

DANTE E PARMÊNIDES: O DIÁLOGO DA DUPLICIDADE

Hudson dos Santos Barros (UFRJ)

I - INTRODUÇÃO

No *Convivio*, Dante torna a poesia uma ferramenta filosófica por excelência. Essa obra mescla a ordenação sistemática do tratado e a força rítmica dos versos. São quatro tratados (inicialmente foram previstos quatorze) que tem como objetivo servir um manjar (*cibo* ou *vivanda*) para todo aquele que vê no conhecimento o alcance da felicidade. Excetuando o primeiro, que serve de introdução, os tratados são compostos por uma *canzone* e um desenvolvimento em prosa do assunto tratado na poesia. No segundo e terceiro tratado, Dante explica que as *canzoni* falam de dois assuntos paralelos: do amor por Beatriz e pela filosofia (sabedoria), que foi “companheira” do poeta após a morte da amada em 1290. No último, o objetivo é diverso: Dante diz que deixará as rimas de amor, a fim de tratar da verdade sobre o conceito de nobreza:

Dico adunque che “a me conviene lasciare le dolci rime d’amore le quali solì[e] no cercare li miei pensiere”; e la cagione assegno, perché dico che ciò non è per intendimento di più non rimare d’amore, ma però che ne la donna mia nuovi sembianti sono appariti, li quali m’hanno tolto matéria di dire al presente d’amore.¹

A poesia ganha, no quarto tratado, um contorno bem filosófico, ou seja, tanto no objetivo quanto na elaboração, ela é portadora de verdades conceituais e factuais que visam a sobrepujar o pensamento corrente sobre o tema desenvolvido. Ela é também o local onde idéias são defendidas através de uma organização sistemática do pensamento, mesmo que por vezes os versos pareçam ser obscuros.

O uso da poesia como forma de proposição filosófica não é novo na história do ocidente. Quando o grego Parmênides (530-445 A.C.) compõe o poema *Perí*

¹ Ibid., IV, ii, p. 222.

Physeos (Sobre a natureza), ele pensa a relação entre a verdade, a razão e o ser. No poema de Parmênides, a oposição entre verdade e aparência aparece como impulso fundamental de uma revelação divina. O texto aborda a questão do saber e dos princípios reguladores do pensar. Questão essa que desloca as tradicionais proposições sobre a origem e a constituição do cosmo para a interrogação sobre a íntima união entre o ser e *logos*: a cosmologia cede lugar à ontologia. Para tal, o filósofo insere em seus versos o poder mitopoético, isto é, a partir da alegoria da viagem de encontro entre o jovem (Parmênides) e a deusa (deusa-verdade), o filósofo-poeta alavanca a argumentação em torno do ser. O poema se divide em três partes: o proêmio (frag.1), a “via da Verdade” (frags. 2-8) “via da opinião” (frags. 8; 9-19).

Como se vê, pode-se estabelecer uma relação entre Parmênides e Dante, uma vez que ambos tratam da questão da verdade. Portanto, é a partir do tema do amor à sabedoria e do conceito de nobreza que se mostrará como essa filosofia poética de Dante se desenvolve e estabelece um diálogo com uma tradição grega. Ainda, este trabalho mostrará como se estrutura a relação entre poesia e filosofia em Dante Alighieri e em Parmênides.

II – FILOSOFIA E VIRTUDE: DOS GREGOS AOS CRISTÃOS

Na primeira linha do primeiro tratado da obra, o poeta-filósofo invoca intertextualmente Aristóteles: “Se come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere.”² Logo depois, completa dizendo que a razão desse desejo é a inclinação à perfeição. Afirma também que a *scienza* é a última perfeição da alma e que muitos estão afastados dela. Os que dela estão privados vivem famintos. Daí o projeto do livro: Dante oferece sua obra como uma *vivanda* (manjar, iguaria) para aqueles que estão afastados do hábito da ciência. Diz “e miseri quelli ce no le pecore hanno comune cibo”³. Completa mais à

² ALIGHIERI, Dante. *Convívio*. Milano: Bur, 2004. I, i, p.41. *Como disse o filósofo no princípio da Primeira Filosofia, todos os homens desejam naturalmente saber.*

³ *Ibid.*, I, i, p.42. *Miseros aqueles que com os animais tem pasto comum.*

frente: “per le miseri alcuna cosa ho riservata”.⁴ Mas o que escreve não é para os que possuem vícios, pois resistiriam ao manjar.

A menção a Aristóteles traz à baila não somente uma reverência a uma autoridade filosófica; Aristóteles é fundamental para o estabelecimento da ligação entre saber e conduta de vida. Tal relação remonta a uma tradição anterior à aristotélica (já existe em Sócrates e Platão, por exemplo), mas é com a *Ética*⁵ que o *Convívio* dialoga em grande parte. Para Aristóteles, o bem supremo é a felicidade; esta é resultado de uma vida virtuosa. Ser feliz é bem viver e bem agir. Para o homem vulgar, a felicidade se reduz ao prazer. Segundo o filósofo grego, a vida de grande parte dos homens se assemelha a dos escravos (que é comparável a dos animais). “Se de fato é assim, repetimos, o bem do homem vem a ser a atividade da alma em consonância com a virtude”⁶. Mas a felicidade não é para um homem isolado, visto que este é um animal político. Completa posteriormente: “E também parece que o homem verdadeiramente político é aquele que estudou a virtude acima de todas as coisas.”⁷

No final do livro I, Aristóteles divide a virtude em duas espécies: virtudes intelectuais (sabedoria filosófica e prática) e morais (liberalidade e temperança). Isto para que no início do livro II inicie dizendo que a virtude moral é resultado do hábito (*ethos*).⁸ Escreve ainda: “Não é, portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza que as virtudes se geram em nós; antes devemos dizer que a natureza nos dá a capacidade de recebê-las, e tal capacidade se aperfeiçoa com o hábito.”⁹ Por ser uma disposição da alma, a virtude, alcançada pela regra justa ou mediania, está associada diretamente à razão (*logos*), à prática filosófica.

Tais conceitos são fundamentais para entender a metáfora do manjar (*cibo* ou *vivanda*) em Dante, assim como os argumentos que utiliza na definição de nobreza no quarto tratado. “è lo mio pane [ne] lo precedente trattato con sufficienza

⁴ Id. *Para os miseráveis alguma coisa reservei*.

⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Pedro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

⁶ *Ibid.*, I, 7, p.27.

⁷ *Ibid.*, I, 13, p.36.

⁸ *Ibid.*, II, 1, p.40.

⁹ Id.

preparato”.¹⁰ Para chegar ao manjar, todavia, é preciso percorrer um “dolce camino e di salutevole porto”¹¹. O navio deve sair do porto e lançar-se na esperança desse caminho a fim de alcançar a recompensa final. Jornada doce e de salvação; mas apenas para aqueles que desejam se deixar conduzir pelo “abito di scienza”, que não permitem que a “malizia” vença a alma e os façam seguidores dos vícios.

Essa metáfora da navegação não é nova na história da filosofia. Na tradição cristã, Santo Agostinho é grande a referência no que concerne à relação entre felicidade e prática filosófica. No preâmbulo de *A vida feliz*, Agostinho¹² diz que existem três tipos de navegantes rumo à Filosofia. O primeiro tipo é aquele que, tendo chegado à idade em que razão domina, afasta-se um pouco da terra firme com pequeno impulso e algumas remadas e fixa-se em um local tranqüilo. O segundo é aquele que, iludido pelo aspecto falacioso do mar, lança-se ao longe e se perde nos mais profundos abismos da miséria. Mas existem aqueles, nesta segunda categoria, que não se arriscam tanto e são trazidos ao porto graças a adversidades menos danosas. O terceiro tipo é um meio-termo entre os dois outros. São os que após terem se lançado ao mar, não deixam de recordar a doce pátria. Acontece, entretanto, que, por vezes, perdem a boa oportunidade do retorno e correm até o risco do naufrágio. Nos três casos, a terra firme é a vida feliz, resultado do amor pela filosofia. Esta é, ao mesmo tempo, lugar e forma de navegação, e ponto de chegada obrigatório à felicidade almejada. A filosofia é uma prática que exige dedicação, renúncia e virtude. Deve-se, portanto, abandonar o orgulho, um rochedo oco e sem consistência, e entregar-se, com o auxílio de amigos companheiros, nessa navegação de vida.

No *Convívio*, a busca filosófica é também um caminho ético a ser percorrido. Além de atribuir a si uma generosidade pela composição da obra, Dante justifica a necessidade de falar de si e a escolha da língua vulgar, a dureza do caminho e seu compromisso com a ordenação, o ensino e a verdade. Uma das referências citadas (ao justificar a necessidade de falar de si próprio com intuito pedagógico) é

¹⁰ Op. cit., II, i, p.83. *Meu pão foi suficientemente preparado no tratado precedente.*

¹¹ Id. *Doce caminho e de porto salvífico.*

¹² AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. I, p. 117-120.

Confissões, de Santo Agostinho. A outra é *De consolatione philosophiae*, de Boécio. Da mesma forma que Agostinho, o poeta florentino constrói seus pensamentos ancorado em uma união entre ética, escrita e busca de certezas. Se na obra em questão Dante espelha a perspicácia metodológica da *Ética* aristotélica com seu detalhismo explicativo, há também nela, de forma similar a Agostinho, o testemunho com função pedagógica e a constante associação entre valores e saberes cristãos. O que confere aos três pensadores algo em comum é a associação indispensável entre virtude, felicidade e o percurso filosófico pela verdade. No *Convívio*, porém, Dante não utiliza a estrutura do diálogo presente em *A vida feliz*, nem a pura ordenação sistemática do tratado aristotélico. Em seu texto, tanto a prosa quanto a poesia servem à Filosofia. Além disso, o poeta-filósofo explora os “quatro sentidos” de seu texto poético.

No primeiro capítulo do segundo tratado, Dante afirma que a exposição a ser conduzida, da mesma forma que no primeiro capítulo, deve ser literal e alegórica. A partir daí, define o literal como “quello che non va oltre a ciò che suona la parola fittizia, si come ne le favoli dei poeti”¹³; o alegórico como “quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna”¹⁴. Define também outros dois sentidos indispensáveis ao entendimento de seus poemas: o sentido moral e o anagógico. Sobre o primeiro diz “quello que li lettori deono intentamente andare appostando per le scritte, ad utilidade di loro e di loro discenti”¹⁵; sobre o segundo, “questo è quando spiritualmente si sponne una scrittura, la quale, ancora [sia vera] eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa de le superne cose de l'eternal gloria”¹⁶. Sustenta que no literal estão contidos todos os demais sentidos. Ele é o fundamento sem o qual não se chega aos outros. O literal é sujeito e matéria dos demais.

¹³ Ibid., II, i, p.83. *aquilo que não vai além do que soa a palavra fictícia ou as fábulas dos poetas.*

¹⁴ Ibid., II, i, p.84. *aquilo que se esconde sob o manto destas fábulas, e é uma verdade escondida sob uma bela mentira.*

¹⁵ Id. *aquilo que os leitores devem deliberadamente descobrir nos escritos para sua utilidade e de seus seguidores.*

¹⁶ Ibid., II, i, p. 85. *é quando se expõem spiritualmente um escrito, o qual, mais que no sentido literal pelas coisas significadas, significa coisas sublimes de glória eterna.*

Nessa obra de Dante, o aspecto veritativo e ordenador de sua poesia envolve uma mistura de admiração e consciência de limitação do intelecto e da frágil textura da linguagem. No terceiro tratado do *Convivio*, o poeta expressa logo nos primeiros versos do poema (e, posteriormente, no primeiro capítulo de explicação do significado desses versos) que a fala sobre sua *donna* provém de um grande desejo (*desiderio*) de Amor, desejo esse que o toma e o conduz com certa tristeza. São coisas (*cose*) acerca das quais o intelecto desvia o entendimento; elas não podem ser ditas porque não se sabe como dizê-las. Sua fala (*'l parlar nostro*) não tem *valore* (virtude, mérito, bravura, coragem) para retirar aquilo que dita Amor. Entretanto, essa falta de *valore* não impede o poeta de se expressar. Conforme explica, três foram as razões pelas quais deliberou sua fala; primeiramente, para honrar uma amizade (com sua *donna*); em segundo lugar, pelo desejo de duração dessa amizade; por último, para que não o acusem de fraqueza de ânimo (*levezza di animo*) e que teria deixado (*mutato*) seu primeiro amor. Acrescenta ainda que pretende louvar o melhor que puder. Como se vê, portanto, a escrita poética de Dante reveste-se de uma intencionalidade de esforço e procura de excelência no reconhecimento da negatividade, isto é, da limitação da palavra-poética, da linguagem. Negatividade essa que é tanto do dizer quanto do próprio sujeito (de seu intelecto e virtude), mas que é desafiada pelo desejo de expressão e pela admiração diante da referência do que necessita ser dito.

Mas a dimensão crítico-veritativa e a força do argumento filosófico poético concentram-se no quarto tratado. Neste, Dante diz abandonará as rimas de amor, com o propósito de reconduzir as pessoas ao caminho reto (*diritta via*) no que se refere ao conhecimento da verdadeira nobreza (*nobiltade*). As rimas, que nos tratados precedentes louvavam duplamente as duas damas (Beatriz e a Filosofia), agora passam a tratar exclusivamente desse tema. O objetivo é mostrar que a nobreza não está relacionada apenas à estirpe. A tese defendida é que a verdadeira nobreza provém da virtude. Tal afirmação e impulso para o assunto a ser discutido apóiam-se no pressuposto de que o erro é algo perigoso e danoso, tanto para os que nele estão quanto para os demais. O erro resultaria de dois fatores: do mau costume (*mala consuetudine*) e do pouco intelecto (*poco intelletto*). Dante afirma ainda que da

falsa opinião nascem os falsos juízos; e destes, as reverências e vilipêndios injustos. É por isso que a Filosofia, luz verdadeira para a elucidação, será aquela que o sustentará por intermédio das rimas e será o remédio necessário à cura do erro¹⁷.

Nesse quarto tratado, o poema é dividido, segundo explica o poeta, em três partes. Na primeira, ele expõe o conceito de nobreza segundo as opiniões alheias; na segunda, a verdadeira opinião; a terceira é para adornar o que foi dito anteriormente. O poema, assim como toda a atmosfera do *Convívio*, se apóia na dicotomia aparência *versus* verdade, dicotomia essa que já é desenvolvida anteriormente no terceiro tratado de forma ampla. A filosofia tem como objeto a sabedoria por meio do amor e do exercício da especulação. Ela é a luz na qual Deus põe algo de sua luz, é o Amor manifesto no exercício da sabedoria¹⁸. Filosofia que em Dante se ordena necessariamente na palavra-poética.

Assim como nessas poesias medievais, no *Convívio*, a poesia se configura no objetivo da verdade e da virtude; contudo nesta obra, ela é fruto de uma ordenação sistemática que conduz o leitor em uma coerência argumentativa que deve produzir significados específicos ao propósito predeterminado. Todavia, essa ordenação vincula-se impreterivelmente ao uso de vocábulos e sintaxes sutis e bem elaborados, geradores de sentidos que se ampliam e se fortalecem na dimensão alegórica. Dante reconhece a limitação de intelecto e das palavras diante do inexprimível, mas tal reconhecimento não o impede de poetizar sobre o assunto ou acontecimento por mais árduo que seja esse fazer. Sua poesia é nasce da admiração pela beleza e encaminha-se em um percurso de crítica ao que considera injusto ou falso. Ela apóia-se em uma prática de vida que deve se basear na virtude, no dever e no verdadeiro. Apóia-se na tradição religiosa e filosófica, na coragem de convocar o leitor a partilhar seus pensamentos, na relação entre história, política e biografia. Ela é resultado direto do Amor, amor declarado por Beatriz e pela Filosofia.

III – A VERDADE, O LOGOS E O SER EM PARMÊNIDES

¹⁷ Op. cit. IV, i, p.213-214.

¹⁸ Ibid., III, xiii, p. 199; 14, p. 200.

Conforme já foi dito anteriormente, esse aspecto veritativo e ordenador dos poemas do *Convivio* não é totalmente inovador. Antes de seus versos filosóficos, Dante é precedido por uma longa tradição clássica e medieval na qual o verso estava vinculado a um fim pedagógico e/ou moral, mas nem sempre filosófico.

No contexto latino, pode-se citar Ovídio. No primeiro livro de *A arte de amar* (*Ars amatoria*), Ovídio diz que seu poema (*carmen*) pretende ensinar (não se trata de um poema-filosófico), a quem desconhece, a arte de amar; na verdade, a arte da sedução e manutenção da amante desejada: “Siquis in hoc artem populo non novit amandi / hoc legat et lecto carmine doctus amet.”¹⁹ O poeta ensina a seleção, a aproximação, a obrigatoriedade de aproveitamento da oportunidade, o combate; luta que simbolicamente encontra representação nas figuras de Tífis (timoneiro da *Argos*, nau chefiada por Jasão em busca do velo de ouro) e Automedonte (guerreiro que conduziu o carro de Pátroclo na guerra de tróia), ambos mencionados no início do poema. Nesse combate, o homem deve estar atento; precisa, primeiramente, encontrar a quem amar e, posteriormente, consagrar esforços (*labor*) para conseguir conquistar e fazer durar a relação. A obra de Ovídio tem uma função bem definida: ensinar. Embora diga que sua arte resulte da experiência, o poeta recorre constantemente à figura dos deuses gregos (greco-latinos) e da mitologia. Seu texto se desenvolve nessa freqüente ligação entre uso de imperativos e exemplos do cotidiano e de narrativas mitológicas. Em seu *carmen* (No latim, vocábulo *carmen* pode significar poesia, canto, verso ou até mesmo uma fórmula solene de juiz ou sacerdote), Ovídio constrói um didatismo que une o vigor da construção poética associado ao imaginário narrativo mitológico conhecido desde a Antigüidade. Sua poesia é elaborada a partir da funcionalidade de um objetivo, que paralelamente projeta ironia, reflexão, desafio e construção artística.

Já na Idade Média, essa função didática da poesia pode ser vista nas narrativas poéticas breves, como por exemplo, na fábula, no *fabliau* e no *exemplum*. A fábula tem origem na Antigüidade, tendo como referência Esopo e Fedro, e possui

¹⁹ NASO, Pubius Ovidius. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.artis1.shtml>>. Acesso em: jul. 2007. *Se houver algum homem a quem a arte do amor seja desconhecida, que ele leia este poema e que, conhecendo-a através de sua leitura, ame.* NASO, Pubius Ovidius. **A arte de amar**. Trad. Dúnia Marinho da Silva. Porto Alegre: L&PM, 2001.

como objetivo a ilustração de uma moral através de personagens (geralmente animais) de valor simbólico.²⁰ O *exemplum* e o *fabliau* são bem parecidos (o primeiro é anterior e, inicialmente, escrito em latim; o segundo data do século XIII e era escrito em francês medieval) devido ao fato de ambos utilizarem personagens estereotipados (marido enganado, esposa volúvel etc.) e se inspirarem na vida cotidiana ou no folclore popular.²¹

Entretanto, é em Parmênides que a relação entre o poema e o argumento filosófico é inaugurada. No fragmento 1 do *Poema de Parmênides*, a aparição da deusa sela uma garantia de autenticidade da mensagem revelada e manifesta a essencial presença do divino na incitação à trilha da Verdade. O jovem é *conduzido* a esse caminho, por isso não trata de uma escolha própria, de uma iniciativa pessoal: “Os corcéis que me transportam, tanto o ânimo me impele, / conduzem-me, depois de me terem dirigido pelo caminho famoso / que leva o homem sabedor por todas as cidades.”²² E assim se inicia o quarto verso: “Por aí me levaram...”²³. Como se pode ver pelos verbos utilizados (“transportar”, “conduzir” e “levar”), o caminho do homem sabedor é proposta divina; o jovem é guiado pelas filhas do sol para o encontro com deusa. Deve-se observar, contudo, que, para que o ensinamento divino se concretize, é preciso o consentimento: o motivo da viagem é a designação do jovem para o anúncio da via da verdade, fato esse que depende de uma resposta que ultrapassa o mero espanto e que exige a manifestação da escrita poético-filosófica. O jovem abandona a “região da Noite” a fim de ir ao encontro do portal que separa os caminhos da Noite e do Dia: “Por aí, através do portal, as jovens guiaram com celeridade o carro e os corcéis.”

E, novamente, de modo a confirmar a iniciativa divina, a deusa fala: “Salve! Não foi um mau caminho que te induziu a viajar / por este caminho – tão fora do trilho dos homens -, mas o Direito e a Justiça...”²⁴ Diante do cosmo, da ordem, não há

²⁰ STALLONI, Yves. *Os gêneros literários*. Tradução e notas de Flávia Nascimento. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. (Coleção Enfoques Letras). p. 125.

²¹ *Ibid.*, p.126.

²² PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p.13.

²³ *Id.*

²⁴ *Ibid.*, p. 14.

uma recusa, que, no contexto do poema, seria impensável, já que a aceitação da via da verdade é a atestação da verdadeira trilha do ser, uma vez que: "...pois o mesmo é pensar e ser (frag.3)."²⁵ Pensar que, em Parmênides, só tem sentido no alcance do confiável, do fidedigno, do verdadeiro. Quando a deusa ensina, ela quer (não há dúvida) que o jovem aprenda a rejeitar as aparências, as crenças dos mortais. A legitimidade do ensinamento está na sua circunscrição ao cosmo (na ordenação indiscutível dos deuses) e no convite a co-participação do humano nessa dimensão ordenadora. Ao humano, só basta a escuta, o reconhecimento de sua pequenez e a aceitação de sua missão. O jovem não questiona e isso basta para a aceitação dessa ordem.

A revelação parece indicar uma atitude totalmente passiva de alguém que se curva a um dito irrevogável. Todavia, esse não questionamento da ordem divina não implica pura passividade. Há no poema a visão da verdade como algo fora do sujeito, mas não independente dele. A convocação à co-participação exige a presença do humano e de suas limitações, portanto da luta contra suas fraquezas na aquisição do conhecimento verdadeiro. A deusa pede a escuta e a fixação da mensagem: ela não diz simplesmente, mas pede anteriormente a atenção. Tão grande é o valor da mensagem que ela pode escapar à percepção da jovem, limitada e humana aprendizagem. É preciso uma disposição (da vontade e da razão) do jovem para que o fundamental não fique de lado. A ele foi confiado um valor que deverá ser distribuído a outros homens: o dito cósmico estabelece *o caminho*, mas se molda na aprendizagem humana (na sua decisão e reflexão) para o resgate dos mortais da região noturna. No fragmento 6: "É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam, / enquanto o nada não é: nisto indico que *reflitas* [grifo meu]."²⁶ Se por um lado há a imposição da via do ser (da verdade) e da ordenação cósmica e a aceitação não questionada da injunção divina, por outro, existe a confiança (divina) de que a mensagem pode ser transmitida, a distinção daquele que isso sabe fazer e o imperativo do empenho da busca que não cessa por causa da revelação.

²⁵ Ibid., p.15.

²⁶ Id.

A revelação é apenas parte de uma outra viagem rumo ao encontro da *alêtheia*, isto é, da verdade que se manifesta e oculta. Segundo Heidegger, a tradução literal de *alêtheia* por “verdade” (*veritas*) não atinge o vigor da do conceito grego. Não expressa o sentido de “desocultação” (em alemão, *unverborgenheit*), por isso se perderia a experiência da essência da palavra grega. O filósofo acrescenta que essa desocultação direciona a uma ocultação, ou seja, aquilo que se manifesta pressupõe algo que não se mostra, o ato desocultar/ocultar envolve um conflito, uma disputa, por essa razão a *alêtheia* não está simplesmente disponível, mas exige a luta, a experiência do conflito e da busca.²⁷ É nessa experiência de disputa que a viagem deve continuar, esbarrando na incompletude da mensagem e na multidão cega, aturdida e indecisa a quem a palavra-verdade deve chegar.

O jovem escuta o anúncio da deusa-*alêtheia*, mas tal anúncio nunca pode ser completo. Embora diga, “Terás, pois, de tudo aprender”, isso não significa que o dito da deusa abarcará todas as possibilidades da via da Verdade. O anúncio divino corrobora a ordem universal e, portanto, a possibilidade do verdadeiro. Ela constrói a base do conhecimento pelo *logos*, ou seja, a fidedignidade da relação entre ser, pensamento e dizer; a deusa indica a certeza primeira e chama à investigação, à reflexão. Mas ela diz no segundo verso do fragmento 2: “os únicos caminhos [grifo meu] de investigação que há para pensar”. Portanto, em Parmênides, a revelação não é mera passividade, uma vez que exige a ação da busca e do ensinar.

III - CONCLUSÃO

Heidegger afirma o parentesco entre poesia e filosofia. Diz que o pensamento está a serviço da linguagem e que é no poder do *lógos* que a filosofia alcança seu vigor. Defende que sem uma reflexão suficiente sobre a linguagem jamais se entenderia a filosofia como uma maneira privilegiada de dizer. “Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem,

²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Trad. André Schuwer e Richard Rojcewicz. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1998. p.5-16.

intervêm por ela e por ela se sacrificam.”²⁸ Contudo, acrescenta ainda: “Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois moram nas montanhas mais separadas.”²⁹ Na *Introdução à Metafísica* diz: “Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia.”³⁰ Mas com uma ressalva: “Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez coisas iguais.”³¹

Ainda sobre essa relação, Heidegger³² diz que o pensamento segue seu caminho na vizinhança com a poesia. Essa vizinhança é a proximidade que gera envolvimento, é conseqüência e efeito de um se instalar frente ao outro. Afirma que o pensamento não é exclusivo da *ratio*, do cálculo. Na poesia, o pensar acontece como experiência da linguagem, como escuta de um consentimento daquilo que deve se tornar questão. Conforme afirma, o questionar é a piedade do pensamento, isto é, a harmonia e sintonia articuladoras daquilo que se tem que pensar. Fazer uma experiência com a linguagem é deixar-se tocar propriamente pela reivindicação desta, a ela se entregando e se harmonizando. O poeta se entrega à palavra e à falta desta. Movimento que renuncia o até então pensado para que haja inauguração do novo. A busca da vizinhança entre pensamento e poesia não é subterfúgio, é o que se impõe a partir da tentativa de uma experiência pensante com a linguagem. Essa proximidade, esse envolvimento mostra que um habita diante do outro no elemento do dizer. Acrescenta ainda: “Aqui não é possível decidir se a poesia é propriamente um pensamento ou se o pensamento é propriamente poesia.”³³

A prosa explicativa do *Convívio* tenta ordenadamente demonstrar uma intencionalidade na construção dos poemas: as motivações e os significados pretendidos. Trata-se de uma metodologia hermenêutica que enclausura em parte a

²⁸ HEIDEGGER, Martin. **O que é isto – a filosofia?** Identidade e diferença. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971. p. 42.

²⁹ Id.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica.** Apresentação e tradução e Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p 54.

³¹ Id.

³² HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: **A caminho da linguagem.** Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 121-145.

³³ Ibid., p.146.

força poética de seus poemas, isto é, sua ambigüidade. Dante realiza um mergulho nos conceitos das palavras e frases dos poemas, a fim de defender suas verdades. No poema do quarto do tratado (sobre o conceito de nobreza), a defesa das significações é mais rígida. O texto poético é deliberadamente construído com a ordenação de um tratado. Todavia, é importante observar que essa “clausura” hermenêutica só acontece porque a prosa explicativa assim o faz. Se esta não existisse, prevaleceria muito mais a obscuridade. Mas mesmo com a clausura da prosa explicativa, Dante assume a duplicidade da palavra-poética: esta pode cantar o amor à Beatriz e à filosofia. Além disso, essa prosa oferece um modelo hermenêutico: a exploração dos conceitos das palavras-chaves do poema, digressões a partir destas e a relação entre poesia e pensamento.

Em Parmênides, a experiência do poeta-personagem é a mediação do conhecimento revelado. O encontro com a deusa Ihe impõe a certeza do *logos* e do ser, contudo essa verdade confiada à memória e ao ensinamento humano não tem garantias de completude. Conduzida pelos versos do poema *Da natureza*, essa verdade aparece enquanto *alêtheia*, isto é, manifestação e ocultação. Aos homens, pela mediação da experiência e do poético, é legada a ambigüidade da linguagem, o fragmento, a *doxa* como percurso inevitável, enfim, sua condição de escuta frente ao que não pode possuir por completo. Embora a inevitabilidade da via do Ser se apresente, a condição do não-ser permanece implícita. O poema estabelece o vigor da relação entre ser e pensar e, ao mesmo tempo, um convite à busca, e, portanto, à captura da falta na falta. O convite da deusa se desnuda na liberação da linguagem: ao jovem é conferida uma missão que somente em parte poderá realizar, pois nem tudo se manifesta, nem todos estão abertos à escuta.

Embora busquem a verdade dos conceitos, Dante e Parmênides rendem-se à ambigüidade do poético. Seus poemas levam à diante mais do que seus argumentos pretendem. Eles escapam à força argumentativa, a uma pretensa soberania do racional. Sentimento, alegoria, contradição, duplicidade e transcendência, elementos geradores de uma diálogo que demonstra a historicidade e a atemporalidade do poético. De Parmênides a Dante, a busca pelo Ser; de Parmênides a Dante, uma viagem do duplo, do fragmento e da falta na certeza do *logos*.

IV – Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

ALIGHIERI, Dante. **Convivio**. Milano: Bur, 2004.

ALIGHIERI, Dante. **De vulgari eloquentia**. Introduzione, traduzione e note di Vittorio Coletti. Milano: Garzanti Editore, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pedro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Dante e Béatrice**. Études Dantesques. Paris: Librairie J. Vrin, 1974.

_____. **Dante e la philosophie**. Études Dantesques. Paris: Librairie J. Vrin, 1939

HEIDEGGER, Martin. **O que é isto – a filosofia?** Identidade e diferença. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Apresentação e tradução e Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Parmenides**. Trad. André Schuwer e Richard Rojcewicz. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

NASO, Publius Ovidius. **A arte de amar**. Trad. Dúnia Marinho da Silva. Porto Alegre: L&PM, 2001.

JOUBERT, Jean. **Fabliaux e contes du Moyen Age**. Tradução e comentários de Jean-Claude Aubailly. Paris: Librairie General Française, 1987.

JUNIOR, Hilário Franco. **Dante, o poeta do absoluto**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

STALLONI, Yves. **Os gêneros literários**. Tradução e notas de Flávia Nascimento. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. (Coleção Enfoques Letras).