

Uma revisão sobre a antiga divergência entre filosofia e poesia

Paulo Marchelli

Professor da Universidade Federal de Sergipe/UFS

RESUMO

Desde os pré-socráticos estabeleceu-se uma diferença entre a forma de pensar dos poetas e dos filósofos, cabendo aos primeiros buscar inspiração nas fontes mitológicas para a interpretação da história e das coisas existentes no mundo. Quanto aos filósofos, seu papel seria refletir sobre o significado da natureza humana e dos demais seres existentes a partir do primado da razão. Ao longo da história do pensamento e da arte ocidentais, as diferenças entre o fazer poético e o filosófico abriram-se para um conjunto de interpretações que em muitos momentos contribuíram para que ambos encontrassem ressignificações quanto às suas formas de expressão, aproximando-as ou afastando-as de realizações comuns. Nesse sentido, o presente trabalho procura discutir criticamente ideias selecionadas de estudiosos que se dedicaram à contenda das relações entre os fundamentos da arte poética e da reflexão filosófica. Entre os filósofos estudados, destacam-se Parmênides, Platão, Aristóteles e Heidegger.

PALAVRAS-CHAVE: Formas poéticas. Textos filosóficos. Teorias da escritura.

ABSTRACT

Since the pre-Socratic have settled differences between the thinking of the poets and philosophers. The first came out in search of seek inspiration in the mythological sources for the interpretation of history and of the things in the world. To philosophers had to reflect on the significance of human nature and the other existing beings from the primacy of reason. In Western thought and art, the differences between poetry and philosophy were opened to a set of interpretations, that contributed to both find ressignifications of its forms of expression, approaching or moving them to joint achievements. In this sense, the present work seeks to discuss critically ideas selected of scholars who dedicated themselves to relations between the foundations of the poetic art and philosophical reflection. Among the studied philosophers are Parmenides, Plato, Aristotle and Heidegger.

KEYWORDS: Poetic forms. Philosophical texts. Theories of Scripture.

1. Introdução

O primeiro texto produzido na Grécia antiga segundo a forma que se tornou o padrão da escrita filosófica deve-se a Anaximandro, que viveu dos fins do século VII a.C. até o início da segunda metade do século VI a.C. e adotou a forma prosaica de escrever para livrar-se das limitações que a métrica do verso praticado na época pelos poetas impunha ao livre jogo do *logos* em busca da *arché*, o princípio naturalista que os pré-socráticos acreditavam ser eterno e estar presente em todos os momentos da existência das coisas (REALE; ANTISERI, 1990). O texto de Anaximandro, cuja denominação era *Sobre a Natureza* é considerado como marco inicial do tratamento filosófico do ocidente escrito em prosa, mas muito do que era tido como filosofia nos séculos iniciais de sua produção continuou sendo composto em versos (VILLELA-PETIT, 2003). Os textos pré-socráticos e dos sofistas já mostram que a disputa entre filósofos e poetas, a *palaià diaphorá* constitui uma crítica daqueles contra estes últimos, que são considerados como os formadores da civilização helênica a partir da tragédia e da comédia, gêneros principais da poesia grega, criados por Homero e Hesíodo, que teriam vivido respectivamente nos Séculos VIII e VII a.C. As diversas leituras interpretativas a respeito da *palaià diaphorá* realizadas por pesquisadores da História da Filosofia (VOEGELIN, 1947; STATKIEWICS, 2000; BLACK, 2002), entre outros merecem ser revistas para que se tenham subsídios destinados a compreender melhor a sistemática rejeição e as eventuais opções dos filósofos pelo gênero poético.

Xenófanes (570 a.C. - 475 a.C.), pré-socrático da Escola eleática escreveu em versos: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, / tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, / roubo, adultério e fraude mútua” (XENÓFANES, 2016). Com isso, ele exprimia o desprezo que sentia pela adoração dos deuses antropomorfos que em sua época era popularizada na mitologia criada pelos precursores da poesia épica. Não era o gênero poético que Xenófanes rejeitava, pois ele mesmo se exprimia em versos, mas sim os mitos consagrados por Homero e Hesíodo, o que mostra ser a *palaià diaphorá* uma crítica ao conteúdo e não à forma dos versos.

Entre os pré-socráticos que foram influenciados por Xenófanes destaca-se Parmênides de Eleia (530 a.C. – 460 a.C.), cuja iniciação filosófica teve supostamente a ver com os pitagóricos, desempenhou papel fundamental na Escola eleática, foi seguido por discípulos como Zenão de Eleia (490/485 a.C.? - 430 a.C.?), Melisso de Samos (470 a.C. - ?) e venerado profundamente no diálogo escrito por Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.) que leva seu nome (PARMÊNIDES, 2017). Apenas um único trabalho escrito por Parmênides é conhecido, o poema intitulado *Sobre a Natureza*, para cuja forma métrica de composição rítmica ele adotou o hexâmetro e cujo conteúdo épico o aproxima da obra de Hesíodo. O neoplatônico romano Plutarco (46 d.C. – 120 d.C), na obra *Quomodo adolescens poetas audire debeat* considerou que a poesia de Parmênides era apenas uma maneira de evitar a prosa (PLUTARCO, 1987). Em *De Audiendis Poetis*, Plutarco apresenta comentários críticos sobre a forma de versificação do eleata (LÓPEZ, 1984). Ao longo da História da Filosofia a qualidade da poesia de Parmênides tem sido questionada de forma sistemática e o neoplatônico grego Ploco Lício (412-485) na sua leitura do diálogo de Platão que leva o nome do eleata considerou que as alegorias e metáforas existentes em *Sobre a Natureza* correspondem a uma forma poética forçada, que na verdade nada mais é do que prosaica (BEZERRA, 2004). Comentadores modernos têm escrito sobre a impertinência do poema parmenídico como forma de expressão filosófica:

Parmênides foi um poeta? Os estudiosos de sua obra têm perguntado isso e eles claramente não o consideraram como um poeta, mas sim como um lógico frio. Mas por que ele quis expressar-se na poesia e nos hexâmetros, o imponente estilo dos poetas épicos? Não se pode dizer que tenha sido moda para um filósofo-cientista exprimir-se por meio da poesia. Os predecessores de Parmênides, como Anaximandro, Anaxímenes e Heráclito escreveram livros sob a forma de prosa e Xenófanes manifestou-se pela poesia, mas esse era um entusiasta apaixonado pela linguagem que fazia um uso extravagante da mesma, não um filósofo sistemático (BOODIN, 1943, p. 578).

A polêmica sobre a forma do texto de Parmênides não retira seu status de situar-se entre os autores de maior de maior importância na História da Filosofia, pois ele representa o arquétipo de um modo duradouro de pensamento, que se coloca com a força lógica do intelecto a par das especulações pitagóricas sobre a natureza do número e procura articular e ordenar o mundo sensível, bem como interpretar a vida humana com o instrumental permanente da racionalidade simbólica (JAEGER, 1975). Enquanto a prosa com que Anaximandro escreveu sua obra *Sobre a Natureza* é uma opinião sensível e intuitiva da gênese e da decomposição cósmicas, os fragmentos dos versos do poema de mesmo nome composto por Parmênides constitui um encadeamento rigorosamente lógico baseado na força construtiva de ideias abstratas, que correspondem à primeira série de proposições filosóficas de conteúdo vasto legado à posteridade pela Grécia antiga. A importância do texto parmenídico não é estética, mas epistemológica. Enquanto em Anaximandro a essência das coisas se corrompe e se transforma no tempo, em Parmênides o ser se liberta de toda alteração e permanece imóvel em si mesmo, o que dá a possibilidade de realização do conhecimento.

Para os defensores da poesia de Parmênides ela constitui um legado do idioma grego, cujos fragmentos que se conservaram correspondem à primeira série de proposições filosóficas com um vasto e rigoroso encadeamento de conjecturas fundamentadas em leis lógicas conflitantes com toda a filosofia da natureza anterior. “Esta força daquilo que no puro pensamento se adquiriu é a grande descoberta que domina toda a filosofia eleática. Determina a forma poética dentro da qual o seu pensamento se desenvolve” (JAEGER, 1975, p. 203). A certeza sobre o fato que *o ser é e o não ser não é* torna o devir impossível. Mas a aparência das coisas conduzida pelos sentidos pode enganar a razão até mesmo sobre o próprio significado do ser e levar o pensamento a crer na unicidade e na certeza infalível do não ser. No estado definido pela aparência enganadora, o pensamento que é a vista e o ouvido espiritual do ser emaranha-se em contradições sem saídas.

[...] os mortais, que nada sabem, / vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade / lhes guia no peito a mente errante; e são levados, / surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, / que acredita que o ser e o não ser são o mesmo / e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas (PARMÊNIDES, 2002, 6º fragmento).

Para que a esfinge não o devore, nada mais resta ao pensamento do que senão acabar por admitir que possamos ser e não ser ao mesmo tempo, de forma a podermos atribuir à razão a não cognoscibilidade do real. Portanto, o real nunca seria apreendido pelo pensamento, mas para garantir sua cognoscibilidade uma musa revelará a Parmênides que à verdade sempre deve corresponder um objeto que lhe é verossímil. O pensamento tem a ver, portanto, não somente com a geração de ideias, mas também com a verossimilhança destas com a existência da coisa pensada na natureza, de forma a evitar que o inverossímil enuncie proposições sobre acontecimentos irreais impensáveis. Para Parmênides, o pensamento e o não ser são contrários e excludentes entre si. O ser, portanto, é o pensamento expresso pela razão.

A prevalência das ideias parmenídicas na História da Filosofia pode ser vista na Idade Média, onde o pensamento inspirado por Deus e o ser representado pela fé na razão foram considerados inseparáveis pela Teologia cristã. Na Renascença, depois do enunciado da frase *cogito, ergo sum* por René Descartes o idealismo filosófico assumiu fortemente que o pensamento e o ser devem ser ambos considerados como significados de uma mesma coisa. Mas enquanto para Parmênides o não ser é impensável e negativo quanto às possibilidades da razão, modernamente acredita-se que ele é perfeitamente cognoscível em si mesmo.

[...] a simples percepção de algo simplesmente dado, que já Parmênides havia tomado como guia na interpretação do ser, possui a estrutura temporária da pura ‘apresentação’ de uma coisa. O ente que se manifesta nessa apresentação e que é entendido como o ente próprio é, portanto, interpretado com

referência ao presente, ou seja, concebido como vigência. [...]. Não ser ele mesmo é uma possibilidade *positiva* dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse *não-ser* como o modo mais próximo de ser da presença em que, na maioria das vezes, ela se mantém (HEIDEGGER, 2005, p. 55, grifos do autor).

Em contraposição à influência da antiga filosofia naturalista que por meio de Heráclito (535 a.C. - 475 a.C.) houvera negado a perenidade e a imutabilidade da *arché*, o ser composto em versos por Parmênides possui os atributos da imortalidade, totalidade, unicidade, inviolabilidade, eternidade, indivisibilidade, homogeneidade, incorruptibilidade e completude. Alheio ao devir, o ser parmenídico significa a presença constante da razão no mundo, que foi revelado por uma musa e expresso através da métrica dos hexâmetros. As musas também inspiraram Homero, Hesíodo e os épicos gregos, mas para revelar o impossível do ponto de vista da razão. A exemplo de Parmênides, Anaximandro também evocou a permanência duradoura da essência das coisas no mundo, mas a forma prosaica de sua filosofia não foi validada pelas musas. A descoberta pitagórica da essencialidade irrestrita do número em relação a todas as coisas certamente influenciou Parmênides em seu esforço para compor em versos uma concepção global da filosofia da natureza. Sua descoberta sobre a necessidade de haver uma forma pura de pensamento constitui a abertura de um novo caminho para a razão, a única possível para se chegar à posse da verdade. A partir de Parmênides, a ideia de investigação racional dos fatos do mundo se estabelece como fundamento da filosofia, cria uma ressonância terminológica que opõe os caminhos do certo e do errado e faz surgir o sentido do método. Ele é o primeiro a levantar conscientemente o problema do método científico e a distinguir com clareza os dois caminhos principais que a filosofia posterior seguirá: a percepção e o pensamento. Seus versos libertaram pela primeira vez o pensamento das aparências ilusórias do sensível e estabeleceram no que posteriormente Aristóteles denominará de metafísico a cognoscibilidade racional, que permite compreender a totalidade e a unidade da natureza. Parmênides revela nas estrofes correspondentes aos fragmentos dos seus versos uma força fundamental de concepção do mundo por meio da racionalidade, que é especificamente helenística e palco emocionante da experiência de conversão da descoberta humana do pensamento puro.

Parmênides é poeta pelo entusiástico sentimento com que julga ser o portador dum novo tipo de conhecimento, por ele considerado, ao menos em parte, a revelação da Verdade. É algo de completamente diverso do proceder ousado e pessoal de Xenófanes. O poema de Parmênides está impregnado duma alta modéstia. E a sua exigência é tanto mais rigorosa e inexorável quanto ele se sabe um simples servo e instrumento duma força mais alta que contempla com veneração. Encontra-se no prólogo a confissão imorredora desta inspiração filosófica. Se nisso atentarmos bem, veremos que a imagem do 'homem sábio' que caminha para a verdade procede da esfera religiosa. [...]. Esta tradução do mundo das representações na linguagem dos mistérios, de crescente importância naquela época, tem o maior interesse para a compreensão da consciência filosófica (JAEGER, 1975, p. 205-6).

A prosa de Anaximandro sobre a natureza nada mais descreve do que as aparências que Parmênides classificaria como o não ser, pois somente os incríveis cavalos que nos seus versos o transportaram são, conforme as palavras escritas no prólogo, capazes de impelir o pensamento pelo caminho "da divindade, / que leva o homem sabedor por todas as cidades. / Por aí me levaram, por aí mesmo me levaram os habilíssimos corcéis, / puxando o carro, enquanto as jovens mostravam o caminho" (PARMÊNIDES, 2002, 1º fragmento - prólogo). Ainda no prólogo, Parmênides canta que enquanto os corcéis conduziam o carro de sua poesia pelo caminho apontado pelas musas o eixo silvava nos cubos como a siringe de Pã, movendo as duas rodas de forma incandescente e vertiginosa, impelindo-o de um e de outro lado ao enalço daquelas jovens filhas do sol, que se apressavam a leva-lo da região da noite para a luz, libertando-o com as mãos à cabeça dos véus que a escondiam. No mesmo fragmento do prólogo, a partir do 11º verso se lê: "Ai está o portal que separa os caminhos da noite e do dia, / encimado por um dintel e um umbral de pedra; / o portal, etéreo, fechado por enormes batentes, / dos quais a Justiça vingadora detém as chaves que os abrem e fecham". Sobre as jovens musas filhas do Sol que retiraram o véu de sua ignorância, Parmênides

escreve a partir do 17º verso do prólogo que elas se dirigiam a ele com doces palavras, persuadindo-o a cruzar a barra do portal que ergueram com habilidade para que passasse.

[...] e ele abriu-se, / revelando um abismo hiante, enquanto fazia girar, / um atrás do outro, os estridentes gonzos de bronze, / fixados com pregos e cavilhas. Por aí, através do portal, / as jovens guiaram com celeridade o carro e os corcéis. / E a deusa acolheu-me de bom grado, mão na mão / direita tomando, e com estas palavras se me dirigiu: / 'O jovem, acompanhante de aurigas imortais, / tu, que chegas transportado até nós pelos corcéis, / Salve! Não foi um mau destino que te induziu a viajar / por este caminho – tão fora do trilho dos homens –, / mas o Direito e a Justiça. Terás, pois, de tudo aprender: / o coração inabalável da verdade fidedigna / e as crenças dos mortais, em que não há confiança genuína. / Mas também isso aprenderas: como as aparências / tem de aparentemente ser, passando todas através de tudo.' (PARMÊNIDES, 2002, 1º fragmento - prólogo).

O que parece ter sido pouco observado até hoje pelos estudiosos de Parmênides diz respeito ao fato que o poema exprime quase em sua totalidade a fala de uma deusa que recebeu o poeta depois dele cruzar o portal erguido pelas aurigas imortais. Conforme mostrado na citação acima, o tradutor fecha no final do 1º fragmento as aspas abertas no verso que dá entrada às palavras da deusa. Tal verso é o 24º do prólogo. Considerando que a 1ª estrofe contém 32 versos, para o tradutor em questão a deusa falaria ao longo de apenas nove versos, mas isso é claramente um erro, pois a musa continua a falar, senão veja o 2º fragmento:

Vamos, vou dizer-te – e tu escutas e fixa o relato que ouviste – / quais os únicos caminhos de investigação que hão para pensar: / um que é, que não é para não ser; / e caminho de confiança (pois acompanha a verdade); / o outro que não é, que tem de não ser, / esse te indico ser caminho em tudo ignoto, / pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável, / nem mostrá-lo [...]. (PARMÊNIDES, 2002, 2º fragmento).

Em nenhuma das demais estrofes além do primeiro fragmento o tradutor usou o recurso das aspas, certamente induzido pela cogitada inabilidade poética de Parmênides, que não utilizou um narrador como fizeram Homero e Hesíodo, o que lhes permitia explicar a quem se referia a fala. Plutarco e Ploco Lício bem que criticaram a forma poética de Parmênides já na antiguidade. Caso ele dominasse a técnica dos épicos, certamente escreveria no início do 2º fragmento algum hexâmetro com o conteúdo do tipo: *E a deusa cuja mão direita a minha tomara, a seguir se afasta, fixa seus olhos nos meus e diz com a inmensurável doçura de sua imortal sabedoria: [...].*

Não se sabe se a forma fragmentada com que o poema parmenídico chegou à contemporaneidade seja responsável pela ausência de um narrador na composição, isto pode até ser possível. Mas para entender o poema é imprescindível ver que a narração toda ocorre na 1ª estrofe, quando Parmênides explica que foi guiado por aurigas imortais em um carro conduzido por corcéis flamejantes que o levaram ao portal que elas abriram, onde ele encontrou a deusa que lhe recita o correspondente a todo o restante da composição. As técnicas da composição épica eram muito conhecidas na Grécia e isso reforça a hipótese de que os versos narrativos das diversas estrofes talvez tivessem se perdido, quem sabe nas compilações feitas pelos seguidores de Platão, que abominava a forma poética. De qualquer forma, é irrefutável o fato de que a deusa é que fala em todo o poema, a exemplo da seguinte passagem:

E necessário que o dizer e pensar que é sejam; pois podem ser, / enquanto nada não é: nisto te indico que reflitas. / Desta primeira via de investigação te afasto, / e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem, / vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade / lhes guia no peito a mente errante; e são levados, / surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, / que acredita que o ser e o não ser são o mesmo / e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas. (PARMÊNIDES, 2002, 7º fragmento).

A referência aos mortais que nada sabem é tipicamente uma expressão da divindade que fala nos versos. Os poetas épicos se manifestavam por meio dos deuses e muitas são as passagens sobre os vícios da mortalidade enunciados pelas divindades na *Ilíada* de Homero e na *Teogonia* de Hesíodo. Na obra *A República* (PLATÃO, 1970) a afirmação de que os poetas são meros imitadores recai justamente sobre o fato de Homero e Hesíodo reproduzirem a fala dos deuses. Em *Parmênides* a filosofia é uma revelação divina expressa em versos, mas com isso Platão não concorda, pois para ele a razão busca a verdade por meio de uma metafísica prosaica que deve eliminar o ponto de vista poético. Se usasse a mesma técnica de Hesíodo, Parmênides teria narrado na composição das suas estrofes as ações da musa e não somente sua fala. Para imprimir a forma dialógica da metafísica nascente nas forjas da Academia Antiga, supõe-se que Platão e seus seguidores podem ter suprimido a partir da 2ª estrofe as referências diretas à musa nas diversas citações que fizeram dos versos de Parmênides.

O poema completo de Parmênides está irremediavelmente perdido e a última referência que se tem dele é originária de Simplício, que no século VI escreveu ter o texto original se tornado raro naquela época (BOODIN, 1943, p. 586-7). A exemplo do que aconteceu com a obra da maioria dos filósofos pré-socráticos, o que restou do poema são citações fragmentárias reproduzidas nos textos de diversos comentaristas e Platão foi o primeiro a cita-lo, depois Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico, seguidos por vários outros autores e finalmente Simplício. Depois disso, o poema completo nunca mais foi referido. O critério utilizado pelos filólogos para determinar qual é a cópia mais fiel ao original é considerar os fragmentos que se repetem em vários comentaristas e a reconstrução do texto a partir da reunião de todas as citações existentes. Os historiadores da Filosofia antiga consideram a Academia platônica o primeiro local de criação e revisão sistemática de textos e discutem os pormenores do como seriam as atividades cotidianas das pessoas que a frequentavam.

Para Platão e Aristóteles a filosofia era o melhor caminho para a ocupação do tempo que os aristocratas gregos possuíam. Os estudiosos modernos admitem que eles estabeleceram carreiras em suas escolas e definiram critérios para avançar dentro delas. A história do *Panathenaicus* de Isócrates [436 a.C. – 338 a.C.] dá apoio à ideia de que os acadêmicos regularmente trabalhavam na revisão de seus textos com os alunos. Outro nome a ser destacado é o de Teofrasto [372 a.C. - 287 a.C.], que reclamava sobre o equivalente antigo à ‘pressão para publicar’ e considerava que as leituras públicas serviam para produzir correções (SHARPLES, 1993, p. 111).

A hipótese de que os antigos acadêmicos gregos citassem apenas as partes do poema de Parmênides que corroborava as ideias da metafísica platônica é plausível e com isso a forma épica global de composição teria sido omitida. Mas há interpretações que questionam a pertinência da deusa como falante do poema e uma delas entende que a primeira estrofe exprime uma visão que o filósofo teve enquanto jovem. Como os demais versos racionalizam essa visão, então a referência à deusa deveria ser eliminada nos mesmos. “Mas por que razão é que a deusa deve falar, exceto pelo fato de que se trata de uma revelação?” (BOODIN, 1943, p. 578). Além disso, se tal como a poesia a filosofia fosse inspirada pelos deuses, então os grandes problemas do pensamento seriam resolvidos, como a imortalidade daquilo que é e a perenidade do não ser. Seria o fim da filosofia, que não parece interessar aos deuses, pois é uma coisa dos mortais. Mas talvez fosse justamente por ter encontrado uma *arché* verdadeira que Parmênides quisesse comunicar-se por meio de uma deusa imortal e incorruptível.

Mas nada do que é filosófico no poema mudaria se a deusa fosse suprimida? Pouca coisa seria diferente se Parmênides falasse por ele mesmo como faziam os filósofos prosaicos, para quem os deuses não inspiravam a racionalidade. O efeito da forma poética de Parmênides sobre sua filosofia parece à primeira vista ser apenas estético, que não ficou bom, diga-se de passagem, tendo em vista a quantidade de críticas já feitas ao longo da História. Mas mesmo que corresponda a uma ideia ainda marginal no âmbito da filosofia ocidental, a hipótese de que a forma poética do texto determina irreversivelmente o conteúdo de sua filosofia possui prós e contras que a partir de Heidegger começa a ganhar outros contornos.

2. A rejeição platônica do texto poético como filosofia

O diálogo entre Sócrates e Glauco descrito no Livro X da *República* (PLATÃO, 1970) reatualiza a *palaià diaphorá* no sentido de procurar destituir os poetas da autoridade que ainda possuíam na educação e na opinião comum. A perspectiva do diálogo platônico é defender que tanto no plano do indivíduo quanto na *Pólis* somente uma educação inspirada na discussão filosófica consegue promover as disposições necessárias para combater a corrupção do *êthos*, ou seja, a vontade pessoal de cada um determinada pelos padrões morais, virtudes afetivas, atitudes comportamentais e capacidade intelectual. A hipótese clássica dos estudiosos em relação ao discurso platônico sobre a *palaià diaphorá* é que a divergência que ela exprime nada tem a ver com a poemática, ou seja, a parte da poética que estuda o aspecto formal dos poemas “embora, para ele [Platão], essa [a poesia] não possa ser mais o modo de exposição do filosofar, por não ser congruente com a prática do *dialégesthai* [filosofia como diálogo] que, a partir de Sócrates, passou a caracterizar o pensamento filosófico” (VILLELA-PETIT, 2003, p. 52). No entanto, ao descartar que a análise com base na poemática é um ponto central subjacente ao diálogo conforme descrito por Platão no Livro X da *República*, a hipótese clássica deixa transparecer inconsistências fundadas em contradições que a tornam questionável.

No livro da *República*, Sócrates pretende demonstrar a Glauco porque a espécie de poesia que somente é capaz de imitar a realidade em sua aparência deve ser abolida do Estado, visto estar muito afastada da verdade e não ser capaz de produzir nada além de simulacros e fantasmas. Para que se tenha um Estado perfeito, Sócrates diz que é preciso seus cidadãos “saberem discernir a ciência da ignorância, a realidade da imitação” (PLATÃO, 1970, p. 274). Homero muito falou em seus versos da condução dos exércitos na guerra e da educação dos jovens, mas não há um Estado sequer que o tivesse considerado um sábio legislador ou lhe glorificado pelos serviços prestados. Para Platão, se de fato Homero tivesse sido capaz de tornar os homens melhores com os conhecimentos revelados pelas coisas que sua poesia tão bem sabia imitar, então certamente poder-se-ia compara-lo a Pitágoras de Abdera, que com a filosofia conduziu seus contemporâneos a bem governar a pátria e a família, de forma que se via coberto de triunfos por todos os lugares pelos quais passava. Portanto, a começar por Homero, todos os poetas tratam da virtude e de todos os demais assuntos que seus versos exprimem não mais do que como ficcionistas de realidades fantasmagóricas. O discurso desses poetas, “ajudado pela medida, pelo número e pela harmonia, persuade aos que o ouvem a julgarem pelos versos que se acham perfeitamente instruídos nas coisas tratadas” (PLATÃO, 1970, p. 277). Na *República*, somente serão toleradas as obras poéticas que exprimem hinos em louvor aos deuses e elogios a homens ilustres, pois se for permitida a entrada das voluptuosas musas da poesia lírica e épica, o prazer e a dor passarão a reinar no lugar da lei e da razão. Mas apesar de tudo, foi Homero quem instruiu e formou a Grécia, de forma que para Platão será permitido aos protetores da poesia defenderem-na em prosa quando boas razões provarem que ela não deva ser excluída do Estado bem governado, sendo nesse caso recebida de braços abertos. Em outras passagens do diálogo com Glauco, Sócrates explica reiteradamente porque quase toda poesia tem como essência nada mais do que produzir uma imitação da realidade, da mesma forma como um pintor é capaz de representar em sua arte algo sobre o que nada compreende. Dessa forma, todos os que se dedicam à poesia dramática, quer componham versos jâmbicos ou heroicos não passam de imitadores dissimulados.

Além da forma direta com que a repulsa à forma poética é expressa na *República*, outros textos platônicos apresentam situações sutis de desprezo à louvação das musas, como no diálogo *Parmênides* (PLATÃO, 2015). A sutileza em questão está em primeiro lugar no fato de que Platão inverte a imagem de Parmênides, que se exprimia pela poesia, para transforma-lo em um perfeito filósofo dialético que protagoniza com Sócrates um boquejar sobre as coisas do ser e do não ser. Uma passagem em que o diálogo se desenrola em termos da explicação das diferenças entre o conhecimento divino e o humano, Parmênides diz o seguinte para Sócrates:

Logo, se se encontra em Deus esse domínio supremo e esse conhecimento perfeito, nem esse domínio chegará nunca a dominar-nos, nem esse conhecimento a conhecer-nos, ou seja, ao que for do nosso mundo; porém, da mesma forma que não dominamos os deuses com nosso domínio, nem alcançamos nada das coisas divinas com nosso conhecimento: assim, também, pelas mesmíssimas razões, os deuses não têm domínio sobre nós nem conhecem os negócios humanos, na qualidade de deuses (PLATÃO, 2015, p. 10).

Não bastasse transformar Parmênides em um pensador da parolagem, Platão nesta passagem coloca na boca do mesmo a fala de que os deuses não têm domínio sobre o conhecimento humano, o que é claramente falso quando se constata que nos versos de *Sobre a Natureza* a deusa revela coisas de interesse crucial para a forma de pensar dos mortais. Platão considerava Parmênides um filósofo de primeira grandeza entre os pré-socráticos, mas perceber em toda a sua amplitude a verdadeira concepção que ele tinha do pensamento do eleata é tarefa difícil. Por outro lado, é inegável a existência de desacordos com o poema original que aparecem ao longo do diálogo. A dificuldade de interpretar sobre qual foi afinal a intenção de Platão ao escrever o *Parmênides* gera questões que aparecem como:

A este respeito, cabe perguntar se o *Parmênides* foi escrito seguindo um caminho errado? Não há nada verdadeiramente parmenídico no *Parmênides*? A leitura que Platão faz do pensamento de Parmênides chega a ponto de tornar impossível, ou pelo menos muito arriscado considerar o diálogo como um testemunho confiável sobre o Parmênides histórico (CASTELNÉRAC, 2014, p. 436, grifos nossos).

Para responder as questões citadas, o autor explica inicialmente que Platão coloca Parmênides no lugar privilegiado de ter desenvolvido um rigoroso método de investigação, mas ao mesmo tempo critica-o pelas suas particularidades aporéticas de não ter resolvido o problema metafísico do não ser, pois mesmo que este não constitua um caminho para o pensamento, é por outro lado perfeitamente pensável. Trata-se da passagem correspondente ao 2º fragmento, quando a deusa revela que o caminho do não ser é ignoto, irreconhecível e não consumável. Portanto, o método revelado por ela não é o mesmo da metafísica, o que leva o autor citado a empreender em seu artigo uma busca incessante do erro do pensamento de Parmênides. Para enunciar o erro, recorre ao oitavo fragmento, onde a musa revela de forma contundente a impossibilidade de que algo possa se originar do não ser: “Parmênides, que não confere nenhuma realidade ao que não é, se torna por outro lado eloquente frente ao ‘caminho do não ser’, que participa indiretamente da busca do que o ser é e, portanto, pela aporia do método, também do que o ser não é” (CASTELNÉRAC, 2014, p. 437). A leitura realizada é no mínimo cruel com Parmênides, pois na verdade Platão não refuta propriamente o método revelado pela deusa, mas apenas reestabelece que o múltiplo também existe a par do Uno, de forma a com isso salvar sua metafísica de um imbróglio lógico que nem mesmo Aristóteles conseguiria resolver posteriormente.

A estratégia de Platão consiste em utilizar elementos do segundo fragmento e dos versos 8 e 9 do oitavo fragmento para demonstrar as propostas equivocadas do tratamento metodológico de Parmênides. Em resumo, o erro do poema consiste em afirmar a relação de uma ‘coisa que é’ com uma ‘coisa que não é’. De acordo com Platão, no entanto, Parmênides não poderia saber que a revelação da musa estava errada, pois segundo ela o não ser nunca é exprimível ou pode ser considerado. Mesmo que no sétimo fragmento a musa não afirme que o não ser é impensável ou inexprimível, ela adverte ao jovem Parmênides para afastar o pensamento do caminho dado pelo que é impossível de se falar, ver e ouvir. Está fora de questionamento atribuir uma existência às coisas que não são, mas isso não afasta a necessidade de que o não ser fosse incluído na composição do poema como forma positiva de afirmação do real (CASTELNÉRAC, 2014, p. 438).

O autor segue afirmando que os argumentos platônicos contra Parmênides recaem sobre o idealismo desse último, que parecia atribuir existência a qualquer objeto do pensamento. “Eu gostaria de saber se Parmênides teria os meios teóricos de elaborar uma crítica da linguagem e das sensações a partir da representação inicial do seu método de investigação” (CASTELNÉRAC, 2014, p. 440). Claro que as teorias

da linguagem e das sensações não estavam disponíveis naquela época, mas nem por isso deve-se concluir que Parmênides não possuísse um método capaz de discernir o ser do não ser, mesmo sendo esse último impensável e inexprimível conforme a leitura de Platão, pois o maior problema dos pré-socráticos era encontrar a *arché* capaz de dar sentido à razão em sua busca dos princípios da natureza.

Mas mesmo que a leitura do *Parmênides* realizada pelo autor seja questionável, suas observações conduzem a ideias interessantes, pois suscitam que se deva responder sim à pergunta sobre a natureza da *palaià diaphorá* envolvida com a rejeição ao método parmenídico. Ao rejeitar o método, Platão estaria também rejeitando a forma poética por meio da qual Parmênides compôs a revelação da deusa? Antes de discutir o porquê de a resposta ser sim, é importante explicitar ainda mais sob que aspectos a leitura citada do *Parmênides* parece superficial. A interpretação de que o protagonista do diálogo não corresponde ao Parmênides histórico é correta, até mesmo pelo fato de ter morrido quando o Sócrates real com quem discute não teria mais do que nove anos de idade. Dessa forma, Parmênides, Sócrates, Zenão, Aristóteles e os demais coadjuvantes não são figuras reais, mas personagens de Platão. O problema interpretativo está em que o autor procura o erro do método filosófico do Parmênides histórico a partir das premissas sobre o ser e o não ser existentes no próprio poema, sem levar em conta a interposição da metafísica que Platão descobrira e que lhe permitia pensar segundo a lógica do cálculo proposicional da linguagem que Aristóteles irá sistematizar posteriormente. Platão argumenta por meio do Sócrates do diálogo a partir da forma lógica necessária ao pensamento filosófico que ele descobrira com a metafísica, novidade esta da qual se vale para fundamentar o debate sobre as premissas parmenídicadas.

Na Parte I do diálogo, Platão explica que Sócrates e mais alguns em sua companhia foram à casa de Pitodoro para ouvirem a leitura das escritas de Zenão, que pela primeira vez as tinha levado a Atenas. Sócrates, nesse tempo, era muito jovem e na ausência casual de Parmênides o próprio Zenão incumbiu-se da leitura. Já se encontravam quase no fim quando Parmênides chegou acompanhado de Aristóteles. A partir daí, adentrando na Parte II têm início os diálogos propriamente ditos.

Sócrates pediu a Zenão que relesse a primeira hipótese do primeiro argumento, depois do que se manifestou: Que queres dizer com isto, Zenão? Se os seres são múltiplos, por força terão de mostrar, a um só tempo, semelhanças e dissemelhanças, o que não é possível. Nem o semelhante pode ser dissemelhante, nem o dissemelhante semelhante. Declaraste isso mesmo, ou fui eu que não compreendi direito? Isso mesmo, respondeu Zenão. Então, se o dissemelhante não pode ser semelhante, nem o semelhante dissemelhante, no mesmo passo não será possível existir o múltiplo, porque, se existisse, não poderia eximir-se desses atributos impossíveis. Mas, o fim precípua de tua argumentação não visa a combater a crença geral de que o múltiplo existe? Não estás convencido de que cada um dos teus argumentos demonstra isso mesmo, e que, no teu modo de pensar, os argumentos por ti apresentados são outras tantas provas de que o múltiplo não existe? Foi isso o que disseste, ou não entendi bem? (PLATÃO, 2015, p. 2).

Continuando a segunda Parte, Zenão fala que Sócrates compreendeu admiravelmente bem a intenção geral da escrita. Sócrates se ocupa então dos comentários para afirmar ali estar presente com algumas modificações o que Parmênides já afirmara em seus Poemas, declarando que o Todo é um, em defesa do que aduz belos e convincentes argumentos. Sócrates lembra ainda que o eleata nega a existência do múltiplo com a apresentação de fortes e superabundantes provas. Desse modo, Sócrates pergunta se quando se diz que o Uno existe então ao mesmo tempo a existência do múltiplo está sendo negada, ao que observa Zenão ser verdade. A escrita que lera, explica Zenão, concorre para defender a seu modo a tese de Parmênides contra os que pretendem ridicularizá-lo, como se da inadmissão do múltiplo decorressem as mais nefastas consequências que invalidariam a raiz de sua doutrina. Tratava-se de uma escrita contrária aos que defendiam a existência do múltiplo, cujo objetivo era mostrar as consequências absurdas dessa ideia, que não apareciam na concepção do Uno para quantos o fossem examinar. Depois de outras falas secundárias de Zenão em defesa de Parmênides, na terceira Parte do diálogo Sócrates inicia a argumentação típica da sua dialógica metafísica.

Porém diga-me o seguinte: não reconheces a existência em si mesma da ideia de semelhança, e a de uma outra, oposta a essa, de dissemelhança em si mesma, e que delas duas eu e tu participamos e todas as coisas a que damos a denominação de múltiplo? E que as coisas que participam da semelhança se tornam semelhantes, a esse respeito e na medida em que participam da dissemelhança, e uma e outra coisa as que participam das duas a um só tempo? Se todas as coisas participam dessas ideias, contrárias, e, pelo próprio fato dessa participação, ficam, no mesmo passo, semelhantes e dissemelhantes a elas mesmas: que há de surpreendente em tudo isso? Se alguém mostrasse semelhantes no ato de se tornarem dissemelhantes, ou o inverso: dissemelhantes passando a ser semelhantes, isso sim, eu tomaria como verdadeira maravilha! Porém dizer que as coisas que participam de uma e de outra apresentam ambos os caracteres, é o que não se me afigura, Zenão, contraditório; é como se alguém afirmasse que tudo é um pela participação da unidade e que esse mesmo todo é múltiplo por sua participação da pluralidade (PLATÃO, 2015, p. 3).

Parmênides entra no diálogo na Parte IV e o debate sobre o Uno e o múltiplo decorre até o desfecho final, chegando-se à conclusão de que ambos podem existir simultaneamente, o que coloca o argumento parmenídico como vencido. Mas na aceção de Parmênides o Uno é que é, e o múltiplo o que não é, de forma que a existência de ambos impede o caminho do pensamento em direção ao ser, isso foi o que revelou a musa. Essa revelação dá origem à verdadeira metafísica, admitindo que o caminho do ser seja o único possível, não o que Platão concluiu, para quem a existência do não ser também é plausível, o que dá origem ao relativismo metafísico que perdura até hoje:

Quer o Uno exista quer não exista, tanto ele como as outras coisas, ou seja em relação com ele mesmo ou em suas relações recíprocas, todos eles de toda a maneira são tudo e não são nada, parecem ser tudo e não parecem nada. Absolutamente certo (PLATÃO, 2015, p. 62).

Para a discussão sobre o problema da *palaià diaphorá* interessa a forma como a argumentação socrática foi desenvolvida no *Parmênides*, não propriamente os conceitos tratados, pois estes são forçados por Platão a se tornarem consensuais entre os dialogantes. Platão considera o Uno e o múltiplo como dados pela razão e a existência ou não de um ou de outro é vista como indiferente. Ao rejeitar o conceito de que o Uno é e assim ele existe, o múltiplo não é e assim não existe, sendo somente estas as possibilidades do pensamento prosseguir em seu caminho, Platão sem dúvida imprime falsidade à forma poética de que Parmênides se vale, mesmo que o tenha transformado em prosaico no diálogo, pois os deuses sabem falar unicamente por meio da poesia e recusar o conteúdo de sua fala significa também negar a forma com que eles se exprimem.

A rejeição total do valor filosófico do texto poético parece ganhar sua forma final com Aristóteles, para quem “a epopeia e a poesia trágica, assim como a comédia, a poesia ditirâmbica, a maior parte da aulética e da citarística, consideradas em geral, todas se enquadram nas artes de imitação [*mimeses*]” (ARISTÓTELES, 2008, p. 37). O conceito de *mimeses* utilizado por Aristóteles assemelha-se à conceptualização dada por Platão na *República*, de forma que tudo o que é mimético está três pontos afastado da natureza, portanto distante da verdade. O conceito corresponderia ao efeito psicológico da linguagem poética, que embelezada pela harmonia da métrica e do ritmo pode expressar mentiras como se fossem verdades. Já a filosofia não pode mentir, pois se isso ocorrer ela deixará de cumprir seus compromissos com a verdade. Há uma passagem na *Poética* interessante para se estabelecer a partir de sua leitura uma diferença entre poesia e filosofia:

Pelo exposto se torna obvio que a função do poeta não é contar o que aconteceu, mas aquilo que poderia acontecer, o que é possível, de acordo com o princípio da verossimilhança e da necessidade. O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso (se tivéssemos posto em verso a obra de Heródoto, com verso ou sem verso ela não perderia absolutamente nada o seu carácter de História). Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer. Portanto, a poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado do que a História. É que a poesia expressa o universal, a História o particular (ARISTÓTELES, 2008, p. 54).

De acordo com Aristóteles, vale aqui uma metonímia: a poesia trata do que deve ser e a filosofia refere-se ao que é. Nesse caso, a poesia estaria voltada para o devir e a filosofia para a universalidade do ser. Enquanto, por exemplo, na comédia os poetas estruturam o enredo segundo princípios de verossimilhança dentro de regras fixas dadas pela métrica, os filósofos, no caso do diálogo utilizam uma forma linguística variável para apreenderem os conceitos que lhes interessam. Assim, pode-se dizer que os poetas partem da forma para o conteúdo, enquanto os filósofos fazem o movimento contrário. Portanto, a forma do texto poético é fixa, enquanto que a do texto filosófico não o é. Na tragédia, o princípio geral é os poetas metrificarem seus versos utilizando nomes de pessoas reais, pois é de interesse desse gênero tornar o contexto factível por meio de formas fixas, enquanto que na filosofia, Kant, por exemplo, desenvolveu suas críticas sobre os princípios universais da razão segundo uma forma textual inovadora. A configuração do texto kantiano, posteriormente, passou a representar uma espécie de modelo do que se poderia chamar de gênero no contexto da literatura filosófica, mas apenas como exemplo, nunca como padrão.

Na *Poética*, teria Aristóteles expulsado de vez a poesia do terreno da escrita filosófica, completando o que fora iniciado por Platão na *República*? Há quem diga que se sabe o quanto o conceito de *mimesis* é importante nos diálogos platônicos e que isso se estende para além da *República*, “onde, de acordo com o plano educativo para a cidade ideal, o autor condena sucessivamente as imitações de tudo o que não for perfeito, e termina por declarar que a *mimesis* está três pontos afastada da natureza, logo, distante da verdade” (ROCHA PEREIRA, 2008, p. 10-11). A autora conclui que a condenação da poesia por Platão é uma das imagens mais célebres da *República* e afirma que não sem razão toda a *Poética* é uma resposta a essa doutrina. De fato, o texto aristotélico cumpre o objetivo de dar à poesia um lugar de destaque entre as artes, resgatando-a da intolerância platônica, mas por outro lado parece colocar definitivamente os poetas não somente fora da *República*, mas também à margem da filosofia.

3. Considerações sobre a forma poética da escrita filosófica

A discussão sobre a escritura filosófica enquanto gênero textual é controversa e não são muitos os que se arriscam a fazê-la, encontrando-se aqui e acolá um ou outro trabalho que procura desenvolver alguma análise a respeito do assunto.

Se você não gosta de interpretar o texto filosófico como um simples discurso cognitivo que visa à crítica teórica; se você acha que ele é também um discurso ético prático, então pense: como você deve escrevê-lo? (McCORMACK, 2008, p. 832).

Esse autor fez uma tese de PhD na área da linguística aplicada e teoria social em que analisa uma série de aspectos da obra filosófica enquanto gênero textual, referindo-se entre outros à abordagem clássica sobre a arte da retórica desenvolvida pelo escritor romano Quintiliano no Século I e à não menos clássica virada linguística na filosofia do século XX, que tem no vienense Ludwig Wittgenstein um dos representantes mais citados. A abertura das *Investigações Filosóficas* (WITTGENSTEIN, 1963, *apud* McCORMACK, 2008, p. 837) apresenta uma forma textual que somente ela dá sentido ao conteúdo ali implícito. Segundo a interpretação do autor, a escritura das *Investigações* não poderia ser outra sem que seu conteúdo se tornasse vazio quanto aos ensinamentos filosóficos ali contidos. Mas como é que podemos pensar em um texto filosófico que torne impossível escrever de outra forma o conteúdo que ele ensina?

Em primeiro lugar, insisto, como vou demonstrar ao longo das páginas que se seguem sobre as *Investigações Filosóficas*, que não é possível entender essa obra como filosófica sem que se considere o conjunto de textos em que ela foi escrita. Isso significa que, para mim, o objeto da filosofia de um pensador criativo como Wittgenstein não é constituída apenas por um conjunto de premissas teóricas para o pensamento, mas a própria composição textual constitui um problema filosófico. Em geral, os textos filosóficos apresentam problemas que podem ser escritos de várias formas diferentes sem que se lhes altere

o conteúdo, mas a filosofia de Wittgenstein ficaria deturpada se lhe suprimíssemos a forma tanto nas *Investigações* quanto no *Tractatus*. Muitos outros trabalhos filosóficos apresentam essa mesma característica, por exemplo, os de Kant ou Hegel, onde parte do problema de entender o que é ensinado reside no domínio do texto em si mesmo como um conjunto de paradigmas que independem dos conceitos tratados (CAVELL, 1979, *apud* McCORMACK, 2008, p. 838).

Será que as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, a *Crítica da Razão Pura* de Emmanuel Kant e o *Ser e Tempo* de Martin Heidegger não poderiam ser escritos de forma diferente do original sem que seus princípios filosóficos fossem alterados? A linguística e a semiologia pareçam concluir que a resposta desta pergunta é positiva, pois é preciso considerar que a forma textual é um corpo de prescrições e hábitos comuns aos escritores de determinado gênero, como a poesia e a literatura no seu todo, considerando-se também a filosofia dentro disso. Para concordar com a aparência positiva daquele questionamento, será preciso objetar à premissa de que cada idioma possui uma natureza que passa inteiramente despercebida através da escritura, sem dar nenhuma contribuição específica para o círculo abstrato das verdades (ou mentiras) que alimenta o conteúdo de que a obra literária é feita (BARTHES, 2000). Por isso é que esse autor não trabalha com a dicotomia entre forma e conteúdo e que o Século XX concluiu estar o pensamento atrelado à linguagem como um jogo de construção de sentidos. São múltiplas as formas de exprimir a verdade, mesmo que seu sentido seja único a deva tributo apenas a valores do conhecimento que dizem respeito ao julgamento moral, ao significado dos referenciais éticos, à percepção estética, entre outros. O fato é que a atribuição de um valor de verdade a um enunciado e estritamente predicativo e depende inteiramente do cálculo sentencial realizado, portanto dos quantificadores universais e particulares da linguagem que o exprime.

Quanto às diferentes línguas, a princípio parece que em nada elas ajudam um autor a formular suas verdades com mais propriedade. Há excelentes filósofos que escreveram seus textos em alemão, mas há outros não menos competentes que o fizeram em inglês, italiano, francês, português, etc. Dessa forma, parece um contrassenso acreditar que os princípios postos pela filosofia dependam amplamente da língua em que eles são enunciados. Mas a linguística, a semiologia e a filosofia da linguagem concordam com que a verdade não somente é formulada, mas também criada pelo próprio meio de transmissão do pensamento, portanto pelo tipo de língua que a exprime, bem como pelo gênero expresso na forma em que a escritura é composta, como em prosa ou em versos por exemplo. Por isso é que talvez Platão tenha acreditado ser a poesia incapaz de resolver problemas da metafísica. Há muita metafísica escrita na forma poética, mas em geral ela é de um tipo inferior por influência da *palaià diaphorá*, de forma que as joias mais caras produzidas pela filosofia são todas prosaicas. Como forma geral que compreende todos os gêneros de escrita, cada língua possui a propriedade do Uno definida por Parmênides, de forma que sua multiplicidade não existe e ela é o que deve ser, ou seja, única e portadora da propriedade de ser criadora das verdades que por meio dela podem ser enunciadas. Dessa forma, é incorreto pensar que quando o filósofo se exprime pela poesia, pela prosa, pelo diálogo, pela analítica aristotélica ou pela forma da crítica kantiana em uma determinada língua, não haja alguma vantagem ou desvantagem conceitual quanto ao valor de verdade dos enunciados por ele falados ou escritos. Aparentemente, Platão não condenou a poesia em si mesma e sim a distância que o conteúdo dos versos de praticamente todos os gêneros poéticos da Grécia antiga se encontrava das verdades descobertas pela filosofia. Também aparentemente, Aristóteles resgatou o valor da arte poética frente aos efeitos negativos que a crítica platônica produziu sobre ela. Mas isso tudo é apenas uma aparência, porque em essência a arte poética foi expulsa para a periferia da filosofia e poucos são os exemplos de textos filosóficos escritos em versos ao longo da História.

O histórico conflito nascido na Grécia antiga pela rejeição da filosofia à poesia acabou por tornar-se recíproco e a maledicência do lado contrário às perspectivas da escola ateniense se encontra no canto até mesmo de poetas modernos de primeira grandeza. O poema *Não Basta* de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa é um exemplo significativo:

Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio.
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma.
Com filosofia não há árvores: há ideias apenas.
Há só cada um de nós, como uma cave.
Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora;
E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse,
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela. (PESSOA, 2015, p. 105).

Excelentes os versos de Alberto Caeiro, mas há algo na poesia que não de hoje fez-se enraizar no pensamento de muitos filósofos da modernidade com efeitos opostos ao que se deu na Grécia antiga. Um destes pensadores supermodernos é Martin Heidegger (1889 - 1976), cuja contribuição para o desenvolvimento da metafísica inventada pelos gregos é inquestionavelmente uma das mais importantes em toda a História da Filosofia. Para ele, “o pensamento do ser no tempo das realizações é inseparável das falas e das línguas da linguagem com o respectivo silêncio. E se dão muitas falas. A fala da técnica, a fala da ciência, a fala da convivência, a fala da fé, a fala da arte” (Heidegger, 2005, p. 15). Isso reitera que as verdades enunciadas sobre o ser, o que compreende o conhecimento de sua temporalidade dependem muito da língua e a partir desta da forma textual usada para fala-las ou escreve-las, mesmo que homens e mulheres memoráveis tenham produzido obras que parecem não ter surgido de outra fonte que não seja o silêncio absoluto. Dessa forma, o acabamento da metafísica realizado pela assimilação do saber filosófico pelas ciências,

[...] também se concretizaria como *passagem para o poético* pelo pensamento liberado no dizer essencial da linguagem: a palavra dos poetas da poesia e dos pensadores-poetas, que releva da mesma ordem originária de que provém a questão do sentido do ser [...]” (NUNES, 1986, p. 279-80, grifos do autor).

Os poetas e os pensadores sempre caminharam juntos ao longo da história e ambos utilizam a linguagem como instrumento de trabalho, mas enquanto os primeiros são artistas preocupados em exprimir a beleza das palavras nem sempre considerando se o que dizem tem algum valor fora do universo da métrica, do ritmo e da rima, os outros precisam ater-se para que sua escritura não seja mentirosa, pois a filosofia abomina o falso, o não ser de Parmênides. Não que os poetas sempre digam coisas infidas, pelo contrário, o julgamento estético tem princípios rígidos de rejeição às belas mentiras, mas do ponto de vista da verdade filosófica os poemas são frequentemente pouco rigorosos. Já os filósofos são cuidadosos em relação ao sentido das palavras, mas por outro lado eles não se interessam em metrificá-las, ritmá-las ou rimá-las, precisando apenas arranjá-las em parágrafos mais ou menos organizados dentro de um texto minimamente conexo para exprimir uma verdade que a elas é externa e não tem nada a ver com sua beleza ou sonoridade. A verdade não escolhe palavras, mas a mentira precisa fazer isso para tentar dissimular a falsidade das doutrinas que ela prega.

Admite-se que a filosofia diz o que o ser é, bem como o que deveria ser, enquanto que a poesia se refere ao sonho, à imaginação, à fantasia. Da mesma forma, a escritura filosófica é vista como uma busca sistemática da unicidade da verdade por meio de proposições encadeadas logicamente e fundamentadas em princípios naturais, morais, estéticos, entre outros dados pelos seus diversos campos analíticos; já um poema agrilhoa a multiplicidade dos sons de uma língua para tratar das possibilidades imaginárias do irreal, dos desejos fantasiosos do sonho, dos fantasmas que habitam mundos estranhos, do abrir a janela para o que não pode ser conhecido, do querer ser o que não se é.

A filosofia não é poesia / com muito rigor ela busca a verdade / nem vive o poeta só da aleivosia / e ambas convivem em cumplicidade / mas se em rimas possíveis o verso desvia / todo pensamento da logicidade / então a razão aparece e enuncia / que aquele poema não tem validade / mas ficam as palavras a fazer gritaria / que forçam a certeza a ter curiosidade / porque a bela forma que se fez vazia / o mundo levou para a obscuridade.

A frase versificada acima construída é uma passagem da prosa para a poesia e de certa forma mostra o que acontece com a *palaià diaphorá* hoje em dia. A filosofia continua a segregar a poesia ao espaço da arte, mas se vê atraída pela beleza de sua forma e no íntimo gostaria de imitá-la, mas não o conseguindo por uma espécie de incompetência dos filósofos, vale-se do princípio apriorístico de que a metafísica não é para ser expressa em versos. Mas os filósofos podem estar enganados, porque nessa era pós-heideggeriana de tanta criatividade, certamente não demorará para que surjam autores sérios a escrever de forma poética a continuidade da metafísica. Trate-se de pensadores-poetas ou de poetas-pensadores, tanto faz, o que importa é o resultado do novo tipo de escritura proposto, que talvez realize o sentido da “*topologia (ortschaft) do ser*” (HEIDEGGER, 1959, *apud* NUNES, 1986, p. 281, grifo do autor), que significa a experiência de realização pelo pensamento do exercício metafísico da busca do ser, agora também do não ser por meio da poesia. Se o mundo da metafísica encontra-se obscurecido, é porque dele foi excluída a permissão para interpretar o ser e sua negação segundo as regras da escritura poética. Dessa forma, a metafísica expressa por meio da prosa filosófica parece sofrer hoje um tipo de esgotamento cujo resgate contém pistas de que poderá ser feito futuramente por meio da poesia.

A metafísica somente aparece depois da poética, ela não é uma criação primordial do espírito ou do pensamento, mas constitui-se como expressão da palavra escrita, que com Platão é incorporada à fala e dá origem ao diálogo. A voz ouvida pelo diálogo que se denomina consciência corresponde ao apagamento absoluto da diferença entre significante e significado e o ser no tempo assume a própria linguagem como sua substância essencial, definida pela gramaticalidade da prosa ou da poesia, que exprime a ideia de universalidade, unicidade e anulação parmenídica da multiplicidade das coisas. O legado deixado pelos filósofos poderá obrigar a metafísica a isolar a linguagem existente no diálogo, na analítica, na crítica, nas eventuais espécies de filosofia poética e em todas as outras formas de expressão textual para realizar uma nova analítica do ser. Dado e definido pela escritura que o analisa, o ser não é nada fora dela, da mesma forma que o peixe não pode ser separado da água, sem a qual ele perde sua substância, pois sua essência é nadar. Mover-se na água define a existência do peixe como entidade temporal. Da mesma forma, o ser não existe fora do texto que o exprime, que é sua própria substância, sua essência, sua existência. A escrita filosófica não é simplesmente o meio de analisar o ser, mas a essência do mesmo a ela corresponde inteiramente, pois ele se faz existir no mundo constituído pelo lugar em que a dissemelhança entre os significantes e os significados da linguagem inexistente e onde a semelhança que resta unifica Parmênides e Sócrates em uma nova e incessante aventura do espírito humano em busca da sua historicidade metafísica.

4. Considerações finais

O presente trabalho mostrou que a velha disputa entre o lugar da filosofia e da poesia como formas de pensar o mundo, a existência, os valores do espírito, a arte e a ciência parece não ter chegado ao fim. Apresentou-se de que forma a *palaià diaphorá* surgiu na Grécia antiga e depois de afirmada por Platão seguiu até a modernidade, de maneira a deixar rastros importantes na constituição da metafísica. À guisa de conclusão, talvez a construção de uma ideia versificada final possa exprimir concretamente o propósito que o artigo apresentou de encontrar na poesia formas diferenciadas de escrita da filosofia.

Um dia após o outro vem / da história esse caminhar / ninguém há a dizer que tem / como dele se libertar / mas nem tudo custa um vintém / pois bem caro é o pensar / se a alguma ideia convém / ao pensamento se apegar.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Ana Maria Valente, 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Algumas considerações sobre a leitura proleptica do Parmênides de Platão. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 11. n. 15-16, p. 99-107, Dez. 2004.
- BLACK, Martin. Self-knowledge. *Traffic [Parkville]*, Melbourne, n. 1, p. 41- 65, Jan. 2002.
- BOODIN, John Eloff. The Vision of Parmenides. *The Philosophical Review*, Durham, v. 52, n. 6, p. 578-589, Nov. 1943.
- CAVELL, Stanley Louis. The Claim of Reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy, 1979. In McCORMACK, Rob. Philosophical Writing: prefacing as professing. *Educational philosophy and theory*, Claremont, v. 40, n. 7, p. 832 - 855, Dec. 2008. p. 837-9.
- CASTELNÉRAC Benoît. Le Parménide de Platon et le Parménide de l'histoire. *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, Toronto, v. 53, n. 3, p. 435-464, Sep. 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (Parte I). 15. ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Universidade São Francisco, 2005.
- _____. *Unterwegs zu sprache*, 1959. In NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. p. 281.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Herder, 1975.
- LÓPEZ, José Garcia. Sobre el De Audiendis Poetis de Plutarco. *Estudios clásicos*, Madrid, Tomo 26, n. 87, p. 421-426, 1984.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.
- McCORMACK, Rob. Philosophical Writing: prefacing as professing. *Educational philosophy and theory*, Claremont, v. 40, n. 7, p. 832 - 855, Dec. 2008.
- PARMÊNIDES. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2017. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Parm%C3%AAnides&oldid=49159431>>. Acesso em: 28 jun. 2017.
- _____. *Da natureza*. Tradução de Jose Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- PESSOA, Fernando. Poemas completos de Alberto Caeiro. Domínio Público. 2015. Disponível em: <<http://cdn.luso-livros.net/wp-content/uploads/2013/06/Poemas-de-Alberto-Caeiro.pdf>>. Acesso: 1 nov. 2015.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Eduardo Menezes. São Paulo: Hemus, 1970.
- _____. *Parmênides*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2015. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cv000055.pdf>>. Acesso em 10 nov. 2015.
- PLUTARCO. Quomodo adol. poet. aud. deb. 16c. *Perseus Digital Library*, 1987. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso 01 Nov. 2015.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 3. ed. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena. Prefácio à Poética de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. *Poética*. 3. ed. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 5-31.
- SHARPLES, Bob. Aristotle and Hellenistic Philosophy. *Phronesis*, Leiden, v. 38, n. 1 p. 111-116, Mar. 1993.

STATKIEWICS, Max. Platonic Theater: Rigor and Play in the Republic. *MLN*, Baltimore, v. 115, n. 5, p. 1019-1051, December 2000.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Platão e a poesia na República. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 44, n. 107, p. 51-71, Junho 2003.

VOEGELIN, Eric. Plato's Egyptian Myth. *The Journal of Politics*, Chicago, v. 9, n. 3, p. 307-324, Aug. 1947.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophical Investigations, 1963. In McCORMACK, Rob. Philosophical Writing: pre-facing as professing. *Educational philosophy and theory*, Claremont, v. 40, n. 7, p. 832 - 855, Dec. 2008. p. 837.

XENÓFANES. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2016. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Xen%C3%B3fanés&oldid=46954790>>. Acesso em: 14 out. 2016.

Recebido em 12/02/2017

Aprovado em 26/10/2017