Forma-se assim uma ideia de verdade com Vê maiúsculo, ou seja, a Verdade ideal e abstrata. A palavra que o tradutor traduziu com ‘âmago’ é *ētor* que quer dizer ‘coração’, ‘peito’, e que o tradutor, acompanhando a versão de todos os demais tradutores, entendeu como metáfora de ‘centro’, portanto, ‘âmago’, ‘núcleo’, a parte mais sólida da verdade bem redonda. Esse é um dos exemplos daquilo que eu chamava camada de platonismo (referido aos seguidores de Platão e não a ele mesmo). Todavia, se traduzirmos literalmente, *atremes ētor* significaria ‘coração que não treme’, o que não é uma boa metáfora, pois um coração que não treme, que não oscila, é um coração morto. Por outro lado, na época de Parmênides não existia a noção de verdade como a entendemos hoje, abstrata e absoluta. Essa noção começará com o idealismo platônico e ficará consolidada somente, provavelmente com Agostinho. Na época de Parmênides ‘verdade’, *alētheia*, era uma expressão ligada ao relato presenciado por alguma testemunha ocular, então significa ‘contar tudo’, ‘não esquecer de contar nada’ (de *a-lēthē*, não esquecimento) (Cfr. Levet 1976). Nas inscrições de algumas lâminas áureas funerárias contendo orações órficas, aproximadamente da época e região de Parmênides, no sul da Itália, *alētheia* é a palavra que não deve ser esquecida pelo morto, porque vai lhe permitir passar por certos lugares do além (Bernabé, 2013). É o segredo dos órficos, que não pode ser esquecido; hoje nós diríamos: é uma *password* que não deve ser esquecida, sob pena de perder o acesso desejado. Então, a expressão o ‘coração intrépido da

verdade bem redonda’ é uma expressão que não faz sentido nem como metáfora, pois se trataria de um coração morto, nem como semântica, pois a noção de verdade abstrata e perfeita não existia naquela época. As coisas começam a se esclarecer se atentarmos para os conhecimentos fisiológicos da época. Na época de Parmênides (e antes), a fisiologia conhecida considerava que o órgão do pensamento era o peito. Assim, se a expressão ‘coração que não treme’ não faz sentido, a expressão ‘órgão do pensamento (mente) que não treme’ faz todo sentido: trata-se da sensação mental de decisão, de ausência de dúvida, de firmeza mental. Então podemos traduzir o verso 1.29 dessa forma, ‘a mente que não oscila (que não tem dúvida) originada por um relato (ou conto ou palavra ou discurso) bem redondo’, onde o ‘bem redondo’ (*eukyklos*) é um adjetivo que se aplicava à circularidade protetiva⁸¹. Em outras palavras ‘bem redondo’ significa bem amarrado, bem fechado, bem protegido porque bem conexo. Agora sim, as palavras da deusa fazem sentido:

*é preciso que de tudo te instruas,
da mente inabalável originada de uma fala verdadeira bem conexa,
e de opiniões de mortais, em que não há convicção verdadeira.*

Parmênides está dizendo que o discípulo aprenderá tudo, tanto as verdades quanto as opiniões. Por isso, é necessário um método que possa realizar essa distinção.

4. O fragmento 2. De fato, na sequência, naquilo que é chamado fragmento 2, a deusa diz:

*Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste,
os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:
o primeiro, que é e portanto que não é não ser,
de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha);
o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,
este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;
pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível),
nem o dirias...*

Estas palavras são importantíssimas na história do pensamento ocidental. A deusa, que é uma deusa anônima, diz ao discípulo: quando se pensa o pensar investigativo, o de inquérito – portanto, não o pensar comum, mas o pensar culto de pesquisa – os pensamentos podem seguir dois caminhos; o primeiro caminho é de persuasão que segue junto com a verdade, já o segundo

⁸¹ De fato, encontramos para *kyklos* os seguintes significados: um círculo de caçadores que circundava sem escapatória um leão (*Od.*4.792), construção militar (*Hdt.*1.98.;*Th.* 2.13.7.4-5), uma paliçada de defesa em volta do acampamento militar (*X. An.* 6.4.20.2), os aros metálicos que fechavam e prendiam todas as peças do escudo (*Il.* 11.33).

caminho é um caminho inviável. A primeira coisa a notar é que Parmênides está falando do pensamento e de como o pensamento se comporta, ou seja, do pensar. Não se tem notícia de uma preocupação com o pensar e nem com nada similar antes dele. Depois, ele fala do pensar epistêmico, aquele que busca a verdade das coisas, que redonda no discurso bem conexo. Depois, e aqui estamos já numa dimensão de observação muito profunda, Parmênides fala de ‘persuasão que acompanha a verdade’, ou seja, a persuasão verdadeira em oposição às opiniões dos mortais onde não há convicção verdadeira (1.30). Começamos de esse último ponto. Como vimos, Xenófanés já apontara a incongruência dos saberes tradicionais. Parmênides, instruído nesses conhecimentos, põe então o problema: o homem pode se convencer tanto de teorias verdadeiras quanto de falsas⁸². Por exemplo, no caso citado por Xenófanés, relatos de povos diferentes dizem que os deuses têm cabelo preto ou têm cabelo ruivo, por conseguinte, desses relatos, ou um é falso ou ambos os são. No entanto, é um fato que os povos estão persuadidos de suas concepções. Isto significa que o homem pode se persuadir do fato verdadeiro mas também do fato não verdadeiro, logo, há uma persuasão verdadeira e outra não verdadeira. Ou seja, entre a verdade dos fatos e o pensamento que o homem tem dos fatos há um intermediário. Esse intermediário é uma instância onde se dá a persuasão; a essa instância nós chamamos ‘mente’ e Parmênides ‘peito’: *ētor*, no fr. 1, ou o *stēthos*, como veremos, no fr. 6.

A mente pode ser convencida de convicção não verdadeira, como no exemplo trazido por Xenófanés, ou de persuasão verdadeira, como depois Parmênides irá exemplificar no fr. 8. Mas antes de apresentar as conclusões, Parmênides expõe o procedimento que deve ser seguido pelo pensar investigativo. Esse pensar, pode seguir por dois caminhos na mente: o primeiro é o caminho do “*pensar que é e que não é não ser*”. O que caracteriza esse caminho de persuasão verdadeira? Parmênides não dá argumentos, só o descreve. Já para o segundo caminho, “*pensar que não é e portanto que é preciso não ser*” ele diz coisas importantes: é um caminho que não pode ser seguido até o fim, porque não é possível conhecer *o que não é*. Em relação ao conhecimento do *não ser*, excluo aqui as leituras banais e as leituras predicamentais, que alguns fazem, do tipo que se algo não está aqui presente não posso conhecê-lo. Não, Parmênides não está falando disso. Parmênides está falando do *não ser* absoluto e, pelas palavras referidas aos

⁸² Os deuses representavam também as explicações para os fenômenos naturais, explicações que hoje chamamos teorias.

caminhos do pensamento, podemos entender que ele tentou pensar o *não ser* e chegou à conclusão de que isto é impossível⁸³.

Sendo assim, considerando que o *não ser* absoluto não pode ser pensado, o pensamento pode somente pensar o *ser*, ou como ele diz “*pensar que é*” e além disso, esse ‘*é*’ é algo que não pode ser negado absolutamente, portanto esse ‘*é*’ “*não pode não ser*”. Façamos algumas considerações. A primeira é que Parmênides é o primeiro a falar do *não ser* no ocidente e, em sentido filosófico, ou seja, de forma racional, é o primeiro no mundo, pelo que se sabe até agora. De fato a noção de *não ser* se encontra nos *Vedas* mais antigos (*Rig Veda*, 10.129), mas é tratada de forma religiosa e sem nenhuma argumentação. A segunda consideração é que Parmênides descobre que ‘*não ser*’ é um estranho objeto da mente, pois embora a expressão ‘*não ser*’ pareça se referir a algo, ou seja à negação absoluta, essa negação não se realiza, é impossível; por conseguinte, a expressão não cumpre o que promete. Nós, hoje, podemos acrescentar que a noção de ‘*não ser*’ é a prova de que a mente existe e tem função ativa e criativa, pois, ‘*não ser*’ não é reflexo de nenhum objeto real, sensível ou inteligível, pois, por definição ‘*não ser*’ não corresponde a nenhum objeto real, seja ele sensível ou inteligível. Então, diz Parmênides, quando usamos a noção de ‘*não ser*’ no discurso, nós achamos que estamos dizendo algo, mas na verdade não estamos dizendo nada que tenha sentido real. Isto significa que esta noção, por ser sem sentido, acaba tornando vão o discurso que quer ter sentido de persuasão verdadeira, isto é o discurso epistêmico. Por conseguinte, o *não ser* não deveria ser usado nesse tipo de discurso. Em resumo, o *não ser* não pode ser pensado e também não pode ser expresso.

Atente-se para as palavras finais do fr. 2 “*nem o dirias*” (*oute phrasais*). O *não ser* não deve ser dito, porque afinal não tem sentido e se não tem sentido é algo que quando é dito, não diz; ora, o dito que não diz é contra o dizer, é contraditório. Então, nessas palavras está escondida sob o véu poético, a descoberta da contradição. Para Parmênides, a contradição é um fato da mente, pois os homens confundem ser e não ser e, por isso não conseguem expor discursos confiáveis a respeito do mundo.

⁸³ Tentar pensar o não-ser absoluto é um exercício praticado por algumas escolas de filosofia. O primeiro a realizar esse exercício, de quem se tem notícia, certamente foi Parmênides, pois nesse fr. 2 ele fala do caminho do pensar ‘*não é*’ (*oukesti*), o *não ser* (*mēeinai*) e ‘*o que não é*’ (*tomē eon*). É conhecido também como a meditação do não ser. O leitor pode fazer esse exercício por ele mesmo: tente pensar o *não ser* absoluto, ou seja, a não existência de absolutamente todo ente; a seguir, descreva suas reflexões.

5. O fragmento 6. Vejamos este último ponto no fr. 6:

*Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,
e nada não é; isto eu te mando considerar.
Pois primeiro desta via de inquérito eu te <afasto>⁸⁴,
mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem
erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
peitos dirige errante pensamento; e são levados
como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,
para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.*

Nos dois primeiros versos temos enunciado o princípio de não contradição, em seu enunciado lógico. Notem que aqui também Parmênides diz: “*Necessário é dizer e pensar que o ser é e o nada não é*”. Ou seja, esse princípio pertence à esfera do pensar. Mas deixemos o princípio de não contradição de lado. Vejamos os versos seguintes. A deusa diz para o *kouros*, o discípulo, que ele deve se manter <afastado> da via seguida pelos mortais (cujas opiniões não são de convicção verdadeira, fr. 1.30). Como eu disse antes, os mortais são as pessoas comuns. Eles “*nada sabem*” (isto é, não são instruídos) e o “*imediato*” em seus peitos dirige errante pensamento. Aqui tenho que fazer uma correção na tradução, pois a palavra que Cavalcante de Souza traduziu como ‘imediato’, em grego é *amēkhaniē* (Cfr. Galgano, 2016a). Tal palavra é uma negação, com o alfa privativo, de *mēkhanē*, que significa ‘recurso’, ‘ardil’, ‘mecanismo que resolve um problema’, aliás a nossa palavra portuguesa ‘mecanismo’ deriva do grego *mēkhanē*. Então *amēkhaniē* significa ‘falta de recursos’, falta de algum mecanismo. Para Parmênides, os mortais têm a falta de um certo mecanismo, e esta falta conduz em seus peitos (*stēthesin*, que agora sabemos que significa ‘em suas mentes’) um pensamento errante, ou seja, que vaga sem direção e sem rumo certo. Eles, continua Parmênides, são levados como ‘surdos’ e ‘cegos’, ‘atordoados’ e ‘indecisos’. Aqui é preciso entender esses significados; ‘como surdos e cegos’ (*kōphoiomōstyphloi*) significa que eles se comportam como se o fossem, ou seja como se os dados que vêm dos órgãos dos sentidos não estivessem sendo computados. Os mortais não são surdos e cegos, mas é como se o fossem, porque suas mentes não conseguem decifrar os dados que vem da sensibilidade, pois o pensamento em suas mentes, vagando sem direção, não os

⁸⁴ Nesse ponto, todos os manuscritos têm uma lacuna, portanto, qualquer palavra que a preencha é uma conjectura. A conjectura reportada aqui é de Diels, o famoso editor dos pré-socráticos. Todavia, a escolha de “afasto” como conjectura revelou-se infeliz porque acabou gerando uma longuíssima discussão filológica sobre a existência ou não de um terceiro caminho além daqueles que Parmênides descreve no fr. 2. Considero essa conjectura imprópria, mas, por razões didáticas, a mantenho, pois não interfere diretamente na discussão do assunto do artigo. Para maiores informações sobre a conjectura de Diels e suas consequências, veja-se Cordero, 2005.

coordena, porque lhe falta um certo recurso, um certo mecanismo. O resultado é que os mortais são confusos e indecisos e, para eles, ser e não ser são o mesmo e não o mesmo. Ou seja, não distinguem ser de não ser, acham que ‘o *ser* é’ e também que ‘o *não ser* é’. Nós diríamos com nossa linguagem que eles são contraditórios; Parmênides diz, na linguagem dele, que eles consideram todo caminho reversível (*palintropos*), que significa exatamente – é uma expressão homérica (*Il.* 9.56) – contradizer o discurso de alguém.

6. O fragmento 7. No fragmento 7, ainda há referências ao comportamento mental dos mortais:

*Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.
Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento;
nem o hábito multiexperiente por esta via te force,
exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido, e a língua,
a julgar pelo discurso controversa tese
por mim exposta.*

De novo encontramos o imperativo da deusa (Cfr. Galgano, 2015b): o discípulo tem que se afastar da via onde se pensa que os não entes são. Aqui, no primeiro verso (7.1), temos a exposição cosmológica do princípio de não contradição e no segundo (7.2) a deusa pede que o discípulo se afaste da via onde se considera que os não entes sejam. Mais uma vez, vamos deixar o princípio de não contradição de lado e nos dedicar aos versos seguintes. Em 7.3, a deusa diz: “*o hábito das repetidas experiências não te force nesta via*”: que via? Aquela onde se exerce uma visão que não vê, e onde se exerce um ouvido e língua confusos. Veja-se que, nessa via, o que força a usar indevidamente os sentidos é o hábito que resulta de experiências repetidas: Parmênides percebeu que o modo de pensar depende de um hábito cultural adquirido. Ao se repetir muitas vezes um contrassenso intelectual se acaba acreditando nele e se configura uma maneira de pensar que vê, mas não enxerga, algo que nós poderíamos chamar hoje de dogmatismo. Ora, o discípulo tem que se manter afastado deste hábito, pois ele força nessa via. Vê-se claramente a consciência antropológica de Parmênides, que afinal percebe que a maneira de pensar é uma herança cultural (cujos indícios já se encontravam em Xenófanés), resultado de um certo tipo de educação; portanto, percebe que é necessário levar o discípulo por outro caminho, por outra educação.

7. O fragmento 8. No fr. 8 Parmênides apresenta a sua concepção de ser (*eon*), articulada numa complexa sequência de demonstrações⁸⁵. O ser, para ele, não é evidente, mas há sinais (*semata*) que permitem identificá-lo; esses sinais são como que características e não podem ser de outro jeito, pois a demonstração rigorosa (que Parmênides chama *correntes de Dike*, a deusa da justiça) amarra as partes do argumento, assim como as leis do cosmo amarram as partes do mundo num contínuo homogêneo. Essas amarras são do mundo e deveriam ser também da mente que reflete sobre o mundo. Por isso, Parmênides diz que o pensamento epistêmico a respeito do mundo deve estar submetido às mesmas leis do cosmo. Vejamos, por exemplo, a demonstração do primeiro e mais importante dos *semata* demonstrados no fr. 8, a impossibilidade da geração e da corrupção. Eis os versos:

*pois que geração procurarias dele?
Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei
que digas e pense; pois não dizível nem pensável
é que não é;*

Parmênides está falando do *eon*, o ser, e afirmara anteriormente que ele é ingênito e também imperecível (8.3), onde ingênito e imperecível são dois dos *semata* do ser. A seguir, então argumenta e mostra (mas, se aceitarmos a lógica antiga, poderia se dizer que demonstra) que o *eon* é ingênito. A forma argumentativa é bastante diferente da nossa, mas é possível identificar o seguinte; 1) a tese: o *eon* é ingênito; 2) o problema: o *eon* é gerado? 3) hipótese: se fosse gerado seria gerado a partir do *não ser*; 4) o método: o *não ser* é indizível e impensável, logo não deve ser usado na argumentação; 5) conclusão: confirma-se a tese, o ser é ingênito, *quod erat demonstrandum* (*QED*). O que nos interessa aqui⁸⁶ é o preceito da deusa, que diz ao discípulo: “*nem de não ente permitirei que digas e pense*”. Lembrando que é uma deusa falando, a forma imperativa da expressão tem o sentido da expressão de uma lei universal e não particular, ou seja, não é só o discípulo que não tem a permissão, mas é universalmente não permitido dizer e pensar o não ser. Todavia, esse impedimento é fornecido externamente (uma lei dada por uma deusa), porque espontaneamente, a mente comum acredita que o *não ser* seja pensável e, portanto, também dizível. Por isso, já que a mente espontaneamente tende a acreditar que o *não*

⁸⁵ A estrutura argumentativa do fr. 8, assim como a do restante do poema, pode ser encontrada em artigo de Rossetti (2010), onde o autor expõe também as expressões, já usadas por Parmênides, correspondentes à clássica expressão conclusiva dos geômetras: *quod erat demonstrandum*.

⁸⁶ Para uma discussão dessa passagem cfr. Galgano, 2015a e Galgano, 2017, p. 145-161.

seré pensável, é necessário um recurso externo para alertar que ‘*não ser*’ é uma virtualidade da mente, ou seja, uma sua criação que de fato, e por definição, na realidade não existe.

Vejamos agora uma outra passagem do fr. 8 e precisamente aquela constituída dos versos 34 a 38:

*O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento.
Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra,
acharás o pensar; pois nem era ou é ou será
outro fora do que é, pois Moira o encadeou
a ser inteiro e imóvel;*

Estes versos apresentam muitos problemas, tanto filológicos quanto filosóficos. Tentaremos escapar da necessidade de atravessar este difícil território concentrando nosso foco sobre o primeiro verso. O sentido geral da inteira passagem, embora com algumas discordâncias entre os estudiosos, pode ser considerado este: pensar (ou conhecer) e o objeto do pensar (ou do conhecer) são o mesmo, porque sem o ser é impossível pensar ou conhecer algo, isto é, é impossível pensar ou conhecer o que não é, porque, sem o ser não há nada.

Creio que o acento sobre o aspecto psicológico do pensamento parmenidiano pode ajudar a esclarecer estas palavras. Antes de tudo, a expressão ‘o mesmo’ (*tauton*) não pode ser entendida como ‘idêntico’. Trata-se do ‘mesmo’ na semântica arcaica que significa pertencer ao mesmo ramo, genealogia, povo, tribo. Por exemplo, todas as pessoas de Roma são o mesmo, isto é, são Romanos. No caso de Parmênides, ele está tentando descrever dois fatos que parecem ser diferentes mas, ele diz, eles pertencem ao mesmo fato, ao mesmo acontecimento. Numa linguagem muito moderna, e levando em conta que Parmênides está falando do mundo físico (*eon*), podemos traduzir com: eles pertencem ao mesmo evento. O ‘evento’ naturalmente é o *eon*, para o qual o fragmento 8 é dedicado. Como em outras partes da filosofia parmenidiana, a descrição do mundo físico inclui a lei que governa aquele fato físico. Assim, ‘o mesmo’ significa que os fatos que ele está descrevendo são submetidos à mesma lei de comportamento físico.

Pensar(que aqui significa *operar* com a parte cognitiva da mente) e aquilo pelo qual se dá o pensar (a *operação cognitiva*) pertencem ao mesmo evento. De fato, se algo é afirmado (“*revelado em palavra*”) do mundo, este algo possui realidade, porque a afirmação aqui não é uma afirmação qualquer. Para entendermos isso, temos que ter presente que, quando fala sobre afirmação de algo nesse contexto cosmológico, Parmênides quer se referir à afirmação

verdadeira, ao enunciado verdadeiro e ao discurso verdadeiro; de fato, a fala verdadeira segue junto com a persuasão verdadeira. Assim, no discurso verdadeiro, quando ele fala sobre algo, faz afirmações verdadeiras porque 1) o pensamento verdadeiro sobre algo e 2) a *operação cognitiva* operada com o ‘recurso’ (os vários preceitos oferecidos pela deusa) pertencem ao mesmo ‘evento’, isto é à mesma realidade verdadeira, a realidade do *eon*. O ‘recurso’ aqui é mostrado pela imagem de uma outra deusa, a Moira (o Fado), acorrentando todas as coisas num inteiro, de uma forma que, sem passado e sem futuro (que introduziriam o *não ser*, pois as coisas que devêm viriam do *não ser* e iriam para o *não ser*) não há ser que venha e vá e não há outra coisa exceto o ser que já existe. Aqui Parmênides cumpre um grande passo no desenvolvimento do conhecimento humano, porque ele afirma a identidade de função entre o pensar humano verdadeiro e o pensamento verdadeiro a respeito de algo. Ele diz que o sujeito e o objeto pertencem à mesma ordem da *physis*, e é esta pertinência que permite a possibilidade do conhecimento⁸⁷. Esta mesma ordem não é aquela adquirida pelo hábito multiexperiente, mas é a ordem do percurso cognitivo do ‘é’. Atender a esta ordem permite o conhecimento verdadeiro, porque atender aos preceitos da deusa permite a relação entre o pensar (isto é, aquele pensador que pensa com as *operações cognitivas* verdadeiras) e o pensamento do objeto expresso em declarações verdadeiras; o sujeito pensador (o homem sábio que segue os preceitos da Deusa) pode conhecer a verdade do objeto porque o mundo (que inclui sujeito e objeto) é ordenado pelo mesmo preceito que Dike e Moira põem em ação acorrentando o *eon* num todo.

8. O fragmento DK 4. Ainda no fr. 8, convém colocar o aquele trecho que por Diels foi enumerado como fr. 4. Esta mudança na ordem dos fragmentos não é unânime entre os estudiosos, mas muitos acreditam que ele tenha que pertencer ao fr. 8 porque apresenta uma discussão similar àquela ali realizada e com linguagem também similar. Eu aceito essa colocação e passo a falar dos versos sem adentrar a exegese filológica, impossível de ser reportada aqui. Vamos aos versos:

*Mas olha embora ausentes à mente presentes firmemente;
pois não deceparás o que é de aderir ao que é,*

⁸⁷ Vale lembrar que anteriormente a Parmênides, o conhecimento verdadeiro era reservado só aos deuses (Xenófanes, DK 21 B 18 e 24; Alcmeon, DK 24 B 1). Ao estabelecer uma mesma lei entre o pensar e o ente que é pensado, Parmênides estabelece um princípio pelo qual o mundo (que naquela época incluía os deuses, diferentemente do pensamento cristão que põe o deus fora do mundo) e o pensar o mundo obedecem à mesma lei, autorizando epistemologicamente, desta forma, o pensamento humano a alcançar e incluir o mundo inteiro no seu objeto de conhecimento verdadeiro.

*nem dispersado em tudo totalmente pelo
cosmo, nem concentrado...*

A grande problemática da tradução é bem conhecida pelos estudiosos e se reflete na insatisfação geral com os resultados, que são muito diferentes para cada interprete⁸⁸. Nesse caso, nem o sentido geral recebe um acordo dos estudiosos; todavia, eu penso que se o trecho for lido desde o ponto de vista do *não ser* e pelo viés de um comportamento mental, ele não só resulta claro mas até mesmo luminoso, pois Parmênides, assim me parece, está descrevendo, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o fenômeno mental da abstração. Façamos a paráfrase: “Observe com a mente (*noōi*, pelo pensar, pelas *operações cognitivas da mente*) as coisas ausentes como (*omōs*) sendo presentes firmemente, pois [subentendido: vóos, a mente ou o pensar ou, mais especificamente, *a operação cognitiva*] não dividirá (*ou garapotmēxi*) o ente de aderir (*ekhesthai*) ao ente (*toueontos*), nem pelo espalhamento em todas as direções em todo lugar, nem pela união.” Do ponto de uma teoria da mente, a interpretação deste fragmento resulta simples e clara se fizermos algumas considerações. Antes de tudo, nós temos os instrumentos hermenêuticos apresentados acima, os preceitos da deusa anônima e as correntes das deusas Dike e Moira; depois, sabemos que estas correntes precisam estar tanto no pensar (as *operações cognitivas* verdadeiras) quanto no mundo. Mas, se o mundo não nos parece acorrentado é porque nós estamos olhando para ele sem o recurso (*amēkhaniē*), ou seja, como o olham os mortais. A primeira palavra que encontramos é *leusse*, que é a forma imperativa do verbo *leussō*, observar, fitar. A deusa diz ao discípulo: olhe atentamente! Não é um convite, é uma ordem imperativa, como muitas outras ao longo do poema, para que o discípulo obedeça e faça aquilo. O que ele tem que fitar? A deusa diz que ele tem que olhar atentamente as coisas ausentes (ou as coisas afastadas) como firmemente presentes (ou próximas). E a deusa acrescenta que o *kouros* precisa fazer isto com a mente (*noōi*, dativo instrumental). Ora, nós já sabemos que este olhar atento é aquele com o recurso (aquele que atende aos preceitos da deusa), diferente do olhar dos mortais que são forçados a exercer um olho sem visão (fr. 7) e a andar como cegos (fr. 6); o próximo passo consiste em entender o que poderia significar o fato de que coisas ausentes devem ser vistas como presentes.

Ao longo do poema, Parmênides apresenta uma sequência argumentativa específica que segue

⁸⁸ Este fragmento raramente é estudado em si, mas quase sempre em relação à doutrina geral do ser no poema. Uma exposição de algumas interpretações se encontra em Marques, 2007.

um mesmo padrão: primeiro apresenta o resultado do argumento e depois fornece as razões. Portanto, as razões para o imperativo da deusa se encontram nos versos seguintes. No segundo verso não há um sujeito claro para a oração⁸⁹, todavia, por razões filológicas não explicitadas aqui, qualquer um dos dois sujeitos possíveis redundaria no mesmo significado: tomarei então como sujeito implícito o *noos* do verso anterior, para permitir que o tom imperativo da deusa seja mais universal: o *noos* (a mente, aqui em seu operar cognitivo) não separará o ente de aderir ao ente. Isto significa que o pensar epistêmico (as operações cognitivas da mente) verdadeiro não cortará as correntes que amarram todas as coisas num todo. As coisas não podem ser separadas, e o olhar (com recurso) das operações cognitivas verdadeiras não separará o ente do ente, ou também, o ente do todo ao qual pertence. Pela mesma razão, as coisas não podem ser vistas como espalhadas ou concentradas. Até agora tudo é muito claro, mas resta o problema de entender ‘coisas ausentes’ e ‘coisas presentes’ (*apeontae pareonta*). Para poder entender como as coisas ausentes devem estar presentes para o olho da mente com recurso, precisamos nos perguntar: em quais circunstâncias as coisas presentes parecem estar ausentes para a mente comum? Esta me parece uma observação psicológica surpreendente de Parmênides. No nosso comportamento psicológico comum nós observamos as coisas como se fossem isoladas umas das outras. Se eu observo um livro, eu considero este livro como uma coisa isolada do resto do mundo, e por isso eu digo: o livro está sobre a mesa. Considero o objeto isolado ‘livro’ sobre o objeto isolado ‘mesa’. Este isolamento dos objetos é o resultado de um processo normal de nossa cognição que nós chamamos atenção. A atenção é uma maneira dos nossos processos perceptivos e cognitivos pela qual uma coisa, que é o objeto de nossas atenções, é “separada” do “resto do mundo”; este permanece em segundo plano em relação ao objeto de nossa atenção. Assim, pelo comportamento psicológico, eu seleciono ‘objetos’ para a minha atenção, um livro, uma mesa, uma xícara e os considero um de cada vez para as minhas finalidades. Quando esta atenção é organizada numa consideração consciente de um único objeto, eu digo: “um livro”. Assim, a minha ideia de livro é extraída da realidade e o livro real revive em minha mente não como aquele livro concreto, relacionado naquele momento com aquela mesa, naquele ambiente etc.,

⁸⁹O verbo *apotmēxei* pode ser da 2ª pessoa em voz média ou da 3ª pessoa em voz ativa do futuro de *apotmēgō*: se nós aceitarmos como 2ª pessoa, o sujeito é a mesma pessoa para a qual o imperativo é direto, isto é, o *kouros*; se nós aceitarmos como 3ª pessoa, o sujeito é o mesmo da primeira oração, isto é, o *noos*, isto é, o pensar, as operações cognitivas da mente. Levando em conta que as operações cognitivas são referidas ao *kouros*, do nosso ponto de vista, esta ambiguidade gramatical não é importante e o sentido geral permanece o mesmo: o sujeito é um operador cognitivo, isto é, as operações cognitivas do *kouros*.

mas como uma ideia. A ideia de livro é algo extraído da realidade e nós chamamos esta extração de ‘abstração’ (do latim *abtraho*, levo embora). A realidade é um conjunto de coisas sempre juntas, todas elas. Mas a mente comum “vê” as coisas como que separadas umas das outras. Quando penso ‘livro’ eu faço uma ideia como se o livro fosse algo rodeado pelo nada: isto é o que a mente comum faz quando pensa de forma abstrata. Mas o livro concreto está sempre mergulhado no todo da realidade e eu não posso nunca encontrar um livro isolado, rodeado por uma espécie de coisa real que poderia ser ‘o nada’. De fato, diz Parmênides, não há dispersão nem concentração no mundo ordenado (*katakosmon*) e quando nós vemos um mundo com dispersão e concentração nós estamos olhando como surdos e cegos, como as pessoas sem recurso. Mas as operações cognitivas verdadeiras da mente não cortarão as correntes que ligam todas as coisas no *ser*, no todo, no *eon*. Portanto, as operações cognitivas da mente devem olhar, junto com o livro, que a mente comum “vê” como presente, também a mesa e a xícara e as outras coisas, as quais, embora pareçam estar ausentes, de fato, na realidade estão presentes. Esta fatal inteira presença deve ser vista (é necessário que seja vista, ‘*leusse!*’, imperativo) pelo homem com recurso. Se esta interpretação estiver correta, estamos diante da primeira descrição do processo de abstração da cultura ocidental. Isto tornaria Parmênides um observador realmente extraordinário do comportamento da mente, desde o comportamento psicológico, até as implicações cognitivas, epistemológicas e filosóficas.

9. Conclusão. Vamos tomar os elementos que encontramos até aqui e vamos colocá-los numa outra ordem. Parmênides, a partir do ensinamento de seus mestres, entende que é possível ao homem se convencer de noções verdadeiras e não verdadeiras. Mas, se tal se dá, significa que a percepção imediata não é suficiente, pois de fato, pode se ter olhos e não enxergar, pois o enxergar e o ouvir acontecem não no olho e no ouvido, mas no peito (*ētor*, *stēthos*), isto é, na mente. Então, há dois tipos de homens, o homem que sabe e os mortais que nada sabem, estes últimos tem uma *amēkhaniē*, uma falta de recursos em seus peitos (nas suas mentes) pela qual os pensamentos, confundindo ser e não ser, acabam sendo contraditórios. Já o homem que sabe tem essa *mēkhanē* e por essa *mēkhanē* o discurso se mantém bem conexo, de uma conexão tal que mantém o pensamento firme e sólido na mente, há uma adesão do pensamento à mente e a mente não vacila. A deusa conhece esse mecanismo e se dispõe a ensiná-lo; assim o discípulo aprenderá tanto a mente firme originada do argumento bem conexo quanto as opiniões dos mortais, originadas por um hábito cultural, repetido muitas vezes, que torna embaçada e visão e ressoante

o ouvido. Então a deusa ensina esse mecanismo, pois ele não vem naturalmente, é aprendido. Ela diz: há duas maneiras de pensar o pensar de inquérito, por uma via, *pensar que é e que não é não ser*, este é o caminho da persuasão verdadeira que precisa ser seguido. Depois há um outro caminho, de que é necessário que se saiba de sua existência, pois, apesar de não levar a lugar nenhum, se não se identifica como caminho sem saída, se acaba por entrar nele e se acaba confundindo *ser* e *não ser*. Portanto, é necessário que se saiba que o *não ser* é o *não ser*, uma expressão fruto do engano da mente, uma virtualidade a ser evitada. O *não ser* não pode ser pensado e não pode ser dito (Cfr. Galgano, 2016b), ele é contraditório. Por fim, quando os preceitos da deusa são aplicados, se consegue “ver” o *eon*, a realidade das coisas, na qual elas não tem geração e nem corrupção, pois se houvesse o devir, os entes supostamente viriam do *não ser*; mas não há tal coisa, o *não ser*, pois o *não ser* é apenas de uma virtualidade da mente e portanto algo que não tem sentido na realidade. O pensar epistêmico verdadeiro apresenta uma correspondência com a realidade, porque o pensar verdadeiro e a realidade são o mesmo, ou seja, pertencem ao mesmo evento, o *eon*. O que é pensado sem o recurso é um algo que pertence à esfera mental, mas não à realidade, são invenções dos mortais que forjam explicações incorretas (como os etíopes e os trácios dos fragmentos de Xenófanés). O mesmo acontece com o fenômeno comum das ideias produzidas pela mente; as ideias se apresentam na mente como que avulsas e isoladas de sua realidade concreta. O processo mental da abstração nos faz acreditar que as coisas sejam isoladas umas das outras, mas, na realidade, tudo está amarrado e não há carência de ser; na realidade, nenhum ente é separado de outro e o olhar com recurso deve prestar atenção e não separar na mente o que não é separado na realidade. Se tal separação aparece é porque a mente foi além do limite da realidade. Então, a mente epistêmica tem um limite (tem que ter), assim como o *eon* também tem; ambos são limitados e para lá desse limite se acredita pensar o impensável, e se diz o indizível, o que não deveria ser dito, o contraditório.

Eu penso que estamos diante de uma teoria completa da mente, com a clara descrição de seu papel de intermediário entre a realidade do mundo e a realidade do pensamento, de sua função, de seu comportamento, de sua formação pelo hábito cultural, de suas operações cognitivas impróprias e da maneira de superá-las através do princípio de não contradição, um mecanismo extramental para compensar a falta natural de recurso. É o primeiro exemplo de teoria da mente na história do pensamento ocidental, e ademais, de altíssimo valor filosófico, valor que aqui consegui apenas apontar mas não descrever, nem sequer parcialmente. Acrescento

ainda que estou firmemente convencido do valor histórico da proposta parmenidiana no campo da filosofia da mente e, para tanto, gostaria de sugerir que Parmênides seja declarado patrono desse campo de estudo, apenas uma maneira de homenageá-lo e de manter viva a memória dos grandes pensadores que nos antecederam e forjaram os pressupostos de nossa cultura.

Bibliografia

- Bernabé, A. (2013) Filosofia e mistérios: leitura do proêmio de Parmênides. In *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 37-58. Brasília.
- Cavalcante de Souza, J. (dir.) (1978) *Os pré-socráticos*. Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Cordero, N.-L. (2005), *Siendo, se es*. Ed. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Diels, H. e Kranz, W. (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Reimpressão da 6a edição, 1989. Ed. Weidmann, Zurich.
- Galgano, N. S. (2012) DK 28 1.29 – A verdade tem um coração intrépido? In AAVV *Una mirada actual a la filosofía griega*. Ponências del II Congreso Internacional de Filosofía Griega, Ed. Ediciones de la SIFG, Madrid-Mallorca.
- Galgano, N. S. (2015a) Depois ou antes: Parmênides e o tempo em DK 8. 9-10. In *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 9 nº 17, UFRJ.
- Galgano, N. S. (2015b) Estudo do imperativo no Poema de Parmênides. In: *Filosofia grega e helenística*. 1 ed. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 21-30.
- Galgano, N. S. (2016a) Amēkhaniē em Parmênides DK B 6.5. *Journal of Ancient Philosophy*, v.10, p.1-12. (USP).
- Galgano, N. S. (2016b) Os limites da palavra: Parmênides e o indizível. *Ética e Filosofia Política*, v. II, p.4 – 24, UFJF.
- Galgano, N. S. (2017) *I precettidelladea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea*. Ed. DiogeneMultimedia, Bologna.
- Levet, J. (1976) *Le vrai et Le faux dans La pensée greque archaïque – Étude de vocabulaire. Tome 1*. Ed. LesBellesLettres, Paris.
- Marques, M. P. (2007) O frag. 4 de Parmênides. In *Anais de filosofia clássica*, vol. 1, n. 2, Rio de Janeiro.