

A POÉTICA DE PARMÊNIDES E SUA NOVA IMAGEM DE MUNDO

THE POETICS OF PARMENIDES AND ITS NEW WORLD-IMAGE

BRUNO LOUREIRO CONTE*

Resumo: Este artigo procura uma elucidação a respeito da escolha por Parmênides de compor um poema em hexâmetros dactílicos, característica do épico, apesar da prosa já estar disponível em seu tempo. Através de uma análise do próêmio, observa-se que, longe de inscrever-se de maneira simplesmente orgânica em seus contextos tradicionais, o Poema apresenta uma dinâmica de antecipações e ressignificações que aponta para uma relação dialética entre o novo e o tradicional.

Palavras-chave: Parmênides de Eléia, Épico (gênero literário), Espaço.

Abstract: The aim of this paper is to provide an elucidation about Parmenides' choice of composing a poem in dactylic hexameters, even though the form of prose is already available at his time. With an analysis of its first verses we recognize that the Poem does not simply entertain an organic relation to its traditional contexts, but presents a dynamics of anticipations and ressignifications that reveals the dialectic between novelty and tradition.

Keywords: Parmenides of Elea, Epic (literary genre), Space.

Característica saliente do Poema de Parmênides é o contraste que nele se estabelece entre a “verdade” e as “opiniões dos mortais”. Às opiniões e seus portadores atribui-se sistematicamente um valor negativo: aquelas não se encontra “credibilidade verdadeira” (B1,30), estes são “tão surdos quanto cegos”, gente desprovida da capacidade de bem julgar (B6,7). Às opiniões opõe-se o “âmago inabalável da verdade bem redonda” (B1,29), e uma parte substancial do discurso parmenídeo constrói-se em tensão com elas, ao longo dos versos a que se convenciou nomear de Verdade (a partir de ἀμφις ἀληθείης, B8,51). Os antigos comunicam a centralidade dessa oposição:

* Doutorando em Filosofia pela PUC-SP e bolsista Capes. E-mail: bruno@brunoc.com.br.

Diógenes Laércio, p. ex., relata que, para Parmênides, “a filosofia é dupla, segundo a verdade e segundo a opinião”¹.

Sexto Empírico entende as “opiniões” em registro platonizante, segundo a distinção de sensível e inteligível, e oferece um comentário ao Proêmio. Graças a seu recolhimento, temos os versos que descrevem, por meio de uma narrativa em primeira pessoa, a viagem e o encontro com a deusa que revela a verdade². Para o trajeto do carro conduzido por éguas, acompanhando as Filhas do Sol, atravessando as portas de Noite e Dia guardadas por Dikê, até o encontro com a divindade, que então substitui a voz do narrador, o pensador cético oferece uma interpretação alegórica, visando demonstrar que Parmênides assumiria a “razão científica” (*epistêmonikon logos*) como critério de verdade, em oposição à “opinativa” (*doxaston*). Ele procura equivalências, quase ponto por ponto, com aspectos cognitivos de uma epistemologia de fundo platônico. As éguas representariam os impulsos irracionais da alma; o caminho até a deusa, a contemplação filosófica, com a razão personificada na figura de uma condutora divina; as rodas do carro simbolizariam os ouvidos que recebem o som; as Filhas do Sol, saindo das moradas da Noite para a luz, os atos da visão; a Justiça detentora de “chaves alternantes”, o raciocínio.

A leitura alegórica de Sexto tem um claro inconveniente: Parmênides é compreendido retroativamente, atribuindo-se a ele uma noção anacrônica de *doxa* (em oposição a *epistême*). Mas, a despeito de seu anacronismo, Sexto nos oferece uma pista em outra direção, ao chamar a atenção sobre a conexão do Proêmio com a oposição entre a “verdade” e as “opiniões”, como ele, um leitor antigo, a percebe. Que pretende Parmênides ao insistir em desvalorizar as “opiniões”, além disso compondo sua obra em hexâmetros dactílicos, apesar da prosa já estar disponível à sua época?

SOBRE A POÉTICA DO POEMA

A esse respeito, Most observou que, anterior à disciplina que examina explicitamente a natureza e os objetivos da poesia — servindo também de instrumento de auto-legitimação do discurso filosófico —, e que virá a ser denominada “Poética” (a partir da obra de Aristóteles assim intitulada), é possível, a respeito dos primeiros filósofos, falar na elaboração de uma

¹ DIÓG. LAÉRCIO, IX, 3, 2.

² SEXTO EMPÍRICO. *Advesus mathematicus*, VI, 111-114.

“poética imanente”: um uso sistemático de dispositivos poéticos colocados à serviço da comunicação filosófica, em autores como Xenófanes, Parmênides, Empédocles e Heráclito. O estudo da forma de comunicação por esses pensadores se justifica por duas razões principais: em primeiro, a cultura literária grega apresenta a peculiaridade de ser marcada pelo sucesso de alguns poucos textos, a herança de Homero e de Hesíodo, que estabelece os parâmetros para a reflexão sobre o cosmo; em segundo, pelo fato de que os primeiros filósofos gregos não escrevem para outros filósofos profissionais: apenas na Antiguidade tardia há algo como a institucionalização de um sistema social mais ou menos fechado em que o autor e sua audiência se definem claramente como pertencentes a um segmento característico da sociedade, os primeiros passos nessa direção aparecendo apenas no século IV a. C., com a formação de uma série de escolas filosóficas em Atenas que competem entre si. Os primeiros filósofos, entretanto, escrevendo para um extrato maior da sociedade, sabem de sua dependência quanto aos textos básicos de sua cultura, e precisam elaborar conscientemente suas estratégias discursivas, independentemente da estrutura do argumento, buscando uma forma aceitável de comunicação filosófica³.

O épico apresenta dois traços característicos — a veracidade do relato e a essencialidade do conteúdo⁴ — traços que são preservados na obra de Parmênides por força de uma tradição constituída. Sua linguagem alerta o ouvinte de que ele é introduzido a um domínio diverso daquele do cotidiano e da vida ordinária, o que é confirmado pela deusa ao afirmar que a via percorrida pelo jovem “está fora da senda dos homens” (B1,27). Se Parmênides, pois, utiliza-se não apenas da métrica mas também de motivos do épico — em que se destaca a viagem, recordando a *Odisséia* —, vincula-se ao gênero ocupando o lugar tradicional do poeta que tem uma verdade a comunicar e um ensinamento a transmitir através de um poema didático. A dicção épica não apenas prepara psicologicamente o ouvinte dispondo-o ao aprendizado⁵, ela também se afirma — através do emprego de uma pluralidade de signos — como discurso legítimo, portador da Verdade, em oposição a outros discursos e saberes, dos quais o ouvinte é interpelado a distanciar-se.

³ Most, G. W. The poetics of early Greek philosophy. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 334-336.

⁴ Most *op. cit.*, pp. 342-344.

⁵ Robbiano, C. *Becoming Being: On Parmenides' transformative philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006, pp. 37-50.

O emprego da forma (ou do “gênero”), entretanto, não necessariamente se interpreta em termos de uma continuidade ou de uma adesão aos mesmos valores que a ela se associam. Uma obra literária, ao mesmo tempo em que aparece na reprodução de um gênero, pode também operar uma “mudança do horizonte de expectativa”, analisável do ponto de vista de uma estética da recepção:

Mesmo no momento em que ela aparece, uma obra literária não se apresenta como uma novidade absoluta surgindo em um deserto de informação; através de todo um jogo de anúncios, de sinais — manifestos ou latentes —, de referências implícitas, de características já familiares, seu público é predisposto a um certo modo de recepção. Ela evoca coisas já lidas, coloca o leitor em tal ou qual disposição emocional e, desde o início, cria uma certa expectativa pela “sequência”, o “meio” e o “fim” da narrativa (Aristóteles), expectativa que pode, na medida em que avança a leitura, ser preenchida, modulada, reorientada, rompida pela ironia, segundo regras de jogo consagradas pela poética explícita ou implícita de gêneros e estilos.⁶

O que Jauss afirma acerca das obras estritamente literárias não deixa de se aplicar, em sua essência, ao poema de Parmênides, mesmo na suposição de que ele fosse eminentemente destinado à oralidade e à declamação. Essa observação nos serve de alerta contra uma possível tendência a procurar interpretar a presença de imagens tradicionais apenas em termos de uma expressão orgânica das mesmas, obliterando a intenção do autor de, embora movendo-se no mesmo registro de representações, promover uma transformação de seu significado.

Peculiar em Parmênides, ademais, é que encontramos indícios de que um afastamento das tradições seja de certo modo “tematizado”, através de suas cuidadosas construções poético-imagéticas, bem como argumentativas. O distanciamento é figurado uma vez, imageticamente, pela narrativa da viagem de um “eu” que deixa a terra onde habitam os homens e, uma segunda vez, mais abstratamente, pela fala da deusa ao tratar do “segundo caminho de investigação”, associado ao não-ser e às “opiniões dos mortais”:

Mas, tu, desse caminho de investigação afasta o pensamento. Nem por essa via te force o hábito multiexperiente, a exercer sem visão um olho (ἄσκοπον ὄμμα), e ressoante um ouvido e a língua (καὶ ἠχήσσαν ἀκούην καὶ γλῶσσαν)... (B7,2-5a)⁷

⁶ Jauss, H. R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978, p. 55.

⁷ Tradução em Cavalcante de Souza, J. (ed.). *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, levemente modificada.

Se lemos a passagem com um viés platonisante, como faz Sexto, o olho, o ouvido e a língua seriam símbolos alegóricos dos órgãos sensoriais, e a deusa comunicaria uma desconfiança sobre o “sensível”. Mas o “ver”, de um lado, e o par “dizer-ouvir”, de outro, parecem aí muito mais significar a diferença entre o que se aprende por experiência própria e o que se sabe pelo testemunho de outrem, por ouvir-dizer⁸. Os conhecimentos transmitidos pela tradição — as “opiniões” (*doxai*) — são rebaixados a “ecos”; o saber da deusa se lhes opõe, apresentando-se como revelação a um iniciado, e é nessa medida que Parmênides assemelhar-se-ia aos poetas que opõem sua visão inspirada ao conhecimento do homem simples: àqueles concedem as Musas um conhecimento supra-humano, fornecendo-lhes a prerrogativa de dizer a verdade a respeito de acontecimentos distantes no passado ou daquilo que está além da capacidade normal dos homens, como a origem dos deuses⁹. O eleata assume, à primeira vista, o lugar tradicional do poeta que tem uma verdade a comunicar através de um poema didático. Assim, não é negligenciável que a revelação da deusa se configure na forma de um *mythos*, assim nomeado (cf. B2,1; B8,1): a palavra, que apenas no período da sofística se diferencia do *logos* como “discurso racional argumentado”¹⁰, tem por vezes em Homero o sentido marcado de uma maneira autorizada de falar, palavra eficaz, que produz efeitos de poder¹¹. Dirigindo-se a um “iniciado”, a deusa proclama imperativamente a palavra a ser escutada e guardada (κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, B2,1); o conteúdo porém dessa revelação “acusmática”

⁸ Cf. Mansfeld, J. Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception? *Phronesis*, v. 44, n. 4, p. 326–346., 1999, p. 331-332.

⁹ HOMERO. *Il.* II, 484-486: As Musas estão presentes a tudo e tudo conhecem (ἔστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα), enquanto os homens sabem apenas por ouvir-dizer (κλέος οἶον ἀκούομεν). *Od.*, VIII, 487-491: o aedo Demódoco é um discípulo das Musas, e por isso vê os acontecimentos passados como se estivesse a eles presente (παρεῶν), e não por ouvir de outrem (ἄλλου ἀκούσας). PÍNDARO. *Peãs*, V, 53-58: aquilo que os mortais são incapazes de descobrir (βροτοῖσιν δ’ ἀμάχο[ν εὐ]ρέμην), conhecem as Musas, Moira, Zeus e Memória. *Olimpicas*, II, 85-87: sábio (σοφός) é o que sabe muito de nascença (ὁ πολλὰ εἰδῶς φυῆ), enquanto aqueles que precisam aprender (μαθόντες δὲ) são ávidos de falatório (λάβροι παγγλωσσίῃ). Sobre a função poética da Memória e da inspiração das Musas, espécie de revelação direta que transporta o aedo aos acontecimentos que narra, cf. Vernant, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990 [1988], pp. 136-143, e *Most op. cit.*, pp. 342-344.

¹⁰ Veja-se a distinção em PLATÃO. *Protágoras*, 320 c ss.

¹¹ Cf. Lincoln, B. *Gendered Discourses: The Early History of “Mythos” and “Logos”*. *History of Religions*, v. 36, n. 1, p. 1–12., 1996; Martin, R. P. *The language of heroes: Speech and performance in the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

inaugura algo como uma “razão crítica” (cf. κρῖναι δὲ λόγῳ, B7,5), que discrimina o “ser” do “não-ser”¹², apontando a diferença entre verdade e opiniões.

O que poderia nos parecer uma tensão entre a forma e o conteúdo é, contudo, resolvido de maneira imanente na dicção parmenídea. Não precisamos nem nos render a um procedimento alegorizante, externo aos contextos culturais do Poema, e nem também simplesmente absorvê-lo, por exemplo, em algo como uma doutrina religiosa, tomando certos índices presentes no Proêmio em uma relação completamente orgânica com esses contextos¹³. Para esclarecer esse ponto, extrairemos a seguir algumas consequências da investigação, no campo da teoria literária, a respeito da especificidade do *epos*, procurando mostrar por que a escolha do gênero pelo Eleata não é, absolutamente, incidental.

OS *SÊMATA* TRADICIONAIS

Mourelatos analisou a dicção parmenídea naquilo que ela imita de Hesíodo e de Homero. Ele propõe uma distinção entre os “motivos”, as puras formas ou configurações, e os “temas” ou “conceitos” aos quais aquelas puras formas servem de veículo, os quais se inserem em um “sentido total” ou representam certos “valores simbólicos”. O ponto decisivo da metodologia que Mourelatos procura transportar do campo da história da arte ao dos estudos literários é que ela permite encontrar, para um “motivo” semelhante, sua apropriação como veículo para um “tema” diferente¹⁴.

Quando Mourelatos elabora a sua reflexão, ele tem por base os estudos de Milman Parry e Albert Lord sobre a “fraseologia épica” na poesia homérica e no épico iugoslavo, e o estudo das expressões formulares como um elemento fundamental de composição. A essa altura, considerava-se o estilo “formular” um recurso originalmente ligado à improvisação oral, que deveria apoiar-se em um conjunto de frases de cumprimentos diferentes, disponíveis na memória do bardo-poeta, aptas a preencher a métrica dos versos no ato

¹² Cf. Fattal, M. *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 112-120.

¹³ Direção apontada já por Gernet, L. *Les origines de la philosophie. Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1995 [1945], pp. 241-243.

¹⁴ Assim, por exemplo, o motivo presente na estátua grega do pastor em uma cerimônia religiosa (μοσχοφόρος) pode ser transformado na figura do Cristo-Pastor; o motivo é idêntico, mas os temas diferem. Cf. Mourelatos, A. P. D. *The route of Parmenides*. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides Publishing, 2008, pp. 11-12.

de sua declamação¹⁵. Fórmulas de epítetos nominais como “Atena de olhos glaucos”, certas cenas recorrentes e mesmo padrões de história indicariam a manipulação de uma linguagem pronta (*ready-made*), sendo Homero o último e mais fino praticante de um estilo já tradicional. Entrementes, a teoria da composição oral tradicional de Parry-Lord recebeu críticas por privilegiar quase exclusivamente a composição sobre a recepção, por utilizar-se de evidências e conceitos textuais-literários para testemunhar de uma tradição oral, e por opor “oral” e “escrito” em tipologias opostas, mutuamente exclusivas¹⁶. Desde então, uma atenção maior tem sido dada aos chamados *sēmata* tradicionais: signos ou “palavras” — incluindo também frases, cenas ou padrões mais extensos — cujo referente encontra-se fora do contexto imediato da performance ou do texto, implicando um enorme pano de fundo tradicional. Operando por metonímia, tais signos ativam uma rede de significados que ultrapassa o sentido lexical de uma palavra; sua força reside, em última instância, na arbitrariedade da relação de signo e significado institucionalizada no contexto tradicional que propicia tanto a composição quanto a recepção:

Assim, frases de epítetos nominais tais como “Atena de olhos glaucos” ou “naus de mânia fronte” referem-se não apenas — e nem mesmo principalmente — aos olhos da deusa ou à tonalidade das embarcações; ao invés, utilizam-se as frases desses detalhes característicos, mesmo nominais, para projetar conceitos tradicionais holísticos. Tal sinédoque estende a arbitrariedade fundamental da linguagem, ao mesmo tempo em que estende seu “alcance” significativo, na medida em que a frase indexa um personagem ou objeto em seu todo extrasituacional, extratextual. Conquanto não haja, certamente, nada de literal nos olhos acinzentados ou nas proas púrpuras que projete lexicalmente essa complexidade, tais frases engajam seus referentes institucionalmente por via da metonímia. Pelo uso tradicional, a simples parte projeta uma riqueza complexa e imanente.¹⁷

Essas considerações permitem responder, de maneira pregnante, à pergunta de por que Parmênides escolhe a forma do épico: trata-se de um gênero já constituído pela expressão através de signos que colocam em jogo as referências tradicionais. O contexto específico do épico permite ir além de ver no poema simplesmente um uso de antigos “motivos” para transmitir

¹⁵ Mourelatos *The route of Parmenides*, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹⁶ Cf. Foley, J. M. *Traditional Signs and Homeric Art*. BAKKER, E.; KAHANE, A. (EDS.). *Written voices, spoken signs: Tradition, performance and the epic text*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1997.

¹⁷ Foley *op. cit.*, pp. 64-65.

novos conteúdos de pensamento¹⁸. Para Mourelatos, os “motivos” extraídos do repertório tradicional se permitiriam retrabalhar de acordo à dinâmica da metáfora, que comportaria, além da substituição e da comparação, uma função “interativa”, operando por associações de ideias. Mas, em consideração ao caráter dos signos tradicionais, é mais precisamente por algo da ordem da metonímia que o eleta evoca o fundo cultural a que pertence, transformando-o: a composição épica potencializa o emprego de “palavras” (nomes, frases, cenas, padrões narrativos) capazes de mobilizar certos idiomas tradicionais e suas respectivas “redes de implicação”¹⁹.

Kahn sustentou que não é incomum encontrarmos nos textos de poetas e filósofos a presença de uma ambiguidade controlada, associada à prolepse, pela qual uma obra pode apresentar um sentido imediato, mais evidente aos originais receptores em seu enquadramento cultural, mas que, com as sucessivas leituras, revela um sentido mais profundo, ou níveis diversos de compreensão, exigindo intencionalmente um esforço exegético. Ele demonstrou, em seu livro sobre Heráclito, a pertinência metodológica de reconstituir as tramas originais desses significados, esclarecendo a maneira pela qual um jogo de ressonâncias e antecipações pode ser detectado no conjunto dos fragmentos do Efésio²⁰.

Mas é sobretudo o *epos*, a dicção no interior de um gênero já marcado pelo emprego de “sinais tradicionais” — porque não se trata de entendê-la de maneira vaga, simplesmente como uma narrativa “mítica” — o que permite em especial a Parmênides utilizar-se de meios de expressão que são menos ambíguos do que polissêmicos; fórmulas que, para os receptores originais do poema, carregam em si um valor proléptico e certas expectativas que o autor pode preencher ou ressignificar. O poema apresenta a peculiaridade de apresentar uma multiplicidade de idiomas: reconhecemos não só a fraseologia homérica e hesiódica, mas também algo da lírica²¹ e do orfismo. A capacidade da narrativa épica de integrar diferentes tradições de composição pode ser atestada em Homero: tal integração é ela mesma tradicional²². Ao

¹⁸ Mourelatos *The route of Parmenides*, *op. cit.*, pp. 37-40.

¹⁹ Foley *op. cit.*, pp. 66-67.

²⁰ Kahn, C. *A arte e o pensamento de Heráclito: Uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. São Paulo: Paulus, 2009 [1981], pp. 109-112.

²¹ A esse respeito, confira-se Mansfeld, J. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen: Van Gorcum, 1964, cap. 1.

²² Nagy, G. *The best of the Achaeans: Concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Rev. ed. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 6, 42-43.

exprimir-se através de símbolos lastreados pelo uso tradicional, servindo-se da dicção épica como *medium* privilegiado, Parmênides pode atualizá-los, transformando seu conteúdo, em prol de uma nova imagem do mundo. O tradicional e a inovação se relacionam dialeticamente na poética imanente de Parmênides, através de um uso estratégico de fórmulas e motivos bem assentados, o que lhe é possibilitado pelo gênero de composição em que sua obra se inscreve.

Tendo em vista essas considerações sobre a “poética imanente” presente na obra parmenídea, vamos destacar alguns pontos de seu Proêmio onde parece estar em jogo uma dinâmica de antecipações e de ressignificações. O trabalho está longe de ser exaustivo, mas procura indicar a pertinência desse tipo de análise para os estudos sobre Parmênides. Em um segundo momento, procuramos identificar a novidade da imagem de mundo veiculada pelo Poema, do ponto de vista da representação do espaço.

AS PRIMEIRAS LINHAS DO PROÊMIO (B1,1-5)

B1,1-5:

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπι θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον ἐπεὶ μ' ἐς ὄδον βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἢ κατὰ πάντα τῆ φέρει εἰδῶτα φῶτα·
τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι,
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὄδον ἡγεμόνευον.

As éguas, que me levam onde chegasse o ímpeto,
conduziam-me, pois guiaram-me até a via loquaz
da divindade, que, passando por tudo, aí leva o homem que sabe.
Por aí era levado. Por aí, muito sagazes me levaram as éguas,
o carro puxando, e as moças dirigiam o caminho.

ἵπποι, “éguas”, v. 1] A primeira imagem a que alude o Poema é a de um carro conduzido por éguas. Dado significativo para nossa investigação dos meios de expressão através dos quais o eleata procura legitimar o seu discurso e transmitir o seu saber. À base, o “carro” é, socialmente, símbolo de prestígio aristocrático e de grandeza. Na *Iliada*, os deuses viajam por esse veículo do Olimpo para a terra (VIII, 41; XIII, 23; V, 720 ss.; V, 536 ss.). A imagem é tão presente que poderia ser tomada por um índice da linguagem homérica

enquanto tal²³. Esses já são traços da aura de dignidade e de autoridade que o eleata procura conferir à sua mensagem.

Mas é possível detectar um fundo tradicional mais preciso, em que as imagens do “carro” e do “caminho” descrevem uma viagem “metafísica”, que diz da própria atividade poética²⁴. Teógnis fala da fama de Cirno transportada por cavalos que são “presentes das Musas” (Μουσάων δῶρα, *Nem.* VII, 12). Píndaro emprega a imagem para dizer de sua habilidade e inspiração divina, que o faz transcender os limites do comum dos mortais, como símbolo a enfatizar o valor da poesia²⁵. Em Parmênides, a posterior associação às Filhas do Sol (B1,9) sugeriria ainda um privilégio inaudito: o narrador seria conduzido pelo Carro que miticamente leva o astro, “luminária dos deuses”, em seu percurso diuturno.

Um mais estreito paralelo com os primeiros versos do nosso Poema é, pois, encontrado em Píndaro, fato que permite inferir a possível existência de uma fonte comum do século VI a. C., imitada por ele e por Parmênides²⁶:

Ó, Fíntis, então vai, atrela-me agora à força das éguas, rápido, que por um caminho puro façamos passar a carruagem e que eu alcance a raça dos homens; pois entre todas sabem elas conduzir o trajeto, porque coroas em Olímpia receberam. Pois bem, é preciso portas de hinos abrir-lhes. (*Olímpicas*, VI, 37 ss. = 22 ss. Snell-Mahler)²⁷

Os pontos de semelhança são notáveis: ambos descrevem uma viagem por carros através de portas (cf. πύλαι B1,17), levados por éguas sábias (as de Parmênides são πολύφραστοι, as de Píndaro ἐπίστανται); a construção do texto é próxima: os animais “conduzem o trajeto” (ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι, ἐς ὁδὸν... ἄγουσαι B1,2), portas são “amplamente abertas” (ἀναπτάμεναι, ἀναπιπνάμεν B1,18) para permitir a passagem do carro. Isso, no entanto, não deve fazer perder de vista importantes diferenças de conteúdo. O poeta tebano concretiza em símbolos seu pensamento e as palavras que encontra, por inspiração, para espalhar a

²³ Bollack, J. *Parménide: De l'Étant au monde*. Lagrasse: Verdier, 2006, p. 72.

²⁴ Bowra, C. M. The Proem of Parmenides. *Classical Philology*, v. 32, p. 97–112., April. 1937, pp. 100-102.

²⁵ *Pítica*, X, 64-66; cf. Simpson, M. The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar's Odes. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 100, p. 437–473., 1969, p. 440.

²⁶ Fränkel, H. *Parmenidesstudien. Wege und formen frühgriechischen Denkens*. [S.l.] C. H. Beck, 1955, p. 158.

²⁷ Tradução nossa, a partir do texto em Píndaro. *Oeuvres complètes*. Paris: Minos, La Différence, 2004.

fama; a dicção é apropriada ao público, a sabedoria das éguas explicando-se pelo laço com a cidade (elas são coroadas em Olímpia). Sua intenção, ao evocar as Musas, é que seu discurso, metaforizado na imagem do “caminho”, alcance a raça dos homens (ἴκωμαί τε πρὸς ἀνδρῶν καὶ γένος). Um importante significado, em Píndaro, do motivo do caminho, é a sua representação do pensar e do dizer, caminho da linguagem que conduz o ouvinte. O destino a que leva o “caminho”, contudo, na articulação das imagens do Poema de Parmênides, é bastante diverso: não transporta a glória às cidades, mas conduz “para longe da senda dos homens” (ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου, B1,27). Os agentes que impelem o narrador têm outra proveniência e conduzem a outras paragens: às éguas, mesmo inteligentes, acrescenta-se a direção de forças cósmicas, as Jovens Heliáides; as portas não são as “portas de hinos”, πύλαι ὕμνων, mas abertura para o conhecimento a respeito da realidade do ser e da ordem do universo²⁸.

θυμὸς, “ímpeto”, v. 1] O *thymos* é, em Homero, sede de emoções e desejos, exprimindo também as volições²⁹. Por seu caráter ativo, que inclui movimentos como o de “bater”, e pelas descrições que frequentemente o localizam “no peito” (ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν, *Il.*, VII, 216), traduz-se o termo frequentemente por “coração” (Cavalcante de Souza), embora Homero empregue *kardiê* para denotar o órgão fisiológico. Santoro³⁰ atribui o *thymos* às éguas (“a quanto lhes alcança o ímpeto”, p. 79). Mas é mais provável tratar-se do ímpeto ou do desejo do próprio narrador (como em *Il.* XXIII, 370-371, onde se descreve a ânsia por vitória dos condutores das carruagens: πάτασσε δὲ θυμὸς ἐκάστου / νίκης ἰεμένων), em uma imagem poética na qual o movimento de seu “órgão” se confunde com o dos animais que o transportam (semelhante é a interpretação de Sexto Empírico, quando identifica as éguas aos impulsos “irracionais” da alma; cf. também o paralelo com Píndaro: “atrela-me à força das éguas”).

ἐς ὄδον πολύφημος, “até a via loquaz”, v. 2] Segundo Chantraine, o substantivo φήμη — de φημί, “declarar, afirmar, pretender, dizer (enfaticamente)”

²⁸ A outra linha de associações propiciada pela passagem pelas “portas”, guardadas por uma Justiça vingadora (δικη πολύποινος, B1,14), é com o Além órfico (Bernabé, A. El orfismo y los demás filósofos presocráticos. BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (EDS.). *Orfeo y la tradición órfica. un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, pp. 1149 s.). No entanto, não trataremos, nesta ocasião, desse aspecto.

²⁹ Onians, R. B. *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: New interpretation of greek, roman and kindred evidence, also of some basic jewish and christian beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951, pp. 49 ss.

³⁰ Santoro, F. (ed.). *Filósofos épicos, v. I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos*. Rio de Janeiro: Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

— possui os significados de “presságio”, “rumor, ruído que corre”, “tradição, lenda”³¹. Em *Od.*, II, 150, a assembléia é “de muita fala”, ἀγορὴ πολύφημος. Não se trata aí, porém, de mero ruído ou falatório, mas do lugar onde se pronunciam as palavras significativas, que produzem efeitos³². O aedo Fêmio, πολύφημος αἰοιδός (*Od.* XXII, 376), é cantor “de muitas lendas”, que espalha o renome, transmite a glória. Em Píndaro, as Musas difundem o lamento “em muitas vozes” (ἐπὶ θρήνόν τε πολύφραμον ἔχραν, *Ist.*, VIII, 124-129 = 55-58 Maehler-Snell). O único sentido atestado por paralelos é, portanto, “de muita fala” (Mourelatos: “*route of much speaking*”)³³. Se o caminho é “multifalante” (Cavalcante) ou “loquaz” (Santoro), o é, forçosamente, no sentido figurado: do que provoca o rumor. Marques Pimenta lê ainda no adjetivo uma “pista para riqueza polissêmica”³⁴ implicada pelas múltiplas referências do motivo do caminho.

Considerando a expressão formular ἐς πολύφημον ἐξενεῖται, “levar a discussão à ágora” (Heródoto, V, 79), sugere-se um paralelo ou antecipação com πολύδηρις (B7,5): o “autor” do poema se engaja nas discussões “muito polêmicas” de sua época, sob o fundo das tradições mítico-poéticas e cosmo-teogônicas. O argumento sobre o ser, apresentando-se como a revelação da deusa, é como o resultado de sua reflexão sobre esse debate, mas o transcende, questiona suas bases, construindo um discurso irrefutável, superior às δόξαι. Em suporte a essa interpretação, podemos confrontar o mito da parêla alada no *Fedro* de Platão, na seção sobre a procissão das almas, provável imitação do Poema. Em 248 a 8-b 5 distinguem-se as almas divinas, que contemplam a verdade, daquelas, humanas, que se esforçam por fazê-lo, e mal o conseguem (ficando limitadas às opiniões): a situação é assemelhada ao clamor confuso da assembléia, θόρυβος.

κοῦραι, “moças”, v. 5] Se Parmênides emprega os mesmos símbolos de prestígio que o poeta tradicional, sua Verdade, porém, é transfigurada. A ausência de uma qualquer evocação às Musas, filhas de Mnêmosyne, o indica.

ἢ κατὰ πάντα τῆ φέρει, “que, passando por tudo, aí leva”, v. 3] Em muitas traduções do Poema, encontramos a versão “por todas as cidades” (Cavalcante de Souza, Trindade Santos, Bollack). Essa interpretação apresenta uma contradição com a designação do caminho que “afasta da via dos homens”.

³¹ Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999 [1968], s. v. φημί.

³² Fränkel *Parmenidesstudien*, *op. cit.*, p. 159 n. 4.

³³ Mourelatos *The route of Parmenides*, *op. cit.*, p. 41 e n. 93.

³⁴ Marques, M. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990, pp. 45-46.

Esse não é apenas um detalhe, se entendemos que a dicção parmenídea, apropriando-se dos signos tradicionais pelos quais o fazer poético se representa, tem a intenção de promover uma transformação cultural, imanente aos registros simbólicos da época, preservando a metaforização da linguagem segundo o motivo do caminho, conferindo-lhe porém um valor diferente. De outro lado, um argumento filológico se impõe contra a leitura mencionada, por apoiar-se em um equívoco no estabelecimento do texto de Sexto Empírico, reproduzido na edição Diels-Kranz: *κατὰ πάντ' ἄσθη*, “por todas as cidades”, como descobriu Coxon, não figura em nenhum dos manuscritos³⁵, à diferença da lição *κατὰ πάντα τῆ*.³⁶

Guthrie identifica o caminho ao trajeto solar, lendo *κατὰ παντ' ἄσθη*, que traduz de maneira engenhosa: “por sobre todas as cidades”³⁷. Conquanto tenhamos apontado tratar-se de uma *falsa lectio*, interpretação semelhante obtém-se partir de *κατὰ πάντα*, dando sentido distributivo à preposição (“por toda parte”, “passando por tudo”). Interessante a notar é o contraste com *τῆ*. No verso seguinte, a repetição enfatiza o efeito dramático, quase encantatório³⁸, obtido pela repetição das palavras (*τῆ... τῆ... v. 4*): o narrador — e com ele a imaginação do ouvinte — é conduzido a um “aí”, lugar sem localização, sem referência, produto do poder significativo da linguagem; na dicção parmenídea, o “eu” é transportado, passando da totalidade e extensão do universo à unidade do “aí” aparentemente móvel da narrativa (mas o movimento não é só aparência?), lugar virtual que em breve será também o da revelação. Como diz Bollack, trata-se do “mundo em vias de ser deixado”. A passagem é do múltiplo ao uno, do registro empírico ao “metafísico”. O esquema é reproduzido no *Fedro*: há, de um lado, o espaço, no interior do céu, onde um exército de deuses e daimones faz sua ronda habitual (*διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ*, 247 a 4); de outro, descreve-se uma passagem ao exterior do céu (cf. *ἔξω πορευθεῖσαι*, b 7), a um lugar supraceleste, região associada à verdade e à realidade essencial, sem cor, sem figura e intangível.

³⁵ Coxon, A. H. The Text of Parmenides fr. 1. 3. *The Classical Quarterly*, v. 18, n. 1, p. 69., May. 1968 .

³⁶ Cordero, N. Le vers 1.3 de parménide (« la déesse conduit a l'égard de tout »). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 172, n. 2, p. 159–179., 1982, 167 ss.

³⁷ Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press: Cambridge, 1965, p. 7.

³⁸ Cf. Kingsley, P. *In the Dark Places of Wisdom*. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 1999, p. 119, que nota a repetição dos verbos para “transportar”, sugerindo um efeito encantatório.

De outro lado, em conexão com o motivo tradicional do “caminho” como metáfora da dicção poética, que a resignificação não suprime, a imagem cósmica sugerida por *κατὰ πάντα* não deixa de exprimir o alcance universal do discurso parmenídeo. A glória do herói cantada pelo bardo corre amplamente “por Argos e pela Hélade” (*καθ’ Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος*, *Od.*, I, 344). A mensagem, por vez, do Poema parmenídeo, dirige-se a “todos”, o homem que sabe pode vir de qualquer lugar. Todo aquele que contempla o Céu e se coloca a questão pela estrutura última do universo e pela consistência essencial da realidade é destinatário potencial da revelação da deusa. “Transportado” pelo movimento que observa nos confins do mundo visível, ele pode se perguntar: “o que é tudo isto”? E esta é uma interrogação prévia, condição para outra pergunta, decisiva: o que significa esse “é”? À diferença da palavra poética tradicional, cuja intenção é espalhar o *kleos*, sobrevivendo a narrativa ao esquecimento por ser sempre novamente cantada e tanto mais aumentada pela pluralidade dos relatos, o discurso da deusa parmenídea concentra o ouvinte na reflexão sobre o ser, com respeito ao qual um só é o discurso (*μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο*, B8,1). O contraste prepara as condições da passagem do registro empírico-cosmológico para a ontologia.

δαίμονος, “da divindade”, v. 3] Apenas tardiamente, a partir de uma sistematização do platônico Xenócrates, os *δαίμονες* são uma categoria claramente diferenciada dos heróis e dos deuses, seres intermediários que fazem a comunicação entre deuses e homens: de ordinário mal se diferenciam, nos textos mais antigos, do “divino” ou dos “deuses” (*θείων, θεοῦ*), embora haja a tendência a designar seres menos personalizados ou potências impessoais³⁹. A qual divindade o termo se refere no verso? Que se tratasse já aí da deusa que saúda o poeta, muitas linhas à frente (*θέα*, v. 22), é uma identificação que o ouvinte não seria capaz de fazer⁴⁰. A indeterminação indica uma construção progressiva do significado⁴¹. A nomeação das Filhas do Sol sugeriria, por associação e metonímia, que a divindade em questão

³⁹ Burckhardt, J. *Griechische Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag, 2003, p. 172; Gernet, L.; Boulanger, A. *Le génie grec dans la religion*. Paris: Albin Michel, 1970, pp. 204-205.

⁴⁰ Burkert, W. Das Proömium des Parmenides und die “Katabasis” des Pythagoras. *Phronesis*, v. 14, n. 1, p. 1-30., 1969, p. 7.

⁴¹ Cf. Bollack. Isso, no entanto, não precisa nos encerrar no artifício da linguagem construtora de sentido — é possível haver uma referência real (cósmica), que se determina progressivamente ao longo do poema.

fosse o Sol⁴². Deixando a identificação em suspenso, insinua-se porém uma referência “real”, cosmológica, segundo uma espacialidade que já não é a do mito tradicional. A jornada, embora ficcional, permite-se localizar em um sistema de coordenadas, em uma região do universo esférico⁴³.

Posteriormente, nos versos que nos chegaram, δαίμων nomeia apenas a divindade cósmica do fr. 12, “aquela que tudo conduz” (ἡ πάντα κυβερνᾷ, B12,3). Seguindo essa indicação, a palavra, nos versos iniciais do poema, parece-nos enfim ter por função antecipar o conteúdo desenvolvido na parte cosmológica. A hipótese é tanto mais provável quanto, neste último contexto, as descrições cosmológicas sejam introduzidas com a declaração de que a deusa as veicula a fim de que nenhum juízo de mortais “ultrapasse” (παρελάσση, B8,61) o ouvinte. Isso nos remete novamente à trama de significações do motivo do “carro” e sua valorização poética. O vocábulo aparece, pois, em Homero, na descrição da corrida em homenagem a Pátrocolo (*Il.*, XXIII, 382, 427). Retomando a imagem do carro no Proêmio e sugerindo a metáfora de uma corrida, Parmênides ali expõe o seu *logos* sobre “todas as coisas” do universo (πάντα), através da boca da deusa, como capaz de vencer qualquer disputa: da mesma maneira como a *Alêtheia* se impõe sobre as “opiniões dos mortais”, também a *Diakosmêsis* é apresentada como superior a outros relatos cosmoteogônicos do gênero.

Se confirmamos o valor proléptico dos versos iniciais do poema, formando a associação com a seção cosmológica onde se retoma, alusivamente, o motivo do “carro”, pode-se julgar que Parmênides pretenda apropriar-se da imagem tradicional do trajeto do Sol, conferindo-lhe uma significação cosmológica inédita: a representação, através de figuras divinas, das forças que o conduzem. Conforme o relato encontrado em um tratado atribuído a Menandro de Laodicéia⁴⁴, Parmênides é incluído entre autores de “hinos científicos” (φυσικοί ὕμνοι), onde as divindades são personificações de substâncias ou forças físicas. O retórico inclui ainda o eleata — ao lado de Empédocles — entre autores que explicitam o significado cosmológico das divindades (οἱ ἐξηγηματικοί), em distinção daqueles — a exemplo de Platão — que se pronunciam de maneira abreviada (οἱ ἐν βραχεῖ προαγόμενοι). Ora, a notícia

⁴² Guthrie *op. cit.*, p. 7.

⁴³ Como quer Coxon, A. H.; McKirahan, R. (eds.). *The fragments of Parmenides*. Rev. and expanded ed. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides Publishing, 2009 [1986], pp. 13-15, que localiza o destino da viagem na região do Éter. Não é necessário, porém, assumir com ele a equivalência de δαίμων com a θεά do v. 22.

⁴⁴ *De epideiktikon*, I, 5.

confirma a relação entre as divindades figuradas no proêmio e uma possível explicação “naturalista” na seção cosmológica. Tal relação — que podemos outrossim estabelecer a partir do texto disponível, ao relevar o procedimento de antecipações e de ressonâncias entre as partes do poema — fundamenta os relatos das fontes secundárias e terciárias que atribuem nomes como Justiça e Necessidade às entidades cósmicas.

O motivo tradicional do caminho é homérico, e não menos hesiódico ou mistérico. Mas o termo ὁδός possui ainda uma acepção astronômica, de proveniência babilônica: nos textos denominados *mul apin*, datados de 700 a. C., as estrelas são dispostas em três “vias”, a mais central sendo a faixa equatorial com cerca de 30 graus⁴⁵. Extrairíamos daí uma indicação do destino “real” da viagem? Na seção cosmológica, a afirmação de que a divindade encontra-se “no meio” (ἐν μέσῳ, B12,3) — em paralelo ao testemunho de Teofrasto recolhido por Aécio, ao mencionar certas “guirlandas” ou “coroas”, στηφάναι, dando destaque àquela “mais ao meio”, τὴν μεσαιτάτην⁴⁶ — apresenta notórias dificuldades de interpretação. Diversas tentativas de solução foram propostas: a divindade estaria no ponto central do universo, correspondendo a um núcleo ígneo da Terra, semelhante ao Fogo Central ou Héstia pitagórica; ou então, no meio, entre o centro e a periferia do cosmo; ou, ainda, em uma região intermédia, parte do Todo, denominada por Parmênides “Céu” (Οὐρανός). Menos aceita tem sido a leitura astronômica, em que o “meio” corresponderia à zona equatorial ou ao zodíaco, a faixa por onde atravessa o Sol (com o círculo de seu trajeto diário inclinando-se obliquamente com relação ao Equador Celeste ao longo do ano). O conjunto de associações promovidas pelas imagens do proêmio, em sua referência ao Sol (o Carro, as Heliades, o uso polissêmico de ὁδός, incluindo possivelmente o eco da terminologia babilônica), dão alguma razão para considerá-la.

ἐνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡμέρας, v. 11] O mais claro exemplo do jogo de evocações e das frustrações de antecipações, através do emprego dos signos tradicionais, encontra-se nas descrições formulares do destino da viagem empreendida pelo “eu” da narrativa, em companhia das Filhas do Sol, algumas linhas mais à frente no Proêmio: “é la que estão as portas aos caminhos de Noite e Dia”. Na *Teogonia*, descreve-se o lugar onde Noite e Dia se encontram e se alternam (ἀμειβόμεναι) como um grande “umbral de bronze”

⁴⁵ Neugebauer, O. *The exact sciences in antiquity*. 2. ed. New York: Dover, 1969, p. 101.

⁴⁶ ESTOBEU, I, 22, 1 a 7-10 (= AÉCIO, II, 7; Diels, H. *Doxographi graeci*. Berlin: Reimer, 1879, p. 335).

(οὐδὸν γάλκεον, 749-750); em suas imediações encontram-se a morada dos Filhos da Noite e o palácio subterrâneo de Hades, erguido sobre o Tártaro nevoento, nos confins da terra, vasto abismo — χάσμα — no qual se cairia por mais de um ano sem atingir o solo. Toda essa descrição é, em Hesíodo, marcada pela repetição de ἔνθα (729-731, 736-738, 740-743, 758). Bastaria a Parmênides empregar a fórmula para ativar, no contexto, todas essas implicações “topográficas”. Mas ele completa ainda os elementos do cenário com a menção de um “vão escancarado” (χάσμ’ ἄχανές) produzido pela abertura de “umbrais de pedra” (λάινοσ οὐδός, B1,12), fazendo girar, “alternadamente” (ἀμοιβαδόν), “brônzeos eixos” (πολυγάλκους ἄξονας, B1,18-19). Se insiste, de um lado, na ressonância com o texto hesiódico, as pequenas transformações já se fazem notar: em primeiro lugar, as portas, designadas como “etéreas” (αιθέριαι, B1,13), não condizem com a descrição hesiódica da região subterrânea, sendo o éter associado à parte mais brilhante da atmosfera⁴⁷.

Na evocação do cosmo hesiódico, todos os sinais indicariam uma viagem ao Hades e ao mundo dos mortos, uma *nekia* como a de Ulisses ou de Orfeu. A separação dos vivos e dos mortos está à base de símbolos e ritos religiosos, é um limite que não se pode transgredir senão em condições muito particulares e perigosas. Em uma outra linha de associações, sugerida pela aparente ambiguidade da descrição das portas etéreas, o jovem transportado em um carro realizando uma viagem celeste recordaria a história de Faetonte, irmão das Filhas do Sol, de quem se conhece o trágico destino. No mito tradicional, Faetonte tenta, sem permissão, guiar a carruagem de seu pai Hélios, mas, sem saber comandar os cavalos, cai dos céus e é levado à destruição pelo raio de Zeus, impedindo-o de atingir a terra tocando-a em chamas. Em Parmênides, o aspecto transgressivo é, contudo, mitigado desde as primeiras linhas do poema: são as éguas que, “muito sábias” (πολύφραστοι), conhecedoras do percurso⁴⁸, levam o narrador em segurança. Qualquer implicação de *hybris* — que sugeriria, do ponto de vista tradicional, seja uma catábase ao mundo dos mortos, seja um trajeto ascensional pelos céus —, senão da morte efetiva do narrador⁴⁹, é finalmente excluída pela fala da divindade

⁴⁷ Conche, M. *Parménide. le poème: Fragments*. 2. ed. Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 49.

⁴⁸ Mourelatos *The route of Parmenides, op. cit.*, p. 22, lê o adjetivo em conexão com o verbo φράζω, que tem em Homero a conotação de “planejar, prever” (cf. p. 20 n. 28).

⁴⁹ Também a presença das Heliades poderia insinuá-la, pois o rapto por um deus, especialmente por uma ninfa, é eufemismo para a morte (como a viagem ao Elíseos em Hom. *Od.*, IV, 563 ss.;

anônima, ao recebê-lo em sua morada, quando afasta um “destino funesto” (οὔτι σε μοῖρα κακή, B1,26) — fórmula que é expressamente associada, em Homero, à morte⁵⁰.

A NOVA IMAGEM DE MUNDO

Parmênides evoca o pano de fundo das referências tradicionais, através de signos estabelecidos, mas modifica o seu significado. As tentativas de localizar “literalmente” a direção e o destino da viagem, confrontando os textos mais antigos⁵¹, falham ao não considerarem a relação dialética que Parmênides entretém com essas referências, sem suspeitarem de que em questão está a transformação da própria representação do “espaço”. N. Austin mostrou, a propósito de Homero, como estamos longe de uma concepção do Leste e do Oeste semelhante ao que nós compreendemos enquanto pontos cardeais: *Eos* e *Zophos*, a partir do circuito do trajeto solar, constituem uma oposição polar primária formando um nexa complexo que inclui não apenas Oriente e Ocidente, mas também Norte e Sul, alto e baixo — a que se associam a aurora e o anoitecer, a claridade e a escuridão, a frente e o atrás, os começos e os finais, o nascer e o morrer, a alegria e a rudeza etc.⁵² A esse sistema de oposições qualitativas, valorativas, devemos contrastar uma representação “geométrica” do espaço, emergente das especulações jônias. J.-P. Vernant destacou como a concepção esférica do universo, definindo o espaço por relações simétricas e reversíveis de distância e de posição, de maneira a fundamentar a estabilidade da Terra por sua posição central com respeito à circunferência, rompe com a configuração do espaço “mítico”, estruturado por oposições carregadas de valores religiosos — onde o alto é espaço dos deuses imortais, o meio o dos homens, o de baixo o dos mortos e dos deuses subterrâneos; a direita é propícia, a esquerda é funesta etc.⁵³.

cf. S. FERRI. *Divinità ignote*. Firenze, 1929, pp. 118-119 *apud* Untersteiner, M. *Parmenide: Testimonianze e frammenti*. [S.l.] La Nuova Italia, 1958, p. LV n. 14).

⁵⁰ Cf. II, XIII, 602-603, a respeito do combate de Menelau com Pisandro: “o destino funesto conduziu-o a seu fim pela morte”. Cf. Diels, H. *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Georg Reimer, 1897, p. 53; seguido por Robbiano *op. cit.*, p. 73; Bollack *op. cit.*, p. 91.

⁵¹ O mais extremo exemplo do emprego de um tal procedimento é o estudo comparativo que faz Pellikaan-Engel, M. E. *Hesiod and Parmenides: A New View on Their Cosmologies and Parmenides' Poem*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1974 com o texto de Hesíodo.

⁵² Austin, N. *Archery at the dark of the moon: Poetic problems in Homer's Odyssey*. Univ. of California Press, 1975, p. 91.

⁵³ Vernant *op. cit.*, pp. 243-248.

Não dispomos, contudo, de uma documentação clara de todos os passos da formação das noções fundamentais que darão nascimento a uma astronomia científica — o modelo esférico do universo, a iluminação da Lua pelo Sol, a explicação do mecanismo dos eclipses, uma compreensão da distinção entre o equador celeste e a eclíptica — antes do final do século V a. C.⁵⁴ Uma superestimação da antiguidade dessas descobertas pode ser apontada como um dos motivos da desvalorização da cosmologia parmenídea, tida muitas vezes por um pastiche de noções científicas supostas já bem estabelecidas, ao invés de considerar-se, como é agora o julgamento mais recente de alguns intérpretes⁵⁵, que Parmênides vivencia o tempo de seu surgimento, transmitindo uma imagem de mundo que talvez estivesse longe do conhecimento e da aceitação geral entre seus contemporâneos.

O MODELO ESFÉRICO DO UNIVERSO

Se o significado geral da evolução de uma concepção “mítica” para uma representação “geométrica” do espaço é seguro, a precisão a respeito do aparecimento das noções fundamentais que darão nascimento a uma astronomia científica foi, contudo, objeto de importantes debates.

A explicação da estabilidade da Terra pela “simetria” (ὁμοιότης) é atribuída a Anaximandro por Aristóteles⁵⁶. Ch. Kahn viu aí, juntamente com os testemunhos de Aécio acerca de uma especulação sobre as proporções dos círculos da Lua e do Sol com respeito ao da Terra⁵⁷, a aplicação de uma intuição matemática à cosmologia, preparando as bases de uma abordagem puramente geométrica da astronomia, a qual pareceria ter sido minorada pelas gerações seguintes de pensadores jônios, mais empíricos⁵⁸. Sua posição foi duramente criticada por D. R. Dicks, que rejeita uma prática “científica” da astronomia entre os pré-socráticos, e contesta a possibilidade de que Anaximandro tivesse conhecimento de fenômenos como a obliquidade da eclíptica ou que estivessem disponíveis os meios técnicos e teóricos para determinar os

⁵⁴ Cf. a próxima seção.

⁵⁵ Mourelatos, A. P. D. Parmenides, Early Greek Astronomy and Modern Scientific Realism. CORDERO, N.-L. (ED.). *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e): Proceedings of the International Symposium*. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides, 2011, pp. 168-170.

⁵⁶ *De Caelo*, 295 b 11-16.

⁵⁷ O círculo da lua é 19 vezes maior do que o da Terra (II, 25, 1 = *Dox.* 355); o do Sol 27 vezes maior (II, 21, 1 = *Dox.* 351).

⁵⁸ *Dox.*, 981, 9. Cf. Kahn, C. *Anaximander and the origins of greek cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960, pp. 79-81.

equinócios. Apenas a partir do final do século V a. C. poder-se-ia falar em uma astronomia matemática: ela dependeria da suficiente acumulação de dados empíricos e sua elaboração, o cálculo dos solstícios e equinócios que marcam as estações tendo por condição a introdução dos calendários astronômicos (*parapegmata*) de Meton e Euctemon (em cerca de 430 a. C.)⁵⁹; em conexão, é apenas à essa época que surge, associado ao nome de Oinópedes, o conceito do zodíaco como curso oblíquo do Sol entre as estrelas. A partir de então, as ideias astronômicas poderiam se desenvolver rapidamente com Platão e, sobretudo, Eudoxo, obtendo-se uma descrição sistemática do céu e uma correta compreensão das relações dos vários círculos da esfera celeste (eclíptica, equador, trópicos, coluros solsticiais e equinociais etc.)⁶⁰.

Em resposta às críticas⁶¹, Kahn aceita a máxima metodológica de que é preciso explicitar os pressupostos científicos que se reconhece a um determinado autor, levando em consideração o problema de que, frequentemente, as fontes secundárias e terciárias têm a tendência de veicular suas notícias nos termos do nível alcançado de precisão técnica de seu próprio tempo. Mas, argumenta Kahn, se os autores mais antigos não teriam os recursos para calcular com exatidão, por exemplo, as datas dos equinócios, ou se não conheciam a linha da eclíptica como o círculo preciso no interior da faixa do zodíaco por onde o Sol desempenha a sua progressão anual, não é impossível que dispusessem de noções empíricas a seu respeito, que prescindem de uma determinação matemática exata. A noção original de equinócio (*isêmeria*) poderia ser uma mera assunção de que há duas ocorrências, ao longo do ano, em que a duração dos dias e das noites se igualam, na metade do período entre dois solstícios — já que o conhecimento empírico dos solstícios, isto é, dos dias, ou, de maneira mais vaga, das “estações” em que o Sol nasce, durante o verão, no(s) ponto(s) mais

⁵⁹ As invenções, na Babilônia — de onde provavelmente as recebem os gregos —, do calendário luni-solar e do zodíaco como círculo dividido em 12 setores, servindo de sistema de referência para o movimento do Sol, são situadas por Neugebauer não antes de 450 a. C. e, a primeira, e mais provavelmente no século IV a. C., a segunda (Neugebauer *op. cit.*, pp. 102-103).

⁶⁰ Dicks, D. R. Solstices, Equinoxes, & the Presocratics. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 86, p. 26-40., 1966, esp. pp. 39-40; Dicks, D. R. *Early greek astronomy*. Bristol: Thames; Hudson, 1970, p. 45.

⁶¹ Kahn, C. On Early Greek Astronomy. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 90, p. 99-116, 1970.

ao Sul, e, durante o inverno, no(s) ponto(s) mais ao Norte do horizonte⁶², para depois reverter o seu trajeto, conhecimento que não depende de especulação teórica ou de cálculo, é algo já nomeado por Homero e por Hesíodo: são as *tropai bêliou*⁶³.

Há um ponto sobre o qual ambos os autores estão de acordo: a introdução do modelo da esfera celeste é uma invenção peculiar aos gregos, constituindo um pressuposto de todo o refinamento matemático posterior — em especial com o desenvolvimento da trigonometria por Hiparco de Samos (séc. II a. C.), a partir da divisão babilônica do círculo em 360 partes iguais, avanços que se consolidam, ao final, no sistema de Ptolomeu (I a. C.). A esse respeito, divergem porém os estudiosos quanto ao momento do nascimento do modelo esférico: Kahn o atribui já a Anaximandro, enquanto Dicks o assume em Parmênides, que o teria adotado dos pitagóricos.

“SEMELHANTE À MASSA DE UMA ESFERA” (B8,43)

A questão de saber se Parmênides assume um universo esférico e de que maneira ele assim elabora essa representação — à parte o problema de saber qual seria, para o Eleata, a figura da Terra⁶⁴ — parece-nos fundamental para compreender o significado geral do Proêmio, do ponto de vista da originalidade da concepção da realidade “espacial” que pretende ele veicular. Os testemunhos que partem de Aécio o dizem afirmativamente⁶⁵. Não é tão fácil, porém, determinar se as citações disponíveis corroboram essa informação. Podemos inferi-lo a partir do fr. 8, em meio à argumentação sobre o ser, onde encontramos a analogia com a massa de uma esfera (σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, B8,43)⁶⁶. Há dificuldade em fornecer rapidamente uma resposta positiva, uma vez que, como destacaram os estudiosos, não se trata ali senão

⁶² Consideramos aqui, evidentemente, esses fenômenos como são observados pelos habitantes do hemisfério Norte do planeta.

⁶³ *Od.*, XV, 404; *Os trabalhos e os dias*, 564, 663. Com respeito aos equinócios, encontra-se ainda em Hesíodo um verso que provavelmente lhes faz referência, mas que é geralmente excluído pelos editores: ἰσοῦσθαι νύκτας τε καὶ ἡμέρας (v. 562). Cf. Kahn *On Early Greek Astronomy*, *art. cit.*, p. 113.

⁶⁴ Berger, H. Die ältere Zonenlehre der Griechen. *Geographische Zeitschrift*, v. 12, n. 8, p. 440–449., 1906, p. 442, por exemplo, aceita o testemunho de Teofrasto que atribui a ele a concepção de uma Terra com forma redonda.

⁶⁵ Hipólito, bem como Eusébio, atribuem a τὸ πᾶν o ser eterno, inengendrado/imutável e a forma esférica (σφαιροειδές) (*Dox*, 564,19-20; 169).

⁶⁶ Assim pensa Dicks *Early greek astronomy*, *op. cit.*, p. 51.

do emprego de um símile⁶⁷. Para Tarán, por exemplo, que recusa qualquer implicação espacial, o ponto da comparação concentra-se sobre a massa ou o corpo (ὄγκωι) de uma esfera, em um passo que pretende estabelecer a “homogeneidade” ou negar qualquer diferença de “grau de ser” aqui ou ali: Parmênides insistiria apenas na “indiferenciação”, em uma igualdade de “intensidade” que não seria mais do que uma expressão da identidade lógica do ser consigo mesmo⁶⁸.

Em uma época em que os conceitos geométricos não estão bem definidos, *sphaira* é mais provavelmente, como para Homero, algo concretamente “redondo”⁶⁹. Mas a própria ideia de uma figura geométrica, implicando um interior e um exterior, seria contraditória com a afirmação absoluta do ser, ao se considerarem os limites com um circundante de essência diversa, vazio ou “não-ser”. Se Parmênides insiste sobre a “massa”, é certamente para evitar o embaraço necessariamente posto pela superfície da esfera enquanto seu limite⁷⁰. O fato é que qualquer esfera, “empírica” ou matemática, apresentaria o problema, razão pela qual o eleata seria de todo modo forçado a empregá-la apenas como símile, para dizer de algo limitado em si mesmo, de natureza idêntica em toda parte, sem inferir a existência de uma exterioridade. Se podemos extrair uma implicação “estereométrica” de suas considerações lógicas ou metafísicas⁷¹, é apenas nesse sentido especial e certamente impróprio da palavra: o ser se projeta de maneira equilibrada, como uma esfera bem redonda, a partir do centro e em todas as direções (cf. μεσσοθεν ισοπαλές πάντη, B8,44), não havendo mais ou menos “ser” no centro do que em qualquer outro ponto (vv. 44-45), sem contudo assumir qualquer sorte de limite externo que seria decorrência do conceito próprio de figura (fosse ela qual fosse).

⁶⁷ Natorp, P. Aristoteles und die Eleaten. *Philosophische Monatshefte*, v. 26, p. 1–16; 147–169., 1890, p. 11 n.1; Coxon, A. H. The Philosophy of Parmenides. *The Classical Quarterly*, v. 28, p. 134–144., October. 1934, 40.

⁶⁸ Tarán, L. *Parmenides: A text with translation, commentary, and critical essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965, p. 159.

⁶⁹ Fränkel Parmenidesstudien, *op. cit.*, 196.

⁷⁰ Fränkel, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München: C. H. Beck, 1962, p. 409 e n. 23.

⁷¹ Cornford, F. M. Parmenides' Two Ways. *The Classical Quarterly*, v. 27, p. 97–111., April. 1933, pp. 103-106; Gigon, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides*. Basel: Brenno Schwabe, 1945, p. 268.

Mas pode-se ir ainda mais longe. O espaço como pura abstração, desprovido de forma, sem centro ou circunferência, é um pressuposto da geometria euclidiana: constitui a condição para descrever as figuras geométricas perfeitas. Os sistemas atomistas, como lemos em Lucrecio — e a concepção pode remontar a Epicuro, contemporâneo de Euclides —, representam um Todo infinito em todas as direções do espaço, assumindo, como fato, a realidade física do Vazio, que serve de limite à matéria. Uma flecha lançada de não importe onde se fixem os confins do universo, diz Lucrecio, não atingiria jamais um fim⁷². O problema, porém, pode ser completamente estranho a Parmênides: ninguém se colocaria a questão, à época, de uma infinidade do lugar não-ocupado; ele não se perguntaria pelo que haveria no exterior do ser semelhante à massa de uma esfera bem redonda. É pelo nosso preconceito euclidiano que supomos a necessidade do espaço estender-se sem limite, projetando um nada sem fim após a esfera⁷³. Nada exclui que Parmênides pense a organização espacial do universo a partir da esfera como modelo, sendo tal organização, por vez, um “símile” da realidade lógica perfeita, fechada em si mesma.

Podemos, de todo modo, buscar alhures indicações mais concretas de que Parmênides se utiliza de algo como um modelo esférico para pensar o universo. Segundo o testemunho de Aécio, ele teria fornecido uma explicação semelhante à de Anaximandro da posição central da Terra pela “simetria”⁷⁴, ὁμοιότης, o que implica a equidistância com uma periferia. Se não dispomos de citações diretas apoiando o testemunho, temos ao menos a descrição dos movimentos da Lua, através de dois versos que enunciam suas “obras revolventes” (ἔργα... περιφοῖτα, B10,4) — muito provavelmente dizendo respeito às suas fases ao longo da progressão mensal — e outro que fala de seu trajeto “em torno à Terra” (περὶ γαῖαν, B14,1). Some-se a isso a afirmação de que a Lua não possui luz própria, mas que é iluminada pelo Sol⁷⁵, e podemos concluir que Parmênides possui a representação de uma profundidade do

⁷² LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, 965-983.

⁷³ Cornford, F. M. *The Invention of Space*. ČAPEK, M. (ED.). *The concepts of space and time*. Boston studies in the philosophy of science. Dordrecht: Springer, 1976 [1936], p. 11.

⁷⁴ *Dox.* 980, 13 (= A44).

⁷⁵ AÉCIO. II, 28, 5 (*Dox.*, 357,9-10): Π. ἴσῃν τῷ ἡλίῳ καὶ παρ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι.

espaço, onde os corpos celestes desempenham trajetões circulares (formando as bases, por exemplo, para a explicação correta da causa do eclipse pela interposição da Terra⁷⁶).

[Enviado em abril 2016; aceito em julho 2016]

BIBLIOGRAFIA

- AUSTIN, N. *Archery at the dark of the moon: Poetic problems in Homer's Odyssey*. Univ. of California Press, 1975.
- BERGER, H. Die ältere Zonenlehre der Griechen. *Geographische Zeitschrift*, v. 12, n. 8, p. 440–449, 1906.
- BERNABÉ, A. El orfismo y los demás filósofos presocráticos. BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (EDS.). *Orfeo y la tradición órfica. un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008. p. 1141–1160.
- BOLLACK, J. *Parménide: De l'Étant au monde*. Lagrasse: Verdier, 2006.
- BOWRA, C. M. The Proem of Parmenides. *Classical Philology*, v. 32, p. 97–112, April. 1937.
- BURCKHARDT, J. *Griechische Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag, 2003.
- BURKERT, W. Das Proömium des Parmenides und die "Katabasis" des Pythagoras. *Phronesis*, v. 14, n. 1, p. 1–30, 1969.
- CAVALCANTE DE SOUZA, J. (ed.). *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999 [1968].
- CONCHE, M. *Parménide. le poème: Fragments*. 2. ed. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- CORDERO, N. Le vers 1.3 de parménide (« la déesse conduit a l'égard de tout »). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 172, n. 2, p. 159–179, 1982.
- CORNFORN, F. M. Parmenides' Two Ways. *The Classical Quarterly*, v. 27, p. 97–111, April. 1933.
- CORNFORN, F. M. The Invention of Space. ČAPEK, M. (ed.). *The concepts of space and time*. Boston studies in the philosophy of science. Dordrecht: Springer, 1976 [1936]. p. 3–16.

⁷⁶ Heath, T. *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus: A history of greek astronomy to Aristarchus, together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon*. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 48, rejeita que a explicação fosse conhecida antes de Anaxágoras. Ver porém Kahn *Anaximander and the origins of greek cosmology, op. cit.*, p. 116 e n. 1.

- COXON, A. H. The Philosophy of Parmenides. *The Classical Quarterly*, v. 28, p. 134–144, October. 1934.
- COXON, A. H. The Text of Parmenides fr. 1. 3. *The Classical Quarterly*, v. 18, n. 1, p. 69, May. 1968.
- COXON, A. H.; MCKIRAHAN, R. (eds.). *The fragments of Parmenides*. Rev. and expanded ed. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides Publishing, 2009 [1986].
- DICKS, D. R. Solstices, Equinoxes, & the Presocratics. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 86, p. 26–40, 1966.
- DICKS, D. R. *Early greek astronomy*. Bristol: Thames; Hudson, 1970.
- DIELS, H. *Doxographi graeci*. Berlin: Reimer, 1879.
- DIELS, H. *Parmenides Lebrgedicht. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Georg Reimer, 1897.
- FATTAL, M. *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- FOLEY, J. M. Traditional Signs and Homeric Art. BAKKER, E.; KAHANE, A. (eds.). *Written voices, spoken signs: Tradition, performance and the epic text*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1997.
- FRÄNKEL, H. Parmenidesstudien. *Wege und formen frühgriechischen Denkens*. [S.l.] C. H. Beck, 1955. p. 157–197.
- FRÄNKEL, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München: C. H. Beck, 1962.
- GERNET, L. Les origines de la philosophie. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1995 [1945]. p. 239–258.
- GERNET, L.; BOULANGER, A. *Le génie grec dans la religion*. Paris: Albin Michel, 1970, v. XI.
- GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides*. Basel: Brenno Schwabe, 1945.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press: Cambridge, 1965, v. 2.
- HEATH, T. *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus: A history of greek astronomy to Aristarchus, together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon*. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- JAUSS, H. R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978.
- KAHN, C. *Anaximander and the origins of greek cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- KAHN, C. On Early Greek Astronomy. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 90, p. 99–116, 1970.
- KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito: Uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. São Paulo: Paulus, 2009 [1981].

- KINGSLEY, P. *In the Dark Places of Wisdom*. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 1999.
- LINCOLN, B. Gendered Discourses: The Early History of “Mythos” and “Logos”. *History of Religions*, v. 36, n. 1, p. 1–12, 1996.
- MANSFELD, J. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen: Van Gorcum, 1964.
- MANSFELD, J. Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception? *Phronesis*, v. 44, n. 4, p. 326–346, 1999.
- MARQUES, M. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MARTIN, R. P. *The language of heroes: Speech and performance in the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- MOST, G. W. The poetics of early Greek philosophy. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 332–362.
- MOURELATOS, A. P. D. *The route of Parmenides*. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides Publishing, 2008.
- MOURELATOS, A. P. D. Parmenides, Early Greek Astronomy and Modern Scientific Realism. CORDERO, N.-L. (ed.). *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e): Proceedings of the International Symposium*. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides, 2011. p. 233–250.
- NAGY, G. *The best of the Achaeans: Concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Rev. ed. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- NATORP, P. Aristoteles und die Eleaten. *Philosophische Monatshefte*, v. 26, p. 1–16; 147–169, 1890.
- NEUGEBAUER, O. *The exact sciences in antiquity*. 2. ed. New York: Dover, 1969
- ONIAN, R. B. *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: New interpretation of greek, roman and kindred evidence, also of some basic jewish and christian beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- PELLIKAAN-ENGEL, M. E. *Hesiod and Parmenides: A New View on Their Cosmologies and Parmenides’ Poem*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1974
- PINDARE. *Oeuvres complètes*. Paris: Minos, La Différence, 2004.
- ROBBIANO, C. *Becoming Being: On Parmenides’ transformative philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.
- SANTORO, F. (ed.). *Filósofos épicos, v. I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos*. Rio de Janeiro: Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2011.
- SIMPSON, M. The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar’s Odes. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 100, p. 437–473, 1969.

- TARÁN, L. *Parmenides: A text with translation, commentary, and critical essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide: Testimonianze e frammenti*. [S.l.] La Nuova Italia, 1958, v. 38.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990 [1988].