

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Vitor Fraga da Cunha

**As origens da verdade: uma análise das ocorrências da *ἀλήθεια* na tradição mito-poética
e nos primórdios da filosofia grega**

Niterói

2021

Vitor Fraga da Cunha

As origens da verdade: uma análise das ocorrências da *ἀλήθεια* na tradição mito-poética e nos primórdios da filosofia grega

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro

Niterói

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C972o Cunha, Vitor Fraga da
As origens da verdade : uma análise das ocorrências da
??????? na tradição mito-poética e nos primórdios da
filosofia grega / Vitor Fraga da Cunha ; Marcus Reis Pinheiro,
orientador. Niterói, 2021.
193 p.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2021.
DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PFI.2021.m.16757965720>
1. ???????. 2. Verdade. 3. Poesia grega antiga. 4.
Filósofos pré-socráticos. 5. Produção intelectual. I.
Pinheiro, Marcus Reis, orientador. II. Universidade Federal
Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III.
Título.

CDD -

Vitor Fraga da Cunha

As origens da verdade: uma análise das ocorrências da *ἀλήθεια* na tradição mito-poética e nos primórdios da filosofia grega

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 26 de outubro de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa (Arguidor)
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a. Cristiane Almeida de Azevedo (Arguidora)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

*À minha mãe,
por ser a catapulta que me alça aos meus sonhos...*

AGRADECIMENTOS

Assim como Newton, “se um dia enxerguei mais longe é porque me apoiei em ombros de gigantes”. Para que essa dissertação fosse escrita, muitos gigantes me apoiaram.

Nesse sentido, agradeço à minha mãe, Valdeléia Rodrigues Fraga. Sem o seu apoio incondicional esse trabalho nunca teria sido escrito. Qualquer coisa que eu conquiste na vida, sempre será mais mérito dela do que meu. Sempre. Te amo, mãe.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro, pela acolhida afetuosa, por acreditar no meu trabalho, pelo diálogo, pelos conselhos. Agradeço por além de ter sido meu orientador, também ter sido meu amigo. Obrigado por me mostrar como a filosofia pode ser uma forma de vida.

Agradeço ao Prof. Dr. Alexandre Costa pelas aulas memoráveis. Agradeço pela enorme influência não só na escolha do tema dessa pesquisa, mas também em toda sua elaboração. Nesse sentido, não posso deixar de agradecer muitíssimo por ter ofertado a disciplina “Teoria do Conhecimento II”, em 2019.2, que foi decisiva para a realização desse trabalho. Agradeço, também, por gentil e prontamente ter aceitado o convite para compor a banca de defesa. Sinto-me honrado.

Agradeço muitíssimo à Prof^a. Dr^a. Cristiane Almeida de Azevedo por ter aceitado compor tanto a banca de qualificação como a de defesa desta dissertação. Obrigado pelo fértil diálogo: cada crítica, comentário, sugestão foram de enorme valor. Para mim, é uma enorme satisfação termos estabelecido essa interlocução.

Agradeço a todos professores que tive no Departamento de Filosofia da UFF, tanto na graduação quanto na pós. Todos, sem exceção, de algum modo influenciaram meu jeito de (tentar) fazer filosofia. Em especial, agradeço à Prof^a. Dr^a. Alice Haddad que me proporcionou a oportunidade de ser extensionista no projeto “Educação em Direitos Humanos”, experiência singular em minha vida. Obrigado por todo aprendizado e afeto.

Agradeço à Prof^a. Dr^a Glória Braga Onelley, por ter sido a melhor professora de grego que eu poderia ter. Seus ensinamentos foram fundamentais para a realização deste trabalho. Sem dúvidas, a senhora é um exemplo de profissionalismo, competência e generosidade com os alunos.

Minha imensa gratidão a todos amigos e amigas que fiz na UFF, na graduação e no mestrado. Obrigado pelos almoços e jantares no bandeijão, as conversas no tablado do ICHF, os cafés, os momentos na orla e, claro, as quintareiras. Agradeço por todo carinho. Nunca esquecerei de vocês.

Agradeço aos meus bons e velhos amigos de Cachoeiras de Macacu. A amizade de vocês foi fundamental para passar pelos momentos de turbulência desta pesquisa. Sempre a postos para um copo de cerveja e uma boa conversa todas as vezes em que eu precisei “distrair a cabeça”. Vocês fazem parte da minha história.

RESUMO

Nossa investigação busca responder o seguinte problema de pesquisa: como se deu a mudança semântica de *ἀλήθεια* na passagem de um uso poético para um uso filosófico na Grécia arcaica (800 a.C.-400 a.C.)? Dessa maneira, analisamos os quatro primeiros autores, da história do Ocidente, em que há ocorrências deste vocábulo (*ἀλήθεια*) e/ou dos seus termos cognatos: Homero, Hesíodo, Heráclito e Parmênides. Em Homero, a *ἀληθεία* aparece quase sempre como um advérbio ou adjetivo – raramente, aparece como substantivo – ligado a um verbo do dizer, de modo que só a fala contém verdade. Além disso, esta é gradativa. Em Hesíodo, também verificamos o vínculo entre verdade e discurso, sendo a primeira um atributo do segundo. O discurso não é sobre a verdade, a verdade é o próprio discurso. Hesíodo, enquanto poeta, fala de memória o que aprendeu com a Musa. Seu discurso é mais ou menos verdadeiro conforme seu grau de concordância com a fala da divindade. Aqui, há também uma gradação da verdade, de modo que o discurso todo verdadeiro só pode ser dito pelo divino. Já em Heráclito, a verdade também é uma característica do dizer, ela também é gradativa: o que determina o quão verdadeiro é um discurso é seu grau de conformidade com o *Lógos*. Essa conformidade será maior ou menor de acordo a qualidade da nossa escuta. A conformidade plena (homologia) é inalcançável, todavia nossos esforços devem ser nesse sentido, pois quanto mais nos aproximarmos mais verdades falaremos e melhor agiremos. Finalmente, em Parmênides a *ἀλήθεια* é um discurso lógico argumentativo que opera com precisões conceituais. Ela é regida pelos princípios da identidade, não-contradição e terceiro excluído, o que implica a exclusões de gradações: se é por inteiro ou não se é. Ao compararmos os usos da *ἀληθεία* verificamos como sua semântica se alterou. A verdade não é um dado, algo natural. Os critérios para definir o que é verdadeiro são históricos.

Palavras-chave: *ἀληθεία*; Verdade; Poesia grega antiga; Filósofos pré-socráticos

ABSTRACT

We investigate how the semantic change of *ἀλήθεια* occurred in the shift from a poetic to a philosophical usage of the term in Archaic Greece (800 BC-400 BC). We analyze the texts of the first four authors in the history of the Western civilization in which the word (*ἀλήθεια*) is used: Homer, Hesiod, Heraclitus, and Parmenides. In Homer, *ἀληθεία* always appears as an adverb or adjective linked to a speech-act verb (verb of saying), so that only the speech contains the truth. Moreover, this is gradual. In Hesiod, we also see the link between truth and speech, the first being an attribute of the second. The speech is not about the truth; the truth is the speech itself. The poet Hesiod speaks from memory what he has learned from the Muse. His speech is more or less true, depending on how much it agrees with the speech of the deity. For Hesiod, the truth is also gradual; the speech whole truth can only be spoken by the divine. In Heraclitus, truth is also a characteristic of saying and is also gradual. The degree of conformity with the *Lógos* determines how true a speech is. The concordance will be higher (or lower) depending on the quality of our listening. Full conformity (homology) is unattainable, yet our efforts should be in this direction. The closer we get to the truth, the better we will speak and act. Finally, in Parmenides, the *ἀλήθεια* is an argumentative logical discourse that operates with conceptual precisions. It is governed by the laws of identity, noncontradiction, and excluded middle. As a consequence, gradation is excluded: Thus [it] must either be completely or not at all. By comparing the uses of *ἀληθεία* we see how its semantics have changed. Truth is not something given or natural. The criteria for defining what is true are historical.

Keywords: *ἀληθεία*; Truth; Ancient Greek Poetry; Presocratic Philosophers

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1 – Homero	17
1.1. Introdução.....	17
1.2. <i>Ilíada</i>	18
1.2.1. Canto VI, verso 382.....	19
1.2.2. Canto XII, verso 433.....	23
1.2.3. Canto XXIII, verso 361.....	26
1.2.4. Canto XXIV, verso 407.....	31
1.3. <i>Odisseia</i>	34
1.3.1. Canto III, Versos 247 e 254.....	36
1.3.2. Canto XI, Verso 507.....	38
1.3.3. Canto XIV, Verso 125.....	41
1.3.4. Canto XVII, Verso 108.....	43
1.3.5. Canto XXI, Verso 212.....	48
1.4. Considerações finais.....	49
Capítulo 2 – Hesíodo	51
2.1. Introdução.....	51
2.2. <i>Teogonia</i>	53
2.2.1. Verso 28.....	54
2.2.2. Verso 233.....	62
2.3. <i>Os trabalhos e os dias</i>	68
2.3.1. Verso 769.....	69
2.3.2. Verso 818.....	74
2.4. Considerações finais.....	77
Capítulo 3 – Heráclito	79
3.1. Introdução.....	79
3.2. O <i>lógos</i> em Heráclito.....	80
3.3. O <i>lógos</i> como discurso da <i>phýsis</i> no <i>kósmos</i>	86
3.4. Entre a surdez e a homologia: o dever ético da boa escuta.....	89
3.5. A <i>alétheia</i> em Heráclito.....	97
Capítulo 4 – Parmênides	102
4.1. Introdução.....	102

4.2. A presença de Xenófanés.....	105
4.3. Fragmento B1, 29.....	109
4.4. Fragmento B1, 30.....	114
4.5. Fragmento B2, 4.....	118
4.6. Fragmento B8, 17-18.....	124
4.7. Fragmento B8, 28.....	131
4.8. Fragmento B8, 38-39.....	136
4.9. Fragmento B8, 50-51.....	142
4.10. Considerações finais.....	144
Capítulo 5 – ἀλήθεια: dos poetas ao filósofos.....	148
Considerações finais.....	162
Bibliografia.....	164
Apêndice A – Seleção de trechos e traduções das ocorrências da ἀλήθεια na <i>Iliada</i> de Homero.....	174
Apêndice B – Seleção de trechos e traduções das ocorrências da ἀλήθεια na <i>Odisseia</i> de Homero.....	180

Introdução

O conceito de verdade cumpre papel de destaque em todos os níveis de comunicação humana, desde uma conversa descontraída entre amigos até as mais complexas pesquisas científicas ou profundas reflexões filosóficas. Apesar disso, como aponta Heidegger (2008, p. 26), caso subidamente alguém nos pergunte sobre o que, precisamente, referimo-nos quando usamos esse termo, pode ser que tenhamos dificuldades em responder. Isso porque, segundo o autor alemão, “nós, até agora, simplesmente nunca pensamos séria e cuidadosamente sobre o que é que chamamos de ‘verdade’.” No entanto, ao mesmo tempo sempre a desejamos. Contemporaneamente, a ideia de verdade, via de regra, implica objetividade, comunicabilidade, unidade. Definindo-se pela conformação com princípios lógicos e com a realidade (DETIENNE, 2013, p. 1). Comumente a tratamos como uma noção que sempre existiu, sem sofrer qualquer tipo de mudança ao longo do tempo. Entretanto, ao estudarmos os antigos gregos, percebemos que nem sempre a verdade esteve relacionada com a semântica científica atual, em que ela se vincula às noções de demonstração, verificação, experimentação.

A questão do que seja a “verdade” – ou as “verdades” – é uma questão central na história da filosofia. As respostas para essa pergunta trazem consequências para as mais diversas áreas do conhecimento. Todavia, apesar da relevância do tema, há uma carência de trabalhos que tratem sobre os primórdios desse conceito. Nesse cenário, nossa investigação busca responder o seguinte problema de pesquisa: como se deu a mudança semântica da *ἀλήθεια* na passagem de um uso poético para um uso filosófico na Grécia arcaica (800 a.C.-400 a.C.)? Dessa maneira, nossos objetos de estudo serão os quatro primeiros autores, da história do Ocidente, em que há ocorrências desse vocábulo (*ἀλήθεια*) ou de formas vocabulares a ele etimologicamente relacionados em seus textos, quais sejam: as obras de Homero, Hesíodo, Heráclito e Parmênides.

No grego antigo, além da *ἀλήθεια*, há seis termos que, frequentemente, são traduzidos para o português como “verdade”, são eles: *ἔτεός*, *ἔτυμος*, *ἐτήτυμος*, *νημερτής*, *ἀτρεκής*, *σαφής*. Esses termos aparecem quando não há *ἀλήθεια*. Os três primeiros (*ἔτεός*, *ἔτυμος*, *ἐτήτυμος*) são termos que, em geral, são adjetivos ou advérbios. Eles costumam aparecer como atributos do discurso. O *σαφής* aparece como categoria das coisas. Nesse sentido, Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 81) destaca a singularidade de a língua grega arcaica possuir dois grupos de palavras para significar a verdade, sendo um composto por

palavras positivas e outro por palavras negativas, enquanto só havia uma única família de palavras para designar a noção de falso – *ψεύδεια* – e seus correlatos, mentira, erro e engano. O autor ainda nos diz que os dois grupos de palavras que significam a verdade foram progressivamente caindo em desuso e, ao mesmo tempo, houve uma inflação no uso da *ἀλήθεια*, a ponto de Platão e Aristóteles praticamente só empregarem esse termo.

O grupo de palavras negativas é composto de três famílias lexicais: (i) *ἀλήθεια*, formada por um *α* privativo mais o radical do verbo *λανθάνω*, que possui vários sentidos como: estar oculto, passar despercebido, ser ignorado por alguém, esquecer¹; (ii) *ἀτρεκής*, “construída sobre o adjetivo *τρέκος*, que significa torto, deformado, presente em documentos escritos em linear B, mas já ausente em Homero” (MANTOVANELI, 2013, p. 81); e (iii) *νημερτής*, cujo “*νη*” é uma negação e é aparentada de *ἀμαρτάνω*.

Sobre esses dois últimos termos, Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 83) assinala que *ἀτρεκής* se refere a uma abstração feita pela consciência do real exterior apreendido, de modo que não há uma garantia de verdade sobre a transmissão de real subjetivo. Assim, o que garante a verdade do enunciado é assegurado por uma “não-deformação” do real subjetivo, o que significa que o real instalado na consciência deve preservar a pureza objetiva original. A não deformação do real é a garantia da objetividade. Por sua vez, *νημερτής* indica que as faculdades intelectuais – e morais – do indivíduo são suficientes para assegurar uma captura do real isenta de erros, isto é, que a consciência exerce uma ação no estabelecimento do real subjetivo. Esse termo se refere a uma reconstrução subjetiva da realidade objetiva cujo grau de “verdade” depende da intervenção do indivíduo. Assim, *νημερτής* supõe uma ausência de erro na reprodução da realidade pela consciência.

Já no grupo de palavras positivas temos a família composta por *έτεός*, *εἴτυμος*, e *εἰτήτυμος*, que remetem à noção de verificar, examinar. *έτεός* carrega o caráter de hipótese. *εἴτυμος* corresponde ao processo de verificação. E *εἰτήτυμος* carrega o sentido das outras duas, ela pode se referir tanto a algo verificado como verificável. Assim, todas as palavras dessa família referem-se a uma “verdade” subjetiva, mas que tem origem na realidade objetiva. Esta também é o critério de verificação. Sobre essa família:

Na origem de todas essas palavras está o modo como os gregos arcaicos conceberam o processo de apreensão e comunicação do real, processo esse ao qual eles permaneceram, em grande medida, fiéis até o período

¹ Na própria tradição mito-poética grega, havia o rio *λήθη* no Hades. Talvez isso demonstre uma compreensão de que não há ação após a morte: a única coisa que pode ser feita é ser lembrado ou esquecido.

helenista: a realidade imprime sua marca no sujeito, invade-o e lá permanece. Assim sendo, a percepção desempenha um papel preponderante na constituição do conhecimento e, no âmbito desta, a visão desponta como o sentido privilegiado, como se pode constatar a partir do exame de algumas expressões frequentes no discurso que aporta sobre a verdade. (MANTOVALENI, 2013, p. 81-82).

Assim, apesar dessa variedade de palavras que podem ser tomadas como “tipos de verdade”, escolhemos a *ἀλήθεια* porque foi a que se consagrou na história da filosofia, sobretudo a partir do poema de Parmênides. Como falamos, os outros termos foram caindo em desuso, ao passo que a *ἀλήθεια* ganhou posições cada vez mais basilares e teve um número de ocorrências crescente, como veremos nesta dissertação. Segundo Detienne (2013), esse vocábulo sofre um processo de transformação de sentido no contexto histórico da formação da *pólis* grega, em que o poeta é substituído pelo filósofo como agente portador do discurso de verdade.

Assim, o objetivo dessa pesquisa é verificar como se deu a passagem da verdade (*ἀλήθεια*) de um uso poético para um uso filosófico, para tanto realizaremos um mapeamento desse vocábulo e seus cognatos em Homero, Hesíodo, Heráclito e Parmênides. Em seguida, analisaremos, caso a caso, essas ocorrências a fim demonstrar a variação semântica de seus usos, além de precisar as finalidades dos discursos com pretensão à verdade. Temos consciência que cada um desses autores fornece material suficiente para compor uma dissertação ou uma tese. Contudo, todo recorte de pesquisa implica perdas e ganhos, porque delimitar um objeto de estudo é, justamente, por limites e algo sempre fica fora desses limites. Assim, quando recortamos nosso objeto de estudo fizemos um recorte que privilegiasse a compreensão da variação histórica de um conceito ao invés de um estudo o mais exaustivo possível em um recorte menor. Se estudássemos um único autor, ganharíamos em maior profundidade no estudo desse autor, mas perderíamos em dialética histórica e nós, neste trabalho, privilegiamos o contrário. Assim, tivemos a preocupação de fazer uma delimitação que fosse grande o suficiente para nos permitir um mapeamento histórico e pequeno o suficiente para ser exequível no prazo de 2 anos (prazo para realizar o mestrado).

Dessa maneira, os autores que compõem o escopo de nosso estudo são Homero, Hesíodo, Heráclito e Parmênides. Essa escolha se justifica porque ela nos permite investigar o uso da *ἀλήθεια* na poesia e na filosofia, além de podermos comparar o uso do termo entre dois poetas e dois filósofos. Isso nos permitirá cumprir nosso objetivo de verificar como a verdade passou de um uso poético para um filosófico, bem como as

consequências dessa variação semântica. Afinal, inovações no uso de um termo implicam inovações no pensamento. A escolha de estudar também a poesia e não só a filosofia se justifica porque aquela é o berço desta, a filosofia nasce em diálogo com a poesia. Além disso, as primeiras ocorrências do vocábulo objeto de nosso estudos são os poemas.

Assim, esta dissertação está dividida em quatro capítulos: um capítulo dedicado a cada um dos autores que compõe o escopo da pesquisa. Nossa exposição seguirá a ordem cronológica, desse modo o primeiro capítulo versará sobre Homero, o segundo sobre Hesíodo, o terceiro sobre Heráclito e o quarto sobre Parmênides.

Capítulo 1 – Homero

1.1. Introdução

Nesse capítulo iremos tratar da *Ilíada* e de *Odisseia*, de Homero. Há quatro ocorrências de *ἀλήθεια* no primeiro poema, são elas: Canto VI, verso 382; Canto XII, verso 433; Canto XXIII, verso 361; e Canto XXIV, verso 407. E outras 14 ocorrências no segundo: Canto III, verso 247; Canto III, verso 254; Canto VII, verso 297; Canto XI, verso 507; Canto XIII, verso 254; Canto IV, verso 125; Canto XVI, verso 61; Canto XVI, verso 226; Canto XVII, verso 15; Canto XVII, verso 108; Canto XVII, verso 122; Canto XVIII, verso 342; Canto XXI, verso 212; Canto XXII, verso 420. Dessa maneira, a estrutura geral do presente capítulo é a seguinte: sobre a *Ilíada*, faremos apresentação sintética de seu conteúdo no item 1.2 e em cada um dos quatro subitens seguintes, analisaremos cada uma das quatro ocorrências de *ἀλήθεια* no poema; sobre a *Odisseia*, também faremos uma apresentação sintética no item 1.3 e em seguida analisaremos os versos III, 247 e 254; XI, 507; XIV, 125; XVII, 108; XXI, 212 nos cinco subitens seguintes. Apesar de na *Odisseia* haver 14 ocorrências do vocábulo objeto de nosso estudo, nesse capítulo analisaremos somente estas seis ocorrências indicadas, porque entendemos que elas são paradigmáticas, de modo que a análise delas aplica-se às ocorrências que ficaram de fora do escopo deste trabalho. Por fim, realizaremos nossas considerações finais acerca da *ἀλήθεια* em Homero no item 1.4.

Nesse capítulo buscaremos defender a seguinte tese: a *ἀλήθεια* homérica se refere à transmissão de informações, ela caracteriza expressões ou relatórios completos, abrangentes de todos os detalhes relevantes, sem distorções ou falsidades (CHERUBIN, 2009, p. 53-54). Dessa maneira, ela se opõe tanto ao *ψεῦδος* (mentira, falsidade) quanto ao *λήθη* (esquecimento). Isso significa que para haver *ἀλήθεια* é necessário conhecimento sobre a informação que será transmitida e possuir a intenção de ser honesto, de modo a realizar a transmissão sem mentiras, erros ou mal-entendidos. Nesse sentido, também objetivamos demonstrar que *ἀλήθεια*, em Homero, não é exclusiva dos deuses ou poetas – apesar destes terem lugar de destaque –, mas de qualquer um que conheça o conteúdo que irá transmitir e o transmita com sinceridade, honestidade, o que significa que a verdade, aqui, também se relaciona com um atitude ética-moral.

1.2. *Iliada*

Antes de apresentarmos as ocorrências da *ἀλήθεια* na *Iliada*, iremos, aqui, dar um panorama geral dessa obra. Esta é um poema épico, composto em hexâmetro dactílico², cuja autoria é atribuída a Homero³ e foi composta aproximadamente oito séculos a.C. Ela narra os acontecimentos relacionados a ira (*μῆνις*) de Aquiles, que ocorreu durante o período de 51 dias durante o nono e penúltimo ano da Guerra de Tróia⁴. Essa guerra iniciou-se devido ao rapto de Helena, esposa de Menelau – rei de Esparta, irmãos mais novo de Agamémnon e filho de Atreu – por Páris Alexandre, príncipe de Tróia. Por conta disso, o marido ofendido recebeu apoio de seu irmão mais velho, rei de Micenas, que reuniu as demais cidades-Estados gregas e partiu para uma guerra contra Tróia. Entre os guerreiros que partiram para batalha, destacava-se Aquiles, filho da deusa Tétis com o mortal Peleu.

Como dissemos, são os acontecimentos envolvendo a ira desse guerreiro que formam o conteúdo da *Iliada*. Este poema possui 15693 versos, divididos em 24 cantos. O conteúdo narrado nessa obra, de maneira geral e breve, é o seguinte: Crises, um sacerdote de Apolo, vai até os aqueus pedir que devolvam sua filha Criseida, que havia sido tomada como espólio de guerra por Agamémnon. Este recusa. Assim, o deus do Sol faz recair uma peste sobre o exército liderado pelo átrida. Um adivinho revela motivo da peste para os Aqueus, o que faz o irmão mais velho de Menelau restituir Criseida, mas, em compensação, toma Briseida, o espólio de guerra de Aquiles, o que dá origem à ira do filho de Peleu. Esse guerreiro, então, pede a sua mãe, Tétis, para que intervenha junto a Zeus para que este faça os aqueus perderem a guerra. O rei do Olimpo atende o pedido.

² Isso significa que cada verso é composto por seis medidas e cada medida é composta por uma sílaba longa e duas breves.

³ Jacqueline de Romilly (2001, p. 21) nos diz que, por conta da unidade e diversidade das epopeias homéricas, surge a *questão homérica*. Essa questão procura responder se um ou mais autores escreveram a *Iliada* e a *Odisseia*. Ela foi iniciada, em 1795, por F. A. Wolf, em sua obra *Prolegomena ad Homerum*. Essa obra abre caminho para as teses analistas, que, em síntese, defendem a autoria de múltiplos autores, com base em trechos contraditórios dos poemas. A outra linha interpretativa é a dos unitários, que defendem que as epopeias foram escritas por um único autor. Para tanto, afirmam que as contradições textuais são propositais e utilizadas para fins literários.

⁴ Jacqueline Romilly (2001, p. 11) assinala que a guerra de Tróia ocorreu por volta de 1200 a.C. Conforme descobertas arqueológicas do séc. XIX, a expedição contra Tróia se situa no final da civilização Micénica. Apesar de, realmente, ter ocorrido uma guerra, isso não significa que suas causas e desdobramentos correspondem aos narrados por Homero. Entre esse conflito bélico e a composição da *Iliada* houve quatro ou cinco séculos de transmissão oral.

Desse modo, os troianos começam a sobrepujar os aqueus no campo de batalha, que são empurrados até as suas naus. Esse cenário faz Agamémnon se arrepender de ter ofendido Aquiles. Assim, resolve devolver Briseida e dar inúmeras outras recompensas para que o Pélide retorne para a guerra, este, porém, recusa e decide continuar fora de batalha. Com isso, os Aqueus continuam a ser sobrepujados. Nesse cenário, Aquiles empresta sua armadura para Pátroclo, seu melhor amigo, para que ele possa ajudar a afastar os Troianos do acampamento Aqueu. O Pélide lhe diz que ele deve apenas dispersar os inimigos, não deve avançar no campo de batalha. Assim, quando Pátroclo surge vestindo a armadura de seu amigo, os Troianos o confundem com o próprio Aquiles. Por causa disso, fogem. E Pátroclo – contrariando o estipulado pelo Pélide – persegue-os, avança no campo de batalha. Heitor, então, decide enfrentá-lo e o mata, acreditando ser Aquiles.

Quando descobre o que ocorreu, o filho de Peleu se desespera e decide retornar para guerra em busca de vingança. Por isso, Tétis, sua mãe, presenteia-lhe com uma nova armadura, feita por Hefesto. Depois de inúmeras lutas, Aquiles e Heitor finalmente se enfrentam, porém o segundo, amedrontado, decide fugir e é perseguido pelo primeiro. Ambos dão três voltas ao redor das muralhas de Tróia, até que Atena – disfarçada – engana o filho de Príamo e o faz parar de fugir. Então, Aquiles e Heitor se enfrentam, o resultado da batalha é a morte do segundo. O cadáver do recém morto é ultrajado e arrastado para junto das naus dos Aqueus. Alguns dias após esse episódio, Hermes – disfarçado – conduz Príamo até a tenda do Pélide, para que resgate o corpo de seu filho. Aquiles cede, devolve o corpo de Heitor e, finalmente, sua ira se extingue. Assim, termina a *Ilíada*. Depois de darmos esse panorama geral da obra, a seguir iniciaremos nossa análise das ocorrências da *ἀλήθεια* nesse poema.

1.2.1. Canto VI, verso 382

Neste item iremos analisar a primeira ocorrência de *ἀλήθεια* na *Ilíada*. Aqui, começaremos a apresentar como a verdade homérica é um atributo da fala quando esta é dita com conhecimento e com sinceridade. Também iremos assinalar o caráter gradativo da verdade – ela não é, necessariamente, inteira – e sua relação com o *ψεῦδος*. Vamos à ocorrência:

τὸν δ' αὐτ' ὀτρηνῆ ταμίη πρὸς μῦθον ἔειπεν:
"Ἐκτορ ἐπεὶ μάλ' ἄνωγας ἀληθέα μωθήσασθαι,
οὔτε πη ἐς γαλόων οὔτ' εἰνατέρων εὐπέπλων
οὔτ' ἐς Ἀθηναίης ἐξοίγεται, ἐνθά περ ἄλλαι
Τρωαὶ εὐπλόκαμοι δεινὴν θεὸν ἰλάσκονται,
ἀλλ' ἐπὶ πύργον ἔβη μέγαν Ἴλιου, οὐνεκ' ἄκουσε
τείρεσθαι Τρῶας, μέγα δὲ κράτος εἶναι Ἀχαιοῶν.
ἦ μὲν δὴ πρὸς τεῖχος ἐπειγομένη ἀφικάνει
μυνομένη εἰκυῖα: φέρει δ' ἅμα παῖδα τιθήνη.
 (HOMERO, *Iliada*, VI, 381-389, grifo nosso).

A despenseira, solícita, disse-lhe, então, em resposta:
 “Já que me mandas, Heitor, informar-te de toda a verdade,
 nem em visita se encontra às cunhadas de peplos formosos,
 nem, com as outras Troianas, no templo de Palas Atena,
 onde procurem a deusa tremenda aplacar com pedidos.
 Foi, sim, à torre altanada, depois de saber que os Troianos
 cedem terreno ante a força maior dos guerreiros Acaios.
 Fora de si, para os muros correu, onde, agora, se encontra,
 como uma louca; o menino pela ama, também, foi levado.”
 (Tradução Carlos Alberto Nunes)

No verso 382, do Canto VI, a verdade (*ἀληθέα*) aparece ligada a um verbo do dizer (*μωθήσασθαι*), ela é um dito. Nesse trecho, Heitor deseja obter um esclarecimento, quer saber para onde Andrômaca, sua esposa, foi. Assim, uma das servas faz um relato de algo que ela testemunhou a para elucidar aquilo que o filho de Príamo ansiava saber. Segundo Luiz Otávio Mantovaleni (2013, p. 103), aqui, a verdade pressupõe “uma ausência de erro no enunciado da reprodução de uma porção da realidade e, sobretudo, a inexistência de uma não adaptação entre a realidade representada e o discurso representante”. Isto é, o homem, por meio da fala, interpreta a realidade – uma vez que toda fala é parcial, no sentido de que é impossível dizer o todo do fenômeno, assim todo dito implica um não-dito, ou seja, toda fala é interpretativa – e quando essa interpretação está em conformidade com o real, há uma ausência de erro na fala, a fala é verdadeira.

Outro ponto a se destacar é que a tradução do Carlos Alberto Nunes do verso 382 por “informar-te de *toda* a verdade” sublinha o caráter parcial da *ἀλήθεια*, ou seja, em Homero, diferente do seu uso posterior na filosofia⁵, a verdade não é, necessariamente, inteira. Quando a serva diz a Heitor que falará *toda* a verdade, subtende-se que é possível dizê-la sem dizê-la toda. Se aqui a verdade implicasse, necessariamente, uma completude, ou seja, se ela fosse inteira, não teria por que a serva enfatizar que contará toda a verdade. Ela poderia, simplesmente, afirmar que contaria a verdade, que já estaria subentendida

⁵ Conferir nosso capítulo sobre Parmênides.

sua totalidade. Quando ela diz que falará *toda* verdade, ela quis ressaltar que não falará *parte* dela. Dessa maneira, compreendemos que a verdade homérica pode ser parcial.

Assim, em nossa interpretação, não é o fato de ser parcial ou inteira que define se uma fala é *ἀλήθεια*, o que realiza essa definição é a atitude do falante de dizer algo sem distorções, incorreções, imprecisões. Esse caráter também é explícito na tradução do Haroldo de Campos, que traduz o verso 382, do Canto II, da seguinte forma: “Vou ser sincera, assim como ordenaste.” Nessa tradução, o tradutor explicita que a atitude de “ser sincera” equivale a “dizer a verdade”. Ora, ser sincera significa franqueza, lisura de caráter, o que implica que o falante não possui a intenção de ludibriar, dissimular, ou seja, falará com precisão. Vale retificar que a fala para conter tais características não precisa dizer a totalidade de determinada coisa, basta que a parte que se fale seja dita com sinceridade. Para seguir com nossa exposição vejamos os seguintes versos:

*‘εἰ δ’ ἄγε μοι δμῶαὶ νημερτέα μωθήσασθε:
πῆ ἔβη Ἀνδρομάχη λευκόλενος ἐκ μεγάροιο;
(HOMERO, *Ilíada*, VI, 376-377).*

Toda a verdade, donzelas, digei-me, sem nada ocultar-me:
para onde foi a senhora, se dentro de casa não se acha?
(Trad. Carlos Alberto Nunes)

Nesses versos, Carlos Alberto Nunes também traduz *νημερτέα* por “verdade”, mas esta não se confunde com a “verdade” (*ἀληθία*) do verso 382. No dicionário, há as seguintes entradas para *νημερτής*: 1. que não se engana; infalível; 2. verídico; sincero; verdadeiro (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES, 2008, p. 198) e para *ἀλήθεια*: 1 verdade; 2 sinceridade; franqueza; 3. veracidade oracular; 4 realidade (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES., 2006, p. 36). Assim, notamos que apesar da proximidade, ambos os termos não se confundem. Nos versos ora em análise, entendemos que a semântica dos dois vocábulos diz respeito à sinceridade: Heitor quer uma resposta sincera para sua pergunta, enquanto a serva, por sua vez, afirma que dará tal resposta.

Desse modo, surge a questão: em que *νημερτής* e *ἀλήθεια* se diferenciam? De acordo com Luiz Otávio Mantovaleni (2013, p. 103) a distinção entre ambas se dá porque cada uma está fundada em uma situação psicologicamente diferente em face à verdade: Heitor a requer, a serva a possui. Por isso, esse comentador afirma que “para o espírito grego arcaico, a natureza de um elemento de verdade depende do modo como ele é subjetivamente construído.” (MANTOVALENI, 2013, p. 103). Dessa maneira, em Homero, o critério para uma fala conter *ἀλήθεια* é – além da ausência de erro no relato

conforme a objetividade do fenômeno – a atitude interior daquele que diz – ou seja, há, aqui, uma ênfase nas faculdades cognitivas do homem, esse aspecto é realçado na tradução de Haroldo de Campos do verso 382, que o traduz por “ser sincera”, como vimos.

Parece-nos que esse mesmo critério acerca da atitude interior daquele fiz também se aplica ao *ψεῦδος*, vejamos:

*εἰ μὲν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἔνισπε
ψεῦδος κεν φαίμεν καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον:
νῦν δ' ἴδεν ὃς μέγ' ἄριστος Ἀχαιῶν εὐχεται εἶναι:
(HOMERO, *Iliada*, II, 80-82).*

Se outro qualquer dos Argivos houvesse contado este sonho,
de mentiroso eu o tachara, sem dar-lhe importância nenhuma.
Mas quem afirma que o viu é o mais nobre dos chefes Acaios.
(Trad. Carlos Alberto Nunes)

Esses versos são ditos por Nestor referindo-se a Agamêmnon, que acabara de relatar um sonho. As entradas do dicionário para *ψεῦδος* são as seguintes: “1. mentira; falsidade; 2. invenção poética; 3. trapaça; 4. engano; fraude; 5. ardil de guerra; 6. *pl.* pústulas no nariz, *senal do mentiroso*; 7. *Lóg.* falsa conclusão; falso resultado 8. *cris.* falsa doutrina” (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES, 2010, p. 258). Assim, no verso 81, Nestor parece considerar aspectos interiores – ou “subjetivos”, em termos contemporâneos – para analisar a fala de Agamêmnon. Se o sonho fosse relatado por outra pessoa, esta seria tomada como *ψεῦδος*, mas como foi dito pelo Átrida isso não ocorreu. Aliás, destaca-se a nobreza de Agamêmnon – tomando-o como o “rei dos reis” –, o que nos leva a entender que é a sua condição de nobre que fundamenta suas disposições interiores, de modo que ele não pode ser *ψεῦδος*. Quem é *ψεῦδος* utiliza suas faculdades cognitivas para, por meio da fala, realizar engano, fraude, trapaça, o que significa dizer algo em desacordo com a realidade. Assim, a maneira como os versos 80-82 são expostos por Homero, leva-nos a entender que é a condição de nobre de Agamêmnon que afasta dele as “disposições subjetivas” para ser *ψεῦδος*. Em síntese, esses versos nos apresentam nobreza e *ψεῦδος* como inconciliáveis, quem porta o primeiro não pode ser o segundo. Além disso, outro fator explicitado nesses versos é que, ao contrário da *ἀλήθεια*, o *ψεῦδος* não é um atributo exclusivo do dizer. Nestor, no verso 81, diz que quem seria tachado de mentiroso é o próprio Agamêmnon e não o seu discurso. A fim de avançarmos em nossa análise, vejamos outra ocorrência do termo *ψεῦδος* na *Iliada*:

ἄνυσις δ' οὐκ ἔσσειται αὐτῶν:
 πρὶν Ἄργος δ' ἰέναι πρὶν καὶ Διὸς αἰγιόχοιο
 γνόμεναι εἴ τε ψεῦδος ὑπόσχεσις εἴ τε καὶ οὐκί.
 (HOMERO, *Ilíada*, II, 347-349).

Porém jamais hão de alcançar seus intentos,
 de retornarmos para Argos, sem termos obtido, primeiro,
 de Zeus potente a certeza se falso ou veraz prometeu-nos.
 (Trad. Carlos Alberto Nunes)

Nesse trecho, dito por Nestor aos Aqueus, há uma demonstração de dúvida acerca do sinal enviado por Zeus, não sabem se ele é *ψεῦδος* ou não. Quando subiram nas naus rumo a Tróia, o Crônida enviou raios à direita deles, o que é um sinal de destino promissor. Todavia, nesse ponto da trama, a guerra com os troianos já dura nove anos. Além de todo esse tempo longe de casa, há inúmeras mortes, desgaste e outras intempéries oriundas do conflito bélico. Soma-se a isso o fato de que aqui, no canto II da *Ilíada*, os Aqueus estarem lidando com uma peste que assola todo o seu exército. Devido a esses fatores, os homens liderados por Agamêmnon se questionam se o referido sinal enviado por Zeus não seria *ψεῦδος*.

Em sua análise desses versos, Heidegger (2008, p. 55) aponta que o raio mandado à direita – um sinal de situação favorável – começa a ser visto pelos Aqueus como um modo de encobrir o desastre real que lhes estava reservado. Por isso, surge a hipótese do sinal de Zeus ser *ψεῦδος*, pois o rei do Olimpo poderia ter-lhes engado. Assim, o filósofo alemão entende que o *ψεῦδος* homérico é um “encobrimento dissimulador”.

Assim, neste item iniciamos nossa apresentação da *ἀλήθεια* homérica, indicamos que ela é um atributo do discurso quando este é dito com conhecimento e com sinceridade. Também vimos o caráter parcial da verdade e começamos a sublinhar como ela se relaciona com o *ψεῦδος*.

1.2.2. Canto XII, verso 433

Nesta segunda ocorrência, analisaremos a única passagem da *Ilíada* em que a *ἀλήθεια* não aparece como característica de um verbo do dizer. Mas demonstraremos que, apesar disso, os pressupostos para sua realização são os mesmos: conhecimento acerca da informação que será transmitida e agir com sinceridade, sem a intenção de enganar ou ludibriar. Vejamos:

πάντη δὴ πύργοι καὶ ἐπάλξεις αἵματι φωτῶν
 ἐρράδατ' ἀμφοτέρωθεν ἀπὸ Τρώων καὶ Ἀχαιῶν.
 ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐδύναντο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,
 ἀλλ' ἔχον ὡς τε τάλαντα γυνὴ χερνήτις ἀληθῆς,
 ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
 ἰσάζουσα, ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρηται:
 ὡς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε,
 πρὶν γ' ὅτε δὴ Ζεὺς κῦδος ὑπέρτερον Ἔκτορι δῶκε
 Πριαμίδῃ, ὃς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος Ἀχαιῶν.
 ἦῤοσεν δὲ διαπρύσιον Τρώεσσι γεγωνώς:
 ὄρνυσθ' ἰππόδαμοι Τρῶες, ῥήγνυσθε δὲ τεῖχος
 Ἀργείων καὶ νηυσὶν ἐνίετε θεσπιδαῆς πῦρ.
 (HOMERO, *Ilíada*, XII, 430-441).

Os parapeitos e as torres se achavam manchados de sangue de ambos os grupos dos nobres Aqueus e dos fortes Troianos. Mas nem assim conseguiam em fuga lançar-se aos Aquivos. Tal como honesta fiandeira que no alto segura a balança, e num dos pratos a lâ, noutro o peso devido coloca, para o mesquinho salário ganhar, com que os filhos sustente: os contendores, desta arte, indecisa a batalha deixavam, antes de haver Zeus ao filho de Príamo, Heitor, concedido a glória excelsa de ser o primeiro a saltar o alto muro. Para os Troianos voltando-se, grito estridente lhes manda: “Acometei, valorosos Troianos! Rompamos o muro, e nos navios recurvos lancemos o fogo divino.” (Tradução Carlos Alberto Nunes)

A ocorrência no verso 433 do Canto XII é a única na *Ilíada* em que há um cognato da ἀλήθεια e não aparece um verbo do dizer. Aqui, ἀληθῆς aparece como um adjetivo que caracteriza a mulher que não rouba na balança, por isso ela é honesta. Isso ratifica o que expomos no item anterior: em Homero, o critério para haver ἀλήθεια é a atitude interior do ser humano, “a natureza de um elemento de verdade depende do modo como ele é subjetivamente construído” (MANTOVALENI, 2013, p. 103). Em outras palavras, a ἀλήθεια se dá quando não há a intenção de se ludibriar, enganar, distorcer, ou seja, age-se com franqueza. Nesse capítulo, buscamos sustentar a tese de que a ἀλήθεια homérica ocorre quando há uma transmissão de informações seguras, sem incorreções. Nesse verso, a informação segura não é transmitida por meio da fala, mas por meio da balança. Por esse motivo, Carlos Alberto Nunes traduz que a fiandeira é honesta (ἀληθῆς), porque a intencionalidade da mulher, nesse verso, é agir com lisura, com exatidão. Dessa maneira, não há ψεῦδος, a moça é sincera. Ela não objetiva encobrir nada.

Assim, cabe ressaltar um outro aspecto relevante: só pode dissimular, enganar, encobrir quem tem a capacidade de dizer *ἀλήθεια*, ou seja, só pode mentir quem também pode falar a verdade. A interpretação que buscamos defender aqui compreende que o critério para *ἀλήθεια* é a atitude interior do ser humano de agir com honestidade, sinceridade, de modo que não haja a intenção de enganar alguém ou esconder algo. Dessa forma, para que possa “escolher” entre agir com franqueza ou com dissimulação é necessário que a pessoa esteja ciente, conheça sobre aquilo que irá falar. O que queremos dizer é o seguinte: cometer um equívoco por ignorância não se configura como *ψεῦδος*. Este, pressupõe alguém que engane, cometa alguma incorreção *propositalmente*. Afinal, é possível uma pessoa com “boas intenções” cometer algum equívoco. Há uma distinção entre o erro proposital e o erro cometido por ignorância – esta se dá quando a pessoa não está a par da existência ou ocorrência de algo. Demos essa volta para concluir o seguinte: só mente quem sabe a verdade – ou: só é *ψεῦδος* quem tem a capacidade de dizer *ἀλήθεια*. A partir do momento que alguém está ciente de determinada situação, ela pode optar por falar com incorreção ou com correção acerca dela. Pode optar entre *ψεῦδος* e *ἀλήθεια*. A pessoa que desconhece determinada coisa, não pode fazer essa escolha: ela falará de modo equivocado acerca dessa coisa – afinal, não a conhece –, mas ela não será *ψεῦδος*, pois seu equívoco não será proposital, ela não teve a intenção de enganar. Por outro lado, falar *ἀλήθεια* também não é uma possibilidade para ela. Dessa forma, decorre tal conclusão: a faculdade cognitiva de falar com precisão, sem enganos, é um requisito para haver *ἀλήθεια*, porém esse critério não é o único: é necessário que essa fala seja, de fato, precisa. Como vimos, é possível que a pessoa tenha “boas intenções” e mesmo assim, por ignorância, se equivocar. Logo, mesmo sem intenção, ela engana os demais.

O problema da verdade está ligado então, por um lado, a uma consciência e por outro à conformidade dessa consciência à realidade: a verdade é tanto o objetivo a ser alcançado por uma consciência quanto matéria de intercâmbio verbal por meio do diálogo. Este supõe a existência de um sujeito que fala, de um ouvinte e de uma realidade transmitida. O conhecimento transmitido recebe inevitavelmente alguma carga subjetiva, que é a marca da ação humana. O diálogo é enfim a função primitiva da palavra, ferramenta privilegiada de comunicação, entre duas ou mais consciências, de um saber que é - nunca é demais insistir - primitivamente sensorial e, sobretudo, visual. (MANTOVALENI, 2013, p. 99).

No verso 433 do Canto II, objeto de nossa análise, a fiandeira é tomada como honesta (*ἀληθή*) porque ela, se quisesse, poderia ludibriar a todos. Se ela transmitisse uma

informação incorreta por ignorância, isto é, por desconhecimento, não haveria *ψεῦδος*, pois este pressupõe a transmissão de uma informação incorreta de modo intencional. E essa era uma possibilidade para a fiandeira, pois ela não ignorava o assunto e, mesmo assim, sua intenção era de agir com sinceridade, por isso ela é *ἀληθῆ*. Diante disso, é possível notarmos que já em Homero a verdade possui um valor moral positivo. Heidegger (2008, p. 57), nos diz que o *ψεῦδος* é um “encobrimento que desloca”, ou seja, que dissimula. Por isso, quem é honesto, age com sinceridade, ou seja, não dissimula também pode ser tomado como “não-dissimulador”. Essa “não-dissimulação” está ligada com a capacidade de dizer *ἀλήθεια*. Essa característica será recepcionada por Hesíodo, quando no verso 233 da *Teogonia*, Nereu é rotulado de *ἀψευδέα καὶ ἀληθέα* – trataremos dessa passagem no capítulo seguinte, no item 2.2.2 desta dissertação.

Assim, vimos nesse item a única ocorrência da *Πίδα* em que a *ἀλήθεια* não aparece como característica de um verbo do dizer, porém esperamos ter demonstrado que, apesar disso, os pressupostos para sua realização são os mesmos: conhecimento acerca da informação que se irá ser transmitida e agir com sinceridade, sem a intenção de enganar ou ludibriar. No verso 433 do Canto XII, a fiandeira age francamente e transmite uma informação correta sem a intenção de enganar, mas ela não faz isso por meio da fala, faz manuseando uma balança, assim há *ἀλήθεια*.

1.2.3. Canto XXIII, verso 361

Neste item, sublinharemos, uma vez mais, que a *ἀλήθεια* homérica diz respeito a uma transmissão de informação que tenha algum grau de conformidade com o real. Ademais, aproveitaremos a deixa do trecho que será analisado para destacarmos o papel das Musas, do poeta e da memória na sociedade grega do Séc. VIII a. C. Vejamos:

*στὰν δὲ μεταστοιχί, σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεύς
τηλόθεν ἐν λείῳ πεδίῳ: παρὰ δὲ σκοπὸν εἶσεν
ἀντίθεον Φοῖνικα ὀπάονα πατρός ἐοῖο.
ὡς μεμνέωτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι.
(HOMERO, *Πίδα*, XXIII, 358-361).*

Em seus lugares se põem; muito ao longe, no plaino, assinala-lhes
o forte Aquiles a meta final, onde pôs como guarda
o venerando Fenice, do velho Peleu companheiro,
para que tudo observasse e depois lhe contasse a verdade.
(Tradução Carlos Alberto Nunes).

Novamente a verdade aparece como um adjetivo de um verbo do dizer, além disso, essa passagem reforça aquilo que expusemos anteriormente: a verdade homérica – além de pressupor alguém que fale com sinceridade – pressupõe algum grau de conformidade entre a consciência e a realidade. Nos versos ora em análise, é dito que *antes* de Fênix falar a verdade, ele deve observar. Para haver *ἀλήθεια* é necessário ter ciência sobre aquilo que se versará, não se pode ignorá-lo. A partir do momento em que há essa ciência, pode-se optar por ser honesto, dizer *ἀλήθεια* ou agir com falsidade, ser *ψεῦδος*. Dessa maneira, caso não observasse primeiro, tomasse ciência, Fênix não seria capaz de contar a verdade. Aquiles o encarrega de observar cuidadosamente o que ocorre na corrida para depois transmitir isso aos outros de forma precisa e completa.

Diante disso, consideramos oportuno esse momento da nossa exposição para ressaltarmos o elo entre *ἀλήθεια* e memória. Como vimos, em Homero, uma das pré-condições para haver *ἀλήθεια* é ter ciência sobre o qual se versa, isto é, necessita haver algum grau de conformidade entre a consciência e a realidade. Se tomarmos como exemplos esses versos de 358 a 361, podemos dizer que não basta que Fênix observe, ele deve reter, lembrar, aquilo que observou para, depois, poder dizê-lo. Se o ser humano não lembrasse, seria impossível para ele fazer alguma correspondência entre o que está na sua consciência e a realidade. Nesses versos, o que estará na consciência de Fênix é, justamente, o que ele observará. Caso ele não memorize aquilo que irá observar, posteriormente ele não será capaz de, por meio da fala, expor o que observou. Desse modo, no seu relato não haverá *ἀλήθεια*.

Aqui, vale sublinhar que para o ser humano a lembrança é sempre parcial, está para além de suas capacidades possuir a totalidade da memória. Nesse sentido, Heidegger (2008, p. 189), acerca do verso 361 do canto XXIII, diz que nesse trecho Homero faz a experiência da relação entre *ἀληθεία* e *λήθη*, compreendendo a primeira a partir da relação que ela estabelece com a segunda, enquanto um “retrimento que encobre”. Em suas palavras: “O descobrimento, contudo, não resulta, simplesmente, em algo descoberto como desencoberto. Em vez disso, o descobrimento é ao mesmo tempo um encobrimento, assim inflamar não elimina a chama, mas a integra em sua essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 191-192). Em nosso entendimento, o filósofo alemão, nessa citação, também aponta para o caráter necessariamente parcial da memória para o ser humano. Quando ele afirma que o “desencobrimento é ao mesmo tempo um encobrimento” ele sinaliza que lembrar é ao mesmo tempo esquecer – ou seja, não é possível ter a memória inteira, lembrar de tudo ao mesmo tempo, assim, quando lembramos de algo necessariamente

esquecemos de outras coisas. Um exemplo contemporâneo que ilustra bem essa condição é o conto *Funes, o memorioso*, de Jorge Luis Borges:

Dezenove anos havia vivido como quem sonha: olhava sem ver, ouvia sem ouvir, esquecia-se de tudo, de quase tudo. Ao cair, perdeu o conhecimento; quando o recobrou, o presente era quase intolerável de tão rico e tão nítido, e também as memórias mais antigas e mais triviais. Pouco depois, constatou que estava aleijado. O fato apenas lhe interessou. Pensou (sentiu) que a imobilidade era um preço mínimo. Agora sua percepção e sua memória eram infalíveis. (BORGES, 1999, p. 55).

Apesar de correremos o risco do anacronismo, entendemos que esse conto de Borges ilustra bem a compreensão grega da época homérica acerca da relação que o homem possui com a memória. Nesse conto, como destacamos na citação acima, Funes obtém a totalidade da memória, ele se recorda de tudo a todo instante. Ele ganhou a capacidade de lembrar de tudo – ou perdeu a capacidade de esquecer das coisas. Como consequência, ficou aleijado. Essa é a forma de Borges nos mostrar, por meio de um conto, que o ser humano não comporta a totalidade da memória – por isso Funes ficou aleijado. Essa memória inteira só pode ser da ordem do divino.

Por isso, na tradição mito-poética grega a própria *Μνημοσύνη* (memória) é uma deusa – seu nome, provavelmente, deriva do verbo *μιμνήσκω* que significa “fazer alguém lembrar de algo” (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES, 2008, p. 176). Assim, *Μνημοσύνη* vem a configurar no universo mitológico grego a própria personificação da memória. Esta, posteriormente, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, deita-se com Zeus durante nove noites consecutivas e desta união nascem nove filhas: as Musas, que tinham por função primordial presidir as diversas formas do pensamento: São elas: (i) Calíope, Musa da eloquência e da poesia heróica; (ii) Clio, musa da história; (iii) Érato, musa da poesia lírica e erótica; (iv) Euterpe, musa da música; (v) Melpômene, musa da tragédia; (vi) Terpsícore, musa da dança; (vii) Polímnia, musa da poesia sagrada; (viii) Talia, musa da comédia e festividade; e (ix) Urânia, musa da astronomia. *Μούσα* (musa) é da mesma família etimológica da palavra *μουσική* (música) – o que concerne às Musas – e *μουσεῖον* (museu) – o templo das Musas, lugar em que elas habitam ou onde alguém pode se adestrar nas diversas artes (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES, 2008, p. 184).

Dessa maneira, notamos como o grego do período homérico possuía consciência da parcialidade da memória, ao menos para o ser humano. Como complemento a isto, já vimos anteriormente o papel da memória para haver *ἀλήθεια*. Assim, ao tomar a própria

memória como uma divindade (*Μνημοσύνη*), os gregos abrem a possibilidade para versar sobre qualquer coisa. Isso ocorre da seguinte maneira: mesmo que os próprios gregos não tenham presenciado determinada coisa, as Musas⁶ – filhas da Memória – inspiram-lhes para que falem sobre isso. Estes inspirados pelas Musas são os *poetas*. Assim, percebemos a relação que há entre a *ἀλήθεια*, a memória e os poetas. Nesse sentido, Marcel Detienne (2013, p. 10) afirma: “o discurso do poeta, da forma como se desenvolve na atividade poética, é inseparável de duas noções complementares: a Musa e a Memória. Essas duas potências religiosas desempenham a configuração geral que dá significação real e profunda à *Alétheia* poética.” Sobre isso, ainda é possível dizer o seguinte:

[...] o papel da memória não é apenas o de simples reconhecimento de conteúdos passados, mas um efetivo reviver que leva em si todo ou parte deste passado. É o de fazer aparecer novamente as coisas depois que desaparecem. É graças à faculdade de recordar que, de algum modo, escapamos da morte que aqui, mais que uma realidade física, deve ser entendida como a realidade simbólica que cria o antagonismo-chave com relação ao nosso tema: o esquecimento. O esquecimento é a impermanência, a mortalidade. (ROSÁRIO, 2002, p. 3).

Assim, percebemos que a cooperação entre Musas e poetas é indispensável para os gregos do tempo de Homero. Às Musas cabe rememorar, ao poeta cantar o que elas rememoram. Como vimos no verso 361, do Canto XXIII, da *Ilíada*, para se falar *ἀλήθεια*, primeiro deve-se observar aquilo sobre o qual se falará, reter esse conteúdo na memória e, só então, falar. A partir do momento que se entende que o poeta é inspirado pelas Musas, o ser humano não precisa ter visto diretamente aquilo sobre o que falará para haver *ἀλήθεια*, quando isso ocorre cabe ao ser humanos apenas ouvir. Sobre isso, Jacyntho Lins Brandão nos diz o seguinte:

[...] nós nada sabemos ou temos visto, considerando-se que os verbos que aqui expressam *saber* (*íste e ídmen*), nada mais são que resultativos de *ver* (logo, *saber algo*, na concepção grega, equivale especificamente a *ter algo visto*). Ora, o que está em jogo é a diferença entre o que se vê e o que se ouve: as deusas presenciam e têm tudo visto; os homens, nós, temos nada visto, porque ouvimos. Ouvimos o quê? Só um *kléos* (um

⁶ “este é um dado extremamente significativo, porque em toda essa poesia, inclusive na homérica, não é ela [a *Μνημοσύνη*] que é evocada, mas sim suas filhas, o que mostra de imediato aquela ideia de hiato e perda aludidas anteriormente. O que essa poesia diz com isso, ao evocar, não a memória, mas as filhas da memória, é que nem o poeta em sua divina inspiração tem acesso direto à Memória, acedendo-lhe apenas *indiretamente* ou, em plano simbólico, “por meio de suas filhas”. As Musas são evocadas, mas a Memória, ela mesma, parece não ser evocável. Já está marcada e delimitada, nessa concepção, uma distância, que por sua vez é mais uma das formas com que se obedece e traduz a superioridade da potência divina frente a condição humana.” (COSTA, 2015, p. 12).

rumor). Isto é: nós ouvimos só o *kléos*, dependemos do *kléos*, somos só *kléos* porque temos nada visto. Os maiores dentre nós – os chefes e condutores dos dânaos, os heróis objeto do canto – nada são sem o *kléos*. Isso implica que ver (ou melhor: ter a coisa vista, que é uma espécie de ver que não se perde na pluralidade das visões efêmeras, logo é *saber*) é apanágio das deusas, tanto quanto o não ver (ou não ter nenhuma coisa vista, logo sabida) o é de nós, o poeta, seu público, seus heróis. (BRANDÃO, 1999, p. 19).

Dessa maneira, parece-nos que fica claro a importância do poeta no período aqui estudado. Mesmo que ele próprio não tenha presenciado determinado acontecimento, por meio da inspiração das Musas, torna-se capaz de cantar sobre qualquer coisa. Uma vez que ocorra essa inspiração divina, ele se torna apto para dizer *ἀλήθεια*. Por isso, Werner Jaeger (2013, p. 60) assinala o papel do poeta como educador de todo o povo na Grécia arcaica. O autor de *Paideia* nos diz que, nesse período, não há uma separação entre ética e estética⁷: a poesia era o modelador ético da sociedade grega, justamente porque o poeta era reconhecido como aquele capaz de dizer *ἀλήθεια*. Já que as Musas permitiam poeta acessar qualquer parte da totalidade da memória, esse indivíduo cumpria a função social de cantar a *kléos* dos heróis passados. Nesse sentido, Platão ilustra bem a autoridade que o poeta obtinha por ser aquele inspirado pelas filhas da *Μνημοσύνη*:

Um terceiro tipo de possessão e delírio, o das Musas, depois de pegar uma alma tenra e inviolada, despertando-a e transportando-a em cantos e nas demais produções poéticas, milhares de feitos antigos ordenando, educa os que vêm depois; enquanto aquele que, sem o delírio das Musas, chega à porta da poesia convicto de que pela técnica será um poeta perfeito, é um malgrado ele próprio e sua poesia de quem está em são juízo é pela dos que deliram eclipsada. (PLATÃO, *Fedro*, 245a).

Nesse trecho do diálogo platônico *Fedro* vemos como o fato de ser inspirado – ou possuído, nos termos de Platão – coloca o poeta em um patamar diferenciado na sociedade grega, esse patamar é o de educador dos demais, um status que não pode ser alcançado por simples domínio de alguma técnica, é necessário que o divino conceda esse status. O mestre da Aristóteles, aponta que as Musas, enquanto glorificam os inúmeros feitos do passado, educam a posterioridade. Daí deriva a função social e educadora do poeta. Nesse cenário, Homero foi o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega. O simples fato de manter viva a glória por meio do canto já é, por si só, uma

⁷ “Porém a relação entre os aspectos ético e estético não consiste só no fato de o ético nos ser dado como “matéria” acidental, alheia ao desígnio essencial propriamente artístico, mas sim no fato de o conteúdo normativo e a forma artística da obra de arte estarem em interação e terem até na sua parte mais íntima uma raiz comum.” (JAEGUER, 2013, p. 61).

atividade educadora, mas além disso Homero “não é um simples divulgador impessoal da glória do passado e de suas façanhas. É um poeta no sentido pleno da palavra: intérprete e criador da tradição” (JAEGUER, 2013, p. 72).

[...] o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma "história verdadeira", porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é "verdadeiro" porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente "verdadeiro" porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante. (ELIADE, 2004, p. 9).

Nessa última citação, notamos que o que chamamos de “mito”, como as narrativas épicas de Homero, para o grego arcaico são relatos que correspondem à própria realidade, o que reforça nossa tese de que a fala que contém *ἀλήθεια* pressupõe algum grau de concordância com o real e que os poetas, como Homero, alcançam essa conformidade por meio de inspiração divina, que os torna capazes de cantar sobre acontecimentos que eles próprios não tenham presenciado, já que o divino possui a totalidade da memória e é capaz de versar sobre todas as coisas.

Dessa maneira, nesse item vimos como a *ἀλήθεια* homérica realiza-se por meio de uma transmissão de informação que tenha conformidade com o real. Nos versos aqui analisados, Fênix foi encarregado de realizar uma observação para em seguida transmitir uma informação. Aproveitamos os elementos trazidos por esse trecho para destacar o papel das Musas, do poeta e da memória na sociedade de Homero.

1.2.4. Canto XXIV, verso 407

Agora iremos nos debruçar na quarta ocorrência da *ἀλήθεια* na *Íliada*. Aqui, novamente a verdade aparecerá como um atributo do discurso quando este está em conformação com a realidade. Assim, buscaremos reforçar nesse item nosso entendimento de que a verdade homérica comporta gradações e aproveitaremos para tecer breves comentários da relação que ela possui com o *λανθάνω*.

*‘εἰ μὲν δὴ θεράπων Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
εἶς, ἄγε δὴ μοι πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον.
ἦ ἔτι πάρ νῆεσσιν ἐμὸς πάϊς, ἦέ μιν ἤδη
ἦσι κοσῖν μελεῖστί ταμῶν προύθηκεν Ἀχιλλεύς.’*
(HOMERO, *Íliada*, XXIV, 406-409).

Se és mesmo
um dos homens de Aquiles, dize-me toda a verdade:

Héctor, meu filho, encontra-se ainda à beira-nau,
 ou Aquiles, depois de esquarterjá-lo, deu-o
 aos cães?
 (Tradução Haroldo de Campos)

Esse trecho é uma fala de Príamo dirigida ao deus Hermes, que, disfarçado de escudeiro de Aquiles, apareceu diante dele prometendo levá-lo até o acampamento dos Aqueus, para que possa resgatar o corpo de seu filho Heitor. Apesar de nas outras ocorrências termos optado pela tradução do Carlos Alberto Nunes⁸, nesta optamos pela do Haroldo de Campos porque ele traduz o verso 407 por “*toda a verdade*”. Essa escolha de tradução evidencia um dos elementos que buscamos expor neste capítulo: o caráter parcial da *ἀλήθεια* em Homero. Assim, aqui, aplicam-se os mesmos comentários que realizamos no item 1.2.1 desta dissertação, em que analisamos o verso 382 do Canto VI.

Em síntese, o que expomos naquela ocasião – e também se aplica aqui – é o seguinte: quando Príamo pede para Hermes, disfarçado de escudeiro de Aquiles, para que lhe diga *toda a verdade*, subentende-se que é possível dizê-la sem dizê-la toda. Se a verdade fosse, necessariamente, inteira, não teria por que ele pedir para que a dissesse toda, bastaria que, apenas, solicitasse a verdade, que sua completude estaria subentendida. Ao pedir para que a diga por inteiro, o rei de Tróia quis enfatizar que não quer saber apenas *parte* dela. O que essa passagem tem de específico é que essa é a única ocorrência na *Ilíada* de Homero em que *ἀλήθεια* aparece como substantivo. Seu uso desse modo é raríssimo em grego, ela só aparecerá novamente dessa forma, com exceção de uma ocorrência na *Odisséia*, no Poema de Parmênides – como veremos mais adiante – o que representa uma lacuna de aproximadamente 400 anos.

Nos versos ora em análise, houve um acontecimento que Príamo não presenciou, que estava oculto para ele. Aqui, novamente, notamos que a verdade homérica, além pressupor uma atitude que não tenha a intenção de ludibriar, pressupõe algum grau de conformidade à realidade. O rei de Tróia considera Hermes capaz de dizer *ἀλήθεια* – e o pede para fazer isso – porque pensa que ele, por estar na forma de um escudeiro de Aquiles, presenciou determinado aspecto da realidade, algo que ocorreu, qual seja, o que aconteceu com o corpo de Heitor. Príamo, por não ter presenciado esse fenômeno, não é capaz de dizer verdades sobre ele, apenas solicitar a alguém que tenha ciência sobre isso o diga. Para haver *ἀλήθεια* é necessário ter ciência sobre aquilo sobre o qual se versará,

⁸ A tradução do Carlos Alberto Nunes pode ser conferido no anexo A desta dissertação.

não se pode ignorá-lo. Como vimos anteriormente, a partir do momento em que há essa ciência, pode-se optar por ser honesto, dizer *ἀλήθεια* ou agir com falsidade, ser *ψεῦδος*.

Nessa passagem a *ἀλήθεια*, mais uma vez, aparece ligada a um verbo do dizer, qual seja, *κατάλεξον*, que significa “contar ou expor detalhadamente; explicar minuciosamente; dizer com exatidão” (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES, 2008, p. 36). Assim, notamos que a verdade é um dito sobre o fenômeno, sobre algum aspecto que se apresenta na realidade. A *ἀλήθεια* possui “uma concepção sensorial do conhecimento, onde o objeto invade e impregna a consciência do sujeito” (MANTOVALENI, 2013, p. 99). Ao vermos no dicionário que *κατάλεξον* – o verbo o qual *ἀλήθεια* está ligada – tem o sentido de dizer detalhadamente, minuciosamente, com exatidão, notamos que uma fala que seja dita desta forma não pode ser *ψεῦδος*, uma vez que o discurso é elaborado com detalhes e com exatidão, não há margens para manipulações, distorções e enganos.

Quando há *ψεῦδος*, o objeto em questão se subtrai e o homem é forçado a lançar mão de uma conjectura e submetê-la à verificação, ou ainda, a tentar reconstruir a realidade a partir dos elementos que dispõe, correndo o risco de errar. [...] Vale notar que, se o objeto se subtrai, ele permanece encoberto, logo não há desocultamento ou desvelamento. Por isso, *ψεῦδος* não se opõe a *ἀληθής*. (MANTOVALENI, 2013, p. 114-115).

Essa citação reforça o que buscamos demonstrar: que a verdade pressupõe uma ciência sobre aquilo que se fala. Se aceitarmos que *ἀλήθεια* é composta pelo radical *ληθ* do verbo *λανθάνω*, que significa “estar oculto”, “esquecido”, “ignorado” (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES, 2008, p. 113), ela, então, devido ao seu *α* privativo, significa a negação disso – ou seja, ela traz à tona algo que é ignorado por alguém. Para usar uma linguagem heideggeriana, Príamo ao pedir para seu interlocutor dizer toda a verdade, almeja que “descubra” algo que está “encoberto” para ele, para isso a fala não pode conter incorreções. Segundo Heidegger (2008, p. 47-48), a tradução de *ἀλήθεια* por desencobrimento nos fornece algumas possibilidades de entendimento, são elas: (i) a primeira seria o de des-*encobrimento*, que remeteria ao encobrimento, como se este permeasse a essência primordial da verdade; (ii) a segunda indicaria que a verdade é forjada a partir do encobrimento e os dois estariam em luta⁹, ou seja, a essência primordial da verdade é conflitante; (iii) na terceira, o des-encobrimento remeteria para um âmbito de opostos, no qual “a verdade” se realizaria, de modo que haveria uma

⁹ O autor não fornece maiores de detalhes do que seria essa “luta”.

essência conflitante. O autor nos dá mais detalhes do que seriam esses opostos, ele nos diz o seguinte: no pensamento ocidental, a única oposição da verdade seria a não-verdade, esta é identificada com “falsidade”, que, por sua vez, é entendida como incorreção, o contrário de “correção”. Heidegger chega até esse ponto da exposição para afirmar que a verdade no sentido de “correção” não é a da mesmas essência que a verdade entendida como “desencobrimento” – e é esta segunda que se aplicaria ao período histórico grego aqui estudado. Ainda de acordo com o filósofo alemão, o oposto de desencobrimento não é encobrimento, mas, sim, falsidade.

Então, em nossa análise da quarta ocorrência da *ἀλήθεια* na *Íliada* vimos que mais uma vez ela aparece uma característica do discurso quando este se dá conforme a realidade. Nos versos analisados vimos que o discurso verdadeiro solicitado por Príamo é uma informação correta acerca do corpo de Heitor. Nesse contexto, aproveitamos a ocasião para reforçar nosso argumento do caráter gradativo da verdade homérica e fizemos algumas consideração da relação entre *ἀλήθεια* e *λανθάνω*. Passemos agora para o estudo da *Odisseia*.

1.3. *Odisseia*

Da mesma maneira que fizemos no item 1.2, sobre a *Ilíada*, aqui também faremos uma apresentação – geral e breve – acerca do conteúdo da *Odisseia* antes de partirmos para análise das ocorrências da *ἀλήθεια* nessa obra. Esse poema, também composto em hexâmetro dactílico, possui 24 cantos, o que abrange aproximadamente 12 mil versos. O conteúdo da *Odisseia* pode ser dividido em três grandes grupos: (i) os quatro primeiros cantos, que tratam da busca de Telêmaco por seu pai, Odisseu – por isso é comum referir-se a essa parte do enredo como “telemaquia”; (ii) os cantos V ao XIII, que versam sobre as aventuras de Odisseu até chegar a Ítaca, sua terra natal; e (iii) os cantos XIV ao XXIV que narra os acontecimentos de Odisseu após sua chegada em Ítaca, o fio condutor dessa terceira e última parte do poema são as peripécias desse herói para se livrar dos pretendentes de sua esposa, Penélope. Nos parágrafos seguintes apresentaremos, um pouco mais detalhadamente, esse conteúdo.

O poema se inicia com a deusa Atena, disfarçada, apresentando-se a Telêmaco – filho de Odisseu – e aconselhando-o a partir em buscas de notícias de seu pai, Odisseu, que já está há 20 anos longe de casa, desde que partiu para a guerra em Tróia. Logo no início, também são apresentados os pretendes de Penélope – esposa de Odisseu – que

esbanjam e gastam os bens deixados pelo rei de Ítaca. Depois de partir escondido de sua mãe, Telêmaco chega a Pilos, onde se encontra e se informa sobre determinados acontecimentos em Tróia com Nestor. Em seguida, ele parte para a Lacônia, onde é recebido por Menelau, que, dentre outras coisas, relata-lhe da presença de seu pai junto de Calipso. Enquanto o herdeiro de Ítaca viaja, os pretendentes de sua mãe conspiram para matá-lo.

Depois de narrar a telemaquia, o poema debruça-se, então, sobre as aventuras de Odisseu. Por ordem de Zeus, Hermes vai até Calipso mandá-la soltar o rei de Ítaca. Ela acata a ordem e o liberta para o mar. Após alguns dias navegando, Poseidon destrói o barco de Odisseu. Este, porém, salva-se e chega à terra dos Feácios. Lá, o herói conhece Nausícaa, que o leva até a cidade. Assim, ele conhece Alcínoo, rei dos Feácios. Competições e um jantar são realizados. Nessa ocasião, um aedo começa a cantar sobre a Guerra Tróia, o que faz Odisseu chorar, então, ele revela sua real identidade. Por isso, ele próprio começa a cantar as aventuras que viveu desde o fim da guerra: foi à terra dos Lotófagos; enfrentou e cegou o ciclope Polifemo; viu seus companheiros se transformarem em porcos na casa de Circe; sua descida até o Hades, onde conversou com o adivinho Tirésias e também encontrou sua mãe e outros antigos conhecidos; sobre como pediu para ser amarrado no mastro do navio para que pudesse ouvir o canto das sereias; entre outras aventuras. Com tudo que ocorreu, Odisseu perdeu todos os seus companheiros, ele é o único sobrevivente. Em seguida, os Feácios levam o rei de Ítaca para sua terra natal. Ao chegar lá, Odisseu é recebido por Atena, que o transforma em um velho, a fim de disfarçá-lo e lhe conta sobre os pretendentes.

Dessa forma, inicia-se a terceira parte do Poema. Odisseu é recebido com hospitalidade por seu porqueiro Eumeu. Telêmaco retorna para Ítaca, encontra seu pai e, mesmo disfarçado, reconhece-o, por intervenção de Atena. Então, ambos começam a elaborar um plano para se livrar dos pretendentes. Odisseu é levado por Eumeu até a cidade e não é reconhecido por ninguém, com exceção de seu cão Argos, que falece logo após. O herói encontra-se com os pretendentes e com Penélope, em seguida, é reconhecido por uma de suas antigas servas, devido a uma cicatriz no pé. É feito o desafio de quem consegue envergar o antigo arco de Odisseu, todos os pretendentes falham, e o herói, ainda disfarçado, enverga o arco e inicia uma chacina. O rei de Ítaca apresenta-se sem disfarces, Penélope o reconhece. Por fim, Odisseu vai encontrar seu pai Laertes, nesse momento, há uma revolta popular motivada pelas mortes dos pretendentes, mas

Atena a contém. De modo bastante sintético, essas são as linhas gerais do poema homérico. Passemos, agora, a análise das ocorrências de *ἀλήθεια* nessa obra.

1.3.1. Canto III, Versos 247 e 254

Este é o único item do capítulo em que analisaremos duas ocorrências da *ἀλήθεια*, faremos isso porque ambas compõem o mesmo diálogo. Aqui, veremos que já nas primeiras ocorrências a verdade na *Odisseia* guarda as mesmas características de seu uso na *Ilíada*, para o ser humano ela é parcial, diz respeito à transmissão segura de informações e é necessária uma disposição em agir com franqueza para que ela seja realizada.

ὦ Νέστορ Νηληϊάδῃ, σὺ δ' ἀληθὲς ἐνίσπες:
(HOMERO, *Odisseia*, III, 247).

Ó Nestor, filho de Neleu, diz-me a verdade!
(Tradução Frederico Lourenço).

ῥοιγὰρ ἐγὼ τοι, τέκνον, ἀληθέα πάντ' ἀγορεύσω.
(HOMERO, *Odisseia*, III, 254).

Dir-te-ei então, meu filho, toda a verdade
(Tradução de Frederico Lourenço)

Essas são as duas primeiras ocorrências de *ἀλήθεια* na *Odisseia*, como apontamos, elas fazem parte do mesmo diálogo, por isso, optamos por analisá-las em conjunto. A primeira fala, verso 247, é dita por Telêmaco, que solicita a Nestor que lhe conte como Agamêmnon morreu. Nestor, então, no verso 254, responde afirmando que contará toda a verdade sobre isso. O primeiro aspecto que gostaríamos de destacar é que em ambas as ocorrências, novamente, a *ἀλήθεια* aparece ligada a um verbo do dizer. No verso 247 ela aparece ligada ao *ἐνίσπες* e no verso 254 ligada ao *ἀγορεύσω*. Além disso, mais uma vez a verdade aparece se referindo a um discurso que transmite informações: Telêmaco o solicita, Nestor diz que o dará. Todavia, não é qualquer tipo de transmissão, mas uma transmissão completa, que abrange todas os detalhes relevantes e não possui distorções.

Essa característica do relato de Nestor pode ser verificada pelo uso do termo *πάντη*, este vocábulo indica algo que é completo, inteiro (MADALHAS; DEZOTTI; NOVAES, 2009, p. 11). Quando um grego emprega o *πάντη*, ele se refere a tudo mesmo,

ao absoluto. Dessa maneira, o relato de Nestor sobre a morte de Agamêmnon começa no verso 254 e termina no verso 328, o que dá um total de 74 versos para narrar um único acontecimento, o que indicia que, de fato, foi um relato pormenorizado, rico em detalhes, por isso sua fala é *ἀλήθεια*. Outro ponto a se destacar do porquê a fala de Nestor, aqui, ser verdadeira é a motivação interna que ele possui de ser honesto, agir com honestidade, vejamos:

Mas agora quero perguntar outra coisa a Nestor,
visto que mais que qualquer outro sabe o que é justo e sensato
(HOMERO, *Odisseia*, III, 243-244, trad. Frederico Lourenço).

Essa é uma fala dita por Telêmaco, que caracteriza Nestor como justo e sensato. Um dos fios condutores deste capítulo é, exatamente, demonstrar como uma atitude franca, íntegra, é necessária para haver *ἀλήθεια*, uma vez que quem se porta dessa maneira não irá realizar nenhuma dissimulação, não tentará enganar ou ludibriar. Assim, por considerar Nestor um homem justo e sensato, Telêmaco também o considera apto para fazer um relato com verdade, isto é, ele crê que seu interlocutor age de modo sincero com ele e, por conta disso, não lhe enganará. Vale destacar que Nestor é confiável, ele é capaz de realizar um discurso verdadeiro, mas em nenhum momento ele foi inspirado pelas Musas, o que significa que o seu conhecimento sobre a informação que irá transmitir, qual seja, como se deu a morte de Agamêmnon, provém de outra fonte.

Na Grécia, portanto, temos duas valorizações da memória: 1) a que se refere aos eventos primordiais (cosmogonia, teogonia, genealogia) e 2) a memória das existências anteriores, ou seja, dos eventos históricos e pessoais. Letes, o "Esquecimento", opõe-se com igual eficácia às duas espécies de memória. Mas Letes é impotente em face de alguns privilegiados: 1) aqueles que, inspirados pelas Musas ou graças a um "profetismo ao reverso", conseguiram recuperar a memória dos eventos primordiais; 2) aqueles que, como Pitágoras ou Empédocles, conseguem recordar-se de suas existências anteriores. Essas duas categorias de privilegiados superam o "Esquecimento" e, conseqüentemente, também a morte, de certa maneira. (ELIADE, 2004, p. 88-89).

Dessa forma, neste item vimos que na *Odisseia* o uso da *ἀλήθεια* continua a ter as mesmas características que na *Ilíada*. Ela é uma característica do dizer quando há transmissão correta de informações, o que pressupõe a intenção de agir com honestidade. Também vimos, novamente, o seu caráter parcial para o ser humano.

1.3.2. Canto XI, Verso 507

Nesse segundo item, veremos que nosso entendimento de que a *ἀλήθεια* diz respeito à transmissão segura de informações – logo, é necessário certo conhecimento sobre aquilo que irá transmitir – é reforçado, uma vez que veremos um trecho em que Odisseu não diz nada sobre algo que ele julga não conhecer e se detém a dizer verdades sobre aquilo que ele julga que conhece. Aproveitaremos a ocasião para tecer mais alguns comentários acerca do papel da memória para essa tradição mito-poética e para a *Odisseia* em específico.

πᾶσαν ἀληθείην μνθήσομαι, ὅς με κελεύεις
(HOMERO, *Odisseia*, XI, 507).

dir-te-ei toda a verdade, como me ordenas.
(Tradução de Frederico Lourenço).

Essa é uma frase dita a Aquiles por Odisseu, quando este visitou o Hades. O primeiro pergunta ao segundo se ele tem notícias sobre seu pai, Peleu, e sobre seu filho, Neoptólemo. Odisseu, então, responde que não sabe nada acerca do Peleu, por esse motivo, não diz nada sobre ele. Por outro lado, ele sabe coisas a respeito de Neoptólemo, por isso, diz que contará toda a verdade sobre isso (verso 507, ora em análise). Dessa maneira, novamente percebemos como a verdade homérica pressupõe algum conhecimento para ser realizada. Por estar há anos longe de casa, Odisseu não possui qualquer conhecimento sobre Peleu, assim para ele é impossível dizer qualquer verdade sobre o pai de Aquiles. Já a respeito de Neoptólemo, Odisseu tinha algum conhecimento, ele sabia como o filho do Pelida se portou no fim da guerra de Tróia, após a morte de Aquiles, e fez um relato sobre isso. Odisseu conhecia como foi a história de Neoptólemo em Troia, assim – por ter esse conhecimento – ele estava apto a dizer *ἀλήθεια* quando fizesse um relato sobre isso. Interessante notar que esse conhecimento veio porque Odisseu observou tudo com seus próprios olhos, o herói diz:

Mas nunca vi com os meus próprios olhos o teu filho
empalidecer no seu lindo rosto, nem limpar das faces
as lágrimas; em vez disso suplicou-me muitas vezes
para descer do cavalo, manejando sempre o punho da espada
e a lança pesada de bronze, no intuito de fazer mal aos Troianos.
(HOMERO, *Odisseia*, XI, 528-532, trad. Frederico Lourenço)

Dessa maneira, entendemos que, em Homero, é possível haver *ἀλήθεια* mesmo sem a inspiração das Musas. Para dizer um relato verdadeiro é necessário possuir conhecimento sobre aquilo de que fala, mas a fonte desse conhecimento não é exclusivamente o divino. Por certo, quando as filhas da Memória inspiram o poeta, ele é capaz de cantar sobre qualquer coisa, desde que as Musas permitam. Todavia, mesmo sem essa inspiração o ser humano também é capaz de falar verdades, pois há outras formas de se conhecer. No exemplo que estamos analisando aqui, o conhecimento de Odisseu sobre o que houve com o filho de Aquiles é oriundo de sua própria observação. Mesmo sem estar inspirado, o relato do rei de Ítaca contém *ἀλήθεια* porque obteve um determinado conhecimento a partir de uma observação direta.

Nesse sentido, Odisseu faz um relato bastante detalhado das façanhas de Neoptólemo que ele mesmo testemunhou. Seu relato termina, justamente, no momento em que os dois se separam, quando, após a guerra, o filho de Aquiles embarca em sua nau e volta para casa. A capacidade de Odisseu de proferir um relato verdadeiro estende-se até o momento em que ele tem informações que são confiáveis, ou seja, até o momento em que ele próprio estava ao lado de Neoptólemo, testemunhando tudo. A partir do momento em que Odisseu e o filho do Pélide se separam, o segundo não pode mais discursar verdadeiramente sobre o que houve com o segundo – e a recíproca é correta. Desde esse desencontro, como não houve uma observação direta do que se sucedeu, o relato de *ἀλήθεια* sobre Neoptólemo só poderia conter *ἀλήθεια* se ele fosse inspirado pelas Musas.

Também é interessante notarmos, sobre o verso 507, que o que Frederico Lourenço traduz por “toda verdade”, Carlos Alberto Nunes traduz por “verdade sem falhas”, uma vez que ambas as traduções se equivalem é possível concluirmos que a totalidade da verdade se equivale a um discurso sem falhas, ou seja, sem erros. Isso significa que Odisseu foi capaz de dizer toda a verdade, pois além de conhecer aquilo sobre o que falou, também possuía a intenção de ser sincero, de ser honesto, isto é, ele não objetivava ludibriar, enganar, falsear. Um discurso sem falhas transmite uma informação de modo mais correto possível, com todos os detalhes relevantes. Por isso, Rose Cherubin (2009, p. 54) diz que nada nesse trecho indica que Odisseu esteja ocultando qualquer coisa. Ainda segundo essa autora, o herói se julga capaz de fazer um relato verdadeiro porque tem consciência de sua capacidade de falar sem perder nada de relevante, ele conta todas as minúcias dos atos de Neoptólemo do tempo em que estiveram juntos.

Isso nos dá margem para, uma vez mais, tecer alguns comentários sobre o papel da memória na Grécia de Homero. Afinal, Odisseu foi capaz de dar um relato preciso e detalhado – isto é, um relato verdadeiro – sobre o filho de Aquiles, não só porque ele presenciou aquilo que narrou, mas porque reteve aquilo que foi observado. A questão da memória é um ponto central para a *Odisseia*, como podemos ver no canto IX, quando o rei de Ítaca e seus companheiros chegam na ilha dos Lotófagos. Estes são um povo que alimentam-se das flores e frutos da planta de lótus, uma planta narcótica responsável por provocar o esquecimento. Os companheiros de Odisseu também se alimentam dessa planta e se esquecem de voltar para Ítaca¹⁰. Então, coube ao rei deles resgatá-los. Assim, Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 15) nos diz que esse episódio dos Lotófagos indica que, desde o início, a luta do herói para retornar para casa é, antes de mais nada, uma luta para manter a memória e, desse modo, manter a palavra e as histórias que fazem os homens lembrarem do passado. Manter viva essa capacidade de discursar de modo preciso e detalhado sobre o passado significa manter viva a capacidade de proferir *ἀλήθεια*. Nesse sentido, vejamos:

Essa mesma disposição parece estar refletida na própria semântica do termo grego *alétheia*, tradicionalmente traduzido por *verdade*. Sua etimologia remete ao verbo *lantháno*, que significa “esquecer”, “encobrir”. Como o termo é introduzido por um alfa privativo, a palavra *alétheia* refere a um “não-esquecimento”, a um “não-encobrimento”, ou mesmo àquilo, com valor imperativo, que não deve ser esquecido ou encoberto. Parece que a etimologia assinala que o dizer a verdade é antes um não-esquecer do que um lembrar. Não se trata de uma distinção meramente retórica. Se a verdade é dita, etimologicamente, como uma negação do esquecimento – que é, com efeito, uma forma de encobrimento – talvez seja necessário reconhecer, nessa situação etimológica, que o esquecimento é o ponto de partida, o lugar costumeiro, *ordinário*, da relação humana para com a verdade da memória e a memória da verdade. (COSTA, 2015, p. 16).

Essa citação nos diz que o esquecimento é a condição ordinária, de modo que *ἀλήθεια*, por ser a negação de esquecimento, seria o extraordinário. Se esta constatação estiver correta, é possível entendermos o porquê do uso do termo *ἀλήθεια* ser tão raro em Homero. A *Iliada* e a *Odisseia* juntas têm, aproximadamente, 28 mil versos e nestes há apenas 18 ocorrências do termo – o que contrasta com nossa sociedade contemporânea que fala da verdade de modo usual.

¹⁰ “E não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros; / em vez disso, ofereceram-lhes o lótus, para que comessem. / E quem entre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel, / já não queria voltar para dar a notícia, ou regressar para casa; / mas queriam permanecer ali, entre os Lotófagos, / mastigando o lótus, olvidados do seu retorno.” (HOMERO, *Odisseia*, IX, 92-97, trad. Frederico Lourenço)

Assim, vimos nesse item como Odisseu recusa-se a falar sobre aquilo que não conhece – a situação do pai de Aquiles – e se limita a relatar aquilo que julga conhecer – como foi a participação de Neoptólemo na Guerra de Tróia. Dessa forma, reforça-se nosso entendimento de que a verdade, em Homero, diz a respeito à transmissão segura de informação.

1.3.3. Canto XIV, Verso 125

O verso analisado nesse item oferece, como veremos, elementos para continuarmos nossa exposição acerca da verdade homérica a partir do seu contraste com o *ψεῦδος*, bem como analisá-la a partir da unidade de contrários formada por lembrança e esquecimento. Vejamos:

ψεύδοντ', οὐδ' ἐθέλουσιν ἀληθέα μωθήσασθαι.
(HOMERO, *Odisseia*, XIV, 125).

mentem, sem qualquer vontade de dizer a verdade.
(Tradução de Frederico Lourenço)

Novamente vemos a verdade ligada a um verbo do dizer, no caso, *μωθήσασθαι*. Ademais, essa é outra passagem que nos permite analisar como a verdade se relaciona com o *ψεῦδος*. Essa é uma frase dita por Eumeu, referindo-se aos viajantes que chegam em Ítaca e vão até Penélope contar mentiras sobre o que houve com Odisseu. Acerca desse verso, Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 103) nos diz que “a realidade é o critério para que Eumeu possa afirmar que eles enganam (*ψεύδοντ'*)”. Ainda segundo o autor, o engano, aqui, não é uma deformação do real, mas uma “invenção desprovida de qualquer referência a este”. Isso significa que os relatos dos viajantes nada tem a ver com o real, eles desconhecem o que houve com Odisseu, são ignorantes quanto a isso, por isso as histórias contadas por eles são mentirosas. Devido ao seu desconhecimento, a única forma de um desses viajantes falar a verdade sobre o rei de Ítaca é se seu discurso fosse uma confissão de ignorância.

Ainda nesse sentido, como eles não possuem qualquer vontade de dizer a verdade, novamente é possível compreendermos como a *ἀλήθεια* pressupõe uma intencionalidade, não basta conhecer aquilo sobre o qual será falado é necessário a intenção de transmitir essa informação sem distorções, isto é, é necessário ser sincero, honesto. Da mesma forma, vale destacar uma vez mais que tampouco basta agir com

franqueza para haver um discurso verdadeiro, também é necessário conhecer aquilo acerca do que se fala. Afinal, é possível ter a intenção de transmitir uma informação corretamente, mas por falta de conhecimento não conseguir fazê-lo. Em outros termos: alguém pode julgar que conhece algo e, genuinamente, querer falar corretamente sobre esse algo, mas mesmo assim seu discurso não será verdadeiro, porque apesar dela, realmente, julgar conhecer determinada coisa, ela, de fato, não conhece. Nesse sentido:

Quando o conhecimento não é completo, o indivíduo que sabe tem ao seu dispor, se assim o desejar, outras formas de expressão da verdade, onde cada uma delas corresponde a um modo específico de raciocínio que lhe complete o conhecimento, mas essas formas não dizem respeito à família de ἀληθής. (MANTOVANELI, 2013, p. 104).

Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 104) ainda nos diz que a ἀλήθεια em Homero é empregada em situações que supõem uma exposição completa do objeto ou fato. Dessa maneira, ainda segundo o autor, esse termo pode ser associado como uma oposição ao esquecimento. Nesse sentido, Clinton E. Stockwel (2001, p. 2) afirma que – se posteriormente, filósofos como Platão utilizarão argumentos fundamentados para se chegar à verdade universal – para os gregos da época de Homero (séc. VIII a.C.) a verdade estava em uma história ou uma canção, quando era seguro fazê-lo. Ainda segundo o autor, ela era utilizada para descrever uma memória de um evento passado, situação em que haveria um argumento persuasivo para a validade de uma experiência.

Dessa maneira, a memória é uma relação entre lembrar e esquecer, ou, como afirma Alexandre Costa (2015, p. 11) há uma relação entre *Memória* e *memória*, uma vez que há uma memória inteira e há uma memória partida. E, aqui, os signos do inteiro e da totalidade – nesse pensamento arcaico – sempre são traçados como sinais da divindade. O todo (*pánta*) e o divino sempre estão juntos. Assim, a *Memória* (com *M* maiúsculo) diz respeito ao divino, ao que é total. Já para o ser humano a *memória* sempre é parcial, uma relação da parte com o todo. Ao retermos uma lembrança, a memória “constrói ou permite construir a si mesma; mas, para que se construa, ela tem igualmente que esquecer, que deixar de fora dela o não-lebrado: a memória *cria* e *é criada* em meio a essa dinâmica da lembrança e do esquecimento” (COSTA, 2015, p. 11).

Assim, se do ponto de vista humano é correto compreender a ἀλήθεια como uma oposição ao esquecimento, também é correto compreender que, por causa da sua relação com a memória, ἀλήθεια e esquecimento estão sempre juntos, formam uma unidade de contrários, ou seja, aqui, vigora o princípio da contradição – que reaparecerá na filosofia

de Heráclito, como veremos no terceiro capítulo desta dissertação. Em síntese, para realizar a *ἀλήθεια* o homem – por observação direta ou por inspiração divina – deve falar corretamente sobre algo, o que implica reter na memória esse algo, mas como a memória total é impossível para o ser humano, no momento em que ele fala verdadeiramente sobre determinada coisa, ele também está esquecendo de outras. Para falar o mais detalhadamente possível sobre X, é necessário esquecer W, Y, Z. Citemos a seguinte passagem:

Se, por exemplo, eu predico uma garrafa dizendo “a garrafa é vermelha”, eu faço *aparecer* na minha fala o “ser vermelho” da garrafa, ao mesmo tempo que faço obrigatoriamente *desaparecer* dela – da fala, e não da garrafa – todos os outros predicados possivelmente verdadeiros aplicáveis a ela. Consequentemente, a palavra, mesmo quando não se quer ambígua, realiza a ambiguidade de promover, num só e mesmo gesto, aparecimento e desaparecimento. A fala que revela, também oculta. Não ora uma coisa, ora outra, mas *simultaneamente*. Fazer aparecer é fazer obscurecer, do mesmo modo que lembrar é esquecer, porque, evocando e retendo o lembrado, delimitasse também e imediatamente o esquecido. (COSTA, 2015, p. 17).¹¹

Dessa maneira, neste item – a partir do verso em que Eumeu usa a realidade como critério para dizer que os pretendentes não possuem a intenção de dizer a verdade – vimos como a *ἀλήθεια* possui uma intencionalidade de transmitir uma informação com franqueza, o que também nos permitiu verificar seu contraste com o *ψεῦδος*, bem como analisá-la a partir da unidade de contrários formada por lembrança e esquecimento.

1.3.4. Canto XVII, Verso 108

Neste item, mais uma vez observaremos como a *ἀλήθεια* implica a transmissão de informações pertinentes, detalhadas e oriundas de uma fonte confiável, de modo a evitar o engano. Todavia, diferente das outras ocorrências analisadas até esse momento,

¹¹ “Musa sempre tem muito mais a dizer do que ela diz. Estabelece-se, assim, essa situação peculiar: tudo o que o poema diz, sendo *mousiké* em sentido estrito, sempre será verdadeiro, mas jamais a verdade *toda*; tudo o que a Musa diz ao poeta é inteiramente verdadeiro, mas impossivelmente a verdade inteira. Em nossa relação com a veracidade da fala das Musas, só nos cabe uma parte e parcela: por *participar* da Memória e da sua verdade, o discurso poético faz-se inteiramente verdadeiro (valor adjetivo), mas, sendo igualmente *parcial*, não tem como dar vazão à totalidade da verdade (valor substantivo). Persiste nessa diferença entre a verdade e o verdadeiro, entre o substantivo e o adjetivo, a intuição firme de que a verdade é, para nós, tal como esse lugar da nossa audição e da nossa fala, o lugar do partido, do rachado, do perdido, e, portanto, do incompleto. Essa incompletude condizente à nossa *Moira*, ao nosso “ser parte” e a esse delicado estado de encontrarmos-nos a um só tempo incluídos e excluídos do divino, traduz-se, em grego, numa forma literária poeticamente precisa: a ambiguidade.” (COSTA, 2015, p. 15-16).

aqui há uma novidade: há um relato verdadeiro sem haver uma observação direta daquilo que se relata ou uma inspiração divina. Além disso, aproveitaremos a ocasião para discorrermos de como a verdade se relaciona com o *λανθάνω*. Vamos à ocorrência:

τοιγὰρ ἐγὼ τοι, μήτηρ, ἀληθείην καταλέξω.
(HOMERO, *Odisseia*, XVII, 108).

Nesse caso, ó minha mãe, dir-te-ei a verdade.
(Tradução Frederico Lourenço)

Novamente vemos a verdade ligada a um verbo do dizer, no acaso, *καταλέξω*. Essa é uma frase dita por Telêmaco a sua mãe Penélope, após esta indagar se ele, em sua viagem, soube algo sobre seu pai. Assim, o filho de Odisseu passa a dar um relato detalhado sobre tudo que ouviu acerca do seu pai durante sua viagem, repassa para a mãe tudo que Nestor e Menelau lhe confidenciaram, de que o rei de Ítaca estava preso na ilha de Calipso. Ele menciona, ainda, que Menelau havia lhe prometido um relatório completo sobre seu pai, sem enganar ou esconder qualquer coisa. Assim, observamos mais uma vez a *ἀλήθεια* caracterizando a transmissão de informações de maneira confiável.

A novidade aqui é a seguinte: Telêmaco faz um relato verdadeiro sem ter sido inspirado pelas Musas ou ter observado diretamente aquilo que relata. O que o herdeiro de Ítaca relata é algo que ele escutou de Menelau. O que garante a veracidade do seu relato é o fato de o irmão de Agamêmnon ter jurado que não lhe enganaria nem lhe ocultaria nada, o que o torna uma fonte confiável. Vale destacar que o Juramento para a mentalidade mito-poética era um deus e quando alguém o perjura está fadado à arruína, como vemos na *Teogonia* de Hesíodo:

*Ὀρκον θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση.*
(HESÍODO, *Teogonia*, 231-232).

Juramento, que aos sobreterrâneos homens
muito arruína quando alguém adrede perjura.
(Tradução Jaa Torrano)

Dessa forma, verificamos que dizer *ἀλήθεια* implica a transmissão de informações pertinentes, detalhadas e oriundas de uma fonte confiável, de modo a evitar o engano. Por conta disso, Rose Cherubin (2009, p. 58) afirma que se nos indagarmos como a *ἀλήθεια* era dita, veremos que os poetas gregos utilizavam os verbos *mimnēskō* e

noeō para nomear a consciência que permite apresentar a verdade. Ainda segundo a autora, Odisseu, Menelau, Fênix, são tomados como capazes de proferir um discurso verdadeiro com base em uma observação direta ou promessas de confiança. E Telêmaco também é capaz disso devido ao fato de ter escutado relato de pessoas que se mostram dignas de confiança.

Vale mencionar que enquanto Odisseu está junto dos Feácios, ele escuta o aedo Demódoco cantar sobre a Guerra de Tróia, mais especificamente sobre o episódio do cavalo de madeira. Então, o rei de Ítaca – que até esse ponto da narrativa não havia revelado sua real identidade – começa a chorar disfarçadamente, todavia esse fato é notado por Alcínoo que pergunta quem é ele, por que ele chora e de onde vem.

*ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντα ἐλάνθανε δάκρυα λείβων,
 Ἀλκίνοος δὲ μιν οἷος ἐπεφράσατ' ἠδ' ἐνόησεν
 (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 93-94).*

De todos os outros consegui ocultar as lágrimas;
 só Alcíno se apercebeu e reparou no que se sucedia
 (Tradução Frederico Lourenço)

Sobre esse verso 93, Heidegger diz o seguinte:

Literalmente, pensado de modo grego, Homero diz: “Mas, lá, em relação a todos os outros, ele permaneceu velado como quem derrama lágrimas”. De acordo com nosso modo de falar e pensar é, linguisticamente, mais correto traduzir: “Odisseu, não percebido pelos outros, derramou lágrimas.” O pensar grego entende de modo oposto e numa tal extensão que “velar” no sentido de permanecer velado é precisamente a palavra normativa. Os gregos dizem: Odisseu permaneceu velado aos outros como alguém que derrama lágrimas.” (HEIDEGGER, 2008, p. 44).

Assim, de acordo com Heidegger (2008, p. 42) *λανθάνω* pode ser entendido como “eu estou oculto”, inicialmente essa pode parecer ser, em Homero, a palavra contrária à *ἀλήθεια* – de modo que a verdade seria um desocultar, uma revelação do que estava escondido, um descobrir – todavia não é, a palavra contrária de *ἀλήθει*, aqui, é *ψεῦδος*. O que está oculto, não é, imediatamente, falso. Contudo, o *ψεῦδος* sempre é, de algum modo, uma espécie de ocultação, segundo o autor alemão.

Ainda conforme ele, geralmente traduziremos o *λανθάνομαι*¹² como “esquecer”, mas isso não reproduz o modo grego de pensar. Pensado de modo grego, esse verbo significa “eu permaneço encoberto em relação a mim mesmo com respeito a algo que de outro modo seria desencoberto para mim” (HEIDEGGER, 2008, p. 45)¹³. Em síntese, o que o autor busca demonstrar é que “no esquecer não somente algo escapa a nós, mas o esquecer decai para um ocultamento, de tal modo que nós mesmos caímos no ocultamento precisamente em relação ao esquecido.” (HEIDEGGER, 2008, p. 45). O falso (o não-verdadeiro) é uma espécie de não-saber, no qual o real estado das coisas nos escapa.

No caso de Odisseu em lágrimas, o grego não pensa que os presentes, enquanto “sujeitos” humanos em seu comportamento subjetivo, não percebem Odisseu em lágrimas, mas que, ao redor desse homem, um encobrimento, um retraimento se instaura, e faz com que os presentes se subtraíam a Odisseu. Essencial não é a compreensão dos outros, mas, sim, que um encobrimento se dá e mantém os presentes distantes. (HEIDEGGER, 2008, p. 49).

Rose Cherubin (2009, p. 53) discorda dessa interpretação do filósofo alemão, que entende *ἀληθεία* como um trazer a presença aquilo que está oculto, pois o verso 93 do Canto VIII da Odisseia não fornece elementos tão sólidos para esse entendimento. A autora, em seu artigo “*Alētheia* from Poetry into Philosophy: Homer to Parmenides” (2009), não desenvolve o porquê de sua discordância, apenas a aponta. Contudo, tendemos a concordar com ela sobre o fato de que a interpretação heideggeriana – qual seja, de que a *ἀληθεία* em Homero seria um movimento de desocultar – não possui bases literais tão sólidas. Parece-nos que o autor alemão compreende a *ἀληθεία* homérica como uma essência metafísica que se revela, vejamos a seguinte citação:

O descoberto, que permanece na claridade “do dia”, é o que aparece de si mesmo e, aparecendo, mostra-se a si mesmo e, neste mostrar-se a si mesmo, torna-se presente, e a isso os gregos dizem “é”. Dessa maneira, a experiência grega é uma revelação da mais original relação entre o descoberto e aquilo que aparece. Ambos são, em certo sentido, o mesmo, mas, também, não o mesmo. Pois na essência do aparecer se esconde uma ambiguidade que pode se decidir em mais de uma

¹² Essa palavra possui a raiz *λαθ*, à qual pertence *ἀληθεία*.

¹³ [...] *ἀληθεία* pertence a palavra *λανθάνω*. Pois justamente o modo em que *λανθάνω* se apresenta, nos exemplos dados, como verbo regente, diz que o sentido nomeado nesta palavra – o que é “encoberto” – tem primazia na experiência dos entes. Mais especificamente, este sentido – o que é “encoberto” –, constitui o caráter do próprio ente, isto é, o “objeto” possível da experiência.” (HEIDEGGER, 2008, p. 49).

maneira. O aparecer se funda no puro brilho, o qual entendemos como luz radiante. O mesmo aparecer, contudo, é um mostrar-se, encontra uma recepção e uma percepção. A percepção pode apreender o que mostra a si mesmo simplesmente como o que é percebido no perceber e pode-se deixar passar como uma coisa incidental e, em última instância, esquecer. É o aparecer que habita no mostrar-se de si mesmo, isto é, aparecer no sentido puro de brilhar e irradiar. O descoberto é então experimentado, mais e mais, apenas na sua relação com os homens e nos termos do homem, isto é, no seu caráter como alguma coisa encontrada. (HEIDEGGER, 2008, p. 196).

Como assinalamos, Heidegger demonstra possuir uma compreensão da metafísica da *ἀληθεία* homérica, como uma essência que se revela, ou seja, como se ela existisse por si própria. Esse não nos parece o entendimento mais adequado, uma vez que, como vimos até aqui, a *ἀληθεία* aparece sobretudo como um adjetivo do dizer, caracterizando uma fala como verdadeira, isto é, ela não está nas coisas, tampouco possui uma existência independente, somente o discurso pode contê-la.

Uma vez que estamos tecendo comentários sobre o Canto VIII, fale destacar que logo após ter seu choro percebido por Alcínoo, Odisseu assume sua real identidade e passa a desempenhar o papel de aedo, cantando suas próprias histórias. Ele “se torna um aedo exemplar porque ele vive muitas aventuras e sofre muitas provações, sem dúvida, mas também porque ele sabe rememorar-las e, tal como um aedo, sabe tomar a palavra na Corte do Rei Alcínoo e cantar/narrar suas provações” (GAGNEBIN, 2006, p. 36). O que Jeanne Marie Gagnebin nos diz é que a sua excelência no canto não advém de uma inspiração divina, mas é oriunda de sua própria vivência, ele canta aquilo que experimentou com seus sentidos. Dessa maneira, mais uma vez notamos que o canto de histórias passadas não advém exclusivamente do divino, mas pode vir de uma observação pessoal própria. Consequentemente, isso reforça a função basilar da memória no período aqui estudado. A “memória vive essa tensão entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente.” (GAGNEBIN, 2006, p. 44).

Dessa maneira, vimos nesse item como é possível haver um discurso verdadeiro, isto é, uma transmissão de informações corretas e pertinentes sem haver uma observação direta daquilo que se fala ou uma inspiração. Para tanto, é necessário que a informação seja oriunda de outra fonte confiável. No caso em tela, essa fonte é Menelau, que passa uma informação para Telêmaco que repassa para Penélope. Nesse contexto, aproveitamos as discussões suscitadas pela ocorrência ora em análise para tecermos considerações acerca da relação da *ἀλήθεια* com *λανθάνω*.

1.3.5. Canto XXI, Verso 212

Aqui, será o último momento de nossa exposição em que analisaremos uma ocorrência da *ἀλήθεια* em Homero. Como veremos, ela guarda as mesmas características com as demais ocorrências que analisamos até agora, todavia tráz uma novidade: é o único verso em que o discurso que contém a verdade se refere a algo que ainda acontecerá.

σφῶϊν δ' ὡς ἔσεται περ, ἀληθείην καταλέξω.
(HOMERO, *Odisseia*, XXI, 212).

Mas a vós dois direi a verdade, tal como ela será.
(Tradução Frederico Lourenço)

Mais uma vez, observamos *ἀληθεία* ligada a um verbo do dizer, no caso, *καταλέξω*. Essa é uma frase dita por Odisseu aos seus servos, o boieiro e o porqueiro. Estes dois foram os únicos de seus antigos súditos que demonstraram fidelidade ao rei de Ítaca após 20 de anos de ausência. Dessa forma, no trecho ora analisado, Odisseu diz a ambos que lhes contará a verdade, bem como promete lhes recompensas após ele se livrar dos pretendentes de Penélope e reconquistar o trono.

A novidade trazida por esse verso 212 é que se trata da primeira – e única – ocorrência que a *ἀληθεία* indica algo que ainda não ocorreu, mas que acontecerá no futuro. Ela aparece como um predicado do discurso, mas este é tomado como verdadeiro porque indica corretamente algo que ainda acontecerá. Odisseu não diz a verdade do que foi ou do que é, mas diz a verdade “tal como ela será”. Ele se refere às recompensas que dará ao boieiro e ao porqueiro por sua lealdade, caso ele consiga subjugar os pretendes. Dessa maneira, podemos destacar o seguinte: a *ἀλήθεια* se refere a algo que *pode* vir a acontecer, uma vez que o rei de Ítaca só poderá recompensar seus servos fiéis se conseguir *se* livrar dos pretendentes e retomar seu trono.

Ao longo deste capítulo buscamos demonstrar que para a fala ser verdadeira é necessário conhecimento sobre o qual se versa, mas no verso 212 Odisseu não se refere a um fato passado ou presente, da mesma forma – sem o auxílio divino – o homem tampouco conhece o futuro, o que virá. O herói não sabe se, realmente, conseguirá subjugar os pretendentes ou não. Então, o que ele conhece? Ele conhece suas próprias intenções. Ele não sabe se atingirá seus objetivos, mas sabe que, se atingi-los,

recompensará seus dois servos por sua lealdade. Há certeza quanto a isso, por esse motivo sua fala é verdadeira.

Assim, é realçado o outro elemento que – no decorrer do presente capítulo – procuramos defender como um pressuposto da *ἀλήθεια*: uma atitude sincera, honesta, uma disposição interna de agir com franqueza, sem a intenção de enganar. Afinal, como vimos, para haver verdade não basta ter a capacidade de falar com precisão sobre determinada coisa, pois é possível ter essa capacidade e não querer realizá-la, mesmo que se esteja apto a falar corretamente é possível optar por não o fazer. O que Odisseu fala aos seus servos é verdade porque o que ele diz é sincero, ele não sabe se irá conseguir se livrar dos pretendentes, mas sabe que se o fizer, ele irá cumprir com aquilo que disse aos seus servos. Ele tem um conhecimento seguro sobre suas intenções internas. Desse modo, com conhecimento e uma ação franca, as condições para haver *ἀλήθεια* estão preenchidas.

Dessa maneira, neste último item dedicado à análise de uma ocorrência da *ἀλήθεια* em Homero, vimos que o discurso também pode conter verdade quando ele se refere a algo que ainda acontecerá. Feito esse percurso, resta-nos fazer nossas considerações acerca de tudo que foi exposto até aqui, de modo a consolidarmos nosso conhecimento adquirido até então.

1.4. Considerações finais

No presente capítulo analisamos todas as quatro ocorrências da *ἀλήθεια* na *Ilíada* e seis das quatorze ocorrências na *Odisseia*. Dessa maneira, em nosso estudo verificamos que a semântica da verdade é a mesma nos dois poemas homéricos, qual seja, ela se refere à transmissão de informações, caracterizando expressões ou relatórios completos, que abrangem todos os detalhes relevantes sem haver distorções ou falsidades. Nesse sentido, vimos que, via de regra, a *ἀλήθεια* aparece como um predicado do discurso, isto é, é por meio da fala que há a transmissão de informações. Contudo, há exceções, como o verso 433, do Canto XII, da *Ilíada*, em que *ἀληθής* predica uma moça, uma fiandeira, que é caracterizada como honesta. Aqui, nessa ocorrência, apesar de não predicar um verbo do dizer, ainda há uma transmissão de informações, esta é feita por meio de uma balança. A fiandeira maneja a balança corretamente, sem a intenção de dissimular ou enganar: a informação sem distorções é transmitida. Assim, os pressupostos para haver *ἀλήθεια* se mantêm. Desse modo, também vimos que a verdade se opõe ao *ψεῦδος* (mentira,

falsidade), mas, de certo modo, ela também se opõe ao *λήθη* (esquecimento), uma vez que é necessário reter na memória a informação para poder repassá-la.

Nesse contexto, percebemos que para haver *ἀλήθεια* é necessário ter conhecimento sobre aquilo que irá ser transmitido e, além disso, possuir a intenção de agir com franqueza, isto é, com honestidade, de modo a não haver mentiras, erros ou mal-entendidos. Dessa maneira, buscamos defender a tese de que *ἀλήθεια*, em Homero, não é exclusiva dos deuses ou poetas, embora estes tenham um lugar de destaque, mas de qualquer um que conheça o conteúdo que irá transmitir e o transmita com sinceridade, honestidade. Dessa maneira, notamos como a verdade se relaciona como uma atitude ética-moral.

Capítulo 2 - Hesíodo

2.1. Introdução

Nesse capítulo iremos tratar da *Teogonia* e de *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo. Há duas ocorrências de *ἀλήθεια* em cada um desses poemas: nos versos 23 e 233 do primeiro nos versos 769 e 818 do segundo. Desse modo, a estrutura geral do presente capítulo é a seguinte: da *Teogonia*, faremos uma breve apresentação no item 2.2 e em seguida analisaremos os versos 28 e 233, nos itens 2.2.1 e 2.2.2, respectivamente; de *Os trabalhos e os dias* faremos uma apresentação geral no item 2.3 e em seguida analisaremos os versos 769 e 818, nos itens 2.3.1 e 2.3.2, respectivamente. Por fim, realizaremos considerações finais sobre esse percurso no item 2.4. Nosso intuito é apresentar a distinção entre *ἀλήθεια* e *ἔτυμα* como uma linha interpretativa da obra hesíodica¹⁴. A nossa tese é de que o que Hesíodo busca destacar com a dicotomia *ἀλήθεια* x *ἔτυμα* é a cisão entre imortais e mortais como característica constituinte do cosmo. Isso significa que ele assinala, pelo viés epistemológico, a distância que há entre os humanos e os deuses. Há uma distância intransponível entre o saber dos mortais e dos imortais, entretanto, essa distância comporta gradações, ou seja, é possível o homem estar mais perto ou mais afastado do divino. Dessa maneira, temos *ἀληθέα* para a *Teogonia* e *ἐτήτυμα* para *Os trabalhos e os dias*, cada uma sinalizando para um “tipo de verdade”. O primeiro poema, devido ao seu conteúdo – as origens dos deuses, logo, do mundo – é completamente inspirado pelas Musas, uma vez que trata de conhecimentos que nenhum homem pode acessar de forma imediata, enquanto o segundo não, este trata de assuntos propriamente humanos. Assim, buscaremos demonstrar que esse contraste pode ser posto nos seguintes termos: as coisas que *eram* e que *serão* estão exclusivamente no domínio do divino, enquanto as coisas que *são* podem ser acessíveis no domínio humano.

Hesíodo foi um poeta grego que viveu, aproximadamente, entre 750 e 650 a.C. Ele é oriundo da região da Beócia, mais especificamente da cidade de Ascra, localizada sobre o Monte Hélicon. Ele era pastor e agricultor, por isso, o conteúdo de seus poemas são distintos dos Homéricos, eles possuem menos caráter bélico e enfatizam a vida no campo. Suas duas principais obras são *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, ambas serão os

¹⁴ Durante todo esse capítulo, *ἀλήθεια* será traduzida como “verdade” e *ἔτυμα* como “fatos”.

objetos de análise deste capítulo¹⁵. Paulo Martins (2009, p. 211) nos diz que seus poemas são sapienciais, pois apresentam questões essenciais ao conhecimento de toda uma população, isto é, eles são tipicamente didáticos. Sua poesia também é épica, pois deriva do *épos*, palavra divina, escrita no metro hexâmetro dactílico. Uma novidade trazida pelo poeta de Ascra é que ele assina sua obra, no vigésimo segundo verso da *Teogonia* ele diz, referindo-se às Musas: “Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto” (Trad. Jaa Torrano, 1995).

O poeta de Ascra oferece a primeira apresentação sistemática da natureza do divino e do humano no cosmos. Ele sintetiza a tradição poética que o precedeu e ao mesmo tempo prepara o caminho para os pré-socráticos¹⁶. Hesíodo versava sobre as origens das coisas, justamente a questão que os primeiros filósofos se propuseram a responder. Os dois poemas hesiódicos abordados neste capítulo possuem narradores adequados ao conteúdo de cada um. Na *Teogonia*, o poeta canta inspirado pelas Musas e narra acontecimentos que nenhum homem presenciou, quais sejam, os nascimentos dos deuses. Por sua vez, *Os trabalhos e os dias* trata de assuntos cotidianos da vida dos homens, de modo que para tratar deles o poeta apresenta um grau maior de autonomia.

Dessa maneira, seguiremos a interpretação de Jenny Clay (2003), Kathryn Stoddard (2004) e Luiz Otávio Mantovaneli (2013) que analisam a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* como complementares, de maneira que a *ἀλήθεια* em Hesíodo é tomada a partir de seu contraste com *ἐτήτυμα*. Ambos os termos costumam ser traduzidos para o português como “verdade”, contudo, nos poemas hesiódicos elas não são sinônimos e designam coisas diferentes. A *ἀλήθεια*, como demonstraremos, remete ao divino. Essa é a verdade dita pelas Musas na *Teogonia*, em que há uma descrição do nascimento dos deuses e conseqüente formação/organização do cosmo. Por sua vez, *ἐτήτυμα* remete ao humano e é o “tipo de verdade” que Hesíodo falará para seu irmão Perses em *Os trabalhos e os dias*, que dizem respeito a coisas que ele aprendeu por experiência própria, assunto para os quais ele não precisa de uma inspiração divina para tratar. A *ἀλήθεια* é um relato exato daquilo que se testemunhou, enquanto *ἐτήτυμα* diz

¹⁵ Outros dois poemas têm autoria atribuída a Hesíodo: *O escudo de Hércules* e o *Catálogo de mulheres*, mas eles não serão objetos de nossa análise por não haver nenhuma ocorrência de *ἀλήθεια* neles. Ademais, sua autoria é controversa. Por exemplo, Werner Jaeger sequer cita esses poemas como obras hesiódicas em sua *Paideia* (2018).

¹⁶ “Mas a poesia não é um campo de saber constituído e determinado. Ela é antes um meio de difusão, o mais eficaz de então. E como tal, ela se difundiu, impregnando campos que estavam em via de se determinar. A filosofia não escapou a isso, recebendo da poesia *tópoi*, temas e problemas.” (MANTOVALENI, 2013, p. 276).”

respeito a algo que é real, genuíno ou corresponde ao estado real das coisas. (CLAY, 2003, p. 60-61).

O que Hesíodo busca destacar com a dicotomia *ἀλήθεια* x *ἐτήτυμα* é a cisão entre imortais e mortais como característica constituinte do cosmo. Isso significa que o poeta de Ascra assinala, pelo viés epistemológico, a distância que há entre os humanos e os deuses. Há uma distância intransponível entre o saber dos mortais e dos imortais, entretanto, essa distância comporta gradações, ou seja, é possível o homem estar mais perto ou mais afastado do divino¹⁷. Dessa maneira, “entre os muitos enganos humanos (*ψεύδεα πολλὰ*) e o saber divino (*ἀλήθεια*) há um saber propriamente humano (*ἐτήτυμα*) que permite ao homem agir segundo as determinações daquilo que lhe é inalcançável – o divino” (MANTOVANELI, 2013, p. 118). A partir dessa perspectiva, analisaremos as quatro ocorrências da *ἀλήθεια* em Hesíodo: os versos 28 e 233 da *Teogonia* e os versos 769 e 818 de *Os trabalhos e os dias*.

2.2. *Teogonia*

Antes de analisarmos os versos da *Teogonia*, iremos, aqui, dar um panorama geral desse poema. Ele descreve o surgimento e a constituição do cosmo a partir do nascimento dos deuses, suas relações amorosas e suas lutas. Jaa Torrano (1995) divide o poema em 13 partes, na seguinte ordem: 1) *Proêmio*, em que Hesíodo canta um hino para as Musas, responsáveis por lhe permitir cantar as coisas que foram e que serão; 2) *Os deuses primordiais*, em que é dito que as três primeiras divindades a surgir são Caos, Terra e Eros. A terra, sozinha, gerou o Céu, as Montanhas e o Mar; 3) *História de Céu e Cronos*, em que é dito que a primeira divindade a reinar foi o Céu, que fecundava a Terra, mas não deixava seus filhos virem à luz. Por isso, a Terra trama para que seu filho Cronos decepe Céu e, assim, ponha fim ao seu reinado; 4) *Os filhos da Noite*, em que é descrito os males que atormentam a vida humana. Essa é a descendência de Caos, pai da Noite; 5) *A linhagem do Mar*, em que é descrito os seres que habitam as águas; 6) *A linha do Céu*, em que é descrito as sucessões que dão origem a Cronos e depois a Zeus; 7) *Hino à Hécate*, em que são descritas todas as diversas áreas de influência dessa deusa, conferindo-lhe um aspecto de quase universalidade (CARVALHO, 2020, p. 137); 8) *O*

¹⁷ Esse caráter gradativo da *ἀλήθεια* e o dever ético que o homem possui de buscar se aproximar o máximo possível dela também estará presente em Heráclito, como veremos no próximo capítulo. O que é um indício de que Hesíodo foi um precursor da filosofia.

nascimento de Zeus, em que é narrado como Zeus decepa seu pai Cronos e, assim, início o seu reinado; 9) *História de Prometeu*, em que é contado os episódios nos quais Prometeu tenta enganar Zeus e as consequências oriundas disso; 10) *A titanomaquia*, em que é narrada a batalha entre os Titãs liderados por Cronos e os deuses liderados por Zeus; 11) *A descrição do Tártaro*, em que é descrito o lugar onde os Titãs foram presos após perderem a titanomaquia; 12) *A luta contra Tifeu*, em que é narrado a batalha de Zeus contra Tifeu, parido por Terra após a batalha contra os Titãs; 13) *Os deuses olímpios*, em que é apresentada a linhagem de Zeus. Este inicia seu reinado sobre deuses e mortais.

Acabamos de realizar uma exposição geral dos principais pontos da *Teogonia* a fim de situar nosso/a leitor/a, percebemos que nesse poema Hesíodo descreve a surgimento do *kósmos* e relaciona as gerações divinas. Passemos agora à análise dos versos 28 e 233 desse poema, em que há as ocorrências de *ἀλήθεια*.

2.2.1. Verso 28

Nesse item vamos analisar a primeira ocorrência da *ἀλήθεια* na *Teogonia*, o verso 28. Iremos apresentar como, aqui, a verdade é um atributo exclusivo da fala divina, mas que pode ser dita pelos mortais quando estes são inspirados pelas Musas. Quando essa inspiração ocorre, o homem é capaz de dizer as coisas que *foram* e as que *serão*. A fim de desenvolver nosso argumento iremos apresentar a *ἀλήθεια* em contraste com *έτυμα*, este segundo é a “verdade” propriamente humana, que corresponde às coisas que *são*. Essa é a tese que começaremos a apresentar nesse item e iremos desenvolver no decorrer dos próximos. Então, vamos à citação:

τόνδε δέ με πρότιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:
 ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
 ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
 (HESÍODO, *Teogonia*, 24-28).

Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas Musas olímpias, virgens de Zeus porta-égide: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”.
 (Trad. Jaa Torrano, 1995)

Essa passagem marca, no poema, a transformação de pastor em poeta: no verso 22, o narrador fala em terceira pessoa: “Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto”;

já nos versos 29 e 30 ele fala em primeira pessoa: “Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas / por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso”. Então, a transformação está consumada. Agora, o poeta – antigo pastor – pode gloriar o futuro e passado, conforme o verso 31-32: “e inspiraram-me um canto / divino para que eu glorie o futuro e o passado”. Dessa maneira, *ψεύδεα πολλὰ* ligado ao *λέγειν* corresponderia ao pastor e a sua condição humana. Por sua vez, a *ἀληθέα* ligada a *γηρύσασθαι* corresponderia ao poeta. Nos versos 25 e 26, há um contraste entre a divindade das Musas com a infâmia humana. As filhas da Memória sabem dizer as coisas como elas se mostram para os homens, verso 27, bem como dizer coisas que só os deuses podem conhecer, verso 28. Todavia, ao ser inspirado e se tornar poeta, o homem tem acesso a esse saber. Ou melhor: à parte desse saber, como veremos.

Notamos que as *ψεύδεα* são muitas, toda essa multiplicidade é reunida sob o verbo *λέγειν*, que, primordialmente, significa reunir, enumerar, contar. Esta é a função das Musas: elas reúnem e arranjam todas as *ψεύδεα*. Por sua vez, as *ἀληθέα* são de número mais reduzido. Da mesma forma que a quantidade de poetas é menor que a de pastores (MANTOVANELI, 2013, p. 90-91). Essa constatação nos mostra a raridade da verdade. Como há muitos pastores, todos distintos entre si, *ψεύδεα πολλὰ* correspondem às inúmeras formas do conhecimento e do discurso humano quando este discorre sobre a realidade, uma vez que o homem, ao falar da realidade, está fadado ao erro – essa constatação reaparecerá nas filosofias de Heráclito e Parmênides, como veremos nos capítulos seguintes.

Segundo Jacyntho Lins Brandão (2000, p. 7), as Musas hesiódicas se assemelham às homéricas: elas sabem algo¹⁸. Só as Musas veem, os homens apenas escutam a *kléos*. Todavia, diferente de Homero, as Musas de Hesíodo não se limitam a dizer que sabem, mas elas vão além: não apenas sabem dizer coisas verdadeiras (*ἀληθέα*), mas também muitas mentiras (*ψεύδεα πολλὰ*)¹⁹. A esse duplo saber das divindades – de dizer mentiras e verdades – opõe-se a ignorância dos pastores – que representam a humanidade. Dessa forma, não há, de fato, oposição entre verdade e mentira, uma vez que ambas constituem uma totalidade, formam uma unidade. E as Musas sabem distinguir

¹⁸ “Dizei-me agora, ó Musas, que no Olímpo tendes vossas moradas – / pois sois deusas, estais presentes e todas as coisas sabeis, / ao passo que a nós chega apenas a fama e nada sabemos – / quem foram os comandantes dos Dânaos e seus reis.” (*Ilíada*, II, 484-487, trad. Frederico Lourenço).

¹⁹ “Com efeito, se na *Ilíada* o poeta declara, dirigindo-se às Musas, que elas presenciam e sabem tudo (*pánta*), em Hesíodo, as deusas, dirigindo-se ao poeta, declaram que sabem sim, mas não simplesmente *pánta* – isto é, é preciso esclarecer que seu saber inclui coisas verdadeiras (*alethéa*) e também mentiras (*pseúdea*).” (BRANDÃO, 2000, p. 8)

uma da outra, enquanto os homens não sabem. Em outras palavras: embora verdade e mentira formem uma oposição real para os homens, tal oposição inexistente para o divino. Analisemos, então, o que são as Musas, a *Teogonia* se inicia com um proêmio dedicado a elas. Há esse vínculo entre as Musas e a lembrança, porque elas são filhas da Memória (*Mnemosýne*) com Zeus. Vejamos:

*τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,
λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων*
(HESÍODO, *Teogonia*, 53-55)

Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida,
Memória rainha nas colinas de Eleutera,
para oblvio de males e pausa de aflições.
(Trad. Jaa Torrano, 1995, p. 89).

Esses três versos ao se referirem obliquamente a Zeus, num dativo associativo, não o põe em primeiro plano, mas sim a Memória. Isto é, ela que gerou as Musas, unindo-se ao Crónida. O verbo *migeîsa* (unida) indica que as Musas são o produto da *mistura* da Memória com Zeus. Dessa forma, elas não são *apenas* memória. Assim, ganhamos a questão: o que mais elas são? Vejamos: esses versos nos dizem que as Musas não foram geradas para a rememoração, mas para o esquecimento (*lesmosýne*)²⁰. Isso significa que essas divindades, ao contrário da mãe, não possuem uma rememoração ilimitada. Isto é, além de memória, as Musas também são esquecimento – especificamente, esquecimento dos males (*λησμοσύνην τε κακῶν*) (BRANDÃO, 2000, p. 17-18). Tal função de esquecimento também pode ser constatada na seguinte passagem:

*εἰ γὰρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδέϊ θυμῷ
ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς
Μουσῶν θεράπων κλέα προτέρων ἀνθρώπων
ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεούς, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν,
αἴψ' ὃ γε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων
μέμνηται: ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεῶων.*
(HESÍODO, *Teogonia*, 98-103).

Se com angústia no ânimo recém-ferido
alguém aflito mirra o coração e se o cantor
servo das Musas hineia a glória dos antigos
e os venturosos Deuses que têm o Olimpo,
logo esquece os pesares e de nenhuma aflição
se lembra, já os desviaram os dons das Deusas.
(Trad. Jaa Torrano, 1995, p. 90-91).

²⁰ “Fica claro que se quer, neste caso, realçar o valor dessa *lesmosýne* (esquecimento), pelo simples fato de que a palavra ocupa exatamente a mesma posição métrica que *Mnemosýne* ocupava no verso anterior, estando ambas, além do mais, encabeçando os respectivos versos.” (BRANDÃO, 2000, p. 18).

Dessa maneira, nesses versos percebemos que quem serve as Musas – ou seja, o poeta – esquece os pesares e as aflições, o que nos remete a essa dupla função da divindade, que, concomitantemente, faz lembrar e esquecer. Ao mesmo tempo em que o poeta lembra da glória dos deuses, ele esquece seus males. Como vimos no capítulo anterior – referente a Homero – a totalidade da memória é impossível para o humano. Está além das capacidades humanas ter contato direto com *Mnemosýne*. Por isso, as Musas são necessárias, pois como elas também são esquecimento, elas não são memória completa. Assim, por meio delas, o homem pode rememorar. É humanamente impossível rememorar tudo²¹, mas é factível rememorar parcialmente. Conforme Jacyntho Lins Brandão (2000, p. 18), uma vez que Zeus é o deus que organiza e dirige tudo, é possível compreender as Musas, suas filhas, como uma memória organizada, uma memória dirigida para algo específico. Como Zeus é aquele que detém a *Métis*, suas filhas seriam, então, uma memória refletida, que, arditosamente, rememora alguma coisa enquanto, ao mesmo tempo, lança outras no esquecimento.

Assim, voltemos à análise dos versos 25-28 da *Teogonia*: por não serem apenas memória, mas também esquecimento, as Musas sabem tanto dizer *ἀληθέα* quanto *ψεύδεα*, ou seja, sabem representar que executam sua função de rememoração. Para totalidade da memória, *Mnemosýne*, é impossível dizer *ψεύδεα*, uma vez que isso seria negar a si própria. Quando afirmam “sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos / e sabemos, **se queremos**, dar a ouvir revelações” (grifo nosso), as Musas explicam que, em regra, elas dizem muitas mentiras e quando querem dizem revelações (*ἀληθέα*). Podemos entender isso da seguinte forma: a mentira antecede a verdade. Essa leitura nos leva a compreender que, para Hesíodo, no plano humano, a verdade surgiu como elevação da mentira – e não ao contrário: a mentira como uma degradação da verdade. Assim, notamos, também, o seguinte: ao contrário de Homero, em que o homem pode dizer *ἀληθεία*, para o poeta de Ascra, esse atributo é exclusivo da fala divina. Ou melhor: o homem até pode dizer *ἀλήθεια*, mas somente com o auxílio divino. Em Homero, esse auxílio não é necessário.

Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 73) assinala que, contemporaneamente, os comentadores dos versos 27 e 28 da *Teogonia* se dividem, principalmente, em duas linhas

²¹ “Se as Musas fossem só memória, sem o esquecimento e a pausa, não deixariam de ser o mesmo que representam as Sereias e acabariam por tornar-se fatais.” (BRANDÃO, 2000, p. 18).

interpretativas: a intrapoética e a interpoética. A primeira compreende que esses versos admitem que a poesia combina verdade e falsidade. Assim, alguns entendem que Hesíodo assume sua completa dependência das Musas, uma vez que estas podem fazê-lo mentir ou dizer verdades. Outros entendem que Hesíodo já aponta para a incapacidade da linguagem de representar a verdade, salvo com alguma imprecisão.

Por outro lado, a segunda linha interpretativa – interpoética – entende que Hesíodo, com a oposição entre *ψεύδεα πολλά* e *ἀληθέα*, busca garantir a verdade de sua poesia e qualificar as demais como falsas. Isto é, uma vez que as Musas sabem tanto dizer verdades quanto mentiras, apenas para ele próprio elas diriam verdades, enquanto para outros poetas elas dizem mentiras. A maior parte dos que seguem essa interpretação pensam que a crítica hesiódica está endereçada a Homero²². Os poemas de Hesíodo se diferem dos poemas homéricos em seu conteúdo, logo, buscam educar de formas diferentes²³. Então, dizer que somente para ele as Musas dizem verdades, seria uma tentativa de Hesíodo para trazer um público maior para sua pedagogia, em detrimento de Homero.

*ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί,
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς: ὁ δ' ὄλβιος, ὃν τινα Μοῦσαι
φίλωνται: γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει ἀδῆ.
(HESÍODO, *Teogonia*, 94-97).*

Pelas Musas e pelo golpeante Apolo
há cantores e citaristas sobre a terra,
e por Zeus, reis. Feliz é quem as Musas
amam, doce de sua boca flui a voz.
(Trad. Jaa Torrano, 1995, p. 90)

Nessa passagem, ao sinalizar a modificação de suas vozes, há uma indicação de que aqueles amados pelas Musas discursam melhor dos que os demais. Então, entendemos essa constatação da seguinte forma: Hesíodo estaria, aqui, pondo sua poesia num patamar acima das outras, notadamente Homero, pois somente ele seria amado pelas Musas. Vale mencionar que o poeta de Ascra era um aristocrata, o que lhe garantia um

²² Principalmente se consideramos a semelhança dessa passagem com o verso 203 do Canto XIX da *Odisseia*: “ἴσκει ψεύδεα πολλά λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα”, que Frederico Lourenço (2011, p. 449) traduz por: “assemelhava muitas mentiras a verdades” e Trajano Vieira (2014, p. 579) por “Falando muitas mentiras, era como se espalhasse fatos inquestionáveis”. Esse verso se refere ao momento em que Odisseu, disfarçado como mendigo, fala com Penélope.

²³ Na Grécia dos tempos de Homero e Hesíodo, o poeta era principal pedagogo da sociedade, por meio de seus cantos, ele moldava eticamente as pessoas e assinalava quais condutas deveriam ser seguidas e quais deveriam ser rechaçadas. Para maior aprofundamento no assunto, conferir: JAEGUER, Werner. Homero como educador. In: _____. **Paideia**. Trad. Artur. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 60-83.

certo grau de independência, pois não precisava agradar seu público para ter o seu sustento, porém, uma vez que a poesia tem um papel pedagógico, ele ainda deveria agradar seus ouvintes se quisesse educá-los. De todo modo, o entendimento de que Hesíodo põe sua poesia acima das outras reforça a interpretação interpoética da ocorrência da *ἀληθέα* no verso 28. Segundo Jacyntho Lins Brandão (2000, p. 16), esse também seria um modo de o poeta de Ascra criticar Homero por atribuir a outros – Odisseu e as Sereias – um poder que é exclusivo das Musas, qual seja, rememorar o passado. A título de exemplo, podemos citar a passagem da *Odisseia* em que as sereias cantam:

Vem até nós, famoso Ulisses, glória maior dos Aqueus!
 Para a nau, para que nos possas ouvir! Pois nunca
 por nós passou nenhum homem na sua escura nau
 que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas;
 depois de se deleitar, prossegue caminho, já mais sabedor.
 Pois *nós sabemos toda as coisas* que na ampla Troia
 Arguivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses;
 e *sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil.*
 (HOMERO, *Odisseia*, XII, 184-191, trad. Frederico Lourenço, grifo nosso)²⁴.

Dessa maneira, os adeptos da interpretação interpoética entendem que Hesíodo direciona uma crítica a Homero por este não compreender que somente as Musas possuem o poder de fazer revelações aos homens. Assim, novamente de acordo com Jacyntho Brandão (2000), da mesma maneira que na epopeia homérica, na hesiódica o *αληθής* é a negação da *λήθη* (esquecimento). Mas diferente do autor da *Ilíada*, Hesíodo trabalha com uma dupla perspectiva: elas sabem dizer tanto *ψεύδεα* como *ἀληθέα*. Então, há duas oposições: *ψεύδεα λέγειν* opõe-se a *ἀληθέα γηρύσασθαι* e *ψεύδεα* se mostra como algo distinto de *έτυμα*²⁵ – uma vez que as Musas dizem *ψεύδεα* semelhantes a *έτύμοισιν*, *ψεύδεα* só podem ser coisas distintas *έτύμοισιν*. Dessa forma, buscaremos demonstrar a distinção entre *ἀλήθεια* e *έτυμα* como uma linha interpretativa da obra hesiódica. Em outros termos: traçar as diferenças entre *ἀλήθεια* e *έτυμα* é um modo de compreendermos a primeira, objeto principal de nosso estudo. Muitos trabalhos tomam ambos os vocábulos

²⁴ δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύναιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, / νῆα κατάστησον, ἵνα νωιτέρην ὄπ' ἀκούσης. / οὐ γάρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ, / πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκοῦσαι, / ἀλλ' ὃ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς. / ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ / Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν, / ἴδμεν δ', ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ.

²⁵ O dicionário grego-português da Ateliê Editorial (2007, p. 157) apresenta três entradas para *έτυμος*: 1) verdadeiro, veraz; 2) realmente, verdadeiramente; 3) sentido verdadeiro, sentido etimológico de uma palavra.

como sinônimos. Por exemplo, na tradução do poema para língua inglesa²⁶, Hugh G. Evelyn-White (1924), chega a traduzir *ἐτύμοισιν* por *true* (verdade). Entretanto, como buscaremos demonstrar, saber distinguir ambas é fundamental, e tem influência decisiva em como interpretar os poemas de Hesíodo.

Dessa maneira, se por um lado Hesíodo utiliza *ἀλήθεια* para se referir à ‘verdade’ do divino, por outro usa *ἐτήτυμος* para a ‘verdade’ dos homens. De modo que o primeiro termo possui maior vínculo com a *Teogonia* enquanto o segundo com *Os trabalhos e os dias*. Vejamos:

τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μθησαίμην.
(HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 10)

tu! Eu, por mim, a Perses quero dizer verdades.
(Trad. Luiz Otávio Mantovaneli, 2011)

Nesse verso é feito o anúncio da finalidade do poema. Importante destacar que ele é dito por uma voz humana e que *ἐτήτυμα* corresponde a um discurso que trata de assuntos humanos: sobre o que o homem deve conhecer e como ele deve agir. Segundo Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 118), *ἐτήτυμα* tem um caráter de hipótese, de algo que necessita uma confirmação. Então, ela é a palavra indicada para um discurso didático, uma vez que ensina e convida para a ação. Por sua vez, *ἀληθέα* são ditos verdadeiros que não necessitam ser confirmados, porque são divinos.

Assim, temos *ἀληθέα* para o primeiro poema e *ἐτήτυμα* para o segundo, cada uma sinalizando para um ‘tipo de verdade’. O primeiro poema, devido ao seu conteúdo – as origens dos deuses, logo, do mundo – é completamente inspirado pelas Musas, uma vez que trata de acontecimentos que homem nenhum pode acessar de forma imediata. Por sua vez, o segundo trata de assuntos propriamente humanos, por isso ele é anunciado diretamente por um homem, que, inclusive, apresenta-se na primeira pessoa do singular.

Este deslocamento de vozes, da divina para a humana, e de tema, da origem dos deuses para os assuntos humanos, nos parece ser marcado pelo poeta pelo deslocamento de *ἀληθέα* para *ἐτήτυμα*, ambas significando verdade, mas distintas entre si. Entendemos que isto parece apontar para uma tentativa, a partir do discurso divino, de construção de um discurso propriamente humano que é, em última análise, uma condição fundamental para a emergência do discurso filosófico e é isto

²⁶ “the Muses of Olympus, daughters of Zeus who holds the aegis: / “Shepherds of the wilderness, wretched things of shame, mere bellies, / we know how to speak many false things as though they were true; / but we know, when we will, to utter true things.” (HESIOD, *Theogony*, 25-28).

que esta pesquisa vai tentar demonstrar.” (MANTOVANELI, 2013, p. 15-16).

Dessa forma, iremos analisar *ἀλήθεια* em contraste com *ἐτήτυμος* a fim de facilitar nossa compreensão da primeira na obra hesiódica. As *ἀληθέα* são um atributo do discurso, quando este é um relato completo, com todos os detalhes importantes, de algum acontecimento que *foi* ou que *será* e, por isso, está no domínio divino, enquanto *ἐτήτυμα* é um atributo das coisas que *são*, isto é, do real, da realidade que nós apreendemos pelos sentidos, ou seja, ela está no domínio humano. Essa distinção será mais explicada no decorrer do texto.

Dessa maneira, na medida em que *ἀληθέα* são um relato, elas podem ser distorcidas – por exemplo, pode-se omitir ou adicionar algo. Todas as distorções são *ψεύδεα*. Com *ἐτήτυμα* essa distorção não é possível, pois ela corresponde às coisas do jeito que elas são. (MANTOVANELI, 2013, p. 78). Dessa maneira, *γηρύσασθαι* (anunciar) do verso 28, a qual as *ἀληθέα* estão vinculadas, parece dizer respeito a um discurso que assinala mais a autoridade de quem fala do que o conteúdo que ele porta. A fala humana, sem o auxílio das Musas, é impossibilitada de dizer *ἀλήθεια*, ou seja, discorrer acerca da estabilidade das coisas eternas, bem como da totalidade de coisas que ocorrem no presente. A possibilidade de comunicação humana se restringe a *μυθησαίμην* (relatar), tal como visto no décimo verso de *Os trabalhos e os dias*, em que Hesíodo se refere ao conteúdo decididamente humano do poema – isto é, ele se refere a *ἐτήτυμα*.

Dessa maneira, Kathryn Stoddard (2004, p. 84) assinala que, geralmente, as traduções dos versos 27-28 da *Teogonia* enfatizam a justaposição da verdade à falsidade e ignoram a diferença entre os termos utilizados para a “verdade”: *ἔτυμα*, que se diz respeito à verdade mortal, perecível; e *ἀληθέα*, inesquecível e, portanto, eterna. Nesse sentido, segundo a autora, o que as Musas dizem a Hesíodo não é que sabem dizer mentiras e verdades, mas que podem cantar tanto “mentiras indistinguíveis da realidade física” – que, por serem mortais, logo, perecíveis, são “mentiras” da perspectiva dos deuses – como verdades eternas – que nunca mudam ou perecem. Diante do exposto, esperamos ter demonstrado que Hesíodo ao distinguir os dois “tipos de verdades”, indica que há verdades mortais (*ἔτυμα*) e imortais (*ἀληθέα*). As primeiras não são “verdadeiras” para sempre, por isso são semelhantes a mentiras. Por sua vez, as *ψεύδεα* dizem respeito às declarações enganosas, que possuem omissões ou imprecisões – e esse engano pode ser doloso ou não.

2.2.2. Verso 233

Nesse item vamos analisar a segunda ocorrência da *ἀλήθεια* na *Teogonia*, o verso 233. Aqui, iremos continuar nossa argumentação sobre como o contraste que Hesíodo realiza entre *ἀλήθεια* e *έτνμα* pode ser lido como uma distinção entre imortais e mortais pelo viés epistemológico. Para tanto, exploraremos, aqui, a dimensão de “não esquecimento” contida em *ἀλήθεια* e ela se relaciona com a justiça, isto é, como ela se relaciona com uma dimensão ética. Apresentaremos como Nereu, por não esquecer os desígnios bons de Zeus, é justo.

*Νηρέα δ' άμπευδέα και άληθέα γείνατο Πόντος,
πρεσβύτατον παίδων: αύτάρ καλέουσι γέροντα,
ούνεκα νημερτής τε και ήπιος, ούδε θεμιστέων
λήθεται, άλλά δίκαια και ήπια δήνεα οίδεν:
αύτις δ' αύ Θάύμαντα μέγαν και άγήγορα Φόρκυν
Γαίη μισγόμενος και Κητὸν καλλιπάρηον
Εύρυβίην τ' άδάμαντος ενί φρεσὶ θυμὸν έχουσαν.
(HESÍODO, *Teogonia*, 233-239).*

O Mar gerou Nereu sem mentira nem olvido,
filho o mais velho, também o chamam Ancião
porque infalível e bom, nem os preceitos
olvida mas justos e bons desígnios conhece.
Amante da Terra gerou também o grande Espanto
e o viril Fórcis e Ceto de belas faces
e Euríbia que nas entranhas tem ânimo de aço.
(Trad. Jaa Torrano, 1995)

Jaa Torrano traduz *άληθέα* por “sem olvido”, ou seja, *sem esquecimento*. Tal passagem nos remete, novamente, aos versos 53-55²⁷ da *Teogonia* – que apresentam o paradoxo: as filhas da Memória propiciam o esquecimento – e aos versos 102-103²⁸ deste mesmo poema – o que mostra que esquecer é o mesmo que não lembrar. Agora, nos versos 233-236, Hesíodo nos mostra que lembrar é não esquecer.

No verso 38 da *Teogonia*, é dito que as Musas cantam “dizendo o presente, o futuro e o passado”²⁹, ou seja, elas cantam as coisas que são, que serão e que eram – elas podem dizer verdades e falsidades a respeito dessas coisas. Contudo, no verso 32, Hesíodo diz que elas o inspiram um canto “divino para que eu glorie o futuro e o

²⁷ “Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida, / Memória rainha nas colinas de Eleutera, / para oblvio de males e pausa de aflições.” (Trad. Jaa Torrano, 1995, p. 89).

²⁸ “logo esquece os pesares e de nenhuma aflição / se lembra, já os desviaram os dons das Deusas.” (Trad. Jaa Torrano, 1995, p. 90-91).

²⁹ *είρεῦσαι τά τ' έόντα τά τ' έσσόμενα πρό τ' έόντα.*

passado’’³⁰, isto é, elas o inspiram somente a cantar as coisas que serão e que eram. Assim, notamos que o poeta não é ordenado a cantar as coisas que *são*.

Dessa forma, compreendemos que as coisas que *são* correspondem àquilo que deve ser esquecido: os males, as aflições e os pesares. Isto é, as coisas que o homem já conhece dentro dos limites de sua experiência humana. Então, as coisas que serão e que eram correspondem àquilo que extrapola os limites dessa experiência. Assim, conforme Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 106-107), o contraste na poesia hesiódica pode ser compreendido a partir do contraste entre *as coisas eternas* (τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα) e *as coisas que são* (τ' ἐόντα).

Pensamos que esse contraste pode ser posto nos seguintes termos: as coisas que *eram* e que *serão* estão exclusivamente no domínio do divino, enquanto as coisas que *são* podem ser acessíveis no domínio humano. As primeiras corresponderiam ao conteúdo da *Teogonia*, enquanto as segundas ao conteúdo de *Os trabalhos e os dias*. Neste segundo poema, Hesíodo nos conta de sua relação com seu irmão Perses. O pai de ambos falece e sua herança é dividida entre os filhos. Todavia, Perses – auxiliado por juízes, comprados por presentes – toma parte da herança que coubera a Hesíodo. O que faz este criticar a justiça humana e enaltecer a justiça divina, aquela estipulada por Zeus. É essa segunda justiça que o poeta busca ensinar ao seu irmão em *Os trabalhos e os dias*. Podemos observar isso nos seguintes versos:

ἤδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἀλλὰ τὰ πολλὰ
ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δίκασσαι.
(HESÍODO, *Teogonia*, 37-39).

Pois a nossa herança já foi repartida e muito levaste de rapina, bajulando bastante os reis comedores de presentes que querem fazer estas trocas. (Trad. Luiz Otávio Mantovaneli, 2011, p. 49).

Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
κλῦθι ἰδὼν αἰὼν τε, δίκη δ' ἴθνηε θέμιστας
(HESÍODO, *Teogonia*, 8-9).

Zeus altitonante que as mais altas moradas habita,
vem! Vê e escuta: com justiça endireita as sentenças
(Trad. Luiz Otávio Mantovaneli, 2011, p. 47)

Dessa maneira, entendemos que esse poema é proferido por alguém que conhece os desígnios do soberano dos deuses. Isto é, seu conteúdo é moldado, sobretudo, pelo

³⁰ θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

conhecimento do poeta acerca da lei de Zeus e não por causa de uma inspiração – como ocorre na *Teogonia*. Por conta disso, o “tipo de verdade” tratada no poema é *ἐτήτυμα*, como visto no verso 10. Convém, então, analisarmos esse termo.

Há duas ocorrências desse vocábulo na obra de Hesíodo: uma ocorrência em sua forma simples, *ἔτυμα*, no verso 27 da *Teogonia* e uma ocorrência em sua forma redobrada, *ἐτήτυμα*, no verso 10 de *Os trabalhos e os dias*. Essa ocorrência é a forma que Hesíodo utiliza para caracterizar seu próprio discurso no poema, conforme Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 107). Ainda segundo o autor, é possível entender que no supracitado verso 27, Hesíodo polemiza diretamente contra Homero. Na *Odisseia*, XIX, 203 é dito o seguinte acerca do discurso de Odisseu: “ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα”, que Trajano Vieira (2018, p. 519) traduz como: “Falando muitas mentiras, era como se espalhasse fatos inquestionáveis”. Dessa forma, as *ἔτυμα* do verso 27 da *Teogonia* seriam as coisas verdadeiras de onde as *ψεύδεα πολλὰ*, como as do discurso de Odisseu, tomam seu aspecto. Já o verso 10 de *Os trabalhos e os dias* pode ser lido como uma indicação, por parte de Hesíodo, de que ele construirá seu poema numa linguagem humana. Hesíodo diz que quer dizer verdades (*ἐτήτυμα μωθησαίμην*) ao seu irmão Perses. Essas verdades não são *ἀληθέα*, isto é, aquela verdade divina que o homem só pode dizer por meio da inspiração. Assim, o poeta conhece a linguagem dos deuses e a traduz para a linguagem humana, ele é um intermediário entre o divino e o humano. Dessa forma – ao contrário da *Teogonia* – *Os trabalhos e os dias* não é um poema inspirado pelas Musas, mas é um discurso baseado no conhecimento da lei de Zeus.

Agora, voltemos à análise do verso 233 da *Teogonia*: Nereu é *ἀληθής* – verdadeiro, isto é, sem esquecimento. Esse verso nos diz que verdadeiro é aquilo que não é esquecido. Notamos, assim, que o oposto da verdade não é a mentira, mas o esquecimento. O ancião do mar é verdadeiro porque não esquece. Com isso ganhamos a questão: mas o que não é esquecido por ele? Os preceitos divinos (*θεμίστων*), por isso ele conhece os desígnios bons e justos. Desse modo, Luiz Carlos Zubaran (2004, p. 49) caracteriza Nereu como um rei justiceiro³¹, dotado de um saber mântico, capaz de proferir palavras judicativas, ou seja, ele é qualificado para julgar. Essa palavra judicativa tem como protetora a deusa Têmis, cujo nome provém do verbo *τίθημι*, que significa instituir uma lei. Então, percebemos nesse verso uma relação entre *ἀλήθεια* e justiça.

³¹ Esse também é o entendimento de Marcel Detienne (2013, p. 34).

Nereu é um justiceiro e domina três epítetos fundamentais: *αληθης*, *αψευδης* e *νεμερτης*, correlacionados à mântica mais elevada de Apolo. Nereu, o benigno, é assim chamado, porque é nemertés, o que jamais esquece a equidade. Essa qualidade do não-esquecimento faculta a ampliação da *αληθεια* de Nereu, com seus domínios de mântica e justiça. (ZUBARAN, 2004, p. 49).

Como vimos, Nereu é *ἀψευδέα*. Nesse sentido, Marcel Detienne (2013, p. 32) faz três observações acerca do *ψευδής*: (i) a oposição fundamental desse verso é entre *ψευδής* e *αψευδής*, e não entre *ψευδής* e *αληθής*; (ii) a tradução de *ψευδής* por “mentiroso” não é muito precisa. Ela é possível, mas se deve ter em mente que esse termo grego compreende uma noção de dolo, isto é, *ψευδής* é aquele que dolosamente – com o uso da métiς – usa artifícios para enganar alguém³²; e (iii) arcaicamente, *ψευδής* significa o discurso que procura enganar. E ele engana apresentando “aparências” da realidade, mas que, de fato, não são o real. Ou, nos termos do historiador belga, é um discurso “sem cumprimento, desprovido de eficácia”. Dessa forma, compreendemos Nereu como alguém que não dissimula, ele é aquele que não encobre.

Sobre a terceira observação, esse também é o entendimento de Heidegger (2008, p. 51), que – ao analisar o verso 233 da *Teogonia* – sublinha que o falso (*ψεῦδος*) pode ser entendido como o não-genuíno ou como uma asserção incorreta. Por sua vez, o falso como asserção incorreta pode ser uma asserção errada ou uma asserção com o objetivo de enganar³³. O autor alemão entende que é este último sentido que está presente no verso ora em análise. É necessário saber o verdadeiro estado de coisas para ser capaz de realizar uma fala falsa. Heidegger (2008, p. 88) diz que se pensa que a única oposição à verdade é falsidade e que isso se deve à conversão do *ψεῦδος* grego para o *falsum* latino. A consequência disso é que o *ψεῦδος*, como dissimulação ou enganação, deixa ser interpretado a partir do ocultar, do encobrir.

Dessa maneira, o autor de *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, assinala que a relação entre *ἀλήθεια* e justiça nesse verso remete à noção de que o ancião do mar nunca esquece a equidade, por isso ele somente tem pensamentos justos e benignos.

³² Entretanto, há autores que entendem que o *ψεῦδος*, na época de Hesíodo, não possui esse caráter doloso, como vemos em: “*Ψεῦδος* designa, em primeiro lugar, um erro por falta de informação clara. O conhecimento seguro da matéria evocada impede, salvo ação contrária da consciência, a sua instalação, o que reforça o caráter essencialmente passivo do conhecimento, segundo aquele modo de estruturação do conhecimento. Quando há *ψεῦδος*, o objeto em questão se subtrai e o homem é forçado a lançar mão de uma conjectura e submetê-la à verificação, ou ainda, a tentar reconstruir a realidade a partir dos elementos que dispõe, correndo o risco de errar.” (MANTOVALENI, 2013, p. 114).

³³ “Assim, se torna claro que o falso não tem sempre o mesmo significado. Entretanto, intuímos que os diversos modos do falso são de alguma forma ligados à mesma essência básica. Mas o que é esse último permanece indeterminado.” (HEIDEGGER, 2008, p. 52).

Assim, Marcel Detienne (2013, p. 53) afirma que, nesse plano mítico, a verdade está sempre ligada a certas funções sociais³⁴. Hesíodo nos apresenta Nereu como representante de um domínio em que justiça e verdade estão vinculadas. Aquele capaz de dizer verdades é o justo. E ele é justo porque não esquece os desígnios bons e justos.

Assim, notamos que o ancião do mar possui todas essas qualidades justamente porque a sua verdade é *ἀλήθεια* e não *ἔτμος*. Pois *ἔτμος* designa realidades passíveis de serem verificadas experimentalmente, por um critério objetivo. Por isso, ela está ao alcance dos homens. Por sua vez, *ἀλήθεια* – a verdade de Nereu – não pode ser experimentada pelos homens, ela é exclusiva do divino (MANTOVALENI, 2013, p. 107).

Como assinala Kathryn Stoddard (2004, p. 82), algo que não é esquecido está sempre presente e, assim, algo que é “verdadeiro” no sentido de *ἀληθής* é verdadeiro eternamente. Então, segundo a autora, essa é a “verdade eterna” do cosmos. Ela é exclusiva dos deuses, por isso Nereu a tem. “A palavra *ἔτμος*, por outro lado, parece ser tratada por Hesíodo como um derivado de *εἶναι*. Como tal, ele o usa para representar ‘aquilo que realmente é’, no sentido de ‘aquilo que existe’.” (STOADDARD, 2004, p. 82, tradução nossa)³⁵.

Dessa maneira, Luiz Otávio Mantovaneli (2013, p. 113-114) acata a observação de Lévê (1976) de que *ἐτήτυμα* engloba as outras duas palavras da família: *ἐτέος* e *ἔτμος*. E, então, investiga algumas ocorrências desses termos em Homero, a fim de elucidar o vocábulo *ἐτήτυμα* em Hesíodo. Podemos verificar uma dessas ocorrências em:

ἀλλ' οὐκ ἔσθ' ὄδε μῦθος ἐτήτυμος, ὡς ἀγορεύεις
(Odisséia, XXIII, 62).

Mas o relato que conta não pode ser verdadeiro
(Trad. Frederico Lourenço).

A negação pode ajudar a esclarecer *a contrário sensu* o sentido de *ἐτήτυμος*. Esse verso é uma fala de Penélope que não crê em Euricléia quando esta anuncia a chegada de Odisseu. A primeira não põe em dúvida a intenção da segunda de lhe relatar a realidade subjetiva que se instaurou em sua consciência, porém ela não crê que aquele relato

³⁴ “No pensamento arcaico, é possível distinguir três domínios: poesia, mântica e justiça, que correspondem a três funções sociais nas quais o discurso desempenhou papel importante antes de se tornar realidade autônoma, antes que na filosofia e na sofística se elaborasse uma problemática da linguagem.” (DETIENNE, 2013, p. 54).

³⁵ “The word *ἔτμος*, on the other hand, seems to be treated by Hesiod as como derivative of *εἶναι*. As such he uses it to represent ‘that which really is’ in the sense of ‘that which exists’.”

corresponda a uma realidade objetiva. Isso significa que o retorno de Odisseu não é tomado como uma hipótese, mas como uma afirmação sem correspondência com a realidade.

Assim sendo, não se trata de *ἔτυμος* nem de *ἔτεός*, ambos mais próximos de hipóteses a serem confirmadas. Tampouco houve uma revelação de algo oculto, o que solicitaria o uso de *ἀληθής*, nem relato não deformado do real, que demandaria *ἀπρεκής*, nem mesmo apreensão isenta de erro, onde, nesse caso, *νημερτής* seria mais apropriado. Desta forma, *ἔτήτυμος* surge aqui como a própria realidade factual, ainda que, no caso em tela esta realidade seja negada. (MANTOVALENI, 2013, p. 113-114).

Então, a partir dessa análise, é possível compreendermos *ἔτήτυμα μωθησαίμην* do décimo verso de *Os trabalhos e os dias* como um discurso que fala sobre as coisas que dizem respeito ao homem, sobre o modo humano de apreender a realidade e agir nela. Além disso, ela é uma fala proferida por alguém que possui autoridade para discorrer sobre essas coisas. *ἔτήτυμα* possui um caráter de hipótese, de algo que necessita ser confirmado, assim ela é adequada para um discurso didático, porque ensina e convida para a ação.

Diante do exposto, nesse item avançamos em nossa argumentação acerca do contraste que há entre os dois “tipos de verdade” (*ἀλήθεια* x *ἔτυμα*) em Hesíodo. Nesse ponto da exposição, apresentamos como verdade e justiça estão vinculadas: aquele que é capaz de dizer verdades é justo – e é justo porque não esquece os desígnios bons e justos. Nereu possui essas qualidades porque sua verdade é *ἀλήθεια* – divina, que sempre foi e será e não pode ser experimentada pelos homens – e não *ἔτυμα* – mortal, logo, perecível, mas que pode ser experimentado pelos homens.

2.3. Os trabalhos e os dias

Os trabalhos e os dias é um poema que canta sobre o mundo dos mortais e sua organização, sinaliza suas origens, limitações e deveres – centrando-se, sobretudo, nos temas do trabalho e da justiça. Em outros termos, podemos dizer que é um poema que canta a condição humana. A obra é dirigida ao irmão de Hesíodo, Perses, porque este – subornando juízes – tomou, indevidamente, parte da herança de seu pai que não era sua por direito. Assim, o poeta quer ensinar ao seu irmão o caminho da justiça, que deve ser trilhado por meio do trabalho. O poema possui 828 versos. De modo geral, o poema se divide em duas partes: a primeira parte, versos 1-382, apresenta uma série de narrativas míticas; a segunda parte, versos 383-828, apresenta conselhos práticos para a vida agrícola, além de conselhos morais.

De modo específico, o poema está dividido da seguinte maneira: 1) *Proêmio* (versos 1-10), em que há uma invocação das Musas e o canto é direcionado a Perses; 2) *as duas Lutas* (Érides) (versos 11-26), em que é cantada uma nova versão desse mito em comparação com a *Teogonia*; 3) *instrução a Perses* (versos 27-41), em que é ensinado que se deve trabalhar duro; 4) *mito de Prometeu e Pandora* (versos 42-105), em que é narrada as origens do trabalho, dos males da humanidade e do fogo; 5) *mito das cinco raças* (versos 106-201), em que é descrito como os seres humanos foram se afastando dos deuses a cada raça³⁶; 6) *fábula do falcão e do rouxinol* (versos 202-212), uma alegoria que demonstra que a justiça de Zeus sempre prevalece sobre a dos homens; 7) *instruções morais*, em que Hesíodo dá conselhos práticos e anuncia máximas; 8) *didática*³⁷, em que há diretrizes práticas sobre agricultura, pecuária, sinalização dos melhores dias do calendário para realizar determinadas tarefas e conselhos náuticos – toda essa parte permeada por preceitos morais.

³⁶ São cinco raças: de ouro, de prata, de bronze, dos heróis e de ferro. A raça de ouro convivia com os deuses, havia paz e harmonia e os humanos não precisavam trabalhar para se alimentar. Na raça de prata surgem os conflitos e Zeus os destruiu. A raça de bronze servia para guerrear. A raça dos heróis é a única em que há um progresso em relação à raça anterior, com heróis realizando grandes feitos, como as batalhas de Tebas e de Tróia. A idade de ferro é a raça na qual Hesíodo se encontra, nela há trabalho, miséria e injustiças.

³⁷ Na verdade, todo o poema possui caráter didático, porém intitulamos essa parte de “didática” porque é onde esse caráter pedagógico está mais explícito, Hesíodo fala mais diretamente com seus ouvintes – e também porque não conseguimos pensar em um termo mais adequado para classificá-lo.

2.3.1. Verso 769

Nesse item, dando continuidade à nossa argumentação, iremos analisar a primeira ocorrência de *ἀλήθεια* no segundo poema de Hesíodo. Aqui, sublinharemos como o verso 769 aponta para a verdade (*ἀλήθεια*) como exclusiva do divino. Iremos expor a tese de que *Os trabalhos e os dias*, ao contrário da *Teogonia*, é sobretudo um poema cantado por um mortal que busca conquistar *έτυμα*, isto é, vive cuidando das coisas que *σão*. As coisas que *σão* são conforme os desígnios de Zeus. Assim, quem cuida dessas coisas se aproxima do divino. Se para o mortal é impossível atingir *ἀλήθεια*, ele pode ser caro aos deuses por meio do cuidado com *έτυμα*. Por isso, o conteúdo desse poema é sobre assuntos mais propriamente humanos, porque busca ensinar a verdade (*έτυμα*) que os mortais precisam saber. Ratificando que a *ἀλήθεια* é exclusiva do domínio divino, quando ela aparece no verso 769, ela aparece ligada a Zeus – nunca ao humano. Vejamos:

*Ἥματα δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένους εὖ κατὰ μοῖραν
πεφραδέμεν δμώεσσι: τριηκάδα μηνὸς ἀρίστην
ἔργα τ' ἐποπτεύειν ἢ δ' ἀρμαλιῆν δατέασθαι.
αἶδε γὰρ ἡμέραι εἰσὶ Διὸς πάρα μητιόεντος,
εὐτ' ἂν ἀληθείην λαοὶ κρίνοντες ἄγωσιν.*
(HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 765-769).

Guarda bem os dias que Zeus dá segundo a Moira,
e aos teus servos faz saber que o trinta do mês é melhor
para avaliar os trabalhos e repartir a razão.
Estes são os dias que provêm de Zeus pensante,
que o povo, ao discernir a verdade, observa:
(Trad. Luiz Otávio Mantovaneli)

Essa passagem reforça o nosso entendimento de que *Os trabalhos e os dias* é um poema, sobretudo, baseado na lei de Zeus. A verdade (*ἀληθείην*) aparece ligada a Zeus, o que ratifica a tese que buscamos demonstrar: o contraste entre *ἀλήθεια* e *έτήτυμος*. Em Hesíodo, as ocorrências da *ἀλήθεια* e seus cognatos sempre aparecem ligados ao divino. No trecho ora em análise, é dito que quando o povo compreende bem os dias que Zeus dá conforme o destino (*μοῖραν*) de cada um, ele consegue “discernir a verdade” – na tradução de Luiz Otávio Mantovaneli – ou “julga corretamente” – na tradução de Alessandro Rolim³⁸. Então, a *ἀλήθεια* pertence ao divino e Hesíodo ensina aos homens

³⁸ Os dias vindos de Zeus observa bem conforme o lote de cada um, / e mostra-os aos servos: o dia trinta do mês é o melhor / para supervisionar os trabalhos e distribuir o alimento, / quando o povo julga corretamente ao celebrá-lo. / Estes dias vêm da parte de Zeus sábio:” (HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 765-769, trad. Alessandro Rolim de Moura)

como viver de acordo com ela, o poeta é esse intermediário entre o humano e os deuses. Nesse sentido, é possível compreendermos que em *Os trabalhos e os dias* Hesíodo fala sobre a ética do homem do campo e dá conselhos morais baseado no arcabouço mítico da *Teogonia*. Assim, seus conselhos se baseiam em dois grandes temas: a infalibilidade da Justiça e a necessidade do trabalho (DIAS FILHO, 2008, p. 64).

Hesíodo quer ensinar que é sábio reconhecer que trabalhar é preciso e que só por meio dele é possível ter uma boa vida. Assim, para o homem, o trabalho é o único caminho para a virtude. O poeta se preocupa em enunciar isso porque entende que os homens e a justiça de seu tempo não estão de acordo com os desígnios de Zeus. Nos versos 9 e 10 do poema, Hesíodo declara: “Zeus altitonante que as mais altas moradas habita, / vem! Vê e escuta: com justiça endireita as sentenças”. Dessa maneira, nos versos 765-769, o poeta orienta como seu “público” deve agir conforme a lei do Crónida.

A Justiça é filha de Zeus, conforme o verso 256: “E há ainda Justiça, virgem engendrada por Zeus”, a qual Zeus designou para regular o gênero humano. Hesíodo nos diz que, em sua época, os homens louvam mais o excesso do que a justiça. Entretanto, o poeta demonstra sua confiança em Zeus para reverter esse cenário. Ou seja, independente do que os homens façam, a justiça divina é inevitável. Esse entendimento fica explícito no mito do gavião e do rouxinol. Vejamos o que o primeiro diz ao segundo quando o captura:

*δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων:
τῆ δ' εἶς, ἢ σ' ἄν ἐγὼ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν:
δειπνον δ', αἶ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω.
ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν:
νίκης τε στέρεται πρὸς τ' αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει
(HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, 207-211)*

Infeliz, o que dizes? Quem te detém é mais forte.
Para onde eu quiser, eu te levo, apesar do teu canto.
Se quiser, faço de ti pasto, ou deixo ir à solta.
Tolo é quem se quer mediar ao mais poderoso:
Perde o triunfo e conjuga dor e vergonha.
(Trad. Luiz Otávio Mantovaneli, 2011).

Nesse trecho, vemos a inevitabilidade da justiça, na forma do gavião, subjugando os injustos, na forma do rouxinol. Do mesmo modo que o rouxinol é capaz de proferir belos cantos, os juízes corruptos – ou qualquer pessoa injusta – pode ser capaz de ludibriar

com as palavras. Mas da mesma forma que o primeiro é impotente perante o gavião, os segundos são impotentes frente ao divino. Isto é, por mais que os injustos sejam “bons cantores”, por mais que argumentem a favor de uma situação injusta, isso não altera o que é certo e o que é errado, uma vez que estes foram estabelecidos por Zeus. Os mortais somente se prejudicam ao tentarem superar forças sobre-humanas. Por isso Hesíodo busca persuadir seu irmão Perses a sair do caminho da *Hýbris* e passar a seguir a *Dike*, para que não ocorra com ele o mesmo que com o rouxinol. Como veremos adiante, o mesmo ocorre no mito de Prometeu: não adianta tentar se esquivar da Justiça de Zeus, porque a vontade dele sempre prevalece, de modo que tudo e todos estão subordinados a ela (DIAS FILHO, 2008, p. 55).

Compreendemos melhor a separação entre humano e divino se considerarmos que, em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo também nos apresenta o mito das raças: um mito genealógico que explica a decadência da humanidade. A raça de ouro (v. 109) foi a primeira; a de prata (v. 127-8), a segunda; a de bronze (v. 143-4) a terceira; a de heróis (v. 157-9), foi a quarta; e, por fim, veio a de ferro (v.173-6). Esta última, é a raça da época de Hesíodo. Esse mito aponta, simultaneamente, para a separação entre deuses e homens e para a instauração da justiça no mundo (MANTOVALENI, 2013, p. 169). A *hýbris* surge na raça de prata (v. 134), pois os homens passaram a desrespeitar seus semelhantes, além de deixarem de cultuar os deuses. A *hýbris* não é uma deusa, ela não é personificada no poema, pois ela é essencialmente humana. Por isso, a fim de conte-la, Zeus deu *Dike* aos homens da raça dos heróis³⁹ – e a mais ninguém, nem aos outros deuses.

“ὁδὸς δ' ἐτέρῃφι παρελθεῖν
κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει
ἐς τέλος ἐξέλθοῦσα”.

(HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 216-218).

“Mas há outro caminho a seguir,
que é melhor: o das coisas justas. Justiça vence a desmedida,
revelando-se ao fim”

(MANTOVALENI, 2011).

³⁹ “Não foi por acaso que Hesíodo colocou a raça dos heróis imediatamente antes da nossa no corpo de sua narrativa e concentrou os seus três predicados – são semideuses; são mais justos e mais nobres do que a raça de bronze; e são a raça que antecedeu a nossa na terra – em três versos consecutivos (158-160). É para ela que o homem de ferro tem que olhar para resolver a sua contradição de ser, ao mesmo tempo, um ser violento e dotado de senso de justiça.” (MANTOVALENI, 2013, p. 206).

Nesses versos, há a oposição *Dike* x *hýbris* e a primeira é um antídoto para a segunda. Para seguir o caminho da Justiça, deve-se ter discursos e ações conforme os desígnios de Zeus. Segundo Luiz Mantovaneli (2013, p. 267), o que se releva ao fim desse caminho é a verdade, de modo que é necessário percorrer um caminho para alcançá-la. Essa verdade se assenta numa experiência que não pode ser erradicada, ela deve se guiar por um pensamento que sempre é testado por meio do ato de se caminhar, ou seja, a todo momento se deve verificar se está ou não trilhando o bom caminho, de modo a se autocorrigir, quando necessário. Assim, ainda de acordo com o autor, o discurso que Hesíodo marca como *étymos* ou *etétyμος* remete a uma verdade desta ordem. Isso significa que essa é a verdade que pode – e deve – ser conquistada pelo homem, diferenciando-se da *alétheia* que é exclusiva do divino. Dessa maneira, como a Justiça é uma questão de caminho, Hesíodo apresenta a Perses as possibilidades de caminhos e o orienta sobre qual deve trilhar⁴⁰:

σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση.
 τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
 ῥηιδίως: λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει:
 τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκον
 ἀθάνατοι: μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτὴν
 καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον: ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
 ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.
 (HESÍODOS, *Os trabalhos e os dias*, 286-292).

Pois eu que conheço o bem, te digo, Perses, grande tolo:
 mui pronto o vício conquista multidões,
 é muito fácil: seu caminho é plano e está logo ali.
 Mas perante a virtude, suor ordenaram os deuses
 imortais. É longa e inclinada a subida até ela,
 espinhosa no início, mas quando se chega ao topo
 mais fácil se torna, ainda que seja difícil.
 (Trad. Luiz Otávio Mantovaneli).

A raça de ouro, por ter uma vida análoga à dos deuses, não necessitava da *Dike*. Assim, a *hýbris* surge no mito antes dela – a primeira não é só cronologicamente anterior

⁴⁰ Embora não seja unânime, é possível uma leitura de que aqui está presente uma noção que posteriormente será recepcionada por Parmênides – como veremos no último capítulo desta Dissertação –, qual seja, a de que é necessário conhecermos o injusto, mesmo que ele não seja uma boa via, para trilharmos o caminho do justo. O injusto deve ser conhecido, precisamente, para que possa ser evitado. Parmênides, em seu poema, também discorre sobre a possibilidade de caminhos. Nesse sentido, ele fala sobre a via do não-ser e a importância de saber que existe essa via, para que possamos evitá-la, por ser contraditória. Ainda sobre a necessidade, em Hesíodo, de se conhecer o caminho inadequado para que se possa trilhar o correto, podemos dizer o seguinte: “Como já sustentamos que Justiça foi o último presente de Zeus aos homens para que eles se possam precaver da desmedida, da *Hýbris*, partimos do entendimento inicial de que a Justiça só se dá a conhecer a partir de uma injustiça e que é preciso percorrer todo o caminho daquela injustiça em direção à Justiça.” (MANTOVALENI, 2013, p. 265-266).

à segunda, mas também ontologicamente. Desse modo, o mito das raças pode ser interpretado como a história do surgimento da *hýbris*, como mal intrínseco aos homens, que se somam aos males extrínsecos, introduzidos no mito de Prometeu.

Em outras palavras, a *hýbris*, em suas distintas manifestações, faz parte da natureza humana. Ao contrário dos males contidos no pote de Pandora, que são externos, a *hýbris* é interna ao homem. Isto nos convida a pensar que, diferente dos outros, este é um mal que é, em alguma medida, passível de controle, o que introduz, ainda que de modo implícito, o tema da responsabilidade. (MANTOVALENI, 2013, p. 207).

Se o mito das raças versa sobre a origem dos homens, o mito de Prometeu trata da sua condição. Esse mito é um ponto de articulação entre *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, uma vez que aparece nos dois poemas⁴¹. Em síntese: esse mito narra como Prometeu enganou Zeus: o primeiro, arditosamente, cobriu succulentas carnes e gorduras com ventre de boi e pôs os ossos bovinos envoltos em banha. Desse modo, o Crónida escolheu para ele a última opção e deixou para os humanos a primeira. Para se vingar, o rei dos deuses retirou o fogo do domínio dos mortais. Entretanto, Prometeu o furtou e o devolveu à humanidade. Devido a isso, o soberano dos deuses criou Pandora e, juntamente com um jarro, enviou-a aos mortais. Assim, quando o jarro foi aberto, a humanidade adquiriu males, doenças e passaram a ter que trabalhar para adquirir o seu sustento. Essa é a condição dos homens: devem, inevitavelmente, viver permeados de males. A chegada de Pandora simboliza a tomada de consciência disso. Nesse cenário, o trabalho é resultado da separação entre deuses e homens. Ele se torna uma necessidade para aquele que quer prosperar e é uma forma de reaproximar o homem dos deuses⁴². Assim, embora tenha um certo aspecto punitivo, trabalhar não é vergonhoso⁴³. Pelo contrário, é sábio reconhecer que trabalhar é preciso que só por meio do trabalho há prosperidade.

Dessa maneira, Jenny Clay (2003, p. 8) assinala que ao apresentar novamente o mito de Prometeu em *Os trabalhos e os dias*, o poeta não corrige nem repudia a versão do mito apresentada na *Teogonia*. Pelo contrário: Hesíodo esperava que o seu “público” estivesse ciente de ambas as versões, de suas diferenças e semelhanças, como dos seus contextos e suas funções dentro dos dois poemas. O mito de Prometeu está no meio – no centro – da *Teogonia*, mas em *Os trabalhos e os dias* ele se situa logo após o proêmio.

⁴¹ Na *Teogonia* ele é apresentado nos versos 521-616 e em *Os trabalhos e os dias* nos versos 47-105.

⁴² Como vemos no verso 309 de *Os trabalhos e os dias*: “e quem trabalha é muito mais caro aos deuses também” (Trad. Luiz Otávio Mantovaneli).

⁴³ Verso 311 de *Os trabalhos e os dias*.

Ainda conforme Jenny Clay, essa diferença de localização dentro de cada poema tem a ver com o argumento de cada obra. Em contrapartida, *Dike* é uma preocupação central de *Os trabalhos e os dias* e, desde o início, percorre toda a obra, enquanto na *Teogonia* ela aparece apenas no final – versos 902 – como filha de Zeus. Esse mito apresenta a cisão deuses e homens: o surgimento de males externos e inevitáveis – como fome, fadiga, doenças – fundam a necessidade do trabalho para os segundos. Desse modo, também surge a necessidade de o homem constituir um discurso próprio (*étymos*) que norteie suas ações, uma vez que este se separou dos deuses (mito das raças), os únicos que detêm *alétheia*.

Diante do exposto, esperamos ter demonstrado que *Os trabalhos e os dias*, ao contrário da *Teogonia*, versa sobre assuntos mais propriamente humanos, de modo que é possível a leitura de que, com esse poema, o poeta busca ensinar ao seu público a verdade (*étyma*) que é passível de ser adquirida pelos mortais. O argumento de que a *alétheia* é exclusiva do divino é reforçado no momento em que notamos que em todas as suas ocorrências ela sempre aparece ligada aos imortais – e nunca aos mortais – como no verso 769, em que ela aparece ligada a Zeus.

2.3.2. Verso 818

Nesse item, iremos analisar a segunda ocorrência de *alétheia* em *Os trabalhos e os dias*, no verso 818. Os comentários feitos ao verso 769 aplicam-se aqui. Dessa forma, nesse ponto da exposição acrescentaremos o seguinte em nossa argumentação: o contraste *alétheia* x *étyma* equivale ao contraste *érgon* x *πόνος*. A tese que apresentaremos nessa parte do capítulo é a de que *alétheia* e *érgon* são do âmbito imortal, enquanto *étyma* e *πόνος* do mortal. Dessa maneira, o ser humano que conhece *étyma* preza pelo *πόνος* e essa é a forma pela qual ele consegue atingir a “realização da obra” (*érgon*) e, conseqüentemente, viver próximo da verdade (*alétheia*) divina.

παῦροι δ' αὖτε ἴσασι τρισεινάδα μῆνός ἀρίστην
 ἄρξασθαί τε πίθου καὶ ἐπὶ ζυγὸν ἀχένη θεῖναι
 βουσί καὶ ἡμόνοισι καὶ ἵπποις ὠκυπόδεσσι,
 νῆα πολυκλήϊδα θοὴν εἰς οἴνοπα πόντον
 εἰρύμεναι: παῦροι δέ τ' ἀληθέα κικλήσκουσιν.
 (HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 814-818)

“Poucos sabem que ao terceiro nove é melhor começar uma jarra e botar a cangalha no lombo

do boi, do jegue ou cavalo de rápidas patas
e nau veloz de muitas cavilhas ao mar violeta
arrastar, mas poucos conhecem esta verdade.”
(Trad. Luiz Otávio Mantovaneli)

Os comentários feitos à passagem anterior se aplicam a esse trecho, mas vamos acrescentar o seguinte: há uma distinção entre *ἔργον* e *πόνος*: o primeiro pode ser entendido como “realização da obra” e é reservado aos deuses e aos homens que lhe são próximos; o segundo significa “dor, fadiga personificada” (BAILLY, 2000, p. 1605) e diz respeito aos mortais. Estes, os mortais, devem buscar converter *ἔργον* em *πόνος*, pois assim se aproximam do divino. Vejamos:

*οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὄτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·
ὥστε θεοὶ δ' ἔζων, ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,
νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος·*
(HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 111-113)

Eles existiram no tempo de Crono, quando este reinava no céu;
como deuses viviam, o coração sem cuidados,
sem contato com sofrimento e miséria.
(Trad. Alessandro Rolim de Moura)

Essa citação é um trecho do mito das cinco raças. Nela, há uma descrição da raça de ouro. Assim, notamos que os primeiros homens não possuíam sofrimentos (*πόνου*), isto é, não precisavam trabalhar. Então, se considerarmos o título original do poema, qual seja, *ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ*, percebemos que o “trabalho” a que ele se refere não é aquele de dispêndio de força física, mas o “trabalho” enquanto obra realizada – e essa realização, para o homem, se dá por meio do *πόνος*. Dessa maneira, a separação entre deuses e homens expressa pelo contraste entre *ἀλήθεια* e *ἐτήτυμα* pode ser posta nos termos *ἔργον* x *πόνος*. *Os trabalhos e os dias* é um poema cujo autor diz *ἐτήτυμα* para ensinar ao seu ouvinte o valor de *πόνος*. De modo que este, o ouvinte, consiga realizar *ἔργον*. Os versos 814-818 fazem parte, justamente, desse ensinamento. E, ao fim, no verso 818, o poeta completa: “mas poucos conhecem esta verdade (*ἀληθέα*)”. Essa verdade conhecida por poucos é o modo de como realizar *ἔργον*.

Na *Teogonia*, verso 226, é dito que Éris pariu Fadiga (*Πόνον*) cheia de dor. Já em *Os trabalhos e os dias*, é dito o seguinte:

*Οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν
εἰσὶ δύο· τὴν μὲν κεν ἐπαινέσειε νοήσας,
ἢ δ' ἐπιωμητή· διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.* (HESÍODOS, *Os trabalhos e os dias*, 11-13).

Ora, não houve apenas um nascimento de Lutas, mas sobre a terra existem duas. Quando alguém observa uma delas, considera louvável; a outra é digna de censura: elas têm ânimos diversos. (Trad. Alessandro Rolim de Moura)

Essa é a primeira das verdades (*ἐτήτυμα*) que Hesíodo conta a seu irmão, como ele disse que iria fazer no décimo verso. Assim, se na *Teogonia* o poeta nos apresenta *Éris*, em *Os trabalhos e os dias*, o poeta nos diz que há duas⁴⁴: uma é boa e a outra é má, uma deve ser louvada e a outra censurada. No verso 20, é dito que a boa *Éris* é capaz de levar o homem ao *ἔργον*. A partir do momento em que há duas *Érides* e que elas recebem um juízo de valor – uma é boa e a outra má – o poeta entra no âmbito da moral. Nesse sentido, o trabalho é meio pelo qual o homem pode – e deve – engajar-se na boa Luta, como vemos no verso 28: “e que a Luta que se compraz no mal não te afaste do trabalho (*ἔργον*)”. Consequentemente, o trabalho pode ser tomado como uma noção moral, pois recebe um juízo de valor positivo.

Nesse sentido, não trabalhar – seja por preguiça ou vergonha – é um mal absoluto, por isso Hesíodo afirma, no verso 311 de *Os trabalhos e os dias*: “O trabalho não é nenhuma desonra; desonra é não trabalhar⁴⁵”. Nessa toada, no verso 320, ele assinala que os melhores bens são aqueles que os deuses nos dão como recompensa por nosso trabalho. Assim, notamos que a justiça divina não se resume a punir, ela também recompensa aqueles que agem bem. O trabalho é uma forma de cultuar a divindade, logo, quem trabalha é muito mais caro aos deuses⁴⁶.

Neste contexto, o poeta convida sempre seu irmão a encarar o trabalho como realização e não como fadiga: “*assim obra: trabalho sobre trabalho trabalha.*” (Trab. 382, *ὦδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι.*), verso este que interpretamos como: “assim obra (*ὦδ' ἔρδειν*): a força de realização (*ἔργον*) na própria obra (*ἐπ' ἔργῳ*) se realiza (*ἐργάζεσθαι*).” Em outras palavras, Hesíodo quer dizer que o efeito mais importante do trabalho se dá em quem trabalha, e não sobre o produto do trabalho. (MANTOVALENI, 2013, p. 225-226).

A partir do verso 382, o poeta ensina a seu irmão como ele deve trabalhar a fim de se tornar um homem bom, pois a finalidade última do trabalho é moldar-se a si mesmo. O herói de Hesíodo é o homem trabalhador. Essa é a *ἀλήθεια* divina que os homens

⁴⁴ “Thus, when the *Works and Days* alludes to the *Theogony*, it emphasizes both the differences and interconnections between the two poems and simultaneously brings to the surface their divergent but complementary perspectives that must be integrated into a larger whole.” (CLAY, 2003, p. 6).

⁴⁵ “ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος”

⁴⁶ “e trabalhando serás muito mais querido dos imortais” (HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 309).

desconhecem, como assinalado no verso 818. Isto é, é essa forma de se auto moldar, por meio do trabalho, de modo a se tornar mais semelhantes aos deuses. Mesmo que o homem jamais consiga se assemelhar completamente ao divino, isto é, jamais conquiste a *ἀλήθεια*, ele tem o dever ético de tentar, ou seja, de ser o melhor possível – o meio para se fazer isso é o trabalho.

Diante do exposto, esperamos ter demonstrado que o contraste *ἀλήθεια* x *έτνμα* equivale ao contraste *έργον* x *πόνος*, ou seja, que *ἀλήθεια* e *έργον* são do âmbito imortal, enquanto *έτνμα* e *πόνος* do mortal. De modo que o ser humano que conhece *έτνμα* preza pelo *πόνος* e essa é a forma pela qual ele consegue atingir a “realização da obra” (*έργον*) e, conseqüentemente, viver próximo da verdade (*ἀλήθεια*) divina.

2. 4. Considerações finais

Finalmente, diante do exposto, demonstramos que – de modo geral – a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* são duas obras inter-relacionadas e complementares: a primeira, por meio da inspiração das Musas, oferece uma perspectiva divina; enquanto a segunda, sem um intermediário divino, uma perspectiva humana sobre o cosmos. Nesse contexto, demonstramos que um dos recursos utilizados para marcar a distância entre imortais e mortais é dicotomia entre *ἀλήθεια* e *έτήτνμα*, de modo que a segunda guarda uma relação de subordinação com a primeira. Entre as *ψεύδεα πολλά* e a *ἀλήθεια* há uma gradação de possibilidades e é onde *έτήτνμα* se insere. O homem deve buscar agir e falar conforme *Díke* – dada por Zeus para conter a *hýbris* dos mortais. Por isso, o discurso propriamente humano (*έτήτνμα*) é um discurso moral, isto é, ele visa a orientar as ações do seu “público”, porque o poeta nota que a justiça dos homens afastou-se da justiça de Zeus.

Dessa maneira, em síntese, podemos dizer o seguinte sobre as quatro ocorrências de *ἀλήθεια* em Hesíodo: (i) no verso 28 da *Teogonia*, a *ἀλήθεια* aparece como uma verdade exclusivamente divina e remete às coisas que eram e que serão; (ii) no verso 233 desse mesmo poema, o vocábulo aparece, novamente, ligado ao divino. Ela assume a forma adjetiva de um predicado de Nereu, que, por possuí-la, é infalível e bom; (iii) no verso 769 de *Os trabalhos e os dias*, a *ἀλήθεια* aparece como algo que o humano deve buscar alcançar – mesmo que esteja fadado ao fracasso – para se aproximar da *ἀλήθεια*, o homem precisa trabalhar e saber *como* fazê-lo, o que implica saber quais dias são os melhores para realizar cada tarefa, de acordo com Zeus; e (iv) no verso 818 desse segundo poema, o vocábulo objetivo de nosso estudo aparece com as mesmas características e

determinações da terceira ocorrência, contudo Hesíodo, aqui, também assinala como poucos homens vivem conforme os desígnios de Zeus, logo, estão afastados da *ἀλήθεια*.

Capítulo 3 – Heráclito

3.1. Introdução

No presente capítulo, influenciados sobretudo pela leitura de Alexandre Costa (2012a), buscaremos demonstrar o seguinte: a *ἀλήθεια*, em Heráclito, é um atributo exclusivo do *lógos* humano e comporta gradações e o que determina o quão verdadeiro é esse *lógos* é seu grau de conformidade com o *Lógos* universal – quando essa conformação é completa ocorre a *homología*. Dessa maneira, a nossa exposição seguirá o seguinte percurso: no item 3.2. apresentaremos o que é o *lógos*, termo central no pensamento do nosso autor; no item 3.3. discorreremos acerca da relação do *lógos-phýsis-kósmos*; no item 3.4. trataremos da *homología*, sublinhando a dimensão ética dessa filosofia; finalmente, no item 3.5. analisaremos a *ἀλήθεια* em Heráclito. A justificativa para a apresentação desses itens antes de termos nossa análise no nosso objeto de estudo propriamente dito é que, como demonstraremos, eles são pontos com os quais a verdade se relaciona, de modo que a compreensão daqueles é necessária para o entendimento desta.

Inicialmente, destacamos que há uma única ocorrência da *ἀλήθεια* nos fragmentos do filósofo de Éfeso, ela está em B 112.

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.
(DK 22 B 112, grifo meu)⁴⁷.

Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a.⁴⁸

Então, a partir desse fragmento, preliminarmente, podemos destacar os seguintes pontos: (i) a verdade (*ἀληθέα*) aparece como um predicado do discurso (*λέγειν*), ou seja, ela é uma característica exclusiva do dizer; (ii) como essa é a única ocorrência do termo em seus fragmentos, notamos que, para Heráclito, não há uma verdade metafísica – que, posteriormente, prosperará na filosofia ocidental –, uma vez que não aparece como substantivo; (iii) há um valor ético sobre a verdade, pois dizer coisas verdadeiras é uma sabedoria, assim como agir de acordo com a natureza (*φύσιν*), escutando-a; (iv) da

⁴⁷ Os fragmentos citados seguem o estabelecimento realizado por Hermann Diels e Walther Kranz.(1951).

⁴⁸ Todas as traduções dos fragmentos de Heráclito utilizadas nesta dissertação são as de Alexandre Costa (2012a), quando utilizarmos uma outra tradução, faremos a devida referência.

conclusão anterior resulta que há uma relação entre dizer, agir e escutar; (v) dependendo de como se execute essas três ações, se forem conforme a natureza, pode haver sabedoria.

Dessa forma – uma vez que a *ἀλήθεια* é um predicado do dizer quando este está de acordo com a natureza (*φύσις*) e para estar de acordo é necessário escutá-la – para compreendermos a semântica de *ἀλήθεια* nessa filosofia, precisamos averiguar o seguinte: (i) o que é o dizer (*λέγειν*); (ii) o que é a natureza (*φύσις*); e (iii) como escutá-la e estar de acordo com ela. Esses são os pontos que percorremos ao longo deste capítulo para que no fim possamos compreender a semântica do vocábulo objeto de nosso estudo. Para adquirirmos essa compreensão não basta realizarmos uma análise sintática e morfológica: o fragmento 112, de modo geral, e a *ἀλήθεια*, de modo específico, estão atrelados a um todo. Esse fragmento é nossa porta de entrada para os demais. Assim, partindo de uma primeira leitura de B112 iremos analisar outros fragmentos a fim de entendermos tanto o que é o dizer (*λέγειν*), como a natureza (*φύσις*) e como e quando ambos estão em concordância. Depois de realizar esse percurso, voltaremos ao B112 para, finalmente, analisarmos a semântica da *ἀλήθεια*.

3.2. O *Lógos* em Heráclito

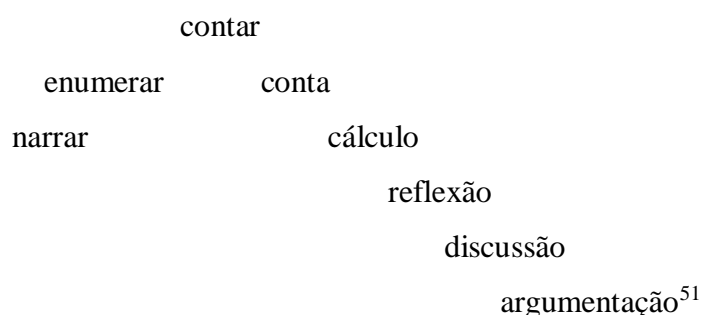
Nesse item iremos apresentar o que é o *lógos*⁴⁹ para Heráclito, pois este é um termo central em sua filosofia, como demonstraremos. Já em seu primeiro fragmento o Efésio afirma que “tudo vem a ser segundo esse *lógos*”, de modo que verificamos a centralidade desse vocábulo em seu pensamento. No fragmento 112 – o único em que ocorre um cognato da *ἀλήθεια* – o *lógos* aparece como *λέγειν* e é o verbo do dizer com o qual *ἀληθέα* está ligada.

Então, dada a centralidade desse verbo na filosofia do Efésio como um todo e sua ligação com a verdade de modo específico, ganhamos a questão: o que é o *lógos* para Heráclito? Alexandre Costa (1999, p. 14) aponta para impossibilidade que seria tentar dar um conceito fechado para esse verbo. Dessa forma, não é isso que buscaremos fazer aqui. Nosso objetivo é, portanto, apresentar a centralidade e as dimensões que o *lógos* tem no pensamento do nosso autor, sem querer aprisioná-lo numa máxima.

⁴⁹ De acordo com Christian Iber (2013, p. 76), diferenciando-se dos seus antecessores jônicos, Heráclito retira a centralidade da *arché* e a coloca no *lógos*, é a partir deste que tudo se origina e provém. Ou, ainda segundo o autor, podemos dizer que para o Efésio o *lógos* é a própria *arché*.

Frequentemente, entende-se e se traduz *lógos* por *razão*, contudo essa é uma semântica tardia do verbo⁵⁰. O que significa que em certas épocas e autores ele possui outros significados, esse é o caso do filósofo de Éfeso. Sabemos da dificuldade de traduzi-lo para nosso vernáculo, mas, de modo geral, podemos compreendê-lo nos fragmentos heraclíticos como *linguagem*. Conforme Alexandre Costa (2013, p.79-80), o vocábulo *lógos* muito antes de significar razão, significa, primordialmente, *fala, discurso*. Esse é o teor semântico do termo na filosofia do Efésio.

Nesse sentido, Maria Helena da Rocha Pereira (1988, p. 241) nos ensina que antes de seu significado estar atrelado à racionalidade – o que geralmente se considera a mais brilhante das conquistas gregas – o *lógos* tem um começo modesto. Segundo a autora, antes de significar razão e dizer, o verbo *λέγειν* primordialmente significava “colher”. De modo que o *λόγος* designava o resultado da ação expressa pelo verbo: colher, reunir. Ato contínuo, a partir desse sentido ele passa ao de “fazer contagem”. E, desde esse ponto, há uma bifurcação semântica, que Maria Helena da Rocha Pereira (1988, p. 241), nos apresenta por meio do seguinte esquema:



⁵⁰ O dicionário grego-português da Ateliê Editorial (2008, p. 128-129) apresenta 39 entradas para *λόγος*: 1) palavra, expressão, dito, discurso; 2) sentença, máxima, provérbio; 3) exemplo ou hipótese; 4) decisão, resolução; 5) condição, pacto, trato; 6) palavra empenhada, promessa; 7) proposição; 8) definição ou fórmula; 9) doutrina ou parte de doutrina; 10) ordem, comando, mandamento; 11) menção, referência; 12) declaração, afirmação; 13) notícia que se propaga, rumor falso ou verdadeiro; 14) reputação, fama boa ou má; 15) palavra revelada; 16) a faculdade de falar, a fala; 17) a vez de falar, o direito de falar; 18) conversa, colóquio, discussão; 19) argumento, assunto, matéria; 20) tema de conversa, de estudo ou de discussão; 21) argumento, tema, trama, enredo de obra literária ou artística; 22) aquilo de que se fala, fato, negócio, coisa; 23) discurso, discurso oratório, oração; 24) tratado de filosofia, de moral, de medicina etc., obra ou parte de uma obra; 25) diálogo socrático; 26) narrativa histórica ou parte de obra histórica; 27) relato, lenda, mito; 28) fábula; 29) faculdade de raciocinar, raciocínio, razão, inteligência; 30) razão íntima de uma coisa, fundamento, lógica, motivo; 31) opinião, opinião sobre algo a acontecer, presunção, espera; 32) boa opinião, estima, consideração; 33) conta que se faz de alguém ou de algo, avaliação, importância; 34) conta, cálculo, planejamento; 35) prestação de contas; 36) justificativa, explicação; 37) valor, significado; 38) relação, proporção, analogia; 39) a Palavra ou Sabedoria de Deus.

⁵¹ Para aprofundamento na questão recomendamos conferir: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Evolução semântica de algumas palavras como reflexo da evolução do pensamento grego, desde Homero ao Séc. V a.C. In: _____. **Estudos de História da cultura clássica**: Cultura grega. v. 1. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1988, p. 228-248.

Da bifurcação originada com “conta” ainda se deriva: consideração, avaliação, fundamentação, relação. O *légein* pode, ainda, ser esquematizado colocando-o em 3 grupos de suas principais significações (ROCHA, 2004, p. 12): “1) Na forma transitiva: deitar, colocar na cama; na forma reflexiva: deitar-se, ficar inativo; 2) juntar, pousar, recolher, escolher, reunir, contar, enumerar, narrar; 3) dizer, falar, declarar, anunciar, significar, nomear, designar, ordenar e exortar”.

Nessa história semântica, o *lógos* em Heráclito pode ser compreendido como *linguagem*⁵². Mas como aponta Alexandre Costa (2013, p. 80), o *lógos* como linguagem não se limita à expressão verbal, sua concepção é mais abrangente. A linguagem, em Heráclito, é concebida tendo em vista que todo evento da ordem na natureza comunica e diz algo. Nessa filosofia o *lógos* (linguagem) é uma manifestação da estrutura racional das coisas. Em outras palavras: a *phýsis* releva-se como linguagem, pois sendo transmite seu conteúdo, expõe seu comportamento. Assim, percebemos que esta é uma filosofia contrária à metafísica, uma vez que não concebe a linguagem como a ponte entre o ideal e o sensível. Para o Efésio, linguagem é ser, logo, é devir, porque o que é devém. Desse modo, podemos verificar a centralidade do vocábulo, porque o ser é *lógos*, o ser sendo realiza um discurso, o que faz todo fenômeno constituir uma linguagem. Tudo que é devém, e tudo o que devém e é diz. É necessário compreender o mundo sendo e devindo, e que nesse movimento ele mostra seu comportamento, diz de si mesmo. Por isso, a linguagem em Heráclito extrapola os limites da linguagem verbal.

Seguindo nossa análise do termo em Heráclito, podemos perceber que, além de verificar o *lógos* como linguagem, podemos identificar dois *lógoi* nos fragmentos do efésio, bem como uma diferença de natureza entre eles: um é particular e o outro universal. O primeiro, universal e comum, como vimos, está relacionado ao fato de que qualquer evento da ordem da natureza comunica e diz algo. Verificamos a existência desse *Lógos* comum no seguinte fragmento:

⁵² Zeferino Rocha (2004, p. 15), por meio de uma interpretação heideggeriana dos fragmentos, nos diz que: “Todavia, a passagem do *légein-colher* para o *légein-dizer e falar* não se faz por meio de uma modificação de natureza semântica, mas mediante um processo especial de des-velamento, e este des-velamento se faz pela linguagem. Já desde aí aparece que, para Heidegger, ser e linguagem se interpenetram mutuamente. O *légein-colher e recolher* é também um velar e um ocultar. Tudo o que se recolhe, oculta-se. Por isso, o *colher e o recolher* só vão encontrar seu sentido originário em um processo de “des-velamento”. E é aí que se esconde, para Heidegger, a essência da linguagem e da verdade, na articulação de *λογος, αληθεια e φουσις*.” Quando os termos em grego das citações estiverem sem acento, como nessa passagem, é porque está assim no original.

Embora sendo o lógos comum (xynoû), a massa vive como se tivesse um pensamento particular (idían). (DK 22 B 2).⁵³

Esse fragmento já nos mostra o contraste entre o comum (*xynoû*) e o particular (*idían*) na filosofia de Heráclito. O *Lógos* universal é o dizer na concepção do que vem a ser, de mostrar ou se tornar manifesto. É por meio dele que a *phýsis* se releva, expõe seu comportamento. Nessa filosofia, o *Lógos* está relacionado ao fato de que qualquer evento da ordem da natureza comunica e diz algo. Vejamos outro fragmento esclarecedor:

Desse lógos, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse lógos, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo. (DK 22 B 1).⁵⁴

Esse fragmento se refere ao *Lógos*, todas as coisas vêm a ser segundo ele, de modo que podemos considerá-lo como a linguagem da *phýsis*. Em contraste, há o *lógos* particular, que é a própria fala humana. Por isso ele é individual, varia de humano para humano, como vemos em:

De quantos ouvi os discursos (*lóγους*) nenhum chega a ponto de conhecer o que, de todas as coisas apartado, é sábio. (DK 22 B 108).⁵⁵

Nessa citação, o *lógos* aparece como discurso verbal. O *lógos* particular é o discurso humano. Ele varia de indivíduo para indivíduo. Isto é, ele é demarcado pelas possibilidades da fala do homem. Como nos esclarece Alexandre Costa (1999, p. 16), aqui encontra-se “a noção do homem enquanto o ente capaz de elaborar e proferir discursos, enfim, capaz de falar e dizer”. Ademais, a linguagem humana se relaciona com a universal. Pois o homem não só pode obter uma compreensão/interpretação do *Lógos* comum, mas se encontra obrigado a fazê-lo. O *lógos* particular como pertencente ao humano também pode ser verificado nos fragmentos 45 e 115⁵⁶. Assim, podemos verificar um *Lógos* (no singular) que se diferencia dos *lógoi* (no plural) dos mortais.

⁵³ τοῦ λόγου δ' ἔντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

⁵⁴ λόγου τοῦδε ἔντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπίροισιν εἰκάσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

⁵⁵ ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

⁵⁶ Vejamos: “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *lógos* possui.” (DK 22 B 45); e “Da alma é um *lógos* que tudo aumenta.” (DK 22 B 115). A alma possui *lógos*, daí se deduz que o homem possui *lógos*.

Dessa forma, observamos melhor qual o valor ético assinalado no fragmento 112: o homem deve se esforçar para que seu *lógos* diga o mesmo que o *Lógos*. Em B122, há a afirmação de que sabedoria é falar de acordo com a natureza (*λέγειν ποιεῖν κατὰ φύσιν*). Como vimos, a natureza (*phýsis*) possui um *Lógos* e o *lógos* deve se esforçar para *homologar* com ele. Quando ocorre essa *homología*, o homem diz coisas verdadeiras.

Heráclito considera que ele próprio realizou tal feito. Voltando ao fragmento 1, ele pode ser lido da seguinte forma: “Isto que vos apresento é um *lógos acerca do lógos*”. Quando o Efésio diz que tudo vem a ser segundo o *Lógos*, esse *lógos* só pode ser o comum, uma vez que as coisas não podem vir a ser segundo o *lógos* humano, que é contingente.

É preciso compreender que o *lógos* de Heráclito, em que pese sua particularidade e contingência humanas, se inscreve na intenção de ser um *lógos katà tòn lógon*, ou seja, um *lógos* de acordo com *lógos* “segundo o qual tudo vem a ser”, ou ainda, um *lógos* particular que, ao invés de se opor ao *lógos* comum, com ele se compõe, situando-se em concordância com o mesmo.” (COSTA, 1999, p.18).

Todavia, realizar a *homología* é uma árdua tarefa. Como diz Heráclito “o pensar é comum a todos” (DK 22 B 113), mas o bem pensar é uma conquista. Isto é, o homem inevitavelmente pensa, o que o torna um intérprete irrecusável da natureza (*phýsis*). Ele é obrigado a ter uma compreensão/interpretação do *Lógos*. Contudo, a qualidade da interpretação é individual. Apesar de todos pensarem/interpretarem, os *lógoi* diferenciam-se qualitativamente entre si conforme a qualidade da escuta de cada pessoa.

Assim, se o *lógos* (linguagem) é central na filosofia de Heráclito, o ouvir também é. E da mesma forma como o primeiro não pode ser compreendido somente como comunicação verbal, o segundo tampouco se limita a mera audição sonora.

Se esta é a essência do *dizer*, o que seria, então, a essência do *escutar*? Se o *dizer* não se esgota na expressão sonora dos vocábulos, o *escutar* também não se restringe à captação auditiva dessas sonoridades. *Escutar é um recolher-se concentrado na palavra que nos é dirigida. É um ouvir recolhido*. Só escutamos verdadeiramente, quando “somos todo ouvidos”. Para *escutar* é preciso *fazer parte do que se escuta*, ou seja, sentir no mesmo sentido (*homologeîn*). (ROCHA, 2004, p. 16).

De acordo com Alexandre Costa (2013, p. 81), em Heráclito, “ouvimos com todos os nossos poros, todos os nossos sentidos”. Com todo o nosso corpo apreendemos o mundo sensivelmente. Então, como ouvimos de corpo inteiro, não podemos escolher não

o fazer. O ouvir é inevitável para o humano. Devida a concepção da *phýsis* como linguagem, o ouvir se torna um verbo preponderante na filosofia de Heráclito: diante da linguagem, a escuta. Todavia, se a escuta, logo, o pensar, é inescusável, a maneira como se escuta é variável: o homem obrigatoriamente colhe com os sentidos, mas ele escolhe, com o pensamento, o que colher e a interpretação do que colheu – como explicaremos mais detidamente adiante.

Retomando a abordagem sobre os dois *lógoi*, podemos dizer que eles se diferenciam, mas não são, necessariamente, opostos ou excludentes. Há a *possibilidade* de o particular estar de acordo com o universal. Dessa maneira, Alexandre Costa (1999, p. 20) assinala que essa possibilidade é própria e exclusiva do homem. O homem por, inevitavelmente, sempre escutar – e, por isso, interpretar – o *Lógos*, realiza incontáveis discursos acerca deste. E os discursos podem estar com maior ou menor concordância com esse *Lógos*. Esse grau de concordância, como vimos, varia conforme o grau de entendimento prévio, ou seja, conforme a qualidade da escuta. Podemos esquematizar essa questão da seguinte maneira: “1) Há um *lógos* ao qual podem os homens se contrapor; 2) Esse *lógos* pode ser dito; 3) Aqueles que se contrapõe ao *lógos* também se contrapõe àquele que o diz; 4) Quem o diz necessariamente o entende” (COSTA, 1999, p. 19). Assim, diante do exposto, esperamos ter demonstrado a centralidade do *lógos* nos fragmentos de Heráclito.

3.3. O *Lógos* como discurso da *phýsis* no *kósmos*

Nesse momento de nossa exposição, iremos nos aprofundar na compreensão do *lógos* em Heráclito, para tanto iremos apresentar sua relação com outros dois conceitos: *phýsis* e *kósmos*. Dissemos que o *Lógos* universal/comum é a linguagem da *phýsis*. Passemos, então, a detalhar melhor essa afirmação. Vejamos o seguinte fragmento:

Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um. (DK 22 B 50).⁵⁷

Essa citação faz referência a um *lógos* que deve ser ouvido, pois quem ouvi-lo será sábio e concordará: ser tudo-um. Como vimos, esse *lógos* que precisa ser ouvido é o universal. Ele pode ser ouvido, porque é um discurso. Como todo discurso é *sobre* algo,

⁵⁷ οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

ganhamos a questão: sobre o que diz o *Lógos*? Conforme o fragmento 1, ele diz como cada coisa se comporta. Ele diz como a *phýsis*⁵⁸ se comporta.

A *phýsis* é vigor, guarda a vida. A *phýsis* é, também, o que se mostra. Falar do comportamento dos entes é falar daquilo que se mostra e que ao se mostrar, se comporta. Comportando-se, *diz* – diz de si. Nesse sentido, a *phýsis* guarda ainda a natureza do discurso. (COSTA, 1999, p.21).

Assim, segundo Christian Iber (2013, p. 77), podemos compreender a *phýsis* não como uma simples constituição das coisas surgidas, mas como um auto-desenvolvimento que se mostra, devido ao significado da sua raiz *phy-*: “deixar crescer”, “vicejar”, “crescer”. Dessa maneira, a *phýsis* ao se mostrar se qualifica. Todo acontecer é uma linguagem. Tudo que é expõe um modo de ser, nessa exposição o ente diz de si. Assim, podemos dizer que o *Lógos* é um discurso próprio e imanente da *phýsis*. Com isso verificamos a unidade entre *phýsis*, *Lógos* e ser. Segundo Alexandre Costa (1999, p. 22), “no *Lógos* comum o discurso que o caracteriza é um mostrar-se. Sendo, mostrando-se, cada ente enuncia como ele é. Dessa forma, devemos ter em mente que o dizer do *Lógos* não é mera linguagem verbal”.

Se o *Lógos* é um discurso imanente da *phýsis* acerca do comportamento das coisas, o destinatário desse discurso é o homem. De acordo com Alexandre Costa (1999, p. 23), a linguagem humana é o “resultado” da convivência entre o homem e o *Lógos*, de modo que há uma íntima correspondência entre eles – o discurso humano e o discurso da *phýsis*. Vamos recapitular: o *Lógos* é uma linguagem – discurso da *phýsis* – e, como tal, mostra-se. Então, como ele se mostra? Como ocorre esse aparecimento?

⁵⁸ “Heráclito entrou no cenário da pesquisa filosófica, quando a filosofia grega, ainda em seus primórdios, tentava explicar a *arché* das coisas, a harmonia do *Kosmos* e a gênese da *Physis*. Os romanos traduziram a palavra grega *phýsis* por *natura* (natureza), e, na língua portuguesa, o termo *Physis* é também traduzido por *Física*. Física, Natureza, Ciência da Natureza, todas essas palavras tentam dizer a mesma coisa, mas nenhuma traduz, com exatidão, o que os primeiros filósofos gregos, aqueles que são chamados de “pensadores originários”, entendiam por *Physis*. Para eles, a *Physis* tinha uma aura “divina”, pois era a *fonte originária*, a *arché* de todas as coisas que constituíam o Universo. Na convergência divergente de sua unidade e na divergência convergente da diversidade de suas partes, a totalidade dos seres formava a harmonia cósmica, “a harmonia mais bela”, a “*καλλισθη αρμονια*” como disse Heráclito de Éfeso em um dos seus mais belos fragmentos.

Esta unidade polivalente transparece, claramente, na etimologia latina da palavra *Universus*, que se poderia desdobrar assim: *Universus = omnia versus Unum*, vale dizer, todas as coisas (*omnia*) estão voltadas para (*versus*) o Uno (*Unum*). Pois bem, de todas essas coisas, os primeiros filósofos gregos tentavam descobrir a origem (*αρχη*) e o processo de seu vir-a-ser (*φυναι*). Portanto, o “pensamento originário”, que deu origem ao filosofar na Grécia Antiga, foi inteiramente consagrado ao estudo do *φυναι* (vir-a-ser) da *φυσικ* (Natureza).” (ROCHA, 2004, p. 10).

Primeiro, antes de responder essas indagações, vale destacar: o *Lógos* se mostra para o homem, contudo, isso não significa que tenha sua existência determinada por ele, tampouco possui necessidade de se mostrar para ele. Quando Heráclito assinala que o *Lógos* se mostra para o homem, ele está dizendo que entre todos os seres o humano é o único capaz de notá-lo. Aquele apresenta-se desmotivadamente, ele simplesmente devém, mas este recebe-o em sua perspectiva, como se para ele se mostrasse (COSTA, 1999, p. 24).

Voltando às últimas indagações feitas: o *Lógos* se mostra, manifesta-se, no *kósmos*, ou seja, na totalidade das coisas que estão dadas no mundo, no conjunto de entes que formam a totalidade do real. Esse é o local onde ele aparece. O *Lógos* não aparece explicitamente de forma sensível, quem assim se dá é o *kósmos*. Por isso podemos dizer que a *phýsis* se mostra e se torna visível no *kósmos*.

Os que dormem são operários e cooperadores nas coisas que vêm a ser no cosmo. (DK 22 B 75, grifo nosso).⁵⁹

Com esse fragmento fica claro que é no *kósmos* que as coisas vêm a ser. E, como vimos, isso que vem a ser é a *phýsis*. Então, podemos dizer que o *kósmos* é o ambiente em que a *phýsis* se mostra. Como afirma Alexandre Costa (1999, p. 26), as coisas vêm a ser de acordo com o *Lógos*, comportam-se segundo a *phýsis* e apresentam-se no *kósmos*. Ainda segundo o autor (1999, p. 24): “Diante de uma perspectiva que afirma que tudo o que é diz e que, ao ser, já se está dizendo, caminha-se para identificação de uma radical unidade entre *Lógos*, *phýsis* e *eínai*, entre *dizer*, *mostrar* e *ser*.”

Todas as coisas vêm a ser segundo a *phýsis* – ela estipula uma lei (*nómos*) que determina como cada coisa se comporta – e esse comportamento se dá no *kósmos*, é nele que as coisas vêm a ser. Ou seja, só percebemos a *phýsis* de maneira mediada e quem faz essa mediação é o *kósmos* – somente este segundo é sensorialmente percebido. Por isso Heráclito afirma: “Natureza (*phýsis*) ama ocultar-se” (DK 22 B 123). A *phýsis* sempre está oculta, ela é o modo não-aparente de cada coisa. Ela está oculta porque ela não se mostra, quem se mostra é o *kósmos*. Vejamos um exemplo, sobre uma flor:

Quem quer que a observe percebe sua cor e forma; pode sentir-lhe o cheiro e submetê-la ao tato. Mas, de pronto, não entrevê ou vê que se movimentava, por exemplo. Uma observação mais detida, prolongada e, sobretudo, acurada, há de mostrar que aquela planta move-se ou em prol

⁵⁹ τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

de seu desenvolvimento, ou no sentido de sua degeneração; ela vive, naquele brevíssimo instante, o estado único de um dos pontos de uma dessas duas etapas e mantém-se, ininterruptamente, em um movimento determinado. O seu aparecer fático dá indício desse estado, revela-o, mas não de modo explicitamente aparente. Onde é possível ver o movimento mesmo e sua estrutura bifurcada em desenvolvimento e degeneração, em crescimento e corrupção? Não é possível. Pode-se até *percebê-lo*, mas *vê-lo* não.” (COSTA, 1999, p. 26-27).

Assim, notamos a distinção *kósmos* e *phýsis* na filosofia de Heráclito. A segunda se mostra no primeiro, toca-o de modo a determinar seu comportamento. Essa relação também pode ser vista no seguinte fragmento: “Harmonia inaparente mais forte que a do aparente” (DK 22 B 54). Essa citação nos indica a existência de duas harmonias: a primeira é inaparente, pois é a harmonia da *phýsis*, que, como vimos, oculta-se, por isso é inaparente; a segunda é a aparente, pertencente ao *kósmos*, que é aparente porque é ele que percebemos de forma imediata.

O fragmento também nos indica que a harmonia inaparente é mais forte que a aparente. Isso se dá porque é a *phýsis* que toca e determina o comportamento do *kósmos*, então, só pode ser mais forte, pois o rege. Isso nos mostra, também, que além de mais forte, necessariamente ela também é anterior. Assim, se cada uma dessas instâncias possui uma harmonia, o *Lógos* completa a relação, ele é o elo entre a *phýsis* e o *kósmos*. Dessa maneira, podemos dizer que: (i) a *phýsis* é a responsável pelo comportamento de cada coisa; (ii) o *Lógos* é algo como uma lógica de funcionamento; e (iii) o *kósmos* segue a lógica da *phýsis*.

“*Lógos* é discurso”: discurso da *phýsis* através do *kósmos*. No *kósmos* está o “som” da sua fala; na *phýsis*, a sua “gramática”, suas regras. Sim, porque a *phýsis*, sendo o modo de ser de cada coisa e sendo inaparente, instaura-se como o *nómos* ou a regra que motiva e determina o aparecimento de cada ente e, por outro lado, mantém – pela coerência interna ao *nómos* – o modo em que o ente vigora, o modo em que ele é. (COSTA, 1999, p. 30).

A *phýsis* é uma presença que se oculta, uma vez que não é imediatamente perceptível, e o *Lógos* é a sua lógica, o seu discurso – é a própria coerência do discurso. Como assinala Alexandre Costa (1999, p. 31), é justamente pela natureza desse discurso que se impõe a lógica. Quando se é, assume-se necessariamente um modo. Assumir um modo já é um dizer de si, a *phýsis* sendo (comportando-se) diz (mostra) sua lógica e esse dizer se dá no *kósmos*.

Como vimos no fragmento 50⁶⁰, o *Lógos* é um discurso que diz de si, comportando-se ele diz como é. E o que ele diz é: ser tudo-um (*hén-pánta*). Ele aponta para unidade-multiplicidade. O *Lógos* – que semanticamente também possui o sentido de reunir – reúne *phýsis*, invisível e única, e *kósmos*, visível e vários. Dessa maneira, os opostos se completam, os contrários são um e o mesmo. Vale assinalar que apesar da unificação do uno com o múltiplo, suas diferenças são preservadas. Ele unifica, mas mantém a diversificação, de modo que uno e múltiplo coexistem reunidos. Dessa maneira, compreendemos a relação do *lógos* com a *phýsis* e o *kósmos*, isso nos permite ir para a próxima etapa de nossa exposição: a dimensão ética presente na filosofia de Heráclito.

3.4. Entre a surdez e a *homología*: o dever ético da boa escuta

Seguindo nossa exposição, iremos tratar agora do que é a *homología* e o dever ético que o homem tem de tentar alcançá-la. Essa é uma noção importante porque, como veremos no próximo item, o grau de verdade que uma fala contém é proporcional ao grau de *homología* que se consegue alcançar – e para alcançá-la é necessário compreender a harmonia do *kósmos*, isto é, compreender que ele é formado por uma unidade de contrários. Apresentaremos esses pontos detalhadamente adiante.

Como já destacamos, na filosofia de Heráclito tudo é devir, compreendemos que essa noção é uma recepção de Anaximandro pelo pensador de Éfeso. Vejamos:

...Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois o concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela justiça, segundo a ordenação do tempo⁶¹ (DK 12 B 1)⁶².

Anaximandro nos diz, nesse fragmento, que tudo é um eterno devir: os seres são gerados pelo *ἄπειρον*, praticam justiça uns aos outros e, em seguida, retornam para o *ἄπειρον*, num movimento de degeneração. Esse “ilimitado” seria, então, a fonte *originária* da qual os seres opostos deviriam. Nietzsche (2009, p. 10) diz que o *ἄπειρον* é “indeterminado”, justamente porque qualquer coisa que possua qualidades determinadas

⁶⁰ Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um. (DK 22 B 50).

⁶¹ ... <ἀρχήν> ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

⁶² Tradução de José Cavalcanti de Souza (1996, p. 50).

nasce e perece. Para que o vir a ser não cesse, é necessário que haja algo indeterminado e que, desse modo, seja, para poder ser a causa de todo o resto que devém.

Assim, notamos que, para o filósofo de Mileto, só o *ἄπειρον* é, todo o resto devém⁶³. Dessa maneira, Heráclio concorda com esse entendimento, de modo que é impossível dizer “isto é”. Entretanto, o Efésio difere de Anaximandro no seguinte ponto: para este, existe uma *arché* – o *ἄπειρον* – que é a única coisa que não nasce nem perece, já para aquele tudo devém, ou seja, não há uma *arché* imóvel que seja causa de todo movimento. Por isso, no fragmento 50, ele afirma “ser tudo-um”⁶⁴. Diante disso, Nietzsche (2009, p. 15) afirma, inclusive, que a filosofia de Anaximandro é metafísica, pois haveria um ser que é causa do devir. E, assim, Heráclito teria ido além do seu antecessor ao negar o *ser* e afirmar que tudo *devém*.

De início, por tudo devir, pode-se pensar que o conhecimento é impossível. Por exemplo, no diálogo *Crátilo* – destinado à filosofia de Heráclito – levanta-se o questionamento sobre a possibilidade de conhecer algo que muda sempre. Afinal, o sujeito ao se aproximar do objeto a ser conhecido perceberia que ele já não é mais o mesmo e assim sucessivamente. Então, como é possível conhecer? Vejamos síntese do problema feita por Sócrates:

Mas nem é possível falar de conhecer, Crátilo, se todas as coisas mudam de forma e nada permanece. Pois ele mesmo, o conhecimento, é conhecimento de algo, não muda de forma, e permanecerá sempre conhecimento e será conhecimento. Mas se a forma mesma do conhecimento muda, ao mesmo tempo mudará para uma outra forma de conhecimento e também não de ser conhecimento; e se muda de forma sem cessar, não será sempre conhecimento, e partindo desse raciocínio, não haverá aquele que conheça nem aquilo a ser conhecido. (PLATÃO, *Crátilo*, 440a-b).

Para o personagem Sócrates, só se pode conhecer aquilo que não muda de forma, pois ao se mudar a forma também se muda o conhecimento. E o conhecimento deve ser estático, porque se muda não é conhecimento. Para o filósofo de Éfeso, contudo, esse impasse epistemológico é apenas aparente, ou seja, é possível, sim, conhecer. Como vimos, o *Lógos* é linguagem, contudo ele não é arbitrário. Para Heráclito, ele possui uma

⁶³ “Diante do problema do devir, Anaximandro encontra solução na contemplação de duas instâncias de realidades eternas, a do devir e a do *ápeiron*. Anaximandro acredita que existe uma espécie de fundo primordial que origina todas as coisas, *ápeiron* e é também para onde todas as coisas têm que voltar. O mundo da multiplicidade que está em devir é um mundo condenado ao declínio, à morte, ao fim. Tudo que está em devir jamais poderá ser o princípio (*arché*), pois este é eterno, não pode ser gerado e não pode perecer, como acontece com todas as coisas em devir.” (BARRETO, 2011, p. 24).

⁶⁴ “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um.” (DK 22 B 50).

lógica de funcionamento, uma gramática. Ele possui nexos. Por isso, apesar de tudo devir, o conhecimento é factível.⁶⁵ Por exemplo: ao soltar um objeto qualquer ele sempre cairá verticalmente em direção à Terra. Assim, notamos que o devir é regido por uma regra. Essa gramática regedora do devir revela uma estrutura denominada por Heráclito de *harmonia* (COSTA, 2013, p. 84). Ou seja, a linguagem se mostra harmoniosamente, de modo que podemos dizer que a harmonia é a lógica do *lógos*. Então, temos o seguinte: o *lógos* é linguagem que possui uma gramática – uma lógica –, a essa gramática chamamos harmonia. A estrutura harmônica pode ser vista em:

Conjunções: completas e não completas, convergente e divergente, consonante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas. (DK 22 B 10).⁶⁶

A harmonia consiste em conjugar contrários. Como aponta Jonathan Souza (2018, p. 34), o senso comum entende que algo está harmonizado quando não há contrariedade, porém o filósofo de Éfeso assinala justamente a contrariedade que há na formação das coisas do mundo. Dessa maneira, percebemos que em Heráclito há a lógica da ambiguidade, da contradição. Tal lógica dispõe que distintos conceitos fenomenalmente aparecem de modo concomitante. Por exemplo: como alguém pode lembrar sem esquecer? Como alguém pode se concentrar sem se distrair? Ao lembrar de Y, naturalmente se esquece de Z, pois não é da ordem do humano ter a totalidade da memória. Do mesmo modo, o aluno que se concentra no celular se distrai do professor e vice-versa. Apesar de *distrair* e *concentrar* serem conceitos antagônicos, fenomenalmente são inseparáveis, pois não há como se concentrar em algo sem se de distrair de todo o resto. Então, quem se concentra ao mesmo tempo se distrai.

O contrário é convergente e dos divergentes a mais bela harmonia. (DK 22 B 8).⁶⁷

Por isso, a harmonia também pode ser entendida como um sinônimo de guerra, uma guerra de contrários. Embora distintos, os opostos não se apartam jamais. Assim, compreendemos melhor porque Heráclito apresenta as duas espécies de harmonia em B54: se existe uma aparente, inevitavelmente haverá uma inaparente. Em sua concepção,

⁶⁵ “Para o próprio Heráclito, contudo, nenhuma fala pode ser uma redução absoluta da mudança. Seu grande feito filosófico, antes pelo contrário, é ter destrinchado o permanente na mudança.” (IBER, 2013, p. 74).

⁶⁶ *συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.*

⁶⁷ *τὸ ἀντίζουον συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.*

tudo sempre possui uma qualidade oposta. Então, concordando com Jonathan Souza (2018, p. 37), podemos dizer que para o Efésio a harmonia é “o modo como a *phýsis* se desdobra, revelando-se no cosmo”. Sempre realizada pela composição de elementos que se relacionam por contrariedade.

Assim, o fluxo é o resultado dessa contraposição. Os contrários, ao se contraporem, causam o movimento, o devir. Diferente do que se costuma pensar, todo movimento é precedido de uma contradição, isto é, “um ponto fixo e um ponto móvel que gere, nessa conjugação, uma tração, que, vista na coerência destes movimentos contrários, é o mesmo que afirmar ser uma contradição” (SOUZA, 2018, p. 15). Então, podemos dizer que algo harmônico é um todo composto por partes que se contrapõem.

A harmonia é essa guerra constante de opostos que nunca conseguem se superar. Essa eterna disputa em que nunca um supera o outro é o estado de todas as coisas, afinal, só há equilíbrio entre dois exércitos de mesma força e intensidade. (COSTA, 2013, p. 86). Assim, devido ao incessante choque de forças antagônicas – que é a causa do movimento – a única característica imutável do *kósmos* é que tudo muda permanentemente.

Como já exposto, esse infundável devir harmônico é a *phýsis* se mostrando, dizendo de si. E o homem não consegue deixar de ouvir essa fala. Ele é obrigado a compreender a realidade a qual está submetido. Interpretar não é algo que ele pode decidir fazer ou não. Involuntariamente ele sempre significará os fenômenos. E essa é uma condição exclusiva, ele é o único ser fadado a sempre interpretar o *kósmos* à sua volta.

Como alguém escaparia diante do que nunca se põe? (DK 22 B 16).⁶⁸

Esse fragmento se refere ao *Lógos* universal, que jamais cessa. Também nos indica que o homem não pode escapar, devido a ele nunca se por. Todavia, se há um *Lógos* universal e comum, vimos que também há um particular, variante de homem para homem. Essa variação ocorre, porque o ouvir também é individual. O *lógos* irá variar conforme a escuta de cada um, o modo *como* se ouve é particular. E é particular devido à condição humana de intérprete. Em outras palavras: (i) esteticamente nosso corpo ouve no *kósmos* o que a *phýsis*, por meio do seu *Lógos*, diz; e (ii) inteligivelmente interpretamos o que ouvimos. E, uma vez que está nessa posição indelegável de intérprete, também está fadado ao erro.

⁶⁸ τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἔν τις λάθοι;

Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira. (DK 22 B 51).⁶⁹

Em B51, Heráclito aponta como os homens ignoram a harmonia dos movimentos contrários, ou seja, como eles possuem uma audição precária. Não conseguem compreender que os contrários são um e o mesmo: não há saciedade sem fome, ambos coexistem. De acordo com Zeferino Rocha (2004, p. 19) a qualidade da escuta pode ser compreendida a partir das duas palavras gregas que designam *pensamento*: *nous* e *phrén*. A primeira refere-se ao pensamento logicamente ordenado, a segunda ao pensamento intuitivo. Enquanto este é comum a todos os homens, aquele deve ser conquistado.

A maioria das pessoas, por ouvirem mal, nomeiam as oposições das coisas como aspectos independentes uns dos outros. Porém, aquele que ouve bem reconhece que essas oposições estão vinculadas, formando uma unidade.⁷⁰ Nesse ponto, vale abrir um parêntese em nossa exposição para assinalar nossa discordância com uma interpretação de que há uma metafísica em Heráclito. Christian Iber (2013, 85), por exemplo, diz que na filosofia do Efésio há uma metafísica, porque nela há uma distinção entre essência e aparência. Na sua interpretação, os surdos ouvem apenas a “aparência” enquanto os bons ouvintes conseguem escutar a “essência”. Segundo ele, quando Heráclito diz “natureza ama ocultar-se” (DK 22 B 123), isso que está oculto é a essência que deve ser ouvida, o que deve ser *des-velado*⁷¹. Discordamos dessa interpretação porque: (i) o vocábulo *ousía* (essência) não aparece nos fragmentos; e (ii) tampouco há uma relação de causalidade nesta filosofia, de modo que uma essência seja causa das aparências. Para Heráclito – o que o distingue de seus antecessores – tudo é um eterno devir, sem causa, como vemos em:

⁶⁹ οὐ ζῆνιᾶσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη, ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης

⁷⁰ “Heráclito diz ser o cosmo, para os acordados, uno e igual, enquanto, dos que estão deitados, cada qual se volta para seu cosmo particular.” (DK 22 B 89).

⁷¹ Como vemos em: (i) “A *physis* implica, portanto, na diferença entre a essência e a aparência. E cada conhecimento indo além da sensação imediata seria supérfluo se não houvesse essa diferença na coisa. Com certeza Heidegger e Nietzsche têm razão, quando eles desconhecem que Heráclito seja um metafísico dualista no sentido de Platão. Contudo, Heráclito é o descobridor da diferença metafísica entre a essência e a aparência, e, precisamente, dentro da *physis* [natureza]. Quem quer se aprofundar na *physis* tem que, metaforicamente expressado, sair da superfície da aparência, mergulhar na profundidade, na qual somente se deixa encontrar o fundamento da essência e do surgimento das coisas.” (IBER, 2013, P. 78); e (ii) “*phýsis*, esse fundamento da essência e da geração das coisas escondido sob a superfície da aparência” (IBER, 2013, p. 79).

O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se. (DK 22 B 30).⁷²

Façamos, agora, um novo passo em nossa argumentação, passemos a analisar a fala deste homem e sua relação com a possível compreensão do *Lógos*, ou da *homología* entre o *lógos* e o *Lógos*. A maioria das pessoas, devido à uma má escuta, falam mal porque não compreendem a unidade que há entre os opostos. Todavia o homem ao falar, mesmo que possua uma boa escuta está fadado ao erro. Porque ao falar ele somente pode dizer uma coisa de cada vez, ou, para usar os termos do efésio, ele está condenado a cometer uma justiça, como vemos em:

É necessário saber que a guerra é comum e a justiça, discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade. (DK 22 B 80).⁷³

Independente da qualidade da escuta, a fala humana nunca poderá abarcar a totalidade do fenômeno. Somente pode proferir partes dele, e uma de cada vez. Apesar do fracasso iminente, o homem deve buscar a *homología*, isto é, que seu *lógos* diga o mesmo que o *Lógos*. Em B112, Heráclito faz um juízo moral positivo dessa busca, uma vez que quando os dois *lógoi* coincidem, há sabedoria. Por isso, buscar a *homología* é um dever do homem.

Num primeiro momento, quando se percebe que enquanto intérprete o homem sempre erra – que a *homología* é impossível – pode-se concluir que isso abre margem para um relativismo. De modo que, já que toda interpretação é equívoca, não haveria diferença qualitativa entre elas, o que possibilitaria dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa, e todas as afirmações seriam igualmente válidas. Todavia tal conclusão é radicalmente oposta ao pensamento do filósofo de Éfeso. As errâncias são qualitativamente diferentes em cada indivíduo. Por mais que ao falar todos errem, a fala

⁷² κόσμον τόν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀπο-σθεννύμενον μέτρα. Acerca do fogo no pensamento de Heráclito, destacamos como a escolha desse elemento reflete a ambiguidade desse filósofo: “A vantagem do fogo para o novo ponto de vista a ser alcançado é que ele significa tanto um poder de destruição e de morte – como no caso de uma cidade em chamas ou de uma pira funerária – como também um princípio de vitalidade supra-humana; um fenômeno temporário que se extingue ou é apagado e um princípio eterno que em todo lugar é o mesmo, seja na chama do altar, na lareira doméstica, no incêndio da floresta causado pelo relâmpago ou nas tochas carregadas solenemente para a guerra. Meditando sobre o fogo, aquele que saber ler os sinais oraculares torna-se capaz de perceber a harmonia oculta que unifica os princípios opostos não apenas no interior da ordem cósmica, mas também no destino da psique humana.” (KAHN, 2009, p. 53).

⁷³ εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἕντα ζυγόν καὶ δίκεν ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

pode estar mais ou menos errada de acordo com a qualidade da escuta. O ouvir é inevitável, universal e involuntário. Porém, o modo como se ouve é particular, porque consiste numa construção interpretativa do homem, compondo-se inteligivelmente. Isto é, conforme Heráclito, é por meio do ouvir que adquirimos conhecimento, logo, aquele que possuir uma boa audição terá um conhecimento mais qualificado, por conta disso, como detalharemos adiante, será capaz de proferir discursos mais verdadeiros. Quanto mais se conhece o objeto sobre o qual se versa, mais apto se estará para tratar dele.

O ouvir e o pensar são comuns a todos os homens, mas o conteúdo desse ouvir e pensar é vário e particular. Assim, a audição humana pode ir da absoluta surdez até a *homología*. Cada um dos pontos desse amplo espectro é determinado pelo modo, mais ou menos afinado, com que ouvimos o *Lógos*. É esse modo que define o *daímon*: a audição humana possui uma gradação de possibilidades, tendo em um extremo a absoluta surdez e no outro a *homología* – e cada ponto desse leque de possibilidades determina o *êthos* do ouvinte. Conforme Alexandre Costa (2013, p. 91), “o modo da nossa escuta determina o que cada um de nós é”.

Diante do *daímon*, o homem ouve, infantil, como, diante do homem, a criança. (DK 22 B 79).⁷⁴

O *êthos* do homem: o *daímon*. (DK 22 B 119).⁷⁵

De acordo com esses fragmentos percebemos que o *daímon* é acompanhado pelo verbo ouvir, de modo que a audição é a ponte entre o *daímon* e o homem. Ademais, a qualidade dessa escuta é determinante para o seu *êthos*, por isso se deve buscar ter uma audição acurada, pois isso impacta diretamente também a qualidade do seu *êthos*. O homem é aquilo que ouve: o que o homem colhe do *lógos* e o sentido que escolhe para interpretar aquilo que colher define o que o homem é. Interessante notar a tradução de Emmanuel Carneiro Leão (2017, p. 103), para o fragmento 119: “A morada do homem: o extraordinário”. Ao traduzir *daímon* por *extraordinário* o tradutor destaca a posição exclusiva do homem no *kósmos*, sua diferença em relação aos demais: ele não é ordinário, uma vez que é o único que ouve-interpreta.

Aproximação. (DK 22 B 122).⁷⁶

⁷⁴ ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

⁷⁵ ἦθος ἀνθρώπου δαίμων.

⁷⁶ ἀγχιδασίην.

A partir do fragmento 122 entendemos que, apesar de nunca alcançar a *homología*, devemos buscar nos aproximar o máximo possível. Mesmo inatingível, é possível se aproximar mais ou menos dela – e o que determinará essa distância é a nossa audição. Assim, o homem deve se esforçar para ouvir bem, para que obtenha conhecimento. Conhecer é possível, porque há um nexos na linguagem, uma lógica que pode ser compreendida. Há uma gramática. Então, cabe ao homem a tarefa de fazer seu *lógos* particular coincidir com o *Lógos* universal, havendo uma *homología*. O *lógos* heraclítico se inscreve na intenção de ser um *lógos* de acordo com o *Lógos*, ou seja, um *lógos* particular que, ao invés de se opor ao *Lógos* comum, com ele se compõe, situando-se em concordância com ele.

A particularidade humana jamais abrangerá a universalidade do *Lógos*, uma vez que ao ouvi-lo, o homem, inevitavelmente, particulariza-o ao lhe atribuir um significado. Por isso, Heráclito afirma que “embora sendo o *lógos* comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular” (DK 22 B 2). Acontece que ao significar o fenômeno – isto é, ao interpretá-lo – há uma gama de significados (interpretações) igualmente legítimos que lhe podem ser atribuídos. Um único algo comporta um leque de sentidos igualmente legítimos. Assim, ao interpretar o homem multiplica o uno; o ato de interpretar torna particular o que é universal. Dessa forma, o homem sempre deve (es)colher qual significado dará ao fenômeno, ou seja, deve (es)colher uma das partes possíveis, pois não pode abarcar o todo. Disso resulta que, literalmente, toda fala humana é parcial, pois ele está fadado a sempre tomar uma parte e somente uma parte: está além de suas limitações tomar o todo.

Acontece que, como assinalado anteriormente, devido à parcialidade da fala humana, ela sempre é equivocada. Isto é, é errante por nunca abranger o todo. Como também já sublinhamos, os erros se distinguem qualitativamente de acordo com a acuidade da escuta, e, por extensão, da fala. E, para Heráclito, nosso esforço deve ser o de acertar o máximo possível – ou errar o menos possível. Inclusive, para o filósofo, alcançar a *homología* é o *télos* da filosofia. Porém, via de regra, os homens passam longe desse objetivo, devido a sua surdez perante o *Lógos*, como vemos hein:

Ignorantes: ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes estão ausentes. (DK 22 B 34).⁷⁷

Inevitavelmente, ao escutar, o homem atribui sentido aquilo que ouve. Contudo, conforme o fragmento 34, os seres humanos costumam ouvir mal, pois “ouvindo, parecem surdos”. Dessa forma, passam longe de alcançar a *homología*. Assim, demonstramos a dimensão ética presente em Heráclito, qual seja, o dever de buscar ter uma boa escuta, pois, assim, percebe-se a harmonia do *kósmos* e, conseqüentemente, aproxima-se da *homología* – e essa é a condição para se dizer verdades (*ἀληθέα λέγειν*). A partir dessa compreensão, podemos passar ao último item de nossa análise e nos determos na compreensão da *ἀλήθεια* propriamente.

3.5. A *ἀλήθεια* em Heráclito

Todo o exposto anteriormente teve em vista nos preparar para a análise do fragmento 112, a única ocorrência da verdade (*ἀλήθεια*) em Heráclito, vamos a ele:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. (DK 22 B 112).

Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a.

Charles Kahn (2001, p. 120) nos diz que esse fragmento é um dos três mais importantes a tratar do pensamento (*φρονεῖν*) e da virtude (*ἀρετὴ*). O autor destaca, fazendo um paralelo com o fragmento 116, que diz “em todos os homens está o conhecer a si mesmo e bem-pensar”⁷⁸, aponta que é possível fazer um paralelo com a máxima délfica de “conhece-te a ti mesmo”. Heráclito teria utilizado da conhecida máxima, mas teria transformado seu significado, de modo que o bem-pensar seria um autoconhecimento – e este implicaria o reconhecimento do que é comum a todos. E o bem-pensar é expresso no agir no e no falar. Ainda segundo Kahn, o “agir de acordo com a natureza” equivale a “dizer coisas verdadeiras”, de modo que aquele que pensar bem demonstraria a verdade em suas palavras e ações, mas, textualmente somente o dizer (*λέγειν*) aparece adjetivado com *ἀληθέα*, o que nos faz ter cautela com a proposição do autor.

⁷⁷ ἀζύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναί.

⁷⁸ ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν

Assim, de início destacamos que, assim como na tradição mito-poética, a verdade está ligada a um verbo do dizer, ou seja, ela é uma característica do discurso: somente a fala pode conter verdade. Em B112, a verdade (*ἀληθεία*) está ligada ao verbo dizer (*λέγειν*), ela aparece como um acusativo, adjetivo, neutro, plural. Todavia, há uma distinção entre o filósofo de Éfeso e os poetas, o primeiro diz o mesmo que os segundos, mas teoriza sobre: a verdade é uma característica do discurso que está de acordo com algo. Heráclito se pergunta: o discurso deve estar de acordo com o quê? Assim, ambos – os poetas e o Efésio – entendem que a verdade só pode ser discursiva, mas o filósofo se diferencia da tradição que o precedeu ao compreender que esse discurso deve estar em conformidade com algo. Como vimos, isto com que o *lógos* deve estar em conformidade é o *Lógos*, quando há a completa conformidade entre ambos ocorre a *homología*. O fragmento 112

[...] fornece o motivo real da filosofia de Heráclito: não uma simples curiosidade acerca da natureza (embora, sem dúvida, ela também estivesse presente), mas a crença de que a própria vida do homem está indissociavelmente ligada a tudo o que o rodeia. A sabedoria – e, por consequência, podemos nós concluir, o viver de um modo satisfatório – consiste em compreender o *Lógos*, a estrutura análoga ou elemento comum da disposição das coisas, que incorpora o *métron* ou medida, sendo esta a garantia de que a mudança não produz uma pluralidade desconexa e caótica. (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2010, p. 210).

Nesse fragmento também percebemos um valor moral: a *phýsis* sendo – mostrando-se – é audível, e saber escutá-la, nos termos de Heráclito, é a “maior virtude”. Podemos afirmar que a verdade contida no *lógos* está vinculada à qualidade da escuta. Conforme sua escuta, a fala do homem pode se situar em qualquer ponto dentro de um amplo espectro de possibilidades, o mesmo acontece com a *alétheia*. Há uma gradação da verdade, ela é parcial. Se em outras épocas e filosofias a verdade será inteira ou não será – ou seja, ou é verdade ou não é – em Heráclito ela possui uma gradação. O discurso, única coisa que a comporta, pode ser mais ou menos verdadeiro. Assim, estamos diante de uma filosofia não binária.

Nesse degradê de possibilidades, o grau de verdade contido na fala será de acordo com a qualidade da escuta. De modo que quem for absolutamente surdo não falará nenhuma verdade e quem atingir a *homología* a falará por completo. Porém, essa meta é inatingível: por mais que tentemos dizer o mesmo que o *Lógos*, nunca conseguiremos. Conforme Alexandre Costa (2012, p. 307), não é possível transpor integralmente a fala da natureza para a fala humana. E, como vimos, para dizer coisas verdadeiras é

necessário, justamente, falar de acordo com a natureza (*κατά φύσιν*). Assim, esse acordo entre as duas linguagens – do ser humano e da natureza – nunca é completo.

Por isso, toda fala humana necessariamente erra. E vale destacar: errar aqui não é entendido num sentido moral, mas refere-se à capacidade para alcançar determinada meta. Assim, seguindo Alexandre Costa, entendemos que o homem, ao falar, sempre interpreta a realidade da qual fala. Dessa maneira, em B112, vemos que a interpretação conterà mais ou menos verdade conforme o colher (*λέγειν*) do sujeito. Em sua colheita, por exemplo, ele deve saber identificar que os opostos são um e o mesmo, como vemos em:

Deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um. (DK 22 B 67).⁷⁹

Por meio de uma boa audição, o homem compreende que a harmonia não se encontra exclusivamente na guerra ou na paz, na saciedade ou na fome, mas na relação entre esses opostos. Compreende que a realidade não é isto ou aquilo, mas ambos concomitantemente – que não há dia sem noite. Quem escuta essa contradição percebe o movimento (dever) do *kósmos* – pois contradição origina o fluxo – e, à primeira vista, pode pensar que dizer coisas verdadeiras é impossível. Luciano Ferreira de Souza (2010, p. 9) em seu estudo introdutório à tradução do diálogo *Crátilo*, afirma que “a crença na mobilidade das coisas sensíveis, tal como cria Heráclito, acarreta, veremos, a impossibilidade de um discurso verdadeiro, ou seja, nada poderia ser verdadeiramente afirmado, ou conhecido.” Contudo, essa conclusão está equivocada: o discurso pode, sim, conter *alétheia*, porque: (i) há uma regra, uma gramática que ordena todo movimento; e (ii) há gradações da verdade (*alétheia*). Se dizer a *alétheia* por completo (homologar) é impossível, é possível se aproximar dessa meta – e nossos esforços devem ser nesse sentido, conforme B112.

Heráclito faz jus à filosofia da contradição: ao mesmo tempo que assinala impossibilidade de alcançar a *homología* – pois podemos apenas nos aproximar dela – também considera que ele próprio a alcançou, vide o fragmento 1, em que o filósofo dispõe que seu *lógos* versa sobre o *Lógos* e segundo o *Lógos*. Por isso, Diogênes Larêrtios (IX, 5) nos relata: “desde a infância Heráclito foi admirável; quando jovem costumava dizer que não sabia coisa alguma, porém, chegando à idade adulta, passou a afirmar que

⁷⁹ ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ, ὁπότεν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἐκάστου.

havia aprendido tudo.” Assim, o valor ético de B112 assinala que a sabedoria não consiste em aprender muitas coisas⁸⁰, mas, sim, saber ouvir o *Lógos*. O valor moral positivo recai na *busca* que o homem deve ter para atingir a *homología*, o valor dessa busca também pode ser visto em: “É necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria (*φιλοσόφους*)” (DK 22 B 35). É necessário amar o saber e buscá-lo. Além disso, destacamos que a valoração ética encontrada em B112 não se resume ao falar – devemos dizer verdades – mas também sobre o agir. O sábio não só profere um alto grau de *alétheia*, como também age bem, pois sabe a Lei que deve ser seguida. Como ensina Charles Kahn (2009, p. 40), “para ele [Heráclito] não há, em princípio, separação entre o *nomos* e a natureza. Enquanto instituição, a lei não é feita pelo homem nem tampouco convencional: ela é a expressão, em termos sociais, da ordem cósmica, cujo outro nome é Justiça (*Díke*).”

É possível concluir, também, que, ao olharmos a outra extremidade das possibilidades do dizer, a surdez absoluta tampouco é possível, uma vez que nenhum ato humano é tão poético que não tenha nenhum grau de mimese. Disso resulta que toda fala, ainda que em pequeníssimas proporções, contém *alétheia*, uma vez que o dizer sempre é precedido da colheita (*λέγειν*) que o homem faz do *kósmos*. Todo discurso contém algum grau de verdade, porque o homem não discursa a partir do nada, ele discursa a partir de algo, a partir do fenômeno. Então, sempre há um resquício fenomênico em sua fala, mesmo que, por não ter uma boa audição, não tenha realizado uma boa colheita.

Além disso, concluímos que, por ser um predicado exclusivo do discurso, não há que se falar em qualquer outra coisa como verdadeira – não podemos dizer “cadeira verdadeira”, por exemplo. A verdade, em Heráclito, também aparece morfologicamente no plural, o que reforça que ela pode ser entendida como uma gradação, existem diferentes níveis. Consequente, por ser um adjetivo, podemos dizer que não há uma verdade metafísica nessa filosofia, pois ela não aparece como substantivo – a verdade. Na medida em que as verdades são da ordem do dizer, é certo que elas não são metafísicas, ela não é um atributo da *phýsis*, mas do *légein* típico do *lógos* em *homología* com o *Lógos*.

Finalmente, podemos sintetizar todo o exposto sobre a verdade (*alétheia*) em Heráclito nos seguintes pontos: (i) ela é uma característica exclusiva do discurso, somente a fala humana pode contê-la; (ii) há uma gradação da verdade, um discurso pode ser mais ou menos verdadeiro, isto é, ela é parcial, não é inteira; (iii) o que determina o quão

⁸⁰ “Muito aprendizado não ensina saber, pois teria ensinado a Hesíodo e Pitágoras, também a Xenófanes e a Hecateu.” (DK 22 B 40).

verdadeiro é um discurso (*lógos*) é seu grau de conformidade com o *Lógos*; (iv) essa conformidade, por sua vez, será maior ou menor de acordo com a qualidade da nossa escuta; (v) a conformidade plena (*homología*) é inalcançável, todavia nossos esforços devem ser nesse sentido, pois quanto mais nos aproximarmos mais verdades falaremos e melhor agiremos.

Capítulo 4 – Parmênides

*Ser ou não ser
eis a questão*
SHAKESPEARE, *Hamlet*

4.1. Introdução

Neste capítulo, iremos analisar o que é *ἀλήθεια* para Parmênides. Defenderemos a seguinte tese: a *ἀλήθεια* parmenídica é o que nós, contemporaneamente, chamamos de *lógica formal*. Ela é puro pensamento abstrato, *noético*. Isso significa que ela nada tem a ver com o *kósmos*, com a realidade sensível – este é do domínio das *dóxai* – tampouco há uma metafísica nessa filosofia. Também defenderemos que a *ἀλήθεια* do Eleata é uma resposta ao fragmento 34 de Xenófanés, no qual a possibilidade de se conhecer é interdita⁸¹. Dito isso, em nossa varredura semântica da *ἀλήθεια* e seus cognatos no Poema de Parmênides⁸², verificamos 7 ocorrências, assim divididas: duas no Proêmio⁸³, cinco na segunda parte⁸⁴ e nenhuma na terceira. Analisaremos cada uma dessas passagens, bem como faremos uma breve exposição da filosofia de Xenófanés, com o qual nosso autor dialoga. Dessa maneira, o presente capítulo está dividido do seguinte modo: no item 4.2. analisaremos a interdição do conhecimento realizada pelo filósofo de Colofão; em seguida, analisaremos os fragmentos de Parmênides em que há ocorrências da *ἀλήθεια*, na seguinte ordem: no item 4.3. analisaremos B1, 29; no item 4.4 analisaremos B1, 30; no item 4.5. analisaremos B2, 4; no item 4.6. analisaremos B8, 17; no item 4.7. analisaremos B8, 28; no item 4.8. analisaremos B8, 39; no item 4.9. analisaremos B8, 51 e em 4.10 faremos nossas considerações.

A citação que serve de epígrafe a esse capítulo parece ser uma questão que permeia o imaginário ocidental. Essa também é uma questão central na filosofia de Parmênides – ousamos, inclusive, afirmar que ele foi o responsável por inaugurá-la no Ocidente, como vemos, por exemplo, em B8, 15-16: “e a decisão sobre isso está no seguinte: é ou não é”. O seu Poema nos chegou por meio de fragmentos – a maioria

⁸¹ Esse é um posicionamento extraído da tese “Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir” (2010) e do artigo “O sentido histórico-filosófico do poema de Parmênides” (2007), ambos de autoria de Alexandre Costa.

⁸² Importante destacar que, neste capítulo, adotamos o texto do Poema conforme foi estabelecido por Hermann Diels e Walther Kranz (1951), mas há outras.

⁸³ B1, 29; B1, 30.

⁸⁴ B2, 4; B8, 17; 28; 39; 51.

oriunda da *Física*, de Simplicio –, dos quais tampouco há um consenso sobre a ordem dos versos. O fato de ter escrito um Poema coloca nosso pensador sobre a tênue linha que separa a primeiríssima filosofia da poesia, o Eleata é o cruzamento entre duas formas de se conhecer: por revelação e por demonstração. Ao mesmo tempo em que há uma Deusa que revela a verdade – objeto de nosso estudo – para o ouvinte, ela demonstra porque essa verdade é, de fato, verdade.

Assim, o seu Poema está dividido entre três partes: (i) um proêmio, em que o ouvinte é conduzido até a Deusa (B1); (ii) uma parte dedicada à verdade, ao ente (B2 a B8); e (iii) uma outra parte dedicada às opiniões (B9 a B19). Todas as partes são distintas entre si, tanto sobre seus conteúdos quanto às suas formas, os versos que de início são escritos numa linguagem poética, passam a ter uma linguagem técnica precisa quando a Deusa se põe a falar. Dessa forma, seus intérpretes se perguntam como conciliá-las ou mesmo se devem ser conciliadas. Geralmente, os comentadores tomam o Poema como um todo harmônico, apesar das referidas dessemelhanças que cindem cada uma de suas partes.

A Deusa apresenta três vias: o ente, as opiniões e o não-ente. Sobre este último, ela não trata – veremos o porquê ao longo desse capítulo. O discurso da divindade muda seu teor em B8, 51. Se inicialmente ela discursa sobre a verdade, o ente, a partir desse verso ela tem um discurso cosmológico, trata das opiniões dos mortais. A recepção majoritária do Poema concebe que tanto a verdade como as opiniões são duas formas do pensar que compartilham o mesmo objeto: a realidade. Porém, enquanto a primeira pensa o objeto de forma correta, as segundas o tratam desde um erro. Por conta disso, essa linha interpretativa considera, também, Parmênides como aquele que criou a metafísica. Como nos diz Charles Kahn (2007, p. 39): “Parmênides é um metafísico monista, mas um pluralista semântico. Há somente um Ser, mas esta única realidade tem uma pluralidade de aspectos e expressões.” Essa interpretação entende que os homens se enganam, porque ao se debruçarem sobre o real eles veem falsamente o devir onde deveriam ver o ser.

Deste modo, a transmissão material do poema, assim como a construção da posição filosófica e, por assim dizer, o perfil filosófico de Parmênides se constituíram como os de um metafísico unitarista e imobilista; defensor de uma estreita unidade entre ser, pensar e dizer que refutava e expulsava do campo da verdade a opinião ambígua dos mortais, sobretudo suas considerações sobre a realidade do vir-a-ser e do perecer. (SANTORO, 2012, p. 115).

Por ser equivocada, a via das opiniões foi condenada, utilizando-se a eficácia para se chegar ao saber como critério para essa condenação. Os intérpretes de Parmênides que entendem que verdade e opiniões tratam do mesmo – qual seja, o real – não dão conta de explicar o porquê de mesmo essa sendo uma via condenada, a Deusa ainda a percorre na parte final do Poema.

Então, desde já manifestamos nosso entendimento contrário a esse. Nessa dissertação, seguimos a interpretação de Alexandre Costa (2010): verdade e opiniões tratam de objetos distintos e, conseqüentemente, não há que se falar de metafísica em Parmênides. O Eleata trata da realidade sensível apenas na última parte do seu poema, na parte dedicada ao devir. E é por esse motivo que mesmo sendo equívocas e condenadas por isso, há uma parte do poema dedicada às opiniões: porque o homem está fadado a opinar, ao falar do *kósmos*, não há como falar algo que não seja uma opinião. As opiniões são *necessárias*. Essa necessidade já havia sido constatada por Xenófanes, em seu fragmento 34. Por isso, o filósofo de Colofão interditou o conhecimento, pois do real só se pode ter opinião. A opinião não é opinião devido a uma deficiência do pensamento, mas devido ao seu objeto.

Dessa forma, Parmênides concorda com seu antecessor, mas realiza o que ele julgava impossível: alcança o saber, aquele legítimo saber: incontestado e irrefutável. E o Eleata realiza essa proeza, justamente, porque a sua verdade nada tem a ver com o real. A verdade parmenídica é um artifício e um exercício de autonomia da linguagem. Se a linguagem que trata dos *kósmos* é plural e equívoca, tal como seu objeto, a linguagem da verdade é autorreferente, recai sobre si mesma. Isso é uma novidade na história da filosofia: ele cria a filosofia do ser, bem como seu método e sua semântica⁸⁵. Como aponta Alexandre Costa (2010, p. 147), opiniões e verdade não são formas distintas de pensar o mesmo, elas são, inclusive, formas distintas do pensar: a primeira frenética e a segunda noética. Ainda segundo o autor, a distinção entre essas formas de pensar é a seguinte: enquanto o frenético *devém*, o noético *é*.

Parmênides é o primeiro a tomar o pensar como próprio objeto de pensamento, de modo que o principal tema sobre o qual se ocupa “não é o ente, nem a verdade, nem as opiniões, mas sim demonstrar as possibilidades do pensamento através da avaliação do

⁸⁵ “Parmênides é uma realidade histórica fundamental, a filosofia não existiria tal como existe para nós se não existisse o ser de Parmênides e de seus filhos metafísicos e parricidas, Platão e Aristóteles. Somos, queiramos ou não, um legado de suas decisões.” (SANTORO, 2008, p. 36).

que significa pensar e da discriminação das naturezas distintas que o pensamento pode assumir” (COSTA, 2010, p. 10). Essa empreitada o leva a destrinchar as diferenças internas do próprio pensamento. Então, o filósofo de Eleia consegue inaugurar um novo modo de operar o pensamento e, conseqüentemente, a linguagem, um modo completamente artificial. E, dessa forma, ele dá uma nova semântica à *alétheia* – o mesmo que o ente – capaz de obter a perfeição, o conhecimento conclusivo. A sua verdade, seu ente, é ingênita, imperecível, una, homogênea, indivisível, imutável e completa. Assim, está inaugurada no Ocidente a verdade cujo antônimo não é o falso, mas as opiniões errantes dos mortais. Agora, após essa introdução geral, iremos apresentar a interdição do conhecimento realizada por Xenófanes, com o qual Parmênides dialoga, e, nos itens seguintes, analisaremos os fragmentos do Eleata em que há ocorrência da *ἀλήθεια*.

4.2. A presença de Xenófanes

Neste item, iremos fazer uma apresentação, geral e breve, sobre a filosofia de Xenófanes de Colofão a fim de demonstrar como ele interdita a possibilidade de conhecimento. E nos itens seguintes demonstraremos como a *ἀλήθεια* de Parmênides é uma resposta a essa interdição. Xenófanes exerceu grande influência na elaboração do Poema parmenídico. Essa influência já era sabida e reconhecida na Antiguidade, como observamos em:

Entre nós, **os eleatas, vindos de Xenófanes** e mesmo de antes dele, admitem que o que chamamos o Todo é um único ser e assim o apresentam em seus mitos. (PLATÃO, *Sofista*, 242d, grifo nosso).

Assim, por essa influência ter sido tão decisiva no pensamento do Eleata⁸⁶, decidimos – ainda que de maneira breve – apresentar a filosofia desse pensador, de modo que isso auxiliará compreender a posterior apresentação da *ἀλήθεια* em Parmênides. Podemos considerar Xenófanes como um exemplo da artificialidade da classificação e cisão entre poetas e filósofos na Antiguidade, uma vez que estes se originam a partir de

⁸⁶ “São quatro as ideias apresentadas primeiramente por Xenófanes presentes no poema de Parmênides. Três delas Parmênides utilizará como características definidoras do ser ou ente, e se encontram sobretudo no atual Fragmento 8 do seu poema, em que descreve suas qualidades, todas elas abstratas. Essas ideias são: unidade (Fr. 23), completude (Fr. 24) e imobilidade (Fr. 25 e 26).” (COSTA, 2005, p. 7).

um fértil diálogo com aqueles, afinal, já afirmava nosso pensador: “Desde o início todos aprenderam seguindo Homero...” (DK 21 B 10).⁸⁷

A primeiríssima filosofia não se opunha ao sobrenatural, ela buscava, “apenas”, observar a natureza segundo ela própria, o que implicou uma alteração na perspectiva humana como criatura divina ou quase divina. O homem começa a se afastar dos deuses, estes vão deixando de ser antropomorfizados, tornando-se entidades impessoais. Xenófanes teve grande influência nessa mudança da tradição (TORRES, 2016, p. 65-66).

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os
homens,
os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,
desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
tais quais eles próprios têm. (DK 21 B 15).

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 16).⁸⁸

Desse modo, na empreitada de tentar compreender a natureza divina, o filósofo de Colofão acaba se questionando sobre as possibilidades do conhecimento humano, qual o limite desse conhecimento e o que se pode conhecer.

Um único deus, entre os deuses e homens, o maior,
em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento. (DK 21 B 23).⁸⁹

Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve. (DK 21 B 24).

Mas sem esforços ele tudo agita com a força do pensamento. (DK 21 B 25).

Sempre permanece no mesmo lugar sem nada mover,
e não lhe convém ir ora para lá, ora pra cá. (DK 21 B 26).⁹⁰

⁸⁷ A tradução aqui utilizada dos fragmentos de Xenófanes é a de Anna L. A. de A. Prado (1996).

⁸⁸ Dessa forma, Xenófanes, ao constatar crenças diferentes a respeito do mesmo fato, não apenas apontou a contradição, mas também indicou qual poderia ser o motivo desta contradição. Ele notou que as figuras dos mesmos deuses eram diferentes de povo para povo e que, afinal, cada povo representava os deuses segundo as suas próprias características étnicas.

⁸⁹ O deus aqui referido nada tem a ver com os deuses do pensamento mito-poético, que são arduamente criticados, inclusive, como nos relata Diôgenes Larêrtios (IX, 18): “Xenófanes, imune ao orgulho, ironizador de Homero, açoite”.

⁹⁰ “Quando Xenófanes critica o antropomorfismo dos povos, acaba pondo implicitamente uma outra questão. Não somente ele diz que os deuses nos quais os homens depositam sua fé são uma invenção dos próprios povos, pois cada povo os imagina dotados de suas próprias feições, como também se aventura numa ideia muito nova de um deus único para todos e sem as feições que os homens imaginam. Mas, estando assim as coisas, como é possível escapar ao engano dessas crenças? Esta é a questão trazida implicitamente pelas pesquisas de Xenófanes e é nesse ponto que se insere a proposta de Parmênides.” (GALGANO, 2016, p. 9).

A partir do fragmento B24 compreendemos que o deus o qual se refere Xenófanés consegue obter a totalidade do que há para conhecer, pois ele inteiro vê, pensa e escuta. Em B23, essa possibilidade de conhecimento é interdita ao homem, uma vez que o homem e o deus se diferem, aquele não possui os atributos deste, que são indispensáveis para se conhecer totalmente. Dessa forma, por não possuir as características divinas, o homem está fadado a conhecer parcialmente. O deus do filósofo de Colofão apreende as coisas inteiramente – por meio de todo seu corpo –, enquanto o homem apreende fragmentariamente, por meio de vários órgãos distintos, cada um responsável por um tipo de percepção.

Temos então um deus uno, esférico, eterno, de pensamento e percepções perfeitas, imóvel e movente de todas as coisas. Esta concepção acerca da divindade é claramente uma forte influência para Parmênides em seu poema *Sobre a Natureza*, quando ele trata dos sinais daquilo que é. (TORRES, 2016, p. 68)

Essa linha de interpretação dispõe que o deus apreende o sensível sem os órgãos de percepção. E, por isso, aponta para os limites do conhecimento humano, porque este não possui os atributos cognitivos do divino. Assim, seguindo essa linha de pensamento, Xenófanés interdita completamente a possibilidade de conhecimento para o homem.

E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá
alguém que conheça sobre os deuses e acerca de tudo que digo;
pois, ainda que no máximo acontecesse dizer o que é perfeito,
ele próprio não saberia; a respeito de tudo existe uma opinião. (DK 21 B 34).

De acordo com esse fragmento, o homem nunca conhecerá nada, porque ele está fadado a emitir opinião sobre tudo – ou seja, apesar do termo não aparecer aqui explicitamente, podemos dizer que a *ἀλήθεια* não está no plano dos mortais. Os atributos cognitivos do homem são tão precários que mesmo se ele dissesse o perfeito, ele nunca o saberia. Observamos, então, que Xenófanés é o responsável por introduzir – pelo menos de forma explícita – a questão da *dóxa* na história da filosofia. E a introduz colocando-a como um obstáculo intransponível para se alcançar o saber. Ele não nega que há uma forma de conhecimento, mas nega que este possa ser seguro, incontestado, ou seja, perfeito. No último fragmento citado, a opinião já não tem pretensões de ser exata. E exatidão é o que buscará e alcançará Parmênides com sua argumentação lógica, constituindo o discurso verdadeiro.

Segundo Fernando Santoro (2011, p. 3), Xenófanos em B34 e Parmênides de B1 à B6, refletem sobre o próprio conhecimento, suas possibilidades e limitações. De modo que os fragmentos de ambos podem ser considerados discussões preliminares e metodológicas sobre o estatuto da verdade e das opiniões. Podemos considerar essa uma das principais características da nascente filosofia: não se limitar a buscar exprimir verdades, mas também refletir sobre a própria condição de verdade. Isso diferencia essa nova forma de pensamento das tradições que a precediam. Ainda conforme Santoro, ambos os filósofos tampouco opõem ao verdadeiro o falso, mas as opiniões.

Voltando a tratar especificamente de Xenófanos, Torres (2016, p. 69) nos diz que podemos perceber que os comentadores de B34 se dividem em 3 linhas interpretativas: (i) a primeira compreende que tudo é incompreensível para o homem e, por isso, o conhecimento é inalcançável; (ii) a segunda entende que o filósofo de Colofão não abole a possibilidade do homem apreender a realidade, todavia essa apreensão não é conhecimento, mas, sim, opinião; e (iii) por fim, há aqueles que entendem que Xenófanos dividiu a realidade em duas, sobre uma – a particular – é possível conhecer, mesmo que não de forma completa, sobre a outra se pode ter apenas opiniões.

O ponto em comum que perpassa as três interpretações é a separação feita entre opinião humana e conhecimento divino. Dessa forma, o que nos parece importante ressaltar – pois serão pontos com os quais Parmênides dialogará diretamente – é que mesmo na hipótese de alguém dizer o perfeito, isso ainda seria opinião, devida a nossa falta de meios de termos certeza se dizemos a verdade. Outro ponto de destaque, oriundo da terceira linha interpretativa, é que ao dividir a realidade em dois âmbitos – um possível de conhecimento humano e outro não –, Xenófanos estabeleceu uma distinção entre as experiências sensível e inteligível, o que abriu margem para a distinção entre verdade e aparência, porque o conhecimento divino é verdadeiro e a opinião humana é, tão somente, semelhante ao real – com isso não queremos dizer que há uma metafísica em Xenófanos, mas que, segundo nossa interpretação, esse filósofo abriu margem para a compreensão de que há diferentes modos de pensar: o divino possui os atributos para se pensar verdadeiramente e o humano não. Tal questão será retomada por Parmênides.

Julga que estas coisas são análogas às verdadeiras. (DK 21 B 35).

Esse fragmento ressalta o último ponto que sublinhamos: conhecer com verdade é conhecer totalmente, e somente o deus possui esta capacidade; o homem emite opinião

e a julga análoga ao verdadeiro (conhecimento por inteiro). Dessa forma, com essa exposição geral sobre a filosofia de Xenófanes, demonstramos que ele interdita a possibilidade de conhecimento, conforme seu fragmento 34, não é possível dizer o perfeito, pois opinião se agarra sobretudo. Nos próximos itens veremos que a *ἀλήθεια* é uma resposta a essa interdição, a verdade do Eleata é, justamente, perfeita.

4.3. Fragmento B1, 29

Neste item, iremos analisar a primeira ocorrência de *ἀλήθεια* no Poema de nosso autor. Demonstraremos que ela se pretende inteira, perfeita, e por esse motivo ela não pode ser sobre a realidade sensível, o *kósmos*. Desse modo, a verdade é puro pensamento, um pensamento que recai sobre si mesmo, ou seja, ela é autorreferente e, por isso, é plena.

*ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀπρεμῆς ἦτορ*⁹¹ (B1, 29).

“Tanto da verdade bem redonda o inabalável coração”⁹²

Nesse verso, a verdade aparece como substantivo e singular, algo que não acontecia há muito tempo no idioma grego – entre Homero e Parmênides esse uso desaparece. Também notamos que, distinguindo-se das ocorrências vistas anteriormente, ela não está ligada a um verbo do dizer⁹³ – pelo menos não de forma direta, já que ela está no discurso da deusa: ela é um *épos*. A verdade é realidade como discurso, ela é um algo, assim, ela vai deixando de ser complemento do verbo e começa a ganhar ares de sujeito. Isto é, seu uso vai se tornando mais autônomo, o sujeito do verso é coração, mas o coração é dela. Então, a verdade é algo além de um atributo.

Nicola Galgano (2012, p. 189) – que, a princípio, adota a tradução de B1, 29 por “o coração intrépido da verdade bem redonda” – diz que, usualmente, esse verso é interpretado como uma metáfora, em que “coração intrépido” e “bem redonda” indicam uma “verdade imortal” em oposição às “opiniões dos mortais”. O autor põe em cheque

⁹¹ Substantivo, genitivo, singular, feminino.

⁹² A tradução dos fragmentos em que há a ocorrência da *alétheia* e seus cognatos em Parmênides utilizada nesse capítulo é a de Alexandre Costa (2019), realizada para a disciplina Teoria do Conhecimento II, ofertada, em 2019.2, no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Quando utilizarmos uma outra tradução, faremos a devida referência.

⁹³ Em Homero, mesmo quando substantivo, a verdade está ligada a um verbo do dizer, ela é complemento de um verbo do dizer.

essa interpretação metafórica⁹⁴, para tanto ele se vale de três questionamentos: (i) literário, pois um coração intrépido, ou seja, que não bate, é uma imagem imprópria; (ii) histórico, porque na fisiologia da época o coração também é sede do pensamento; e (iii) filológico, uma vez que o termo para significar ‘centro’ é *καρδία* e não *ἦτορ*. Dessa forma, ele sugere que uma melhor tradução para esse verso seria: “a mente firme da verdade bem conexa”, porque, assim, destaca-se um elemento importante para a filosofia do Eleata: a persuasão, pois quando os argumentos, a linha de raciocínio, estão bem conexos, persuade-se. E o que é persuasão? Podemos defini-la como um processo mental que exerce o papel de elo entre quem conhece e o que é conhecido. Esse processo pode resultar nas persuasões verdadeira e não verdadeira.

Apesar da questão ser a diferenciação e separação da verdade das opiniões, aqui, os *πάντα* indicados pela deusa como objetos do conhecimento são *ἦτορ* e *δόξας*, e não *ἀλήθεια* e *δόξας*, conforme assinala Galgano (2012, p. 197). Ainda segundo o autor, isso dá a abertura para uma interpretação não metafórica do Poema, vamos a ela.

Começemos por *ἀτρεμές ἦτορ*. *ἦτορ* pode ser traduzido por “coração” – contudo, esse é um uso épico, uma vez que para os demais usos o grego dispõe do termo *καρδία* – enquanto *ἀτρεμές* pode ser traduzido por “intrépido”, ou seja, que não treme. Ademais, Nicola Galgano (2012, p. 195) nota que nos versos 29 e 30 do fragmento 1 o uso das conjunções *ἡμὲν* e *ἡδὲ* sugerem uma simetria conceitual entre as partes conjuntas. Entretanto, ao interpretar esses versos metaforicamente, essa simetria se desfaz. Porque enquanto de um lado há “o coração imóvel da Verdade bem redonda”, do outro não há uma metáfora correspondente, que poderia ser, por exemplo, “o centro móvel das opiniões muito imperfeitas”. Dessa forma, ainda segundo o autor, uma tradução não metafórica daria conta de manter essa simetria que há no original grego. Para tanto, o termo *ἦτορ* não deve ser traduzido por *coração*, mas por *sede das capacidades de raciocínio*, ou seja, *mente*. Essa última escolha de tradução mantém a simetria conceitual sugerida por *ἡμὲν* e *ἡδὲ*: “de um lado, temos ‘a mente’ que pensa pensamentos verdadeiros e, do outro, temos a opinião⁹⁵ dos mortais que pensam pensamentos incertos”. Então, podemos dizer que essa simetria conceitual sinaliza para um método que diferencia dois modos do pensar. Assim, *ἀτρεμές ἦτορ*, numa interpretação não

⁹⁴ Ademais, Galgano (2015, p. 47) para sustentar que essa é uma linguagem técnica e não uma metáfora, assinala que esse verso se encontra na parte do poema em que há a fala precisa da deusa, e não na parte em que há um tom poético-mítico.

⁹⁵ Iremos expor mais adiante que o uso do singular (opinião), tal como usado por Galgano nessa passagem não é adequado, uma vez que, para Parmênides, essa categoria sempre está no plural: opiniões:

metafórica, é a descrição de uma sensação mental: quando o pensamento não oscila, é estável, por pensar com verdade. Diferenciando-se do segundo modo de pensar, em que temos dúvidas acerca da afirmação ou negação de uma asserção.

Sobre a expressão *Ἀληθείης εὐκυκλέος*, Galgano (2012, p. 197) explica que, usualmente, traduz-se *Ἀληθείης* por um genitivo partitivo – em que o “coração” é uma parte do todo da verdade – seguido por um genitivo partitivo subjetivo, em que a verdade é o sujeito. Mas esta é uma tradução metafórica, descartando-a, descarta-se também a noção de genitivo partitivo, devido “a mente (como parte) da verdade” não fazer sentido. Galgano propõe, então, a tradução por um genitivo de origem, em que o sentido é “a firme disposição mental que se origina da verdade”. Essa tradução-interpretação não nos parece adequada, pois ela sinaliza que a disposição mental se origina *da* verdade. Entretanto, compreendemos que o processo é, justamente, o oposto: é a verdade que se origina da firme disposição mental, ou seja, a verdade é o resultado, não a causa – como explicaremos mais detidamente adiante. Galgano sublinha também que, nesse verso, a verdade se refere à verdade de um pensamento ou de uma afirmação, não a verdade em si mesma – ou seja, essa verdade não deve ser entendida de modo abstrato e ideal, uma vez que essa semântica iniciará apenas com Platão.

Por fim, acerca do adjetivo *εὐκυκλέος* Galgano (2012, p. 197) afirma que quase sempre ele é traduzido por “bem redondo” e indaga: abandonada uma interpretação metafórica, qual outra tradução possível? Seus significados mais remotos remetem à circularidade, bem como ao fechamento e a proteção. Na *Íliada*, *εὐκυκλέος* se refere às rodas e aos escudos. Em relação ao segundo, especificamente, refere-se a sua forma redonda (uso adjetivo), mas também à borda do escudo, não enquanto redonda, mas enquanto borda (uso substantivo), como a parte responsável por proteger e manter a inteireza do escudo. Esse entendimento nos mostra que a verdade parmenídica é sólida e imutável na mente devido ao fato de todas as suas partes estarem estreitamente unidas entre elas, ou seja, a verdade é bem protegida pela íntima conexão de suas partes. A verdade de Parmênides é uma – logo, indivisível –, entendemos, então, “suas partes” como as partes do método que a origina.

Diante do exposto, Galgano considera uma interpretação não metafórica – ou seja, literal – de B1, 29 completamente plausível, de modo que uma tradução possível para esse verso é: “a mente firme dada pela verdade bem conexa (bem persuasiva)”. Tal tradução mantém a simetria conceitual sugerida pelas conjunções *ἤμῃν* e *ἢδὲ*: de um lado há certeza, do outro não; de um lado, a mente firme, de outro, a oscilação. Assim,

seguindo essa interpretação, podemos dizer que o argumento verdadeiro é formado por conjunto de pensamentos que avançam com conexões estreitas entre eles (*εὐκκλέος*), ou seja, estão interligados sem nenhuma dúvida. Dessa maneira, forma-se um caminho (*ὁδός*) de certezas, intrépido; forma-se o método (*μετὰ ὁδόν*) parmenídico.

Segundo Galgano (2015, p. 48), “o que está em jogo é que alguns conhecimentos são confiáveis e outros não”. Por um lado, há a mente firme, intrépida; pelo outro, há as opiniões dos mortais, mutáveis. Em ambos os casos há convencimento – ou persuasão –, contudo, somente no primeiro há verdade⁹⁶. Nesse ponto, discordamos de Nicola Galgano (2015, p. 50) quando ele afirma que: “[...] o convencimento não verdadeiro gera opiniões, enquanto o conhecimento verdadeiro gera a mente firme.” Pois, em nossa interpretação, acontece o contrário: a mente firme que gera o conhecimento verdadeiro. Assim, ganhamos a questão: quando a mente está firme? Quando ela segue o método – o método é necessário para alcançar a certeza, como detalharemos mais adiante.

Alexandre Costa (2010, p. 13) nos diz que, segundo Parmênides, para pensarmos verdadeiramente, precisamos ter como objeto de pensamento algo distinto daquilo que chamamos de “realidade”. Isto é, o objeto ao qual aplicar-se-á o método para se pensar com verdade não pode ser o *kósmos*. Porque este é inesgotável e, por isso, é impossível conhecê-lo inteiramente, ou seja, não há como ter um pensamento perfeito sobre ele. Como vimos no capítulo anterior, referente a Heráclito, é impossível discursar acerca do *kósmos* de modo unívoco. Por esse motivo as opiniões são sempre plurais – no Poema, não há *opinião*, somente *opiniões* –, porque elas são discursos sobre o *kósmos*, logo, são múltiplas, assim como a realidade sobre a qual discursam. Apesar de serem equívocas, ainda assim constituem um caminho⁹⁷, porém é um caminho que não se cruza com o da persuasão, a única coisa que ambos têm em comum é serem modos do pensamento.

Retomando a exposição da verdade de Parmênides, verificamos que como se pretende inteira, perfeita, ela não pode ser sobre o *kósmos*. A partir de José Cavalcante de Souza (1996, p. 122) que traduz o adjetivo *εὐκκλέος* como *bem redonda*, caracterizando a verdade, compreendemos o arquétipo de uma esfera, símbolo da perfeição. Entretanto,

⁹⁶ Segundo Galgano (2015, p. 50), todo homem pode estar convencido de suas crenças, mas isto não significa que sejam verdadeiras.

⁹⁷ Elas são um caminho e devem ser aprendidas, porque necessárias. “Elas são necessárias precisamente por serem discurso sobre a realidade. Como viver e não opinar sobre o real? Imersos no real, falaremos dele. Também Parmênides, eis o que faz na parte derradeira do poema e, assim, elenca-se mais um motivo a justificá-la. São necessárias porque inevitáveis. Mas, mais do que isso, vale notar: são opiniões porque refletem o caráter do seu objeto.” (COSTA, 2007, p. 99-100).

o redondo perfeito só existe no pensamento, não há na natureza. Dessa maneira, ao adjetivar a verdade como bem-redonda, Parmênides nos dá um indício que não é no *kósmos* que ela se encontra. A verdade não é – nem pode ser – sobre sensíveis. O sensível pode ser pensando, contudo, não pode ser pensado verdadeiramente. Por isso, Alexandre Costa (2010, p. 16) nos diz que pensar verdadeiramente exige que o pensamento se debruce sobre si mesmo, de forma alguma sobre algo externo a si mesmo. Desse modo, por recair exclusivamente sobre si mesmo, o pensamento será dito pleno e autorreferente – e isso é inédito na história da filosofia. Isso significa que, pela primeira vez, o pensamento se torna autônomo. Ele passa a gozar dessa liberdade, justamente, por não versar sobre o *real*, mas sobre o *ideal* – onde a perfeição, como o círculo, por exemplo, é possível.

Vale destacar, também, que B1, 29 é proferido por uma deusa anônima. Nesse mesmo discurso a deusa afirma que além da verdade, deve-se aprender as opiniões dos mortais. Porque não foi um mau destino que conduziu o ouvinte até ela, assim, deve-se aprender tudo, tanto a verdade como as opiniões. Parmênides se dedica, então, a essas duas formas de se conhecer. Isso explica a composição formal do seu poema, em que ele dedica uma parte a verdade e a outra as opiniões, de modo que as duas partes não se tocam, há uma cisão entre elas. Na primeira parte, o filósofo apresenta a argumentação lógica e a abstração necessárias para se ter um pensamento verdadeiro; na segunda, apresenta uma teoria cosmológica. Em termos contemporâneos, podemos dizer que o poema está cindido entre ciências da natureza e ciências puras. Ambas as partes são inconciliáveis, porque cada uma versa sobre um campo do saber, não só diferentes, mas opostos. Junto com o próêmio elas compõem a totalidade do Poema, que trata dos dois modos possíveis de se pensar e seus respectivos objetos. A cisão entre essas duas vias, inclusive, levanta a questão se há ou não coerência no Poema de Parmênides. Assumimos, desde já, nossa posição de que o Poema é, sim, integralmente coerente. Não é necessário que as suas segunda e terceira parte sejam conciliáveis para haver coerência. Inclusive, tentar conciliá-las é não respeitar a incrível precisão terminológica na elaboração do Poema, como veremos. Nesse debate sobre a (in)coerência sobre a estrutura do Poema é possível se questionar o porquê de o filósofo ter dedicado uma parte às opiniões, já que no Próêmio ele aponta que elas não fornecem um saber seguro. Conforme a interpretação que defendemos aqui, Parmênides – concordando com Heráclito e também com Xenófanes – entende que o opinar é irrecusável para o ser humano, isto é, ele não pode escolher não fazê-lo, justamente porque o objeto sobre qual versa as opiniões é a realidade

física em que ele vive, diferente da verdade, que é pura abstração. Por isso as primeiras são necessárias, enquanto a segunda é uma possibilidade.

Dessa maneira, vimos nesta análise de B1, 29 que a verdade parmenídica se pretende inteira, perfeita, e por esse motivo ela não versa sobre a realidade sensível, o *kósmos*. Ela é puro pensamento, um pensamento que recai sobre si mesmo, ou seja, ela é autorreferente e, por isso, é plena.

4.4. Fragmento B1, 30

Nesse item, discorreremos sobre a questão basilar do poema parmenidico: a possibilidade de conhecimento. Apresentaremos como, em resposta ao fragmento 34 de Xenófanes, Parmênides realiza uma cisão entre a verdade e as opiniões, e como ele defende que a primeira é possível enquanto as segundas são necessárias.

*ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης*⁹⁸ (B1, 30).

Como das opiniões dos mortais, em que não (há) convicção verdadeira

Nesse fragmento, destaca-se o problema principal contra o qual Parmênides se levanta: o problema do conhecimento ou, antes, o da falta dele. Em B1, 30, o Eleata nos diz que as opiniões (*δόξας*) não possuem convicção verdadeira (*πίστις ἀληθείης*). Disso deduz-se que há um outro caminho, em que há. A Deusa, no Poema, apresenta ao seu ouvinte três caminhos (*ὁδοί*): (i) a via da *pheíto*⁹⁹, a qual a verdade acompanha, em que o ente é; (ii) a via do não-ente¹⁰⁰, do que não é e não deve ser; e (iii) a via das opiniões dos mortais¹⁰¹. No fragmento ora em análise, ele está se referindo a última via. De modo que ganhamos a questão: por que nesse caminho não há convicção verdadeira?

Nessa terceira via não há *πίστις ἀληθείης* porque ela versa sobre o *kósmos*, que é um eterno movimento, não em direção de um vir a ser – pois jamais será – mas um movimento de vir e devir, um ciclo contínuo e interminável de nascimento e morte (COSTA, 2010, p. 94). Dessa forma, concordando com Heráclito, Parmênides nos diz que não é possível obter um conhecimento acabado e perfeito oriundo dos sensíveis –

⁹⁸ Adjetivo, singular, feminino.

⁹⁹ B2, 2.

¹⁰⁰ B2, 2.

¹⁰¹ B6, 4.

porque eles compõem um ciclo inconcluso. As opiniões não são apenas um produto da confusão humana, elas são uma contingência do seu objeto: mesmo que elas fossem o mais bem pensadas possível, ainda que fizessem o seu melhor, ainda seriam opiniões. Um discurso sobre a realidade sempre será opinativo.

Assim, notamos que o pensamento do Eleata se orienta pela pergunta sobre o que se pode, efetivamente, conhecer e como. Já vimos que não é acerca do *kósmos*. Desse modo, também concordando com o fragmento B34 de Xenófanes, diz que a respeito de tudo só pode haver opinião. Entretanto, essa concordância é parcial, Parmênides concorda e ao mesmo tempo corrige o filósofo de Colofão: enquanto este diz que acerca de tudo há *opinião* (*δόκος*)¹⁰², o filósofo de Eleia diz que há *opiniões*. O singular não condiz com seu caráter, elas sempre são plurais, não só porque pensadas por mortais, mas pela sua falta de consistência, devido ao objeto sobre o qual versam.

Xenófanes interdita a possibilidade de conhecimento, devido ao devir cósmico. Parmênides ao se deparar – e concordar – com essa interdição, vai além. Ele *cria* uma via – a primeira apresentada pela Deusa – em que há convicção verdadeira. Sobre essa via, é possível dizer, inicialmente, que ela não versa sobre o *real* – não é sobre a realidade sensível que versa a *alethéia* parmenídica. Logo, só pode versar sobre algo não-sensível, sobre o ideal. Parmênides *inventou* uma via em que há *πίστις ἀληθής*. Para caminhar por essa via é necessário um método – um determinado modo de se argumentar – que é lógico.

Só ainda (o) mito de (uma) via
 resta, que é; e sobre esta indícios existem,
 bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
 pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
 nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
 uno, contínuo; 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; que necessidade o teria impelido
 a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?
 Assim ou totalmente necessário ser ou não.
 Nem jamais do que em certo modo é permitida força de fé
 nascer algo além dele; por isso nem nascer
 nem perecer deixou justiça, afrouxando as amarras,
 mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte:
 é ou não é; está portanto decidido, como é necessário,
 uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
 via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real.
 E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?
 Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.
 Assim geração é extinta e fora de inquérito pericimento.
 Nem divisível é, pois é todo idêntico;

¹⁰² DK 21 B 34.

nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se,
 nem também algo menos, mas todo cheio do que é,
 por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere,
 Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames,
 é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento
 bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira,
 O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pausa.
 E assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade
 em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra,
 para ser lei que não sem termo seja o ente;
 pois é não carente; não sendo, de tudo careceria. (DK 28 B 8, 1-33).

Assim, a partir de B8, podemos dizer sobre esse método que: (i) ele não aceita gradações, meio termos, ou se é totalmente ou não se é; (ii) como um círculo, ele é perfeito, pleno, total – não há o que lhe acrescer –, o que significa que ele repele toda tese que lhe seja diversa, como o não-ente, por exemplo; (iii) ele é autossuficiente. Dessa maneira, em síntese, podemos dizer que esse método é uma argumentação logicamente irrecusável, sobre o qual não podem se erguer outros a ele contrários. Assim, a persuasão provocada pela lógica possui uma força de convencimento que leva até a verdade¹⁰³.

Então, por ser a responsável a nos levar até a *alétheia*, ganhamos a questão: o que é persuasão? Persuasão é um fato da mente. E, em Parmênides, há dois tipos: (i) a primeira é chamada de *πειτός*, ela gera a mente firme (*ἀτρεμὲς ἦτορ*) e acompanha a verdade – que é *εὐκκλέος*, bem conexa, conforme Simplicio, ou *εὐπειθέος*, bem persuasiva, segundo a variante de Sexto Empírico¹⁰⁴; (ii) a segunda é compreendida como as “opiniões dos mortais”, em que não há *πίστις ἀληθής*, ou seja, a verdade não acompanha o convencimento (GALGANO, 2015, p. 104).

Dessa forma, podemos dizer que a *alethéia* parmenídica está vinculada ao que estipulam *thémis* (Norma) e *dike* (Justiça)¹⁰⁵: não se deve esquecer o método correto – o

¹⁰³ “Quando na mente se forma um pensamento verdadeiro, ela se mantém firme porque o pensamento permanece firme e solido nela; quando estamos convencidos de uma afirmação, esta convicção se manifesta na mente como uma sensação de firmeza, onde o pensamento não oscila, não vacila e não treme.” (GALGANO, 2012, p. 197).

¹⁰⁴ Diz Frank (2019) a partir de Hermann Diels (1897): “Según el estudioso, *εὐκκλέος* es preferible a *εὐπειθέος* no sólo por ser a todas luces lectio difficilior, sino también por la mayor autoridad del comentarista aristotélico en materia de transmisión del texto de Parménides frente a Sexto Empírico, una de las fuentes que refieren *εὐπειθέος*; además de ello, adjetivar la verdad como “bien redonda” establecía un vínculo con la comparación del ser con “la masa de una esfera bien redonda” del fr. B8.43, de manera que se trataría de la evidencia más clara de la fusión parmenídea entre *ἀλήθεια* y *τὸ ὄν*. Para el erudito alemán (p. 57), no representa un problema el hecho de que la forma que aparece en el fr. B8 de Parménides (v. 43: *εὐκύκλον σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ*) sea la de la segunda declinación temática, *εὐκύκλος*, mientras que la forma del fr. 1, *εὐκκλέος*, sea la de la tercera declinación temática y sea, además, un *ἄπαξι ῥημένον*, pues existen varios ejemplos de formaciones adjetivales dobles de este tipo. (FRANK, 2019, p. 8).

¹⁰⁵ DK 21 B 1, 28.

que e como se deve pensar – caso se queira conhecer¹⁰⁶. Há um único método capaz de realizar tal feito: o caminho do ente (COSTA, 2010, p. 58). De acordo com Fernando Santoro (2011, p. 66-67), *thémis* significa uma prescrição divina do que deve ser e do que é, ela não deve ser confundida com a lei elaborada pelos homens, pois a precede. Ela expressa a ordem que baseia a normalidade. Por sua vez, *díke*, a deusa que guarda as chaves do portal, tem o poder de permitir ou não o acesso à essa sabedoria. Ela não está incumbida de julgar as ações humanas, apenas. Ela também indica o melhor caminho, aquele que deve ser trilhado. *Díke* é a raiz do verbo *deíknym*: mostrar, apontar, indicar. De modo que essa deusa não só abre o caminho, ela também prescreve qual o correto.

Vale a pena reparar, na fala da Deusa inominada, quantas vezes a afirmação do que “é real e verdadeiro” é também acompanhada por uma prescrição modal do tipo: “deve ser seguido”. No Poema de Parmênides, a verdade ontológica do ser não é dissociada da prescrição de correção no agir e no escolher. A proximidade entre ser e dever ser, na expressão da indicação do caminho da verdade, é um traço decisivo do Poema, inclusive para buscar uma determinação mais concreta do seu conteúdo e do sentido originário do discurso do ser e sobre o ser. (SANTORO, 2011, p. 67).

As referidas deusas indicam que para se ter *πίστις ἀληθής* é necessário ser convencido pelo discurso lógico argumentativo. No Poema, então, a verdade não é produzida pelo ouvinte, mas, sim, pela *peithó*: o poder do convencimento verdadeiro. Esse poder e a verdade são um e o mesmo, o que significa que a via a qual o viajante deve seguir é deixar-se ser convencido pela verdade.

Então, a *πίστις ἀληθής* é obtida por meio de fundamentos e argumentos que a verdade faz de si mesma como a “bem-persuasiva” ou “bem-convincente”. Como do *kósmos* não se pode extrair convicção verdadeira, a *aletheia* parmenídica é artificial, um artifício da linguagem – o que a torna uma prodigiosa façanha filosófica. Enquanto a verdade é uma possibilidade, as opiniões são necessárias. As opiniões sempre se dão porque versam sobre o *kósmos* e o homem, como vimos em Heráclito, está fadado a ter uma interpretação sobre ele, daí elas serem irrecusáveis. De outro modo, a verdade é contingente, porque ela é artificial. Como não versa sobre o sensível, ela opera exclusivamente no plano mental¹⁰⁷, os homens podem ou não, por meio da cognição,

¹⁰⁶ “In Parmenides, of course, *Dikē* and *Themis* guide the young man to the goddess who announces that he is to learn the heart of *alētheia* (B1.29), and both show up again in her discussion of the characteristics of *to eon* in B8.25.” (CHERUBIN, 2009, p. 57).

¹⁰⁷ No Poema de Parmênides não há a ocorrência do termo *psyché*, entretanto, segundo Galgano (2015, p. 40), embora não apareça *psyché* no Poema, ali estão presentes muitas noções que hoje chamaríamos de

seguir o caminho lógico argumentativo que leva até ela – ainda iremos expor, de forma mais detalhada, a artificialidade e contingência da verdade na análise dos próximos fragmentos.

Por fim, vale destacar: mesmo que as opiniões dos mortais não possuam convicção verdadeira, conhecê-las é tão importante quanto conhecer o caminho do ente, como discursa a Deusa: “é preciso que de tudo de instruas, / do âmago inabalável coração da verdade bem redonda, / e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.” (DK 28 B 1, 28-30).¹⁰⁸ Porque para que se possa seguir o caminho em que há *πίστις ἀληθής* é necessário que conheça também o caminho em que não há, para que se possa evitá-lo¹⁰⁹. Entretanto, isso escapa à grande parte dos comentadores, que não dão conta de explicar a terceira e última parte do Poema (B9 a B19) dedicada às opiniões, a cosmologia, por ser muito distinta das outras duas, do proêmio (B1) e da parte dedicada a verdade (B2 a B8). Sobre esse ponto, Cordero (2011, p. 41) assinala que a parte cosmológica fica no fim do Poema porque somente quem conhece a verdade não seria enganado pela verossimilhança das opiniões, então deveria se conhecer aquela antes destas.

Assim, diante do exposto, esperamos ter demonstrado o problema central que Parmênides visa solucionar: o problema do conhecimento, e como essa solução é um diálogo com Xenófanos. A solução encontrada pelo Eleata foi a realizar uma cisão entre a verdade e as opiniões, de modo que a primeira é possível enquanto as segundas são necessárias

4.5. Fragmento B2, 4

Nesse momento de nossa exposição iremos demonstrar que, no Poema de Parmênides, a verdade é produto da persuasão e não ao contrário – o que contraria uma

noções de psicologia¹⁰⁷, isto é, há um trato de temas psicológicos – da mesma forma que não aparece a palavra “lógica” em Aristóteles, mas ali já há a noção de lógica, como entendemos hoje, claramente presente. O primeiro fragmento descreve a viagem do ouvinte em direção à deusa, quando aquele encontra esta, a viagem física finda, contudo, a viagem da mente continua. Primeiro, a viagem se passa pelo mundo dos pensamentos, em que é possível haver verdade; num segundo momento, pelo mundo das opiniões. Apesar dessa parte tratar do mundo físico, onde tudo devém, ela também é uma viagem mental: são examinadas teorias acerca do mundo cosmológico. Por isso, “o Poema de Parmênides é um poema da mente, pela mente e sobre a mente” (GALGANO, 2015, p. 43).

¹⁰⁸ Tradução de José Cavalcante de Souza (1996).

¹⁰⁹ “Sendo assim, Boeder chama a nossa atenção para o facto de o pensamento apresentar-se no poema de Parmênides em duas únicas possibilidades: ou bem é verdadeiro, e consequentemente unívoco, ou bem é da ordem da opinião, necessariamente equívoco. A verdade é una e inteira, correspondendo à ideia de unidade; a opinião é plural e difusa, correspondendo à diversidade de tudo: existem opiniões, existe a verdade.” (COSTA, 2005a, p. 135).

leitura metafísica do Poema, como a de Heidegger, que entende a *ἀλήθεια* parmenídica com um des-velamento que, ao desvelar uma essência, persuade. Aproveitaremos para também discorrer sobre os dois “modos de se pensar”: *νοεῖν* e *φρονεῖν*, enquanto o primeiro pensa a verdade, o segundo pensa as opiniões.

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος ἀληθείη¹¹⁰ γὰρ ὁπηδεῖ (B2, 4).

Da persuasão é (esta) a senda, a verdade a segue/acompanha

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος ἀληθειη¹¹¹ γὰρ ὁπηδεῖ (B2, 4).

Da persuasão é (esta) a senda, pois pela verdade segue.

Em B2, 4 encontramos duas variantes: se adotarmos o *ἀληθείη* teremos a verdade como substantivo da oração, ou seja, teremos a primeira ocorrência dela como sujeito. Por outro lado, se adotarmos o *ἀληθειη*, a teremos no dativo. Esse verso reforça o que já assinalamos: no Poema, a via do inquérito é governada por *peithó*, não por *alétheia*. A *peithó* representa a persuasão da fala sedutora, de modo ela leva à verdade. Para Parmênides, o caminho do inquérito é uma via de busca governado por um discurso persuasivo que pode levar até a verdade – a *alétheia* parmenídica é fruto da persuasão. Desse modo, podemos dizer que o Eleata não tem a verdade como alvo, mas, sim, um método que a torne possível.

[...] é totalmente inútil ampliar o horizonte semântico da *alétheia* parmenidiana às ideias mais abstratas que consideram a noção de ‘verdade’ isoladamente e em si mesma. Penso que Parmênides restringia o sentido apenas à verdade do discurso, ou melhor, tratando-se de persuasão, devemos dizer à verdade do argumento [...]. (GALGANO, 2015, p. 103).

Como a via da verdade parmenídica é artificial, ou seja, ela construída por meio de uma argumentação lógica, ela precisa ser regida por princípios distintos daqueles que regem o *kósmos*. Isso significa que para haver a persuasão a qual se refere B2, 4 é necessário que esse caminho (método) seja regido pelos princípios da não contradição,

¹¹⁰ SIMPLÍCIO, *Physika*, IX, 116. 29.

¹¹¹ PROCLO. *In Timaeum*, I, 345. 22.

identidade e terceiro excluído¹¹². Para compreendermos melhor esse ponto, vale o exame do fragmento 7.

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, mas discerne em discurso controversa tese
por mim exposta. (DK 28 B 7).¹¹³

Conforme Galgano (2015, p. 83), em B7, a Deusa está se referindo a caminhos de “operações cognitivas” em que os pensamentos podem seguir uma sequência argumentativa. Ademais, ainda segundo o autor, a divindade afirma que há bons e maus argumentos – os de persuasão verdadeira e os de persuasão não confiável. Além disso, os bons argumentos são o resultado de um recurso especial da mente, sem os quais os mortais produzem, apenas, maus argumentos, uma vez que acreditam que ser e não ser são o mesmo. Assim, em B7, 3, o alvo dos termos *ἔθος πολύπειρον* é a tradição mito-poética, pois esta conduz o pensamento¹¹⁴ pelos caminhos errantes (*πλακτὸν νόον*) referidos em B6, 6.

Dessa forma, ainda no fragmento 7, verso 1, encontramos a primeira formulação do princípio da não-contradição no poema: “Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.” Nesse verso, Parmênides diz que ser não é não-ser. Podemos usar esse princípio para outros exemplos como: árvore não é pedra, pedra não é folha, folha é nuvem. Em síntese, podemos dizer que X não é Z. Porque se X fosse Z, haveria uma contradição. Esse é mais um indício de que a *alethéia* parmenídica não é sobre sensíveis, porque no *kósmos* vigora o princípio da contradição: fenomenalmente, uma pessoa se concentra e se distrai concomitantemente. Por exemplo, o aluno que se distrai da aula ao se concentrar no celular; ou o inverso: o aluno que se distrai do celular ao se concentrar

¹¹² “(i) princípio da identidade: a afirmação é igual à afirmação e a negação da negação; (ii) não-contradição: a afirmação é diferente da negação; (iii) terceiro excluído: entre a afirmação e a negação não há meio termo.” (SANTOS, 2000, p. 78).

¹¹³ Tradução de José Cavalcante de Souza (1996, p. 123).

¹¹⁴ Sobre a melhor tradução do verbo *νοεῖν* no poema parmenídico, Galgano (2015, p. 92) afirma que a tradução por “pensar” é demasiado abrangente, enquanto a tradução por “conhecer” é restrito demais, uma vez que se refere, apenas, a um tipo específico de pensar, qual seja, aquele direcionado ao conhecimento específico de um objeto, além de, ao mesmo tempo, também ser excessivo, pois inclui todo os aspectos do conhecimento – um sujeito que conhece, um meio cognitivo e o resultado deste processo, o conhecido. Dessa forma, o autor optou traduzir o referido verbo por “operar cognitivamente”. Dessa maneira, com essa escolha de tradução, perde-se em beleza poética, mas se ganha em precisão conceitual, ou seja, nos aproxima mais daquilo o qual Parmênides se refere. Assim, nessa dissertação, ainda usaremos *pensar* como tradução para *νοεῖν*, por questões estéticas, mas concordamos com esse comentário de Galgano.

na aula. No plano dos fenômenos é impossível se concentrar sem ao mesmo tempo se distrair, as duas ações são simultâneas. Todavia, distrair e concentrar são conceitos apostos. De modo que, conceitualmente, sempre haverá uma cisão entre eles. Então, ao tratar da verdade, Parmênides relega a realidade física e opera com precisões conceituais, o que significa operar por meio do princípio da não-contradição.

Soma-se a esse princípio o da identidade, que estipula: $X = X$. Percebemo-lo quando o Eleata diz que o ente é inteiro (B8, 4), o que implica dizer que ele é autorreferente. Também notamos que o princípio da identidade quando Parmênides afirma sobre o ente: “Nem dizível é, pois é todo idêntico” (B8, 22)¹¹⁵. Ele é indizível porque qualquer coisa que se diga sobre ele já é alguma coisa diferente dele. X é idêntico a X (árvore = árvore), X só pode ser X, Z só pode ser Z e assim sucessivamente. Por fim, o princípio do terceiro excluído dispõe: é ou não é. Não há uma terceira alternativa. Por isso, a verdade do filósofo de Eleia não comporta gradações: se é por completo ou não se é.

A *alétheia*, necessariamente, deve rechaçar a multiplicidade: e isso ocorre em todo fragmento 8, só o uno pode ser pensado com verdade. E a absoluta unidade é possível apenas como ideia, é impossível na realidade, porque a unidade absoluta implica ser uno e único, não apenas uno em relação a si mesmo: o absoluto não comporta qualquer relação. E assim é o ente de Parmênides.

O ente pleno, aquele que “o mesmo no mesmo permanece e sobre si mesmo repousa”, caracteriza-se por essa identidade absoluta – uma identidade que não acolhe diferença alguma e, portanto, também não aquela presente na ideia do ‘uno múltiplo’ – fazendo desse ente a expressão da própria ideia radical e pura de absoluto, aquilo que só pode ser idêntico a si mesmo. (COSTA, 2010, p. 81).

Há uma grande quantidade de comentadores que chamam a segunda parte do Poema de “parte ontológica” ou mesmo “metafísica”¹¹⁶. Contudo, diante do exposto até aqui, defendemos que essa interpretação não se sustenta: não há uma metafísica no

¹¹⁵ Tradução de José Cavalcante de Souza.

¹¹⁶ Vemos, por exemplo, essa leitura metafísica em: “De modo que, para Parmênides, a noção veritativa de Ser conduz diretamente ao conceito de Realidade enquanto oposto à Aparência ou ao falso Parecer: Ser e Verdade – τὸ εἶναι e ἀλήθεια – são explicitamente contrastados com as Opiniões (ou Pareceres, δόξαι) errôneas dos mortais. Ao estabelecer esse contraste entre Realidade verdadeira e Aparência falsa ou enganadora no centro de sua doutrina, Parmênides ultrapassa o senso comum, a noção pré-teórica de “realidade” implicada nas antigas locuções para a verdade, e articula pela primeira vez **um conceito metafísico de Ser.**” (KAHN, 1997, p. 100-101, grifo nosso).

Poema de Parmênides¹¹⁷. Ao contrário: o Eleata promove uma cisão entre *alétheia* e *dóxai*, entre real e ideal, os dois planos não se tocam e são regidos por princípios opostos. Para se obter a verdade é necessário operar com precisões conceituas, o que é inviável no mundo dos fenômenos.

Intérpretes, como Heidegger¹¹⁸, entendem que há uma verdade que, ao ser descoberta, convenceria, por ser verdade. Porém, isso não está no Poema. Em B2, 4, contrariando essa leitura, vemos que o caminho não é o da verdade, é o da persuasão. A verdade se produz ou se faz por persuasão, ela é o efeito da persuasão. Desse modo, podemos dizer que, em Parmênides, não há estatuto ontológico da verdade, porque ela é feita, produzida.

Por conta disso, para sublimar a irreversível cisão entre *alétheia* e *dóxai* no Poema, Alexandre Costa – na disciplina Teoria do Conhecimento II, ministrada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, em 2019.2 – aponta para uma distinção que julgamos crucial para interpretação de Parmênides, mas que, geralmente, passa despercebida pelos tradutores: a distinção entre *voeĩv* e *φρονεĩv*. Parmênides é preciso conceitualmente: todas as ocorrências de *voeĩv* estão na segunda parte do Poema, dedicada à verdade, enquanto *φρονεĩv* só ocorre na terceira parte, dedicada as opiniões. Isso se deve porque *voeĩv* é o pensamento abstrato, aquele capaz operar com um objeto isolando-o de fatores da realidade, o que proporciona autonomia da linguagem. Enquanto o *φρονεĩv* é o pensamento visceral, aquele que está no corpo do homem¹¹⁹.

Pense na seguinte hipótese: alguém seria capaz de resolver o Teorema de Pitágoras em meio a uma troca de tiros? A resposta é: não. Isso porque para se resolver o Teorema precisamos pensar abstratamente, ou seja, noeticamente. Enquanto num tiroteio pensaríamos freneticamente, com nossas vísceras. Alexandre Costa (2007, p. 119) nos diz que não é mera coincidência Parmênides ter sido o primeiro a usar o *voeĩv* no âmbito da filosofia, enquanto seus antecessores utilizavam o *φροονεĩv*. Deste para aquele cai o

¹¹⁷ Entendemos metafísica como aplicação de lógica à realidade sensível, o que se dará pela primeira vez com Platão.

¹¹⁸ O alemão pensa a *ἀλήθεια* a partir do *λήθη*. Assim, ao adicionar um *α* privativo a esse radical teríamos a “verdade”. Então, esta seria um “desencobrimento”. Segundo o autor, os gregos pensam “na **essência** da verdade como supressão, superação e aniquilação do encobrimento.” (HEIDEGGER, 2008, p. 33, grifo nosso). Dessa maneira, notamos uma interpretação metafísica da verdade, em que desencobrimento e encobrimento são as características básicas do ser. Por isso, segundo essa interpretação, a *ἀλήθεια* possui uma essência que ao ser desencoberta persuade. Isto é, a verdade é *causa* da persuasão.

¹¹⁹ Para maior aprofundamento da distinção entre *voeĩv* e *φρονεĩv* no Poema de Parmênides conferir: COSTA, 2010, p. 146-153, pois é desse autor que retiramos essa leitura.

radical *φρήν*, que significa membrana, víscera. Parmênides possui precisão cirúrgica: o pensamento para ser verdadeiro não pode ter qualquer resquício do real. Em grego, é cristalina a diferença entre esses dois modos de se pensar, vejamos:

*ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.* (DK 28 B 16, grifos nossos)

como cada um possui mistura nos membros errantes,
assim o pensamento [noético] os homens *ladeia*; pois o mesmo
é o que nos homens pensa [frenético] e a natureza dos membros em cada um e em
todos; pois o pleno é o pensamento [noético].¹²⁰

Dessa maneira, percebemos que *νοεῖν* e *φρονεῖν* são duas formas distintas de pensar, que refletem sobre objetos distintos. Entretanto, costuma-se traduzir ambos os termos por “pensar”. Então, com essa tradução, perde-se a precisão terminológica utilizada por Parmênides. O Eleata é claro: temos a *alétheia* com o uso do *νοεῖν*. Por meio da abstração, valendo-se dos princípios da identidade, não-contradição e terceiro excluído a alcançamos. Vejamos:

O que é, é (A=A)
O que não é, não é (B=B)
Logo, o que é, não pode não ser (A≠B)
E o que não é, não pode ser (B≠A)

Percebemos a tautologia desse modo de pensar. Todavia, justamente por ser tautológico, ele é irrefutável, o que garante um conhecimento com *πίστις ἀληθής*¹²¹. Por isso, esse método é imperecível, inabalável (B8, 3-4) e inviolável (B8, 48). Os princípios criados por Parmênides – identidade, não-contradição e terceiro excluído – continuam imóveis e imperecíveis até hoje, tal como como previu o Eleata, mesmo que ele tenha vivido cerca de 530-460 a.C. Por mais que o campo da lógica tenha se desenvolvido ao longo dos séculos, esses princípios continuam basilares, intocáveis. Por outro lado, a parte cosmológica do Poema, das opiniões, há muito se alterou, como não poderia deixar de ser, devido ao infindável movimento cósmico.

¹²⁰ Tradução de Alexandre Costa (2007, p. 120).

¹²¹ “É sintomático que Parmênides tenha adjetivado em seu poema, de forma absolutamente sistemática e persistente, a ideia de verdade com o termo “confiável”. A verdade, substantiva e unívoca, essa invenção parmenídica, distingue-se e ergue-se acima de tudo o mais que já fora concebido e pensado pelos filósofos por ser integralmente confiável, firme e segura, tal como quer e deve ser o conhecimento que a filosofia, por definição, sempre desejou para si.” (COSTA, 2005, p. 132).

Então, ao contrário da interpretação ontológica-metafísica que entende que a verdade é persuasiva por ser verdade, compreendemos que é o caminho da persuasão que produz o discurso verdadeiro. Isto é, a **verdade** em Parmênides é o que nós, atualmente, conhecemos como **lógica formal**. Eis o ente do filósofo de Eleia¹²². Se formos considerar a *alétheia* a partir de sua literalidade – um não-esquecimento – podemos entender que aquilo que não devemos esquecer são as regras do método para chegar ao conhecimento seguro, as leis que *thémis* e *diké* dispõem.

Dessa forma, com o exposto neste item, esperamos ter demonstrado que, no Poema de Parmênides, a verdade é produto da persuasão e não ao contrário – o que contraria uma leitura metafísica do Poema. Além disso, também esperamos ter ficado claro a distinção entre *voeĩv* e *pproveĩv* – enquanto o primeiro é o pensamento abstrato, aquele capaz de operar com um objeto isolando-o de fatores da realidade, logo, capaz de pensar com verdade; o segundo é o pensamento visceral, aquele que está no corpo do homem, responsável pelas opiniões.

4.6. Fragmento B8, 17-18

Nesse item, iremos deter nossa análise nas duas possibilidades de caminho abertos por *voeĩv*: o do ente e o do não-ente. Aqui, nossa exposição irá enfatizar a explicação do segundo, sublinharemos a razão do não-ente não ser um caminho a ser seguido: porque ele é um caminho contraditório e, por esse motivo, não se pode pensar verdadeiramente a partir dele. Devemos conhecer a existência dessa via, justamente, para evitá-la.

*οὐ γὰρ ἀληθής¹²³
ἔστιν ὁδός* (B8, 17-18).

“Pois não-verdadeiro caminho é”
“Pois não-verdadeiro é (este) caminho”
“Pois não é verdadeiro caminho”

¹²² Assim, vamos na contramão daquelas interpretações que entendem que o ente de Parmênides, assim como as opiniões, versa sobre o real, como vemos em: “A verdade sobre qualquer coisa é a própria coisa, a coisa institui o critério de verdade sobre si própria. Afinal, se a verdade e a realidade fossem duas, não poderiam ser nem uma, nem outra. **Verdade e realidade, são, portanto, uma e a mesma.**” (SANTOS, 2000, p. 74, grifo nosso).

¹²³ Adjetivo, nominativo, feminino, singular.

Conforme Galgano (2015, p. 98), o *voeĩv* parmenidico é o pensar em operação, ou seja, aquele que segue caminhos – esses caminhos são os da pesquisa, portanto, *voeĩv* é um pensar investigativo, que quer saber, quer conhecer. Por isso o autor o traduz como “operação cognitiva da mente”, tradução que restringe a operação do pensar aquelas cognitivas. Parmênides “não se importa em estudar os caminhos em si, mas estuda a que lugares levam este ou aquele caminho ou, dito de outra forma, que caminho tomar para se alcançar o fim do discurso de fé verdadeira” (GALGANO, 2015, p. 100).

Dessa forma, Parmênides associa a *alētheia* à pesquisa. Por isso, conforme Rose Cherubin (2009, p. 59), em seus fragmentos não há palavras relacionadas à memória, porque a verdade para ele é uma via de investigação (*óδος διζήσιός*) – com vemos em B2, 2, por exemplo. Ainda segundo a autora, “ao associar uma via de inquérito com *alētheia*, ele está sugerindo que *alētheia* é acessível por inquérito ou busca. Ou, pelo menos, ele sugere que a pesquisa possa ser orientada pela *alētheia*”¹²⁴ (CHERUBIN, 2009, p. 59, tradução nossa).

Dessa forma, em B8, 17 temos mais uma ocorrência da verdade (*ἀληθής*) em que ela não está relacionada a um verbo do dizer. Notamos, pela primeira vez, um elo entre ser e verdade. Nesse fragmento, ela está vinculada ao caminho (*óδος*), que pode ou não ser verdadeiro – retomando, assim, o que a Deusa profere em B2, quando ela afirma que há dois caminhos de inquéritos: o do ser e o do não ser. Aqui, a referência é ao caminho do não ser, o não verdadeiro. Então, como consequência da falta de verdade dessa via, tem-se que ela é impensável e inominável (B8, 17). Por isso, Parmênides defende que se deve abandoná-la.

Parmênides apresenta, ao longo do poema, três vias: a do ser, ou da verdade; a do não-ser; e a das opiniões dos mortais. Curiosamente, a deusa diz-lhe, ainda no próêmio, que tudo deve conhecer, sendo que esse "tudo" resume-se apenas à verdade e à opinião dos mortais. Como e pelo que foi excluída, então, uma das vias, a do não-ser? O Fragmento 2 responde, ao considerá-la simplesmente impensável, uma vez que a afirmação de que o não-ser é, incorre em absoluta contradição. O simples ato de enunciar o não-ser já é em si mesmo contraditório, posto que se lhe dá ser por intermédio da fala. *Logo*, impossível o não-ser. (COSTA, 2005a, p. 134-135).

Analisemos mais detidamente essa via do não-ente: como assinala Galgano (2015, p. 126-127), o filósofo Eleata afirma que não se pode pensar e dizer o “não-ente”

¹²⁴ *In associating a road of inquiry with alētheia, he is suggesting that alētheia might be accessible by inquiry or seeking. Or at very least, he is suggesting that inquiry can be oriented or guided by alētheia.*

(τὸ μὲ εἶναι), e que este processo recebe o nome de “não ser” (μὲ εἶναι), ademais chamamos este processo de contradição. Então, há um caminho ao pensar que pensa a contradição (μὲ εἶναι), e é indispensável que seja dessa maneira, porque se não se sabe o que é contradição, cai-se no discurso contraditório, o que impede o inquérito confiável. Em síntese: é necessário saber que o processo de contradição é um caminho a ser evitado, uma vez que cria pensamentos e discursos contraditórios.

Se o ‘não ser’ não for considerado contraditório, então a contradição invade e domina o caminho de inquérito, a qual deixa de possuir *πιστις ἀληθείας* (1.30). Assim, é necessário que este caminho seja identificado como *μὲ εἶναι*: por um lado o ‘não ser’ é incognoscível (*οὔτε γὰρ ἄν γνῶίης*), mas, por outro lado, é necessário que se saiba que ele é incognoscível. (GALGANO, 2015, p. 129-130).

Assim, há um caminho que dispõe um discurso persuasivo verdadeiro, devida à sua coerência, e pode levar à verdade; ao mesmo tempo há um caminho que não leva a lugar nenhum e, por isso, deve ser evitado. Todavia, a única forma de saber que esse caminho deve ser evitado é o conhecendo, pois, então, compreenderá a sua impossibilidade. Para seguir pelo caminho que leva à verdade, é necessário saber que existe um outro, que à primeira vista pode parecer que também leva, porém, ao invés disso, leva à contradição de pensamento e expressão linguística.

José Trindade Santos (2000, p. 79) para explicar o porquê de o não-ente ser incognoscível dá o seguinte exemplo: imaginemos um cavalo. É possível conhecê-lo a partir do momento em que o vemos. Podemos apontar para ele e afirmar: “é um cavalo!”. Todavia, não é possível saber o que é um “não-cavalo”, pois o conceito de “não-cavalo” abrange uma infinidade de coisas, por exemplo: um burro, uma abelha, uma flor, um livro, um prédio etc. Isto é, se um cavalo é algo definido, todo o resto é “não-cavalo”. Esse é um conceito que é tantas coisas que acaba não sendo coisa nenhuma. Logo, não é possível conhecê-lo. E esse mesmo raciocínio se aplica ao não-ser¹²⁵. Aqui, discordamos dessa interpretação, pois o exemplo citado tem como fundamento de que o ente – logo, também o não-ente – tratam da realidade sensível. Contudo, não é disso que tratam, ambos são forma de pensar puramente abstratos. Eles não versam sobre o real porque Parmênides

¹²⁵ “Reconstituindo o argumento, tentando simplificá-lo. Podemos pensar: “que é” e “que não é”. Mas, como não podemos conhecer “o” que não é, esse pensamento não conduz a nada. Resta o outro: “que é”.” (SANTOS, 2000, p. 79). Também vemos esse entendimento em: “O não-ser é apenas a negação lógica possível e imediata do ser. Exatamente por isso não há qualquer conteúdo positivo ou objeto real que corresponda à expressão linguística “não-ser”.” (SOARES, 2008, p. 239).

nos diz que pensar o ser é uma *possibilidade*, se ele tratasse do real, não seria *possível*, mas, sim, *necessário*.

Por exemplo: “quadrado redondo” é tão impossível quanto “não ser”. Dizer “quadrado redondo” é dizer o “indizível”¹²⁶, é uma expressão contraditória, que não possui sentido. A contradição é dada porque a *quadrangularidade* – fundamento ontológico do quadrado – necessariamente exclui a *redondabilidade* – fundamento ontológico do redondo. Desse modo, a expressão “quadrado redondo” parece indicar alguma coisa – tal como “não ser” –, mas, na verdade, é destituída de sentido real, uma vez que tenta indicar um objeto impossível. Por isso, ao analisarmos esse ponto, concluímos que um “quadrado redondo” é impensável, portanto, indizível. Todavia, utilizar expressões como essa acreditando que possuem sentido é um erro que geralmente se comete, fundindo ser e não ser, ou seja, atribui-se existência àquilo que não é e tampouco poderá ser. Outros exemplos análogos ao “não ser” são as noções de “impossível” e “infinito”: as três expressões não se referem a nada concreto. Assim, apesar de utilizamos esses termos, não nos comprometemos ontologicamente com a existência de algo as quais essas expressões se referem¹²⁷. Os mortais se enganam porque quando dizem ‘não é’, acham que estão se referindo a algo.

Alguém pode dizer: “quadrado redondo”. E, assim, iniciar por um caminho por acreditar que ele levará a um objeto pensável. Entretanto, embora esse seja um caminho do pensar – logo, do dizer – é um caminho infértil, que não levará a lugar nenhum, uma vez que é impossível conhecer o “quadrado redondo”, pois ele é impensável. Pode-se dizer essa expressão, inclusive, pode-se, de fato, acreditar nela, bem como fazer mais alguém acreditar que essa é uma asserção verdadeira. Porém, ele é um ente impossível, ou seja: um não-ente. Por ser desprovido de significado, não possui valor epistêmico. Dessa forma, como resolver, então, a aparente contradição de afirmar como indizível algo que estou dizendo? Resolve-se ao saber que o pensamento se engana ao acreditar que o “não ser” é. Por isso, a Deusa não se contradiz em seu discurso, porque ela não diz o indizível, o que ela afirma é que há expressões que, por se referirem ao indizível, não atingem seu objetivo, qual seja, referir-se a algo. Se a mente tivesse a capacidade de

¹²⁶ O não-ser é indizível, ele é contra-dictório (do latim *dico*): ele é contraditório.

¹²⁷ Como em B2 Parmênides afirma que o não ser não pode ser conhecido e tampouco dito, há quem acuse o filósofo de cair em contradição: “A acusação é a seguinte: a deusa do poema diz que o ‘não ser’ (*τό μὴ εἶναι*) não pode ser conhecido e nem dito; mas, ao fazer isto, ela própria está dizendo ‘não ser’, o que implica que o ‘não ser’ pode ser dito, logo, Parmênides, pela voz da deusa, estaria em contradição.” (GALGANO, 2016, p. 7). Mas essa acusação é infundada, porque, como vimos, dizer “não ser” não cria um compromisso ontológico com o que é dito.

expressar só a verdade seria impossível dizer “quadrado redondo”, mas ela também tem a capacidade de expressar noções enganosas.

A contradição é um princípio que não pode ser desconsiderado, pois se não o levar em conta, pode-se cometê-lo. Ao considerá-lo, pode-se evitá-lo. Por isso, Nicola Galgano (2015, p. 137) afirma que “a contradição é princípio tanto quanto a não-contradição, porque é a contradição que permite a não-contradição. Sem a noção de contradição se anda com sentidos incertos como mortais.” Diante do exposto, ainda segundo Galgano (2015, p. 140), Parmênides descobriu que é impossível negar completamente (*οὐ γὰρ ἀνυστόν*) o que é – e isso é fundamental. Quem tentar negar completamente o que é, falhará, inevitavelmente. Essa falha é nomeada como *não ser* (*μὲ εἶναι*), uma vez que essa é uma via falha e é imprescindível que assim o seja. Em oposição a isso há a via do *é*, que não falha. A partir desse reconhecimento, é possível caminhar com segurança.

Dessa maneira, de acordo com a interpretação de Nicola Galgano (2015, p. 172), para Parmênides é impossível que o ser seja negado, de modo que a incompatibilidade primeira não é entre *ser* e *não ser*, mas entre *não* e *ser* – aquela oposição é, apenas, uma consequência desta. O filósofo de Eleia estabeleceu como fundamento uma oposição entre *não* e *ser*. Conforme o autor, a negação é uma expressão da mente e não da realidade percebida. Assim, a mente ao usar a negação de modo inadequado produz interpretações incorretas sobre o mundo.

A realidade se põe diante de nossos órgãos de sensação sempre de maneira positiva. E a negação é uma interpretação que parte da mente do homem. Por exemplo, o dia pode estar ensolarado ou chuvoso. Em ambos os casos o dia se põe positivamente e, por isso, não aceitam a negação. Se nos referirmos ao dia ensolarado dizendo que ele “*não é* chuvoso” estamos dizendo que um positivo (ensolarado) é um negativo (não é chuvoso). Ao negarmos uma experiência da realidade, estamos imputando uma negação há algo que é positivo. Disso resulta o porquê da impossibilidade de ser negar completamente o ser, porque ele sempre é alguma coisa – o dia que não é chuvoso, é ensolarado.

Quando vemos um dia ensolarado se tornar chuvoso – ou vice-versa – notamos uma continuidade temporal em relação ao dia, mas não observamos essa mesma continuidade em relação aos adjetivos – ensolarado e chuvoso. Compreendemos que o dia permanece, mas que o ensolarado se transforma em chuvoso. Dessa forma, vemos uma ruptura que, na verdade, não há: vemos o ser (ensolarado) se transformar em não ser

(não ensolarado). Contudo, essa passagem do ser ao não ser não ocorre. Ao menos não ocorre no mundo sensível, pois, como vimos, este sempre se dá de modo positivo. Essa negação é uma operação que ocorre apenas mentalmente. Somente por meio da cognição pode haver a experiência da negação: o não ser não é um não ser de fato, mas apenas uma virtualidade do pensar confuso, como, por exemplo, o quadrado redondo. Dessa forma, notamos que Nicola Galgano acerta ao dizer que o não-ser é uma operação exclusiva do pensamento – noético, inclusive – mas se equivoca em seu exemplo ao vincular o ser ao real. Diante do exposto, em síntese, podemos dizer que: (i) não ser é o nome que damos aquilo que não pode ser pensado¹²⁸ – “quadrado redondo”, por exemplo; (ii) não-ser não possui valor cognitivo; e (iii) os homens se confundem, pois creem que podem operar cognitivamente com o não-ser. Esse equívoco – tomar ser e não-ser como o mesmo – cometido pelos mortais é destacado no Poema:

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,
mas depois daquela outra, em que os 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. (DK 28 B 6, grifo nosso).¹²⁹

Ademais, partindo do ponto que a Deusa classifica o não-ente como irrealizável, temos que esta via é insondável e indizível, uma vez que dizê-la significa realizá-la, isto é, torná-la um ente¹³⁰ por meio da fala. De modo que dizer o não-ente é, necessariamente, cair em autocontradição. Porque uma vez dito já não é não-ente, o que o torna absurdamente impensável (COSTA, 2010, p. 47). Também vale destacar: se a verdade nos é exposta ligada aos poderes de convencimento e persuasão, sobretudo porque o caminho onde a encontramos pertence à *peítho*, por consequência, o caminho oposto – o do não-ente – é tomado como totalmente não convincente (*παναπευθέα*)¹³¹.

Resulta afirmar que o não-ente não é cognoscível e, conseqüentemente, torna-se impossível alcançar por essa via aquilo a que Parmênides se propõe, inaugurar e fundar um conhecimento plenamente efetivo, um

¹²⁸ “[...] pensar o ‘não ser’ (absoluto) é impossível, porque o ‘não ser’, cuja presença é impossível em todo caso, não se apresenta como objeto do pensamento, portanto não pode ser conhecido.” (GALGANO, 2016, p. 18).

¹²⁹ Tradução de José Cavalcante de Souza.

¹³⁰ Ente, aqui, entendido com um *algo*.

¹³¹ B2, 6.

saber verdadeiro. Se algo, aqui especificamente o não-ente, não se permite jamais conhecer de todo, como poderia ser ele critério do saber e meio para a consolidação de um conhecimento que exige tais prerrogativas? (COSTA, 2010, p. 49)

Devemos destacar: o não-ente é, sim, um caminho a se pensar. Então, em que sentido ele é irrealizável? No sentido de ele ser insuficiente para se chegar a um saber incontestado. Ele é irrealizável não como uma impossibilidade irrestrita, mas é irrealizável porque é incognoscível. Ele é viável, se não fosse, não seria caminho, mas para as pretensões de se conhecer tal como Parmênides objetiva, ele não leva a lugar nenhum. Apesar de possível, ele é impossível para as exigências do saber. Ele é pensável no sentido de mostrar como não se deve pensar caso se queira saber. Disso resulta que dizê-lo, ainda que possível, nunca será verdade. Por isso, ele deve ser excluído. Em síntese, podemos dizer que os quatro argumentos para exclusão da via do não-ente são: (i) a falta de persuasão; (ii) incompatibilidade com o conhecimento; (iii) impossibilidade de concluir o percurso ao longo de sua extensão; (iv) impossibilidade de ser dito por ser autocontraditório (COSTA, 2010, p. 51).

A partir daqui é preciso não confundir uma delicada situação através da qual duas coisas devem ser devidamente diferenciadas: (A) a confirmação indubitável de que as opiniões constituem, ainda que vaga e fragilmente, uma determinada forma de conhecimento; e (B) a reconfirmação de que o caminho do não-ente é sim pensável mas estéril para o conhecimento que se quer perfeito, e isto porque, se comparado ou medido pelo critério do saber verdadeiro, revela-se imediatamente tão cheio de contradições em sua própria estrutura que insuficiente para o conhecer. (COSTA, 2010, p. 52)

Tanto o ente quanto o não-ente são pensados por *noeîn*, porque é o único que *pode* pensar conceber a verdade. Esse pensar noético é estranho às opiniões – que é frenético –, porém comum aos outros dois caminhos. A semelhança entre as vias do ser e do não-ser é o modo de pensamento, almejando o mesmo fim, qual seja, a verdade. Mas ambos se diferenciam na possibilidade de obter êxito nessa tarefa. Não basta ao segundo pensar de forma noética, porque, ainda assim, contradiz-se, afirmando ser e não-ser a um só tempo.

Por fim, como vimos anteriormente, a filosofia do Eleata não permite gradações. Trabalhar com precisões conceituas implica trabalhar de forma binária: se é completamente ou não se é. O conhecimento para, de fato, ser conhecimento, precisa ser inteiro. Assim, devida a impossibilidade de gradações, o único *óδός* capaz de levar ao

conhecer é o do *ser* – entende-se que nenhum conhecimento advém do não-ser. No verso ora em análise – e no fragmento 8 com um todo – Parmênides ensina que o caminho é apenas um meio que deve ou não ser seguido, dependendo de qual seja. Por isso, deve-se saber onde o percurso por cada caminho leva. Ao buscar conhecer todas as rotas, o que o filósofo objetiva é não se perder na via errada e, por consequência, ser capaz de trilhar o caminho fértil para o conhecimento, aquele em que há *πίστις ἀληθής*, de modo que possa compreender e descrever o lugar aonde se chegou.

Então, conforme o exposto nesse item, demonstramos que há duas possibilidades de caminho abertos por *νοεῖν*: o do ente e o do não-ente. O segundo não é um caminho a ser seguido porque ele é contraditório e, por esse motivo, não se pode pensar verdadeiramente a partir dele. Devemos conhecer a existência dessa via, justamente, para evitá-la.

4.7. Fragmento B8, 28

Se no item anterior focamos nossa explicação no caminho do não-ente e o porquê dele ser evitado, agora focaremos no caminho do ente e o porquê de o seguirmos: pois ele é o único em que pode haver *ἀλήθεια*. Porque ele rechaça todo movimento, geração e perecimento, o que possibilita o alcance de um saber tautológico, porém perfeito, imutável e inconteste.

ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής (B8, 28).

Rechaçou-os convicção verdadeira

Nesse verso retornamos a questão da *πίστις ἀληθής*. Enquanto em B1, 30 se refere ao caminho em que não há convicção verdadeira, aqui há uma referência, justamente, ao caminho em que se pode encontrá-la: o caminho do ente. E o que é rechaçado por ela são a geração e o perecimento, como vemos no verso 27 desse mesmo fragmento. Diferenciando-se, assim, do que ocorre na via das opiniões dos mortais. Vejamos os seguintes versos:

ἄζων δ' ἐν χνοίησιν <ἴει> σύρτηγος ἀυτήν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν) (B1, 6-8).

O eixo nos meões emitia som de sirena
incandescendo (era movido por duplas, turbilhonantes
rodas de ambos os lados)

Esses versos chegaram a nós por meio de Sexto Empírico, Cristiane Azevedo (2014, p. 96) nos diz que Sexto, com eles, teria feito uma leitura alegórica do Poema, de modo que Parmênides teria feito uma alusão aos sentidos para em seguida descartá-los em prol de uma razão infalível. Nessa leitura, as éguas que conduzem a carruagem seriam os impulsos irracionais e os desejos da alma, as donzelas seriam os sentidos e as rodas seriam uma alusão à audição. Não nos interessa, aqui, adentrar na discussão sobre a adequação ou não de uma leitura totalmente alegórica do Poema, gostaríamos apenas de destacar como é possível que esses versos tratem do sentidos. E como o abandono destes é necessário para se alcançar a verdade, como Parmênides fará na segunda parte do Poema.

Literalmente privativa (*a-létheia*), a verdade impõe negações. Em Parmênides, ela nega – rechaça – todos os atributos incompatíveis com a plenitude do ente, quais sejam: devir, perecimento, mobilidade, alteridade, incompletude. Assim, como afirma Alexandre Costa (2010, p. 90), essas características serão “eliminadas, uma a uma, do caminho da *peítho*, conforme se desenvolva o convincente e persuasivo discurso da deusa.” Por consequência, temos o ente ingênito (*ἀγένητον*)¹³², imperecível (*ἀνώλεθρόν*)¹³³ e imóvel (*ἀκίνητον*)¹³⁴. Tais atributos o tornam perfeito.

Os extremos limites do ente perfazem uma circunferência a que o ente se encontra circunscrito. Fora desse círculo conceitual nada mais é ou pode ser. Não por acaso ocorre aqui a célebre imagem da “esfera bem redonda”, da qual a deusa se serve para ilustrar, por comparação, a perfeição do ente e do conhecimento verdadeiro. (COSTA, 2010, p. 112).

Vale a observação feita por Fernando Santoro (2008, p. 37) sobre o termo “*kategoría*” utilizado por Aristóteles para designar as variadas formas de dizer o ente. “*Kategoría*”, em grego antigo, é uma declaração pública de hostilidade, ou seja, uma acusação (*katá + agoréuo*). De modo que esse termo é a efetivação da ação de acusar: *kategoréin*, feita por um promotor acusador (*hò katégoros*). Assim, vemos que as categorias filosóficas possuem origem no discurso forense: acusar é apontar as categorias

¹³² B8, 3.

¹³³ B8, 3.

¹³⁴ B8, 26.

(quando, como, onde etc.). Apontar e mostrar os sinais (*sémata*), os indícios confiáveis que caracterizam a culpa (*aitía*) do réu. Então, ainda segundo Fernando Santoro, esse uso de linguagem forense não se inicia com Aristóteles, uma vez que já o vemos no Poema de Parmênides, quando a Deusa apresenta os sinais (*sémata*) do ente. Judicialmente, toda acusação deve ser fundamentada em provas, indícios confiáveis. Em Parmênides, os *sémata* do ente são as provas em que se pode ter convicção verdadeira – em termos forenses são os indícios que possuem credibilidade e veracidade¹³⁵.

O que é, então, conhecer detalhadamente por meio de um discurso? Trata-se de apontar e mostrar os sinais em que o ente pode ser dito. E despejar estes sinais (*sémata*) numa série de atributos. O verbo “ser” não é uma mera partícula de articulação copulativa, mas desenvolve a ação concreta de apontar, assinalar, mostrar – e reunir os atributos em uma seqüência sem narrativa. O fundo concreto e pragmático da articulação sintática ontológica é proveniente do ato de alguém (o falante) apontar sinais em outrem (o “acusado”) que revelam o que o caracteriza (e que o requisita a ser o que é — sua causa, sua “culpa” — *aitía*). É o dedo duro com que apontam o denunciante ou o promotor, que para as instituições jurídicas do quinto século são a mesma pessoa. No caso do conhecimento, porém, o acusado não é apenas o réu-ouvinte (*res*, o objeto), mas é o próprio ente subjacente, a substância, a essência que ocupa a função de sujeito em uma frase. Eis a proposição categórica, a frase acusadora dos tribunais que se vai tornar a frase por excelência da filosofia e das ciências. (SANTORO, 2008, p. 40)

Nessa toada, conforme Alexandre Costa (2010, p. 92), a primeira predicação positiva do ente, qual seja, ele ser inteiro¹³⁶, deriva da negação de qualquer modo de torna-se e perecer¹³⁷. Disso resultam duas consequências: uma vez que essa negação determina uma predicação positiva que é, tão somente, a primeira de uma série de predicados, isso implica, necessariamente, que aquilo a que se refere a Deusa – qual seja, o ente – não pode ser entendido como uma coisa ou mesmo como aquilo que atualmente, de forma geral, entendemos como ente. O ente a que se refere a divindade é esse conjunto de predicados desenvolvidos de maneira lógica pelo pensamento. Ou seja, pensar é ser.

¹³⁵ “A forma polêmica de apresentação de provas é a forma que tem o *lógos* nos tribunais gregos, em que se enfrentam diretamente os discursos de acusação e defesa. É a mesma forma que impulsionará as investigações práticas e teóricas da ciência oratória, a retórica, a sofística e, sem dúvida, a dialética grega, eminentemente agonística. No discurso de conhecimento esta oposição vai afigurar-se primeiro como a oposição entre o conhecimento firme (*atremés*) e o vacilante (*ákríta*), entre verdade e opinião e depois entre verdadeiro e falso. A forma combativo-argumentativa que assumem as figuras de linguagem no pensamento dos filósofos gregos nos leva inclusive a supor uma hipótese delirante com respeito ao sentido do alfa privativo da palavra *alétheia*: a verdade não é o que se vê quando as filhas do sol descobrem com suas mãos os véus que encobriam suas cabeças (28 B 1). A verdade é a firme posição que se destaca ante uma oposição polêmica, vacilante, bicéfala (28 B 6). A verdade é a posição intrépida do ser.” (SANTORO, 2008, p. 44).

¹³⁶ B8, 4

¹³⁷ B8, 3

Parmênides é claro quanto a isso em B3: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. Alexandre Costa (2007, 197) nota que, usualmente, diz-se sobre essa sentença que ela afirma a “identidade” entre ser e pensar. Todavia, não se trata de *identidade*, mas de *mesmidade*. Porque o primeiro é um termo *qualitativo* e o segundo é *numérico*. E é deste último que trata B3: ser e pensar não são idênticos, são o mesmo. Vemos, por exemplo, o entendimento de que há uma identidade entre ser e pensar quando Fernando Santoro (2011, p. 56) diz que Parmênides instaura a *relação* entre ser e pensar. Ora, para haver qualquer tipo de relação é necessário que haja coisas distintas, para poder se relacionarem. Este não é o caso aqui. O ente possui uma unidade absoluta, de modo que não comporta qualquer tipo de relação.

A outra consequência é que como o ente e seus predicados são apresentados a partir de um “ingênito sendo”¹³⁸ precisamos nos questionar o porquê dessa negação – e não a nenhuma outra – essa primazia, já que dela provém as demais predicções do ente. A Deusa inicialmente atribui o “sendo ingênito” ao ente, e a partir daí atribui uma série de predicados que derivam desse primeiro.

O movimento extirpado por Parmênides do âmbito do ente – e por consequência da verdade – e situado exclusivamente no âmbito da cosmologia e das opiniões (terceira parte do poema), não se resume à noção de deslocamento, seu significado é mais abrangente: ele não se move em nenhum sentido possível, nem temporalmente, nem devindo, tampouco se alterando. A imobilidade do ente significa, sobretudo, que ele não se diferencia, o que lhe assegura uma completa consistência auto identitária (COSTA, 2010, p. 102).

Diante disso, uma vez que ente e *ἀλήθεια* se equivalem, destacamos, uma vez mais, que a verdade parmenídica não tem nenhuma relação com a realidade sensível, pelo contrário: é dela abstraída e autônoma¹³⁹. Depois da interdição do conhecimento feita por Xenófanes, Parmênides *cria* a verdade que permite a obtenção de um saber seguro e incontestável. A *alétheia* – que é sinônimo do que hoje chamamos de lógica formal – é um sistema artificial. Ela não dá conta da realidade sensível, porque não a concebe. Entretanto, por sua artificialidade ser constituída de uma gramática tautológica, ela é irrefutável. Afinal, como contradizer uma tautologia? Como negar *que o que é é* e *que o*

¹³⁸ B8, 3.

¹³⁹ “Nada prova, porém, a associação de “o que é” ao mundo físico. Pois, se, por um lado, a identidade entre pensar e ser é introduzida para *negar* a possibilidade de pensar o mundo através da experiência sensível; por outro, não parece ser possível que o pensamento se refira a alguma outra realidade “pensável”, exterior a si próprio.” (SANTOS, 2009, p. 34).

que não é não é? Não há como. Dessa forma, Parmênides obtêm a certeza, o conhecimento firme e incontestado, que Xenófanos julgava impossível. Conforme Barbara Cassin (2015, p. 44), o *ente* de Parmênides é o *deus* de Xenófanos. Inclusive, a autora sinaliza com nosso entendimento de que o deus do filósofo de Colofão, logo o ente do Elata, nada tem a ver com o mundo físico:

Assim, Xenófanos predica ainda, de seu deus, a esfericidade parmenídica ou, mais exatamente, uma esfericidade atenuada, algo de uma esfera: a “esferoidicidade”. Mas como uma esfera poderia não ser limitada? Da esfera limitada ao algo ilimitado, e do algo de ilimitado a um esferoide nem limitado nem ilimitado, **a representação física parece cada vez mais inadequada e se torna mesmo impossível: é preciso que “isso” não seja corpo.** (CASSIN p. 45, grifo nosso).¹⁴⁰

A partir da compreensão de que ente e lógica formal são um e o mesmo e que esta é uma criação parmenídica – o que implica a criação dos princípios da identidade, não contradição e terceiro excluído – vale destacar que até os dias atuais tais princípios jamais foram contraditos ou negados, eles continuam imutáveis, tal como o Eleata previu.

É preciso ficar claro: Xenófanos interdita a possibilidade de se conhecer, afirmando, em B34, que tudo é opinião. Todavia, esse *tudo* a que se refere o filósofo de Colofão é a realidade cósmica. A *dóxa*, assim como o *kósmos*, é móvel, infinita, múltipla. Parmênides realiza o que seu antecessor julgava irrealizável, justamente, por operar com uma forma de pensamento abstrato que rompe completamente com os sensíveis. A verdade lógica não tem pretensões de descrever o mundo fenomênico, ela é autorreferente, ou seja, completa, perfeita, acabada. Nela pode haver, por exemplo, “gato voador”, mesmo que na realidade não haja tal felino. Vejamos:

X é gato
X é voador
Logo, gato é voador¹⁴¹

O conhecimento exato só é possível artificialmente e, se artificial, nada pode ter de natural. O ente – a verdade – é um saber perfeito, logo incontestável. Por isso, quando se discursa sobre *alétheia* apenas o verbo *εἶναι* é admissível. A busca por essa plenitude

¹⁴⁰ Que se diga a favor de uma interpretação contrária à nossa que em outra passagem, ao comentar o ser em Parmênides, a autora francesa diz que ele “é por **essência** cognoscível” (CASSIN, 2015, p. 54, grifo nosso). O uso do termo “essência” remete a uma interpretação metafísica do Poema.

¹⁴¹ Aristóteles castra isso dizendo que as duas premissas devem ser verdadeiras e a primeira deve conter a segunda. Assim, haverá a descrição da realidade.

é o que orienta a filosofia de Parmênides. Artificialmente é possível se ter um *óδος* que tenha *πίστις ἀληθείας*, responsável por rechaçar a geração e o perecimento, tal como dispõe B8, 28. Dessa maneira, nesse item, demonstramos o porquê de devermos seguir o caminho do ente: porque ele é o único em que pode haver *ἀλήθεια*, uma vez que ele rechaça todo movimento, geração e perecimento, ele possibilita o alcance de um saber tautológico, porém perfeito, imutável e inconteste.

4.8. Fragmento B8, 38-39

Seguindo nossa análise das ocorrências da *ἀλήθεια* em Parmênides, aqui discorreremos sobre a ligação entre verdade e ser, pois nos fragmentos 38-39 é a primeira vez em que esses dois termos aparecem ligados diretamente, ou seja, neste momento da nossa argumentação, iremos expor que *só a verdade é*, a verdade é um ente.

*τῶι πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ¹⁴² (B8, 38-39).*

Por isso, tudo será nome
Quanto os mortais estabeleceram persuadidos de ser verdadeiro

Neste fragmento, notamos pela primeira vez uma ligação direta – e necessária – entre verdade (*ἀληθῆ*) e ser (*εἶναι*)¹⁴³: a verdade é um ente. O Eleata foi o primeiro a usar o termo, de modo que podemos dizer o “ente” é uma invenção parmenídica. E o que é o ente em Parmênides? É o *é*. Importante destacar que não há uma metafísica no Poema, não há um essencialismo como uma “verdade em si” – ademais, tampouco há ocorrência do termo *ousía* (essência). O verso B8, 39 é um exemplo da ausência de metafísica nesses versos: pois tudo é nome, e nomear é significar. Por exemplo, na frase “X significa Y” entendemos que o significado (essência) está nas coisas, essa é uma frase metafísica. E não é isso que consta no Poema, nele podemos observar que os significados não estão nas coisas, são os mortais que lhes significam ao nomeá-las. Vejamos:

Pois duas formas estatuíram que suas sentenças nomeassem,
das quais uma não se deve – no que estão errantes –;
em contrários separaram o compacto e sinais puseram
à parte um do outro [...]. (DK 28 B8, 53-56).

¹⁴² Locução adjetiva (ser verdadeiro), neutro, singular, nominativo.

¹⁴³ Diferente do que ocorre em B8, 17-18, em que verdade e ser estão ligados indiretamente, uma vez que o sujeito da oração é o *óδος*.

Mas desde que todas (as coisas) luz e noite estão denominadas,
e os (nomes aplicados) a estas e aquelas segundo seus poderes,
tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz,
das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada. (DK 28 B 9).

Saberás e expansão luminosa do éter e o que, no éter,
é tudo signo [...] (DK 28 B 10, 1-2).

Nesses fragmentos observamos o vínculo entre nomear e significar. O significado, frisamos, não está nas coisas. Estas recebem um significado no momento em que recebem um nome. Interessante notar que o *σήματα* (sinal ou signo) que consta em B8, 55 e B10, 2 também significa sepultura, tumulo (BAILLY, 2000. p. 1742). Ora, sepultura é o símbolo da mortalidade. A constatação de que *σήματα* significa tanto signo quanto tumulo nos mostra a irrecusável relação que há entre os mortais e os signos: o homem está fadado a atribuir significado às coisas. Ele não pode escolher não o fazer, ser humano é significar. A língua grega dispõe de uma precisão cirúrgica quanto a isso.

Dessa forma, o *tudo* (*πάντα*) do verso B8, 38 se refere à realidade cosmológica, aquela descrita na terceira parte do Poema. Essa passagem nos diz sobre o engano dos mortais que acreditam que há verdade lá. A verdade (o ente) por ser inteira, una, completa não pode ser nomeada, pois o nome já seria algo diferente dela. Ao tentar nomeá-la há duas coisas: ela e o nome que lhe é atribuído. Mas esse nome lhe é estranho, não é ela, uma vez que já é plena. Isso nos põe a pensar sobre a Deusa do Poema que em nenhum momento é nomeada. Por conta disso podemos entender que ela é a própria verdade¹⁴⁴. Esse entendimento se reforça se compreendemos que a *alétheia* não faz parte do plano dos mortais, das *dóxai*, e que está hierarquicamente acima, já que só ela oferece o saber seguro, logo, só pode ser uma divindade – o que é uma novidade, uma vez que até aquele momento não há notícia, na tradição mito-poética grega, de que fosse ou pudesse ser uma deusa.

Tratar dos nomes é tratar das opiniões, isso abre margem para analisarmos mais detidamente a terceira parte do Poema. Se na parte central, Parmênides apresenta o pensamento noético e estabelece como esse deve operar para que se obtenha a verdade, na parte final o filósofo se dedica a expor no que consiste o opinar, bem como definir a natureza de seu conteúdo.

¹⁴⁴ “Quem é a deusa? Antecipamos a resposta adequada somente para o “poema doutrinário” como um todo. A deusa é a deusa “Verdade”. Ela mesma – “a verdade” – é a deusa. Por isso, devemos evitar o modo de falar que falaria de uma deusa “da” verdade.” (HEIDEGGER, 2008, p. 18). Ser nome ≠ ser verdade. Por isso a Deusa é inominada.

Como vimos anteriormente, as opiniões não possuem *πίστις ἀληθείς*, porque versam sobre o *kósmos*, e este não permite conhecimento porque não é possível conhecê-lo todo, em função de sua pluralidade e movimento. Entretanto, mesmo não sendo confiáveis, as opiniões são tomadas como inevitáveis – elas necessariamente são um caminho, ainda que um caminho inferior ao da *peítho*, se tivermos como critério hierárquico a possibilidade de se conhecer. Embora sejam necessárias, via de regra os comentadores e intérpretes do Eleata só têm olhos para a parte central do Poema, geralmente interessados numa suposta “metafísica da verdade” – interpretação da qual discordamos. Alexandre Costa (2010, p. 136) assinala que muitos comentadores – como Kirk, Raven e Schofield (1983), Owen (1986) e Barnes (1979) – chegam a confessar não entenderem o porquê de Parmênides ter escrito a última parte de seu Poema. Para tais intérpretes, essa terceira parte descreve o esforço das opiniões em fazer o seu melhor, mas ao mesmo tempo dizem não compreender o que levou o Eleata a escrevê-la.

Nestor Cordero sustenta que a verdade e as opiniões são modos distintos de se pensar, mas que têm em comum aquilo sobre o que versam: a realidade sensível¹⁴⁵. “Para Parmênides, o “objeto” das opiniões é o que é, o ser. Contudo, sobre tal objeto – o ser, as opiniões apresentam um discurso vazio, ilusório, ou seja, forçosamente errôneo” (CORDERO, 2011, p. 183). O professor argentino segue sustentando sua interpretação da seguinte maneira:

Quer dizer, o filósofo genuíno (aquele que avança metodicamente da tese básica e indiscutível) e os mortais que nada sabem (entre os quais os filósofos precedentes – como pretendo demonstrar) **partilham o mesmo objeto de estudo**. E não poderia ser diferente. Desde que o pensamento filosófico começou *tudo* tornou-se *espantoso*, e *tudo*, nesse caso é o conjunto de tudo o que está sendo, que, como se sabe, em grego, diz-se *τὰ ὄντα*. Um mesmo objeto, contudo, pode ser visto a partir de pontos de vista que fazem supor diferentes níveis de profundidade. (CORDERO, 2011, p. 183-184, grifo nosso).

¹⁴⁵ Essa interpretação do Poema também pode ser vista nas seguintes passagens: (i) “Mesmo o Ser em Parmênides, **o conceito mais metafísico do pensamento pré-socrático**, é comparado a uma esfera, e concebido como uma massa sólida que se estende igualmente em todas as direções.” (KAHN, 1997, p. 21, grifo nosso). E (ii) “Minha tese, então, é a de que o conceito de Ser em Parmênides e Platão – e até certo ponto também na tradição mais recente – é primeiramente compreendido por referência à noção de verdade e à noção **correspondente de realidade**. **A questão do Ser é antes de mais nada a questão da natureza da realidade ou da estrutura do mundo**, no sentido bem geral de “mundo” que inclui o que quer que possamos conhecer e investigar e o que possamos descrever através de enunciados falsos ou verdadeiros. A questão do Ser, portanto, para os filósofos gregos é o seguinte: como deve ser o mundo estruturado para que a investigação, o conhecimento, a ciência e o discurso verdadeiro (ou, se for o caso, o discurso falso) sejam possíveis? Em termos linguísticos isso significa que o uso decisivo do verbo na criação da ontologia grega é o que nós chamamos de uso veritativo, no qual o verbo *esti* significa “é verdade” ou “é o caso”. (KAHN, 1997, p. 97, grifo nosso).

Dessa forma, já que verdade e opiniões compartilham o mesmo o objeto – qual seja, o real¹⁴⁶ – a diferença entre ambas residiria no *modo*, eficaz ou não, de se discursar sobre esse objeto. Discursar sobre o real da forma como faz Parmênides entre B2 e B8 é dizê-lo verdadeiramente, enquanto tratar desse mesmo objeto como ocorre entre B9 e B19 é dizê-lo desde um erro, confundindo ser e não-ser. Essa interpretação – de que a verdade e as opiniões compartilham o real como objeto – existe desde a Antiguidade, como vemos na seguinte anedota: “Diôgenes deu a seguinte resposta a alguém que sustentava que não existe o movimento: levantou-se e começou a caminhar.” (DL, VII, 39).

Alexandre Costa (2010, p. 140) se levanta contra esse entendimento. O professor carioca traz o seguinte ponto: “se opiniões e verdade tratam do mesmo, mas apenas de diferentes modos, uma desde o próprio e, a outra, desde o impróprio, temos que, logicamente, as opiniões são uma possibilidade e não uma necessidade, no sentido de serem inevitáveis.” Assim, o problema que aqui se põe, conforme Alexandre, é que no próêmio as opiniões são ditas como *necessárias* e não apenas como *possíveis*.

Necessidade e possibilidade não se confundem. Dessa forma, nessa dissertação seguimos a interpretação de Alexandre Costa, pois entendemos que é a que mais respeita a literalidade do poema.¹⁴⁷ Isto é, sustentamos que há uma cisão entre verdade e opiniões. Ambas são formas de pensamento, porém distintas. Essa distinção provém do fato de cada uma se dedicar a um objeto diferente: a opinião versa sobre a realidade sensível, a verdade não. Disso resulta que as opiniões são inevitáveis – sempre ocorrem – enquanto a verdade é uma possibilidade – pode ocorrer.

Assim, em B8, 38-39, quando a Deusa afirma que tudo será nome ela está se referindo ao mundo das opiniões. Isso fica mais claro quando observamos, justamente, o início do discurso cosmológico: “Todavia, desde que tudo foi **nomeado** Luz e Noite” (B9, 1, grifo nosso).¹⁴⁸ Desse modo, tudo (*πάντα*) não passa dos nomes que depositamos sobre as coisas sensíveis. “O que aí se dá entre palavras nomeantes e ‘coisas’ nomeadas é uma indistinta (con) fusão” (COSTA, 2010, p. 146). Então, entendemos mais a realidade

¹⁴⁶ Fernando Santoro parece compartilhar dessa mesma leitura quando afirma: “Mas o discurso de Parmênides traz uma característica radicalmente inaugural para a história dos textos sapienciais: ele toma o ente – *tò eón* – como o tema central e universal para compreender a natureza do **real**.” (SANTORO, 2011, p. 56, grifo nosso).

¹⁴⁷ Para maior compreensão da interpretação do professor, conferir: COSTA, Alexandre. **Sobre a verdade e as opiniões**: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

¹⁴⁸ Tradução de Fernando Santoro (2011).

com base nos nomes do que com base nas coisas nomeadas. E, tratando-se do mundo físico, não tem como ser de outra forma, diz-nos Parmênides.

Ao sair do pequeno domínio da *alétheia* e entrar no infinito campo das *dóxai*, a Deusa deixa de argumentar e passa a falar. Cordero (2009, p. 11) diz que é por isso que em B8, 50 Parmênides usa o termo *λόγος*, pois este termo possui um significado específico. Dessa maneira, não há que se falar que em B8, 51 inicia-se um “segundo *λόγος*”, como diz Rossetti (2017, p. 97). Como lembra o professor argentino, em B2, quando a Deusa diz que irá expor um caminho verdadeiro e outro errôneo, ela diz para o ouvinte escutar o *μῦθος* que ela fala. Em seguida, ela utiliza *λόγος* para se referir ao caminho em que há verdade e *ἔπος* para o caminho das opiniões. Já em B8 é dito que os mortais colocam *ὀνόματα* sobre as coisas. Noção que se complementa em B19, que afirma que assim são as coisas segundo as opiniões, uma vez que os homens dão a cada coisa um distinto *ὄνομα*.

Assim, percebemos que tanto verdade como opiniões são linguagens de pensar e dizer, mas a primeira se expressa por um *lógos* – ou seja, possui uma lógica – as segundas não seguem qualquer regra, elas são palavras que freneticamente¹⁴⁹ nomeiam (COSTA, 2010, p. 145). Por consequência, delas não se pode obter conhecimento. Vale destacar: as opiniões até persuadem, porque possuem *πίστις*, mas esta não é a verdadeira persuasão, pois carecem de *πίστις ἀληθείης*. Isto é, as opiniões não são verdadeiras porque são apenas nomes.

Vale sublinhar, uma vez mais, que ao tratar da verdade e das opiniões dos mortais, Parmênides cinde, com extrema precisão, *noeîn* e *phroneîn*, ambos são inconciliáveis. O primeiro, que tem como terreno o centro do Poema, oferece a *possibilidade* de se obter um saber verdadeiro, ou seja, perfeito. O segundo pertence as *dóxai* e até garantem um certo “conhecimento”, mas que é oscilante, por isso impróprio para o saber.

Por causa dessa mesma precisão textual e filosófica, tampouco aparece o verbo *gígnomai* na parte central do Poema. A deusa o expulsa do âmbito da *alétheia*, o devir é incompatível com a verdade. Pois se devém não é verdade, não é inteira, logo não é incontestável. À verdade pertence o ser, assim como as opiniões pertencem ao devir. Assim, “a distinção entre verdade e opiniões é consequência da incisão insuperável que o Eleata propõe e impõe entre ser e devir, a qual se equivale uma outra, entre *noeîn* e

¹⁴⁹ Relembramos que *noeîn* e *phroneîn* são modos de pensar avessos um ao outro.

phroneîn, respectivamente” (COSTA, 2010, p. 55). Pensar freneticamente significa opinar e opinar significa nomear, tal como consta em B8, 38.

Assim, segundo opinião, nasceram estas (coisas) e agora são
E em seguido a isso se consumarão, uma vez crescidas;
um nome lhes atribuíram os homens, distintivo de cada. (DK 28 B 19).¹⁵⁰

Este é o caminho que, por meio da *phroneîn*, os mortais estão fadados a andar e errar. Nomeando e sempre errando. As opiniões erram porque espelham o caráter do seu objeto, são plurais como ele. Por isso elas não são enganadoras em relação ao real, são em relação ao conhecimento. O pensamento *noético*, por sua vez, bifurca-se em duas possibilidades, conforme B2: entre ser e não-ser. O método de Parmênides é um artifício capaz de distinguir essas duas vias, sem esse método, há confusão.

Fica assim exposta a questão de como Parmênides diferencia os modos possíveis do pensamento: por um lado o modo phrenético e opinativo, e, por outro, o noético, encontrando-se este rachado entre o verdadeiro, o ente, e o não-verdadeiro, o não-ente, o que de resto já permite entrever mais uma asseveração audaciosa – o ente e a verdade são, no poema, um e o mesmo, de modo que o ente de que nos fala Parmênides é o próprio conceito de verdade, um ente puramente pensado e portanto ideal, absolutamente não-sensível. (COSTA, 2010, p. 59).

Dessa forma, com seu método Parmênides realiza o que Xenófanes julgava irrealizável. Se para o segundo é impossível alcançar o saber, o primeiro o alcança por meio de sua *alétheia*. O ente pleno invalida a profecia xenofânica. Se as *dóxai* sempre estão agarradas a *pánta*, o Eleata cinde com elas e segue a via do ente. Assim, a oposição verdade x opiniões – posteriormente chamada verdade x senso comum – origina-se na constatação de Xenófanes da inviabilidade do conhecimento por meio da *dóxa* e a elaboração da *alétheia* por Parmênides como solução para esse problema.

De acordo com o exposto neste item, demonstramos que Parmênides liga diretamente verdade e ser: só a verdade é, a verdade é um ente – isso foi uma inovação na história do pensamento grego. Dessa forma, a parte do poema dedica à verdade é ligada é composta por *eínai* – todos os verbos de movimentos são rechaçados –, enquanto a parte dedicada às opiniões é composta por *gígnomai*. O Eleata é preciso: somente a verdade é, todo resto devém.

¹⁵⁰ Tradução de José Cavalcante de Souza.

4.9. Fragmento B8, 50-51

O fragmento B8, 51 é a última ocorrência de *ἀλήθεια* no Poema de Parmênides. Nesse ponto de nossa argumentação, oferecemos mais detalhes sobre as vias das opiniões, do ente e do não-ente, enfatizando a primeira, pois ela é inevitável: emitir opiniões é uma condição constitutiva do homem, de modo que ele não pode escolher não fazê-lo. Dessa maneira, destacaremos a cisão que Parmênides realiza em seu poema entre a parte dedicada à verdade – B2 à B8 – e a parte dedicada às opiniões – B9 à B19.

[...] νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης¹⁵¹ (B8, 50-51).

pensamento
acerca da verdade.

Essa passagem está no final da parte do Poema dedicada ao ente. A Deusa comunica que encerra sua exposição acerca da verdade e anuncia que passará a expor as opiniões. Ela deixa de argumentar logicamente e passa a dizer palavras enganadoras¹⁵² – e não poderia ser de outro modo, uma vez que versará sobre o *kósmos*.

O discurso sobre a *dóxa* é um discurso sobre as coisas que estão sujeitas ao devir e como tais não podem fazer parte daquilo que “são no presente”, como um presente eterno, mas coisas sujeitas à ação temporal. A necessidade de que tal discurso exista, abarcando a tudo incessantemente, está fundada na fala sobre tal âmbito, pois o âmbito do devir é o âmbito da existência dos homens e de seu real. (AZEVEDO, 2014, p. 146).

Como vimos, isso também implica em uma mudança de pensamento: de *noeîn* para *phroneîn*. Ela deixará de utilizar a artificialidade, a abstração e passará a pensar desde as vísceras, do corpo. Podemos dizer, também, que ela abandona o lógico e passa ao cosmológico, tal como entre *φροονεῖν* e *νοεῖν* cai o *φρήν*, entre o discurso cosmológico e lógico cai o “cosmo”, pois o lógico se desprende do real¹⁵³.

Assim, destacamos, uma vez mais, a nossa leitura do Poema que compreende a *alétheia*, o ente, como um procedimento lógico argumentativo, isto é, uma forma abstrata

¹⁵¹ Substantivo, genitivo, singular, feminino.

¹⁵² B8, 52

¹⁵³ “A partir de Parmênides, as noções de *lógos* (raciocínio, discurso, argumentação) e de *alétheia* começam a se fundir.” (CORDERO, 2011, p. 180).

de se pensar que não tem como objeto de reflexão o real, o que resulta em uma linguagem autônoma. Nicola Galgano (2016, p. 6) relata que Parmênides é acusado de cair em contradição, por preconizar um ser único e ao mesmo tempo em seu Poema haver uma pluralidade – a Deusa, o discípulo e o ensinamento – a qual negaria a unidade do ente. Porém, uma vez que o ser parmenídico nada tem a ver com a real, tal acusação não possui fundamento, o Eleata não se contradiz.

Apesar dos intérpretes que leem o Poema com lentes metafísicas, na Antiguidade muitos sabiam que não era sobre isso que esses versos tratavam, Diógenes Laértios (IX, 23) atribui a Tímon o seguinte comentário sobre o Eleata: “E a força do magnânimo Parmênides não foi a multiplicidade das opiniões; expulsou a imaginação enganosa e introduziu em seu lugar os pensamentos”.

A *alétheia*, essa nova gramática e modo do pensar¹⁵⁴, substitui a *arché* cosmológica pela lógica da argumentação, inaugurando a tautologia: a lógica da identidade (COSTA, 2010, p. 60). A verdade é um discurso sobre si mesma, exclusivamente conceitual e autorreferente, porque pensar é ser. Por isso, na parte central do Poema, *ser* não é verbo de ligação. Porque a verdade é, enquanto o real se torna.

Talvez não seja possível falar sobre essa nova e originalíssima semântica do ser sem traí-la. Tantas e quantas vezes eu a traí ao tentar expô-la e interpretá-la. Algumas vezes, por exemplo, lancei mão da expressão “os predicados do ente”, traíndo a minha própria compreensão da sintaxe e da gramática por ele inaugurada. É que se esconde – ou se revela – nesta expressão a lógica do sujeito-e-predicado, quando o discurso da deusa é sim predicativo, mas livre de qualquer sujeito. Trata-se de um discurso de predicação tautológica, em que não raro o verbo ‘ser’ adquire caráter intransitivo. Não estamos diante, por consequência, de um discurso sobre o ser, mas do discurso do ser. O ‘ser’ em Parmênides é esse idioma e essa linguagem. (COSTA, 2010, p. 161)

Para Parmênides a referência da verdade não é o real. Porém, é importante destacar: os Eleatas rejeitam o *kósmos* não porque ilusório, mas porque incognoscível, devida a sua mutabilidade, passível de infinitas interpretações. Para eles, a ordem da verdade é a dos conceitos, porque ela mesma é um conceito. “[...] se se quer verdadeiramente conhecer, que não se volte o pensamento para os temas de sempre, nem para *tà pánta*, nem para a *phýsis*, nem para o *kósmos*. Todos eles são, em sua realidade e

¹⁵⁴ “Assumo que todo pensar é condicionado até certo ponto pela estrutura da língua na qual exprimimos ou formulamos nossos pensamentos, e que isso foi particularmente verdadeiro para os filósofos gregos, que não conheciam outra língua além da sua.” (KAHN, 1997, p. 1).

por causa da sua realidade, impossíveis de se conhecer inteiramente” (COSTA, 2010, p. 78).

Uma vez que as *dóxai* se agarram sobre tudo, só há duas opções: opinar e desistir do conhecimento ou elaborar algo que se possa saber. Parmênides optou pela segunda alternativa. As *dóxai* são inevitáveis, mas é possível obter conhecimento, apesar disso. Ele exclui as opiniões do saber verdadeiro, mas não as exclui do seu Poema, sendo tratadas na parte final. Por isso, em B8, 51, a Deusa encerra seu discurso sobre o conhecimento firme, fixo, unívoco. E a partir de B9, ao tratar da *phýsis*, seu discurso passa a ter pluralidade. Quando o pensamento recai sobre o *kósmos*

Quando o pensamento de Parmênides, contudo, decide-se a pensar a *phýsis* e o *kósmos*, o que ocorre claramente apenas na parte final do poema, reconhece-se imediatamente aquele caráter relacional, pelo que concede – não sem antes introduzir um adversativo *ἀντάρ* (*autàr*) – que, “mas desde que tudo (*pánta*) foi nomeado luz e noite...”. É importante notar que é a partir desta concessão que tem início a parte final do poema, dedicada às opiniões. Ressalto ainda a acurada precisão da terminologia parmenídica: tão logo começa a deusa a versar sobre *tà pánta*, evoca-se de imediato a fundamental oposicionalidade de luz, *φῶς*, e noite, *νύξ*. Além disso, não se deve desconsiderar o uso de um discurso pretérito, através do que se indica que uma tal relação de oposições de há muito distingue e caracteriza tanto a filosofia, como a poesia da época. Lembre-se aqui, acima de tudo, a Teogonia de Hesíodo. Igualmente revelador é o fato supracitado de que esta passagem do poema constitui justamente o que se defende ser a abertura da parte dedicada às *dóxai*, reafirmando-se uma vez mais que conquanto o pensar aja em torno a *tà pánta*, tudo, inclusive o pensamento, passa a ser dominado pelo seu caráter, isto é, passa a ser regido por uma ‘lógica’ dóxica de oposições mútuas, da qual a oposição luz-noite vem a ser a sua expressão fundamental. (COSTA, 2010, p. 84).

Dessa forma, podemos dizer que as opiniões estão excluídas do conhecimento inequívoco, mas não do pensamento. Por isso elas podem e devem ser conhecidas. O ente é aquele que é, um puramente pensado: só conceito pertence ao ser. Tudo que é da ordem dos fenômenos pertence ao devir. Além do ente e dos “deventes”, há o não-ente: o terceiro caminho que é completamente incognoscível e sem convencimento. Então, por fim, podemos dizer que: (i) do ente vem o conhecimento perfeito; (ii) das opiniões vem um conhecimento precário; e (iii) do não-ente não vem nenhum conhecimento.

4.10. Considerações finais

Até o séc. V, o saber é considerado uma atividade e apresenta um sentido eminentemente prático. O saber está vinculado à experiência, perícia, astúcia, isto é, ao

exercício de uma arte (*technê*)¹⁵⁵. Inicialmente de caráter prático, o saber começa a se voltar para o teórico, isto é, motiva-se pelo desejo de compreender algo e não por qualquer atividade concreta. Essa mudança na tradição possui as digitais de Parmênides. Confrontando-se com a pluralidade de seus antecessores, o Eleata, por meio de um procedimento rígido, buscou um caminho unívoco, tutelado por princípios que ainda hoje norteiam o pensamento: identidade, contradição e terceiro excluído. Assim, passa-se a valorizar os processos *formais* do pensamento, inteiramente dependentes de suas regras de funcionamento e metodologia. Podemos dizer que o interesse investigativo se afasta do *que* e do *porque* das questões, para se debruçar no *como* das perguntas e respostas (SANTOS, 2000, p. 69-70). Isto é, ao invés de indagar “Qual a origem do *kósmos*?” e responder que é água, o ar etc. Parmênides reflete sobre a natureza do saber e descobre que ele é indissociável ao do ser. Por isso, o “é” tem sentido existencial, não copulativo em seu Poema¹⁵⁶.

Diante do exposto, podemos dizer que o tema principal da obra parmenídica é o pensamento em suas distintas possibilidades. O eleata se lança nessa empreitada a fim de realizar o que seu antecessor Xenófanes afirmou como impossível: conhecer. O filósofo de Colofão põe as *dóxai* como obstáculo intransponível para o saber, uma vez que não há como não opinar ao falar do *kósmos*, de modo que ela compartilha as mesmas características do objetivo sobre qual versa: multiplicidade, mutabilidade, mobilidade. Assim, as opiniões até oferecem um certo “conhecimento”, mas que não é conhecimento de fato devido ao seu caráter oscilante. Um conhecimento da natureza está fadado a perecer. Pensemos nos dias atuais: alguém que deseje estudar, por exemplo, biologia e para isso use material didático de 2010 estudará a partir de um material já desatualizado. A ciência da natureza sempre se corrige sem nunca chegar a uma “verdade final”. E não poderia ser de outra forma, uma vez que o próprio objeto está numa incessante mudança o conhecimento sobre ele só pode mudar também. Onde há movimento não há verdade, de tal modo o *kósmos* é precário para o propósito incluso na palavra *filosofia*. Alexandre

¹⁵⁵ “O “homem sabedor” (como aquele a que a expressão de 1.3 alude) distingue-se dos outros porque sabe e ao mesmo tempo “se sabe”. É este o sentido mais evidente do mote inscrito no templo de Delfos, que através de Sócrates se tornará famoso: “conhece-te a ti mesmo.”. (SANTOS, 2000, p. 70).

¹⁵⁶ “Esse caráter intrinsecamente estável e duradouro do Ser em grego – que o torna tão apropriado como objeto do saber e o correlato da verdade – distingue-o de maneira radical de nossa moderna noção de existência, na medida em que esta preservou seu sabor semântico original do *existere* latino. Pois as características aspectuais do verbo latino são inteiramente discrepantes das de *eînai* (escrever em grego) e de fato mais próximas de *gígvesthai*. Etimologicamente, *existere* sugere um erguer-se para fora ou um vir para frente, uma vinda-ao-ser, uma emergência a partir de um fundo negro para a luz do dia.” (KAHN, 1997, p. 17).

Costa (2005a, p. 131) apresenta as considerações de Boeder (1962), de que ao entendermos, conforme Parmênides, que a filosofia deve pensar o pensamento, devemos nos atentar a esse “dever”. Esse “dever pensar” indica que o pensamento não é um objeto alternativo de conhecimento ao que, até então, era a temática filosófica: o *kósmos* e a *physis*. O pensamento, segundo o filósofo de Eleia, é o único objeto filosófico. O Eleata, dessa maneira, aponta o *equivoco* de toda a filosofia que o precedeu. “Equivoco” entendido, aqui, no seu sentido mais literal e etimológico: como oposição ao “unívoco”: ou seja, aquilo que é bifurcado, ambíguo e dual. O Eleata considerava que a filosofia que o antecedeu era calcada em uma forma de conhecimento insegura.

Dessa forma, a fim de realizar o que seus antecessores não fizeram, bem como obter o interdito por Xenófanes, Parmênides se debruça sobre aquilo com o qual podemos conhecer: o pensamento. Analisando-o distingue duas formas de se pensar, que moldam a estrutura do Poema: *noên* e *phroneên*. O segundo embasa a terceira parte do Poema, dedicada às opiniões e à cosmologia. Nessa parte verificamos que conhecimento é linguagem. O *kósmos* e a *dóxa* se vinculam. Por isso, na terceira parte do Poema não aparece *alétheia*, tampouco o verbo ser, pois só a verdade é.

Então, Parmênides utiliza o *noûs*, uma forma de pensar abstrata e artificial, que nada tem a ver com o real, para conhecer. A *alétheia* não diz respeito a ocorrências fenomenais, ela é um discurso lógico argumentativo que opera com precisões conceituais. É regida pelos princípios da identidade, não-contradição e terceiro excluído, o que implica exclusões de gradações: se é por inteiro ou não se é. Ou seja, é um discurso tautológico. O ente cerra circularmente suas próprias fronteiras. A tautologia é finita, devido as suas limitações, o campo que ela abrange é pequeníssimo se comparado com a vastidão do *kósmos*, contudo ela é irrefutável: $X = X$. Não há como negá-la. E é isso que buscava Parmênides, um saber incontestado, pleno, perfeito¹⁵⁷. Por isso não há “caminho da verdade”, o caminho é da persuasão. Chega-se à verdade sendo persuadido por uma argumentação lógica¹⁵⁸.

A proporcionalidade das ocorrências da *alétheia* e seus cognatos em Parmênides é enorme se comparadas aos outros textos analisados nesta dissertação, quais sejam, os

¹⁵⁷ A perfeição não tem origem moral, ela é matemática. Ela é um adjetivo do círculo, que é uma forma irrealizável para o humano e tampouco existe na natureza.

¹⁵⁸ “O pensamento que expõe tanto o ente pleno como também a verdade angaria assim para si uma força crítica que faz dela, a verdade, aquele que se pode definir como o primeiro conceito formulado na história da filosofia, considerando-o na mais integral acepção desse termo. Também aqui se mostra o pensamento parmenídico como algo absolutamente inédito, não havendo sequer qualquer vestígio de uma argumentação semelhante em toda a literatura a ele anterior.” (COSTA, 2010, p. 48).

de Homero, Hesíodo e Heráclito. Isso porque, diferente dos seus antecessores, o Eleata a coloca como um termo central em seu Poema, atribuindo-lhe uma semântica completamente nova, trazendo à tona algo nunca visto até então. Em seus fragmentos a verdade não está ligada à verbos do dizer, esse vínculo que possuía até então com os verbos dicendi começa a ser rompido, tampouco ela é descritiva.

A *alétheia* está ligada ao ser. Uma novidade que esse filósofo nos traz é a primeira ocorrência de “o ente”, no singular – antes só se falava “os entes”, no plural. E vimos que não devemos ler esse termo com lentes metafísicas, ou seja, não devemos entender ente como essência, pois cometeríamos um anacronismo, uma vez que essa semântica será iniciada com Platão, apenas. Não há conjunção causal (conectivos) no Poema - isso se dá com a metafísica, que pensa a partir da relação causa x efeito. Não tem “porquê”. O que é é. No regimento de linguagem pré-platônico, não há a noção de uma causa que contém um efeito nela. Parmênides faz uma completa cisão entre verdade e opiniões. O mestre de Aristóteles faz aquilo que Parmênides interditou: junta as duas formas de pensar que o Eleata afirmou que não podiam se tocar. Platão inventou a metafísica ao elaborar uma filosofia em que o “mundo do pensar” é a causa do “mundo físico”.

Em resumo, a filosofia parmenídica dispõe o seguinte: pode-se pensar de duas formas, frenética (com as vísceras) e noeticamente (abstratamente), usamos o primeiro para pensar o *kósmos*, as *dóxai*. Com o segundo, temos duas possibilidades: pensar o ente e o não-ente. O não-ente é contraditório, logo, incognoscível, por isso deve ser evitado. Por sua vez, o ente – que é um conjunto de predicados desenvolvidos de maneira lógica pelo pensamento – é possível de ser conhecido por inteiro. Dessa forma, quando se discursa sobre a verdade só o verbo *ênai* é admissível – o *gígnesthai* é admissível, sim, porém apenas ao tratar das opiniões. Assim, a Deusa afirma que todos os caminhos devem ser conhecidos, o do ente para que possa ser seguido; o do não-ente para não ser seguido; e o das opiniões para que se saiba que dali não advém conhecimento – uma vez que o homem não pode se recusar a trilhar esse caminho, que, pelo menos, trilhe-o sabendo que por ele está fadado ao erro.

Capítulo 5 - *ἀλήθεια*: dos poetas aos filósofos

Neste quinto e último capítulo nosso intuito é realizar uma espécie de síntese dos quatro anteriores. Para tanto destacaremos os principais pontos acerca das ocorrências da *ἀλήθεια* nos autores trabalhados na presente dissertação. Se nos outros capítulos apresentamos uma interpretação do que é a verdade para Homero, Hesíodo, Heráclito e Parmênides, aqui, nosso intuito é fazer uma leitura de como estes autores se relacionam, ou seja, quais as semelhanças e distinções do uso da *ἀλήθεια* em suas obras. Assim, analisaremos como a semântica desse vocábulo foi sendo alterada dentro do nosso recorte de pesquisa, a fim de verificar como se deu essa “passagem” da verdade poética para a verdade filosófica. Nesse sentido, veremos como as verdades de Homero, Hesíodo e Heráclito guardam semelhanças entre si – como o fato de estarem, cada uma a seu modo, ligadas a um verbo do dizer – enquanto Parmênides inaugura uma semântica totalmente nova para a *ἀλήθεια*. Dessa maneira, nossa exposição neste capítulo irá apresentar os autores em ordem cronológica.

Na varredura semântica que realizamos da *ἀλήθεια* e seus cognatos em nosso recorte de pesquisa, verificamos que em seu uso mito-poético ela aparece, salvo uma exceção na *Ilíada*, ligada a um verbo do dizer. Tal constatação é um grande contraste como o uso que fazemos da verdade contemporaneamente e ao longo da tradição filosófica ocidental. Nós usamos o termo para predicar as coisas, por exemplo, falamos em tênis verdadeiro, cadeira verdadeira, teoria verdadeira etc. Inclusive, ao longo da história da filosofia, muitos pensadores chegaram a falar de uma verdade em si, que não predica nada, mas é em si mesma. Assim, notamos que possuímos um leque muito amplo de usos da verdade. Como apontamos – e vimos ao longo desse trabalho – isso contrasta com as origens dessa noção no Ocidente.

Em seus primórdios, ela era usada de modo mais restrito – podemos dizer até que era usada raramente, vejamos: a *Ilíada* e a *Odisseia* juntas possuem, aproximadamente, 28 mil versos, divididos em 48 cantos e neles há somente 18 ocorrências – 4 no primeiro poema e 14 no segundo. É um número pequeno de aparições em comparação com o tamanho dos poemas. Desse modo, se atualmente empregamos a verdade corriqueiramente, na Grécia de Homero ela era usada de forma excepcional. Dessa maneira, no trajeto que percorremos nesta dissertação, vimos que o primeiro dizer semântico da *ἀλήθεια* é o da sinceridade. Nos poemas homéricos, ela é empregada para se referir à transmissão de informações, ela caracteriza expressões ou relatórios

completos, abrangentes de todos os detalhes relevantes, sem distorções ou falsidades.

Como vemos em:

‘εἰ μὲν δὴ θεράπων Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
εἶς, ἄγε δὴ μοι πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον,
ἧ ἔτι πὰρ νήεσσιν ἐμὸς πάϊς, ἧέ μιν ἦδη
ἦσι κυσὶν μελεῖσσι ταμῶν προύθηκεν Ἀχιλλεύς.’
(HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 406-409).

“Se és mesmo
um dos homens de Aquiles, diz-me toda a verdade:
Héctor, meu filho, encontra-se ainda à beira-nau,
ou Aquiles, depois de esquarterá-lo, deu-o
aos cães?”
(Tradução Haroldo de Campos)

πᾶσαν ἀληθείην μυθήσομαι, ὥς με κελεύεις
(HOMERO, *Odisseia*, XI, 507).

dir-te-ei toda a verdade, como me ordenas.
(Tradução de Frederico Lourenço).

A tradução por “*toda a verdade*”, nas duas citações, sublinha o caráter parcial que a *ἀλήθεια* pode ter, ou seja, em Homero a verdade não é, necessariamente, inteira. Quando se diz que falará *toda a verdade*, subentende-se que é possível dizê-la sem dizê-la toda. Se aqui a verdade implicasse, necessariamente, uma completude, ou seja, se ela fosse inteira, não teria por que enfatizar que contará toda a verdade. Poderia, simplesmente, afirmar que contaria a verdade, que já estaria subentendida sua totalidade. Quando ele diz que falará *toda a verdade*, o intuito é ressaltar que não falará *parte* dela. Dessa maneira, compreendemos que a verdade homérica pode ser parcial. Nesse sentido, via de regra, ela aparece ligada a um verbo do dizer, isto é, usualmente essa transmissão de informações é feita por meio da fala. Assim, dentro desse contexto, a verdade se opõe tanto ao *ψεῦδος* (mentira, falsidade) – porque o dizer deve ser franco, honesto, sem a intenção de enganar, esconder, dissimular – quanto ao *λήθη* (esquecimento) – pois é necessário reter na memória aquilo que irá se transmitir. Por isso Rose Cherubin (2009, p. 54) nos diz que a verdade homérica invoca a noção de algo que não passa despercebido, que não é notado, apreendido. Segundo a autora, a *ἀλήθεια* não contém mentiras, erros, mal-entendidos, lacunas ou imprecisões, além de não poder – consciente ou involuntariamente – distorções, omissões, lacunas de qualquer coisa pertinente ao tema tratado. Para dizer verdades é necessário ter consciência do que é relevante (CHERUBIN, 2009, p. 58).

Como já apontamos, apesar de, em regra, a *ἀλήθεια* homérica aparecer ligada a um verbo do dizer, no verso 433 do Canto XII da *Iliada*, ela aparece como predicativo de uma fiandeira¹⁵⁹. Contudo, nesse caso também houve uma transmissão de informações de modo franco: ao invés da fala, a fiandeira transmitia informações por meio de uma balança – ela manuseava a balança de modo honesto, sem a intenção de enganar ou esconder algo. Portanto, as condições para haver *ἀλήθεια* estavam satisfeitas. Dessa forma, uma vez que o pressuposto para haver verdade é ocorrer uma transmissão fidedigna de informações, ela não é exclusiva dos deuses ou dos poetas – embora estes tenham um lugar de destaque na tradição mito-poética –, mas de qualquer um que cumpra esse requisito. Para que a verdade seja realizada é necessário que ela seja oriunda de uma fonte segura, é necessário que se conheça o conteúdo que irá ser transmitido e o transmita com sinceridade, honestidade. Desse modo, observamos como em sua origem a verdade se relaciona com uma atitude ética-moral.

Além disso, é importante destacar que no início de seu percurso semântico, em Homero, a verdade não é metafísica, ela não existe *per se*. Não há uma verdade una, eterna e imutável. Nesse sentido, inclusive, a *ἀλήθεια* homérica é gradativa, ou seja, ela comporta gradações – ela não é inteira. Como vimos no exemplo no verso 407, do Canto XXIV da *Iliada*, em que Príamo solicita que lhe digam *toda* a verdade. Uma vez que ele a solicita toda, entende-se que é possível dizê-la sem ser inteiramente, pois se a verdade, necessariamente, implicasse completude, não haveria motivo para Príamo destacar que a quer por inteiro, bastaria que ele apenas pedisse a verdade que sua totalidade estaria subentendida.

Dessa maneira, em síntese, podemos dizer que a *ἀλήθεια* em Homero, em regra, é um complemento do verbo, ela predica verbos do dizer, ou seja, ela não está nas coisas. Ela caracteriza uma transmissão de informações completa e possui uma valoração moral positiva. Assim, ainda dentro da tradição mito-poética essas características da verdade homérica são recepcionadas por Hesíodo. Em seus poemas, ela também ocorre de modo raro, apenas duas vezes na *Teogonia* e outras duas em *Os trabalhos e os dias*. Nas obras do poeta de Ascra, a *ἀλήθεια* aparece exclusivamente ligada a verbos do dizer. Assim, se em Homero isso era uma regra, mas havia uma exceção, em Hesíodo não há: só a fala pode ser verdadeira. Dessa maneira, notamos o papel da oralidade na poesia épica grega,

¹⁵⁹ ἀλλ' ἔχον ὡς τε τάλαντα γυνή χερνήτις ἀληθής

pois *ἀλήθεια* desde suas primeiras ocorrências na *Ilíada* e na *Odisseia* já possui um valor moral positivo e justamente a única coisa digna de receber essa valoração é o dito.

Se em Homero o juízo ético-moral que a verdade carrega era percebido quando víamos que ela era empregada para se referir à transmissão de informações completas, abrangentes de todos os detalhes relevantes, sem distorções, falsidades e oriundas de uma fonte segura, em Hesíodo vemos que ela recebe uma valoração moral positiva quando notamos que ela não predica qualquer tipo de fala, mas somente a fala divina. Então, se para o autor da *Ilíada* uma fonte segura era necessária para haver verdade, para o autor de *Os trabalhos e os dias* essa característica é ainda mais essencial, pois reduz essa seguridade da fonte ao âmbito divino, ou seja, somente os deuses podem dizer *ἀλήθεια*.

τόνδε δέ με πρότιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:
ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὐτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
(HESÍODO, *Teogonia*, 24-28).

Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
Musas olímpias, virgens de Zeus porta-égide:
“Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”.
(Trad. Jaa Torrano, 1995)

Nessa citação, as Musas aparecem como aquelas capazes de dizer *ἀληθέα*. A tradução do termo por “revelações”, nos indicam que elas são aquelas capazes de revelar determina coisa para o poeta, logo, este por ser aquele que recebe a revelação, não a tem. Nesse cenário, se *ἀλήθεια* é a verdade própria do divino, Hesíodo nos apresenta *ἐτύμα* como a verdade própria do humano.

τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μυθησαίμην.
(HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 10)

tu! Eu, por mim, a Perses quero dizer verdades.
(Trad. Luiz Otávio Mantovaneli, 2011)

Assim, o poeta faz a distinção entre dois “tipos de verdade”. Da mesma forma que a primeira, a segunda também é um atributo exclusivo do dizer – porém uma é utilizada para o dizer dos imortais e a outra para o dos mortais. Dessa maneira, a distinção entre *ἀλήθεια* e *ἐτύμα* pode ser tomada como uma linha interpretativa da obra hesíodica.

Entendemos que, com essa distinção, Hesíodo busca destacar a cisão entre deuses e humanos como característica constituinte do cosmo, isso significa que ele assinala, pelo viés epistemológico, a distância que há entre os humanos e os deuses. Em outras palavras: há uma distância intransponível entre essas duas instâncias de saberes.

Todavia, essa distância comporta gradações, isto é, mesmo que nunca estejam no mesmo patamar, a distância entre o ser humano e os deuses é variável, aquele pode estar mais próximo ou mais afastado deste. Isso significa que *έτνμα* pode se aproximar de *άλήθεια*. Inclusive, Hesíodo aponta que nossos esforços devem ser nesse sentido, de tentarmos nos aproximarmos o máximo possível do divino. Dessa maneira, “entre os muitos enganos humanos (*ψεύδεα πολλά*) e o saber divino (*άλήθεια*) há um saber propriamente humano (*έτήτνμα*) que permite ao homem agir segundo as determinações daquilo que lhe é inalcançável – o divino” (MANTOVANELI, 2013, p. 118). Desse modo, mais uma vez notamos a dimensão ético-moral na obra do poeta de Ascra, pois há uma valorização sobre qual o melhor modo que temos para viver e agir: este modo é busca por se aproximar dos deuses.

Nesse contexto, a *Teogonia* é narrada por uma fala que contém *άλήθεια*. Seu conteúdo é a origem dos deuses, um evento que nenhum humano presenciou, logo, não está apto a discorrer sobre. Por isso, esse é um poema completamente inspirado pelas Musas. Somente por meio da inspiração divina os mortais podem ter acesso a esse relato. Por sua vez, *Os trabalhos e os dias* é um poema que versa sobre assuntos propriamente humanos, como, por exemplo, a melhor época do ano para realizar uma plantação ou técnicas de navegação. Assim, a verdade própria desse conteúdo é *έτνμα*, que se refere a assuntos humanos – logo, prescinde de qualquer tipo de inspiração, pois trata de coisas que os mortais lidam cotidianamente. Dessa maneira, cada poema tem um narrador adequado ao seu conteúdo: enquanto na *Teogonia* o poeta é totalmente dependente da inspiração das Musas – pois narra acontecimentos que nenhum homens jamais presenciou –, em *Os trabalhos e os dias*, o poeta aparece mais independente – porque trata de assuntos cotidianos da vida dos homens. Por isso, neste poema o poeta chega a falar em primeira pessoa do singular: um “eu” humano que discorre sobre assuntos humanos. Nesse sentido, é possível vermos os dois poemas hesiódicos como complementares e inter-relacionados, temos *άλήθεια* para os assuntos divinos da *Teogonia* que é cantada por meio de inspiração das Musas e *έτνμα* para os assuntos humanos de *Os trabalhos e os dias*. Juntos, as instâncias imortal e mortal compõem a totalidade do cosmo.

Além disso, a cisão homens x deuses também pode ser posta nos seguintes termos: as coisas que *eram* e que *serão* estão exclusivamente no domínio do divino, enquanto as coisas que *são* podem ser acessíveis no domínio humano. Os deuses sabem de tudo, mas os mortais não têm acesso direto ao passado, tampouco ao futuro. Ele tem acesso a essas instâncias somente de forma mediada. Hesíodo era um pastor e agricultor, por causa disso, o conteúdo dos seus poemas são distintos dos de Homero, enquanto este possui maior ênfase em um caráter bélico, aquele enfatiza a vida no campo. Os poemas hesiódicos também são sapienciais, tipicamente didáticos, porque buscam educar toda uma população. Ele é o primeiro a oferecer uma apresentação sistemática da natureza do divino e do humano no cosmo. Ao fazer essa apresentação, Hesíodo faz uma cisão entre *ἀλήθεια* e *έτνμα*, com a primeira pertencendo à natureza do divino e a segunda à natureza dos homens, porém estes devem buscar se aproximar ao máximo daqueles – mesmo que estejam fadados ao fracasso, pois a aproximação completa é impossível, não há como mortais e imortais estarem exatamente no mesmo patamar.

Consideramos destacar que na dicotomia entre *ἀλήθεια* e *έτνμα* a segunda guarda uma relação de subordinação em relação à primeira. No viés epistemológico, numa extremidade estão as *ψεύδεα πολλὰ* e na outra está saber divino (*ἀλήθεια*). Entre esses dois extremos há uma gradação de possibilidades e é onde *έτνμα* (a verdade humana) está inserida. Como vimos no segundo capítulo desta dissertação – onde apresentamos os mitos presentes em *Os trabalhos e os dias* – o ser humano deve buscar viver – isto é, agir e falar – de acordo com *Díke*, que foi dada aos homens por Zeus para que eles contenham sua *hýbris*. Por esses motivos, o discurso propriamente humano (*έτνμα*) é um discurso moral, ele tem a finalidade de orientar as ações de quem o escuta, porque Hesíodo – sobretudo a partir do impasse que teve com seu irmão Perses – entende que a justiça dos homens se afastou da justiça de Zeus. Assim, o poeta de Ascra compreende que nossos esforços devem ser na direção de nos reaproximarmos do divino.

Dessa maneira, as duas ocorrências da *ἀλήθεια* na *Teogonia* (versos 28 e 233) remetem a uma instância exclusivamente divina. Nas duas ocorrências do vocábulo em *Os trabalhos e os dias* (versos 769 e 818), ele também aparece como exclusivo do divino, contudo, aqui, Hesíodo também aponta *ἀλήθεια* como algo que o humano deve buscar alcançar, mesmo que esteja fadado ao fracasso, pois ele nunca chegará ao patamar dos deuses, porém podemos nos aproximar deles. O homem que vive próximo aos deuses é melhor do que aquele que vive afastado. Assim, percebemos como há um juízo ético-moral acerca da *ἀλήθεια*. O poeta também nos diz que para nos aproximarmos da *ἀλήθεια*

– logo, dos deuses – devemos trabalhar. Mas não só isso, devemos trabalhar da maneira correta, para tanto precisamos saber quais dias são os melhores para realizar cada tarefa, de acordo com Zeus – e é isso que Hesíodo nos ensina em seu poema.

Além disso, por versar sobre as origens das coisas, Hesíodo abriu caminho para a filosofia, pois esta é justamente a questão que os primeiros filósofos – conhecidos pela tradição como pré-socráticos – visavam responder. Dentre estes, está Heráclito, o primeiro filósofo em que há uma ocorrência da *ἀλήθεια*. Aliás, em seus fragmentos o termo ocorre uma única vez, no fragmento 112: “*τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*”, que Alexandre Costa (2012a) traduz por: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”. Dessa maneira, já notamos a primeira semelhança que a verdade aqui possui com a tradição mito-poética anterior – isto é, Homero e Hesíodo –, ela também é usada de modo raro. Há uma única ocorrência entre os 126 fragmentos do Efésio que chegaram até nós.

Outra característica da *ἀλήθεια* em Homero e Hesíodo que reaparece em Heráclito é que ela é um atributo do dizer, no fragmento 112 ela aparece ligada ao *λέγειν*. Dessa maneira, em seu primeiro uso filosófico, a verdade continua a ser entendida como algo que não está nas coisas. Não há que se falar em casa verdadeira, árvore verdadeira ou mundo verdadeiro, por exemplo. A verdade continua restrita à fala. Contudo, se Hesíodo opõe *ἀλήθεια* e *ἔτυμα*, com a primeira sendo do domínio divino e a segunda do domínio humano, em Heráclito não há “dois tipos de verdade”, a *ἀλήθεια* já está na instância dos mortais.

Aqui, assim como na poesia épica de modo geral, a verdade comporta gradações e, assim como em Hesíodo, de modo específico, há um juízo ético-moral de que, nessa gradação, devemos buscar nos aproximar de algo. Expliquemos essa afirmação: de início, no fragmento 112, vemos uma valorização moral positiva quando Heráclito nos diz que dizer coisas verdadeiras é uma sabedoria. Disso, resulta a questão: quando dizemos coisas verdadeiras? Como vimos no terceiro capítulo desta dissertação, o filósofo de Éfeso distingue dois tipos de *lógoi*: um comum, que é a própria fala humana, e outro universal, que está relacionado ao fato de que qualquer evento da ordem da natureza comunica e diz algo. O *Lógos* universal (com a letra L em maiúsculo) é o dizer na concepção do que vem a ser, de mostrar ou se tornar manifesto. É por meio dele que a *phýsis* se releva, expõe seu comportamento. Nessa filosofia, o *Lógos* está relacionado ao fato de que qualquer evento da ordem da natureza comunica e diz algo. Vemos a existência desse *Lógos* em:

Desse λόγος, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse λόγος, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo. (DK 22 B 1).¹⁶⁰

Dessa maneira, em contraste com esse *Lóγος* segundo o qual todas as coisas vem a ser, há o *λόγος* (com a letra L em minúsculo) que é a própria fala humana. Ele é particular porque varia de individuo para individuo, como observamos em:

De quantos ouvi os discursos (*λόγους*) nenhum chega a ponto de conhecer o que, de todas as coisas apartados, é sábio. (DK 22 B 108).¹⁶¹

Assim, retornando a questão anterior, qual seja, quando dizemos coisas verdadeiras? Podemos afirmar que, de acordo com Heráclito, dizemos coisas verdadeiras quando o nosso *λόγος* está de acordo com o *Lóγος*. Quando isso ocorre, há a *homologia*. Esta, entretanto, é de difícil alcance, uma vez que os seres humanos, segundo o Efésio, não possuem uma boa escuta. Escutar bem, nesse sentido, é compreender que a realidade que nos cerca é uma unidade de opostos. Vejamos:

O contrário é convergente e dos divergentes a mais bela harmonia. (DK 22 B 8).¹⁶²

Conjunções: completas e não completas, convergente e divergente, consonante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas. (DK 22 B 10).¹⁶³

Ignorantes: ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes estão ausentes. (DK 22 B 34).¹⁶⁴

Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira. (DK 22 B 51).¹⁶⁵

¹⁶⁰ “λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν εἰκόσιν πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.”

¹⁶¹ “ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.”

¹⁶² τὸ ἀντίζουον συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.”

¹⁶³ συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

¹⁶⁴ ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόσιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

¹⁶⁵ οὐ ζυνηῖσιν ὅκωσ διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογεῖ· παλίντροπος ἁρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης

Nesses fragmentos, percebemos a unidade de contrários constituinte da realidade e como, via de regra, somos surdos em relação a isso. Vale destacar que, para o filósofo de Éfeso, a escuta e a surdez não se referem à mera audição sonora, para ele, ouvimos com todos os nossos sentidos, com todos os nossos poros. E todos nós estamos fadados a escutar, o que significa que independente da nossa vontade sempre realizamos uma interpretação da realidade que nos cerca. Contudo, se a escuta é comum a todos, a boa escuta é uma conquista. Dessa maneira, nessa filosofia, há juízo ético-moral de que devemos viver buscando realizar essa conquista, o que significa buscar alcançar à *homología*. Para tentar atingi-la, em nossa escuta particular, devemos saber identificar que os opostos são um e o mesmo:

Deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um. (DK 22 B 67).¹⁶⁶

A partir de uma boa escuta, conseguimos compreender que a harmonia não se dá na guerra ou na paz, na saciedade ou na fome, mas na relação entre eles, que são opostos. A realidade é formada por ambos concomitantemente. Todavia o homem ao falar, mesmo que possua uma boa escuta – e, conseqüentemente, perceba a unidade de contrários – está fadado ao erro. Porque ao falar ele somente pode dizer uma coisa de cada vez, ou, para usar os termos do Efésio, ele está condenado a cometer uma justiça, como vemos em:

É necessário saber que a guerra é comum e a justiça, discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade. (DK 22 B 80).¹⁶⁷

É possível entendermos isso da seguinte forma: a *homología*, isto é, o *lógos* coincidindo completamente com o *Lógos*, é inalcançável. Conseqüentemente, nenhuma fala será inteiramente *ἀλήθεια*, pois, conforme o fragmento 112, dizemos coisas verdadeiras quando estamos de acordo com a natureza, escutando-a. Contudo, como vimos, a *ἀλήθεια* nesta filosofia comporta gradações, ou seja, apesar de ser impossível para nós dizê-la inteiramente – uma vez que o *lógos* nunca coincide por completo com o *Lógos* –, nós podemos dizê-la mais ou menos. Em outras palavras: nossa fala pode conter mais ou menos *ἀλήθεια* conforme nos aproximamos mais ou menos da *homologia*. Nesse

¹⁶⁶ ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ, ὁπότεν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

¹⁶⁷ “εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυνόν καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.”

cenário, nossos esforços sempre devem ser para homologar e dizer verdades o máximo possível.

Dessa maneira, se tanto Heráclito quanto a tradição poética que o precedeu compreendem que a verdade só pode ser discursiva, apenas o primeiro compreende que ela deve estar de acordo com a natureza. A *phýsis* em seu movimento é audível e quando sabemos escutá-la conseguimos ter uma fala com um maior grau de verdade. Conforme a qualidade de sua escuta, a fala do homem pode se situar em qualquer ponto dentro de um amplo espectro de possibilidades. A *ἀλήθεια* é gradativa. Se em outras épocas e filosofias a verdade será inteira ou não será – ou seja, ou é verdade ou não é – em Heráclito ela é parcial. O discurso, única coisa que a comporta, pode ser mais ou menos verdadeiro. Assim, estamos diante de uma filosofia não binária.

Dessa maneira, vimos que, assim como em Hesíodo, em Heráclito a *ἀλήθεια* é um atributo da fala – para o primeiro, da fala divina, para o segundo da fala humana. Para o filósofo de Éfeso, ela é gradativa: mais verdade haverá quanto mais nosso *lógos* se aproximar do *Lógos*. Tanto na poesia épica quanto em Heráclito – autor do primeiro fragmento filosófico em que há uma ocorrência de *ἀλήθεια* – a verdade não é metafísica, tampouco é um predicado das coisas. Outra coisa em comum no percurso semântico da verdade que realizamos até aqui, é que todos os autores vistos possuem um juízo-ético moral sobre ela.

Como vimos, Hesíodo, assim como Heráclito, entende a *ἀλήθεια* como algo que deve ser buscado pelo humano. Ambos também entendem que essa busca está fadada ao fracasso. Nesse ponto a diferença entre os dois é seguinte: o poeta de Ascra põe a *ἀλήθεια* como algo exclusiva do domínio divino, por esse motivo, ele é inalcançável para nós, porque nunca estaremos no mesmo patamar dos deuses, contudo, podemos nos aproximar deles. Alguém que viva próximo aos deuses será alguém mais virtuoso do que alguém que vive afastado. Assim, devemos buscar essa aproximação. Esta é feita por meio do bom trabalho, que pode ser realizado por aquele que conhece os desígnios de Zeus. Por meio do trabalho, podemos aproximar nossa verdade humana (*έτυμα*) da verdade divina (*ἀλήθεια*). Por sua vez, para Heráclito a *ἀλήθεια* é inalcançável porque é impossível nosso *lógos* coincidir completamente com o *Lógos*, ou seja, haver homologia. Contudo, o Efésio também faz uma valoração moral positiva dessa busca: por mais que nunca a alcancemos, devemos – por meio de uma boa escuta – esforçar-nos para nos aproximar o máximo possível dessa meta, pois quanto maior a aproximação, mais virtuoso será o ser humano. Por fim, tanto Hesíodo quanto Heráclito entendem que os homens de seu tempo pecam

em realizar essa busca. O primeiro entende que as pessoas – como o seu irmão Perses – vivem afastados dos desígnios de Zeus, e o segundo compreende que vivem como se fossem surdos.

Dessa maneira, notamos como há semelhanças do uso da *ἀλήθεια* na poesia épica e em sua primeira ocorrência na filosofia. Nesse cenário, Parmênides – segundo filósofo a utilizar o termo – realiza uma completa cisão com a tradição que o precedeu e inaugura uma semântica totalmente nova para esse vocábulo. Com o Eleata, a verdade se torna uma categoria estrita do conhecimento e, pela primeira vez, deixa de ser gradativa: ela é inteira ou não é¹⁶⁸. E, nesse sentido, seu oposto deixa de ser o *ψεῦδος*, seu oposto, agora, é a opinião (*dóxa*). Em comum com a poesia épica, Parmênides tem contato com uma deusa, mas em seu poema a verdade não há palavras que remetam à memória, nele a verdade está associada ao caminho da investigação (*ὁδός διζήσιός*). É a primeira vez em sua história semântica que a *ἀλήθεια* aparece relacionada com o inquirido (*δίζημαι*), o que significa que Parmênides diz que a verdade pode ser acessada por meio da investigação. Assim – se relembrarmos a semântica da *ἀλήθεια* em Homero, Hesíodo e Heráclito –, em Parmênides, a verdade prescinde de testemunharmos algo, de não nos esquecermos de nenhum detalhe relevante, de termos uma testemunha confiável, de as Musas nos revelarem algo. Não precisamos de nenhuma dessas coisas para termos *ἀλήθεια*. Para tê-la, basta trilharmos o caminho correto (CHERUBIN, 2009, p. 59).

Outro ponto a se destacar é número de ocorrências do vocábulo no poema de Parmênides: sete. Em termos proporcionais, consideramos um alto número de ocorrências em comparação com Homero, Hesíodo e Heráclito. E isso pode ser um indício de que, aqui, o termo cumpre um papel ainda mais basilar do que nas obras anteriores. Sobre a inauguração de uma semântica totalmente nova realizada por Parmênides, compreendemos que a *ἀλήθεια* parmenídica é o que nós, contemporaneamente, chamamos de *lógica formal*. O que significa que ela é puro pensamento abstrato, noético, ou seja, ela nada tem a ver com a realidade sensível – esta é do domínio das *dóxai*. Se Xenófanés, em seu fragmento 34, interdita a possibilidade de conhecimento, pois este deve ser uno, eterno, imutável, imóvel e o devir do cosmo não nos permite um saber com tais características, Parmênides, então, busca seu conhecimento em uma instância que nada tem a ver com a realidade física, ele o busca em um domínio totalmente abstrato, no puro pensamento.

¹⁶⁸ “e a decisão sobre isso está no seguinte: é ou não é” (DK 28 B8, 15-16).

O poema parmenidico está dividido em três partes: um proêmio (B1), em que o autor encontra-se com a Deusa; uma parte dedicada à *ἀλήθεια*, ao ente (B2-B8); e a parte final dedica às opiniões, em que há uma cosmologia (B9-B19). São três partes distintas entre si, tanto no quesito conteúdo quanto no quesito forma. Para a leitura que defendemos nesta dissertação, é importante notar que das sete ocorrências da *ἀλήθεια* no poema, duas estão no proêmio e cinco na segunda parte, ou seja, não há ocorrências do termo na parte cosmológica do poema, o que reforça nosso argumento de que a verdade, aqui, nada tem a ver com o cosmo, isto é, com a realidade sensível.

A Deusa apresenta três vias: o ente, as opiniões e o não-ente. Sobre este último, a Deusa não se debruça, pois é um caminho a ser evitado, uma vez que é um caminho contraditório, logo, incognoscível, o que impede o inquérito confiável. Mas é necessário saber que ele existe, justamente para ser evitado, por isso ele é mencionado. Já o caminho das opiniões – a parte cosmológica – é abordado ao fim do poema, justamente, porque emitir opiniões é inevitável para o homem. O ser humano não pode se furtar de falar da realidade que o cerca. E, além desses, o caminho da persuasão, que é onde podemos ter *ἀλήθεια*, isto é, onde podemos conseguir conhecimento. Aqui, é possível obter um saber incontestado e irrefutável. Se a linguagem que trata do cosmo é plural e equivocada, tal como seu objeto, a linguagem da verdade é autorreferente, recai sobre si mesma.

Parmênides consegue obter esse saber justamente porque sua *ἀλήθεια* nada tem a ver com o real. Ele toma o pensar como próprio objeto do pensamento, o que o leva a destrinchar as diferenças internas do próprio pensamento. Assim, inaugura-se um novo modo de operar o pensamento e, conseqüentemente, a linguagem, um modo exclusivamente artificial. Parmênides distingue duas formas de se pensar – que moldam a estrutura do seu Poema –, que são *noeîn* e *phroneîn*. Este pensa o cosmos e dá origem as opiniões, com aquele – que é uma forma abstrata de pensamento – podemos pensar *ἀλήθεια*. A verdade é um discurso lógico argumentativo que opera com precisões conceituais. É regida pelos princípios da identidade, não-contradição e terceiro excluído, o que implica a exclusões de gradações: se é por inteiro ou não se é, ou seja, é um discurso tautológico. Contudo, justamente por ser tautológico é seguro e irrefutável, por exemplo: $X=X$. Por isso não há “caminho da verdade”, o caminho é da persuasão¹⁶⁹. Chega-se à verdade sendo persuadido por uma argumentação lógica.

¹⁶⁹ Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ (DK 28 B2, 4)

Dessa maneira, inicia-se uma semântica inteiramente nova para a *ἀλήθεια*. Ela é o conhecimento perfeito, porque é ingênita, imperecível, una, homogênea, indivisível, imutável e completa. Com isso, está inaugurada no Ocidente a verdade cujo antônimo não é o falso, mas as opiniões errantes dos mortais. Diante disso, podemos dizer que opiniões e verdade não são formas distintas de pensar o mesmo, elas são, inclusive, formas distintas do pensar: a primeira frenética e a segunda noética. Aquela *devém*, enquanto esta *é*. Essa leitura vai na contramão da recepção majoritária do poema parmenidico que entende que a verdade e as opiniões são duas formas de pensar que tratam do mesmo objeto, qual seja, a realidade sensível. Nesta interpretação majoritária, a primeira pensaria o objeto de forma correta, enquanto as segundas o pensariam equivocadamente. Essa interpretação entende que os homens se enganam, porque ao se debruçarem sobre o real eles veem falsamente o devir onde deveriam ver o ser. Por ser equívoca, a via das opiniões foi condenada, utilizando-se a eficácia para se chegar ao saber como critério para essa condenação.

Os intérpretes de Parmênides que entendem que verdade e opiniões tratam do mesmo não dão conta de explicar o porquê de mesmo essa sendo uma via condenada, a Deusa ainda a percorre na parte final do Poema. Como vimos, mesmo sendo equívocas e condenadas por isso, o Eleata trata das opiniões em seu poema porque o ser humano está fadado a opinar, ao falar do cosmo, não há como falar algo que não seja uma opinião. As opiniões são *necessárias*. A opinião não é opinião devido a uma deficiência do pensamento, mas devido ao seu objeto. Dessa maneira, é possível concluirmos que, ao contrário do que geralmente se ensina, não há uma oposição entre as filosofias de Heráclito e Parmênides, porque elas versam sobre coisas distintas. Inclusive, quando falam do mesmo, eles concordam: o cosmo é um devir no qual não podemos obter um conhecimento perfeito, isto está posto tanto nos fragmentos do Efésio quanto na terceira parte do poema parmenidico. Na segunda parte do seu poema, Parmênides trata de um domínio que não foi tratado por Heráclito.

Diante do exposto, podemos observar que o poema parmenidico trata, principalmente, das distintas possibilidades do pensamento, que são duas: *noeîn* e *phroneîn*. Uma vez que o conhecimento seguro não pode advir do cosmo, pois ele está fadado a perecer, pois o a realidade sensível é um eterno devir, o Eleata volta-se para o pensamento puramente abstrato, onde é possível haver *ἀλήθεια*, ou seja, um conhecimento seguro. Por isso, a verdade, aqui, é o próprio procedimento lógico-formal. Por esse motivo, pela primeira vez, a *ἀλήθεια* nada tem a ver com verbos dizer, como em

Homero, Hesíodo e Heráclito, em que cada um, à sua maneira, a entendia como uma característica da fala.

Por fim, a título de provocação, gostaríamos de sublimar como a difundida “passagem do mito ao lógos” é uma classificação enganosa e teoricamente infértil. O texto responsável por refundar a semântica da verdade e que influenciou decisivamente não só a história da filosofia, mas a história do Ocidente, é um poema¹⁷⁰. O que demonstra o rico diálogo entre a primeiríssima filosofia e a poesia. Por Homero ser o pedagogo da cidade¹⁷¹, Parmênides recorre a uma Deusa para garantir a credibilidade de sua mensagem, porém se diferencia dos poetas por apresentar um argumento reflexivo. Ele não se limita a afirmar: “este é o saber”, mas também explica como e porque é saber. Assim, há uma inovação: não basta alguém afirmar que sabe, é necessário que demonstre que esse saber é seguro, confiável (SANTOS, 2000, p. 71). A palavra da Deusa é instrutiva, não narrativa. O ouvinte não é inspirado, porém instruído sobre o caminho que conduz à verdade. Assim, torna a filosofia um pensamento alcançado por meio de um método. Parmênides, ainda que poeta, afasta-se de seus antecessores.

Dessa maneira, dedicamos este último capítulo a realizar uma espécie de síntese dos outros capítulos desta dissertação. Buscamos destacar os principais pontos sobre a *ἀλήθεια* nos autores que compõem o escopo de nosso estudo. Nosso intuito foi destacar as semelhanças e distinções do uso da *ἀλήθεια* na obra desses autores, de modo a verificar como eles se relacionam, a fim de verificar como se deu essa “passagem” da verdade poética para a verdade filosófica. Assim, vimos como as verdades de Homero, Hesíodo e Heráclito ainda guardam certa semelhança entre si e como Parmênides, no que tange ao uso da *ἀλήθεια*, faz uma cisão com a tradição que o precedeu e inaugura uma semântica totalmente nova para o termo. Em comum entre os dois poetas e os dois filósofos é que nenhum deles possuem uma compreensão metafísica da verdade, conforme a leitura que buscamos defender aqui.

¹⁷⁰ “Por que escrever filosofia em poemas metrificadas como os de Homero? O mesmo Homero que muitas vezes é o modelo de valores e de conteúdos a criticar. Talvez, seja justamente para concorrer pelo mesmo público, e pela mesma função de educador dos homens civilizados. Talvez, mais do que nos conteúdos, se deva investigar o efeito pretendido por tais filósofos com suas obras poéticas. [...] Não se pode esquecer tampouco a função mnemônica do hexâmetro; a memória é a base da conservação e da transmissão sapiencial para uma civilização que ainda está em processo de alfabetização. Não é por acaso que nas teogonias, Memória seja esposa do governante Zeus e mãe das Musas inspiradoras.” (SANTORO, 2011, p. 5).

¹⁷¹ Conferir: WERGER, Jaeger. Homero como educador. In: _____. **Paideia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes. p. 60-83.

Considerações finais

Diante de todo o exposto, nesta dissertação buscamos responder o seguinte: como se deu a mudança semântica da *ἀλήθεια* na passagem de um uso poético para um uso filosófico na Grécia arcaica (800 a.C.-400 a.C.)? Porque entendemos que a questão do que seja a verdade é central para a história da filosofia. Logo, dispusemo-nos a mapear e analisar as primeiras ocorrências desse termo na língua grega, ou seja, no Ocidente. Assim, para cumprirmos com nosso objetivo, delimitamos nossa pesquisa em dois poetas e dois filósofos, quais sejam: Homero, Hesíodo, Heráclito e Parmênides. Por conta disso, nosso trabalho foi dividido em cinco capítulos: um para cada autor trabalho e um último em que fizemos uma espécie de síntese dos outros, em que buscamos traçar as relações entre eles.

Vimos que, salvo uma ocorrência na *Ilíada*, a *ἀλήθεια* na tradição mito-poética aparece ligados a verbos do dizer. Em Homero, ela é usada para atestar a confiabilidade da informação que é transmitida de uma pessoa para outra, o que pressupõe um ouvinte. O que confere o estatuto de verdade é a riqueza de detalhes, a minúcia da descrição. Ela se opõe à falsidade e ao esquecimento. Já nas quatro ocorrências em Hesíodo, vimos como a *ἀλήθεια* é um atributo exclusivo da fala divina e, por conta disso, é inalcançável para o humano. Mesmo assim o poeta nos indica que devemos nos esforçar para nos aproximarmos dela, pois seremos mais virtuosos conforme a nossa aproximação dos deuses.

Em seu primeiro uso filosófico, no fragmento 112 de Heráclito, vimos como a verdade ainda guarda muitas semelhanças com seu uso poético. Ela continua sendo um atributo exclusivo do dizer. Se em Hesíodo havia uma graduação de possibilidades entre a “verdade humana” (*ἐτήτυμα*) e a verdade divina (*ἀλήθεια*), na filosofia do Efésio a própria *ἀλήθεια* é gradativa – assim como em Homero. Nós a alcançamos quando há homologia, isto é, nosso *lógos* coincide completamente com o *Lógos*. Essa coincidência completa é impossível, mas assim como o poeta de Ascra, Heráclito nos indica que devemos tentar nos aproximar o máximo possível dessa meta inatingível, pois desse modo seremos mais virtuosos. Assim, o juízo ético-moral que recai sobre a verdade até aqui.

Então, vimos como Parmênides cinde com a semântica do termo até então e inaugura um uso inteiramente novo para a *ἀλήθεια*. A verdade pode ser alcançada por meio do inquérito. Ela pode ser alcançada inteiramente. Além, para o Eleata a verdade só pode ser inteira, não há graduação: é ou não é. A verdade é una, completa, não gerada,

imutável e imóvel. Por ter essas características ela nada tem a ver com a realidade física que apreendemos por meio dos nossos sentidos, porque esta é um eterno devir. A verdade só pode ser alcançada por meio do pensamento abstrato, noético, ela é o pensamento que se debruça sobre o próprio pensamento. Ela é o que contemporaneamente chamamos de procedimento lógico-formal. Ela é tautológica, mas por isso mesmo ela oferece um conhecimento seguro. Nesse cenário, o oposto da verdade passa a ser as opiniões errantes dos mortais.

Por fim, nossa pesquisa nos fez repensar a assim chamada “passagem do mito ao *lógos*”, que via de regra, carrega um caráter evolucionista em que o segundo seria superior ao primeiro. Não há uma superação de um pelo outro. A filosofia surge a partir de um diálogo e de uma disputa de valores e formas com a poesia. Tanto é assim que Parmênides – e outros filósofos pré-socráticos – escreveu um poema, em hexâmetro dactílico, como os poetas épicos. Ele não faz isso para validar seu discurso, uma vez que julga que essa validade se dá por meio da persuasão, mas para tornar seu discurso mais palatável para um público acostumado a ser educado pela poesia. Sobre o proêmio do poema parmenidico:

Se, assim como em Hesíodo, existe uma narração em primeira pessoa, essa narração, contudo, apresenta uma diferença capital: a ausência da evocação de um elemento externo responsável, em certa medida, pela elaboração do que irá ser dito. Hesíodo evoca as Musas para ser capaz de entoar um belo canto: “inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado, impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos e a elas primeiro e por último sempre cantar” (Teogonia, 31 e ss). A novidade de Parmênides está no fato do jovem se colocar sozinho, movido por seu desejo; não encontraremos, nesse momento, nenhum elemento exterior sendo evocado. (AZEVEDO, 2014, p. 76).

Assim, notamos que os filósofos gradativamente se afastam da autoridade das Musas para eles próprios se tornarem os portadores da verdade. A *ἀλήθεια*, de maneira gradual, deixa de representada no passado ou na descrição dos fatos e passa a ser concebida a partir de uma reflexão bem dirigida metodologicamente. A verdade passa a ser acessível a qualquer humano que se esforce – e trilhe a via correta – para alcançá-la. Então, em certo sentido, podemos dizer que ela passa a ser laicizada. No percurso semântico que traçamos aqui, a *ἀλήθεια* cada vez mais pode ser alcançada por meios racionais. O ápice desse processo foi Parmênides.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Do Céu**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

AZEVEDO, C. A. **As pistas no caminho do filósofo: o prêmio de Parmênides e a inauguração de um novo saber**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.

BARNES, J. **The Presocratic Philosophers**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.

BARRETO, Myrna Suyanny. **Heráclito na filosofia do jovem Nietzsche**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2011.

BLAISE, F; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. **Le Métier du mythe: Lectures d’Hésiode**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion. 1996.

BOEDER, Heribert. **Grund und Gegenwart als der frühgriechin Philosophie**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

BOEDER, Heribert. **Topologie der Metaphysik**. Freiburg: Albers, 1980.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. Trad. Carlos Nejar. São Paulo: Globo, 1999.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A Musa e Homero. **Organon**, Porto Alegre, v. 13, n. 27, p. 15-28, 1999.

_____. As Musas ensinam a mentir (Hesíodo, Teogonia, 27-28). **Ágora**, Aveiro, v. 2, p. 7-20, 2000.

CARVALHO, T. R. O “Hino a Hécate” de Hesíodo. **Codex – Revista de Estudos Clássicos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 132-140, 2020.

CLAY, J. S. **Hesiod’s Cosmos**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CASSIN, Barbara. **Se Parmênides**. O trato anônimo De Melisso Xenophane Gorgia. Tradução de Claudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2015.

CHERUBIN, R. *Alētheia* from Poetry into Philosophy: Homer to Parmenides. In: WIANS, WILLIAN (Org.). **Logos and Muthos**. Philosophical Essays in Greek Literature. Nova Iorque: SUNY Press, 2009. p. 51-72.

CORDERO, N. L. There is, evidently, a “Parmenides physikos”, but.... **Archai**. Brasília, v. 25, p. 1-29, 2019.

_____. **Sendo, se é**: a tese de Parmênides. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

COSTA, Alexandre. **Thánatos**. Da possibilidade de um conceito de morte a partir do lógos heraclítico. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. A presença de Xenófanos no Poema de Parmênides. **Fênix**, Uberlândia, v.2, n. 4, p. 1-11, 2005.

_____. Heribert Boeder, Parmênides e a consolidação da filosofia. **Revista Phainomenon**, Lisboa, v. 10, p. 129-139, 2005a.

_____. O sentido histórico-filosófico do poema de Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 92-128, 2007.

_____. **Sobre a verdade e as opiniões**: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

_____. Os fragmentos de Heráclito e os limites da tradução. In: **Revista Portuguesa de História do Livro**, v. 29-30, 2012, p. 305-325.

_____. **Heráclito**: Fragmentos contextualizados. São Paulo, Odysseus Editora: 2012a.

_____. Da relação entre *lógos* e *daímon* em Heráclito: a escuta como definidora do homem. In: RICCIARDI, Rubens; ZAMPRONHA, Edson. (Org.). **Quatro ensaios sobre música e filosofia**. 1ed. Ribeirão Preto: Editora Coruja, 2013, p. 79-95.

_____. O êthos humano segundo Heráclito. In: Izabela Bocayuva. (Org.). **Êthos na Antiguidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013, p. 11-27.

_____. Entre deuses e homens: a ambiguidade da memória. In: Izabela Bocayuva. (Org.). **A memória na Antiguidade**. 1ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, v. , p. 10-25.

DIAS FILHO, V. C. **Mito e realidade em Hesíodo**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara: 2008.

DIELS, H. **Parmenides Lehrgedich**. Berlin: Druck und Verlag Georg Reimer, 1897.

_____.; KRANZ, W. **Die fragmente der Vorsokratiker**. Zurique: Weidmann, 1951.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FRANK, B. B. Bene rotunda et globosa ueritas: Epithets of Truth in Parmenides DK 28 B1.29. **Archai**. Brasília, v. 26, p. 1-25, 2019.

FRÈRE, Jean. **Les Grecs et le désir de l'Être**. Des Préplatoniciens à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

GABRECHT, A. A atuação do Aedo nos banquetes homéricos. **Caminhos da História**, Vassouras, v. 7, n. 1, p. 83-91, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GALGANO, Nicola Stefano. Os limites da palavra: Parmênides e o indizível. **Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v.2, p. 4-24, 2016.

GALGANO, N. S. **O preceito da Deusa. O não ser como contradição em Parmênides de Eléia**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

GALGANO, Nicola Stefano. DK 28 1.29 – A verdade tem um coração intrépido? In: BORDOY, A. (Org.). **Una mirada actual a la filosofía griega**. Ponencias del II

Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. Madrid: Ediciones de la SIFG, 2012. p. 189-202.

GLADIGOW, Burkhard. **Sophia und Kosmos**. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία. Hildesheim: Olms, 1965.

GOMES, C. E. S. L. **Themis e Dikê em Hesíodo**: Afirmação de uma ideologia camponesa ante os reis “comedores-de-presentes” na Grécia Arcaica (século VII a.C). Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

HEIDEGGER, M. **Parmênides**. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: **Os pensadores originários**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. “Heráclito de Éfeso”. Trad. de José Cavalcante de Souza. In: **Pré-Socráticos**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p.87-101.

HESIOD. “Theogony”. In: EVELYN-WHITE, Hugh G. **The Homeric Hymns and Homerica**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914.

_____. “Works and Days”. In: EVELYN-WHITE, Hugh G. **The Homeric Hymns and Homerica**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914.

_____. “Shield of Heracles”. In: EVELYN-WHITE, Hugh G. **The Homeric Hymns and Homerica**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914.

HESÍODO. **Obras y fragmentos**. Traducción Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Marínez Díez. Madrid: Editorial Gredos, 1978.

_____. **Teogonia**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Os trabalhos e os dias**. Tradução Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996

_____. Escudo de Herácles. Trad. Jaa Torrano. **HYPNOS**, São Paulo, nº 6, p. 185-221, 2000.

_____. **Os trabalhos e os dias**. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

_____. **Os trabalhos e os dias**. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Seguesta, 2012.

HOMER. **The Odyssey**. Translation by Augustus Taber Murray. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1919.

_____. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford, Oxford University Press. 1920.

HOMERO. **Odisea**. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

_____. **Ilíada de Homero**. Trad. de Haroldo de Campos. 2 vols. São Paulo: Benvirá, 2002.

_____. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, 2011.

_____. **Ilíada**. Trad. de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, 2013.

_____. **Ilíada**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015a.

_____. **Odisseia**. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2018.

_____. **Seleção didática de um trecho da Ilíada de Homero**. Trad. de Alexandre Costa. Tradução de um trecho para uso didático na disciplina Teoria do Conhecimento II, na Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Segundo Semestre, 2019.

IBER, C. Logos, physis e dialética em Heráclito de Éfeso. **Philia&Filia**, Porto Alegre, v.2, p. 72-89, 2013.

JAEGER, Werner. **Paideia**. Trad. Artur. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

KAHN, Charles. **Sobre o verbo grego ser e conceito de ser**. Rio de Janeiro, NEFA-PUCRJ, 1997.

_____. Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides. Tradução de Marcus Reis Pinheiro. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 33-45, 2007.

_____. **A arte e o pensamento de Heráclito**. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **The art and thought of Heraclitus**. Na edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University, 2001.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. **The Presocratic Philosophers**. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

_____. **Os filósofos pré-socráticos**. História crítica com seleção de textos. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Ed. UnB, 2008.

LEVET, J.P. **Le vrai et la faux dans la pensée grecque archaïque, étude de vocabulaire**. Tome I - Présentation generale: le vrai et la faux dans les épopées homeriques. Paris: Les Belles Lettres. 1976.

_____. **Le vrai et la faux dans la pensée grecque archaïque, étude de vocabulaire**. Tome II - d'Hésiode à la fin du Ve. siècle. Paris: Les Belles Lettres. 2008

MADALHAS, Daisi.; DEZOTTI, Maria C. C.; NOVAES, Maria H. M. (Coord.). **DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS**. v. 1. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

_____. **DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS**. v. 2. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

_____. **DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS**. v. 3. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

_____. **DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS**. v. 4. Cotia: Ateliê Editorial, 2009.

_____. **DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS**. v. 5. Cotia: Ateliê Editorial, 2010.

MANTOVANELI, L. O. F. **Mitologar é uma forma de filosofar**: A mitologia política de Hesíodo em Os trabalhos e os Dias e a genealogia do homem bom. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. **Hesíodo e a conquista do discurso humano**: *alethéia* e *etétyma*, os dois modos de dizer a verdade. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2013.

MARTINS, Paulo. **Literatura Latina**. Curitiba: IESDE, 2009.

NIETZSCHE, F. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009.

OWEN, G.E.L. **Logic, Science and Dialectic**: Collected Papers in Greek Philosophy. Ithaca, Cornell University Press, 1986.

PARMÊNIDES. Sobre a Natureza. *In: Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 121-126. (Os pensadores)

_____. **Seleção didática dos Fragmentos de Parmênides**. Trad. de Alexandre Costa. Tradução de alguns fragmentos para uso didático na disciplina Teoria do Conhecimento II, no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Segundo Semestre, 2019.

PEREIRA, Maria Helena R. **Estudos de história da cultura clássica**: Cultura Grega. v. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

PLATÃO. Sofista. *In: Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 205-330. (Os pensadores)

_____. **Fedro**, Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PROCLO. **In Platonis Timaeum comentaria**. Ed. E. Diehl. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1965.

ROCCI, Lorenzo. **Vocabulário Greco-Italiano**. 4 edizione. Roma, Napoli: Città Del Castello, 1949.

ROCHA, Z. Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. n. 4, p. 7-31, 2004.

ROMILLY, Jacqueline de. Nascimento das duas epopeias. **Homero**: Introdução aos Poemas Homéricos. Leonor Santa-Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2001.

ROSARIO, C. C. O lugar mítico da memória. **Morpheus**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-6, 2002.

ROSSETTI, L. **Um altro Parmenide**. Bologna, Diogenes Multimedia, 2017.

SANTORO, Fernando. Os nomes dos deuses. **Anais de Filosofia Clássica**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 83-90, 2007.

_____. As provas contra o ente, no tribunal de Parmênides. **O Que nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro, v. 24, p. 35-45, 2008.

_____. **Filósofos Épicos I**: Parmênides e Xenófanés, fragmentos. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

_____. Da Experiência à Ciência, o Céu de Parmênides. In: Lidia Palumbo. (Org.). **Logon Didonai**: La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano. Napoli: Loffredo, 2012. p. 115-125.

SANTOS, José Trindade. **Da natureza**: Parmênides. Brasília: Thesaurus, 2000.

_____. Presença da identidade eleática na Filosofia Grega Clássica. **Journal of Ancient Philosophy**. Campinas: v. 3, p. 1-41, 2009.

SIMPLICIUS. Physika. In: _____. **Commentaria in Aristotelem Graeca**. Ed. H. Diels. v. 9, Berlin: Reimer, 1882.

SOARES, M. Sobre ser, pensamento e discurso no poema de Parmênides. **Intuitio**, Porto Alegre, v.1, p. 232-248, 2008.

_____. Notas sobre as origens do Pensamento Filosófico Ocidental: o homem grego, o discurso e a natureza. In: BOMBASSARO, L. C., DALBOSCO, A., KUIAVA, E. A., (Orgs). **Pensar Sensível**. Caxias do Sul: Educus, 2011, p. 69-85

SOUZA, J. A. **Para uma primeira história da harmonia: das musas à música**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

SOUZA, L. F. **Platão. Crátilo. Estudo e Tradução**. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

STOCKWELL, C. E. **Truth and Fiction in Homer's Odyssey**. Trabalho final para a disciplina *Narrative Conscience and Historical Consciousness*, ministrada pelo professor James Redfield, no *Master of Liberal Arts Program*, Universidade de Chicago, segundo semestre, 2001.

STODDARD, Kathryn. **The narrative voice in the Teonogy of Hesiod**. Brill: Boston, 2004.

TORRES, C. M. XENÓFANES DE COLOFÃO: a natureza divina como limite para o conhecimento humano. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 19. n. 19, p. 64-75, 2016.

VERDENIUS, W. J. **Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides**. Phronesis, 1966, p. 81-98.

VANIN, A. P. As 'raízes da verdade' no próêmio do poema 'Da Natureza' de Parmênides. **GAVAGAI: REVISTA INTERDISCIPLINAR DE HUMANIDADES**, v. 4, p. 103-120, 2017.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ZUBARAN, L. C. **A gênese do conceito de verdade na filosofia grega**. Canoas: Ed. ULBRA, 2004.

XENÓFANES. Fragmentos. In: **Pré-socráticos**. Tradução de. São Paulo: Nova cultural, 1996. p. 68-73. (Os pensadores)

Apêndice A – Seleção de trechos e traduções das ocorrências da *ἀλήθεια* na *Ilíada* de Homero

CANTO VI

Versos 381-389

τὸν δ' αὖτ' ὀτρηνῆ ταμίη πρὸς μῦθον ἔειπεν:
“Ἐκτορ ἐπεὶ μάλ' ἄνωγας ἀληθέα μυθήσασθαι,
οὔτε πη ἐς γαλόων οὔτ' εἰνατέρων ἐϋπέπλων
οὔτ' ἐς Ἀθηναίης ἐζοίχεται, ἔνθα περ ἄλλαι
Τρῳαὶ ἐϋπλόκαμοι δεινὴν θεὸν ἰλάσκονται,
ἀλλ' ἐπὶ πύργον ἔβη μέγαν Ἰλίου, οὔνεκ' ἄκουσε
τείρεσθαι Τρῶας, μέγα δὲ κράτος εἶναι Ἀχαιῶν.
ἦ μὲν δὴ πρὸς τεῖχος ἐπειγομένη ἀφικάνει
μαινομένη εἰκυῖα: φέρει δ' ἅμα παῖδα τιθήνη.

Tradução de Haroldo de Campos:

Em resposta, a escrava-despenseira lhe diz, zelosa: “Vou ser sincera, assim como ordenaste. Tua esposa não está em visita às cunhadas de belos pelos, nem ao templo de Atena dirigiu-se, tentando aplacá-la, junto às Troianas, belas-madeixas. À torre de Ílion subiu, tendo escutado que os Troianos capitulam, que os Gregos são mais fortes. Foi transtornada, com ama e criança.”

Tradução de Frederico Lourenço:

A ele deu resposta a atarefada governanta:

“Heitor, uma vez que ordenas que se diga a verdade,
 não foi à casa das tuas irmãs nem cunhadas de belas vestes,
 nem foi ao templo de Atena, onde as outras
 Troianas de belas tranças propiciam a deusa terrível;
 mas foi para a grande muralha de Ílion, porque ouviu
 dizer estarem

os Troianos acabrunhados, sendo grande a força dos Aques.

Ela dirigiu-se logo à muralha, muito apressada e igual
 a uma tresloucada. Com ela foi a ama com a criança.”

Tradução de Carlos Alberto Nunes:

A despenseira, solícita, disse-lhe, então, em resposta:

“Já que me mandas, Heitor, informar-te de toda a verdade,
 nem em visita se encontra às cunhadas de peplos formosos,
 nem, com as outras Troianas, no templo de Palas Atena,
 onde procurem a deusa tremenda aplacar com pedidos.
 Foi, sim, à torre altanada, depois de saber que os Troianos
 cedem terreno ante a força maior dos guerreiros Acaios.
 Fora de si, para os muros correu, onde, agora, se encontra,
 como uma louca; o menino pela ama, também, foi levado.”

CANTO XII

Versos 430-441

*πάντη δὴ πύργοι καὶ ἐπάλξεις αἵματι φωτῶν
 ἐρράδατ' ἀμφοτέρωθεν ἀπὸ Τρώων καὶ Ἀχαιῶν.
 ἀλλ' οὐδ' ὥς ἐδύνατο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,
 ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνὴ χερνήτις ἀληθής,
 ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
 ἰσάζουσ', ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρηται:
 ὥς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε,
 πρὶν γ' ὅτε δὴ Ζεὺς κῶδος ὑπέρτερον Ἔκτορι δῶκε
 Πριαμίδῃ, ὃς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος Ἀχαιῶν.
 ἦῦσεν δὲ διαπρύσιον Τρώεσσι γεγωνώς:
 'ὄρνυσθ' ἰππόδαμοι Τρώες, ῥήγνυσθε δὲ τεῖχος
 Ἀργείων καὶ νηυσὶν ἐνίετε θεσπιδαῆς πῦρ.*

Tradução de Haroldo de Campos:

Por toda a parte, torres e merlões manchavam-se
do sangue dos guerreiros, Dânaos ou Troianos.
Aos aqueus nada disso podia pôr em fuga.
Como uma tecelã os pratos da balança
equilibra, pesando a lã, para ganhar,
com seu labor, o magro sustento dos filhos,
assim também, os Gregos resistindo, igual
librava-se o combate, até que Zeus Pai a Héctor,
filho de Príamo, deu a glória sobre-altiva
de saltar, por primeiro, o muro dos Aqueus,
gritando aos Tróicos: “Vamos, doma-corcéis, ânimo,
rompendo o muro, às naus recurvas aticemos
fogo divino-iroso!”

Tradução de Frederico Lourenço:

Por todo o lado os muros e ameias estavam borrifados
com sangue de homens de ambos os lados, Troianos e
Aqueus.

Mas nem assim conseguiram pôr os Aqueus em debandada,
Porquanto eles se mantinham firmes, como a fiandeira
honesta

que segura a balança e levanta os pesos e a lâ de cada lado
para os igualizar, de modo a ganhar uma ninharia para os
filhos –

assim de forma equável se esticou a luta e a batalha,
até que Zeus outorgou a glória a Heitor, o Priâmada,
que foi o primeiro a saltar para dentro da muralha dos
Aqueus.

Com um grito penetrante, chamou pelos Troianos:
“Levantai-vos, ó Troianos domadores de cavalos! Quebrai
a muralha dos Aqueus e espalhai entre as naus o fogo
ardente!”

Tradução de Carlos Alberto Nunes:

Os parapeitos e as torres se achavam manchados de sangue
de ambos os grupos dos nobres Aqueus e dos fortes Troianos.
Mas nem assim conseguiam em fuga lançar-se aos Aquivos.

Tal como honesta fiandeira que no alto segura a balança,
e num dos pratos a lâ, noutra o peso devido coloca,
para o mesquinho salário ganhar, com que os filhos sustente:

os contendores, desta arte, indecisa a batalha deixavam,
antes de haver Zeus ao filho de Príamo, Heitor, concedido
a glória excelsa de ser o primeiro a saltar o alto muro.

Para os Troianos voltando-se, grito estridente lhes manda:

“Acometei, valorosos Troianos! Rompamos o muro,
e nos navios recurvos lancemos o fogo divino.”

CANTO XXIII**Versos 358-361**

*στὰν δὲ μεταστοιχί, σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεύς
 τηλόθεν ἐν λείῳ πεδίῳ· παρὰ δὲ σκοπὸν εἶσεν
 ἀντίθεον Φοίνικα ὀπάονα πατρὸς ἐοῖο,
 ὡς μεμνέωτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι.*

Tradução de Haroldo de Campos:

Alinhados, Aquiles no plaino
 liso a meta lhes mostra, distante. Por árbitro,
 põe Fênix, quase-um-deus, companheiro do pai,
 a vigiar a corrida e atestar a verdade.

Tradução de Frederico Lourenço:

Tomaram seus lugares em fila; e Aquiles indicou-lhes o
 poste
 lá longe na lisa planície. Como árbitro de linha ali colocou
 o divino Fênix, seguidor de seu pai, para que vigiasse
 a corrida e sobre ela se pronunciasse com verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Em seus lugares se põem; muito ao longe, no plaino, assinala-lhes
 o forte Aquiles a meta final, onde pôs como guarda
 o venerando Fenice, do velho Peleu companheiro,
 para que tudo observasse e depois lhe contasse a verdade.

CANTO XXIV

Versos 406-409

*‘εἰ μὲν δὴ θεράπων Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
εἶς, ἄγε δὴ μοι πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον,
ἢ ἔτι παρ νήεσσιν ἐμὸς πάϊς, ἢέ μιν ἤδη
ἦσι κυσὶν μελεῖσθι ταμῶν προύθηκεν Ἀχιλλεύς.’*

Tradução de Haroldo de Campos:

“Se és mesmo
um dos homens de Aquiles, diz-me toda a verdade:
Héctor, meu filho, encontra-se ainda à beira-nau,
ou Aquiles, depois de esquartejá-lo, deu-o
aos cães?”

Tradução de Frederico Lourenço

“Se na verdade tu és escudeiro do Pelida Aquiles,
agora, peço-te, diz-me toda a verdade,
se junto das naus está ainda o meu filho, ou se já
aos cães o lançou Aquiles, depois de o cortar aos bocados?”

Tradução de Carlos Alberto Nunes:

“Se és, em verdade, escudeiro de Aquiles, o claro Pelida,
informações verdadeiras, então, poderás fornecer-me
sobre o cadáver de Heitor, se ainda está junto às naus recurvas,
ou se o Pelida o atirou para os cães, feito em postas o corpo.”

Tradução de Alexandre Costa:

“Se és mesmo escudeiro do Peleio Aquiles,
vamos, conta a mim toda a verdade;
ou junto às naus ainda está o meu filho, ou se já
o deu aos cães Aquiles, depois de esquartejá-lo aos pedaços.”

Apêndice B – Seleção de trechos e traduções das ocorrências da ἀλήθεια na *Odisseia* de Homero

CANTO III, Verso 247

ὦ Νέστορ Νηληϊάδη, σὺ δ' ἀληθέες ἐνίσπες:

Tradução de Frederico Lourenço

Ó Nestor, filho de Neleu, diz-me a verdade!

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Ora, Neleio Nestor, a verdade inconcussa me narra

Tradução de Christian Werner

Nestor, filho de Neleu, narra tu a verdade

Tradução de José Manuel Pabón

¡Oh Neláyada Néstor! Explica fielmente

Tradução de Augustus Taber Murray

Nestor, son of Neleus, do thou tell me truly

CANTO III, Verso 254

‘τοιγὰρ ἐγὼ τοι, τέκνον, ἀληθέα πάντ’ ἀγορεύσω.

Tradução de Frederico Lourenço

Dir-te-ei então, meu filho, toda a verdade

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Toda a verdade, meu filho, do que se passou, vou contar-te.

Tradução de Christian Werner

Portanto eu a ti, filho, falarei toda a verdade.

Tradução de José Manuel Pabón

Vas, ¡oh hijo!, a saber con entera verdad todo eso

Tradução de Augustus Taber Murray

Then verily, my child, will I tell thee all the truth.

CANTO VII, Verso 297

ταῦτά τοι ἀχνύμενός περ ἀληθείην κατέλεξα.

Tradução de Frederico Lourenço

Em tudo isso, a despeito das tristezas, vos disse a verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Eis a verdade de tudo, apesar da aflição que me oprime.

Tradução de Christian Werner

O que te contei, apesar de angustiado, é a verdade.

Tradução de José Manuel Pabón

os cuento lo ocurrido en verdad, aunque aún con la pena en el alma.

Tradução de Augustus Taber Murray

In this, for all my sorrows, have I told thee the truth.

CANTO XI, Verso 507

πάσαν ἀληθείην μυθήσομαι, ὡς με κελεύεις

Tradução de Frederico Lourenço

dir-te-ei toda a verdade, como me ordenas.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

hei de a verdade contar-te, sem falhas, conforme mo pedes

Tradução do Christian Werner

enunciarei toda a verdade, como me pedes

Tradução de José Manuel Pabón

podré relatarte la verdad toda entera cual tú lo has pedido

Tradução de Augustus Taber Murray

I will tell thee all the truth, as thou biddest me.

CANTO XIII, Versos 253-254

*καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:
οὐδ' ὃ γ' ἀληθέα εἶπε, πάλιν δ' ὃ γε λάζετο μῦθον,*

Tradução de Frederico Lourenço

E falando dirigiu-lhe palavras aladas,
embora não lhe dissesse a verdade, mas reteve o discurso.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

e, começando a falar, lhe dirige as palavras aladas,
mas sem contar a verdade, narrando uma história inventada

Tradução de Christian Werner

e, falando, dirigiu-lhe palavras plumadas –
a ela não disse a verdade; refreou o discurso

Tradução de José Manuel Pabón

*Y, dejándose oír, dirigióle palabras aladas
no dilciendo verdad, mas volviendo a su traza primera*

Tradução de Augustus Taber Murray

*and he spoke, and addressed her with winged words; yet
he spoke not the truth, but checked the word ere it was uttered*

CANTO IV, Verso 125

ψεύδοντ', οὐδ' ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι.

Tradução de Frederico Lourenço

mentem, sem qualquer vontade de dizer a verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

sabem somente mentir, jamais querem dizer a verdade

Tradução de Christian Werner

mentem e não querem o que é verdade enunciar.

Tradução de José Manuel Pabón

*llegan siempre contando embusteras historias; no hay forma
de que digan verdade*

Tradução de Augustus Taber Murray

lie, and are not minded to speak the truth.

CANTO XVI, Verso 61

‘τοιγὰρ ἐγὼ τοι, τέκνον, ἀληθέα πάντ’ ἀγορεύσω.

Tradução de Frederico Lourenço

A ti, filho, direi tudo com verdade e sem rodeios

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Sem subterfúgios, meu filho, te vou relatar a verdade.

Tradução de Christian Werner

Portanto eu te falarei, filho, toda a verdade.

Tradução de José Manuel Pabón

Con entera verdad, hijo mío, a explicártelo voy

Tradução de Augustus Taber Murray

Then verily, my child, I will tell thee all the truth.

CANTO XVI, Verso 226

‘τοιγὰρ ἐγὼ τοι, τέκνον, ἀληθείην καταλέξω.

Tradução de Frederico Lourenço

Pois a ti, meu filho, direi toda a verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Ora pretendo contar-te, meu filho, a verdade de tudo

Tradução de Christian Werner

Portanto eu a ti, filho, contarei a verdade

Tradução de José Manuel Pabón

Pues te voy a contar la verdad, hijo mío

Tradução de Augustus Taber Murray

Then verily, my child, I will tell thee all the truth.

CANTO XVII, Verso 15

ἢ γὰρ ἐμοὶ φίλ' ἀληθέα μυθήσασθαι.

Tradução de Frederico Lourenço

Por mim prefiro dizer logo a verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

eu, de mim, falo sempre a verdade.

Tradução de Christian Werner

vê, é-me caro a verdade enunciar

Tradução de José Manuel Pabón

mi gusto es decir la verdad sin rebozo.

Tradução de Augustus Taber Murray

I verily love to speak the truth.

CANTO XVII, Verso 108

τοιγάρ ἐγώ τοι, μήτερ, ἀληθείην καταλέξω.

Tradução de Frederico Lourenço

Nesse caso, ó minha mãe, dir-te-ei a verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Mãe, vou contar-te, afinal, a verdade de tudo o que soube.

Tradução de Christian Werner

Portanto eu a ti, mãe, contarei a verdade

Tradução de José Manuel Pabón

Pues, joh madre!, te voy a decir la verdad toda entera.

Tradução de Augustus Taber Murray

Then verily, mother, I will tell thee all the truth.

CANTO XVII, Verso 122

αὐτὰρ ἐγὼ τῷ πᾶσαν ἀληθείην κατέλεξα

Tradução de Frederico Lourenço

Da minha parte disse-lhe de imediato toda a verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

Toda a verdade lhe disse, de quanto, realmente, se dera.

Tradução Christian Werner

e eu contei-lhe toda a verdade.

Tradução de José Manuel Pabón

L,e conté por mi parte la entera verdad

Tradução de Augustus Taber Murray

I told him all the truth.

CANTO XVIII, Verso 342

φὰν γάρ μιν ἀληθέα μῦθήσασθαι.

Tradução de Frederico Lourenço

pois pensavam que ele falava a verdade.

Tradução de Carlos Alberto Nunes

pensando que tinha falado a verdade.

Tradução de Christian Werner

pois pensaram que ele enunciara a verdade.

Tradução de José Manuel Pabón

decíanse que el huésped no hablaba en vacío.

Tradução de Augustus Taber Murray

for they thought that he spoke truth.

CANTO XXI, Verso 212

σφῶϊν δ', ὡς ἔσται περ, ἀληθείην καταλέξω.

Tradução de Frederico Lourenço

Mas a vós dois direi a verdade, tal como ela será.

Tradução de Carlos Alberto Nudes

Mas a vós dois vou contar tudo o que hei de fazer em verdade.

Tradução de Christian Werner

Para os dois, como se dará, contarei a verdade

Tradução de José Manuel Pabón

Así, pues, os diré la verdad como habrá de cumplirse

Tradução de Augustus Taber Murray

But to you two will I tell the truth, even as it shall be.

CANTO XXII, Verso 420

τοιγὰρ ἐγὼ τοι, τέκνον, ἀληθείην καταλέξω.

Tradução do Frederico Lourenço

A ti, ó filho, direi então a verdade.

Tradução do Carlos Alberto Nunes

Ora pretendo dizer-te a verdade inconcussa, meu filho.

Tradução de Christian Werner

Portanto eu a ti, filho, contarei a verdade.

Tradução de José Manuel Pabón

No haya duda, hijo mío, dire la verdad por entero

Tradução de Augustus Taber Murray

Then verily, my child, will I tell thee all the truth.