

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO RODRIGO DE OLIVEIRA COSTA

UMA INTERPRETAÇÃO DO POEMA DE PARMÊNIDES A PARTIR DA
FILOSOFIA ITÁLICA E DA TRADIÇÃO MÍTICA ARCAICA

BRASÍLIA

2013

Thiago Rodrigo de Oliveira Costa

UMA INTERPRETAÇÃO DO POEMA DE PARMÊNIDES A PARTIR DA
FILOSOFIA ITÁLICA E DA TRADIÇÃO MÍTICA ARCAICA

Texto para defesa de Dissertação de Mestrado, apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

BRASÍLIA

2013

Oliveira Costa, Thiago Rodrigo de.

Uma interpretação do poema de parmênides a partir da filosofia itálica e da tradição mítica arcaica. / Thiago Rodrigo de Oliveira Costa. Brasília, 2013. p.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade de Brasília (UnB).

1. Parmênides; 2. Ontologia; 3. Lógica; 4. Física; 5. Teologia;

I. Título.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Dissertação de autoria de Thiago Rodrigo de Oliveira Costa, intitulada *Uma interpretação do poema de parmênides a partir da filosofia itálica e da tradição mítica arcaica*, apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília, em ____ de _____ de 2013, defendida e aprovada pela comissão julgadora abaixo assinada.

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Orientador (Presidente – UnB)

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier (UFU)

Brasília
2013

RESUMO

O coração desta dissertação consiste na defesa de que o discurso sobre o *eón* de Parmênides (sua ontologia) fora construído a partir das reflexões anteriores (i) sobre o *theós* (a teologia de Homero, de Hesíodo, de Pitágoras e de Xenófanés) e (ii) sobre a natureza (a física dos primeiros filósofos). Defendemos que Parmênides dividiu a sua reflexão sobre a realidade em dois domínios discursivos: o domínio lógico, abstrato e dedutivo do *lógos*; e o domínio especulativo, empírico e indutivo da *dóxa*. E defendemos que estes domínios coincidem com os domínios cosmológicos da sua *theá* que buscaremos mostrar ser *Theía*, a Visão, quais sejam: o domínio da *contemplação* e o domínio da *observação*.

PALAVRAS-CHAVE: ONTOLOGIA, TEOLOGIA, LÓGICA, FÍSICA, PARMÊNIDES.

ABSTRACT:

The core of this dissertation consists on the defense that the discourse on the Eon of Parmenides (its ontology) was built from the foregoing reflections (i) on theos (the theology of Homer, Hesiod, Pythagoras and Xenophanes) and (ii) on the nature (physics of the early philosophers). We argue that Parmenides split his reflections on the reality in two discursive domains: the logic, deductive and abstract domain of the logos, and the speculative, empirical and inductive domain of the doxa. And we argue that these domains coincide with the areas of its cosmological thea, which we'll endeavour to show it to be theia, the Vision, which are: the domain of contemplation and the domain of observation.

KEYWORDS: ONTOLOGY, THEOLOGY, LOGIC, PHYSICS, PARMENIDES.

*para a Aia (Vânia)
pela koinonía.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador Gabriele Cornelli da Universidade de Brasília pela diligente atenção e cuidados que tem dedicado ao meu trabalho desde a primeira pesquisa de iniciação científica na graduação até aqui. Agradeço ao professor Giovanni Casertano da Università Degli Studi di Napoli pelo carinho, gentileza e receptividade com que acolheu os meus esforços. Agradeço ao professor Marcelo Pimenta Marques da Universidade Federal de Minas Gerais pela atenciosidade e zelo ímpar que tem tido com o meu trabalho. Agradeço ao professor Dennys Garcia Xavier da Universidade Federal de Uberlândia pelos conselhos e sugestões de trabalho que, com gosto, buscarei compreender e assimilar.

Agradeço, também, aos meus familiares, à minha mãe Rosângela de Fátima Oliveira pela máxima dedicação e esforços que dedicou à minha formação enquanto pessoa, ao meu irmão Odécio Costa Borges, que me foi o melhor irmão que se poderia esperar ter, queria ter sido para ti tão bom quanto foi para mim, ao meu tio Rogério Ancelmo de Oliveira por ter sido o meu maior mestre, eu sinto por não ter sido um tão bom discípulo.

Agradeço, também, aos meus amigos epistéricos, ao Antônio Marques, visionário a frente dos demais, ao Guilherme Moura, infatigável mente impenetrável tamanha a densidade, dupla invensível quando unida; agradeço às minhas amigas epistéricas Mariana Souza, de sensibilidade infinita, Thaís Rocha, uma graça de mente multi-atenciosa, à Dayane Augusta, alegre, centrada e diligente de imbatível determinação e vontade, à Luana Weyl de multi-radiante energia e graça, à Mariana Lima que com mil braços combate as injustiças, força e vigor inigualáveis em seu ser, uma doce presença.

Agradeço, também, aos meus amigos do RPG, os quais me desculparão a todos eu não nomear, dentre os antigos inevitáveis são os nomes de Meyrelles Francisco Borges, Marcelo Falkir, Eduardo Pereira Rodrigues, Carlos Daniel Galbier e Thiago Resende, entre os mais recentes Mauricio Camargo, Rafael Ribas (grande Bolfur), Eduardo Fernandes de Oliveira, Rodrigo Colts (mestre e conselheiro precioso), Lincoln Lee e Mário Marco Corrêa Sales Machado.

Agradeço, também, aos amigos do Archai Edrisi Fernandes, multi-versado nas profundas águas do saber, Walter Neto, Angelo Balbino, Eryc Leão, Jonatas Rafael Alvares, mago do virtual, e ao Luciano Coutinho.

Agradeço, finalmente, aos meus amigos-irmãos Ewerton Rocha Vieira, Marcos José Pereira Alves, Gilmar Rocha, Geraldo Júnior. E a todos os demais amigos e amigas presentes no meu coração: muito obrigado.

Sumário

RESUMO	5
INTRODUÇÃO	11
Objetivo.....	11
Apresentação da Hipótese Hermenêutica.....	11
Apresentação da Dissertação.....	13
Motivação.....	15
Metodologia	16
As Ferramentas da Análise.....	17
Sobre o Anacronismo	23
Algumas Considerações Iniciais Sobre a História de Parmênides	25
CAPÍTULO 1: PARMÊNIDES E A TRADIÇÃO MÍTICA ARCAICA.	30
Alguns Elementos da Dimensão Formal do Estudo do Poema de Parmênides.....	30
Parmênides e a Poesia Épica	36
A Jornada Épica	38
A Investigação e a Revelação.....	39
Dia e Noite	40
A Natureza dos Deuses	46
Parmênides e o Orfismo	53
A Jornada Mística	54
Iniciação e Revelação Místicas	57
Dia e Noite	61
A Natureza das Divindades	67
Conclusão.....	70
Os Nomes das Divindades.....	71
CAPÍTULO 2: PARMÊNIDES E O PROTOPITAGORISMO.....	73

	10
A Misteriologia Protopitagórica.....	74
A Imagem Mistérica do Protopitagorismo.	77
A Religião, a Seita, o Culto e o Mistério.....	78
A Luz do Dia e A Escuridão da Noite.....	96
A Astronomia e a Matemática na Reforma da Cosmologia Tradicional.....	104
O Cosmos, o Céu e a Terra são Esféricos.	104
CAPÍTULO 3: A MITOLOGIA CRÍTICA DE XENÓFANES E A ONTOLOGIA DE PARMÊNIDES	119
O nascimento da Mitologia e da Teologia.....	119
Contra os “simulacros dos antigos”.....	121
A Investigação Humana nos Domínios das “Concepções”.....	123
A Primeira Crítica: Sobre o Antropocentrismo, o Etnocentrismo e os Vícios.	123
Segunda Crítica: Sobre o perspectivismo.....	125
As “Descobertas” “Falseáveis”: Nobres e Falíveis Investigações Humanas.	128
Ao Coração da Verdade	130
As divindades e A Divindade.....	143
O Coração da Verdade	145
Gaia e Eón.	145
Eón e Átomos.....	156
CONCLUSÃO	169
BIBLIOGRAFIA	171

INTRODUÇÃO

Objetivo

Apresentação da Hipótese Hermenêutica

Nesta dissertação apresentaremos uma hipótese de interpretação do poema de Parmênides que, acreditamos, consegue resolver de maneira satisfatória as seguintes questões:

- (i) Em que consiste a filosofia de Parmênides?
- (ii) Há alguma conexão entre as partes do poema e, em caso afirmativo, qual é a conexão?¹
- (iii) Qual(is) é(são) a(s) tese(s) central(is) do poema de Parmênides?

Para a primeira questão nós construímos a seguinte hipótese: a filosofia de Parmênides consiste em um duplo discurso sobre o *eón*² associado a uma dupla investigação sobre a realidade. Por um lado, trata-se da investigação da realidade por meio da contemplação racional dedutiva e, por outro lado, trata-se da investigação da realidade por meio da observação especulativa indutiva. Em ambos os casos, o discurso sobre o *eón* é um discurso sobre a natureza divina do que existe.³

Para a segunda questão nós construímos a seguinte hipótese: Há uma conexão entre as partes do poema que consiste na divisão do domínio cosmológico da deusa em

¹ As partes do poema são (i) o próêmio (fr. 1), (ii) as vias de investigação (fragmentos de 2 a 7), (iii) o coração da verdade (fr. 8) e (iv) as especulações dos mortais (fragmentos de 8 a 19).

² Chamaremos de ontologia ao discurso sobre o *eón*.

³ Chamaremos de teologia ao discurso sobre o divino (*theós*).

“contemplação” e “observação”. Buscaremos subsidiar a hipótese segundo a qual a *theá* de Parmênides é *Theía*, a deusa da Visão, a primeira filha de Gaia e de Urano segundo a *Teogonia* de Hesíodo,⁴ e que o domínio cosmológico dessa deusa é duplo como o domínio da investigação filosófica proposta por Parmênides. Grosso modo, a Visão é, por um lado, uma forma de apreensão da mente, que estamos traduzindo por “contemplação” e, por outro lado, a Visão é uma forma de apreensão dos olhos, a “observação”. A *contemplação* da realidade possibilita o discurso lógico⁵ dedutivo sobre *o que é* (e está estabelecida sobre os mesmos pressupostos lógicos da argumentação de Zenão,⁶ que são (i) os postulados da não contradição e do terceiro excluído;⁷ e (ii) os conectivos lógicos clássicos: 'não' ($\mu\eta$), 'e' ($\kappa\alpha\iota$), 'ou' (η) e o 'se isso, então aquilo' ($\epsilon\acute{\iota}$),⁸ que satisfazem cada um a uma atribuição de valores conhecida

⁴ Hesíodo. *Teogonia*: 135.

⁵ É preciso observar que o termo “lógica” é ambíguo e possui, ao menos, três acepções que gostaríamos de precisar: α) de imediato, “lógica” designa uma disciplina que se ocupa com a linguagem, tal como a gramática. Apenas nos dois últimos séculos, com o estabelecimento das “linguagens formais” (especialmente, da álgebra de Boole, e da lógica matemática com Frege) é que o termo “lógica” adquiriu, também, a acepção especializada de uma disciplina que se ocupa com uma linguagem formal. β) o termo “lógica” designa, também, o objeto da disciplina por ele, mesmo, nomeada. Nesta acepção, a “lógica” não deve ser entendida, meramente, como a linguagem. Muitas são as disciplinas que se ocupam da linguagem; mais precisamente, que se ocupam com algum aspecto e/ou elemento da linguagem. Neste caso, o termo “lógica”, como objeto da disciplina de mesmo nome, indica a estrutura, subjacente à linguagem, de articulação do próprio pensamento, o que intuitivamente chamamos de a “lógica” do discurso, ou o que a modernidade nomeou de a “razão”. Essa estrutura pode ser depreendida de expressões intuitivas como: “é lógico que uma proposição, ou é verdadeira, ou não é verdadeira” (postulado da Bivalência), e semelhantes. Um discurso “não lógico” seria, nesta acepção, por exemplo, o que atribuisse a uma divindade uma determinada característica, e também, negasse a essa, *mesma*, divindade essa, *mesma*, característica, *sem qualquer variação de aspecto envolvida*. A “lógica” é então, nesta segunda acepção, uma propriedade do discurso, ou melhor, do próprio pensamento discursivo, *mas que* pode estar, ou não, presente nele. Daqui por diante, indicaremos a primeira acepção com um “ α ” subscrito (Ex.: lógica $_{\alpha}$), a segunda com um “ β ” subscrito (Ex.: lógica $_{\beta}$), e a terceira acepção com um “ γ ” subscrito (Ex.: lógica $_{\gamma}$). γ). O termo “lógica” possui uma terceira acepção: é o produto da lógica $_{\alpha}$. Isto é, a “lógica” é uma linguagem, na qual está presente e bem caracterizada a sua lógica $_{\beta}$. É uma linguagem “racional”, para usar mais uma expressão corrente, que pode ser empregada para outros fins quaisquer. Em síntese, temos que o termo 'lógica' indica: (α) uma disciplina; (β) a razão; e (γ) uma linguagem. É preciso dizer que com o advento das linguagens formais e o destacamento objetivo da dimensão metalinguística, relativamente a essas linguagens, a lógica enquanto uma disciplina passou a se ocupar, também, com as propriedades das suas linguagens 'objeto', bem como com as propriedades metalinguísticas das linguagens objeto, que são, neste caso, propriedades formais. A ambiguidade, ainda assim, é mantida: (α) lógica = disciplina/ (β) lógica = objeto/ (γ) lógica = produto = linguagem formal objeto e/ou estudo das propriedades da linguagem objeto ou das propriedades metalinguísticas da linguagem objeto. Nossa argumentação está fundamentada, em boa parte, no estudo de Haack (2002), as nossas conclusões, no entanto, são independentes.

⁶Que chamaremos de dialética.

⁷O postulado da “Não Contradição” estabelece que: dadas uma proposição e a sua negação não é o caso que: (i) ambas sejam verdadeiras, ou que (ii) ambas sejam falsas. O postulado do “Terceiro Excluído” (Tertium non datur) estabelece que: dadas uma proposição e a sua negação ou: (i) a primeira é verdadeira e a segunda é falsa, ou (ii) a primeira é falsa e a segunda é verdadeira (i.é.: uma delas é verdadeira e a outra é falsa). Não havendo uma terceira possibilidade (Tertium non datur). Sobre o emprego deste último postulado em Parmênides cf.: Cordero (2009: 15-25).

⁸Em particular, este conectivo é largamente empregado por Zenão. No fr. 1 é empregado três vezes, no fr.

como “*booleana*”⁹). A *observação* da realidade possibilita o discurso especulativo indutivo sobre *as coisas que são*. Esse duplo domínio da visão faz da deusa Visão (de *Theía*) a deusa mais apropriada para a exposição do coração da verdade e das especulações dos mortais feita no poema. Desse modo, os dois discursos estão conectados entre si como os dois domínios da deusa da Visão e como a dupla atividade investigativa da filosofia para Parmênides.¹⁰

Para a terceira questão nós construímos a seguinte hipótese: as teses centrais do poema são: (a) o *lógos*, ou a teoria dedutiva, (i) é verdadeiramente crível em razão da sua natureza abstrata e dedutiva, e (ii) depende da contemplação (iii) para a dedução das características do que é; (b) a *dóxa*, ou especulação indutiva, (i) não é verdadeiramente crível em razão da sua natureza empírica e indutiva, e (ii) depende da observação (iii) para a formulação hipotética do que é; e (c) o *lógos* é um discurso sobre a natureza de uma perspectiva teórica e a *dóxa* é um discurso sobre a natureza de uma perspectiva empírica.

Apresentação da Dissertação

2 três vezes, no fr. 3 quatro vezes, no fr. 4 uma vez (totalizando 11 usos em apenas quatro fragmentos). O que faz com que os raciocínios de Zenão sejam fundamentalmente hipotéticos, característica essa que passou despercebida por muitas das suas interpretações.

⁹Evidentemente, termos como “substantivo”, “adjetivo”, “advérbio”, “radical”, “poder ontofônico”, “valoração booleana” etc., bem como os que acabamos de empregar, pertencem à gramática, à etimologia, à teoria literária, e à lógica, respectivamente, sendo elas modalidades de reflexão e análise da linguagem; disciplinas que só vieram a se desenvolver muitos séculos depois do VI a.C. Todavia, não deixamos de empregá-los em nossas análises, a despeito do *aparente* anacronismo, justamente por se tratarem de categorias analíticas, isto é, categorias úteis para a análise. A todo o momento recorreremos à disciplinas como a gramática e a etimologia, desconhecidas dos nossos “nativos”, para aclarar algum ponto em exame. E aqui vamos recorrer, também, à lógica para dissipar algumas dúvidas, relativamente ao que chamamos, comumente, de “pensamento racional e positivo” entre os Gregos, notadamente com Parmênides. Não devemos confundir, portanto, um termo analítico (que é empregado como um *instrumento* na análise), com um termo objeto (*aquele que é analisado*). As disciplinas possuem os seus objetos, e suas ferramentas de trabalho (como os termos analíticos) com as quais realizam as suas análises. “Protopitagorismo”, por exemplo, é um termo analítico da historiografia cunhado por Cornelli (2011: 24) para indicar o primeiro pitagorismo, o dos primeiros pitagóricos, o que separa o pitagorismo em dois momentos: o primeiro momento e o que não é o primeiro momento, e nomeia um deles (não é um termo objeto que se possa encontrar nas fontes), cf.: Cornelli (2011: 24). Esta confusão foi feita, por exemplo, por Huffman que mistura “filosofia da matemática” (Cornelli 2011: 81) com o emprego da matemática em outras disciplinas, como “para resolver problemas filosóficos” (Huffman, 1988: 2). A “filosofia da matemática” toma a matemática como *objeto*, o que é totalmente diferente do *emprego* de conceitos matemáticos na *análise* de problemas de outras áreas, como fazem os físicos, ou como teria feito, segundo ele, Filolau. Com efeito, os físicos não têm uma “física da matemática” porque a empregam como *instrumento* nas suas análises da natureza (o seu objeto); o conceito adequado é o de “matemática aplicada” à física, e no caso de Filolau, se Huffman estiver correto, o de “matemática aplicada” à filosofia.

¹⁰Essa hipótese será desenvolvida, em pormenor, no primeiro capítulo da dissertação.

No primeiro capítulo faremos uma rápida apresentação do contexto histórico e cultural no qual se inserem Parmênides e o seu poema. Investigaremos quais são as divindades que aparecem no poema, bem como quais são as suas funções cosmológicas na tradição mítica arcaica com o objetivo de inferir as suas possíveis funções no poema, com ênfase na personagem da *Theá*.

No segundo capítulo examinaremos a relação de Parmênides com o protopitagorismo tanto no nível formal quanto no nível dos conteúdos filosóficos, dando especial atenção ao vínculo do protopitagorismo com os “discursos dos mortais”.

No terceiro capítulo investigaremos: (i) a natureza do *eón*; (ii) a sua relação com o discurso mítico e fisiológico; (iii) a sua relação com a 1ª via de investigação; (iv) a sua caracterização no fragmento 8; e (v) algumas possíveis respostas para a questão: o que é *tò eón*? Neste capítulo compararemos a filosofia de Parmênides com a de Xenófanes. Buscaremos, também, mostrar que a querela lógico-matemática discutida por Zenão associada às hipóteses do continuum (do espaço e do tempo), da divisibilidade ao infinito (pressuposto da descoberta dos números racionais) e ao postulado que nomearemos de Material¹¹ nos permite obter uma tradução do “*eón*” no “*átomos*” (o indivisível) de Leucipo e Demócrito.

Em síntese as proposições centrais que defenderemos nesta dissertação são:

1. Parmênides participou do movimento de transformação da tradição mítica arcaica levado a cabo pelos primeiros filósofos gregos e produzido por fatores diversos como: (i) o desenvolvimento da astronomia, importada dos caldeus, egípcios e fenícios; (ii) o aparecimento de um distanciamento epistemológico relativamente ao saber tradicional, impulsionado pelo aparecimento de discursos cosmogônicos, cosmológicos e teológicos relativamente independentes da tradição; (iii) o desenvolvimento de uma mentalidade cética que pouco a pouco foi se desfazendo das amarras dos discursos de autoridade; dentre outros.
2. A deusa (*theá*) do poema de Parmênides é a deusa Visão, *Theîa*, a mãe do Sol.
3. A filosofia protopitagórica influencia a filosofia de Parmênides de uma maneira direta com os princípios <luz, trevas> e de uma maneira indireta com as

¹¹Que diz que: o *eón* nem “*genésthai*” (ser surgido) “*medenós*” (do nada, fr. 8, v. 10 = “*ek mé eóntos*”: do que não está sendo, do que não é; fr. 8, v. 7) nem “*óllusthai*” (ser aniquilado, ser destruído completamente). Que poderíamos dizer, também, da seguinte maneira: “O que está sendo não surgiu do nada nem pode ser desfeito em nada”, ou, ainda, “do nada nenhuma coisa que existe se cria, e em nada nenhuma coisa que existe se desfaz”. Apesar do nome que estamos dando ao postulado sugerir que o seu objeto seja apenas a “matéria”, rigorosamente cremos que este postulado parmenideano se aplique a tudo o que há, a tudo o que existe.

ferramentas da matemática e da lógica (ainda em processo de autonomização) com as quais Parmênides determinará as características do *eón*.

4. Parmênides dá continuidade ao “projeto” de unificação dos princípios iniciado por Xenófanes, o qual havia postulado que Gaia era a origem e o fim de todas as coisas.
5. O *eón* é o modelo primeiro do átomo. Todo o atomismo é um desenvolvimento a partir da ontologia de Parmênides, com a qual se estabelece uma correspondência entre o *eón* e o cheio (o átomo) e entre o *mè ón* e o vazio, este último aceito pelos atomistas, mas não por Parmênides.

Motivação

Há duas motivações de ordens distintas que nos levaram a realização deste trabalho. Em primeiro lugar, no tempo, a motivação historiográfica. Quando estudávamos a filosofia de Epicuro¹² nos ocorreu que deveríamos levar a cabo uma revisão da genealogia do atomismo. O vínculo de Epicuro com Demócrito,¹³ por meio de Nausífanos,¹⁴ era claro, mas não era clara a conexão de Demócrito e de Leucipo com a tradição anterior. Os princípios anteriormente levantados, água, fogo, ar, terra e o indeterminado (ou ilimitado, ou ainda, infinito) não se assemelhavam em nada aos átomos e ao vazio dos atomistas. Contudo, havia uma indicação nas fontes antigas, já em Aristóteles, de uma relação de Leucipo e Demócrito com os eleatas Parmênides e Zenão. Foram esses indícios, em busca da genealogia do atomismo, que nos trouxeram ao presente trabalho, com o qual esperamos mostrar a pertinência das evidências antigas que fazem dos atomistas os continuadores, ao seu modo, da filosofia eleata.

A segunda motivação, filosófica, consiste na nossa perplexidade diante das proposições de Parmênides e de Zenão sobre a indivisibilidade do *eón*. Por que Parmênides precisou dizer que o *eón* não é divisível? Uma resposta rápida, para se livrar do embaraço da questão, consistiria em não tomar a divisão na acepção física da palavra, o que implicaria, forçosamente, em afastar Parmênides de Zenão, mesmo

¹² Oliveira Costa: 2009: 101-119.

¹³ Diógenes Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*: X, 2. Daqui por diante: “DL”.

¹⁴ DL: X, 13-14. A afirmação de que Epicuro “foi discípulo de Nausífanos” foi feita por Apolodoros na sua obra *Crônica* e por Aríston em sua *Vida de Epicuro*; citadas por Diógenes Laércio. O mais provável, acreditamos, é que Epicuro tenha lido a *Trípode* de Nausífanos, mas não que tenha sido seu discípulo direto. Todavia, esta é uma questão em aberto.

quando as fontes mais antigas afirmam que as suas obras estavam intimamente conectadas.¹⁵ Contudo, um exame menos preconceituoso das fontes mostra com clareza uma conexão íntima entre Parmênides, Zenão e os atomistas Leucipo e Demócrito. Segundo Aécio (I.16,2: DK 68 A 48) [por Demócrito] os átomos foram postulados (*hístasthai*) como indivisíveis (*tà amerê*), e ainda, não ser (*mè ênai*) ao infinito (*eis ápeiron*) a divisão (*tèn tomén*). Pois é exatamente da divisão ao infinito que o livro de Zenão trata (se se quiser das infinitas partes obtidas pela divisão ao infinito), a qual é chamada *pollá*.¹⁶ A conexão fica evidente quando percebemos que há duas consequências possíveis para a divisão ao infinito: (i) ela segue ao infinito sem jamais reduzir a grandeza das partes obtidas no processo a zero, o que acarreta na impossibilidade do movimento; ou (ii) a divisão segue ao infinito e atinge o infinito de modo que a parte última resultante do procedimento de divisão é pontual, o que acarreta na redução do *eón* ao *mè eón*. Como Zenão e Parmênides querem evitar ambas as consequências, então *pollá* não deve ser o caso, isto é, deve haver um momento no qual se se depara com uma parte indivisível, essa parte indivisível foi chamada por Parmênides e por Zenão de *eón*, e foi chamada por Leucipo e por Demócrito de *átomos*. Esse resultado, se correto, é de imensa relevância para a história da filosofia, e é também a fonte da nossa perplexidade, que há pouco havíamos indicado.

Metodologia

Sua única verdade sagrada [da ciência] é que não há verdades sagradas. Todas as suposições devem ser examinadas criticamente. Os argumentos da autoridade são inúteis. O que for inconsistente com os fatos, não importa o quanto gostemos, deve ser descartado ou revisado. A ciência não é perfeita, ela é

¹⁵ Platão. *Parmênides*: 128 a-c. “Estou percebendo, Parmênides, disse Sócrates, que Zenão aqui presente quer ligar-se intimamente a ti não somente pela amizade, mas também pelo <teu> texto. É que ele escreveu, de certa maneira, a mesma coisa que tu, só que, fazendo uma alteração, tenta enganar-nos, fazendo-nos crer que diz algo diferente. Pois tu, em teus versos, afirmas o todo ser *um*, e disso apresenta belas e boas provas. Ele, por sua vez, afirma não ser *múltiplas coisas*, e também ele apresenta provas numerosas e de muito peso”, e seguintes. A tradução é de Iglésias e de Rodrigues (2003: 25). Os termos em itálico “um” e “múltiplas coisas” traduzem “*hén*” e “*pollá*” (“*hèn phèis ênai*”, “*ou pollá phesin ênai*”), todavia as traduções não são adequadas, pois não capturam o sentido específico, diríamos técnico, dos conceitos, sendo particularmente ruim a tradução de “*pollá*” por “múltiplas coisas” do que não trata Zenão no seu escrito. No terceiro capítulo analisaremos os pormenores desta questão.

¹⁶ A discussão deste ponto será feita no terceiro capítulo.

frequentemente mal usada, apenas uma ferramenta, mas é a melhor ferramenta que temos, com correção automática, sempre mudando, aplicável a tudo. Com esta ferramenta nós conquistamos o impossível. Com os métodos da ciência nós começamos a explorar o cosmos.

_Carl Sagan., in: *Cosmos* (1980).

As Ferramentas da Análise

Um método é, essencialmente, uma maneira de proceder, de realizar um determinado percurso, que no nosso caso é um percurso “*dizésios*” (de investigação, de pesquisa; fr. 2, v. 2). A questão essencial da metodologia é, por sua vez, o *hópos* (como, de que maneira, de que modo, fr. 2, v. 3; = “*hos*”, fr. 2, v. 5). O modo como procedemos numa pesquisa comporta uma dimensão ética, política e existencial, bem como uma dimensão lógica, epistemológica e ontológica. Na primeira temos de lidar com a nossa postura ética, política e existencial diante do que é pesquisado. Na segunda temos de lidar com as nossas pré-compreensões lógicas, epistemológicas e ontológicas acerca do que é pesquisado.¹⁷

¹⁷Nem sempre os termos 'epistemologia' e 'ontologia' são bem distinguidos e empregados. Ambos, são disciplinas reflexivas, e como tais têm por produto um tipo discurso. Os objetos são, contudo, bastante, distintos. A primeira tem por objeto o conhecimento, enquanto a segunda tem por objeto o *eón* (“aquilo que está sento”, em acepção processual, ou “aquilo que é”, o “ente”, em acepção pontual). Desde Parmênides a ontologia se subdivide em uma dimensão física (o que é tematizado no âmbito das “concepções dos mortais”, cujas questões de investigação são: 1: o como é; e 2: o como não é), e em uma dimensão metafísica (o que é tematizado no âmbito do “coração da verdade”, cujas questões são: 1: como deve ser, ou como não pode não ser; e 2: como deve não ser), ambas recorrem tanto à experiência quanto à abstração, mas de maneiras bastante distintas. A física recorre à abstração para a elaboração da teoria física, e recorre a experiência para a prova física de suas proposições. A metafísica, inverte o quadro, a prova não é dada pela experiência, mas pela necessidade lógica, contudo, os objetos e suas propriedades são dados pela experiência. Dos “dados da experiência” a metafísica extrai os seus objetos e abstrai as suas propriedades, mas a sua “teoria” não responderá as questões físicas “como é”, e “como não é”, mas as questões metafísicas: “como é necessário que seja”, e “como é necessário que não seja”. Em ambos os casos se encontram presentes a experiência e o pensamento abstrato, ambas trabalham com os objetos extraídos da primeira e processados na segunda, mas diferem pela natureza das suas questões, e pelo domínio no qual apresentam as suas provas. Há como que um grande receio com a metafísica no ocidente, mas este deve-se mais às posturas dogmáticas e autoritárias de uma metafísica de extração teológica, que à disciplina ela mesma. Reconhecemos aqui a pertinência da crítica de Hegel à Epicuro, nas *Lições sobre a História da Filosofia* (1977: 379-395), no seguinte aspecto: se consideramos Epicuro um físico, devemos também reconhecer que o seu objeto central, o átomo, está longe de ser um objeto empírico. O átomo (no quadro da física antiga) é um conceito, muito elaborado, e com um grau bastante elevado de abstração, não é um objeto empírico, ainda que seja empregado para dar sentido aos fenômenos empíricos, e que ele próprio seja concebido como um objeto físico material. Contudo, não é pertinente a crítica de Hegel na medida em que Epicuro reconhecia esse caráter não empírico do átomo, razão pela

Quanto à postura buscaremos ser compreensivos: a nós interessará saber como Parmênides pensa o “*eón*”, as divindades, etc., e não o que pensamos *nós* a esse respeito. Não importa o quanto gostemos dessa ou daquela hipótese hermenêutica, se ela não estiver em conformidade com o texto nós deveremos descartá-la e adotar a hipótese mais plausível, a que melhor se acomodar ao texto. Vamos buscar respeitar a concepção de Parmênides, estejamos ou não de acordo com ela.¹⁸

Concebemos quatro tipos de princípios do discurso: (i) as noções primitivas; (ii) os axiomas, que são proposições cuja verdade *se pretende* auto-evidente; (iii) os postulados, que são proposições cuja verdade *se pede* que seja aceita; e (iv) os dogmas, que são proposições cuja verdade *é estabelecida* pela fé, uma forma de *pístis* (confiança).

Para, talvez, a maior parte das pessoas, tanto hoje quanto na Grécia dos séculos VI e V a.E.C., os dogmas são vividos como se fossem axiomas, as noções primitivas como se fossem noções comuns (essas que circulam com o significado ordinário das palavras), e, não raramente, proposições que precisariam ser demonstradas, provadas, são tratadas na mesma conta do “auto-evidente”.¹⁹ Quando no sexto século a.E.C. Xenófanes agrupou a totalidade das proposições humanas no conjunto das *dóxai* (opiniões, concepções) afirmando que “a concepção tem feito todas as coisas”,²⁰ ele se contrapôs, justamente, a uma certa atitude, a um certo modo de encarar o que demanda uma demonstração, uma prova, como se fosse auto-evidente, ou digno de crença com base unicamente na autoridade da tradição.²¹ Mais que isso, se contrapôs a uma postura dogmática que não admite, de modo algum, a possibilidade de se encontrar em erro, o

qual defendia que não deveria haver uma espécie de átomo visível. E, também, não é pertinente a crítica de Hegel na medida em que os *entes* postulados pela física o são para tornar inteligível, sempre, uma ordem de fenômenos empíricos, e, estão sempre sujeitos à “queda”, dado o caráter contingente (não necessário) do conhecimento físico, no que concordamos com Casertano (cf.: 2011: 85, 86, 89; e 2009: 66).

¹⁸Devemos buscar evitar com que “interesses redacionais” (Cornelli, 2009: 288-9) nossos (de quaisquer ordens), controlem, organizem, selecionem, apaguem ou reescrevam a doutrina de Parmênides. E isso, buscaremos fazer por meio de uma exposição clara dos nossos pressupostos, e por meio do exercício do respeito ao pensamento de Parmênides, esteja ele, ou não, de acordo com o nosso modo de pensar. Isso dará ao nosso trabalho um maior grau de liberdade para “transitar” entre as acepções várias e variadas que concorrem à sua interpretação. Se nos fosse permitido estabelecer um postulado ético metodológico ele seria o seguinte: *a dignidade hermenêutica é a mesma para todas as leituras, que devem, portanto, ser respeitadas, o que, contudo, não significa que não devam ser questionadas, muito ao contrário.*

¹⁹As noções primitivas são estabelecidas recorrendo-se às noções comuns e/ou às outras noções primitivas.

²⁰Cf.: DK 21 B 34.

²¹Heráclito, nos parece, tem a mesma concepção (opinião, ou pensamento). “Pois, muitos não sabem estas coisas, tão numerosas as encontrem, nem tendo sido ensinadas aprendem, *mas (δέ)*, de si mesmos, *pensam* [saber] (*δοκέουσι*)”): DK 22 B 17.

que torna infrutífera qualquer tentativa de diálogo. Preferiu ele desestabilizar tudo sobre o que se apoiava à arriscar ser encantado e iludido, quanto ao que fosse seguro, pelo “*éthos polúpeiron*” (hábito muito experimentado).²²

Nós assumimos que a avaliação de Xenófanés é válida, ao menos, como postura inicial no curso do trabalho investigativo, que no nosso caso consiste na interpretação que buscaremos subsidiar acerca do poema de Parmênides. Não queremos, de modo algum, que qualquer proposição do nosso trabalho seja tomada como um *dogma*, ou como se sobre um dogma implícito se apoiasse. Não dispomos dessa riqueza. Contudo, muitas vezes, precisaremos *postular* como verdadeiras certas proposições que não poderemos subsidiar, seja por não dispormos da competência necessária, seja porque isso nos afastaria da nossa meta.²³ Gostaríamos, ainda, que fossem apreendidos, na condição de falseáveis, todos os nossos pressupostos implícitos e explicitados, bem como tudo o que sobre eles se assenta. Postulados não são dogmas, mas um ponto de partida do qual não se pode escapar e um convite ao debate e ao questionamento. Exceto, e aqui nos afastamos um pouco de Xenófanés e nos aproximamos mais de Parmênides, quando se tratarem de verdades lógicas para as quais toda a história da filosofia e da ciência não apresentou um único questionamento que as compromettesse.

Sabemos que toda sorte de autoridade é falível e que se apoiar seja nas posições mais largamente aceitas (*Argumentum ad Populum*), seja nas que trazem consigo o peso de uma grande autoridade (*Argumentum ad Verecundiam*), é cair em falácia. É bastante lamentável, mas a experiência nos tem mostrado que uma parcela significativa da nossa comunidade de *historiadores da filosofia* tem adotado uma postura assaz dogmática. Essa postura inviabiliza o diálogo ou, no máximo, o artificializa inviabilizando, de todo modo, a transformação e o avanço do entendimento coletivo. A ciência é um empreendimento coletivo. Queremos postular, no nível metafilosófico, que: 'uma das características essenciais da filosofia é a sua capacidade de transformar aqueles que a praticam, no exercício mesmo da sua realização dialógica', transformando-se a si mesma. E isso nos faz conceber a postura dogmática como, essencialmente, antifilosófica. A crítica sempre foi uma forma de denúncia da *adikía* (injustiça), que no

²²Cf.: DK 28 B 7. Ver também: DK 21 B 35.

²³Não pedimos que se os aceitem acriticamente. Não somos uma autoridade, nem a aceitamos. Este é um trabalho que tem por meta discutir Parmênides com os pares, bem como ser discutido, problematizado e questionado pelos mesmos. Nossa morada é a da polêmica, do debate aberto e sem reservas, preservando, é claro, o respeito e a dignidade que, por direito (“*Θέμις τε Δίκη τε*”: “*Thémis te Dike te*”: tanto de *Thémis* quanto de *Dike*, tanto da Justiça da Terra, filha, quanto da Justiça estabelecida pelo *acordo* comum), se deve dar a todos e a todas.

nosso caso é cometida, pela postura dogmática, à própria filosofia. Não queremos que a *parresía* (liberdade de falar com franqueza) nos seja retirada em favor das autoridades. Queremos poder falar com liberdade sobre todos os assuntos, defender com toda a liberdade as nossas posições e os nossos pensamentos. Mas sempre na morada do *lógos* (discurso argumentativo), bem distantes da morada de *Krátos* (Força) e de *Bía* (Violência), os guardiões da soberania.²⁴ Não queremos nenhuma soberania outra, na morada da filosofia, que não seja a de *Thémis* (A Lei, fr. 1, v. 28) e *Díke* (A Justiça, fr. 1, v. 28). Também, a presença da *Mataiótes* (Vaidade) pode nos levar à postura dogmática (na defesa das *nossas próprias* concepções) e, portanto, também dela deveremos, tanto quanto possível, nos apartar.

Outro cuidado que buscaremos ter é: não “traduzir” a alteridade nos termos da nossa identidade cultural. Por vezes pode ocorrer que, devido às diferenças dos sistemas de pensamento, nos seja necessário um considerável esforço intelectual para “alcançar” (ou pelo menos aproximar) o sentido emprestado aos conceitos empregados por Parmênides (grego, cidadão de Eleia, do século VI a.E.C.). E, por vezes, em razão das nossas limitações, pode ocorrer que “simplifiquemos” ou “reduzamos” os conceitos estudados a outros semelhantes mais “simples” e acessíveis a nossa cultura mental (devemos nos esforçar para evitar essas simplificações). Isso é muito comum nas relações que se estabelecem com o *Outro* (que pode ser desde aquele que se dedica a uma disciplina outra, àquele que pertence a uma outra cultura, ou a um outro contexto histórico).

Quanto às nossas pré-compreensões do poema gostaríamos de dizer que há duas maneiras de encará-lo, mutuamente, contraditórias: (i) tomá-lo como sendo uma narrativa de iniciação e de revelação de um mistério; e (ii) tomá-lo como não sendo uma narrativa de iniciação e de revelação de um mistério. No primeiro caso a interpretação pode optar pela literalidade e pela não-literalidade (a metáfora), como chaves de leitura. No segundo, a interpretação tem de adotar a não-literalidade das metáforas como chave única (as “éguas” não são éguas, de fato; nem os “pórticos” são, efetivamente, pórticos que separam as “moradas” do “Dia” e da “Noite”; e etc.). A metáfora, na acepção que aqui empregamos como uma chave de leitura da *não-literalidade*, pode se especializar em um “molho” bastante rico. Uma chave de leitura, ou chave hermenêutica, é uma

²⁴Estige pariu Força e Violência “longe deles não há morada de Zeus nem pouso nem percurso por onde o Deus não os guie mas sempre perto de Zeus gravitroante repousam” (Hesíodo *Teogonia*, vv. 385-388, tradução de: Torrano, 1995: 127). A soberania, nos ensinou Hesíodo, é seguida de perto pela força e pela violência.

função (na acepção algébrica) que associa um signo, ou um conjunto deles, a uma função (na acepção comum) que pode ser: (i) alegórica; ou (ii) simbólica; ou (iii) representativa; ou (iv) referencial; ou (v) analógica; ou (vi) alusiva; etc. Um signo cuja função hermenêutica seja alegórica é chamado de alegoria; um signo cuja função hermenêutica seja simbólica é chamado de símbolo; um signo cuja função hermenêutica seja representativa é chamado de representação, etc.²⁵ Nenhuma das nossas chaves de leitura visam decifrar a *significação oculta* do texto (exista ou não): aquela que animaria o discurso de Parmênides, mas que lhe teria passado, por alguma razão, despercebida. Não visamos o desvelamento do sentido “profundo” do poema de Parmênides, ao contrário gostaríamos de historicizá-lo, confrontá-lo com outros textos e elementos do seu próprio contexto histórico e cultural buscando, tanto quanto nos seja possível, aclarar o possível sentido que lhe tenha sido emprestado por Parmênides. Sempre que o confrontarmos com conceitos externos ao seu contexto histórico não será para atribuir qualquer espécie de continuidade secreta, ou de desenvolvimento oculto, que viria à tona mais tarde, neste ou naquele filósofo posterior. Não partiremos com a pressuposição de uma ordem teleológica, qualquer que seja ela, subterrânea ao curso visível da história, e aparentemente não teleológico. Nos manteremos na “superfície” (em oposição ao seu sentido “profundo”) dos textos e da história não porque neguemos a possibilidade de uma ordem mais profunda e invisível, mas simplesmente porque a investigação dessa ordem subterrânea não é a que temos proposto.

Se por um lado devemos evitar uma interpretação etnocêntrica, por outro devemos evitar uma interpretação anacrônica, apesar de o anacronismo não estar para a historiografia tal como o etnocentrismo está para a etnografia, e isso porque o anacronismo consiste fundamentalmente em um problema de caráter epistemológico, enquanto que o etnocentrismo consiste fundamentalmente em um problema de caráter ético-político, com base epistemológica. Há algumas sutilezas acerca do problema do anacronismo que gostaríamos de comentar.

Cordero argumenta que “um Parmênides platonizado é tão absurdo e anacrônico como um Aristóteles tomista”.²⁶ Mas será que podemos colocar a questão do anacronismo dessa maneira? Uma interpretação é sempre uma tradução, em sentido lato. Uma tradução, em sentido lato, pode ocorrer (i) na passagem de uma língua a outra

²⁵Nós vamos trabalhar apenas com essas categorias, mas o “molho” pode ser bem mais especializado e nuançado.

²⁶ Cordero: 2011: xiii.

(sentido estrito), mas também na passagem de uma linguagem a outra no interior de uma mesma língua. Sempre que um discurso em uma dada linguagem é traduzido em outro discurso em outra linguagem, seja na mesma língua, seja em outra língua, há interpretação. O que é a interpretação? É uma relação, complexa, de correspondência entre dois discursos que busca reestabelecer o campo semântico do primeiro discurso no segundo. O trabalho que visa a recuperação do campo semântico de um discurso é chamado de hermenêutica. E a historiografia é uma disciplina que se serve da hermenêutica, mas que não é redutível a ela. Platão não é nem um historiador, nem um hermeneuta, apesar de ser um intérprete. São atividades ordinárias no dia a dia o salto, a corrida, mas isso não faz das pessoas, que saltam e correm no dia a dia, atletas dessas disciplinas. Da mesma maneira, na filosofia a interpretação de textos é incontornável, e pode ser mais ou menos requerida a depender da área de pesquisa do filósofo, contudo isso não faz dos filósofos, necessariamente, hermeneutas. A atividade hermenêutica é uma atividade que exige dedicação e disciplina, e é geralmente requerida na história da filosofia. Platão e Aristóteles interpretam os filósofos anteriores, mas essa não é a sua ocupação filosófica principal. Em poucas páginas, no livro A de sua *Metafísica*, Aristóteles apresenta a sua interpretação de toda a filosofia anterior a ele. Mas, não vemos nessas páginas uma discussão pormenorizada do sentido de cada conceito e tese filosófica interpretada. Ele saltou, mas não como um atleta do salto, ele é um intérprete, mas não é um hermeneuta.

Acreditamos que a interpretação de Platão, ou a de Aristóteles, sobre os “pré-socráticos” não é o resultado de uma investigação hermenêutica demorada, cuidadosa, pormenorizada e crítica. Por outro lado, não são interpretações absurdas, nem anacrônicas como parece afirmar Cordeiro. Se a interpretação feita por Platão de Parmênides é anacrônica, as interpretações dos historiadores da filosofia contemporâneos seriam ainda mais anacrônicas. Não podemos interpretar Parmênides senão a partir da nossa linguagem, no interior da nossa língua, cultura e tempo. Platão tem muito mais legitimidade cultural e histórica para interpretar Parmênides que qualquer historiador da filosofia contemporâneo distante de Parmênides pelo menos dois milênios e meio. Todavia, essa “legitimidade” cultural e histórica de Platão não garante que a sua interpretação esteja correta.

Então vamos organizar as variáveis do problema:

1. As traduções ocorrem:
 - a. De uma linguagem a outra, em uma mesma língua; ou

- b. De uma linguagem a outra, entre línguas distintas.
2. Uma interpretação é uma tradução que consiste no estabelecimento de uma relação de correspondência que visa ao reestabelecimento do campo semântico do discurso “fonte” no discurso de “destino” (também nomeado de interpretação).
 3. Observação: a palavra interpretação nomeia o processo de tradução, bem como o texto produto que traduz o texto fonte. Daqui por diante: interpretação processo e interpretação produto, ou texto.

Sobre o Anacronismo

Na passagem de um conceito α , em uma linguagem e língua específica, para um conceito β , em outra linguagem e língua, devemos considerar a transposição do campo semântico associado a α para determinar se há, ou não, anacronismo. O campo semântico de β é evidentemente diferente do campo semântico de α (a razão é que β pertence a uma linguagem e língua diferentes),²⁷ mas pode ser semelhante e/ou equivalente. Quando associamos a variável tempo aos conceitos α e β , e quando a diferença cronológica afeta os campos semânticos de maneira visível, e a tradução não é capaz de recuperar (por semelhança, ou equivalência) o campo semântico de α (no tempo t_0) no campo semântico de β (no tempo t_x , com $x \neq 0$), então houve anacronismo na tradução/interpretação.

Consideremos o seguinte exemplo: vamos supor que o poema de Parmênides tenha sido escrito no início do século V a.E.C., e que o *Parmênides* de Platão tenha sido escrito na primeira metade do século IV a.E.C. Ambos os autores usam o termo *dóxa* em seus trabalhos.²⁸ Agora, vamos supor que o termo *dóxa* no início do século V (t_0) possua o campo semântico D_{c0} e que Parmênides o empregue com o campo semântico $D_{p0, \text{com } p \neq c}$. D_{c0} é o campo semântico comum (ou ordinário) do termo *dóxa* no tempo t_0 (início do século V), e D_{p0} é o campo semântico do termo *dóxa* induzido pelo contexto do poema de Parmênides em t_0 . Os contextos textuais modificam os campos semânticos dos termos que neles aparecem. Como esses contextos são produzidos, isto é, escritos

²⁷ São conhecidos conceitos de linguagens e línguas distintas com campos semânticos semelhantes, mas não há evidências de conceitos de linguagens e línguas distintas com campos semânticos idênticos.

²⁸ Em Parmênides o termo aparece já no primeiro fragmento, no verso 30; e no *Parmênides* de Platão o termo aparece, dentre outros, em 164b1 e 166a4 associado ao jogo semântico que será realizado entre os verbos *dokeîn* e *phaívesthai*.

segundo a intenção do autor, então falamos de indução dos campos semânticos. Agora consideremos que o termo *dóxa* na primeira metade do século IV possua o campo semântico D_{cx} e que Platão o empregue com o campo semântico D_{px} , com $p \neq c$. Há anacronismo, se e somente se, D_{c0} for diferente (não havendo semelhança nem equivalência) de D_{cx} . E diremos que Platão interpretou anacronicamente Parmênides se e somente se em sendo $D_{c0} \neq D_{cx}$ Platão não tiver induzido em D_{px} a diferença de D_{c0} e D_{cx} . No caso em que os campos semânticos do termo *dóxa* em D_{p0} e em D_{px} sejam diferentes (nem semelhantes, nem equivalentes) e D_{c0} não seja semelhante, ou equivalente a D_{cx} , então diremos que a tradução é errônea.

Sintetizando o que foi dito até aqui, temos que: o anacronismo ocorre apenas quando há uma diferença semântica de dois contextos históricos distintos, caso contrário pode haver erro de interpretação, mas não anacronismo. Observemos que nem todo erro de interpretação deve-se ao anacronismo. É pouco provável que haja diferença semântica relevante do início do século V a.E.C. à primeira metade do século IV a.E.C., e, portanto é bem pouco provável que Platão tenha sido anacrônico na sua interpretação de Parmênides, contudo é necessária uma investigação semântica específica para determinar se há ou não uma diferença semântica relevante entre esses dois contextos históricos. Mesmo sendo pouco provável, pode haver. O mais provável é que Platão caso tenha se equivocado na sua interpretação o tenha feito por outras razões, como por exemplo, ele pode ter imputado ao campo semântico do termo *dóxa* usado por Parmênides o campo semântico por ele induzido no termo *dóxa*. Esse é um erro muito comum de interpretação, e pode ser o caso no qual Platão tenha errado aí, se é que errou.²⁹ O caso de Aristóteles e de Tomás de Aquino é muito distinto, não apenas por que filosofaram em línguas distintas, mas também, e fundamentalmente, porque o fazem de contextos históricos e culturais já muito diferentes. Aqui sim há uma boa probabilidade de haver anacronismo.

Dois importantes conceitos que merecem o nosso destaque são: (i) as condições que se fazem necessárias às demonstrações (chamadas de *condições necessárias*); e (ii) as condições que se fazem suficientes para as demonstrações (chamadas de *condições*

²⁹ Como já havíamos dito antes, Platão não é um hermeneuta. E tendo em vista os seus diálogos, ele não parece fazer questão de sê-lo. Platão costuma “jogar” com os conceitos com alguma liberdade poético-filosófica. Ao que tudo indica, o seu interesse fundamental é muito mais dialético que hermenêutico. Ele parece se ocupar muito mais com o desenvolvimento dialético dos conceitos e problemas que coloca em jogo, do que com a exegese hermenêutica dos conceitos dos filósofos com os quais, acreditamos, joga.

suficientes). Postos os pressupostos conceituais metodológicos, passemos aos procedimentos concretos e a algumas observações de caráter prático.

O nosso método de trabalho consiste: (i) na apresentação/formulação das questões a serem respondidas; (ii) na apresentação/formulação das hipóteses para a resolução das questões propostas; e (iii) na análise e avaliação das hipóteses com base nas evidências textuais e na compatibilidade das hipóteses com os textos, procedendo por comparações. As hipóteses apresentadas são oriundas da literatura secundária (as formuladas são nossas), as evidências textuais são oriundas da literatura primária e a avaliação da compatibilidade das hipóteses com os textos é de caráter lógico, hermenêutico e historiográfico.

Para o poema de Parmênides estamos utilizando a edição estabelecida por Cordero (2011) em *Sendo, se é*. As traduções são na maior parte dos casos nossas, quando elas não forem nossas haverá uma indicação dos tradutores.

Algumas Considerações Iniciais Sobre a História de Parmênides

Em meados do século VI a.E.C. os focenses se estabeleceram no sul da Itália na cidade, por eles chamada, de Eleia (provavelmente já habitada pelos Enótrios conforme o que nos diz Heródoto)³⁰. Pouco tempo depois, nesta cidade, ainda na segunda metade do sexto século a.E.C.,³¹ nasceu o filósofo, legislador, médico e físico Parmênides.

Nem todas as fontes atestam a atuação de Parmênides em todas essas áreas. Com a exceção da sua atividade filosófica (largamente reconhecida), as fontes fornecem evidências sobre a atuação de Parmênides ora em uma, ora em outra dessas atividades. A sua atuação como legislador é atestada por Plutarco (*Adv. Col.* 32, p. 1126 A), por Estrabão (VI, 1, 1) e por Diógenes (IX, 23).³² A evidência, a princípio única, de que ele tenha sido médico se encontra em um pedestal de uma estátua que traz a seguinte inscrição: “Parmênides, filho de Pyres, médico filósofo”.³³ As evidências de que tenha se ocupado com a física antiga consistem das afirmações de Aristóteles (*Metafísica* A5

³⁰ Cf. Heródoto I. 167 e Estrabão VI, 1, 1 = 252.

³¹ Cf. DL. IX. 23 e Platão. *Parmênides*: 128b-c. Estamos abreviando “Diógenes Láercio (*Vitae Philosophorum*)” com “DL”.

³² A fonte de Diógenes, neste caso, é o livro *Dos Filósofos* de Espeusipo.

³³ Cf. Cordero, 2011: 10.

986 b8 = DK 28 A 24),³⁴ de Jâmblico (*Vida de Pitágoras* 166 [da Nicomaco] = DK 28 A 4), de Eusébio (*Crônicas*. HIERON. [anno di Abramo 1561; ARM. ol. 81, 1 = 456] = DK 28 A 11) e de Simplício (*In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria* 9, 38, 20 = DK 28 A 34).

As nossas fontes nos informam, ainda, que Parmênides foi um discípulo do pitagórico Amínias³⁵ e do poeta e filósofo Xenófanes. Parmênides, defenderemos, conservou na sua filosofia tanto elementos da filosofia pitagórica quanto da de Xenófanes, mas com uma tendência para a primeira. A referência a Amínias, que é única, é oriunda de Sotião, um informante de Diógenes Laércio, e traz consigo quatro importantes informações. As referências a Xenófanes são mais numerosas e oriundas de fontes variadas. Elas contradizem a afirmação de Cordero (2011: 11) segundo a qual “nenhuma fonte antiga foi capaz de estabelecer a mais remota conexão entre ele [Xenófanes] e Parmênides”.³⁶ Começemos pela referência a Amínias.

Diógenes Laércio nos informa que (i) “de acordo com Sotião” Parmênides teria também convivido [*ekoinónese*]: DL.IX.21.4] com o “pitagórico Amínias”. E que (ii) Amínias teria sido responsável pela sua iniciação; literalmente, ele “converteu [Parmênides] para o silêncio” (*eis hesychían proetrápe*): DL.IX.21.8). Inferimos que se trata de uma “iniciação” porque sabemos, por outras fontes, que os discípulos de Pitágoras eram submetidos ao silêncio no período de sua iniciação. Por exemplo, Jâmblico na sua *Vida Pitagórica* afirma que Pitágoras “impunha aos aspirantes um silêncio [*siopèn*] de cinco anos, para testar a sua continência” (17.72.5-6).³⁷ As duas outras informações referem-se (iii) à indicação de que Parmênides foi feito acólito (isto é, discípulo) de Amínias [*ekolóuthese*]: DL.IX.21.6] e (iv) ao assentamento de um altar heroico dedicado a Amínias [*herôion hidrysato*]: DL.IX.21.7]. Avaliando em conjunto as informações acima mencionadas podemos inferir, com alguma segurança, que Sotião e Diógenes situam Parmênides em um contexto propriamente pitagórico seja (i) pela referência à *koinonía* de Parmênides com Amínias, seja (ii) pela referência à *akolouthía*

³⁴ Aristóteles não afirma diretamente que Parmênides foi um filósofo físico, mas ele se refere às teses de Parmênides no contexto em que trata das teses dos “*physiológon*”.

³⁵ DL. IX. 21.

³⁶ O destaque em itálico é nosso.

³⁷ A tradução é de Cornelli (2011: 112). Para mais informações e referências sobre o tema do silêncio no pitagorismo cf. Cornelli (2011: 123-125). Veja-se, também, Diógenes Laércio (*Vitae*: 8.10.8), Sócrates (*Busiris*: 29.7 = DK 14 A 4) e DK 58 E 1 = II 370 Kock. Há, também, uma passagem muito interessante de Diógenes (*Vitae*: 8.33.4-5) na qual são relacionadas a prescrição do silêncio com o culto aos deuses: “mas, aos deuses sempre com o silêncio sagrado” “solicitar as honras” (“*allà theoís mèn aei met’ euphemías*” “*timàs ... deîn nomízein*”).

de Parmênides em relação à Amínias, seja (iii) pela conversão ao silêncio, ou ainda (iv) pelo assentamento do altar dedicado ao pitagórico. Estas informações sugerem um contexto pedagógico semelhante ao do primeiro pitagorismo tal como descrito por Cornelli (2011) e endossado pelas fontes que nos chegaram. Se as quatro informações forem verdadeiras, então podemos considerá-las em conjunto como condição suficiente para a inclusão de Parmênides na tradição pitagórica, como sugere Cornelli (2005). Todavia, há na passagem que exploramos de Diógenes um “mas” e um “também” [“*dè kai*”]: DL.IX.21.4].

Diógenes nos diz que Parmênides “escutou com atenção/ouviu como discípulo” (“*diékouse*”: DL.IX.21.1) Xenófanés (tendo, portanto, convivido com ele) “contudo, apesar disso, ainda que tenha ouvido em silêncio (“*akoúsas*” [de *akéo*]) Xenófanés não se deixou dirigir por ele. Mas, [Parmênides] *também* conviveu com o pitagórico Amínias” (IX.21.1-5). Dentre os significados do verbo *diakoúo* estão os seguintes: (i) escutar até o fim; (ii) escutar com atenção; (iii) *ser discípulo de*; e (iv) *ouvir como discípulo*. Ao examinamos com mais cuidado a passagem percebemos que o próprio Diógenes Laércio, apesar de afirmar explicitamente que Parmênides seguiu Amínias, também afirma que Parmênides foi, no mínimo, um ouvinte atento de Xenófanés, ou talvez até, num primeiro momento, um discípulo que, posteriormente, não o seguiu. Com apenas essa referência já demonstramos (i) que há pelo menos uma conexão entre Xenófanés e Parmênides estabelecida pelas fontes antigas, e (ii) que não é uma conexão remota, pois, ter convivido com Xenófanés e tê-lo ouvido atentamente *ou* ter sido seu discípulo (mesmo que dissidente) não é pouca coisa. Mas Diógenes Laércio não é a única fonte antiga a relacionar Xenófanés a Parmênides.

As fontes antigas que relacionam Xenófanés a Parmênides, segundo o modo de relacionamento, são:

a) Parmênides como ouvinte atento de Xenófanés:

1. Diógenes Laércio (DL.IX.21.1 = DK 28 A 1);

b) Parmênides como discípulo de Xenófanés ou Xenófanés como mestre de Parmênides:

1. Diógenes Laércio (DL.IX.21 = DK 28 A 1) [referência possível];
2. Suda Suidas *s.v.* (DK 28 A 2);

3. Aristóteles (*Metafísica*: A 5. 986 b 22 = DK 28 A 6) e (*Metafísica*: A5. 986 b 21-23);
4. Simplicius (*In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*: 9.22.27-28 = DK 28 A 7);
5. Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*: VII, 111.1-2 = DK 28 B 1);

c) Parmênides como companheiro/amigo/amante de Xenófanes:

1. Eusebius Scr. Eccl. et Theol. (*Praeparatio Evangelica*: 1.8.5.1 = DK 28 A 22) [“*hetaîros*”];
2. Plutarchus (*Strom.* 5 = DK 28 A 22) [“*hetaîros*”];

d) Relacionados pela comunidade de conceitos filosóficos:

1. Simplicius (*In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*: 9.28.4-6 = DK 28 A 7) [Leucipo não seguiu o caminho de Parmênides e de Xenófanes, referindo-se à filosofia deles];
2. Plutarchus (*Strom.* 5 = DK A 22);
3. Aristóteles (*Metafísica*: A5. 986 b 21-23);
4. Aécio (II 4, 11 [Dox. 332] = DK 28 A 36) e (IV 9, 1 [Dox. 396] = DK 28 A 49);
5. Platão (*Sofista*: 242c-e) [referência à comunidade da tese da unidade do *eón* entre os eleatas].

e) Outros:

1. Alexander (*In Aristotelis Metaphysica Commentaria*: 31.7 = DK 28 A 7) [(relação de ordem cronológica) “ter nascido depois de Xenófanes”];
2. Diógenes Laércio (DL.I.15.7) [Xenófanes é preceptor de Parmênides na “escola” itálica de filosofia];³⁸
3. Diógenes Laércio (DL.IX.20.6-7) [Xenófanes compôs *A Colonização da Eleia da Itália* <de Parmênides>];
4. Diógenes Laércio (DL.IX.22.11-12) [Parmênides compôs em versos como Hesíodo, Xenófanes e Empédocles];

³⁸ Diógenes não emprega o termo *scholé* na passagem citada, mas sim os verbos *kathégomai* e *diakoúo*, que podem ser traduzidos por “ensinar” e “ouvir como um discípulo”, respectivamente. Observemos ainda que o verbo *diakoúo* é, exatamente, o mesmo empregado em DL.IX.21.1 quando Diógenes nos diz que “Parmênides *ouviu* Xenófanes” [Xenophánous *dè diékouse* Parmenídes]. O que favorece a interpretação/tradução deste verbo como “ouviu como discípulo” ou, simplesmente, como “foi discípulo de”.

As dez fontes que encontramos são: 1. Platão; 2. Aristóteles; 3. Diógenes Laércio; 4. Suda Suidas; 5. Simplicius; 6. Sextus Empiricus; 7. Eusebius; 8. Plutarchus; 9. Aécio; e 10. Alexander. Cinco delas fazem de Parmênides um discípulo de Xenófanés e cinco delas os aproximam pelas suas filosofias. Sendo referências para os dois casos Aristóteles e Simplicio. Este último é muito claro ao dizer que Xenófanés é “*tòn Parménidou didáskalon*” (*Phys.*: 9.22.27-28), e também não dão margem para equívoco Aristóteles, Suda Suidas e Sexto Empírico, todos eles empregam o termo “*mathetés*”.

Acreditamos, seja pelo número de fontes antigas apresentadas, seja pelo teor das conexões por elas estabelecidas entre Xenófanés e Parmênides, que a falsidade da proposição posta por Cordeiro esteja demonstrada. *Há, sim, conexões estabelecidas pelas fontes antigas entre Xenófanés e Parmênides, e não são remotas as conexões.*³⁹

Parmênides foi, pelo menos, um ouvinte de Xenófanés, *se* pelo menos uma das fontes (dos tópicos a, b ou c) for verdadeira, contudo, é mais provável, em considerando as informações que as fontes nos apresentam, que ele tenha sido, por algum tempo, um discípulo (um ouvinte mais dedicado) de Xenófanés. E pode ter sido *também* um discípulo de Amínias se estiver correto Sotíão, o informante de Diógenes.

Ter ouvido um poeta e filósofo *itinerante* como Xenófanés que escreveu sobre a fundação da sua cidade natal⁴⁰ (ou mesmo ter sido seu discípulo em algum momento e por algum tempo) não exclui, nos parece, a possibilidade de Parmênides ter se tornado, em outro momento, um discípulo de Amínias, e vice-versa.

³⁹ Vamos reunir as evidências: (i) Xenófanés é um poeta itinerante; (ii) Xenófanés escreveu sobre a fundação da cidade de Eleia; (iii) Xenófanés esteve na Sicília (DL.IX.18); e (iv) podemos derivar de sete fontes distintas que Xenófanés teve contato direto com Parmênides (Diógenes Laércio, Suda Suidas, Aristóteles, Simplicio, Sexto Empírico, Eusébio e Plutarco, todas já citadas). Diante destas informações é plausível defender que Xenófanés visitou a cidade de Eleia na ocasião em que escreveu sobre a sua fundação e nesse momento Parmênides teve a oportunidade de ouvi-lo.

⁴⁰ Cf. DL.IX.20.6-7. A probabilidade de Xenófanés ter passado por Eleia é aumentada se considerarmos que Xenófanés escreveu sobre a sua fundação, nessa ocasião Parmênides poderia ter tido a oportunidade de tê-lo ouvido. Mas, contra as evidências, ainda há (i) a possibilidade de Parmênides ter ido ao encontro de Xenófanés em outra cidade, (ii) a possibilidade de Parmênides ter adquirido os poemas de Xenófanés e de tê-lo conhecido *apenas* por esses escritos, e (iii) a possibilidade de estarem erradas todas as fontes anteriormente citadas, mas com que evidências sustentariamos isso? Cordero argumenta que “nenhuma fonte antiga foi capaz de estabelecer a mais remota conexão entre ele [Xenófanés] e Parmênides”, todavia já demonstramos que essa é uma afirmação falsa.

CAPÍTULO 1: PARMÊNIDES E A TRADIÇÃO MÍTICA ARCAICA.

O objetivo deste capítulo é compreender a relação de Parmênides com a tradição mítica arcaica. Por “tradição mítica arcaica” nós estamos nos referindo: (i) à poesia épica de Homero e de Hesíodo; e (ii) à religião dos mistérios, em geral, e ao orfismo, em particular.

As questões que motivam aqui a nossa investigação são: por que Parmênides escolheu escrever em verso quando a prosa científica já havia se estabelecido entre os físicos da Jônia? E, em escrevendo em verso, por que o fez recorrendo ao discurso mítico tradicional quando havia a sua disposição um modelo de poesia crítico-científica?

Parmênides conheceu as críticas de Xenófanes aos discursos de “revelação” religiosos tradicionais (DK 21B18 e 21B34), mesmo assim apresentou a sua filosofia sob a forma da revelação de uma deusa; ele conheceu também os resultados extraordinários da investigação da natureza, particularmente no campo da astronomia (DK 28B10, 28B14 e 28B15), não obstante reproduziu as representações antropomórficas das Filhas do Sol, bem como todo o juízo religioso e moral acerca de *Hélios* (DK 28B1.9 e 28B10).⁴¹ Como afirmou Fernando Muniz (2009: 95), “se Parmênides escolheu o hexâmetro, escolheu, de certo modo, retroceder”. A questão que nos envia nesta jornada de investigação é: por quê?

Alguns Elementos da Dimensão Formal do Estudo do Poema de Parmênides

⁴¹ Notemos que o termo “*katharós*” (puro, íntegro, limpo, não contaminado), que em B10.2 é aplicado ao Sol, pertence fundamentalmente ao campo moral, não ao da astronomia.

O *Sobre a Natureza* de Parmênides foi reconstituído a partir das citações que dele foram feitas por outros autores ao longo de aproximadamente um milênio.⁴² Os autores que contribuíram, sem sabê-lo, para a sobrevivência do poema foram: Platão (B7 e B8), Aristóteles (B7, B8, B13 e B16), Sexto Empírico (B1, B7 e B8), Simplício (B1, B2, B6, B7, B8, B9, B11, B12, B13 e B19), Proclo (B2 e B5), Clemente de Alexandria (B3, B4, B7, B8 e B10), Plotino (B3), Plutarco (B10, B13, B14 e B15), Schol. Basil (B15a), Galeno (B17) e Cael. Aurelian (B18).⁴³

O texto original havia sido escrito em versos hexâmetros dactílicos que, segundo Fernando Muniz (2007: 37), estão na métrica empregada e apropriada à “fala das Musas” e “dos oráculos”. Anteriormente citamos uma fonte antiga que afirmava que Parmênides havia escrito ao modo de Hesíodo e de Xenófanes.⁴⁴ Salvo pela referência à Xenófanes, os historiadores da filosofia reconhecem unanimemente a conexão do poema de Parmênides com a tradição épica arcaica de Homero e Hesíodo, que ultrapassa a identidade quanto à métrica e ao gênero literário.

Outro elemento formal importante do poema é o seu dialeto. O poema foi escrito no dialeto jônico antigo, também chamado homérico, ou pan-helênico. Antônio Freire (2001: 250) observa que “o *dialeto homérico* não constitui propriamente uma língua falada em determinada região. É antes uma linguagem convencional baseada no *jônico* e em certas formas *eólicas*, *árcado-cípricas* e *áticas*, de que se utilizou o autor da “*Ilíada*” e da “*Odisseia*”, e que influenciou os diversos gêneros poéticos: lirismo, elegia e drama”. Não é o nosso objetivo um estudo sistemático dos elementos formais do poema, mas podemos citar alguns exemplos sobre a variável dialetal na qual o poema foi escrito.

No primeiro verso do poema temos: “*híppoi taí (...)*” (B1.1). “*taí*” é o nominativo feminino plural do artigo no dialeto homérico, portanto “*as éguas*”.⁴⁵ No sétimo verso do segundo fragmento temos: “*(...) mè eòn (...)*” (B1.7). “*eón*” é o nominativo/acusativo neutro singular do dialeto homérico, no qual ocorre um acréscimo

⁴² Cf. Cordero (2011: 13-16).

⁴³ As referências completas podem ser encontradas em DK, inclusivamente as referências aos fragmentos falsos (de B21 a B25) e ao fragmento incerto (B20). Simplício (*In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*: 9.144.28) é uma exceção entre os demais porque a razão pela qual cita os diversos versos do poema de Parmênides é, também, a da escassez (*spánis*) da obra em sua época.

⁴⁴ DL.IX.22.11-12.

⁴⁵ Cf.: Freire (2001: 251). Em *Os Pensadores Originários* (1993: 43) Sérgio Wrublewski se equivoca ao traduzir “*híppoi taí*” por “os cavalos”, o mesmo equívoco é cometido por Gerd. A. Bornheim em *Os Filósofos Pré-Socráticos* (2003: 54). Atualmente, a melhor tradução para a língua portuguesa do poema de Parmênides é a do Fernando Santoro (2009).

do “ε” (êpsilón) a algumas formas do participípio do verbo “*eimí*”.⁴⁶ No primeiro verso do sexto fragmento temos: “(...) *eòn émmenai* (...)” (B6.1). “*émmenai*” é uma variação comum (por acréscimo da terminação “*-mevai*”, ou “*-men*”) do infinitivo do verbo “*eimí*”: “*eînai*”.⁴⁷ Esses são apenas alguns exemplos de uma série de outros que poderiam ser apresentados, mas que, fogem ao nosso propósito. Para um exame detalhado das características formais do poema (métrica, composição, vocabulário, fraseologia, etc.) recomendamos o primeiro capítulo do livro *The Route of Parmenides* de Mourelatos (2008), bem como um estudo do dialeto homérico.⁴⁸

O conjunto de características apresentado (1. a escolha pela poesia, pelo verso; 2. a escolha do hexâmetro dactílico para a métrica dos versos; e 3. a escolha do dialeto homérico) mostra que, com efeito, ao menos no nível formal, Parmênides *inscreveu* o seu texto na tradição mítica arcaica.

O poema está estruturado da seguinte maneira: ele é dividido em duas grandes partes. A primeira vai de B1.1 até B1.23. A segunda abarca todo o restante do poema. Esta última, por sua vez, é subdividida em duas outras partes: a primeira delas vai de B1.24 até B8.52; a segunda vai de B8.53 até o final em B.19.3, isto desconsiderando os fragmentos duvidosos e provavelmente falsos de B.20 a B.25. A primeira parte (de B1.24 até B8.52) da segunda parte (de B1.24 até o final) é, também, dividida em duas outras partes: sendo a primeira de B1.24 até B8.2; e a segunda de B8.2 até B8.52.

Estrutura:

- I. Primeira Parte vai de B1.1 até B1.23.
- II. Segunda Parte vai de B1.24 até o final (B19.3).
 - a. Primeira Subparte de II vai de B1.24 até B8.52.
 - i. Primeira Parte da Primeira Subparte de II vai de B1.24 até B8.2.
 - ii. Segunda Parte da Primeira Subparte de II vai de B8.2 até B8.52.
 - b. Segunda Subparte de II vai de B8.53 até B19.3.

A parte “I” corresponde à narrativa do “*koûros*”, em primeira pessoa, da sua viagem até a morada da Deusa (*Theá*); mais precisamente, até o momento no qual ela, a

⁴⁶ Freire (2001: 250).

⁴⁷ Freire (2001: 253). Em B2.6 temos “*émmen*” que é igual a “*eînai*”.

⁴⁸ Mourelatos (2008: 1-46), trata-se da versão revisada e expandida da original de 1970, nos ocuparemos apenas com alguns dos motivos e temas destacados por ele. Para um estudo preliminar do dialeto homérico recomendamos Freire (2001: 250-255), Smyth (1984: 1-4B) e E. Ragon (2008: 241-250).

Deusa, “toma” a palavra. Observemos que, a rigor, a narrativa permanece na primeira pessoa, a voz de todo o poema continua sendo a do “jovem” que a partir daqui (1.24) narra o que a deusa teria lhe dito *como se* a deusa estivesse falando.

A parte “II” corresponde à fala da deusa interpretada (*posta em cena*) pelo jovem. Esse discurso irá durar até o final do poema em B19.3. Por essa razão podemos dizer que todo o poema consiste na narrativa do *jovem* de sua viagem e do discurso, por ele ouvido, da Deusa. Isso pode ser inferido da morfologia dos verbos do poema. Os verbos empregados em 1.23 para introduzir a palavra da Deusa são: (i) *prosaudáo* na terceira pessoa do singular do indicativo ativo imperfeito: “*me προσήδα*” que pode ser traduzido por “[ela] dirigia a palavra a mim”; e (ii) *phemí* na terceira pessoa do singular do indicativo médio-passivo imperfeito: “*épos pháto*” que pode ser traduzido por: “o discurso era dito”; ou “o discurso era contado”; ou “o discurso era narrado”; ou “o discurso era pronunciado”; ou, ainda, “o conto era dito”. Enfim, há muitas possibilidades de tradução que querem dizer, grosso modo, que um discurso, ou que uma história, um conto *era* contado, narrado, anunciado, etc. O tempo no qual a história ocorreu é, claramente, o do passado. A história narrada no poema não consiste em uma narrativa “ao vivo” dos acontecimentos enquanto eles se dão, mas sim na interpretação cênica dos acontecimentos passados *como se* eles estivessem se dando no presente (na parte II). É por essa razão, a da interpretação cênica dos acontecimentos (i.é, da performance da narrativa), que há verbos tanto no tempo presente quanto no tempo passado; os verbos no presente são marcações para a encenação, enquanto que os verbos no passado dão caráter narrativo ao conto. Podemos demonstrar isso pela análise dos verbos em 1.24 e em 1.25:

1.24.: “Oh! jovem companheiro de guias imortais,

1.25.: éguas as que te conduzem, chegando a nossa morada (...)”

Ô	kour'	athanátoisi	synáoros	Henióchoisin
	masc	masc/fem/neutr	masc/fem	Masc
form. indecl.	nominativo	dativo	nominativo	Dativo
	singular	plural	singular	Plural

Híppois	Taí	se	phérousin	hikánon	heméteron	Dô
masc/fem	feminino	2ª pessoa	part.masc/neutr ind./3ª pess.	part./masc.	masc./neutr.	neutr.
dativo	nominativo	acusativo	atv./dat.	atv./nom.	acus/nom/voc	nom/acus/voc
plural	Plural	singular	pres./plural	pres./sing.	Singular	singular

Observemos que “*híppois*” e “*taí*” não estão no mesmo caso, e que “*athanátoisi*”, “*henióchoisin*” e “*híppois*” concordam em gênero, caso e número. Por essa razão, pode ser que as “imortais guias” de 1.24 sejam as “éguas” de 1.25. “*taí*”, por sua vez, retoma “*híppois*”. Essa é uma das características importantes de serem destacadas do dialeto homérico: os artigos podem equivaler a pronomes demonstrativos ou a pronomes relativos, por isso a tradução de “*taí*” por “as que”; poderíamos ainda traduzir “*taí*” por “estas que”.

“[1.24] Oh! jovem companheiro de guias imortais, [1.25] éguas estas que te conduzem, chegando a nossa morada, [1.26] <seja> bem vindo! (...)”.

Argumentávamos que uma análise de 1.24 e 1.25 nos permitiria observar que a história narrada é ocorrida no passado e é encenada no presente *como se* estivesse ocorrendo no momento em que é contada. Pois, como vimos, os verbos que introduzem a fala da Deusa (de 1.24, 1.25, e seguintes) estavam no imperfeito: “*me προσηύδα*” e “*έπος φάτο*”. O jovem, o narrador, nos diz que a Deusa dirigiu a palavra a ele (“dirigia a palavra a mim”) e, então, o discurso (*έπος*) foi dito (*φάτο*) (“o discurso era dito”). Naquela passagem, claramente narrativa, os verbos estão no passado imperfeito, já na fala da Deusa (1.24-25), que àquela passagem se segue, os verbos estão no presente: “*phérousin*” e “*hikánon*”, o primeiro no indicativo presente, cujo sujeito é “*taí*”, e o segundo no participio presente cujo sujeito é “*heméteron dô*”. Isto é, a história é narrada *como se* a própria Deusa estivesse, neste momento, falando, quando na verdade ela falou ao jovem no passado (o que sabemos por 1.23). Trata-se, portanto, de uma

interpretação cênica da fala da Deusa por parte do narrador da história, cuja voz se confunde com a do próprio “jovem” da narrativa.

Em síntese a estrutura comporta algumas divisões e subdivisões. Temos a narrativa que o jovem faz da sua viagem até a morada da Deusa (Parte I), temos a interpretação cênica da fala da Deusa feita pelo jovem *como se* esta fala, a da Deusa (Parte II), estivesse ocorrendo no presente. Ademais, essa fala (*épos*) comporta, por sua vez, outras divisões internas.

A Deusa apresentará ao jovem duas *dóxai*: a dos mortais e a *dóxa* dela própria que consiste no “coração da verdade”. Antes de iniciar a apresentação das *dóxai*, dela e dos mortais, há uma rápida introdução (estamos nos referindo aos versos de B1.24 a B2.2). Na sequência a Deusa apresentará as vias de investigação fazendo algumas observações e comentários (de B2.3 a B8.2), depois apresentará o coração da verdade (de B8.2 a B8.52) e, finalmente, as *dóxai* dos mortais (de B8.53 a B19.3).

Estrutura:

- I. (A Narrativa da Viagem do Jovem) de B1.1 até B1.23.
- II. (A fala da Deusa) de B1.24 até o final (B19.3).
 - a. (Introdução à Investigação + As Vias de Investigação + O Coração da Verdade) de B1.24 até B8.52.
 - i. (Introdução à Investigação + As Vias de Investigação) de B1.24 até B8.2.
 1. (Introdução à Investigação) de B1.24 a B2.2.
 2. (As Vias de Investigação) de B2.3 a B8.2.
 - ii. (O Coração da Verdade) de B8.2 até B8.52.
 - b. (As Especulações dos Mortais) de B8.53 até B19.3.

As partes do poema são, então, o próêmio (B1.1 a B1.23), a introdução à investigação (B1.24 a B2.2) que Mourelatos chama de “seção programática”,⁴⁹ as vias de investigação (B2.3 a B8.2), o coração da verdade (B8.2 a B8.52) e as especulações dos mortais (B8.53 a B19.3).

⁴⁹ Mourelatos (2008: 4). Mourelatos distingue uma “seção programática” para cada uma das partes principais do poema (o coração da verdade e as *dóxai* dos mortais), mas de 1.24 a 2.2 temos muito mais uma apresentação do programa de pesquisa geral que uma apresentação de um dos programas de pesquisa em particular. Por outro lado, poder-se-ia argumentar que de 8.51 a 8.61 temos a “seção programática” referente às *dóxai*, mas o mais correto é dizer que temos um *comentário* sobre as *dóxai* que serve como uma introdução às *dóxai*, e não uma “seção programática” como quer Mourelatos.

A história narrada se passa, na sua maior parte, na morada de *Theá*, a Deusa (que defenderemos ser, também, a morada de *Heméra*, a deusa Dia), isto porque a maior parte do poema consiste no discurso da Deusa, o qual é proferido na sua própria casa. A jornada em direção à morada de *Heméra* segue a partir da morada de *Núx* (a deusa Noite). Essa é uma indicação de que o trajeto percorrido coincide com o trajeto do carro de *Hélios* (o deus Sol). Essa evidência é apoiada pela presença das *Heliádes* (as deusas Filhas de *Hélios*) que podem ser, não menos que, as guias do caminho (confrontar os versos B1.5 com B1.9).⁵⁰ Nada mais razoável que as *Heliádes* como guias do caminho de *Hélios*, isto é, aquele que vai da morada de *Núx* à morada de *Heméra*.

As personagens centrais do poema são as éguas, as *Heliádes*, o jovem, a Deusa, *Thémis* e *Díke*. Há muitas outras deusas, e alguns deuses, citadas pela Deusa ou presentes nos discursos dos mortais. Observaríamos que apenas nos discursos dos mortais é que aparecem figuras divinas masculinas, como o próprio *Hélios*. Há, também, divindades cuja presença no poema é percebida, mesmo nos momentos nos quais elas não são diretamente nomeadas. Esse é o caso, por exemplo, de *Aithér* (o deus Luz) cuja presença é perceptível nos portais que separam as moradas de *Núx* e de *Heméra* (B1.13).

Já sabemos que o poema de Parmênides está conectado à tradição mítica anterior por razões formais, bem como já tomamos conhecimento das possíveis conexões de Parmênides com Amínias e Xenófanes os representantes da filosofia de sua época e contexto geográfico. Agora, passaremos a uma análise mais pormenorizada dessas conexões também no nível dos conteúdos do poema. Começaremos com a tradição mítica arcaica épica e órfica para em seguida passar às suas assimilações críticas no protopitagorismo e na filosofia de Xenófanes.

Parmênides e a Poesia Épica

A literatura comparada não nos permite negar que no poema de Parmênides estejam presentes imagens, palavras, personagens, objetos, em síntese, “motivos” e

⁵⁰ Há uma interessante possibilidade interpretativa na qual o substantivo, que aqui funciona como um adjetivo, “*koûrai*” (de *kóre*; em: B1.5) esteja qualificando as éguas (em B1.4), já que concorda com o substantivo “*híppoi*” em número, gênero e caso. Se assim for, a relevância das Filhas do Sol no poema é reduzida.

“temas”⁵¹ da poesia épica da qual Parmênides se serve. Mas que haja tais elementos, ou não, não é a questão hermenêutica fundamental. A questão relevante para a interpretação do poema de Parmênides é: que sentido esses elementos, oriundos da tradição, possuem *no* poema de Parmênides?⁵²

A aparição dos mesmos nomes, por exemplo, não implica na identidade dos seus sentidos.⁵³ Fernando Santoro (2007) observou apropriadamente que a diferença do discurso mítico e do discurso físico não está nos objetos que estes discursos colocam, mas no modo como esses objetos são postos. *Hélios* é nomeado no poema de Parmênides em B10.2 mas em um contexto no qual o imperativo é *conhecer a natureza de*:

E [tu] conhecerás a natureza etérea de todos os sinais no éter, tanto da chama do Sol luminoso puro, quanto donde se geraram as ações invisíveis.

“(10.1) *eísei d’ aitherían te phýsin tá t’ em aithéri pánta* (10.2) *sémata kai katharàs euagéos eelíoio* (10.3) *lampádos érg’ aídela kai hoppóthen exegénonto*”.

Este é um contexto de investigação tipicamente astronômica, tal como o é aquele de Sócrates descrito por Aristófanes nas *Nuvens* (225-227).⁵⁴ Se as *dóxai* dos mortais são a segunda via de investigação definida por Parmênides, então *essas referências* aos deuses da tradição não se fazem, certamente, do mesmo modo e, portanto, possuem já um sentido outro relativamente àquele da tradição mítica. O nosso objetivo é medir, com a maior precisão possível, a que distância Parmênides está da tradição que lhe antecede e da qual ele extrai, sem qualquer dúvida, muitos dos elementos que emprega na constituição da sua reflexão filosófica.

⁵¹ Mourelatos (2008: 11).

⁵² Muitos intérpretes cometem o erro de assumir uma resposta para essa questão antes da análise comparativa, fazendo da análise não uma investigação da questão mas tão somente um meio pelo qual podem buscar subsidiar a sua posição tomada de antemão. Erro esse (*Petitio Principii*) que devemos evitar com o maior cuidado.

⁵³ Mourelatos (2008: 6) foi muito cuidadoso ao examinar o problema, mesmo tendo se inclinado por um “contexto semântico” comum. “The likelihood is that what came with the Homeric Word was also its semantic context in the epic”.

⁵⁴ Cf. Santoro (2009: 84ss).

A Jornada Épica

Uma das comparações de maior destaque do poema de Parmênides com a tradição épica é a da jornada do *koûros* com a jornada de Odisseu. Há muitos elementos comuns às duas narrativas (como a presença de escoltas, para Odisseu e para o *koûros*,⁵⁵ a comparação das naus com os rápidos cavalos,⁵⁶ e a presença fundamental das divindades que indicam, ou sinalizam, o caminho a ser percorrido⁵⁷) o que sugere a possibilidade de uma equivalência formal e/ou temática.⁵⁸ Uma equivalência formal das jornadas consistiria na identidade das estruturas textuais formais subjacentes às duas narrativas. Enquanto que uma equivalência temática consistiria na identidade temática (seja de motivo seja de tema) das duas narrativas, o que é bem mais plausível. Ambas as narrativas recorrem a certo número de elementos lexicais comuns, como os termos *hodós*, *kéleuthos*, *pémpe* (dentre outros)⁵⁹ e consistem, com efeito, na narrativa de uma ou mais jornadas. No caso de Odisseu trata-se da jornada, ou viagem, de retorno a sua pátria, à Ítaca; já no caso do poema de Parmênides há uma primeira jornada do *koûros* à morada da Deusa e uma segunda jornada do pensamento ao coração da verdade e às especulações dos mortais (confrontar B2.2 com B1.26-32). É reconhecível nas duas narrativas a identidade temática quanto ao *motivo* da jornada. Mas a identidade formal e a identidade temática quanto ao *tema* da jornada não são reconhecíveis. Isso porque a estrutura das jornadas é, com efeito, distinta. Enquanto Odisseu se esforça para retornar ao seu lar, sua bem conhecida terra natal. O “jovem” de Parmênides é raptado e levado sem saber o porquê da sua partida nem o destino da sua jornada que é, ao contrário da Ítaca de Odisseu, um lugar muito distante das rotas dos humanos (B1.26-28). Se, por um lado, a viagem de Odisseu consiste na sua intencional *jornada de retorno*, por outro, a viagem do *koûros* é de *ida* e é mais um *rapto* que uma jornada engajada (ainda que possa resultar do mérito do jovem raptado). Portanto, apesar da identidade “genérica” do motivo da jornada, não há coincidência dos temas, pois se tratam de jornadas distintas: sendo uma delas uma *jornada engajada de retorno* e a outra uma *jornada/rapto de ida*.

⁵⁵ Mourelatos (2008: 18-19).

⁵⁶ Mourelatos (2008: 22-23). Essa é uma passagem interessante da argumentação de Mourelatos porque ela envolve no paralelo entre os cavalos e as naus os focenses, o grupo étnico ao qual Parmênides pertence.

⁵⁷ Mourelatos (2008: 20-21 e 23).

⁵⁸ Estamos, aqui, nos referindo, com “temática”, tanto ao que Mourelatos (2008: 11) chamou de “motivo” quanto ao que ele chamou de “tema”.

⁵⁹ Mourelatos (2008: 4-11).

A Investigação e a Revelação

Outro *tópos* das análises comparadas do poema de Parmênides com a tradição épica é o da confrontação do motivo da *investigação/descoberta* com o motivo da *inspiração/revelação*. Neste, como em alguns outros pontos do poema, a posição de Parmênides não é nítida. Sabemos que os poemas de Homero e de Hesíodo recorrem ao recurso da *invocação das Musas*. Hesíodo é muito mais claro que Homero e que Parmênides, ao menos na *Teogonia*, e fornece informações mais precisas sobre a sua relação com as Musas, as deusas filhas da Memória.⁶⁰ Homero não informa como “recebeu” o seu canto e, como, Parmênides recorre à *Theá* (Il.1.1 e B1.22) sem lhe nomear.

O fato basilar é que o discurso verdadeiro, na obra de todos os três poetas, não parte deles próprios, ainda que os empregue como porta-vozes de uma verdade a eles transmitida pelas divindades. Essa invocação da inspiração por meio da qual a verdade pode vir-a-ser, típica da épica, se assemelha à revelação da Deusa parmenidiana, mas apenas no que concerne ao *estranhamento* do poeta quanto à verdade do discurso que ele não é capaz de reconhecer como seu, *ou* que para ser eficaz precisa funcionar como um discurso de autoridade. O caso é que seja pelo estranhamento da verdade, seja pela função da autoridade, ou ambos, essa semelhança do poema de Parmênides com a tradição é problemática. No primeiro caso, o menos crítico, Parmênides estaria retrocedendo em um ponto já esclarecido por Xenófanes (B18, B14, B16 e B15).⁶¹ No segundo, se poria na companhia dos enganadores falaciosos. Mas, apesar das semelhanças, há também dessemelhanças muito relevantes. As Musas de Homero e de Hesíodo, diferentemente da Deusa de Parmênides, não requeriam dos seus poetas um exame racional das suas palavras: “julga [*krînai*] pelo raciocínio [*lógoi*]”, disse a Deusa ao jovem em B7.5. Então, a posição de Parmênides não parece ser nem a dos poetas inspirados pelas Musas (porta-vozes dos deuses), nem a do crítico Xenófanes (intelectual autônomo), mas uma posição *intermediária*.

⁶⁰ Na *Teogonia* (22) Hesíodo diz claramente que o seu canto foi ensinado pelas Musas: “as quais, um dia, ensinaram [*edídaxan*] Hesíodo belo canto”.

⁶¹ Voltaremos a esse ponto.

Dia e Noite

Igualmente difícil de situar é a posição do poema quando ao domínio cosmológico que evoca. As hipóteses mais evidentes são: (i) a jornada consiste em uma *anábasis*, indo dos domínios da Noite para os do Dia, no Urano; (ii) a jornada consiste em uma *katábasis*, indo dos domínios do Dia para os da Noite, no Tártaros. Aqui, também, devemos ser prudentes. Para Mourelatos (2008: 15) “a topografia da jornada está desfocada além do reconhecimento”. Sua avaliação se apoia nos seguintes pontos:

Por um lado (evidências favoráveis à hipótese da *anábasis*),

1. A presença das *Heliádes* são um sinal favorável a que a direção da jornada seja a da luz (“*eis pháos*”, cf. B1.9-10), uma vez que elas são divindades luminares;
2. Se o sujeito de “*prolipoûsai*” (B1.10) for o conjunto formado pelas *Heliádes*, pelas éguas, pelo caro e pelo *koûros*, então “*eis pháos*” (B1.9) estabelece a direção da jornada, ou seja, basta que as *Heliádes* estejam sendo acompanhadas pelas “*híppoi*” (B1.4) para que a jornada esteja se dirigindo “*eis pháos*”. Com efeito, em B1.5, é dito que as “*koûrai*” “*hodòn hegemóneuon*”, isto é, “guiavam o caminho”, e as *Heliádes* são “*koûrai*” (B1.9). Há três possibilidades em jogo: (i) o adjetivo “*koûrai*” (de B1.5) refere-se às *Heliádes*; (ii) o adjetivo “*koûrai*” (de B1.5) refere-se às “*híppoi*” (de B1.4); e (iii) o adjetivo “*koûrai*” (de B1.5) não se refere nem às *Heliádes* nem às *híppoi*, mas a outras jovens que só aparecem na narrativa neste momento;⁶²
3. Os “*pýlai*” (B1.11) podem ser os portões de Urano (“*pýlai ... ouranoû*”, Il.5.749) guardados pelas “*Hôrai*” (Il.5.749), das quais sabemos que *Díke* é uma (*Teogonia*: 902);
4. É também uma evidência favorável à trajetória “*eis pháos*” a qualidade dos portais que são ditos “*aithérai*” (B1.13), “luminosos”;
5. Mourelatos entende que a jornada “para a luz” é apropriada para a experiência de “iluminação” que está sendo transmitida no poema (cf.: B1.3).

Por outro lado (evidências favoráveis à hipótese da *katábasis*),

⁶² Essa terceira é a hipótese Cornelli (2009: 146).

1. Sabemos de *Teogonia* (740) que as rotas da Noite e do Dia estão no Tártaro;
2. No Tártaro (*Teogonia*: 740), contíguo aos portais, há um abismo o qual também é mencionado por Parmênides (B1.18);
3. O caminho realizado pelo jovem é dito “*polýphemon*” (“famoso”, B1.2) e a Deusa diz ao jovem que ele não foi encaminhado a ela por uma “*moira kakè*” (“má sorte” = morte, B1.26), ou seja, parece ser uma referência ao caminho da *psyché*, após a morte, no Tártaro;
4. O adjetivo “*polýpoinos*” de *Díke*, bem como as referências ao seu ofício de guardiã, detentora das chaves, parecem remeter ao âmbito das divindades infernais.

Desses conjuntos de evidências, às hipóteses antitéticas, Mourelatos concluiu que o lugar no qual a jornada se dá, bem como o do seu destino, foi caracterizado de maneira irreconhecível intencionalmente. Todavia, precisamos fazer algumas observações, acréscimos e correções às proposições de Mourelatos.

Em primeiro lugar devemos observar que o lugar é irreconhecível se as proposições de Mourelatos estiverem corretas e se não existirem outros candidatos ao cenário para além dos apresentados por Homero e Hesíodo. O caso é que há equívocos nas proposições de Mourelatos e há outros candidatos para além dos apresentados.

Mourelatos se equivoca na localização do abismo afirmando que ele se encontra *no* Tártaros, quando na verdade ele se encontra próximo às fontes (“*pegai*”, *Teogonia*: 738) *entre* a Gaia e o Tártaro.

E também aí, contiguamente, estão as fontes e os limites bolorentos, terríveis, de todos: da Terra sombria, do Tártaro escuro, do Mar estéril e do Urano estrelado. Certamente, os deuses odeiam o imenso abismo. Nem em todo um ano completo se atingiria o chão se se chegar, do lado de dentro, aos primeiros dos portões, mas o violento vendaval poderia arrastar para cá e para lá pelo vendaval; este monstro temível também aos deuses imortais. Também, se ergueram as moradas temíveis da Noite obscurecedora ocultadas pelas nuvens sombrias. (*Teogonia*: 736-745).

[736] énthα δὲ γῆς δνοφῆρῆς καὶ τάρταρου εὐρόεντος

E também aí, da Terra sombria, e do Tártaro escuro,
 [737] *póntou t' atrygétoio kai ouranoû asteróentos*
 Do Mar estéril e do Urano estrelado
 [738] *hexeíes pánton pegai kai peírat' éasin,*
 Contiguamente, de todos, as fontes e limites estão,
 [739] *argalé' euróenta, tá te stygéousi theoí per'*
 Terríveis, bolorentas, odeiam os deusas certamente
 [740] *chásma még', oudé ke pánta telesphóron eis eniautòn*
 O abismo imenso. Nem em todo completo um ano
 [741] *oúdas híkoit', ei prôta pyléon éntosthe génoito,*
 O chão se atingiria, se os primeiros dos portais do lado de dentro
 se chegar
 [742] *allá ken énthai kai énthai phéroí prò thýella thýelles*
 Mas poderia para cá e para lá arrastar o vendaval para o
 vendaval
 [743] *argalén' deinòn dè kai athanátoisi theoísi.*
 Violento; temível também aos imortais deuses,
 [744] *toúto téras' kai Nyktòs eremnês oikía deinà*
 Este monstro. Também da Noite obscuradora as moradas
 temíveis
 [745] *hésteken nephéleis kekalymména kyanééisi.*
 Se erguer pelas nuvens ocultadas sombrias.

Também não é satisfatório argumentar que a descrição de Parmênides é irreconhecível, e isso por duas razões: por um lado, o juízo se fundamenta na dificuldade de se fazer equivaler o cenário descrito por Parmênides com os cenários descritos por Hesíodo e Homero, mas estas não são as únicas referências para a comparação no contexto histórico de Parmênides (há os cenários cosmológicos órficos, pitagóricos, bem como o recente cenário cosmológico apresentado pela astronomia); por outro lado, também a descrição de Hesíodo é obscura para um leitor moderno.

Hesíodo afirma que Atlas, o filho de Jápeto, “sustenta o Urano amplo” (746), mas como isso é possível se Atlas está diante das moradas da Noite no Tártaro, a 20 dias de queda livre de distância do Céu (722-728)? Para além da enorme distância há, em acréscimo, um “vendaval” (ou tornado: “*thýella*”) terrível no abismo entre Gaia e

Tártaro. Ademais, a descrição do próprio “Céu” é ambígua, pois sua posição ora parece ser fixa, ora não parece sê-lo. Com efeito, onde está o Céu durante o Dia, uma vez que o Céu estrelado, quando a Noite chega, se estende sobre Gaia para cobri-la (173-181)? Existiriam dois Uranos, um “Céu amplo” (“*ouranòn eurùn*”: 746) permanente e um “Céu estrelado” (“*ouranoû asteróentos*”: 737) que sobe e desce com a Noite? Devemos considerar ainda que a passagem dos versos 760-761 (“nunca o luminoso *Hélios* os [Hipnos e Tânatos] ilumina com os seus raios *nem subindo ao Céu, nem do Céu descendo*”) parece sugerir que há um Céu permanente, todavia ele é o mesmo “Céu estrelado” que sobe com a Noite para cobrir Gaia, ou é outro?

Se não formos capazes de reestabelecer as coordenadas cosmológicas homérico-hesíodicas das divindades primordiais não poderemos decidir sobre quão próximo ou distante destas estão as coordenadas do cenário descrito por Parmênides. Não podemos comparar algo que queremos conhecer com algo que também não conhecemos. Para podermos decidir se Parmênides situa a “sua” jornada em um cenário com as mesmas coordenadas do cenário de Hesíodo, ou de Homero, precisamos saber quais são essas coordenadas com as quais faremos a comparação.

Hesíodo situa as fontes (*pegai*) das quatro maiores divindades no abismo, lá “as raízes nasceram” (“*hrízai pephýasi*”: 728). Observemos que os verbos que apresentam as fontes (“*pegai*”), ou raízes (“*hrízai*”) estão no passado perfeito. Sugerimos que lá no abismo não estão *agora* as fontes, ou raízes, das quatro divindades, mas que lá *surgiram*, tiveram origem, as quatro divindades. A expressão “*pegai kai peírat*” (738) pode ser compreendida da seguinte maneira: lá no imenso abismo (“*chásma még*”: 740) se encontram *as origens e os fins* da Terra, do Tártaro, do Mar e do Céu. Mas, não no sentido de que lá haja algo como uma fonte de um rio, mas no sentido de o lugar a partir do qual as divindades nasceram. Para subsidiar essa interpretação argumentamos que *Cháos*, o princípio do Tártaro e de Gaia (que por sua vez é o princípio de Pontos e de Urano), aí habita (811-814). Esse é o lugar no qual nasceram (“*pephýasi*”: 728) as raízes, mas não que lá elas se encontrem, pois lá há *o imenso abismo* que é a morada de *Cháos*, se é que, de algum modo, esse “*Chásma*” não coincide com o próprio *Cháos*.

Se essa hipótese interpretativa estiver correta o cenário pode ser descrito da seguinte maneira: Há uma região abissal tomada por vendavais terríveis (talvez, o próprio *Cháos*) na qual nasceram as raízes (“*hrízai pephýasi*”: 728) de Gaia e de Tártaro. Também aí Gaia engendrou, mais tarde, o Urano estrelado e o Pontos infecundo, de modo que também aí estão as suas origens (raízes, fontes). E qual é a

localização exata desse lugar, desse “berçário” dos deuses? O espaço intermediário entre Gaia e Tártaro, as duas divindades nascidas do *Cháos*, uma foi acima, e a outra foi abaixo. Apesar de aparentemente fazer sentido essa hipótese nós não temos mais que umas poucas evidências textuais em sua defesa. Uma delas é a da origem de *Núx*, da Noite. Sabemos que, segundo Hesíodo (Teogonia: 123) a Noite surgiu (“*egénonto*”) do Cháos (“*ek Cháos*”) e sabemos ainda que as moradas da Noite *punham-se de pé* (se erguiam: “*hésteken*”: 745) no Tártaro, próximo ao abismo. Dado que *Heméra* foi nascida de (“*hemére exegénonto*”: 124) *Núx*, as quais dividem as moradas, então é razoável pensar que a proximidade *espacial* das divindades em Hesíodo (ao menos em alguns casos) reflita a sua proximidade *genealógica*. Nesse caso *os portais* pelos quais a deusa Noite e a deusa Dia passam poderiam ser os próprios portais das suas moradas, pelos quais uma adentra enquanto a outra sai fora.

E é onde Nix e Hêméra se aproximam mais, saudando-se ao cruzar *o grande umbral de bronze*. Enquanto uma vai se abaixando para entrar, a outra sai à porta. E nunca a morada abriga as duas, pois sempre que uma delas está fora, percorrendo a terra, a outra permanece dentro, esperando que chegue o momento de começar a sua jornada. (Teogonia: 748-754).⁶³

Se estiverem corretas estas proposições: (i) não há moradas separadas das deusas Noite e Dia, como se os seus domínios fossem divisados pelos portais; (ii) dificilmente essas moradas divididas pela Noite e Dia seriam a morada da Deusa que recebe o jovem de Parmênides, e isso porque os portais aos quais o poema de Parmênides se refere divisam dois domínios e são luminosos, “*aithérial*”, e não há em Hesíodo qualquer indício de luz no Tártaro, ao contrário, há uma passagem da *Teogonia* (514-515) que identifica o Tártaros com Érebos, o deus Escuridão, no qual Zeus precipitou o orgulhoso Menoítios, (“*eis Érebos katémpse*”: 515). A própria deusa Dia não lança luz no Tártaro escuro, “*eeróentos*”, nem mesmo Hélios o faz. Basta ver que na ocasião em que os companheiros de Odisseu comeram as vacas de Hélios, este solicitou vingança a Zeus pelo que fizeram ameaçando descer ao Hades e “brilhar entre os mortos” (“*en nekýessi phaeíno*”: Odisseia: 12.382-383). Ou seja, o cenário descrito por Hesíodo e,

⁶³ A tradução é de Regino (2010).

também, o descrito por Homero, do Tártaro não admite a presença de luz, o que o impede de ser a sede dos “portais luminosos” descritos no poema de Parmênides (DK 28B1.11-13). Para que este nosso argumento seja falseado basta que se apresentem evidências que mostrem que o Tártaro admite sim a presença de luz, mais precisamente, que nele há objetos luminosos.

Se por um lado não nos parece ser possível o envio da luz ao Tártaro, ou a sua presença nele, por outro, o caminho inverso pode ser encontrado, i.é, os mortos podem ser devolvidos à luz, ainda que em contextos excepcionais, e a Noite lançadora de escuridão (*eremnês*)⁶⁴ faz o caminho do Tártaro em direção à superfície. Há uma passagem do fragmento 912 de Eurípedes que ilustra o primeiro desses movimentos invertidos:⁶⁵

[9] pémpson d' es phôs psychas enépon

[9] havendo de devolver para a luz as almas dos mortais

Finalmente, há uma razão para que as mansões sejam ditas “da Noite” (“*Nyktòs eremnês oikía*”),⁶⁶ e não “da Noite e do Dia”, que é a seguinte: as mansões estão no Tártaro que é de domínio da Noite e da Escuridão. Tanto é assim que o retorno das almas dos mortais, que se encontram no mundo dos mortos, no Tártaro, para a superfície é dito: “para a luz”, como na passagem de Eurípedes que acabamos de citar. Apesar de habitar nas mesmas mansões que a sua mãe, nós não encontramos na literatura primária, nas fontes, qualquer indicação de que Heméra lance a sua “luz de muitos olhares” (“*pháos polyderkès*”) sobre qualquer que seja a parte no Tártaro.⁶⁷

⁶⁴ Hesíodo. *Teogonia*: 744 e 758; também, Stesichorus Lyr., in: *Fragmenta*: S17.4-5, traz: “nuktòs eremnês”.

⁶⁵ Eurípedes Trag. *Fragmenta*: 912.9. O segundo movimento, já bem conhecido na literatura, aparece na *Teogonia* (956-957) de Hesíodo.

⁶⁶ Hesíodo. *Teogonia*: 744.

⁶⁷ Hesíodo. *Teogonia*: 755. Observemos ainda que nessa passagem há uma conexão entre a luz e a visão, os “muitos olhares”. A mesma conexão apareceu na *Teogonia* em 451, mas “a luz de muitos olhos” era, nessa ocasião, a de Eós, a irmã de Hélios. É muito interessante notar que Hécate foi feita, por Zeus, a protetora dos “jovens” (“*kourotrophon*”: 450) que “viram a luz” (“*ídonto pháos*”: 451) de muitos olhos de Eós, pois também o “jovem” de Parmênides é um dos que “está vendo as luzes” (“*eidóta phôta*”: B1.3). Em ambos os contextos é empregado o mesmo verbo, “*eidon/oída*”, e o mesmo nome, “*pháos*”, salvo pela possibilidade de interpretar o nome “*phôta*”, em Parmênides, como um masculino acusativo singular de “*phós*” (homem).

A Natureza dos Deuses

O último tópico que gostaríamos de destacar na comparação do poema de Parmênides com a poesia épica diz respeito à “natureza” das divindades presentes no poema de Parmênides. Deixaremos a análise sobre as deusas *Thémis*, *Díke*, *Moîra* e *Núx* para a comparação com a tradição órfica. Nós nos deteremos aqui nas divindades “luminares” cosmologicamente próximas das *Heliádes* e *Heméra*, nomeadas no proêmio, e de *Hélios*, *Seléne* e *Aithér*, nomeadas nos fragmentos 10, 11, 14 e 15. Não faremos uma exposição exaustiva, o que seria certamente muito proveitoso, sobre as divindades, porque isso fugiria ao nosso objetivo central que é dar uma interpretação do poema que seja capaz de explicar conjuntamente as relações das suas partes.

As *jovens Filhas do Sol, Heliádes koûrai*, aparecem, explicitamente, no poema em (B1.9-10): “tendo deixado para trás as moradas da Noite em direção à luz” (“*Heliádes koûrai prolipoûsai dómata Nuktós eis pháos*”: B1.9-10). Mas, podem ter aparecido também, o que não é certo, em B1.5, B1.15, B1.21 e B1.24.

Sobre elas sabemos muito pouco. Há duas variantes distintas acerca da sua origem; a primeira variante, registrada por Homero na Odisseia (12.131-133), as faz filhas de *Néaira*, uma filha do Oceano.⁶⁸ Nessa linhagem as duas *Heliádes*, a Radiante (*Phaéthousa*) e a Brilhante (*Lampetie*), são pastoras (“*epipoiménes*”). *Lampetie* aparece em Homero também como uma “rápida” (“*okéa*”) “mensageira” (“*ággelos*”).⁶⁹ De todo modo a sua função principal, das *Heliádes*, está associada aos cuidados pastoris, talvez daí a sua proximidade com as éguas e cavos dos deuses. Na versão de Píndaro *Heliádes* são os astrônomos Filhos do Sol com a ninfa Rodes, essa muito provavelmente não é a linhagem das *Heliádes* de Parmênides que são retratadas como meninas (*koûrai*).⁷⁰ Ovídio nas *Metamorfoses* (livro II) narra a trágica história do Radiante (Faetonte) irmão das *Heliádes*. Nessa versão, que se aproxima mais da versão homérica que da versão de Píndaro, Faetonte é responsável por um colossal desastre. Mitologicamente esse desastre aparece como o desgoverno do carro do Sol (então “guiado” por Faetonte) que cai sobre a Terra provocando um incêndio gigantesco. É possível que um evento astronômico tenha motivado o mito. Ovídio narra que Faetonte caiu do Céu e que uma vasta área se incendiou, o que levou até ao derretimento do ouro (2.251). Poderia ser o

⁶⁸ Cf.: Hesychius. Lexicogr. *Lexicon* (AO): nu.171.1: “*Néaira: Okeanoû thygáter*” (μ133).

⁶⁹ Homero. *Odisseia*: 12.375.

⁷⁰ Esc. ad loc., Píndaro. *Olympian*: VII.131.

caso no qual a área atingida contivesse choupos, nos quais o mito narra se transformaram as irmãs *Heliádes* de Faetonte, e que o evento tenha consistido na queda de algum corpo celeste. O episódio da transformação das *Heliádes* nos tálamos negros é também narrado por Apolônio de Rodas:

Mas, de todos os [seus] lados, as jovens Heliádes tendo-se encolhido em compridos tálamos negros derretem-se em lágrimas, pranto lamentável, desafortunadas. Brillhantes gotas de âmbar das pálpebras vertem para a Terra. [Apollonius Rhodius. *Argonautica*: 4.603-606.]

[603] (...). Amphì dè koûrai

[604] Heliádes tanaêisin eelménai aigeíroisin

[605] mýrontai kinyrón méleai góon, ek dè phaeinás

[606] eléktrou libadas blépharon prochéousin éraze.

Ademais sabemos que por sua origem solar as Heliádes são divindades luminares, o que é, também, indicado pelos seus nomes. O quadro vertical e horizontal do seu parentesco é:

Vertical: Urano + Gaia => Hiperión + Theîa => Hélios⁷¹ + X => Heliádes. Onde X representa a sua mãe que varia conforme a fonte do mito. Na versão de Homero que citamos, ela é *Néaira*. Horizontal: são irmãs de Faetonte, primas de Mémnon e sobrinhas de Seléne e de Eós. Sendo que todas as divindades citadas a partir de Theîa são divindades associadas diretamente com a luz, e algumas delas com a visão. Esse é o caso por excelência de Hélios.

Hélios, o iluminador, dos imortais (“o que pode iluminar os imortais”: “hín athanátoisi phaeínoi”)⁷² e dos mortais (“Hélios dos mortais o iluminador”: “phaesimbrótou Helíoio”)⁷³ sobre a Terra.⁷⁴ Hélios é também o doador da *térpsis*, da fartura, da satisfação e do prazer aos mortais (“terpsimbrótou Helíoio”).⁷⁵ Mas é

⁷¹ Hesíodo. *Teogonia*: 371-374.

⁷² Homero. *Odisseia*: 3.2.

⁷³ Homero. *Odisseia*: 10.138.

⁷⁴ Homero. *Odisseia*: 3.1-3.

⁷⁵ Homero. *Odisseia*: 12.269.

principalmente “aquele que tudo vê” (“*hòs pánt’ ephorâi*”).⁷⁶ Em uma muito comentada passagem da *Odisseia*, Hélios é retratado como o mensageiro delator da traição de Hefesto cometida por Afrodite com Ares. “Imediatamente, contudo, veio-lhe o mensageiro Hélios, o qual os viu [Afrodite e Ares] se unindo sexualmente” (8.270-271). É importante destacar nessa passagem que Hélios é (i) um mensageiro (“*ángelos*”) e (ii) *aquela que “viu”* (“*enóese*”) o ocorrido. *Enóese* está na 3ª pessoa do singular do indicativo aoristo ativo do verbo “*voéo*”: cujo sentido vai da apreensão pela visão, passa pelo conhecimento e pela compreensão indo em direção ao pensamento, à meditação, à projeção e à ideação. É exatamente o mesmo verbo empregado pela Deusa na apresentação das vias de investigação: “as únicas vias de investigação *ao pensar*⁷⁷ são: (...)” (“*hodoì moûnai dizésiós eisi noêsai*”: DK 28B2.2). Esse, o *noéo*, é um dos verbos mais importantes do poema de Parmênides, ele está lidado aos verbos cujo sentido se encontra no campo semântico da visão, como os verbos *oída* e *theáomai*, seja no sentido físico da visão (como no caso do verbo *horáo*), seja no sentido mental da visão (como no caso do verbo *phronéo*). Essa nos parece ser uma importante conexão entre o discurso mítico homérico e o discurso mítico e filosófico de Parmênides. O Poema de Parmênides está impregnado de verbos e nomes oriundos do campo semântico da visão (geralmente associados à luz). Ora, como Sexto Empírico nos lembra, a visão depende da luz.⁷⁸ Há uma tese, em Diógenes Laércio (DL.VIII.29.11), esclarecedora sobre a relação de Hélios com os olhos, essa tese segundo Diógenes estaria nas obras de Pitágoras, qual seja:

[Pitágoras,] nelas, chamou os olhos de portais de Hélios.

[11] em hoís, Helíou pýlas kaleî toùs ophthalmoús.

Se Pitágoras de fato defendia essa tese nós não o sabemos. Mas, que ela se encaixa precisamente no contexto do poema de Parmênides, isso sim nós podemos verificar. Com efeito, as Filhas do Sol estão relacionadas aos portais, a Hélios e à luz para a qual se dirigem.⁷⁹ Independentemente da tese “de Pitágoras”, a assimilação das Heliádes com as “vistas” (“*horáseis*”) é pertinente cosmologicamente, pois a capacidade

⁷⁶ Homero. *Odisseia*: 12.323. Esse é a passagem que define Hélios como “o [deus] que tudo vê e que tudo ouve” (“*Eliou, hòs pánt’ ephorâi kai pánt’ epakoúei*”). O verbo “*ephoráo*” significa: ver, olhar, vigiar, observar, inspecionar e estudar.

⁷⁷ “Ao ver”, poderíamos traduzir.

⁷⁸ Sexto Empírico. *Adv. Math.*: 7.113.1-3.

⁷⁹ Cf.: DK 28 B 1.9-11.

de “ver” é uma herança paterna. E é, também, uma evidência favorável a esse respeito o fato de serem chamadas de “jovens” (“*koûrai*”), pois “*koûrai*” são as meninas, ou pupilas, dos olhos segundo Empédocles, Platão e Estobeu.⁸⁰ Empédocles está suficientemente próximo (cronologicamente falando) de Parmênides para que possamos supor ser a acepção já conhecida na época de Parmênides. Mas, com base nas evidências já apresentadas, podemos supor que a assimilação seja ainda anterior.⁸¹ As *Heliádes*, como já indicamos, eram pastoras dos rebanhos de Hélios, isto é, sua função era, dentre outras, a de *vigiar* as vacas de Hélios; tanto é assim que é uma delas, *Lampetie*, quem leva a mensagem ao pai de que os camaradas de Odisseu haviam comido as suas vacas.⁸² Uma última evidência pode fazer essa assimilação regredir no tempo drasticamente. Como dissemos anteriormente as *Heliádes* são filhas de Hélios que por sua vez é o filho de *Theia*, a deusa arcaica da Visão, o “Grande Olho”.⁸³

O adjetivo *Théia* (também, *Theia*), que significa “*divina*”, um feminino de *theîos*, segundo Brandão (1991: 407) deriva de *theós*, deus.⁸⁴ O Etymologicon Magnum (449.15-18) confirma, e acrescenta alguns elementos bastante sugestivos:

- [15] *Theia*: indica a mãe de Seléne e
 [16] de Hélios. Em consequência de *théan* surgiu *théieia*. Por
 [17] agregação, *theia*. A qual é, com efeito, a causa da
 [18] *visão* e do nosso *contemplar*.”
 [15] <*Theia*>: *Semaínei tèn metéra tês Selénes kai*
 [16] *toû Héliou. Parà tèn théan gégone théieia kai katà*
 [17] *synáiresin, theia. Kai gàr háute estìn aítía tês*
 [18] *théas, kai toû theoreîn hemâs.*

O quadro de derivação apresentado pelo Etymologicon Magnum é:

1.1. Deus (<i>theós</i>)	2.1. Divino (<i>theîos</i>)
----------------------------	-------------------------------

⁸⁰ Cf.: Empédocles. DK 31B84.8; Platão. Alcebiádes: 1.133a; e Joannes Stobaeus. *Anthologium*: 1.49.44.1.

⁸¹ Há uma conexão indireta entre as Heliádes e as pálpebras (“*blépharon*”) nos *Argonautas* de Apolônio de Rodes (4.603-606), já citado.

⁸² Homero. *Odisseia*: 12.375 (já citada).

⁸³ “*boôpis*”, in: Hymni Homeric. *In Solem (Eis Hélion)*: 2.

⁸⁴ O Etymologicon Magnum também apresenta essa dupla derivação: (i) de *theá* a partir de *theós* (444.7-9), e (ii) de *theia* a partir de *theá* (449.16).

1.2. Deusa (theá)	2.2. Divina (theía)
-------------------	---------------------

De 1.1 para 1.2 e de 1.1 para 2.1; e, ainda, de 2.1 para 2.2 e de 1.2 para 2.2.

O quadro geral que temos até aqui é:

Theós	Helíos	Hòs pánt' ephorâi	O que tudo vê
Theá	Theía	Theá	A Visão

Em Hesíodo Theía aparece “apenas” como a mãe de Hélios, de Seléne e de Eós:

E também Theía, tendo sido submetida sexualmente por Hiperión, gerou o grande Hélios, a luminosa Seléne e a Eós,⁸⁵ a qual pressagia a chegada da luz a todos acima da Terra, aos imortais e aos mortais, *esses* [Hélios, Seléne, Eós] habitam o amplo Urano. [Hesíodo. *Teogonia*: 371-374.]

[371] *Theía d' Hélión te mégan lamprán te Selénen*

[372] *Hò th', hè pántessin epichthoníoi si phaeínei*

[373] *athanátois te theoísi toi Ouranòn eurýn échousi,*

[374] *geínath' hypodmethéis' Hyperíonos en philótetí.*

Gostaríamos de fazer três observações sobre essa passagem. Primeiramente sobre os nomes dos deuses. Comparem as seguintes frases:

1. A Eós pressagia a chegada da luz a todos.
2. A Aurora pressagia a chegada da luz a todos.

Podemos observar que a tradução do nome de Eós pode aclarar o sentido da frase. Todos nós sabemos que a aurora é um pressagio de que o Sol está chegando, e com ele o dia e a luz. Se mantivermos os nomes sem os traduzir há uma informação importante a respeito da natureza da divindade que se perde. Quem é Eós? A Aurora. Os nomes dos deuses nos instruem sobre a sua natureza, sobre *quem* eles são.

Em segundo lugar gostaríamos de destacar a importância dos artigos e dos pronomes relativos e demonstrativos no dialeto homérico, ou jônico antigo. Observem que “*hè*” (em 372) e “*toi*” (em 373) são os sujeitos dos verbos “*phaeínei*” e “*échousi*”,

⁸⁵ É nesse ponto que se evidencia que o sentido da divindade se dá pelo seu nome.

respectivamente. O primeiro é um pronome relativo bem conhecido, o segundo é um artigo masculino singular nominativo que, neste caso, está assumindo a função de um pronome demonstrativo. O primeiro deles, “*hè*”, se refere a Eós, e o segundo, “*toì*”, se refere a Hélios, Seléne e Eós, em conjunto.

Finalmente, é preciso perceber de maneira crítica que as relações “amorosas” na maior parte dos casos na cosmologia homérica e hesiódica são marcadas pela violência sexual à qual as mulheres, deusas e mortais, são submetidas. Características reprováveis semelhantes foram apontadas e criticadas por Xenófanes, para quem “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo o que para os humanos é opróbrio e vergonha” (DK 21B11).⁸⁶

Mas, a demonstração das conexões, há pouco levantadas e apresentadas pelo *Etymologicon Magnum*, entre Theïa, Hélios e a Visão nos é dada pelo Hino Homérico a Hélios:

Musa Kalliópe, filha de Zeus, te ponhas a frente a louvar o brilhante Hélios, o qual, Grandes Olhos de Vasta Luz gerou, filha de Gaia e de Urano estrelado. Pois, Hyperíon uniu-se a Vasta Luz Muito Renomada, sua própria irmã, a qual deu à luz os belos filhos Eós, de braços róseos, Seléne, de belos cabelos cacheados e Hélios infatigável, comparável aos imortais, o qual leva a luz aos mortais e aos deuses imortais tendo embarcado com os cavalos. O qual, também e certamente, vê penetrantemente com os olhos a partir do elmo dourado (...).
[Hymni Homeric. *In Solem*: 1-10].

[1] *Hélión hymneîn aûte Diòs tékos árcheo Moûsa*

[2] *Kalliópe phaéthonta, tòn Eurypháessa boôpis*

[3] *geínato Gaíes paidì kai Ouranoû asteróentos*

[4] *geme gàr Eurypháessan agakleitès Hyperíon*

[5] *autokasignéten, hé hoi téke kállima tékna*

[6] *Eò te hrodópechyn euplókamón te Selénen*

[7] *Eélión t' akámant' epieíkelon athanátoisin,*

[8] *hòs phaínei thnetoîsi kai athanátoisi theoîsin*

⁸⁶ A tradução é de Bornheim (2003: 32).

[9] *híppois embebaós· smerdnòn d' hó ge dérketai óssois*

[10] *chysês ek kórythos, (...)*

Hélios é “aquele que, certamente, tem a terrível faculdade da visão penetrante” (“*smerdnòn d' hó ge dérketai*”: Hymni Homeric. *In Solem*: 9). E *Theía* é a “muito renomada” (“*agakleitès*”: Hymni Homeric. *In Solem*: 4),⁸⁷ “Grande Olho” (“*boôpis*”: Hymni Homeric. *In Solem*: 2) de “Vasta Luz” (“*Eurypháessa*”: Hymni Homeric. *In Solem*: 2 e 4). Avaliando em conjunto as fontes citadas pode se ver com nitidez que as divindades luminares (Theía, Hélios e as Heliádes) são divindades de visão. A Visão, Grande Olho, é a mãe d’Aquele Que Vê Com Penetração, que por sua vez é o pai das Vistas, das Meninas dos Olhos. Tudo isso nos mostra que Sexto Empírico foi capaz de conectar o sentido cosmológico das Heliádes com o sentido filosófico do poema de Parmênides. Ao que tudo indica Parmênides está “jogando” com o sentido cosmológico das divindades que ele evoca em um contexto filosófico, investigativo. Ora, que divindade seria a mais apropriada para dizer o que existe, de fato, que a própria Visão? Uma vez que essa poderia fazer isso tanto pelo seu poder de ver mental (enquanto: *noéo*) quanto pelo seu poder de ver físico (enquanto: *horáo*). Seja com a mente, seja com os olhos essa é a divindade, por excelência, mais adequada para a dupla tarefa filosófica de Parmênides: apresentar o que é, o apreendendo pelo pensamento (o coração da verdade); e apresentar o que é, o apreendendo pelos olhos (as *dóxai* dos mortais). Se estiver correta a etimologia proposta pelo Etymologicon Magnum, a qual é subsidiada pelas demais fontes que apresentamos, temos boas razões para sustentar que a *theá* de Parmênides seja a *Theía*, mãe do Sol.

Finalmente, gostaríamos de deixar claro que esta não é uma leitura alegórica ou da *hypónoia* do poema. Não estamos sugerindo que as Heliádes queiram dizer “outra coisa”, ou que possuam um sentido “oculto”, o qual nós (ou Parmênides) estaríamos revelando. Não. O que afirmamos é que Theía é a Visão, que Hélios é Aquele que Vê, e que as *koûrai* Heliádes são as meninas dos Olhos, as Vistas, e que estes sentidos são largamente conhecidos, pelo menos, no período de Homero a Platão. Não se trata do

⁸⁷ Píndaro nos dá a confirmação de que estamos falando exatamente da mesma deusa. Com efeito, Theía é, na *Isthmia* (5.1), (i) a “mãe de Hélios” (“*mâter Aeliou*”); e (ii) “muito renomada”, “*polyónyme*” (= *polýs* + *ónoma* = muito + renome), que é também o seu adjetivo no Hymni Homeric (*In Solem*: 4): “muito renomada”, “*agakleitès*” (= *ágan* + *kléos* = muito + renome). Observem que esse é também o adjetivo dado à via do *daímon*, de Parmênides (DK 28B1.2), pela qual o jovem é levado: “muito famosa”, “*polýphemon*” (= *polýs* + *phéme* = muito + fama). O que consiste em mais uma evidência favorável à identidade: Theá = Theía.

sentido oculto (outro), mas do sentido cosmológico *primeiro* dos seus mitos e nomes. A Divina de Vasta Luz, mãe do Sol, o iluminador dos mortais e dos imortais, é a Visão. E é porque ela é a Visão que Hélios pode ser Aquele que Vê; e por serem dessa descendência é que as koûrai Heliádes são as meninas dos Olhos. “Olhos” aqui remetem tanto a Hélios, “que vê com olhos” (“*dérketai óssois*”), quanto a Thêia, “Grande Olho” (“*boôpis*”). Se há algum sentido oculto identificável pelos os ouvintes de Parmênides, esse certamente não é o que nós estamos apresentando. Isso, claro, se nós damos crédito às fontes apresentadas.

Parmênides e o Orfismo

As descobertas, relativamente recentes, do *Papiro de Derveni*, das *Lâminas de Osso de Olbia*, dos *Epoidaí*, e de algumas *Lâminas de Ouro* (em Hiponion, em Pelina e em Entella)⁸⁸ nos permitem uma reavaliação da relação da filosofia, de modo geral (e em particular da filosofia de Parmênides), com a tradição de mistérios e com o orfismo, que dessa faz parte. Nós não nos propomos aqui a realizar essa reavaliação, mas nós nos propomos a partir, principalmente, da reavaliação feita por Alberto Bernabé para poder considerá-la ao lado da tradição épica e das primeiras filosofias itálicas na nossa proposta de interpretação do poema de Parmênides.

Bernabé nos diz estar

convencido de que seria absurdo pensar que Parmênides, embora tenha vivido no sul da Itália em um momento histórico e em um âmbito geográfico no qual os órficos difundiam suas crenças, ignorou ou não tomou conhecimento, em absoluto, do amplo marco de referências religiosas e literárias tecidas pelos seguidores deste movimento religioso ou, em geral, do âmbito dos mistérios, que formavam parte da sua tradição. [Bernabé (2012): 4].

Nós consideramos que essas duas justificações, tomadas em conjunto (i.é, a descoberta de novas fontes para o orfismo e a posição histórico-geográfica de

⁸⁸ Bernabé (2012: 4).

Parmênides), são suficientes para que a tradição órfica deva ser considerada, ao lado da tradição épica, no estudo histórico e hermenêutico do poema de Parmênides.

O artigo de Alberto Bernabé (2012) se assemelha ao primeiro capítulo do livro de Mourelatos (2008) no método empregado. Grosso modo, Bernabé apresenta uma série de passagens da literatura órfica que apresentam semelhanças de forma, de motivo ou de tema com o poema de Parmênides. Nós vamos tomá-las no interior dos quatro tópicos já apresentados na comparação que fizemos do poema com a tradição épica.

A Jornada Mística

Segundo Bernabé (2012: 35) a poesia lírica associou o motivo da jornada e o motivo do carro das Musas com a experiência da aquisição de conhecimento, não pela indicação de uma experiência mística de abdução, mas sim recorrendo ao recurso literário das imagens, das associações, das evocações e das metáforas. Em uma passagem de Olympia (6.21-27), de Píndaro, aparecem quatro elementos que se assemelham aos do poema de Parmênides. São eles:

- (i) as mulas (“*hemíonon*”, “*hâi*”: 6.22 e 6.23, respectivamente), que equivalem às éguas (“*híppoi taí*”: B1.1);⁸⁹
- (ii) o caminho: “*kéleuthoi*” ou “*hodòn*” (6.23 e 6.25, respectivamente) são dois dos termos empregados no poema de Parmênides (“*keleúthon*” e “*hodòn*”: B1.11 e B1.5, respectivamente);
- (iii) o conhecimento (“*epístantai*”: 6.26) do caminho (“*hodòn*”: 6.25) por parte das mulas (“*keínai*”: 6.25) que por ele levam Fintis (“*hagemoneúsai*”: 6.25), o que se assemelha ao conhecimento das éguas (“*polýphrastoi ... híppoi*”: B1.4) que conduzem⁹⁰ o *koûros* pelo caminho (“*phéron ... hodòn*”: B1.4-5); e
- (iv) a presença, nos dois textos, dos portais (“*pýlas*”: 6.27 e “*pýlai*”: B1.11).

⁸⁹ O nome “*hemíonon*”, como o “*híppos*”, é comum de dois gêneros; daí faz-se necessário o artigo para se identificar o sexo da mula, que na passagem citada é “*hâi*”, de “*hós*”, no feminino dativo singular.

⁹⁰ É possível que, como já mencionamos, as éguas estejam *conduzindo* o caminho se o sujeito de “*ágousai*” (B1.2) for “*híppoi*” (B1.1), ou se “*koûrai*” (B1.5) se referir a “*híppoi*” (B1.1), dado que “*koûrai*” (B1.5) é o sujeito de “*hegemóneuson*” (B1.5).

Com efeito, no texto pindárico, como no proêmio parmenídeo, se fala de portas que o carro deve atravessar, se atribui conhecimento aos animais de tiro, se lê *hodòn hagemoveûsai*, correlato de Parmênides B1.5 *hodòn hegemóneuon*, o que pode indicar que Píndaro (que escreveu a ode em 478 a.E.C.) conheceu o poema parmenídeo ou que, à luz de outros paralelos, ambos procediam de uma tradição comum. Em minha opinião, Píndaro é a melhor mostra dos riscos de atribuir ao poema parmenídeo o caráter de uma experiência mística. Pela mesma razão, poderia afirmar-se que Píndaro, em um lugar próximo, passou pela experiência mística de ser abduzido por uma cavalaria que o levaram à linhagem dos vencedores. Evidentemente, não é assim; o grande poeta beócio utiliza uma pura imagem literária tradicional. [Bernabé (2012: 10)]

Píndaro está, apenas indiretamente, conectado ao orfismo, uma vez que a *Olympica VI* é dedicada a Hagesias, um siracusano e, portanto, geograficamente aproximado de um importante ponto de difusão do orfismo, o sul da Itália de sua época. Bernabé afirma que é possível que Píndaro e Parmênides tenham recolhido elementos literários de um poema religioso da Magna Grécia sobre o qual elaboraram os seus próprios poemas, e essa seria uma segunda explicação possível para o, considerado por Bernabé, grande número de semelhanças entre os seus poemas.

Uma conexão mais direta com a tradição órfica apareceria nas *Rapsódias*. In *Platonis Phaedrum scholia*, de Hermias Phil. (142.13 = *OF* 172), se diz que a atribuição de cavalos (“*paréchei toùs híppous*”: 142.14) pela “*theología*” primeiro se fez a *Phánes* (“*toútoi*” = “*Pháneti*”: 142:14 e 142.17, respectivamente). Em outra passagem, da mesma obra (122.19 = *OF* 172), Hermias afirma que os primeiros a empregarem o carro e os cavalos (“*heníochon kai híppous*”: 122.20) foram os poetas inspirados pelos deuses: Homero, Orfeu e Parmênides (“*allà prò autoû [Platão] hoi énthēoi tôn poietôn, Hómeros, Orpheûs, Parmenídes*”: 122.20-21). Esse testemunho: (i) coloca Parmênides na companhia dos poetas Orfeu e Homero (“*tôn poietôn, Hómeros, Orpheûs*”); (ii) faz com que Parmênides esteja empregando um recurso antes empregado por Orfeu, o que primeiro se serviu dos cavalos segundo a “*theología*”; e (iii) faz de Parmênides *um dos* poetas inspirados que se serviram do recurso antes de Platão.

Bernabé argumenta (2012: 14) que o adjetivo “*polýphemon*” (B1.2) de “*hodòn*” (B1.2) pode admitir dois sentidos: o ativo (ex.: um aedo de “muitas palavras” = “que fala muito” = “que conta muitas lendas”);⁹¹ e o passivo (ex.: a ágora de “muitas palavras” = “na qual se dizem muitas coisas”). No primeiro caso o adjetivo é qualificado como “ativo” porque o objeto qualificado é responsável pelas muitas palavras, no nosso exemplo, o aedo é quem “fala muito”. No segundo caso o adjetivo é qualificado como “passivo” porque o objeto não é responsável diretamente pelas muitas palavras, no nosso exemplo, não é a ágora quem fala “muitas palavras”, mas os humanos que nela se encontram; ela “recebe” as muitas palavras, e é por isso que o adjetivo é chamado “passivo”. Há uma segunda acepção para o sentido “passivo” do adjetivo que consiste em: as “muitas palavras” serem ditas a respeito do objeto qualificado pelo adjetivo “*polýphemon*”. Ex.: uma jornada “famosa” = “sobre a qual se dizem muitas palavras” = “a odisseia” de Ulisses. Com efeito, o termo “*phême*” (= “palavra”) pode ser traduzido por “oráculo divino” ou “revelação”, no caso em que se trate da palavra de uma divindade. Contudo, devemos considerar que: por um lado, todas as passagens apresentadas nas quais o adjetivo “*polýphemon*” aparece podem ser traduzidas empregando-se o seu sentido “passivo”, por outro lado, nem todas as passagens apresentadas nas quais o adjetivo aparece podem ser traduzidas empregando-se o seu sentido “ativo”. Não podemos dizer que a ágora “fala muito”, ou que ela “conta muitas lendas”, senão mediante o emprego de uma figura de linguagem: a personificação, ou prosopopéia. Quando Bernabé afirma “que o caminho que conduz à deusa está povoada de *phêmai*” (2012: 14) ele está recorrendo ao sentido “passivo” do adjetivo. Mas decorre desta primeira acepção de passividade a existência da(s) fonte(s) das “muitas palavras” no caminho. Ou seja, no caso da ágora que estava povoada por muitas palavras as fontes delas eram os mortais que nela falavam muito. Se se decide empregar o sentido passivo de *polýphemon* (na sua primeira acepção) surge imediatamente o problema da origem dessas muitas palavras, uma vez que o caminho apenas as abriga, mas não as produz. A interpretação mais fácil consiste em supor que sobre o caminho são ditas muitas palavras, i.é, que ele é famoso, ou famigerado (a segunda acepção do sentido passivo do adjetivo).

⁹¹ Homero. *Odisseia*: 22.376. Todavia, em contrário, pode-se traduzir “*polúphemos aoidós*” por “aedo muito famoso”, o que corresponde ao sentido “passivo” do termo. Trajano Vieira (2011: 673), por exemplo, traduz por “aedo plurifamoso”.

Bernabé apresenta os dois sentidos do adjetivo “*polyphemon*” com o objetivo de aproximar o poema da tradição de mistérios, e isso por meio do campo semântico da palavra “*phéme*”. Os muitos “*phēmai*” no caminho desempenhariam uma função iniciática, preparando o jovem para a recepção do conhecimento. Não concordamos com Bernabé nessa aproximação pela seguinte razão: diferentemente dos contextos literários órficos nos quais se requer das almas dos iniciados (as personagens), após a morte, que se lembrem da “senha” que os identifica como iniciados,⁹² o que permite a eles que obtenham certas prerrogativas na sua “vida” no submundo; aqui, no poema de Parmênides, as “muitas palavras” no caminho não são empregadas pelo *koûros* como uma “senha” para que ele obtenha o direito de acesso à verdade (ele permanece *mudo* do início ao fim do poema), uma vez que esse direito foi adquirido *antes* dele ter sido levado ao caminho, e uma vez que foi justamente por ter adquirido antes esse direito que ele foi levado pelas éguas que o colocaram (“*pémpon*”: B1.2)⁹³ no caminho. As “muitas palavras” no caminho no máximo teriam uma função propedêutica estritamente filosófica, o preparando para que fosse capaz de compreender a lição filosófica que seria proferida pela deusa (de B2 a B8). Essa razão, somada ao fato de que a lição mais fácil é a do sentido passivo na segunda acepção, nos faz crer que a tradução mais adequada para “*hodòn ... polyphemon*” é “caminho ... famoso”, sem qualquer conotação iniciática. Não é necessário sobrecarregar o adjetivo com uma acepção misteriosa ou oracular e, além disso, não há quaisquer evidências no poema de que as muitas palavras no caminho (no caso em que se adote essa tradução) desempenhem alguma função iniciática.

Iniciação e Revelação Mistéricas

Um dos recursos mais utilizados por Bernabé para aproximar o poema de Parmênides da tradição órfica é o da identificação dos elementos iniciáticos do poema, particularmente, no próemio. A iniciação é condição necessária para o acesso à verdade no contexto dos mistérios. E a verdade revelada aos iniciados confere a eles prerrogativas especiais no além, como o conhecimento das “senhas” que os identificam, ou o conhecimento do caminho a ser percorrido no submundo.⁹⁴

⁹² Bernabé (2012: 15, 21 e 32).

⁹³ Uma ação que está entre o despacho para o caminho e a escolta no caminho.

⁹⁴ Bernabé (2012: 15, 21 e 32).

Há certo número de indícios apontados nesse sentido por Bernabé: (i) a urgência das Heliádes no caminho é comparada a urgência dos iniciados;⁹⁵ (ii) a reiteração dos verbos com o sentido de “levar” são comparadas as reiteradas prescrições do caminho adequado aos iniciados;⁹⁶ (iii) a conjunção dos termos “luz” e “conhecimento” são comparadas as suas aparições e funções na literatura órfica, na qual desempenham um papel claramente iniciático;⁹⁷ (iv) a afirmação da deusa de que o jovem deverá se informar sobre a verdade é comparada a reiteração da ênfase sobre a verdade de uma nova doutrina;⁹⁸ e, finalmente, (v) a inspiração poética é “traduzida” na revelação dada ao iniciado.⁹⁹

Com efeito, o poema abarca toda essa sorte de sentidos possíveis. Mas, a dupla argumentação em defesa da interpretação é mais importante que a própria apresentação da interpretação possível. Por que dupla? Porque ainda mais importante que a apresentação das evidências favoráveis a uma dada proposição, é a apresentação e a confrontação com as evidências desfavoráveis.

1. (Sobre a urgência): se compararmos a urgência das éguas, e das Heliádes, do poema com outros textos nos quais há qualquer sorte de urgência no percurso de um caminho, nós vamos encontrar, evidentemente, elementos comuns. Por quê? Porque selecionamos, para a comparação, um texto que já apresentava os elementos que nós apenas vamos ter de destacar. *A tese é mais forte que as evidências*. Se tomarmos uma narrativa de uma corrida de carros, vamos encontrar cavalos velozes, meões incandescentes, e um caminho sendo percorrido (e quem sabe uma premiação ao final para que pudéssemos sugerir que o discurso da deusa é qualquer sorte de prêmio merecido com justiça), sem que quaisquer desses elementos tenham relação alguma com o poema de Parmênides. A mera semelhança léxica, ou de motivo, ou temática não é condição suficiente para se estabelecer uma proximidade do tipo que é pretendida e sugerida, qual seja: a de que o poema de Parmênides (dadas as semelhanças) descreve um contexto iniciático. Há um problema de método grave aqui. As passagens são escolhidas de modo a induzirem, pelas

⁹⁵ Caracterizada, principalmente, pela imagem do eixo nos meões incandescendo (B1.6-7). Bernabé (2012: 17).

⁹⁶ Bernabé (2012: 13).

⁹⁷ Bernabé (2012: 21).

⁹⁸ Bernabé (2012: 32).

⁹⁹ Bernabé (2012: 34).

- semelhanças, a proximidade que se pretende, quando essas semelhanças são no máximo o início da investigação que deveria provar a existência (não pelas semelhanças) da relação pretendida.
2. Se é aceitável interpretar, em termos iniciáticos, a presença reiterada de verbos cujo sentido é “levar”, então deveríamos concluir que o tema obsessivo da *Odisseia* é a iniciação? Evidentemente *não*. A questão permanece sem ter sido respondida: por que deveríamos interpretar em termos iniciáticos a presença reiterada de verbos cujo sentido é “levar”? Essa resposta, e somente ela, é que autorizaria a aproximação, não a mera semelhança. E isso porque é sempre necessário mostrar que a semelhança não é uma simples coincidência (cujas razões podem ser das mais diversas ordens), mas que se deve a uma “causa comum” subjacente aos dois casos. Isto é, se nós pudermos mostrar que as semelhanças estão conectadas por alguma necessidade subjacente comum, então ao evidenciarmos essa conexão estaremos justificando a aproximação pretendida.
 3. Uma das Heliádes, a Luminosa *Lampetié*, aparece na *Odisseia* (12.375) desempenhando uma função pastoril. Ela é uma divindade luminar, que como buscamos mostrar anteriormente, possui a visão como uma herança da sua linhagem divina. Graças a sua visão, ela pode ver o delito dos camaradas de Odisseu e os delatar ao seu pai. Há nessa passagem o elemento da luz, o elemento da visão, o elemento do conhecimento visual e a função pastoril por ela desempenhada. No poema de Parmênides há também a presença das Heliádes, há a conjunção do ver/conhecer e da luz (“*eidóta phôta*”: B1.3), mas nem por isso devemos concluir que há uma função “pastoril” no poema de Parmênides, porquanto isso possa ser sugestivo e rico para o *nosso* pensar. Aqui, também, a tese é mais forte que a evidência.
 4. Que o dever de se informar sobre a verdade possa ser comparado à reiterada ênfase órfica sobre a verdade de uma nova doutrina é já algo discutível, mas a princípio possível. Contudo, dessa comparação não se segue nada. Toda a filosofia postula aos seus “adeptos” que busquem se informar da verdade (esse é o próprio propósito da filosofia), mas isso não significa que a filosofia toda ela seja semelhante ao esquema iniciático dos órficos. A demanda pela verdade aparece nos mais diversos contextos históricos e culturais, dos quais o orfismo é apenas um *dentre* eles. O poema de Parmênides não tem que apresentar um

esquema órfico de demanda pela verdade pela simples razão de que essa demanda não pertence ao orfismo; ela aparece *também* no orfismo. Mais uma vez a questão fundamental não é respondida: por que deveríamos supor que a demanda pela verdade, no poema de Parmênides, é de proveniência órfica em se tratando de uma demanda que pode ser encontrada em toda a tradição anterior a Parmênides? Por que deveríamos supor que Parmênides toma essa demanda *dessa* literatura e tradição em especial, e não de qualquer outra?

5. Há duas questões que precisamos distinguir: (i) o narrador postula que a sua narrativa seja verídica? (ii) a narrativa é verídica de fato? Há muitas narrativas sobre, por exemplo, *fantasmas* relatadas como se os eventos fossem, com efeito, verídicos. Neste caso, seus narradores estão postulando a veracidade das suas narrativas, acreditemos ou não nelas, sejam ou não, de fato, verdadeiras. Quando Bernabé afirma (2012: 33) que “ninguém pode crer hoje que o filósofo viajara para outro mundo” ele não acrescenta nenhuma informação relevante para a interpretação do poema, pela simples razão de que não importa no que nós, os leitores de Parmênides, cremos ou não. O que é relevante é o sentido postulado por Parmênides para o seu poema. O hermeneuta deve, primeiramente, estar interessado em descobrir se o narrador quer que tomemos como verídica a sua história de abdução, ou não. Não é a questão do hermeneuta se Hesíodo, de fato, esteve com as Musas e se com elas aprendeu o seu canto, desde que Hesíodo tenha postulando como verídica essa história. Eu não acredito na veracidade das histórias bíblicas da “abertura do mar vermelho”, da “gravidez da virgem Maria” ou dos “mensageiros celestiais” e etc. Mas sei que os narradores desses mitos pretendem que eles sejam tomados como histórias verídicas. Aqui também, não importa para a história da filosofia a nossa crença, ou não, no rapto do jovem, não enquanto nos encontramos na tarefa de determinar a natureza da narrativa que pode ter pretensão factual, ou não. Ao contrário, importa e muito se Parmênides narra a história como se fosse verídica, ou se ele a narra para que não seja tomada na conta de um relato que se pretende verídico. O equívoco de Bernabé está em buscar fazer com que o poema seja coerente com o *seu* conhecimento e crenças sobre o mundo. Pode ter sido o caso, não sabemos, no qual essa história de rapto do jovem tenha sido cunhada para ser acreditada como uma história verídica. Há, *contra as evidências*, um enorme número de histórias de abduções extraterrestres contemporâneas; e não obstante não

existirem quaisquer provas dos raptos, os seus narradores, em geral os abduzidos, as narram na conta dos relatos verídicos. Aqui também devemos questionar as bases sobre as quais Bernabé sustenta a sua afirmação. Ademais, com que evidências nós negaríamos essa possibilidade de registro narrativo a Parmênides?

Dia e Noite

A iniciação no orfismo ocorre em um espaço ambíguo no qual se simula ritualmente a *katábasis* de Orfeu ao mundo dos mortos.

É característico da iniciação que o iniciando deva chegar ao lugar no qual esta se realiza, a um espaço iniciático, que eu estudei em outra parte como uma espécie de terreno ambíguo entre o nosso mundo e o Além, no qual amiúde se encena uma espécie de ensaio da morte.¹⁰⁰

Bernabé defende que o cenário descrito no poema de Parmênides, tal como o espaço da iniciação no orfismo, é ambíguo e não possui um correspondente na geografia.¹⁰¹ Essa tese também foi defendida por Mourelatos com base no mesmo argumento e em evidências semelhantes. O argumento é o seguinte: o cenário descrito possui tanto elementos celestiais quanto elementos inframundanos, de modo que não é compatível nem com o primeiro, nem com o segundo. Como se trata do mesmo argumento é cabível, também, uma objeção semelhante: as comparações de Bernabé não consideram a possibilidade de um cenário distinto do da tradição mítica, como o cenário que a astronomia da época de Parmênides está desenhando; nem consideram a possibilidade da construção de um novo cenário cosmológico resultante da conjunção das teogonias tradicionais com as cosmologias contemporâneas a Parmênides.

Por outro lado, a ambiguidade, agora, da direção da jornada do *koûros* está condicionada ao plano de coordenadas de fundo no qual inserimos os personagens. Em todas as interpretações as éguas estão se aproximando dos portões etéreos. O que não é

¹⁰⁰ Bernabé (2012: 9).

¹⁰¹ Bernabé (2012: 21).

certo é: (i) os portões separam os domínios da Noite e do Dia? (ii) em caso afirmativo, as éguas estão de que lado dos portões, em qual dos dois domínios? O décimo primeiro verso do poema (B1.11) diz:

Aí estão os portões dos caminhos tanto da Noite quanto do Dia.
Éntha pýlai nyktós te kai ématós eisi keleúthon.

Se estão aí (*éntha*) os portões dos caminhos (“*pýlai ... eisi keleúthon*”) devemos perguntar: são os portões dos caminhos de quem? A única resposta possível é: dos caminhos tanto da Noite quanto do Dia. O “tanto ... quanto” traduz “*te kai*”. Não há outro sujeito possível para o verbo “*eisi*” além do “*pýlai*”. A construção, aqui, é forçosamente a que estamos apresentando. As éguas estão levando o jovem para os portões dos caminhos *tanto da Noite quanto do Dia*. A referência aos domínios, ou às moradas, aparece no nono e décimo versos.

[9] As meninas Filhas do Sol, tendo deixado para trás as moradas da Noite,

[10] em direção à luz, repelindo de si para longe das cabeças, com as mãos, os véus.

[9] *Heliádes koûrai, prolipoûsai dómata Nyktós,*

[10] *eis pháos, osámenai kráton ápo chersì kalýptras.*

O texto é muito claro. 1. As éguas que levam o jovem estão indo na direção dos portais dos caminhos tanto da Noite quanto do Dia; 2. As meninas Filhas do Sol deixaram para trás as moradas da Noite; 3. As Filhas do Sol repeliram para longe de si mesmas os véus de suas cabeças; 4. As Filhas do Sol estão indo na direção da luz. Ora, coloquemos por hipótese que as Filhas do Sol não estão no carro com o jovem, indicando o caminho, mas sim que elas estejam indo de encontro às éguas para que ao encontrá-las retornem para as moradas da Noite. Neste caso, por que elas repeliriam para longe de si mesmas os véus que vão, logo em seguida, precisar novamente para readentrar nos domínios da Noite? “*osámenai kráton ápo*” é “repelindo de si das cabeças para longe”. Por que elas lançariam longe os seus véus?¹⁰² Nós vimos

¹⁰² Gómez Lobo (1999: 31) e Cordero (2005: 45) (*apud*: Bernabé: 2012: 23) interpretam que o gesto das Heliádes, de repelirem de suas cabeças os véus, pode ser interpretado como o ocultamento da sua

anteriormente que as Heliádes são chamadas, na literatura épica, de “meninas” (“*koûrai*”).¹⁰³ A lição mais fácil é inferir que o adjetivo “*koûrai*” do verso quinto se refere às Heliádes (que também no poema são chamadas “meninas” no verso nono), e não há razão alguma para não fazê-lo salvo a mera possibilidade de dar uma interpretação distinta para a passagem. Mas, a interpretação do poema não pode ser construída com base na *mera possibilidade*; aliás, nenhum conhecimento científico admite que se sustente uma modelização (interpretação) com base na mera possibilidade da sua verdade. É necessário que as proposições sejam apoiadas por evidências, as quais não podem ser mais fracas que a proposição que pretendem apoiar, do contrário mantêm-se em suspensão o juízo a cerca do valor de verdade da proposição.

Aqui, no poema de Parmênides, as evidências fortes são: (a) as Heliádes são chamadas, no próprio poema, de “*koûrai*”; e (b) quando aparecem na literatura elas são chamadas de “*koûrai*”. Ora, com base em que evidências: (i) faríamos das éguas as “*koûrai*” de B1.5?¹⁰⁴ E (ii) com base em que evidências sustentariamos que as “*koûrai*” de B1.5 são *outras* “*koûrai*”, que só apareceriam nessa passagem? O obvio é que tanto em (i) quanto em (ii) temos hipóteses *ad hoc* cujo propósito é salvar/preservar/permitir as interpretações que estabelecem o sentido da jornada das éguas como sendo em direção às moradas da Noite, contrariamente as evidências.

De maneira sintética o nosso argumento é:

luminosidade nas moradas da Noite, mas em nota Bernabé acrescenta que (2012: 23, n.95) é mais verossímil interpretar o gesto das Heliádes como uma metáfora da neblina matinal através da qual sai o Sol. A primeira interpretação está mais rente ao texto na medida em que, com efeito, as Heliádes (que são numes de luz) estão deixando as moradas da Noite, que é sombria. A segunda interpretação está condicionada a determinação do lugar descrito na narrativa, que aqui consistiria no lugar (temporal) no qual se dá a transição da Noite para o Dia. Observe que: (i) na região abrangida pela escuridão da Noite é noite, e na abrangida pela luz do Dia é dia; e que (ii) o lugar temporal da transição é móvel uma vez que a escuridão da Noite e a luz do Dia se movimentam simultaneamente. Por outro lado, o lugar geográfico mítico da transição é fixo e está situado no Tártaro. Aqui aparece a primeira intuição acerca do lugar descrito na narrativa que pode ser compatibilizada com as descobertas astronômicas conhecidas por Parmênides. Lembremo-nos que já Heráclito criticava Hesíodo por não saber distinguir o Dia da Noite (DK 22B57) que, com efeito, consiste em um fenômeno único, dado que a Noite é determinada pela ausência da luz solar, que é a causa do dia (DK 22B99). Os resultados astronômicos apontados por Heráclito (frs. 57 e 99) são conhecidos por Parmênides, o qual, segundo um número razoável de testemunhos, fez descobertas astronômicas de impacto ainda maior.

¹⁰³ É o caso, por exemplo, de Apollonius Rhodius na *Argonautica* (4.604), da Scholia In Euripidem (scholia vetera) na *Vita-argumentum-scholion sch. Hipp.*, que traz em 733.15: “Heliádes kôrai”, e que traz em 736.10: “kôrai Heliádes”.

¹⁰⁴ Por que razão Parmênides nos informaria que as éguas são “jovens”? Há adjetivos muito mais apropriados para as éguas que “jovens”, como: velozes, fortes, ágeis, astutas, etc. Não é razoável defender essa interpretação quando sabemos que as Heliádes são caracterizadas, tanto no poema de Parmênides quanto na literatura épica, como “*koûrai*”.

1. As “*koûrai*”, de B1.5, “*hegemóneuon*”. [meninas <= koûrai => jovens].
 - a. As meninas eram guias;
 - b. As meninas guiavam;
 - c. As meninas conduziam;
 - d. As meninas comandavam;
 - e. As meninas governavam;
 - f. As meninas dirigiam;
2. As “*koûrai*”, de B1.5, são as “*Heliádes*” de B1.9.
 - a. Porque as “*Heliádes*” são chamadas de “*koûrai*” em B1.9.
 - b. Porque as “*Heliádes*” são chamadas de “*athanátoisi ... henióchoisin*” em B1.24.
 - i. “Imortais ... que seguram as rédeas”;
 - ii. “Imortais ... condutoras de carro”;
 - iii. “Imortais ... cocheiras”;
 - iv. “Imortais ... que dirigem”;
 - v. “Imortais ... que detêm as rédeas”.
 - c. Porque as éguas não podem segurar as rédeas do carro que estão puxando!
 - d. Porque as “*Heliádes*” são caracterizadas como “meninas” na literatura primária.¹⁰⁵
 - i. “*koûrai Heliádes*”, em: Apollonius Rhodius (*Argonautica*: 4.604);
 - ii. “*Heliádes ... paídas*”, em: Dionysius Perieg. (*Orbis descriptio*: 291-293);
 - iii. “*Heliádes kórai*”, em: Scholia In Euripidem (*Scholia in Euripidem*: Vita-argumentum-scholion sch Hipp, 733.15 e 738.2);
 - iv. [Referência incerta] “*paídas*”, em: Stesichorus Lyr. (*Fragmenta*: fr.S17.7);
 - v. [Referência incerta] “*nympháon*”, em: Homero (*Odisseia*:

¹⁰⁵ A caracterização das Filhas do Sol, as *Heliádes*, como crianças ninfas meninas é inequívoca. Nós não encontramos nenhuma fonte inconsistente com essa caracterização dentro dessa variante da lenda; contudo há, como já informamos, uma versão narrada por Píndaro na qual *Heliádes* são os filhos de Hélios com a ninfa Rodos. O relato de Parmênides se insere, textualmente, na primeira versão do mito na qual elas são “meninas”, mas é possível que informado dessa outra versão ele tenha agregado algum elemento dela à sua história. A rigor, não sabemos se são versões distintas e conflitantes acerca da gesta de Hélios, ou se Hélios, como Zeus, teve muitos filhos e filhas com deusas distintas. Pierre Grimal apresenta as duas versões como “lendas distintas” (1997: 201), mas o ponto parece merecer um exame mais pormenorizado.

17.211).¹⁰⁶

3. As “Heliádes” são as “*athanátoisi ... henióchoisin*” de B1.24.
 - a. Porque as éguas não podem deter as rédeas do carro que estão puxando (= 2c).
4. As Filhas do Sol deixaram para trás as moradas da Noite indo na direção da luz.
 - a. Porque é o que se lê em B1.9-10: “*Heliádes koûrai prolipoûsai dómata Nyktós eis pháos*”.
 - b. Em acréscimo, deve-se observar que não há qualquer evidencia textual de que elas tenham percorrido de volta o caminho que fizeram. I.é, não há sinal algum no texto de que elas tenham feito o percurso em direção às moradas da Noite. Este permanece sendo tão somente uma conjectura.
5. O “*koûr*” está no carro que está sendo puxado pelas éguas.
 - a. Porque é o que se lê em B1.4-5: “as éguas puxando o carro” (“*híppoi háрма titáinousai*”);
 - b. “Éguas, estas que me [*koûr*] levam” (“*híppoi taí me phérousin*”: B1.1);
 - c. Em B1.24-25 se lê: “Ó jovem, companheiro de imortais cocheiras, éguas as que te levam” (“*Ó koûr’ athanátoisi synáoros henióchoisin híppoi taí se phérousin*”).

Logo,

O jovem está no carro¹⁰⁷ que é puxado pelas éguas¹⁰⁸ e dirigido pelas Filhas do Sol¹⁰⁹ que deixaram para trás as moradas da Noite e estão indo para a luz.¹¹⁰

A direção do caminho não é ambígua, como afirma Bernabé, ao contrário ela é clara: “*eis pháos*”. E toda a discussão sobre o lugar descrito na narrativa precisa ser recolocada à luz das descobertas astronômicas da época de Parmênides, das quais ele tomou conhecimento. Seria um desperdício do saber acumulado pela astronomia de sua

¹⁰⁶ Trata-se de um “altar das Ninfas” no alto de uma cidadela circundada por um bosque de álamos, nas quais, segundo a literatura, as Heliádes se transformaram. Essa passagem é indicada por Pierre Grimal (1997: 201).

¹⁰⁷ Deriva da quinta proposição. Confrontar com B1.1, B1.4-5 e B1.24-25.

¹⁰⁸ Deriva da proposição 5 (a).

¹⁰⁹ Deriva da proposição 2 (b) e (c), e da proposição 3. Conferir B1.24.

¹¹⁰ Deriva da proposição 4. Conferir B1.9-10.

época (na qual importantes descobertas foram feitas) se Parmênides podendo corrigir os erros da tradição sobre, por exemplo, as rotas do Sol e da Lua, não o fizesse.

Gostaríamos de fazer uma última observação sobre o lugar e a direção da jornada do “*kour*” de Parmênides. Bernabé cita uma passagem de Estesícoro¹¹¹ que acreditamos ser de bastante importância.

[S17.1] E quando o vigoroso Filho de Hipírion [Hélios]

[S17.2] desceu na taça dourada para

[S17.3] que, atravessando pelo Oceano,

[S17.4] pudesse chegar às profundezas sagradas

[S17.5] da Noite escura,

[S17.6] à mãe, à jovem legítima esposa e

[S17.7] às amadas crianças,

[S17.1] âmos d’ Hyperionída is

[S17.2] dépas eskatébaiven chýseon ó-

[S17.3] phra di’ Okeanoô rerásais

[S17.4] aphíkoith’ hiarâs Poti bénthea ny-

[S17.5] ktòs eremnâs

[S17.6] poti matéria kouridían t’ álochon

[S17.7] paídas te phílous,

Hélios desceu na taça dourada, i.é, entrou nela. Mas, com que finalidade, e por quê? Porque ele terminou o seu percurso diário pelo Céu, e para que pudesse se reencontrar com a sua família. Certo. Mas, quando o Sol termina o seu percurso, a Noite começa o dela, sobre a Terra trazendo a escuridão. Todavia, o texto informa que o Sol entra na taça para chegar às profundezas da Noite escura, mas onde estão as profundezas da Noite escura nesse momento? Uma primeira resposta é: no coração da Noite, que por sua vez está sobre a Terra fazendo o seu percurso; e uma segunda resposta é no Tártaro, onde se encontram as moradas da Noite. Surgem, então, aqui algumas possibilidades:

¹¹¹ Stesichorus Lyr. In: *Fragmenta* (fr. S17.1-7).

1. [hipótese katabática]: As profundezas são de domínio da Noite, e nesse caso o Sol não está indo se encontrar com a Noite (que está realizando o seu percurso sobre a Terra), mas está indo para o domínio dela, para o Tártaro;
2. [hipótese épica]: O Sol entra na taça para se reencontrar com a sua família no seu palácio de ouro que está situado no “poente”, sobre a Terra. No momento em que ele se recolhe, a Noite que verte escuridão pode começar o seu trajeto e mergulhar nas suas profundezas toda a Terra.¹¹²

A hipótese que chamamos de “katabática” faz com que a morada da família do Sol esteja situada no Tártaro, uma vez que essa é a referência mais óbvia para “as profundezas da Noite”; nesse caso o Sol está se dirigindo ao mundo dos mortos. Essa interpretação é mais plausível, dentre outras razões, porque a partícula “*diá*” + genitivo (“*Okeanoîo*”) indica um movimento de travessia pelo meio, que sugere um “mergulho” no Oceano, nesse caso. A hipótese que chamamos de “épica” mantém o quadro de referências tradicional que situa as suas moradas no “poente” e no “nascente” sobre a Terra e conectadas pelo rio Oceano; aqui ele se recolhe no seu palácio para que as profundezas da Noite possam chegar sobre a Terra. Ele “chega” às profundezas da Noite, mas não por ter se deslocado até elas, mas porque elas vieram sobre ele.

A Natureza das Divindades

Quem é Nýx? A deusa aparece duas vezes no primeiro fragmento (v.9 e v.11), uma vez no oitavo (v.59), duas no nono (v.1 e v.3), uma no décimo segundo (v.2) e uma no décimo quarto (v.1). O papel que Nýx que desempenha no *épos* da Deusa é simétrico ao desempenhado nas *dóxai* dos mortais. Observemos que de B1.9 podemos depreender o par <Pháos, Nýx>, de B1.11 depreendemos o par <Heméra, Nýx> e de B8.56 e B8.59 depreendemos o par <Phlóx, Nýx>, de B9.1 e B9.3 depreendemos o par <Pháos, Nýx>, de B12.1-2 depreendemos os pares <Pûr, Nýx>, <Phlóx, Nýx> e, finalmente, de B14.1

¹¹² Esta interpretação, para além de possível, é coerente, por exemplo, com a versão de Ovídio (*Metamorfoses*: 2.1-328) na qual o palácio dourado, habitado por Hélios, fica no alto de encostas no extremo oriente, isto é, sobre a Terra. Mas, nos parece mais plausível a interpretação katabática de Bernabé do texto de Estesícoro (a qual, da nossa maneira, nós seguimos na nossa tradução). E isso não é de todo incompatível com a tradição épica, pois é possível pensar que tanto o Sol quando o Dia sobem e descem sobre e sob a Terra. Por outro lado, entra em conflito com a versão épica, por excelência, de Homero (*Odisseia*: 12.382-383) na medida em que o seu palácio seria uma fonte de luz no mundo dos mortos, no qual não deveria haver luz.

deprendemos os pares <Pháos, Nýx> e <Heméra, Nýx>. O que de imediato se destaca é a permanência de Nýx nos pares e a alternância de Pháos, Heméra, Phlóx e Pûr.

Uma interpretação da função de Nýx centrada apenas no proêmio tenderia a remetê-la à sua ocupação épica tradicional, a de verter escuridão. Mas, uma interpretação integral da sua função no poema de Parmênides claramente a transforma em um princípio material. Nýx e Pûr preenchem (B.12.1-2) e preenchem tudo (B9.3). Ou seja, ela deixa de ser a divindade responsável por verter a escuridão e passa a ser, ela mesma, o conteúdo de todas as coisas. Aqui temos uma referência explícita ao par de princípios pitagóricos <phôs, skótos>. Observemos que a crítica da deusa em B8.53-54 dirige-se à nomeação das duas formas, dado que é desnecessário nomeá-las ambas:

“Pois, colocaram-se duas formas da apreensão, das quais uma não é necessário nomear – nisso estão equivocando-se –”

[53] formas pois colocaram-se duas da apreensão, nomear

[54] das quais uma não necessário é – nisso equivocando-se estão –

[53] *morphàs gàr katéthento dýo gnómas*¹¹³ *onomázein*

[54] *tôn mían ou chrón estin – en hôi peplaneménoi eisín –*

Todavia, a deusa não dispensa os princípios. Se observarmos as características de Nýx em B8.59 veremos que uma delas, “*démas embrithés*” (“corpo sólido”), é compatível com a descrição do *eón* como uma esfera de massa bem redonda, indivisível e indestrutível.

O que devemos reter por ora é que a Nýx de Parmênides não é, exatamente, a deusa Nýx da tradição, nem da épica nem da órfica. Se tivermos de aproximá-la de uma tradição, esta é certamente a pitagórica. Ela não deixou de ser uma deusa, mas adquiriu uma nova dimensão cosmológica.

Talvez Pitágoras tenha sido o primeiro a chamar o todo de “cosmos” em razão da sua ordem, não sabemos.¹¹⁴ Mas isto sim sabemos, que Parmênides deu ao todo uma

¹¹³ “*Gnóme*” pode ser “pensamento”, “inteligência”, “percepção”, “apreensão”, “razão” e “juízo” nesse contexto. Escolhemos “apreensão” porque possui duplo sentido: por um lado, podemos apreender formas sensíveis com os órgãos dos sentidos; e por outro podemos apreender formas inteligíveis com a mente. E os princípios postos pelas concepções dos mortais são apreensíveis tanto pelos sentidos quanto (dado que resultam em parte das observações astronômicas) pela mente (dado que são tomados como princípios materiais). Por essas razões preferimos escolher um termo que satisfizesse a ambas as dimensões.

¹¹⁴ Cf.: DK 14 A 21 e DL.VIII.48.10-11.

Norma (“*Thémis*”). A deusa *Thémis* aparece duas vezes no poema de Parmênides, em B1.28 e em B8.32. Na primeira vez ela aparece ao lado de *Díke* como corresponsável pelo envio do jovem à deusa. E na segunda vez ela aparece como a responsável pelo acabamento do *eón*. Já que (“*hoúneken*”)

[32] Lei ser o *eón* acabado.

[32] ouk ateleúteton tò eòn Thémis eínai.

Não há na cosmologia arcaica uma distinção entre a deusa *Thémis* e a lei. Tal como não há uma distinção entre a *Eós* e a aurora. *Eós* é a aurora e *Thémis* é a lei que rege os eventos cósmicos. Toda a discussão sobre se *Thémis* estaria aqui personificada, ou não, resulta de uma má compreensão da cosmologia arcaica, a qual não separa a divindade do seu conceito. As divindades se fazem presentes pela sua manifestação nome-numinosa. Não há qualquer distinção no mito arcaico como *Nýx* de um lado e a noite do outro. Quando a justiça é “agredida” é a própria *Díke* que se machuca, onde quer que a justiça seja agredida. Para demonstrar isso recorreremos a uma importante passagem (248-262) de *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo:

E vós, reis, atentai para essa justiça, vós próprios, pois os imortais estão entre os homens, bem próximos, por conseguinte, e observam todos aqueles que prejudicam os outros com sentenças injustas, sem se importar com o olhar dos deuses. Sobre a terra fecunda, trinta mil são os imortais que Zeus pôs como guardiães dos homens mortais. São eles que vigiam as sentenças e as obras malignas. Envoltos em névoa, vagam por toda a terra.

E, sobretudo, há uma virgem, *Díke*, gerada por Zeus, honrada e reverenciada entre os deuses que habitam o Olimpo. *Quando alguém a ofende, insultando-a com injúrias*, ela se assenta ao lado de seu pai, Zeus, o filho de Crono, e denuncia as intenções dos homens injustos, até que o povo pague pelos loucos

desatinados dos reis que tramam maldades e pervertem os julgamentos, alegando censuráveis razões.¹¹⁵

Uma injúria, “*adikía*”, é uma ofensa direta à *Díke*, que é a própria justiça. Portanto, *Thémis* (em B8.32) é a Lei que determina que o *eón* seja acabado. A novidade parmenídica está na inflexibilização dessa Lei por meio da equiparação de *Díke*, *Moíra*, *Thémis* e *Anánke*. A construção dessa classe de conceitos equivalentes (já cosmologicamente aparentadas) pode ser depreendida da função desempenhada por essas divindades na determinação dos parâmetros a serem obedecidos pelo *eón*.¹¹⁶ *Thémis*, *Díke*, *Moíra* e *Anánke* permanecem sendo deusas, mas como no caso de *Nýx* adquirem uma função cosmológica claramente distinta da tradicional.¹¹⁷ Elas se transformam nos princípios que determinam as formas do que existe, impondo-lhe as suas *peírata*.¹¹⁸ Aqui, “*peírar*” evidentemente não é redutível ao *limite* na acepção espacial, pois em B10.7 refere-se às rotas dos astros no Céu e em B8.14 e B8.30 refere-se ao nascimento e ao perecimento como exteriores ao “intervalo” no qual o *eón* é. Parece razoável afirmar que as “*peírata*” em Parmênides sejam as “determinações”, estabelecidas pela Lei, do que existe.

Conclusão

A tese nuclear de Alberto Bernabé é a de que o proêmio consiste na elaboração literária do acesso a uma verdade (sobre *tò eón*) que Parmênides interpreta como uma revelação. A qual é situada no espaço iniciático dos Mistérios, no qual a verdade divina (a verdade das deusas: Memória, Perséfone, Noite) se transmite aos seres humanos (que tenham realizado *o caminho* de acesso ao espaço iniciático). Este espaço se encontra “entre o nosso mundo e o Além, entre o humano e o divino, entre a vida e a morte”.¹¹⁹ E nele se interpreta cenicamente “uma espécie de ensaio da morte”.¹²⁰

¹¹⁵ Hesíodo. *Os Trabalhos e os Dias* (248-262). A tradução é de Sueli Maria de Regino (2010: 75).

¹¹⁶ Confrontar: B1.14, B1.26, B1.28, B8.14, B8.16, B8.30, B8.32, B8.37 e B10.7.

¹¹⁷ O que é particularmente nítido na função de *Anánke* em B10.7. Confrontar com a função de *Díke* em B8.14 e com a função de *Anánke* em B8.30. Nos três casos temos o mesmo princípio formal dos laços que determinam como o que é deve ser.

¹¹⁸ Essa função de *Thémis* enquanto uma Lei que determina a forma do *eón* escapou à análise de Aristóteles na *Metafísica*.

¹¹⁹ Bernabé (2012: 33-35).

¹²⁰ Bernabé (2012: 9).

Contudo, a nossa avaliação quanto à sugestão de interpretação proposta por Bernabé é negativa. As evidências apresentadas são fracas para que se possa estabelecer uma relação do poema de Parmênides com o Orfismo que vá para além do uso comum de alguns poucos elementos textuais, os quais em todos os casos, com a exceção do adjetivo *polýpoinos* (B1.14) encontrado apenas na literatura órfica, podem ser oriundos também da literatura épica.

Quanto à tradição épica, o estudo de Mourelatos prova que Parmênides emprega termos, expressões, imagens e motivos oriundos dessa literatura. Mas, para além do nível formal, no que diz respeito ao conteúdo, o compromisso de Parmênides com as teses da tradição são nitidamente questionáveis. As divindades não desempenham as mesmas funções, o cenário cosmológico também não é o mesmo e, talvez, em Parmênides os nomes das deusas estejam já no limiar da sua transformação em conceitos cosmológicos abstratos, como o da “justiça” enquanto uma “norma”, ou um “destino”, que impõe aos elementos do cosmos (do *eón* aos astros do Céu estrelado) um comportamento “necessário”, “compulsório”. Nesse sentido concordamos com a avaliação de Mourelatos segundo a qual “Parmênides usa velhas palavras, velhos motivos, velhos temas e velhas imagens precisamente para, por meio delas, pensar novas ideias”.¹²¹

Os Nomes das Divindades

1. *Daímon kybernâi* (v. 3; fr.1; v. 3, fr.12);
2. *Heliádes koûrai* (v. 5, 9, 15, 24, fr.1);
3. *Nýx adaê* (v. 9, 11, fr.1; v. 59, fr.8; v. 1, 3, fr.9; v. 2, fr.12; v. 1, fr.14);
4. *Pháos* (v. 10, fr.1; v. 1, 3, fr.9; v. 1, fr.14);
5. *Heméra* (v. 10, 11, fr.1);
6. *Aithér* (v. 12, fr.1; v. 1, fr.10; v. 2, fr.11);
7. *Díke polýpoinos* (v. 14, 28, fr.1; v. 14, fr.8);
8. *Theá* (v. 22, fr.1);
9. *Moîra* (v. 26, fr.1; v. 37, fr.8);
10. *Thémis* (v. 28, fr.1; v. 32, fr.8);
11. *Pístis alethés* (v. 30, fr.1; v. 12, 28, fr.8);

¹²¹ Mourelatos (2008: 39).

12. *Alétheia* (v. 30, fr.1; v.4, fr.2);
13. *Peithó* (v. 4, fr.2);
14. *Anánke* (v. 16, 30, fr.8; v. 7, fr.10);
15. *Sphaîra eukýklou* (v. 43, fr.8);
16. *Pûr aithérion* (v. 56, fr.8; v. 1, fr.12);
17. *Hélios lampádos* (v. 2-3, fr.10; v. 1, fr.11; v. 1, fr.15);
18. *Seléle* (v. 4, fr.10; v. 1, fr.11; v. 1, fr.14; v. 1, fr.15);
19. *Ouranós* (v. 5, fr.10; v. 2, fr.11);
20. *Ástroï* (v. 7, fr.10; v. 3, fr.11);
21. *Gaîa* (v. 1, fr.11; v. 1, fr.14);
22. *Gála* (v. 2, fr.11);
23. *Ólympos* (v. 2, fr. 11);
24. *Éros* (v. 1, fr.13);
25. *Aphrodíte* (v. 1, fr.18);

CAPÍTULO 2: PARMÊNIDES E O PROTOPITAGORISMO.

A hipótese hermenêutica que defenderemos neste e no próximo capítulo é a seguinte: Parmênides no *Sobre a Natureza* está propondo a correção de algumas informações sobre as divindades oriundas da tradição mítica *tal como* Pitágoras e Xenófanos (cada um a sua maneira). Pitágoras reinterpreta e reforma o orfismo, mas mantém o mistério e a iniciação em âmbito não público. Xenófanos reinterpreta e reconfigura o mito arcaico homérico e hesiódico, mas extrai deles o mistério e a iniciação, inaugurando uma mitologia e uma teologia¹²² públicas. Parmênides, por sua vez, reinterpreta e corrige parte do discurso mítico acerca das divindades arcaicas mantendo o mistério e a iniciação misteriosas, o que o aproxima de Pitágoras, mas tornando público o “segredo” dos iniciados, o que o aproxima de Xenófanos.

As evidências indicam que os dois primeiros filósofos da Magna Grécia, Pitágoras e Xenófanos, divergem, consideravelmente, no modo como interagem com a 'tradição mítica arcaica':¹²³ Pitágoras ao reinterpretar os mistérios órficos os mantém no âmbito do segredo que se revela via iniciação (e somente aos iniciados),¹²⁴ contrariamente, Xenófanos ao reinterpretar o mito arcaico homérico e hesiódico o retira do âmbito do segredo, nega que haja a revelação, e substitui a iniciação pela pesquisa.¹²⁵

Estes pares, mutuamente contraditórios, parecem ter inaugurado o “debate” filosófico nas suas formas iniciais itálicas. Ao mistério secreto Xenófanos oporá uma mitoteologia pública; à pesquisa e reflexão mitoteológica Pitágoras oporá a iniciação

¹²²Empregaremos o termo “teologia”, daqui por diante, em seu sentido primeiro, i.é., como uma reflexão, um discurso (*λόγος*), sobre o *divino* (*θεός*), as divindades, e o que lhes diz respeito: a oferta dos sacrifícios, as oferendas, a frequência dos altares e das próprias potências divinas, a realização dos cultos, o emprego dos gestos e das condutas rituais sagradas como as preces, as invocações, os cantos, as danças, e as purificações, bem como o respeito dos antepassados, dos mortos, dos suplicantes, das divindades, etc. Cf.: Sissa & Detienne (1990: 203-215).

¹²³Por 'tradição mítica arcaica' estamos, aqui, nos referindo, apenas, à épica de Homero e Hesíodo e ao Orfismo.

¹²⁴Sobre o segredo e o mistério, e a complexa relação entre ciência e religião no protopitagorismo ver: Cornelli (2011: 131-136, 149, 178, 193, 195, 170, 182, 186, 189, 210-211, 253-254, 258-259, 266, 284, 292, bem como o primeiro capítulo: História da crítica: de Zeller a Kingsley, de 29 a 93).

¹²⁵DK 21 B 18.

nos mistérios e uma misteriolgia;¹²⁶ e, finalmente, opor-se-ão um ao outro com a “revelação divina” (Pitágoras) e a “descoberta humana” (Xenófanes).¹²⁷ Em certo sentido as primeiras filosofias itálicas são “teológicas”, em certo sentido acompanham a onda jônica da “fisiologia”, mas em qualquer caso são releituras críticas de suas próprias tradições.

Nesta dissertação queremos mostrar que Parmênides está a meio caminho entre a teologia e a física. Que ele é herdeiro de um modo de fazer filosofia itálica (pitagórica e xenofânica) que pode ser caracterizada justamente por essa posição intermediária *entre* a teologia e a fisiologia. Acreditamos que para Parmênides vale o dito de Aristóteles: “de algum modo, o filómito é filósofo” (“*ho philómythos philósophos pós estin*”).¹²⁸

A Misteriolgia Protopitagórica¹²⁹

Tomaremos o trabalho de Cornelli (2011) como o alicerce das nossas considerações sobre o primeiro pitagorismo. Alicerce *sobre* o qual teceremos alguns comentários e que vamos utilizar em grande medida como a nossa própria imagem do “protopitagorismo”¹³⁰ como uma “categoria historiográfica”.¹³¹ Nosso objetivo é esboçar uma descrição mínima (mas suficiente) do protopitagorismo com a qual possamos fazer a comparação com a filosofia de Parmênides.

Se pudéssemos sintetizar a tese de Cornelli sobre o protopitagorismo como uma categoria historiográfica – pois a mesma alcança diversos outros âmbitos da questão pitagórica – muito esquematicamente, diríamos que o protopitagorismo constitui-se como um movimento filosófico e religioso que assimila criticamente a mística órfica e que se apoia em três pilares fundamentais: (i) uma *forma de vida* regrada por uma ética; (ii) uma *ação política* impulsionada pela ética e caracterizada pela constituição de uma *comunidade*; e (iii) uma teoria, ou mais precisamente, uma reflexão sobre o mistério (uma “misteriolgia”) que aciona conjuntamente a prática ritual (a vivência do mistério)

¹²⁶Por misteriolgia compreendemos uma reflexão, e um discurso, acerca do mistério, e que se realiza no âmbito de um ministério, com suas iniciações e revelações.

¹²⁷DK 21 B 18.

¹²⁸ Aristóteles (*Metafísica*: 982b, 18-19).

¹²⁹O termo é de Timpanaro Cardini (*apud*: Cornelli, 2011: 178).

¹³⁰O termo “protopitagorismo” refere-se ao pitagorismo dos primeiros membros da comunidade pitagórica, ver Cornelli (2011: 24).

¹³¹Sobre o conceito “protopitagorismo” como uma “categoria historiográfica” ver Cornelli (2011: 95-142).

e a compreensão da mesma em um horizonte mais largo de significação filosófica e religiosa. Tudo isso, preservando as formas tradicionais do mistério: (i) a aceitação da autoridade do mestre; (ii) a iniciação; (iii) o segredo; e (iv) a revelação divina.

Cornelli nos convenceu de que a resistência em aceitar como uma filosofia todo este complexo místico-religioso é, verdadeiramente, o resultado de uma concepção infundada segundo a qual a filosofia e a reflexão sobre o mistério seriam incompatíveis. A tese de Cornelli mostra que, ao contrário, as formas do mistério que acabamos de mencionar *podem* abrigar uma reflexão filosófica genuína. O objeto da filosofia não tem que ser, necessariamente e apenas, a razão (ou a linguagem), o ente (ou a natureza), o conhecimento (ou a ciência), e a vida nas dimensões ética, política e existencial. A definição do que possa, ou não, ser um objeto da reflexão filosófica é arbitrária e fora estabelecida historicamente *sobre* as concepções daqueles que se dedicaram a filosofia. Ademais, qual é o conceito de filosofia que se encontra em jogo aqui, o *nosso* conceito contemporâneo de filosofia, ou o conceito que os filósofos gregos tinham da sua própria atividade? Se o conceito relevante é o dos gregos, então não há dúvidas de que Pitágoras foi um filósofo. E isso porque, em toda parte, no mundo grego antigo ele é reconhecido, pelos seus pares, como um filósofo. Se o conceito relevante é o que nós nos damos da atividade filosófica, então o cenário pode sofrer algumas alterações.

O ponto que nos parece ser o mais problemático desde uma avaliação *contemporânea* do protopitagorismo é a tensão entre a publicidade e o segredo, no que diz respeito ao *reconhecimento*. É possível reconhecer publicamente como uma filosofia um discurso e prática que se faz um mistério? Isto é, como poderíamos reconhecer uma filosofia que não irá se apresentar ao público *como uma filosofia*, dado que, simplesmente, não pode vir a público? Se apenas os iniciados *sabem* que estão fazendo filosofia e não podem revelar isto que estão fazendo, como poderíamos creditar filosófica uma prática que nos é desconhecida? A demanda pelo *reconhecimento* dos pares, na comunidade filosófica, depende do *conhecimento* destes desta prática. E nos parece que o caráter mesmo de mistério se choca com uma das aspirações¹³² mais

¹³²É certo, nos parece, que a filosofia e as ciências não se fazem, na prática, tal como se apresentam, na teoria. A publicização, a objetividade, a verdade, etc., funcionam como “bússolas” apontando para uma meta sempre por alcançar. Por outro lado, funcionam também recobrando o caráter próprio às ciências, seu caráter de comunidades de discurso, com seus rituais de iniciação, sua linguagem própria e cifrada (descodificável apenas pelos iniciados), seus mecanismos de seleção e exclusão de membros, etc. De algum modo, um texto de um matemático é público na medida em que se faz compreensível aos seus membros, brasileiros ou chineses, italianos ou alemães, peruanos ou indianos. Contudo, e de outra parte, esse mesmo texto é um “segredo” dessa mesma comunidade, não se pode descodificá-lo sem que nela se inicie, sem que se apreenda a sua linguagem simbólica, enfim sem ser, de certo modo ao menos, um

profundamente filosóficas: a da publicidade do conhecimento, do pensamento e da investigação aberta e transparente, mas também livre para questionar e problematizar, respeitosamente, outras posições e perspectivas.

Seja como for, a “heresia” de Filolau (o primeiro a *publicar* um livro pitagórico)¹³³ permitiu aos demais filósofos seus contemporâneos (e aos historiadores da filosofia) uma avaliação e apreciação na qual se reconheceu, naquela prática iniciática e misteriosa pitagórica, o seu caráter filosófico e isso desde os acadêmicos e peripatéticos até o neoplatonismo.

O nosso objetivo não é o de adentrar na discussão, pormenorizada, posta por Cornelli acerca da questão pitagórica nos seus diversos âmbitos, seja porque nos desviaríamos da nossa meta, seja porque não teríamos muito o que acrescentar ao já publicado. Todavia, nós esboçaremos uma rápida imagem, talvez uma “caricatura”, do protopitagorismo com vistas a: (i) apresentar a querela deste com Xenófanes; e (ii) para que possamos avaliar a relação de Parmênides com esta que é uma das primeiras filosofias itálicas, uma das duas fontes que defenderemos terem motivado e “instruído” Parmênides na temática e na forma.

Vimos anteriormente que Parmênides era apresentado, por Diógenes, como um acólito de Amínias, um filósofo pitagórico. Agora, buscaremos mostrar que a caracterização do vínculo de Parmênides com Amínias apresenta algumas das características típicas do protopitagorismo segundo a descrição de Cornelli. Passaremos à análise das fontes com basicamente cinco propósitos: (i) verificar a pertinência da imagem “misteriosa” com a qual Cornelli e Dodds descrevem o protopitagorismo e o neopitagorismo, respectivamente;¹³⁴ (ii) examinar um importante paralelo temático, entre Pitágoras e Parmênides, acerca da dicotomia “luz” e “trevas”; (iii) examinar tanto a “astronomia” pitagórica e a parmenídica buscando por paralelos temáticos quanto a “matemática” e a “lógica” pitagórica e parmenídica (da qual a astronomia depende), pontos fundamentais tanto para a questão pitagórica quanto para a interpretação do *eón* de Parmênides, isso se acolhermos a interpretação de Zenão do poema de Parmênides; e, finalmente, (iv) verificar a pertinência da inclusão da filosofia de Parmênides na “linhagem” filosófica pitagórica.

matemático.

¹³³Ver DL.VIII.84 e Cornelli (2011: 233, 234).

¹³⁴Nos concentraremos nos tópicos da “iniciação”, da “revelação” e do “segredo”.

A Imagem Mistérica do Protopitagorismo.

Segundo Dodds (1951: 247; *apud*: Cornelli, 2011: 292)

Muitos estudiosos do tema viram no século I aEC o período decisivo de *Weltwende*, período no qual a maré do racionalismo, que nos cem anos anteriores se havia desenvolvido como nunca, finalmente havia esgotado seu impulso e começado a recuar. Não resta dúvida de que todas as escolas filosóficas, exceto a epicurista, tomaram neste momento um novo caminho. [...] Da mesma forma, é significativo o renascimento do pitagorismo, após dois séculos de aparente esquecimento, não como escola doutrinária formal, mas como *culto* e como *estilo de vida*. Confiava abertamente na *autoridade*, não na *lógica*: Pitágoras era apresentado como um sábio *inspirado*.¹³⁵

Cornelli acrescenta que (2011: 292)

essas mesmas características que Dodds atribui ao neopitagorismo, a de constituir-se como *bíos* em oposição à doutrina de uma escola, de cultivar o princípio da autoridade, e mesmo de apresentar Pitágoras como um *homem divino*, todas poderiam valer já para o protopitagorismo.

Junte-se a estas as, contundentes, indicações de Filolau sobre a “inspiração”, ou “revelação divina” do conhecimento no fr. 6: “sobre a natureza e a harmonia, as coisas estão assim: o ser das coisas, que é eterno, e a própria natureza *requerem* um conhecimento divino, e *não* humano” (DK 44 B 6; tradução de Cornelli, 2011: 266). Ao que Cornelli agrega, “como no *Poema* de Parmênides, também em Filolau o ser é, como tal, incognoscível, a menos que não intervenha uma *revelação divina*” (Cornelli, 2011: 267).

Temos então a seguinte imagem: (i) um “Culto”, (ii) o cultivo do “princípio da

¹³⁵O destaque é nosso.

autoridade”, (iii) a negação da lógica, (iv) a apresentação do mestre como um “homem divino”¹³⁶ e “inspirado”, e (v) a “revelação divina” do conhecimento. Se tiverem razão Cornelli e Dodds, nas suas caracterizações do protopitagorismo e do neopitagorismo, respectivamente,¹³⁷ poderíamos afirmar que são, exatamente, as antíteses da filosofia de Xenófanes. Enquanto, o protopitagorismo se nos é apresentado como um “movimento também religioso” (desde os trabalhos de Burkert)¹³⁸ de “*reforma do orfismo*” (tese de Pugliese Carratelli)¹³⁹ marcadamente iniciático e de mistério, a poesia filosófica de Xenófanes será mais bem caracterizada como uma reflexão humana sobre o divino; não uma “reforma” mas uma “desconstrução”, propriamente dita, da tradição mítica arcaica. Cujo acento estará na crítica e na denúncia, mais que na assimilação.

A Religião, a Seita, o Culto e o Mistério.

A esmagadora maioria dos testemunhos doxográficos¹⁴⁰ sobre Pitágoras se referem aos elementos religiosos da doutrina, da vida e da comunidade de Pitágoras. Para que tenhamos uma ideia disso 15 dos 21 testemunhos reunidos abordam temas que vão da imortalidade e transmigração da alma (DK 14 A1 e 14 A8), à filiação de Pitágoras com as tradições de mistério como o orfismo, o dionisismo ou, ainda, a magia caldeia, etc. (14 A1; 14 A3; 14 A8; 14 A9 e 14 A19), ao caráter religioso da doutrina de Pitágoras (14 A4; 14 A6 e 14 A9), à conexão de Pitágoras com os deuses (14 A3; 14 A7; 14 A8 e 14 A13), ao modo religioso da vida pitagórica (14 A4; 14 A5; 14 A7; 19 A9; 14 A10 e 14 A16), e às práticas de ritos e de interpretações de oráculos (14 A7; 14 A9 e 14 A15). Essa prevalência, nos testemunhos, do caráter religioso do primeiro pitagorismo não pode ser desprezada.

Todavia, algumas das características (como o princípio da autoridade e a negação da lógica) apresentadas por Dodds não foram encontradas por nós nas fontes, pelo menos não nas relativas ao primeiro pitagorismo. Dodds afirma que o pitagorismo, “como *culto* e como *estilo de vida*”, “Confiava abertamente na *autoridade*, não na *lógica*”. A “lógica” aparece aqui, portanto, como um instrumento pelo qual se determina

¹³⁶Ver, também, sobre os “homens divinos”: Cornelli (2011: 160).

¹³⁷Cf.: Cornelli (2011: 49, 82-3, 85-90, 131-136, 140, 211-2, 253-4, 258-9, 266, 284 e 292, bem como todo o capítulo III: *Imortalidade da Alma e Metempsicose*, de 143-212).

¹³⁸Burkert, 1972 *apud*: Cornelli, 2011: 77ss e 92.

¹³⁹Pugliese Carratelli, 2001 *apud*: Cornelli, 2011: 86.

¹⁴⁰ Em muitos casos há mais de uma fonte por doxografia. Por exemplo, as fontes da décima nona doxografia de Pitágoras (14 A19) são: Diógenes Laércio e Clemente de Alexandria.

a *confiabilidade* de uma proposição, mas que neste caso é posto de lado.¹⁴¹ Isto é, os neopitagóricos, segundo Dodds, conferem crédito às proposições que são sustentadas por Pitágoras, a sua autoridade, mas não às proposições que são logicamente válidas, i.é, que se provam válidas por meio do exame lógico. A proposição de Dodds pode ser desmembrada em duas: (i) o pitagorismo confiava, abertamente, na autoridade; e (ii) o pitagorismo não confiava na lógica. Talvez, estas proposições sejam verdadeiras quanto ao neopitagorismo, mas como já dissemos, não encontramos nas fontes quaisquer evidências que nos permitam sustentá-las relativamente ao protopitagorismo.¹⁴² Há, isto sim, uma consideração indireta que pode apoiar a primeira delas. Se o protopitagorismo pode ser definido, também, como uma forma de religião, então é razoável pensar que nele se aceite o princípio da autoridade, que é comum a muitas religiões. Mas se é verdade que a caracterização do protopitagorismo como, também, uma religião sugere que nele seja aceito o princípio da autoridade por outro lado, contudo, há pelo menos um exemplo de uma religião conhecida na qual o princípio da autoridade não é aceito: a religião budista.¹⁴³ Pode ser o caso no qual a filosofia mística pitagórica, como a budista, não se apoie na autoridade, mesmo apresentando muitas das demais características de uma religião. E, portanto, mesmo que as probabilidades (inferidas

¹⁴¹ Com efeito, uma das principais funções da lógica é determinar a validade de um argumento.

¹⁴² A esse respeito, a que se considerar como um contra-exemplo da afirmação de Dodds o *akoúsmata* (do grupo que indica o que é maior) apresentado por Jâmblico em *De vita Pythagorica* (18.82.17): “E a mais forte? O raciocínio”; (“*ti krátiston; gnóme*”). A tradução é de Cornelli (2011: 133).

¹⁴³ Um dos suttas mais famosos da tradição budista, o “Kalama Sutta”, apresenta de maneira clara a postura da doutrina Budista de negação da autoridade e do dogma e de adesão ao raciocínio lógico fundamentado na experiência individual. Vamos transcrever um trecho do sutta para que possa ser confrontado com o que estamos afirmando:

[Uma vez sentados, eles disseram para o Abençoado: “Venerável senhor, existem alguns brâmanes e contemplativos que vêm para Kesaputta. Eles explicam e glorificam as suas doutrinas, porém com relação às doutrinas de outros, eles as desaprovam, as repelem, demonstram desprezo por elas e fazem pouco delas. E então outros brâmanes e contemplativos vêm para Kesaputta. Eles explicam e glorificam as suas doutrinas, porém com relação às doutrinas de outros, eles as desaprovam, as repelem, demonstram desprezo por elas e fazem pouco delas. Eles nos deixam confusos e em dúvida: quais desses brâmanes e contemplativos estão falando a verdade e quais estão mentindo?”

“Claro que vocês estão confusos Kalamas. Claro que vocês têm dúvidas. Porque a dúvida surge com relação a qualquer assunto que cause a perplexidade. Dessa forma, Kalamas, nesse caso não se deixem levar pelos relatos, pelas tradições, pelos rumores, por aquilo que está nas escrituras, pela razão, pela inferência, pela analogia, pela competência (ou confiabilidade) de alguém, por respeito por alguém, ou pelo pensamento, ‘*Este contemplativo é o nosso mestre.*’ Quando vocês souberem por vocês mesmos que, ‘Essas qualidades são inúteis; essas qualidades são culpáveis; essas qualidades são passíveis de crítica pelos sábios; essas qualidades quando postas em prática conduzem ao mal e ao sofrimento’ - então vocês devem abandoná-las. O que vocês pensam Kalamas? Quando a cobiça surge em uma pessoa, ela surge para o bem ou para o mal?”

“Para o mal, venerável senhor.” (...) In: *Anguttara Nikaya* (3.65) no *Sutta Pitaka* no *Tipitaka* do cânone Pali. Disponível em: “<http://www.acessoainsight.net/sutta/ANIII.65.php>”. Vejam também os suttas: “Mahaparinibbana Sutta” in: *Digha Nikaya* (16.2.26), e “Kitagiri Sutta” in: *Majjhima Nikaya* (70.16), esses dois últimos suttas também pertencem ao *Sutta Pitaka* do *Tipitaka* do cânone pali.

indiretamente) sejam favoráveis à primeira das proposições de Dodds, ela ainda assim precisa ser demonstrada. Por outro lado, a segunda das proposições está em uma situação mais difícil, pois o princípio da autoridade pode conviver, relativamente bem, com o exame lógico das teses doutrinárias. Ademais, há uma estreita conexão entre a lógica e a matemática, a qual é atribuída, por diversas fontes, ao primeiro pitagorismo. Pois, o discurso matemático é, na sua estrutura, lógico; e a matemática grega, tomada de empréstimo dos caldeus, dos fenícios e dos egípcios, não é uma exceção.

A determinação das características do pitagorismo, em geral, e do protopitagorismo, em particular, exige o enfrentamento de algumas das questões centrais da, assim chamada, “questão pitagórica”. Aqui, apresentaremos dois grupos de questões mais com o objetivo de apoiar e subsidiar o nosso estudo, do que com o objetivo de respondê-las, propriamente; o que exigiria uma discussão pormenorizada e especificamente dirigida para esse fim.

1. [O Problema de Zeller]: Zeller¹⁴⁴ argumenta que:
 - a. A maioria das fontes¹⁴⁵ relativas ao pitagorismo e ao seu fundador são tardias e notadamente neopitagóricas;
 - b. Tanto mais distantes no tempo as fontes relativas ao pitagorismo e ao seu fundador estão dos respectivos fatos históricos, mais elas conseguem nos informar sobre eles;
 - c. As informações dadas pelas fontes tardias neopitagóricas não coincidem com as informações dadas pelas fontes mais antigas;
 - d. As informações dadas pelas fontes tardias neopitagóricas apresentam o protopitagorismo e o neopitagorismo como se fossem idênticos, ou muito semelhantes;
 - e. As informações dadas pelas fontes mais antigas apresentam um protopitagorismo que se comparado ao neopitagorismo, apresentado pelas fontes tardias neopitagóricas, se mostra distinto;

¹⁴⁴ Zeller (1938: 299-300; *apud*: Cornelli, 2011: 33).

¹⁴⁵ Uma obra pode ser uma fonte tanto de citações, maiores ou menores, quanto de testemunhos sobre um autor ou sobre uma obra comentada. Em geral, as citações são parciais e são chamadas por essa razão de “fragmentos”. Já os comentários sobre uma obra, ou os testemunhos sobre, por exemplo, a vida de um autor são chamados de doxografias, e por vezes, simplesmente de testemunhos. Portanto, um fragmento (que é uma citação) ou um testemunho, ou um comentário sempre estarão em uma fonte. Há casos, no quais o termo “fragmento” não deriva de uma citação parcial, como por exemplo, quando se é encontrado um papiro, ou qualquer outro documento original, em estado não integral, de modo que, deste documento, tenhamos apenas ‘fragmentos’ do documento integral.

- f. Logo, as informações sobre os fatos históricos relativos ao pitagorismo e ao seu fundador que não nos foram transmitidas pelas fontes mais antigas são uma descrição neopitagórica do neopitagorismo projetada sobre o protopitagorismo.¹⁴⁶
2. [O Problema das Referências]: A distinção entre um primeiro pitagorismo, o protopitagorismo, e um pitagorismo tardio, o neopitagorismo, são analíticas e estranhas às fontes sobre o pitagorismo. Estas se referem genericamente ao “pitagorismo” seja quando se referem ao mais próximo historicamente de Pitágoras, sejam quando se referem ao pitagorismo mais distante historicamente de Pitágoras. Os problemas relativos às referências são:
- a. As fontes tardias neopitagóricas nos informam tanto sobre (i) o protopitagorismo, quanto sobre (ii) o, próprio, neopitagorismo, mas em geral se remetendo a categoria “pitagorismo”. Como discernir quais são as informações sobre o primeiro e o último pitagorismos quando a referência for ao “pitagorismo”, genericamente?
 - b. De fato são idênticas as descrições do protopitagorismo e do neopitagorismo feitas pelas fontes neopitagóricas?
 - i. Em sendo idênticas, ou muito semelhantes, as descrições isto se deve: (i) a identidade dos dois pitagorismos; ou se deve (ii) a uma projeção neopitagórica da imagem que faz de si mesma sobre o protopitagorismo (como defende Zeller)?
 - ii. Quais consequências podem ser inferidas no caso em que as descrições sejam distintas?
 - c. As fontes tardias não neopitagóricas apresentam informações consistentes e/ou coincidentes com as informações apresentadas pelas fontes tardias neopitagóricas?
 - d. A que se deve a diferença das informações apresentadas pelas “fontes mais antigas” e pelas “fontes tardias”?
 - i. Ela se deve a uma diferença entre os dois pitagorismos por elas caracterizados?
 - ii. Ou, ela se deve ao acesso diferenciado às informações sobre o pitagorismo nos dois “períodos” retratados?

¹⁴⁶ O argumento é de Zeller, mas tomamos a liberdade de reelaborá-lo nos nossos termos. Observaríamos que a conclusão de Zeller não é necessária.

1. [Neste caso] Qual é a razão do acesso diferenciado às informações?
 - a. Os neopitagóricos como membros do movimento pitagórico têm acesso direto às informações sobre as suas atividades e doutrinas que os não membros não têm em razão do “segredo” da escola?
 - b. Em não havendo, de fato, “segredo” sobre as atividades e as doutrinas pitagóricas, a que razão atribuir a diferença das informações?

As questões dos dois grupos, “o problema de Zeller” e “o problema das referências”, são não apenas numerosas como também difíceis de resolver. Nesta dissertação adotaremos uma resolução provisória para a questão de Zeller e para a questão das referências. Estamos conscientes de que a probabilidade de errar não é pequena, mas também cientes da necessidade de respondê-las para que possamos determinar a relação de Parmênides com o protopitagorismo; relação esta que é mediada por Amínias e pelas doutrinas, de um e dos outros, conhecidas. A argumentação que defenderemos segue, em alguns importantes pontos, a linha argumentativa zelleriana, mas distancia-se da mesma em outros pontos igualmente importantes.

Defendemos, com Cornelli (2011: 290), que a separação moderna da mística e da ciência não é aplicável à filosofia nas suas origens, ao menos nas suas origens gregas. Portanto, mas aqui nos afastamos um pouco de Cornelli,¹⁴⁷ defenderemos um protopitagorismo que é ao mesmo tempo uma filosofia/ciência e um mistério/religião, sem supor que essa *nossa* distinção (entre religião e ciência) esteja já estabelecida na filosofia pré-socrática, de maneira geral, e no protopitagorismo, em particular.

Há, contudo, algumas objeções a esta nossa interpretação a serem respondidas. O protopitagorismo, que é uma categoria historiográfica, é descrito com um proeminente caráter acusmático nas suas origens. Sendo que o pitagorismo matemático apareceria, não nos primeiros momentos da comunidade pitagórica, mas durante o seu

¹⁴⁷ Como Cornelli (2011: 289) nós não consideramos consistente a escolha seja por “um pitagorismo *acusmático*, de um lado, e outro *matemático*, do outro”, mas consideramos que a descrição que integra a dimensão *acusmática* com a dimensão *matemática* também se aplica ao protopitagorismo; e aqui a nossa avaliação difere da de Cornelli, para o qual “os inícios da *koinonía* pitagórica deversem de fato ser acusmáticos”.

desenvolvimento. Esta posição, que é a de Cornelli,¹⁴⁸ é defendida com base em três grupos de argumentos, dos quais *o primeiro grupo* é sustentado sobre os seguintes pontos: (i) na reconstrução da “*confusão* de Jâmblico”;¹⁴⁹ e (ii) na confirmação da tradição (isto é, da antiguidade) da divisão dos dois grupos de pitagóricos: acusmáticos e matemáticos.¹⁵⁰ O segundo destes pontos de apoio da descrição acusmática do protopitagorismo se apoia, por sua vez, nos argumentos de Delatte e de Burkert em defesa da existência da autoridade de Aristóteles por trás do testemunho de Jâmblico, mas é preciso observar que, apesar de plausível, o argumento não possui uma prova.¹⁵¹ Por outro lado, o primeiro dos pontos de apoio da descrição acusmática do protopitagorismo, nas suas origens, supõe haver uma contradição interna nos testemunhos de Jâmblico, a qual resultaria da dificuldade dele em reconhecer a anterioridade da tradição acusmática nas suas próprias fontes. Todavia, nós defendemos que a contradição apontada por Deubner, Burkert e Cornelli¹⁵² depende da tradução que se faça das passagens. Apresentaremos aqui uma tradução alternativa, na qual não há inconsistência entre as passagens referidas, mas que preserva a sugestão da preeminência dos acusmáticos na comunidade. E, em seguida, apresentaremos argumentos em defesa da nossa tradução.¹⁵³

TEXTO 1: Iamblichus. (*De Vita Pythagorica*: 7-12).

[7] *dýo gâr ên géne kai* [8] *tôn metacheirizoménon autén,*
 Pois também duas eram as classes dos que se dedicando
 a ela [à filosofia pitagórica]:
] *hoi mèn akousmatikoí,*
] por um lado, os *akousmatikoí,*
] *hoi dè* [9] *mathematikoí.*
] por outro, os *mathematikoí.*
] *toutonì dè*
 Mas destes [que se dedicavam à filosofia pitagórica],

¹⁴⁸ “Os matemáticos representariam o segundo momento de desenvolvimento com relação a um pitagorismo originário, que, ao contrário, seria marcadamente acusmático”. In.: Cornelli (2011: 136).

¹⁴⁹ Cf.: Cornelli (2011: 135-136).

¹⁵⁰ Cf.: Cornelli (2011: 137).

¹⁵¹ Cf.: Delatte (1915: 273ss) e Burkert (1972: 196ss), *apud*: Cornelli (2011: 137).

¹⁵² Deubner (*Iamblichus*, 1937), Burkert (1992: 193-208), *apud*: Cornelli (2011: 135).

¹⁵³ Nós “quebramos” os dois textos que seguem para que as suas estruturas internas pudessem ser visíveis.

] hoi mèn mathematikoì homologoûnto [10] Pythagóreioi
eînai hypò tôn hetéron,

] por um lado, os *mathematikoì* se reconheciam
pitagóricos à baixo dos outros,

] toùs dè akousmatikoùs [11] hoûtoi ouch homológoun,
oúte tèn pragmateían autôn eînai [12] Pythagórou, all'
Hippásou·

] por outro, os *akousmatikoùs*, estes não reconheciam
nem que a pesquisa daqueles fosse de Pitágoras, mas de Hipaso.

TEXTO 2: Iamblichus. (*De Vita Pythagorica*: 18.87.16-18).

[16] hoi dè perì tà mathémata tôn Pythagoreíon [17]
toútous te homologoûsin eînai Pythagoreíous,

Mas dos pitagóricos os [que se dedicaram] às
matemáticas também reconhecem ser pitagóricos [os
acusmáticos],

] *kai* autoí [18] phasin éti mâllon,

] os mesmos também dizem [os acusmáticos ser] ainda
mais,

] *kai* hà légousin autoí alethe eînai

] e os mesmos dizem esses [os acusmáticos] verdadeiros
ser.

Os nossos argumentos são:

1. Por um lado, Jâmblico não emprega no “texto 2”, no lugar do verbo “*phemi*”, um verbo em voz média, por outro lado, ele emprega no “texto 1” o verbo “*homologéo*” na voz média. A tradução das passagens na qual a contradição aparece inverte o sentido ativo da voz do verbo “*phemi*” no “texto 2”, o equivalendo a um reflexivo, e interpreta como passiva a voz do verbo “*homologéo*” no “texto 1”, de tal modo que tenhamos:

- a. [Texto 1]: “os matemáticos *eram reconhecidos* como pitagóricos”; e

- b. [Texto 2]: “os matemáticos *se dizem* ainda mais [pitagóricos]”, ou “os matemáticos *afirmam sê-lo* ainda mais” = “os matemáticos afirmam que são, eles próprios, ainda mais”.¹⁵⁴
- c. Nesse caso a estrutura seria então: x afirma ser y mais que z é y. Onde, x é “os matemáticos”, y é “pitagórico” e z é “os acusmáticos”.
2. Defendemos que se houvesse a contradição apontada o verbo “*phemí*” estaria no infinitivo “*phánai*” (no qual subentende-se “*légetai*”: diz-se), ou se usaria um outro verbo, como o próprio “*homologéo*” (ou ainda, “*onomázo*”), na voz média, e assim teríamos:
- a. Os matemáticos *se chamam* ainda mais [pitagóricos].
3. Ademais, essa construção supõe haver uma contraposição (adversidade), entre a primeira e a segunda proposições do “texto 2”, que não se encontra materializada em nenhum elemento do texto (como no “texto 1”, no qual há “*mèn... dè...*”), as quais seriam:
- a. [I]. [Por um lado] Os matemáticos reconhecem ser pitagóricos os acusmáticos.
- b. [II]. [*Mas*, por outro] Os matemáticos afirmam ser mais pitagóricos que os acusmáticos.
4. Ao contrário, no “texto 2” aparecem partículas que indicam complementaridade: “*te..., kai..., kai...*”, sinalizando que as informações se reforçam mutuamente, e não que entrem em conflito.
- a. Os matemáticos reconhecem ser pitagóricos os acusmáticos.
- b. E, também, afirmam [os acusmáticos ser] ainda mais = E, para além disso, ainda mais, dizem.

Nossa argumentação não se contrapõe à tese de que o pitagorismo seja principalmente acusmático, nas suas origens. Tese que se apoiaria, também, na suposta “confusão de Jâmblico”. Ao contrário, mas por outras razões, nós defendemos que, com efeito, o protopitagorismo é principalmente acusmático, nas suas origens, mas nós não defendemos que ele tenha sido *apenas* acusmático nas suas origens.

O *segundo grupo* de apoio argumentativo à descrição acusmática do protopitagorismo, nas suas origens, consiste na crítica do valor do testemunho de

¹⁵⁴ Cf.: Cornelli (2011: 134).

Aristóteles. Dado que o testemunho de Aristóteles favorece ou (i) uma descrição da doutrina pitagórica mais “matemática” que “acusmática”, se Delatte e Burkert estiverem corretos quanto à possibilidade de recuar historicamente essa distinção; ou (ii) uma descrição mais “científica” (nos termos da “física” pré-socrática) que “mística” (nos termos das religiões de mistério), então se se puder mostrar que o seu testemunho é incerto quanto ao protopitagorismo, haverá mais espaço para os testemunhos mais tardios, tanto para os neopitagóricos, quanto para os não neopitagóricos.

Dois dos erros apontados pela crítica de Cherniss (1935) ao testemunho de Aristóteles se mostram, na verdade, leituras equivocadas. Cherniss argumenta que para Aristóteles os pré-socráticos teriam, fundamentalmente, *apenas* um único problema, o da causa material.¹⁵⁵ Na verdade, e contrariamente ao que defende Cherniss, Aristóteles não afirma em parte alguma que os pré-socráticos tinham *apenas um* problema de pesquisa; o exame que Aristóteles propôs dos que “antes de nós enfrentaram o estudo dos seres e filosofaram sobre a realidade” (*Met.*: 983b. 1-3)¹⁵⁶ visava verificar se “encontraremos outro gênero de causa ou ganharemos convicção mais sólida nas causas das quais agora falamos” (*Met.*: 983b. 5-6),¹⁵⁷ isto é, Aristóteles quer saber se poderá encontrar nos primeiros filósofos alguma causa distinta das que ele apresentou, ou se o exame das doutrinas dos primeiros reforçará a sua convicção de que há apenas as quatro por ele apresentadas. Por outro lado, Aristóteles afirma sim que “a maioria” (“*hoi pleístoi*”) dos que primeiro filosofaram pensaram que os princípios fossem materiais (*Met.*: 983b. 7), mas Aristóteles não afirma nem que *todos* os primeiros filósofos assim pensaram, nem que pensaram *apenas* que as causas fossem materiais. E tanto é assim que Aristóteles atribui a:

1. Parmênides: para além da unidade, duas outras causas (*Met.*: 984b. 1-4);¹⁵⁸
2. Anaxágoras: causa do movimento, “*noûn*” (*Met.*: 984b. 15 e 18-20);
3. Hermótimo de Clazômenas: causa do movimento (*Met.*: 984b. 18-20);
4. Parmênides: causa do movimento, “*érotá*” (*Met.*: 984b. 23-29);
5. Hesíodo: causa do movimento, “*éros*” (*Met.*: 984b. 23-29);

¹⁵⁵ Cherniss (1935: 349-358), *apud*: Cornelli (2011: 72).

¹⁵⁶ A tradução é de Giovanni Reale (2005: 15).

¹⁵⁷ A tradução é de Giovanni Reale (2005: 15).

¹⁵⁸ Dado que parece razoável interpretar que, para Aristóteles, Parmênides teria abordado a unidade segundo a forma (“*katà tòn lógon henòs*”), então sugerimos que as outras duas causas seriam a material (que responde a questão: “do que são constituídas as coisas que são?”) e a causa motora (que responde a questão: “o que é responsável pelo movimento das coisas que são?”). Cf.: *Met.* 986b. 18-19 e *Met.* 984b. 23-29.

6. Empédocles: causa do movimento, “*philían ... kai kêinos*” (*Met.*: 985a. 3-7);
7. Parmênides: considera a unidade segundo a forma, “*katà tòn lógon henòs*” (*Met.*: 986b. 18-19);
8. Pitagóricos: começaram a esboçar a causa formal (*Met.*: 987a. 19-22).

Um único desses exemplos demonstra que Aristóteles não reduziu os problemas dos primeiros filósofos, *apenas*, à causa material. Contudo, e isto sim, Aristóteles parece sugerir que as investigações dos primeiros filósofos se ocuparam, sobretudo, com a matéria de que as coisas são constituídas. O primeiro dos erros destacados é, portanto, de Cherniss, não de Aristóteles.

O segundo dos erros apontados por Cherniss no trabalho de Aristóteles consistiria na intenção de Aristóteles de se colocar na posição privilegiada daquele que se ocuparia de realizar a síntese do debate filosófico polarizado até então pelos primeiros filósofos (com a causa material) de um lado, e por Platão (com a causa da forma), do outro. Por essa razão teria ele restringido “a riqueza e a complexidade dos temas tratados pelos pré-socráticos a uma única *Grundfrage*”.¹⁵⁹ Segundo Cherniss:¹⁶⁰

Aristóteles não está, em nenhum dos trabalhos que possuímos, procurando fornecer um relatório da filosofia mais antiga. Ele está usando essas teorias como interlocutoras em um debate artificial que ele prepara para que conduza ‘inevitavelmente’ às suas próprias conclusões.

Temos duas objeções contra essa acusação. Primeiramente, Aristóteles não restringiu a complexidade dos temas tratados pelos pré-socráticos nas suas investigações a uma única “questão fundamental” (*Grundfrage*). Essa é uma compreensão equivocada do método utilizado por Aristóteles na sua investigação. O método que Aristóteles aplica na sua interpretação dos primeiros filósofos é o da abstração desde o particular ao universal. Ele próprio apresentou o procedimento na *Metafísica* (981a. 5-12):

¹⁵⁹ Cornelli (2011: 72).

¹⁶⁰ Cherniss (1935: xii), *apud*: Cornelli (2011: 71).

A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes. Por exemplo, o ato de julgar que determinado remédio fez bem a Cálias, que sofria de certa enfermidade, e que também fez bem a Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, o ato de julgar que a todos esses indivíduos, reduzidos à unidade segundo a espécie, que padeciam de certa enfermidade, determinado remédio fez bem (por exemplo, aos fleumáticos, aos biliosos e aos febris) é próprio da arte.¹⁶¹

Aristóteles define três níveis no desenvolvimento do conhecimento: (i) o nível do conhecimento sensível (a sensação); (ii) o nível do conhecimento empírico (a experiência); e (iii) o nível do conhecimento científico (a ciência).¹⁶² O conhecimento sensível é “pontual”; ou seja, se dá quando eu tenho uma sensação particular (i.é, quando eu tomo conhecimento pelos sentidos) de um objeto em particular. Essa sensação (esse conhecimento sensível) será guardada na memória como uma lembrança. Repetidas lembranças de sensações de um determinado objeto levam a formação de uma experiência. “Pois, as muitas lembranças da mesma coisa oferecem a qualidade da uma experiência”.¹⁶³ De maneira semelhante, essas experiências são guardadas na memória. Destas muitas experiências (cada uma de um objeto distinto) resulta a formação de um juízo aplicável a todos os distintos objetos, os quais são agrupados em uma classe de equivalência. Por exemplo, temos a experiência de um homem careca, depois temos a experiência de um segundo homem careca, depois de um terceiro homem careca, etc., e enfim, temos a experiência de certo número de homens carecas. Com respeito a cada um deles se forma o juízo: “é careca”. Finalmente, com base na memória de que a cada um deles se aplica o juízo “é careca”, se forma o juízo geral, sobre todos eles, tomados em

¹⁶¹ A tradução é de Giovanni Reale (2005: 3 e 5).

¹⁶² Estamos traduzindo “*téchne*” por “ciência” porque ao definir a “arte” Aristóteles a apresenta como sendo “mais ciência” (“*mállon epistémen ênai*”) que “empeiria” (Met. 981b. 8-9).

¹⁶³ “*hai gàr pollà mnêmai toû autoû prágmatos miàs empeirías dýnamín apotelóusin*” (Met. 980b. 29 – 981a. 1). O verbo “*apoteléo*” transmite a ideia de realização, de cumprimento de algo, por parte de alguma pessoa ou coisa. Nesse contexto, o verbo está indicando que nos humanos a memória cumpre o papel de unificar as muitas lembranças das sensações de um mesmo objeto em uma experiência. É por esta razão que não nos assustamos sempre que vemos novamente um mesmo objeto, pois a memória unifica as lembranças que dele temos em uma só experiência, o que resulta no “*reconhecimento*” do objeto.

conjunto, de que “são carecas”. Esse juízo determina a classe de equivalência “dos homens carecas”. Ela é chamada “de equivalência” porque todos os seus elementos são equivalentes, em outras palavras, qualquer homem careca é igualmente um representante da classe dos “homens carecas”.¹⁶⁴ Esse juízo geral é um conhecimento de uma qualidade (“*dýnamis*”) geral (“*kathólou*”), o qual Aristóteles chama de “ciência” (“*téchne*”). É por isso que Aristóteles diz que: “A ciência surge quando, das muitas experiências dos pensamentos, uma concepção geral surja sobre os semelhantes” [ou *equivalentes*, porque agrupados em uma classe].¹⁶⁵

Com efeito, a investigação de Aristóteles sobre as causas e princípios está no nível do conhecimento científico. Para que isso seja mais claro vamos considerar outro exemplo. Ao examinarmos diferentes tipos de átomos, de ferro, de cobre, de mercúrio, etc., perceberemos que algumas qualidades são partilhadas por eles como, por exemplo, a qualidade de “serem metais”. Essa “percepção” (que em grego se escreve “*katálepsis*”, ou “*hypólepsis*”) da qualidade que os reúne em uma classe da qual todos participam de maneira equivalente é o conhecimento sobre o qual a ciência se apoia segundo Aristóteles, no nosso exemplo a percepção define a classe *dos metais*. Notemos que Aristóteles emprega exatamente este termo “*hypólepsis*”. Dito isto, podemos explicar o procedimento de investigação que Aristóteles emprega na interpretação dos pré-socráticos. Mas, antes, notemos que o objetivo de Aristóteles, por ele mesmo delimitado, não é o de propor uma interpretação dos textos dos filósofos estudados, mas antes o de nos textos deles verificar se se pode encontrar alguma causa distinta das quatro causas por ele apresentadas no início da sua investigação. Tendo esta observação

¹⁶⁴ Aristóteles dá o exemplo das classes: (i) dos fleumáticos (“*phlegmatódesin*”); (ii) dos biliosos (“*cholódesi*”); e (iii) dos febris (“*pyréttousi kaúsoi*”). In.: Aristóteles (*Metafísica*: 981_a, 11-12). O conceito de classe de equivalência é, também, definido algebricamente (cf.: Gonçalves, 2007: 8). Poderíamos definir a seguinte relação de equivalência no conjunto dos fleumáticos: sejam x e y homens fleumáticos, nós os associaremos pela seguinte relação: “x é fleumático tal como y”. Podemos observar que essa relação satisfaz às seguintes condições: (i) Para todos os elementos do conjunto dos fleumáticos nós temos que: “x é fleumático tal como x” (isto é, se Sócrates é fleumático, podemos dizer que ele é fleumático tal como ele próprio); (ii) Se x é fleumático tal como y, então y é fleumático tal como x (isto é, se Cálías é fleumático tal como Sócrates, então Sócrates é fleumático tal como Cálías); (iii) Se x é fleumático tal como y e se y é fleumático tal como z, então x é fleumático tal como z (se Cálías é fleumático tal como Sócrates e se Sócrates é fleumático tal como Platão, então Cálías é fleumático tal como Platão). A primeira condição exige que a relação seja reflexiva. A segunda condição exige que a relação seja recíproca. E a terceira condição exige que a relação seja transitiva. Vemos que a relação: “x é fleumático tal como y” é reflexiva, recíproca e transitiva. Uma relação como essa que satisfaz as três condições apresentadas é chamada de “relação de equivalência”, e ela garante que qualquer dos elementos da classe que ela determina (chamada “classe de equivalência”) seja representativo da classe tomada como um todo. É o conhecimento dessas classes e das relações que as determinam que Aristóteles está chamando de “ciência”. Para uma definição mais formal dos conceitos apresentados cf.: Gonçalves (2007: 7-8) e Garcia (2008: 11-12).

¹⁶⁵ Aristóteles (*Metafísica*: 981_a, 5-8).

em mente, podemos afirmar que o procedimento de investigação/interpretação de Aristóteles consiste em:

1. Comparar as diferentes investigações dos primeiros com o objetivo de determinar a qualidade dos objetos das respectivas investigações;
 - a. “Mas que nós acolhamos também aos que antes de nós tenham chegado à investigação das coisas que são e tenham filosofado sobre a verdade” (*Met.* 983b. 1-3);
 - b. A investigação dos primeiros, segundo Aristóteles, versou sobre “*tà ónta*” e sobre a “*alétheia*”;
 - c. Os primeiros não se dedicaram *apenas* ao estudo da natureza (isso não é dito em momento algum por Aristóteles), mas *também* a ele (e talvez, principalmente). Os primeiros assim são chamados porque por primeiro chegaram a (“*elthóntas*”) essa classe de estudos;
 - d. Na investigação (“*epískepsin*”) “das coisas que são” (“*tôn ónton*”) os primeiros apresentaram algumas conjecturas para o problema: “do que se constituem as coisas que existem?” Mas, Aristóteles não diz que essa foi a única questão que eles colocaram e que investigaram;
 - e. Aristóteles, contudo, está interessado nesta pergunta (mas não apenas nela), razão pela qual vai destacar das investigações dos primeiros filósofos as respostas que eles forneceram para ela. E Aristóteles está interessado nesta questão porque esta é a pergunta por uma das causas que ele apresentou na introdução da sua investigação, a causa material, o substrato de que as coisas se constituem. Aristóteles está consciente de que eles não a formularam nos termos com os quais ele próprio a formula. Ele está extraindo das investigações dos primeiros essa *semelhança* (destacada por ele próprio). É como quando observamos os homens carecas e destacamos *essa* semelhança em particular (há outras semelhanças, mas nós escolhemos destacar *essa*). De igual maneira, ele está destacando tudo o que possa responder às perguntas pelas causas por ele apresentadas. E por quê? Ora, porque esse é o tema que ele elegeu para o *seu* estudo.
2. De (1) resulta que a qualidade (“*dýnamis*”)/concepção (“*hypólepsis*”) geral (“*kathólou*”) destacada nas investigações dos primeiros é serem

investigações sobre as coisas que são e sobre a verdade. Mas, Aristóteles está interessado apenas em parte dessa investigação sobre as coisas que são, a saber, sobre a parte que investiga pelas causas pelas quais as coisas são como são, e não de outro modo. Tendo assim delimitado a sua investigação Aristóteles percebe:

- a. Que os primeiros não perguntaram por nenhuma causa para além das quatro por ele definidas;
- b. Que das quatro causas por ele definidas apenas duas (a material e a motora) aparecem claramente e com propostas aceitáveis de resolução (a avaliação é evidentemente de Aristóteles, e não poderia ser diferente, já que Aristóteles está engajado com uma “agenda científica”, bem distante de qualquer relativismo ou perspectivismo seja antigo, seja contemporâneo);¹⁶⁶
- c. Mas, Aristóteles reconhece que há um esboço da pergunta pela causa formal já em Parmênides (que aborda a unidade a partir da forma: “*katà tòn lógon*”)¹⁶⁷ e nas investigações dos pitagóricos;¹⁶⁸ e parece sinalizar para uma intuição da causa final em Anaxágoras.¹⁶⁹ Não é certo, mas se a finalidade de todo o movimento é a chamada causa final, e se a finalidade do movimento é identificada com a harmonia e, ainda, se a inteligência é a causa da harmonia, então a inteligência é o que conduz à finalidade do movimento, isto é, em última instância a própria causa final.

A nossa segunda objeção à segunda crítica de Cherniss é a seguinte: Cherniss faz uma apresentação de Aristóteles que não se verifica nos textos. Aristóteles controla, seleciona e organiza sim o discurso que realiza, mas não para poder se colocar na

¹⁶⁶ Se o juízo de Aristóteles sobre a “aceitabilidade” das propostas dos primeiros está, ou não, correto, é uma questão distinta da que está sendo debatida, qual seja: se Aristóteles reduziu, com um propósito dialético (mesquinho), a investigação dos primeiros à questão sobre a causa material. Particularmente, nós não temos uma avaliação a cerca da correção de Aristóteles quanto a sua avaliação negativa das proposições dos primeiros no que tange às questões propostas.

¹⁶⁷ Aristóteles (Metafísica: 986_b, 19).

¹⁶⁸ Aristóteles (Metafísica: 986_a, 15-17).

¹⁶⁹ Aristóteles (Metafísica: 985_b, 15-22). Aqui a nossa interpretação é a seguinte: o bem, o belo, a harmonia, o acabamento são a finalidade a que todo o movimento visa (*Met.* 983_b, 24-32). E a “inteligência” (“*noûn*”) está sendo apresentada como a causa da ordem, da harmonia. A inteligência está sendo apresentada como a responsável pela existência da harmonia. Ora, se a harmonia é o fim ao qual visa o movimento (a causa final), então a “inteligência” é a causa da causa do movimento (é a razão pela qual há a razão do movimento), a causa da causa final, que em última instância atua como a própria causa final, na medida em que a determina.

posição daquele que realizará a síntese hegeliana de uma perspectiva, finalmente, última. Os textos de Aristóteles nos mostram um cientista genial, certamente, mas ao mesmo tempo muito humilde, e sem a pretensão de ter a última palavra sobre o assunto. “Mas, que nós *acolhamos também* aos que antes de nós tenham chegado à investigação das coisas que são e tenham filosofado sobre a verdade”. “Com efeito, ou *encontraremos outro gênero* de causa ou *ganharemos convicção mais sólida* nas causas das quais agora falamos”. Esse não é o discurso típico de quem se queira colocar na posição do detentor da “última palavra”. Essa segunda crítica de Cherniss é no mínimo injusta com Aristóteles, para além do fato de que o texto do próprio não a confirma.

Há ainda um terceiro grupo de argumentos de apoio à imagem acusmática do protopitagorismo nas suas origens que consiste na revalorização das tradições religiosas nas origens da filosofia. Como anteriormente dissemos há uma distinção e polarização modernas entre religião e ciência que não é encontrada nos primeiros séculos da filosofia, os séculos VII e VI a.E.C. Com efeito, há diferenças entre os dois ramos do saber, mas essas diferenças não implicam, necessariamente, na impossibilidade de um convívio saudável e proveitoso para ambos. Entretanto, a concepção moderna de que os dois domínios entram em conflito, inevitavelmente, acabou sendo projetada, retrospectivamente, sobre as origens da história da filosofia. Mas um exame cuidadoso e imparcial não apenas não valida essa concepção, como a refuta. A pouco, citamos uma passagem da *Metafísica* de Aristóteles que exemplifica, de modo claro, o que defenderemos nas páginas que seguem:

O amante-do-mito amante-da-sabedoria, de algum modo, é.

Ho philómythos philósophos pós estin. (Met. 982_b, 18-19).

O objetivo do terceiro grupo de argumentos favoráveis à caracterização acusmática do protopitagorismo é, por assim dizer, mais “direto”. Pois, visa mostrar que as fontes de que dispomos permitem, e até favorecem, tanto uma caracterização *também* religiosa do primeiro pitagorismo, quanto uma aproximação deste com as tradições religiosas de sua época, em particular com os Mistérios. Dado não ser possível uma caracterização direta da filosofia de Pitágoras, o elemento que então assume o papel central na caracterização acusmática do protopitagorismo passa a ser a própria “comunidade pitagórica”. O esforço para caracterizá-la como uma “seita” acaba reunindo os principais tópicos da empreitada.

As questões centrais desse esforço são:

1. A delimitação do perímetro (dos “limites”) da comunidade, da sua permeabilidade e da sua flexibilidade quanto à entrada e saída de membros;
2. A definição das condições que determinam a pertença ao grupo; bem como os parâmetros empregados pelos membros para o reconhecimento mútuo;
3. E, fundamentalmente, a demonstração de que as características da comunidade satisfazem os requisitos necessários para a sua definição como, também, uma “seita” religiosa.

Recomendamos o estudo do segundo capítulo do livro *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica* de Cornelli para uma discussão mais detalhada, em particular, dos pontos 1 e 2 acima mencionados, os quais não iremos abordar aqui, senão sumariamente. Para as nossas pretensões será suficiente sumariar alguns dos importantes pontos relativos a 1 e 2 acima indicados.

Os testemunhos sobre a comunidade pitagórica de Porfírio (*VP*: 20), de Jâmblico (*VP*: 30), de Diógenes Laércio (DL.VIII. 15) e de Apolônio de Tiana (*FGrHist* 1064 F 254) descrevem uma comunidade de limites relativamente reduzidos se considerarmos o alcance da influência atribuída a Pitágoras sobre os seus contemporâneos (os números oscilam entre 600 e 300 membros). Acrescente-se a esse fator um rígido critério de admissão à comunidade descrito por Jâmblico (*VP*: 71-72) e por Diógenes Laércio (DL.VIII 10). Dentre os requisitos para a admissão se destacam o exame do caráter do candidato, o período de espera (no qual o candidato é “desprezado”) e um segundo período durante o qual o candidato deve permanecer em silêncio, apenas como ouvinte (o qual consistiria no período de iniciação). Estes dois fatores sugerem que a comunidade pitagórica possuía um caráter *elitário*. Os quatro principais elementos de definição do grupo são a “vida comum”, a “comunhão dos bens” entre os membros, a “*phília*” pitagórica, e uma série de “costumes alternativos”.¹⁷⁰ Destes últimos destacaríamos: (i) o hábito de não chamarem Pitágoras pelo seu nome (DK 14 A 16), uma prerrogativa até então de algumas divindades; e (ii) o hábito de reservarem o aperto de mãos (da direita) apenas aos membros do grupo e aos genitores (DK 14 A 16).¹⁷¹

¹⁷⁰ Cf.: Cornelli (2011: 113-116).

¹⁷¹ Um confronto de Diógenes Laércio (VIII.17.7: “não apertar a mão direita com facilidade” “*mè hraidós dexiàn embállein*”) e (VIII.23.1-2: “Honrar muitíssimo mais aos deuses que aos daimons, aos

Destacamos estes elementos porque: (i) no poema de Parmênides aparecem um “jovem” e uma deusa não nomeados; (ii) porque Parmênides destaca, no poema, que a deusa toma com a sua mão direita a mão direita do jovem (DK 28 B 1.22-23); e (iii) porque o “jovem” de Parmênides observa, na prática, na sua relação com a deusa o preceito pitagórico de guardar silêncio, e apenas ouvir (o que sugere um contexto não apenas iniciático em geral, mas um contexto iniciático especificamente pitagórico). Se somarmos estes elementos aos que já destacamos na relação de Parmênides com Amínias (que o converteu ao silêncio), nós veremos que no conjunto vai se esboçando, pouco a pouco, um vínculo cada vez mais estreito entre Parmênides e o primeiro pitagorismo.

Mas de todas as características atribuídas à comunidade pitagórica as que melhor atendem ao caráter sectário são: (i) a referência ao silêncio que deveria ser guardado pelos iniciandos; e (ii) a referência ao segredo quanto às doutrinas, atribuídas via de regra à Pitágoras. O silêncio não é uma característica exclusiva do processo pedagógico de iniciação pitagórica, pois, como já foi visto Diógenes Laércio (DL.IX.21.1-5) também descreveu uma relação mediada pela escuta em silêncio entre Parmênides e Xenófanes: “ainda que *tenha ouvido em silêncio* (“*akoúsas*” [de *akéo*]) Xenófanes, não se deixou dirigir por ele”.¹⁷² Já a prescrição do segredo da doutrina é uma característica que não encontramos em nenhuma outra das filosofias pré-socráticas.

Para Porfírio, não é fácil obter informações sobre as doutrinas pitagóricas justamente em razão do silêncio/segredo que em torno delas há. Em *Vita Pythagorae* (19.6-8), ele diz:

Pois, com efeito, estas [doutrinas] que dizia [Pitágoras] aos seus discípulos, nenhum, certamente, espalhava ao falar. E de fato

heróis que aos homens, aos genitores que aos homens” “*kai theùs mèn daimónon protimán, héroas d' anthrópon, anthrópon dè málista gonéas*”) com Iamblichus (*De vita Pythagorica*: 32.257.7-9) reforça a convicção de que essa característica possa ser antiga o suficiente para pertencer ao primeiro pitagorismo. Isso se considerarmos que as informações são apresentadas por duas fontes distintas e de maneiras distintas, mas com sentido aproximado. Em Jâmblico lemos: “E além disso, [os Pitagóricos] apertavam a mão direita apenas dos pitagóricos, de mais nenhum dos outros familiares, exceto dos genitores” (“*epi dè tõi mónois tois Pythagoreiois tèn dexiàn embálllein, hetéroí dè medenì tòn oikeíon plèn tòn gonéon*”). Observemos que é também pela mão direita do “*koúros*” que a deusa o toma (DK 28 B 1.22-23): “A deusa saudou-me amavelmente, tomou minha mão direita com a sua...” “*kai me theà próphron hypedéxato, cheira dè cheirí dexiterèn helen*”. Essa última tradução é de Cordero (2011: 225).

¹⁷² Para mais informações sobre o tópico do silêncio, cf.: Cornelli (2011: 123). Ademais, mesmo não sendo uma característica exclusiva, é um fato, nas descrições das fontes, que no pitagorismo ela assume uma importância ímpar no contexto da iniciação, assumindo a forma de uma regra ritualizada nesse processo.

não [espalhavam] a [doutrina] alcançada; o silêncio/secredo existia entre eles.¹⁷³

Hà mèn oûn élege toîs synoûsin oudè heîs échei phrásai bebaíos· kai gàr ouch he tychoûsa ên par' autoîs siopé.

De algum modo, todo o discurso sobre o pitagorismo é oriundo da “fama” deste mediada pelo silêncio guardado pelos discípulos. Há um filtro, na literatura, muito claro quando falamos das doutrinas *pitagóricas*. Nas palavras de Porfírio, na sequência do texto acima citado, “*em todo caso*, entre todas as *muitíssimo eminentes* [doutrinas] aparece primeiro (...)”. “Em todo caso” é “*méntoi*” que aqui expressa uma situação de adversidade que se deve ao segredo das doutrinas, mas que pode ser contornada pela “fama” delas: “muitíssimo eminentes” é “*málista ... gnórima*”.¹⁷⁴ As doutrinas “aparecem”, o verbo empregado é “*gígnomai*”, não há fonte direta para elas, e isso porque os discípulos, “certamente mantinham o segredo”. E entre as *muitíssimo eminentes* doutrinas a que primeiro aparece é a da imortalidade da alma, o que favorece a tese da preeminência da dimensão *acusmática* do protopitagorismo.¹⁷⁵

Huffman (2008_a: 218), *apud* Cornelli (2011: 123-124), argumenta que o fácil acesso de Aristóteles aos textos de Arquitas é suficiente para se concluir que: (i) “ou grande parte das doutrinas pitagóricas não eram, de fato, sigilosas”; (ii) “ou o segredo foi ‘muito mal guardado’”. Mas de Pitágoras a Arquitas, sobre quem Aristóteles escreveu, há mais de um século de distância, tanto entre os seus nascimentos (de 570 a 430), quanto entre as datas das suas mortes (de 496 a 360).¹⁷⁶ Ademais, Arquitas

¹⁷³ As barras, “/”, nas nossas traduções sempre relacionam duas alternativas.

¹⁷⁴ Falamos de “fama” nesse contexto nos referindo basicamente a duas coisas: por um lado (i) as doutrinas são largamente conhecidas, e por outro (ii) delas se fala muito. Mas, quando dizemos que elas são largamente conhecidas devemos precisar que o são de maneira indireta. Pitágoras, a sua comunidade e as suas doutrinas alcançaram muita notoriedade, é natural que aos poucos algumas das doutrinas fossem sendo conhecidas, por meios diversos, pelos seus conterrâneos não membros da comunidade. A história nos mostra que os esforços militares dos EUA e da URSS na retenção dos seus segredos militares fracassaram em muitas ocasiões; não deveríamos esperar que os pitagóricos, conseguissem de fato conter o segredo doutrinário com uma comunidade de mais de trezentos membros com diferentes graus de comprometimento.

¹⁷⁵ Observe-se que a divisão da comunidade entre *acusmáticos* e *matemáticos* está relacionada com a divisão moderna entre a religião e a ciência, mas não se trata de uma correspondência termo a termo. É possível que os *matemáticos pitagóricos* participassem menos da ritualística mística pitagórica (e talvez pudesse haver alguma razão formal para isso, algo como um grau de iniciação apropriado, etc.) – a qual poderia incorporar os cultos aos deuses, as práticas oraculares de interpretação de presságios, bem como alguma sorte de rituais especificamente pitagóricos – e participassem mais da pesquisa astronômica e fisiológica, por exemplo. Mas, isso não significa, necessariamente, que as atividades matemáticas, físicas e astronômicas (reunida no rótulo da matemática) não tivessem em si mesmas uma dimensão “divina”, mística e religiosa.

¹⁷⁶ Para as datas estamos usando a aproximação cronológica sugerida por Casertano (2011: 221-224).

“pertence” a geração de pitagóricos posterior aos conflitos “anti-pitagóricos” iniciados em meados do século VI a.E.C. nos quais a comunidade se dividiu em duas politicamente.¹⁷⁷ É mais que razoável pensar que em um contexto de enfrentamento político um discípulo como orador Nínon tenha espalhado os ensinamentos aprendidos, como nos conta Jâmblico em *De vita Pythagorica* (38.258.6-7). E se por um lado é certo que sobre Arquitas Aristóteles fale de maneira direta, por outro lado sobre as teses de Pitágoras, aqui e em toda a parte na literatura, a situação é a mesma, o discurso é indireto, fala-se dos ensinamentos ou das doutrinas “pitagóricas”, mas não na doutrina de Pitágoras, da deste ou daquele discípulo em particular (salvo nos casos “heréticos” como os de Hipaso e de Filolau). Essa “generalidade” com a qual a literatura descreve os ensinamentos nos parece ser a evidência de que esses ensinamentos “vazaram” da comunidade (mas não foram endossados pelos membros fiéis a ela), e como já dissemos as razões podem ser muitas para os vazamentos, dentre elas a que acabamos de indicar: uma divisão política da comunidade nas “revoltas anti-pitagóricas”, mas esta é apenas uma das possibilidades.¹⁷⁸

Em síntese, podemos observar que as informações que nos são dadas pelas fontes confirmam a caracterização acusmática ou mistérica da comunidade pitagórica tal como apresentada por Cornelli. Ela está relacionada aos Mistérios (ver, por exemplo, DK 14 A 8, DK 14 A 9, DK 14 A 13 e DL.VIII.2), ao culto dos deuses, à prática dos oráculos e dos rituais. Mas também vemos destacar-se nos testemunhos a figura de Pitágoras exercendo a função seja de intérprete dos deuses, seja a do mestre “divino” responsável pela iniciação e transmissão da verdade mistérica, da verdade que deve permanecer no interior da comunidade.

A Luz do Dia e A Escuridão da Noite.

Parmênides	Frs.: 8, 9 e 17 Dox.: 7, 24 e	Pitagórico s	(14 A 11)	Pitagóricos	Met. 986_a 23ss
-------------------	--	-------------------------------	------------------	--------------------	--

¹⁷⁷ Cf.: Casertano (2011: 70-74).

¹⁷⁸ Não é o nosso objetivo o de nos estendermos muito sobre a dimensão religiosa e particularmente sobre a caracterização da comunidade como uma seita. Mais informações podem ser encontradas em DK 14 A 7; DK 14 A 8; DK 14 A 13; DK 14 A 15, em Jâmblico (*De vita Pythagorica*: 74 e 88). Veja-se também os comentários dessas fontes acompanhados da caracterização da comunidade em Cornelli (2011: 109-131).

	40_a				
Fogo=Luz=Céu	Noite=Terr a				
DK A 40_a x B 10	DK B 8.59				
Fogo/ Luz do Dia	Terra/ Noite				
Pûr Phlóx Pháos	Gaía Nûx				
Luz	Trevas	Luz	Trevas	Luz	Trevas
Pháos/Phôs Aithér	Nûx	Phôs	Skótos	Phôs	Skótos
Hábil	Inábil			Bom	Mau
Épios	Adaés			Agathòn	Kakón
Tênu e/ Leve	Denso/ Pesado	Tênu e/ Leve	Denso/ Pesado		
Araiòn	Pykinós	Koûphos	Barýs		
	Corpo Compacto				
	Démas Embrithés				
Rápido	Lenta	Rápido	Lento	Repouso Eremoûn	Movimento Kinoúmenon
Elaphrós		Tachýs	Bradýs		
Macho	Fêmea	Macho	Fêmea	Macho	Fêmea
Ársen=Árren	Thêly	Ársen	Thêlys	Árren	Thêly
Direita	Esquerda			Direita	Esquerda
Dexiterós	Laiós			Dexiòn	Aristerón
		Pai	Mãe		
		Patér	Méter		
Quente	Frio	Quente	Frio		

Thermós¹⁷⁹	Psychrós	Thermós	Psychró s		
		Seco	Úmido		
		Xerós	Hygrós		
				Uno	Múltiplo
				Hèn	Plêthos
				Limite	Ilimitado
				Péras	Apeíron
				Ímpar	Par
				Perittòn	Ártion
				Reto	Curvo
				Euthý	Kampýlon
				Quadrado	Retangulo
				Tetrágono	Heterómeke
				n	s

A Tabela acima sintetiza as correspondências possíveis entre as teorias atribuídas aos primeiros pitagóricos e as atribuídas a Parmênides relativas ao tópico dos pares de princípios contrários. As quatro linhas (dois pares) destacadas da tabela parecem remeter ao conteúdo provavelmente partilhado pelos pitagóricos¹⁸⁰ e por Parmênides, ou ao conteúdo pitagórico citado indiretamente por Parmênides, o que é já esperado, dado que toda a literatura *via de regra* cita indiretamente as doutrinas pitagóricas. Há uma provável outra tese comum/tese citada por Parmênides no fragmento 9 linha 3:

[3] tudo está cheio igualmente de Luz e de Noite invisível,

[4] uma e outra iguais.

¹⁷⁹ O termo aparece em B11.3 referindo-se ao “calor dos astros”.

¹⁸⁰ Há uma importante evidência favorável à atribuição dos pares <macho, fêmea> e <luz, trevas> aos primeiros pitagóricos que é o testemunho do músico Aristóxeos, o que é discípulo de Aristóteles. Ele é apresentado por Aulus Gellius (*noct. att. IV* 11, 3-4 = DK 14 A 9) como um excelente conhecedor da literatura antiga, ademais, Aristóxeos é empregado como referência para o primeiro pitagorismo também por Hippolytus (*ref. I* 2, 12 p. 7, 2 = DK 14 A 11), a nossa principal fonte para o destaque desses dois pares.

[3] *pân pléon estîn homou pháeos kai nyktòs aphántou,*

[4] *íson amphotéron*

Comparemos as duas linhas acima com as duas abaixo de Diógenes Laércio (8.26.1-2):

[1] Nas mesmas proporções

[2] ser, no cosmos, Luz e Trevas.

[1] *isómoirá*

[2] *t' eínai en tòi kósmoi phôs kai skótos*

A ideia comum é a de que há luz e trevas em proporções iguais seja em todas as coisas (que delas estão cheias) seja no cosmos como um todo. Consideremos três elementos: (i) Parmênides está bastante próximo geograficamente e historicamente do primeiro pitagorismo para que possa ter tomado conhecimento de alguma parte da doutrina de Pitágoras (e talvez até seja um membro do primeiro pitagorismo, iniciado por Amínias); (ii) a tese de DK 28 B 9.3-4 é atribuída aos mortais pela deusa do poema de Parmênides; e (iii) sabemos por Aristóteles que *phôs* e *skótos* eram princípios pitagóricos contrários. Agora, se considerarmos que a deusa critica, em B 8.53-55, justamente o fato de “os mortais” terem apresentado *separadamente* os princípios contrários sem tê-los unificado (o que parece ser exatamente o empreendimento central de B8), então parece razoável que possamos sugerir que as teses mencionadas sejam, com efeito, citações de teses pitagóricas. Mas, quais teses exatamente? O material de que dispomos não nos permite ir além de:

1. O par de princípios *materiais*: Phôs e Skótos;
2. A doutrina: Tudo está cheio de Luz e de Trevas; e
3. O Par de princípios cosmológicos: Ársen (ou Árren) e Thêly.

Afirmamos aqui que <*phôs* e *skótos*> são dois princípios materiais por que eles *preenchem* todas as coisas (“tudo está cheio” deles), e esta afirmação não difere muito da que encontramos em Diógenes, pois se tudo está cheio deles, não há o que não esteja, e se o cosmos é algo (que existe no espaço e que pode ser preenchido), então deve estar

cheio também. Por outro lado, se o cosmos está cheio deles e se o cosmos abarca tudo, então todas as coisas que do cosmos fazem parte também estariam.¹⁸¹

Gostaríamos de destacar também um “detalhe” que parece ser de algum relevo não apenas para a consideração ora em pauta, mas também para uma inteira interpretação do poema de Parmênides. Referimo-nos ao gênero dos princípios/deuses. É notável a tendência de Parmênides por divindades femininas (e não apenas divindades): *éguas*, as Filhas do Sol, a Deusa, Díke, Thêmis, Moíra, Noite, Dia, etc. Todas, com a exceção das *éguas*, são divindades femininas. Agora, quando observamos os pares formados por Parmênides percebemos que há uma *assimetria* cosmológica. Nós sabemos que a deusa Dia (*Heméra*) se “contrapõe” a deusa Noite (*Nýx*); que o deus Luz (*Aithér*) se “contrapõe” ao deus Escuridão (*Érebos*); e que o termo “*pháos*” é neutro em pelo menos dois sentidos importantes:

1. O seu gênero gramatical é neutro;
2. Pode designar de maneira imparcial tanto:
 - a. A Luz do deus Sol;
 - b. A Luz da deusa Dia;
 - c. A Luz do deus Luz;
 - d. A Luz do(s) olho(s).¹⁸²

Agora vamos examinar o que nós temos aqui.

Correlações:

28 B.8.56-57	28 B8.59	28 B.9.1	28 B.1.11	Hesíodo	<i>Teo.:</i> 123-124
Plóx	Nýx	Pháos	Nýx		
		Heméra	Nýx	Heméra	Nýx
Pûr ¹⁸³					
Aithérios				Aithér	Érebos
Épios	Adaés				

¹⁸¹ Gostaríamos de propor a conjectura segundo a qual a “luz” que tudo preenche, juntamente com a noite, pode ser identificada com o “fogo”, ou o caráter ígneo dos astros. A tese de que as estrelas e o Sol são ígneas são atribuídas, na literatura, já a Anaximandro e a Anaxímenes (cf.: DK 12 A 11, DK 13 A 7 e DK 13 A 15). Essa tese é identificável em Parmênides, mas o próprio a atribui aos seus antecessores, os indicando com o termo: “mortais”.

¹⁸² Sugerimos que o termo “pháos” na acepção de “Luz do Olho” possa se referir também à deusa Theia, de Grande Olho, a mãe de Hélios. Cf.: *Hymni Homeric. In Solem:* 1-2.

¹⁸³ Pode ser o caso que o termo “pûr” remonte às doutrinas de Hipaso, dado os testemunhos de Aristóteles e de Teofrastos. Cf.: DK 18 A 7.

Araiós	Pykinós				
Elaphrós					
	Démas Embithés				

Observações:

1. Os pares de deuses no poema de Parmênides sempre são formados com Nýx:
 - a. Na *dóxa* dos mortais:
 - i. Plóx e Nýx (em B.8.56 e 59);
 - ii. Pháos e Nýx (em B.9.1);
 - b. E no *épos* da deusa:
 - i. Heméra e Nýx (em B1.11);
 - ii. Pháos e Nýx (em B1.9-19).
2. No *épos* da deusa os termos são sempre femininos, ou no máximo neutros (como é o caso de *Pháos*).

Considerando o que foi apresentado acima gostaríamos de propor uma hipótese interpretativa que explique o porquê da *assimetria*, relativamente ao modelo cosmológico de Hesíodo (o qual é nitidamente simétrico), dos pares. A semântica dos conceitos envolvidos força a correspondência Dia/Noite e Luz/Escuridão (ou Trevas). Mas, no poema temos: Luz/Noite, repetidamente, e de maneira não redutível ao par Dia/Noite. Por quê?

Mostramos anteriormente que é provável que o par “Macho e Fêmea” (ou Masculino e Feminino: Ársen/Thêly) atribuído aos “mortais” por Parmênides (porque no contexto da *dóxa* dos mortais), mas também atribuído aos pitagóricos por Aristóteles (*Met.* 986_a 23ss) possa fazer parte, com efeito, de uma doutrina cosmológica pitagórica, uma vez que toda a tradição posterior inserirá esse par no grupo de princípios contrários “encabeçados” pelo par <phôs, skótos>. Se a terminologia é já protopitagórica nós não sabemos, mas uma coisa é certa: “skótos” é um termo *masculino*. E o que isso tem de relevante? Sabemos que a dicotomia é mantida por Parmênides, e como? Pelo fato dela aparecer no *épos* da deusa, ainda que haja um esforço de unificação destes princípios (o qual por estar ausente na *dóxa* dos mortais é a razão da crítica da deusa em B8.51-56). Vamos por de lado a crítica da deusa e o esforço de unificação dos princípios em B8

porque fogem do nosso objetivo. Agora, observamos que os pares de Parmênides (no *épos*) eram construídos com termos femininos, e que a exceção era o termo “*pháos*” que é neutro. A nossa hipótese é a de que a razão pela qual os termos “*érebos*” e “*skótos*” estão fora das listas é:

1. Os pares devem aludir à dicotomia: “<macho, fêmea>”;
2. Os termos devem ser escolhidos de tal maneira que o termo “masculino” apareça apenas indiretamente, por exemplo: <Pháos e Nýx> (onde *pháos* representaria *Aithér*); nós não conhecemos as razões dessa escolha de Parmênides pelas deusas, mas sabemos que ele escolhe, no *épos* da deusa, apresentar somente divindades femininas;
3. A deusa Dia (*Heméra*) não representa adequadamente o deus “*Aithér*” (considerando o critério gênero), por essa razão o par <pháos, Nýx> aparece primeiro, e também posteriormente. Mas, Dia é uma deusa, e isso solicita para ela um lugar na narrativa (construída sob o critério da “eleição das deusas”) e, ademais, a passagem na qual o par <Dia, Noite> aparece é “tradicional” demais para ser substituído;
4. Contudo a tradição anterior “fraturou” o vínculo {(macho , fêmea) , [(dia , noite) , (luz , trevas)]}. E aqui se encontra a dificuldade de Parmênides.

A tradição fez serem deusas (fêmeas) Dia e Noite, e fez serem deuses (machos) Luz e Trevas com base em um critério que alude à procriação segundo o qual “o que abarca” é feminino e “o que preenche” é masculino. As fêmeas abarcam tanto o sêmen quanto a cria que gestam e os machos apenas participam com o sêmen. Ora, por um lado, a Noite abarca a Escuridão, e o Dia abarca a Luz e, por outro, a Escuridão preenche a Noite, e a Luz preenche o Dia, então Noite e Dia devem ser deusas, e Escuridão e Luz devem ser deuses. Mas essa concepção entra em conflito com a concepção de que os princípios opostos deveriam um deles ser masculino e o outro feminino, dado que temos: <Dia , Noite> e <Luz , Trevas>. Para que isso seja mais claro vejamos a tabela a seguir:

	Divindades Luminares	Divindades Tenebrosas
Feminino	Dia	Noite
Masculino	Luz	Trevas

O que temos aqui evidenciado é o conflito de dois pares de princípios:

1. O par <phôs , skótos>;
2. O par <árren, thêly>;

Dia (*Heméra*) é claramente um membro do grupo das divindades luminares e, portanto, integraria o princípio de luz “*phôs*”, mas *Heméra* é uma deusa *fêmea*. E o princípio de “*phôs*” está alinhado ao princípio *masculino*. Trevas (*Érebos*, ou *Skótos*) é claramente um membro do grupo das divindades tenebrosas e, portanto, integraria o princípio de trevas “*skótos*”, mas *Érebos* é um deus *macho*. E o princípio de “*skótos*” está alinhado ao princípio *feminino*. Já *Aithér* e *Nýx* são integralizáveis a ambos os princípios porque *Aithér* é um deus luminar e macho e *Nýx* é uma deusa tenebrosa e fêmea. Aqui está, segundo cremos, a chave para compreender a dificuldade de Parmênides com as contraposições.

Para ser coerente com a dicotomia que ele agrega à sua filosofia (pois a integra no *epós* da deusa) ele deve eleger *Aithér* e *Nýx* como os representantes dos princípios cósmicos. Mas:

1. Ele (por alguma razão que não sabemos) escolheu eleger *também* as divindades femininas; e
2. Ele chegou ao resultado de que os princípios deveriam ser unificados, dentre outras razões (talvez) porque havia essa incompatibilidade acima sugerida; então

Parmênides resolveu o problema da “assimetria dos princípios”, do “gênero das divindades” e da “unificação dos princípios” com o par: <pháos , Nýx>, onde *pháos* representa *Aithér* que equivale a *Heméra* e *Nýx* equivale a *Érebos*. *Nýx* já satisfazia os dois primeiros problemas e, portanto, bastava que ela fosse equivalente a *Érebos*, ou a *skótos*, para satisfazer o terceiro dos problemas. E *pháos* é um termo neutro (o que satisfaz o problema do gênero) e *pháos* já representava imparcialmente tanto a luz de *Aithér* quanto a luz de *Heméra*, então seria suficiente tomá-lo como um representante de *Aithér* e como um conceito equivalente ao de *Heméra* e, com efeito, é justamente entre eles que “*pháos*” se situa no poema de Parmênides.

A nossa conclusão é a seguinte: Parmênides assimila as dicotomias <luz, trevas> e <macho, fêmea> do primeiro pitagorismo, mas não as reproduz tal como ele as aprendeu. Justamente o contrário, Parmênides critica a não unificação dos princípios protopitagóricos e propõe uma unificação com o *eón*. Os princípios, unificados no *eón*,

são os representados pelo par <pháos, Nýx> de que todas as coisas estariam preenchidas.

A Astronomia e a Matemática na Reforma da Cosmologia Tradicional

Que a astronomia tenha sido aprendida pelos gregos dos Caldeus é quase que um lugar comum na literatura e as fontes sobre o primeiro pitagorismo, e particularmente sobre Pitágoras, não fogem a isso. Porfírio em *Vita Pythagorae* (6.1-8) nos informa que segundo “a maioria” (“*hoi pleíous*”) Pitágoras teria aprendido a astronomia dos Caldeus e acrescenta que os Caldeus “desde os tempos antigos” (“*ek palaiôn chróvon*”) dedicaram-se às observações (“*theorémata*”) do Céu [estrelado] (“*perì tòn ouranòn*”). Diógenes Laércio (*Vitae philosophorum*: 1.6.6-7) também registra a atribuição aos Caldeus da tradição de estudos astronômicos¹⁸⁴ e também relata ter sido um discípulo dos astrônomos Caldeus o filósofo Demócrito (DL.IX.34). Mas já Tales teria se dedicado ao estudo dos astros (DL.I.23-24) e depois dele praticamente todos os jônios são relacionadas a esse estudo.¹⁸⁵

Neste tópico buscaremos sobrevoar alguns pontos de contato do primeiro pitagorismo com a filosofia de Parmênides no campo da astronomia, em particular vamos buscar explorar o aparecimento da forma esférica do cosmos, do céu e da terra.

O Cosmos, o Céu e a Terra são Esféricos.

Um dos importantes resultados da astronomia da época de Parmênides consistiu na identificação da *origem* da luz do dia. Como indicamos anteriormente a luz (“*pháos*”), na tradição épica, poderia se originar do deus Sol, da deusa Dia, do deus *Aithér*, ou ainda, dos “olhos”. Nesse período, contudo, a astronomia descobriu que o dia era um fenômeno que se derivava da presença do Sol. Se o Sol estava presente era dia,

¹⁸⁴ A fonte de Diógenes é o *Dodékatos* de Kleítarchos. Cf.: Anonymi Historici (FGrH: 137 F 6).

¹⁸⁵ Muitas são as fontes antigas que relacionam Tales ao estudo da astronomia, seja de origem fenícia, seja de origem egípcia ou, ainda, de origem caldeia (Ioseph. c. *Ap.* I.2. = DK 11 A 10). Cf.: DK 11 A 1, DK 11 A 2, DK 11 A 3, DK 11 A 5, DK 11 A 10, DK 11 A 19. É possível que Tales tenha com efeito escrito a “*Nautikês astrologías*”, pois sendo de origem fenícia (o que é provável) teria aprendido com eles essa ciência de grande importância para a navegação, cf.: DK 11 B 1.

se o Sol estava ausente era noite.¹⁸⁶ Por essa razão, foram muitas as críticas a Hesíodo e a Homero.¹⁸⁷ Para Heráclito, Hesíodo não conhecia (“*ouk egínosken*”) o dia e a noite (DK B 57 abaixo), pois eles são um só fenômeno dado que o deus, Sol (a luz), nunca se deita (DK 22 B 16 abaixo).

DK 22 B 57.1-3

- [1] Mestre dos muitos [é] Hesíodo
 [2] mas, estão defronte isso os muitos ao saber que o dia e
 [3] a noite [Hesíodo] não conhecia, pois são um [só].
 [1] didáskalos dè pleíston Hesíodos· toûton
 [2] epístantai pleísta eidénai hostis heméren kai euphó-
 [3] nen ouk egínosken· ésti gàr hén.

DK 22 B 16

-] Quem poderia se esconder
] quando a [luz] não se pondo?
] Tò [phôs] mè dúnón pote
] pôs án tis láthoi;

A descoberta de que “o iluminador dos mortais”,¹⁸⁸ o deus Sol, “aquele que tudo vê”¹⁸⁹ “não se põe” (“*mè dúnón*”) deriva de uma outra descoberta ainda mais importante: a de que a luz da Lua, como a do dia, é, também, derivada do Sol. Esta

¹⁸⁶ Parmênides registra esse novo entendimento cosmológico atribuindo ao Sol a origem dos fenômenos celestes luminosos. “Conhecerás a natureza etérea de todos os signos que estão no éter, e as obras destruidoras da *chama* pura do brilhante Sol, e de onde provém tudo isso (...)”: DK 28 B 10, a tradução é de Cordero (2011: 240). É, mais precisamente, nesse período que a “chama” do fogo será identificada com a fonte da luz. Cf.: DK 28 B 8.56, DK 28 B 11 (sobre os astros *ardentes*), DK 28 A 37 e principalmente DK 28 A 38, DK 28 A 39 e DK 28 A 40a onde a relação do fogo com a luz dos astros é mais evidente. Uma confrontação de DK 28 B 11 com DK 28 A 39 deixa claro que, na “nova cosmologia”, a luz dos astros é oriunda do fogo da chama (como em DK 28 B 8.56), e não um fenômeno independente como afirmava a “antiga cosmologia”. Dessas observações vão derivar as teses que quase custaram a vida de Anaxágoras sobre o Sol ser uma massa de fogo (cf.: DL.II.8), infelizmente Anaxágoras teve o azar de apresentar com franqueza os resultados acumulados das pesquisas astronômicas aos fanáticos e ortodoxos conservadores de Atenas.

¹⁸⁷ Pode ser que mesmo entre os pitagóricos se fizessem críticas aos poetas da tradição. Diógenes Laércio registra o relato de Hierônimos segundo o qual Pitágoras teria visto, na sua descida ao Hades, as almas de Hesíodo e de Homero sendo torturadas em razão do que eles haviam dito dos deuses. Cf.: DL.VIII.21.

¹⁸⁸ Homero (*Odisseia*: 3.2. e 10.138).

¹⁸⁹ Homero. *Odisseia*: 12.323. Essa é a passagem que define Hélios como “o [deus] que tudo vê e que tudo ouve” (“*Eelíou, hòs pánt’ ephorâi kai pánt’ epakóuei*”). O verbo “*ephoráo*” significa: ver, olhar, vigiar, observar, inspecionar e estudar.

descoberta foi registrada por Parmênides no seu poema e é atribuída pela deusa aos “mortais”.¹⁹⁰

DK 28 B 15

(...) sempre voltada [Lua] para os raios do Sol (...)¹⁹¹

(...) aieì paptáinousa pròs augàs Eelíoio (...)

DK 28 B 14

Brilhante à noite, errante em torno da Terra, com luz emprestada (...)¹⁹²

Nyktiphaès perì Gaïan alómenon allótrion phôs (...)

Esse resultado é imensamente importante para a compreensão da relação de Parmênides com a tradição mítica e a filosófica anterior.¹⁹³ E o é porque dele derivam muitas consequências de grande impacto sobre a tradição épica, particularmente. A tradição épica atribuía luz própria à Lua, dizia que Hélios adentrava em uma taça de ouro,¹⁹⁴ e que o cosmos era organizado em três níveis igualmente distantes uns dos outros: Céu, Terra e Tártaro. Mas, as observações astronômicas dos “mortais” anteriores a Parmênides mostraram que todas essas assertivas eram falsas. A Lua não possuía luz própria, mas refletia (tomava de empréstimo) a luz do Sol;¹⁹⁵ o Sol não se punha (não

¹⁹⁰ Essa referência de Parmênides é uma evidência favorável à atribuição da descoberta seja a Anaximandro, cf.: DL.II.1 = DK 12 A 1 (contrário a este testemunho há o de Aécio, cf.: DK 12 A 22), seja a Anaxímenes, cf.: DK 13 A 16 (contrário a esse testemunho de Eudemo há o de Aécio na mesa doxografia), ou ainda aos primeiros pitagóricos já que também a Pitágoras se atribui essa tese, cf.: DL.VIII.27. De todo modo a indicação de que ela pertença aos “mortais” é uma evidência relevante relativamente a anterioridade da descoberta, que em parte é usada por Heráclito, cf.: DK 22 B 16 e DK 22 B 57.

¹⁹¹ A tradução é de Cordero (2011: 245).

¹⁹² A tradução é de Cordero (2011: 244).

¹⁹³ Não vamos desdobrar aqui todas as implicações associadas à rota circular da Lua “em torno da Terra” mas há muito material tanto doxográfico quanto nos fragmentos muito relevantes para um adequado entendimento da “nova cosmologia”. Sugerimos uma confrontação dos fragmentos DK 28 B 10, DK 28 B 12, DK 28 B 14, DK 28 B 15 com as doxografias de DK 28 A 37, DK 28 A 44, DK 28 A 44_a e DK 28 A 45. Desse material podemos derivar uma geometria relativamente desenvolvida aplicada ao mapeamento das rotas dos astros na qual a figura central é a da esfera.

¹⁹⁴ Stesichorus Lyr. In: *Fragmenta* (fr. S17.1-7).

¹⁹⁵ A descoberta de que a luz da Lua é emprestada do Sol é recuada na literatura até Tales (DK 11 A 17b) e Anaximandros (DL.II.1). Se comparada a outros importantes resultados, como a determinação das zonas celestes (cf.: DK 11 A 13, DK 11 A 17, DK 11 A 19, DK 11 B 2 e DK 11 B 4), resulta possível que realmente date desse período, ou até que seja ainda anterior, o que seria forçoso de se admitir se for verdadeira a predição de um eclipse solar atribuída a Tales (cf.: DK A 5).

adentrava na taça dourada para permitir a chegada da Noite), ao contrário, ele continuava o seu trajeto e continuava a projetar a sua luz iluminando a Lua. E, finalmente, a imagem das três divindades primordiais com que se descrevia o cosmos se tornou inverossímil, porque ou se admitiria que o Sol estaria iluminando o Tártaro (tese cara demais para a tradição), ou se admitiria que a imagem tradicional havia fracassado e que seria preciso uma nova imagem para o cosmos que preservasse as características mais caras à tradição dos deuses e que fosse compatível com os resultados da astronomia da época. E aqui entram os pitagóricos e Parmênides. Para a tradição é uma imagem impossível a de Hélios iluminando o Tártaros e a Lua, a qual por sua vez apenas estaria refletindo a luz de Hélios em direção à Terra.

Tal imagem do cosmos rompe com algumas das concepções mais preciosas da tradição. E se ocorre de Parmênides apresentar no seu poema esse resultado astronômico não é porque ele esteja se contrapondo à tradição, mas o inverso disso, ele está tentando a salvar.

Estamos convencidos de que entre os pitagóricos foi praticada a observação e o estudo dos astros em um contexto místico. Este estudo não se deu com a finalidade de provar a falsidade da tradição mítica, tampouco se deu na condição de uma pesquisa científica “liberal”, mas ao contrário, com a finalidade de preservar a tradição mítica das críticas óbvias resultantes das descobertas astronômicas da época. Para tanto se fez necessário forjar uma nova imagem do cosmos que fosse a um só tempo coerente com as descobertas astronômicas e com os relatos da tradição, por eles mesmos, professada. Talvez, por essa razão, o pitagorismo tenha professado a fé mais intimamente conectada com a ciência. Vamos tentar mostrar que é nesse momento histórico que aparecem as imagens do Cosmos, do Céu e da Terra esféricos, e que esta é uma tentativa de salvaguardar algumas das “verdades” tradicionais ao custo de por terra adentro algumas outras.¹⁹⁶

Segundo Aécio (II.1.1 = DK 14 A 21) Pitágoras teria sido o primeiro a chamar a esfera (“*periochèn*”) de todas as coisas de Cosmos. O tema da “esfera” aparece recorrentemente relacionado à filosofia pitagórica. Ora assume contornos mais cosmológicos (como na passagem de Aécio), ora mais matemáticos (como nos testemunhos associados a Hipaso). Segundo Diógenes Laércio Pitágoras era um

¹⁹⁶ Já Anaxímenes teria descrito o Céu como uma esfera que envolve a Terra, cf.: DK 13 A 13.

admirador da figura sólida da esfera (DL.VIII.35), uma das figuras sólidas que seriam muito lembradas pela tradição posterior.

Segundo Proclus *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* (65.19-21 = DK 14 A 6a)

[Pitágoras] descobriu a aplicação dos irracionais e o agrupamento das figuras cósmicas.

[19] hòs dè kai tèn tòn alógon

[20] pragmateían kai tèn tòn kosmikôn schemáton sýsta-

[21] sin aneûren.

Temos que ter muito cuidado com essa passagem devido ao evidente anacronismo relativo à descoberta da “aplicação dos irracionais” (“*tèn tòn alógon pragmateían*”). Que os irracionais tenham sido descobertos no interior da comunidade pitagórica não é algo espantoso, pois as pesquisas matemáticas sobre os números racionais e os esforços de redução das dimensões das figuras a unidades racionais mais cedo ou mais tarde levaria a essa descoberta, mas que nos primeiros momentos da comunidade os pitagóricos tenham descoberto uma “aplicação” para os irracionais já não é nada razoável e não encontra outros paralelos na literatura.

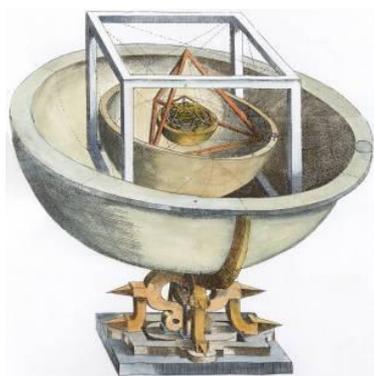
Das “figuras cósmicas” acima mencionadas conhecemos a já mencionada esfera e o dodecaedro de Hipaso, também chamado de “os doze pentágonos”.¹⁹⁷ Toda a tradição pitagórica posterior até Kepler se remeterá a esse “agrupamento das figuras cósmicas”, mas aqui também o anacronismo da passagem é muito provável. É bem mais razoável pensar que a tradição aos poucos foi reunindo os seus resultados matemáticos e dando a eles aplicações cosmológicas, em um esforço, este sim, iniciado já nos primeiros momentos da comunidade pitagórica. As informações mais seguras nos indicam que uma pesquisa dessa ordem se fazia na comunidade. Do relato de Diógenes sobre a hecatombe de Pitágoras devido à descoberta do famoso “teorema” (i.é, da famosa “observação”) sobre os triângulos retângulos¹⁹⁸ ao dodecaedro de Hipaso, do

¹⁹⁷ Cf.: Jâmblico em *De communi mathematica scientia* (25.27-32) e em *De vita Pythagorica* (18.88.13-16 e 34.247.4).

¹⁹⁸ Diógenes Laércio relata que, segundo o teórico do cálculo Apolodoros, Pitágoras teria sacrificado uma hecatombe por haver descoberto que o quadrado formado pela hipotenusa, em um triângulo retângulo, possui área igual a da soma das áreas dos quadrados formados pelos catetos do mesmo triângulo. Cf.: DL.VIII.12. Defendemos que esse resultado, dada a sua simplicidade, é provavelmente de Pitágoras como relata a tradição.

empreendimento cosmológico/matemático de Filolau¹⁹⁹ às aplicações na música das relações de proporções matemáticas de Arquitas²⁰⁰ vemos um esforço único no sentido de aplicar a matemática à pesquisa cosmológica ou, e talvez mais apropriadamente, de dar e buscar por um sentido cosmológico na matemática. Pois, nos primeiros momentos da comunidade essa pesquisa muito provavelmente esteve intimamente conectada com a dimensão mítica/acusmática da filosofia pitagórica, então mais em evidência.²⁰¹ Talvez por essa razão as primeiras descobertas tenham girado em torno das figuras mais caras aos mistérios protopitagóricos, como a do pentágono (e do pentagrama) e a da esfera.

O AGRUPAMENTO DAS FIGURAS CÓSMICAS NA ESFERA PITAGÓRICA DE KEPLER



A esfera parece ter respondido neste momento aos enigmas do cosmos e dos seus sinais.²⁰² É a figura na qual a comunidade encontrará a chave para revelar as *Leis*²⁰³ que determinam os comportamentos dos astros, particularmente as rotas do Sol e da Lua, muito discutidas na época.²⁰⁴

Segundo Diógenes Laércio (DL.VIII.48.10-11)

¹⁹⁹ DK 44 B 4.

²⁰⁰ DK 47 B 1 e 2.

²⁰¹ Pode ser o caso no qual o termo “aplicação” não seja o mais adequado. Talvez a pesquisa matemática tenha se desenvolvido *impulsionada* pelas demandas místicas relativas à compreensão, por exemplo, das formas dos astros e das leis dos seus comportamentos.

²⁰² “*Sémata*” é o termo que provavelmente mais se aproxima da terminologia protopitagórica. Inferimos isso da muito provável influência protopitagórica no poema de Parmênides e das características predominantemente acusmáticas do primeiro pitagorismo. Para o emprego do termo em Parmênides cf.: DK 28 B 8 e DK 28 B 10.

²⁰³ Parece muito razoável sugerir que nesse momento “as leis” que regulam os comportamentos dos astros estão intimamente conectadas à dimensão mítica das deusas *Thêmis* e *Dike*. Sugerimos uma aproximação a partir de DK 28 B 1, B 8 e B 10.

²⁰⁴ Um exame das fontes doxográficas relativas à filosofia pré-socrática mostra que as discussões sobre os astros consistiam quase que em um lugar comum dos debates da época.

Mas também [Pitágoras] o primeiro a chamar cosmos o Céu e esférica a Terra:

[10] Allà mèn kai tòu ouranòn próton onomásai kósmon kai tèn

[11] gên stroggýlen.

Posteriormente veremos que também para Xenófanés a Terra era redonda. A novidade propriamente pitagórica está na assunção de que há ordem (“*kósmos*”) nos eventos do Céu estrelado. Isso não é totalmente original, porque já na tradição épica a deusa *Thêmis* ocupava o lugar da ordem do todo, mas no contexto épico essa ordem não era sempre harmoniosa, frequentemente era desobedecida e estava bem distante das regularidades matemáticas observadas nos comportamentos dos astros. Por outro lado não devemos pensar que a tese da esfericidade da terra seja um “resultado científico”. É mais precisamente um *ad hoc* em defesa da tradição e apenas indiretamente um resultado da observação astronômica. É necessário que a Terra seja esférica para que o Tártaros seja deslocado para o seu interior e assim não seja alvo dos raios de Hélios que como se observou “não se deita”. Não há qualquer evidência nas fontes de um resultado direto sobre a esfericidade da Terra tal como o de Eratóstenes de Cirene (do século II a.E.C.), mas essa hipótese se acomodava bem às trajetórias observadas do Sol e, principalmente, da Lua e evitava o problema da iluminação do Tártaro pela luz de Hélios.

O que as fontes nos informam é que os primeiros filósofos itálicos estavam engajados com uma remodelagem do cosmos que pudesse satisfazer tanto as necessidades míticas tradicionais (reinterpretadas no novo modelo)²⁰⁵ quanto as observações astronômicas largamente difundidas nesse período pelos chamados “mortais” por Parmênides. Mas essa pesquisa astronômica dependia de uma geometria relativamente desenvolvida, ao ponto de poder modelar as trajetórias observáveis dos astros. É essa geometria que será largamente conhecida como a matemática dos primeiros pitagóricos.

²⁰⁵ É nesse sentido que compreendemos o esforço de Parmênides para mover-se dentro da tradição, como se, à moda dos poetas defensores de Homero, estivesse propondo uma nova interpretação da tradição. É também neste sentido, e com este propósito, que Zenão remeterá a imagem esférica da Terra já a Hesíodo. Parece que diferentemente dos jônios, os primeiros filósofos itálicos de tradição pitagórica buscaram salvar a tradição, mas isso ao preço de transformá-la em uma outra.

Gostaríamos de apresentar uma rápida explicação do que seja a matemática e a lógica. No senso comum a matemática seria uma ciência que se dedica ao estudo dos números e daquilo que diz respeito aos números. Essa noção é reforçada pela conhecida “matemática elementar”, a que nós aprendemos nos anos iniciais da nossa formação. Mas as “estruturas matemáticas” (como, por exemplo, a “figura sólida”, “*stereôn schemáton*”, de Hipaso, o “dodecaedro”, “*dodekáedron*”) não são números, porquanto se possam estabelecer relações numéricas com objetos como esses, bem como não são números as próprias “relações”, as “funções”, as “operações”, e muitos outros objetos da matemática.

FIGURA 1: DODECAEDRO “ABERTO”

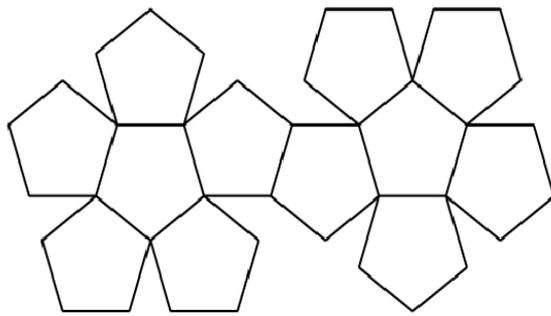
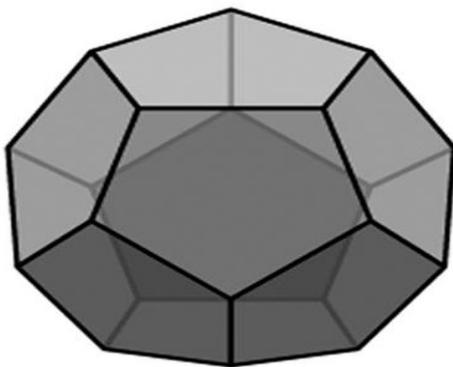


FIGURA 2: DODECAEDRO



DODECAEDRO

Não há uma definição satisfatória para o que seja a matemática; o estudo dos números e das suas propriedades é limitado demais (já para o mundo antigo), e conseguir abarcar as diversas “estruturas matemáticas” sem incorporar os objetos da lógica que são de largo uso na matemática (como as relações, funções e operações) é muito difícil; aliás, a lógica está para a matemática como esta está para a física, não há

matemática sem lógica bem como não há física sem matemática (esta última, a física, tomada na moderna acepção). O matemático Ewerton R. Vieira me fez a seguinte sugestão de aproximação: “Matemática é uma teoria axiomática baseada na lógica clássica com o acréscimo da demonstração por contradição”.²⁰⁶ Mas como se pode ver há uma evidente “lacuna” na fórmula, é uma teoria axiomática *do quê?* Essa sugestão cobre satisfatoriamente a pergunta pela natureza da matemática enquanto um discurso, mas deixa de fora o seu objeto enquanto uma disciplina. O que devemos guardar é que a matemática não se reduz ao estudo dos números e das suas propriedades, também não é apenas um conjunto de “instrumentos” conceituais úteis para outras disciplinas e tampouco é redutível a uma tentadora “gramática da realidade”. É um pouco de tudo isso e mais alguma coisa.

Quanto à lógica, subjacente a essa, podemos sugerir uma aproximação da sua definição por meio da noção de “inferência lógica”. A lógica clássica, enquanto uma disciplina, se ocuparia do estabelecimento da validade, ou não, das inferências dos argumentos. Tomemos alguns exemplos:

Exemplo 1:

Proposição 1: Todos os humanos são mortais.

Proposição 2: Sócrates é um humano.

Destas duas proposições pode ser inferido ou é válida a inferência de que:

Inferência 1: Sócrates é mortal.

Exemplo 2:

Proposição 1: Todos os cães são vegetarianos.

Proposição 2: Dálmatas são cães.

Das duas proposições pode ser inferido ou é válida a inferência de que:

Inferência 1: Dálmatas são vegetarianos.

Exemplo 3:

Proposição 1: Alguns treinadores de futebol ganham mais de 10.000 euros por mês.

Proposição 2: José Mário dos Santos Mourinho Félix é um treinador de futebol.

Das duas proposições não pode ser inferido ou não é válida a inferência de que:

Inferência 1: José Mário dos Santos Mourinho Félix ganha mais de 10.000 euros por mês.

²⁰⁶ As demonstrações por contradição são as reduções ao absurdo, as mesmas que Zenão emprega para refutar os defensores da tese de que “*pollá esti*”. Cf.: DK 29 B 1, 2, 3 e 4.

Um dos objetivos centrais da lógica enquanto uma disciplina é determinar as condições que devem ser satisfeitas para que uma inferência seja válida. Uma inferência válida é aquela na qual se as premissas são verdadeiras então a conclusão também o será, este é o caso do exemplo 1 e do exemplo 2. Observem que no exemplo 2 as premissas são falsas e que a conclusão também o é, mas ainda assim a conclusão segue-se das premissas *necessariamente*, o argumento é válido porque possui uma forma lógica subjacente válida, qual seja: Todos os X são Y, ora os C são X, logo os C são Y. O contrário disso ocorre no exemplo 3 no qual as premissas são verdadeiras e a conclusão também é verdadeira, mas o argumento é *inválido*. Acontece de ser o caso no qual José Mário dos Santos Mourinho Félix ganha mais de 10.000 euros por mês, mas essa informação, ainda que verdadeira, não se segue das premissas, pois poderia ser o caso no qual as premissas fossem verdadeiras e a conclusão falsa. A forma lógica desse terceiro exemplo é inválida, apesar das proposições que constituem o seu conteúdo serem verdadeiras. Esses exemplos nos permitem ver qual é o objeto da lógica: as formas lógicas. A lógica se dedica ao que os gregos chamavam de “raciocínios” (*lógoi*), ou “juízo” (*gnóme*)²⁰⁷. Diógenes Laércio (*Vitae*: 1.18.3-4) nos diz que a lógica, ou dialética, *domina os discursos* (ou *rege*: “*presbeûon*”) das duas outras partes da filosofia, a ética e a física.

[3-4] E a dialética *regendo os discursos* de ambas [partes, a ética e a física]

[3] *dialektikòn dè tò amphotéron toùs lógous* [4] *presbeûon*

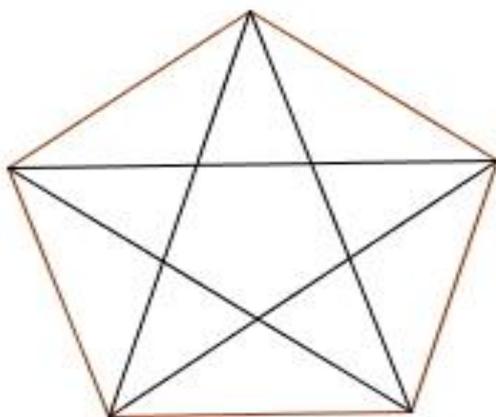
Essa é uma maneira muito simples, mas correta, de se apresentar introdutoriamente o objeto da lógica. A lógica não nos informará se os cães são, ou não, vegetarianos, mas sim a etologia canina. O que a lógica nos ensina, grosso modo, é a avaliar a *validade* dos nossos raciocínios, sejam verdadeiras ou falsas as proposições neles envolvidas. Agora que temos algumas noções sobre a matemática e lógica voltemos ao nosso objeto específico: a matemática e a lógica no protopitagorismo.

O “*dodekáedron*” de Hipaso é também conhecido como os “doze pentágonos” (“*dódeka pentagóvon*”), figuras (“3” abaixo) que eram muito apreciadas pelos

²⁰⁷ Cf.: Parmênides DK 28 B 7.5. e Jámblico (*De vita Pythagorica*: 18.82.17), para o emprego dos termos “lógos” e “gnóme” na acepção acima indicada.

pitagóricos segundo Cornelli,²⁰⁸ e cuja divulgação rendeu a Hipaso a expulsão da comunidade. A rigor a expulsão deveu-se a divulgação não da figura do pentágono (salvo se enquanto um símbolo de reconhecimento dos membros),²⁰⁹ mas mais precisamente por “ter levado para fora” (“*exenegkeîn*”: do verbo “*ekphéro*”), isto é, por ter divulgado a descoberta da inscrição do dodecaedro na esfera *como se fosse de sua autoria* (veja a figura 4 abaixo).

FIGURA 3: PENTAGRAMA INSCRITO EM UM PENTÁGONO



Segundo Jâmblico em *De communi mathematica scientia* (25.27-32) e em *De vita Pythagorica* (18.88.13-16 e 34.247.4) Hipaso teria reivindicado a autoria da inscrição (“*grápsasthai*”) de um dodecaedro (nomeado ora de “os doze pentágonos”: “*dódeka pentagónon*” e ora de “*dodekáedron*”) em uma esfera (ver figura 4 acima), que para Jâmblico devia ser claramente uma descoberta “do homem” (“*toû andrós*”), isto é, do próprio Pitágoras. Apesar da posição de Jâmblico quanto à autoria, é mais provável que este resultado seja efetivamente de Hipaso, considerando-se o fato de que as descobertas no interior da comunidade são regularmente atribuídas a Pitágoras, podemos presumir que a atribuição dessa descoberta a Pitágoras vai no mesmo sentido.

Se a descoberta do dodecaedro for realmente de Hipaso, o que é possível, podemos derivar daqui que os primeiros pitagóricos dispunham já de uma geometria relativamente sofisticada. Já a sua lógica estava ainda embutida na argumentação matemática. Essa vai vagarosamente se destacar da argumentação matemática,

²⁰⁸ Cf.: Cornelli (2011: 116), as fontes de Cornelli são: Luciano (Jacoby I: 330) e Jâmblico (*De vita Pythagorica*: 18.88).

²⁰⁹ O que é bastante possível, mas que não é o que está dito a rigor por Jâmblico.

particularmente da geometria plana e da aritmética, até que adquira alguma autonomia nos famosos paradoxos de Zenão, razão pela qual ele será considerado o “inventor/descobridor” dessa parte da filosofia.²¹⁰ A “lógica de Zenão” se baseia fundamentalmente nos discursos hipotéticos, aqueles que são construídos com o conectivo condicional: “se ..., então” (“ei ..., ...”). Esse é o conectivo mais importante da lógica. Como a pouco foi dito a lógica não estabelece o valor de verdade de uma proposição, mas ela determina a validade, ou invalidade, de um argumento. O procedimento da lógica (e aqui vamos empregar alguns exemplos de Zenão) é o seguinte:

Seja “P” a seguinte proposição: “*pollá esti [tâ ónta]*”, que vamos traduzir por: “infinitas são [as coisas que existem]”; seja “Q” a seguinte proposição: “*tosaûtá estin hósa estí*”. Que vamos traduzir por: “tantas são, quanto são”; seja “R” a seguinte proposição: “*peperasména àn eíé*”, que vamos traduzir por: “podem ser sendo limitadas”; seja “S” a seguinte proposição: “*ápeira tâ ónta estín*”, que vamos traduzir por: “infinitas as coisas que existem são”.

Se P é uma proposição verdadeira,

Então Q é uma proposição verdadeira.

Se Q é uma proposição verdadeira,

Então R é uma proposição verdadeira.

Se P é uma proposição verdadeira,

Então S é uma proposição verdadeira.

Ora se de P segue-se R e segue-se S,

Então temos um absurdo!

Pois, as coisas que existem são limitadas (R) e são ilimitadas (S), mas as coisas que existem ou são limitadas, ou são ilimitadas, portanto P é um absurdo.

Esse “absurdo” que é a proposição P (“*pollá estin*”) será incorporado por Filolau nos seus escritos (cf.: DK 44 B 2). Mas agora não nos interessa precisamente caracterização desse debate, mas sim a do procedimento lógico adotado nos discursos de Zenão. A história conhecerá esse procedimento como “redução ao absurdo” ou

²¹⁰ Cf.: DL.I.18.

“demonstração por contradição”. E ele está na base da estrutura mais geral da lógica, qual seja (tomemos agora “p” e “q” como proposições quaisquer):

Se p é verdadeira,
Então q é verdadeira.

Isto é, a lógica busca determinar as condições nas quais é *forçosa*²¹¹ a passagem de uma proposição para outra; ou dito de maneira ainda mais geral, a lógica busca determinar as condições nas quais é *forçosa* a passagem de um conjunto de proposições (chamadas premissas) a um segundo conjunto de proposições, estas últimas chamadas inferências. E a estrutura da passagem das premissas para as inferências é exatamente a mesma que conecta o antecedente e o conseqüente no conectivo condicional.

Se x, então y, onde x e y não são proposições; e
Se P, então Q, onde P e Q são proposições.

Zenão merece o título de “inventor/descobridor” da lógica, porque *explicitou* a estrutura da inferência lógica, a principal estrutura da lógica.

Considerações Finais

A literatura secundária, muitas vezes, se esforça para separar a dimensão religiosa da científica motiva por pré-compreensões e valores previamente assumidos e projetados sobre o pitagorismo. Esse esforço para separar um Pitágoras religioso de um Pitágoras científico não encontra uma correspondência na literatura primária, nem mesmo na mais antiga. O mesmo Aristóteles que *favoreceria* (e isso apenas em uma leitura muito apressada) uma imagem matemática da comunidade pitagórica também lembra as lendas sobre os milagres e os prodígios realizados por Pitágoras (fr. 191

²¹¹ Não é ao acaso que em Jâmblico (*De vita Pythagorica*: 18.82.17) lemos que a coisa *mais forte* é o raciocínio (“E a mais forte? O raciocínio”: “*ti krátiston; gnóme*”), nem o é o dizer de Diógenes (*Vitae philosophorum*: 1.18.3-4) de que a lógica, ou a dialética, *rege os discursos* (“os discursos regendo”: “*toùs lógous presbesbeûon*”). É exatamente pela “força” que as proposições se seguem umas das outras, as inferências das premissas.

Rose).²¹² E também Porfírio, que ao contrário, favoreceria uma descrição acusmática do pitagorismo também afirma que Pitágoras ensinou matemática (DK 14 A 9).

Não é imparcial uma argumentação que recorta as passagens que a favorecem e vela as demais que a contradizem. As fontes, das mais antigas às mais tardias, se lidas imparcialmente descrevem um pitagorismo *tanto* religioso (em acepção aproximada a dos Mistérios) *quanto* científico (na acepção da inteira tradição de fisiologia pré-socrática). Defendemos, portanto, que o trabalho de separação e o trabalho de exclusão seja de uma seja de outra destas dimensões do pitagorismo não *revela* o seu conteúdo, mas ao contrário *vela* parte dele.

Quanto à pertença da filosofia de Parmênides à filosofia pitagórica a nossa conclusão é: **a filosofia de Parmênides está *parcialmente* contida na tradição pitagórica**. Mas devemos precisar aqui que por “filosofia” estamos nos referindo ao conjunto das doutrinas e à forma de vida associada a esse conjunto doutrinário, que no caso do pitagorismo é o “*bíos*”.

Quanto ao *bíos* a continência é visualizada nos elementos formais externos e internos ao poema. Quanto aos elementos temos:

1. Elementos Formais Externos:

- a. Parmênides é convertido ao silêncio por Amínias, que:
 - i. É um filósofo pitagórico (DL.IX.21), e
 - ii. A conversão ao silêncio é uma parte do processo de iniciação na comunidade pitagórica (DL.VIII.10 e Jâmblico. *De vita Pythagorica*: 17.72.4e ss);

2. Elementos Formais Internos:

- a. Em todo o poema o “jovem” (“*koûr*”) que é levado à Deusa guarda silêncio, se mantendo apenas como um ouvinte da Deusa. Isso é compatível com o processo de iniciação pitagórico no qual o discípulo se mantém em silêncio na condição de ouvinte;
- b. A “Deusa” (“*Theá*”) não é chamada pelo seu nome. Isso é compatível com o costume dos pitagóricos de não chamarem pelo nome o seu mestre, Pitágoras (DK 14 A 16 = Jâmblico. *De vita Pythagorica*: 35.255.14-17). Não encontramos evidências de que os iniciandos

²¹² Cf.: Cornelli (2011: 199).

também não fossem chamados pelos seus nomes, tal como o “jovem” do poema de Parmênides;

- c. A Deusa toma com a sua mão direita a mão direita do jovem (DK 28 B 1.22-23). Isso é compatível com o costume dos membros da comunidade pitagórica de darem a mão direita apenas uns aos outros, entre si, e aos seus genitores.

Quanto à doutrina a continência é visualizada nos seguintes elementos internos aos poema:

1. Parmênides preserva os pares de princípios pitagóricos: <phôs , skótos> (representado pelo par: <pháos , Nýx>) e <Ársen , Thêly>;
2. Há, no poema de Parmênides, provavelmente uma conexão entre as divindades luminares e o conhecimento, conduzido pela visão. Isso pode ser inferido (i) das expressões “*eidóta phôta*” (B1.3), “*eis pháos*” (B1.10), “*plogós ... épion*” e “*nýkt’ adaê*” e (ii) do emprego dos verbos do campo semântico do conhecer/perceber/ver como “*oída*” (B1.3 e B10.1), “*voéo*” (B2.2, B3), “*leússo*” (B4.1) e outros. Essa conexão das divindades luminares com a visão encontra um paralelo na tradição cosmológica (ver capítulo 1) e na filosofia pitagórica segundo o testemunho de Diógenes que afirma que “Pitágoras chama os olhos de portais do Sol” (DL.VIII.29);

Dissemos que a inclusão é parcial porque a dicotomia <pháos , Nýx> é sintetizada por Parmênides em um único princípio, o “eón”. De modo que ele não aceita uma cosmologia baseada na contrariedade dos princípios, propondo uma unidade como princípio. Neste ponto a sua filosofia se insere na linhagem xenofânica, a qual examinaremos agora no terceiro capítulo.

CAPÍTULO 3: A MITOLOGIA²¹³ CRÍTICA DE XENÓFANES E A ONTOLOGIA DE PARMÊNIDES

Indicamos no capítulo anterior uma contraposição entre a filosofia de Xenófanos e a filosofia de Pitágoras. Para caracterizar essa contraposição vamos: (i) situar teoricamente o trabalho que Xenófanos realizou; (ii) suas objeções aos “antigos” (Homero e Hesíodo); (iii) seus pressupostos metodológicos de investigação; e (iv) seus resultados, buscando mostrar de que maneira Parmênides, a partir destes, derivou a sua ontologia.

O nascimento da Mitologia e da Teologia.

Podemos afirmar que Xenófanos é, senão o primeiro, um dos primeiros filósofos (e, talvez, um dos primeiros pensadores gregos) a se ocupar da teologia e da mitologia.²¹⁴ E é um dos primeiros a estabelecer, com clareza, críticas, muito duras e

²¹³Empregaremos o termo “mitologia” na seguinte acepção: um discurso, uma análise e uma reflexão acerca da *palavra divina* (*μῦθος*); palavra esta capaz de *evocar a presença* do divino, das divindades e do que lhes é afim. Observe-se que o mito é arcaico e anterior a mitologia que é clássica, e não podia ser diferente. Não poderia ter sido o caso em que a mitologia aparecesse juntamente como o seu objeto, o mito. Foi preciso algum tempo para que ela se estabelecesse como um âmbito de reflexão autônoma distanciando-se, *gradativamente*, da vivência, própria, ao primeiro.

²¹⁴Termos como “mitologia” e “história” podem referir-se a pelo menos três coisas distintas, como no caso do termo “lógica”. Começemos com o segundo termo. O termo ‘história’ pode indicar (i) uma disciplina, e (ii) aquilo que é o objeto da disciplina indicada pelo mesmo termo. Um terceiro elemento aparece quando empregamos o termo “historiografia” como idêntico ao termo “história” na acepção de disciplina, que é o produto da mesma: a “narrativa histórica”, que por vezes é indicada, simplesmente, como a palavra “história”, ou como a palavra “narrativa”. A “narrativa histórica” é o discurso produzido pela historiografia, é a materialização da pesquisa do historiador. Temos então: α) história = historiografia; β) história = objeto da historiografia; e γ) história = narrativa histórica = discurso produzido pela historiografia. Algo de bastante semelhante se dá com o termo “mitologia”. Temos, neste último caso: α) mitologia = disciplina que se ocupa do *mito* (que é já, por sua vez, um *tipo* de discurso) = mitografia (termo cunhado por nós, para evitar a ambiguidade); β) mitologia = objeto da mitografia; e γ) mitologia = discurso produzido pela mitografia = narrativa mitológica (que materializa o trabalho dos mitólogos). Para exemplificar: nós estamos realizando, aqui, um trabalho no âmbito da disciplina de “história” (mais exatamente, no âmbito da “história da filosofia”), este trabalho é, portanto, um trabalho de historiografia e o seu objeto é a “história da filosofia” (acepção β), e este texto que narra essa história (mais exatamente o trecho dela que vai de Xenófanos a Zenão de Eleia) é a nossa proposta de “história da filosofia” (acepção γ) eleata. Estes dois termos não são os únicos a apresentar este tipo de ambiguidade que denominaremos, daqui por diante de, “ambiguidade de três lugares”: disciplina/objeto da

objetivas às concepções (*dóxai*) dos demais mortais (dentre os quais destacaríamos as de Pitágoras²¹⁵ e, especialmente, as de Homero e de Hesíodo) sobre as divindades e sobre o próprio sentido do *ser divino*.²¹⁶

Esta é, nos parece, a proposição defendida, com pormenor, por Detienne (1992) em *A invenção da mitologia*. Em síntese, com vistas unicamente a introduzir a discussão, a mitologia – tomada como uma disciplina, como uma reflexão e um discurso sobre o mito – na medida mesma em que se ocupa de um *discurso de evocação do divino*,²¹⁷ das divindades e do que lhes diz respeito, trata o seu objeto com o *distanciamento* que é próprio da análise crítica. Contudo, o mito homérico e hesiódico (bem como toda a tradição de mistério), não estabelece este mesmo *distanciamento*, não porque não se trate de um discurso lógico e crítico, mas porque no discurso de Homero e de Hesíodo o divino, as divindades e o que lhes é afim, é *vivenciado*, evocado e experimentado no ato de proferimento das “*palavras cantadas, do Olimpo, virgens*” (“*Moûsai Olympiádes, koûrai*”, como diz-nos Hesíodo (*Teogonia*: 25), no seu movimento de aparição, e presentificação.²¹⁸ Isto é, as “palavras cantadas” do mito são vivenciadas como realidade, como uma verdade que se dá no seu processo mesmo de desvelamento.²¹⁹ Daí que, a partir do momento em que passam a ser questionadas – i.é., indicadas, não como verdade (*Alétheia*), mas como concepção, opinião, aparência da verdade ou engano (*dóxa* e *pseûdos*) – tem-se o estabelecimento do distanciamento e o surgimento de um outro contexto discursivo.

disciplina/produto da disciplina.

²¹⁵Sobre esta querela entre Xenófanes e Pitágoras ver: Cornelli (2011: 148, 150), e ver, também, no mesmo sentido a contenda entre Heráclito e Pitágoras em Cornelli (2011: 157).

²¹⁶É preciso não substantivar o *ser*, que aqui é empregado como um infinitivo, indicando um movimento e um modo específico do *ser* em geral, o *ser divino*. Há muitos modos de ser. O ente humano pode realizar, dentre outros modos que nos são possíveis de ser, o comer, o dançar, o cantar, o pensar, o escrever, o dizer, o amar, etc. Todos estes são modos específicos, ou maneiras particulares, de *ser*. Não estamos empregando o *ser*, aqui, como um substantivo, como quando dizemos o “ser humano”, um “ser vivo”, ou simplesmente, um “ser”, mas como o modo “genérico” do existir. Pensar é ser, de um determinado modo, bem como o cantar, o dançar, o dizer, etc., são seres. Recuperar esta distinção entre os dois empregos do termo ‘ser’ (seu uso verbal enquanto infinitivo e seu uso nominal enquanto substantivo) nos auxiliará na interpretação de alguns dos fragmentos de Parmênides, especialmente dos frs. 3 e 6, “pois o próprio pensar é, tanto quanto o ser [é]” (“<...> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”, cf.: DK 28 B 3), i.é., se dá, é o caso – o pensar é o caso, e também o ser é o caso.

²¹⁷Sobre o sentido do mito enquanto uma palavra de evocação dos numes, cf.: Torrano (1995: 16-17).

²¹⁸Como afirmou Torrano (1995: 20), é “a *arkhé* da poesia: o seu poder ontofânico”, a sua capacidade de tornar presente o que está ausente.

²¹⁹Burkert faz uma interessante distinção entre o dogma vivido, e a análise teológica. “Concepções do além-túmulo são e sempre foram sintéticas. É somente a teologia, que dá as caras mais tarde na tradição, a interessar-se por nivelar as diferenças. [...] Somente um dogma sem vida é preservado sem mudanças; ao contrário, uma doutrina levada a sério é continuamente revisada ao longo de um processo contínuo de reinterpretção” (Burkert, 1972: 135; *apud*: Cornelli, 2011: 155).

A tese de Detienne é a de que Xenófanés não se encontra mais do domínio da *vivência* do mito no sentido da sua experimentação como verdade, e que este lugar exterior por ele ocupado é a, um só tempo, a condição de possibilidade da sua crítica, bem como aquilo que a inviabiliza, na medida em que a crítica supõe o saber do objeto por ela analisado. Ou seja, Xenófanés não participa do mito como dele participaram Homero e Hesíodo, e não participando dele, não o vivenciando como realidade, não pode criticá-lo, senão a partir de fora, do seu exterior e já a distância.

A tese hermenêutica subjacente a essa tese de Detienne é aquela que afirma que: *dada uma variação epistêmica no ponto de visada (outra coisa seria no ponto visado) esta será acompanhado por uma variação ôntica do objeto visado, e vice-versa*. Isto é, a “natureza” do objeto de Xenófanés, o divino (*theós*), é distinta da “natureza” do objeto de Homero e de Hesíodo, uma vez que as suas perspectivas o são, bem como a natureza das “palavras cantadas” não é já mais a mesma.

Na perspectiva de Xenófanés temos *concepções* dos mortais sobre os deuses, mas na de Hesíodo temos *palavras inspiradas* e ensinadas pelas *Moûsai*; o mesmo objeto (o discurso mítico), mas duas naturezas distintas, de um lado o discurso é tomado como uma *concepção humana* e do outro o discurso é tomado como uma *palavra transmitida pelas divindades*. Esse registro dicotômico inaugurado pela crítica de Xenófanés reaparecerá na contraposição parmenídica entre o *épos* da deusa, seu *mûthos* (DK 28 B 1.23 e B 2.1), e as concepções dos mortais (“*brotôn dóxas*”: DK 28 B 1.30).

Contra os “simulacros dos antigos”.

Para Homero e para Hesíodo das divindades se podia narrar, *naturalmente*, os “combates” (*máchas*) “dos Titãs” (*Titénon*), “dos Gigantes” (*Gigánton*) e “dos Centauros” (*Kentaúron*); narrativas estas que Xenófanés afirmará serem os seus “simulacros”, os “simulacros dos antigos” (“*plásmata tôn protéron*”: DK 21 B 1) sobre os deuses, nos quais se poderá encontrar, sempre segundo Xenófanés, todas as coisas que são os ultrajes, ou as vergonhas (“*oneídea*”), a censura e a pequenez (“*psógos*”) entre os humanos (“*par’ anthrópoisin*”: 21 B 11) como o “roubar [*kléptein*], o adulterar [*moicheúein*] e o, uns aos outros, enganar [*allélous apateúein*]” (DK 21 B 11), bem

como outras “muitas ações injustas dos deuses *afirmam*” (“*pleïsta ephthégxanto theôn athemístia érga*”: DK 21 B 12) estes antigos Homero e Hesíodo.²²⁰

O divino só pode ser “purificado” de toda sorte de “simulacros” por uma teologia, bem como a palavra que o evoca, o mito, por uma mitologia.²²¹ Essa é a tarefa que Xenófanes buscará realizar. Um novo contexto que transforma o acolhimento da palavra sagrada em objeto de querela e disputa exegética. E é esta a conclusão de Detienne: para Xenófanes os poetas Homero e Hesíodo são já estranhos, antigos e distantes, também, no sentido hermenêutico.²²² A “natureza” das divindades e do divino já não é a mesma, “mas, os mortais [*hoi brotoi*] *concebem [dokoûsi]*²²³ o vir a ser [*gennâsthai*] aos deuses e ter tanto a sua própria vestimenta, quanto a voz e a forma corpórea” (“*all’ hoi brotoi dokoûsi gennâsthai theoús, tèn sphetéren dè esthêta échein phonén te démas te*”: DK 21 B 14).

Se, por um lado, para a tradição mítica nós humanos somos a gesta dos deuses, seus descendentes, sendo esta a razão das semelhanças entre os deuses e os humanos, por outro, para Xenófanes os deuses são a nossa gesta, o produto das nossas concepções, e essa é a razão para a semelhança. Para Xenófanes é isso o que explica a semelhança dos deuses de cada povo com o próprio povo de que são os deuses (DK 21 B 16) e, de uma maneira mais geral, isso explica a semelhança dos deuses com os

²²⁰O verbo usado por Xenófanes é o *phthéggomai*, empregado geralmente para o relinchar dos cavalos, para o murmúrio e a fala em baixo tom. O que parece sinalizar uma indisposição bem acentuada da parte de Xenófanes.

²²¹Aqui, acreditamos ter um ponto de contato comum entre Pitágoras e Xenófanes, ambos se percebem como “purificadores”, como formuladores de discursos de “purificação”. Cf.: Cornelli (2011: 43-4) e DK 21 B 1.

²²²Xenófanes pertence ao grupo de filósofos que colocará em questão o discurso tradicional acerca dos deuses (Sissa & Detienne 1990: 207), talvez o primeiro deles. Neste grupo se encontram, dentre outros, Protágoras, Anaxágoras e Sócrates, todos, acusados de impiedade por exporem uma concepção distinta daquela que era a da *polis*.

²²³‘Opinião’ é um termo epistemologicamente fraco. Acreditamos que de Xenófanes a Aristóteles a “*δόξα*” irá se transformar tanto no sentido, como na intensidade associada ao seu poder epistemológico de assegurar a verdade de uma proposição. No âmbito do sentido Platão o fará passar para o campo semântico da ilusão, e do falso (que imita o verdadeiro) o que para Xenófanes é o “simulacro” (ou, representação), mas com uma diferença muito relevante entre os dois. Em Xenófanes todo o nosso pensamento discursivo humano é *dóxa* e isso de modo tal que há uma sinonímia entre o *lógos* e a *dóxa*, entre o *mito* e a *dóxa*. Enquanto que em Platão temos a *episteme* como contraponto. Quanto a intensidade, podemos dizer que de Xenófanes a Aristóteles o poder epistemológico da *dóxa* é decrescente. Iremos traduzir *dóxa* em Xenófanes e em Parmênides por “concepção” (é disso que dispõem os mortais). Veja-se que a aceção na qual empregamos o termo ‘concepção’ é a seguinte (vamos fixar esta noção por meio de um exemplo): “Este é o meu modo de ver” = “É deste modo que eu penso” = “Este é o meu modo de conceber”. A diferença, fundamental, entre os termos ‘opinião’ e ‘concepção’ se encontra na intensidade. Quanto aos seus campos semânticos temos que ‘opinião’ nos *remete* (remeter *não é* ‘ser como’), quase que de imediato ao falso, enquanto que o termo ‘concepção’ parece remeter mais ao *pensamento* como um todo. O meu “modo de pensar algo” (minha concepção de algo) não é necessariamente uma proposição sobre este algo, enquanto que uma “opinião sobre algo” parece ter este caráter proposicional, quase que de imediato.

humanos (DK 21 B 15). Para Xenófanés a semelhança é suspeita. Desse modo, o discurso sobre o mito, proposto por Xenófanés, é exatamente o inverso do discurso mítico tradicional.

Xenófanés deixou três contribuições bastante decisivas para a história da filosofia: (i) uma crítica fulminante ao especismo humano e ao etnocentrismo religioso das culturas humanas, bem como um item que passaria a compor toda teologia posterior: uma crítica aos vícios humanos (fundamentalmente, aos que comporiam o nosso imaginário dos deuses); (ii) uma crítica, igualmente avassaladora, ao conhecimento humano (pode-se dizer que toda a epistemologia filosófica é uma tentativa de responder a essa crítica),²²⁴ que será acolhida pela sofística e que consistiu na denúncia da nossa ignorância quanto ao perspectivismo; e, finalmente, (iii) será responsável pelo estabelecimento dos principais atributos da divindade, que ecoarão de Parmênides a Epicuro.

A Investigação Humana nos Domínios das “Concepções”.

A Primeira Crítica: Sobre o Antropocentrismo, o Etnocentrismo e os Vícios.

As divindades, ou o divino, não podem ser pensadas desde Xenófanés segundo o nosso: α) antropomorfismo (lição dos fragmentos 14 e 15); o nosso β) etnocentrismo (lição do fragmento 16); e, segundo os nossos, γ) vícios (lição dos fragmentos 11, 12 e 14); estas três “lições” terão não apenas uma longa jornada na história da filosofia como se tornarão, em certo momento, especialmente a terceira, um dos critérios de avaliação do próprio discurso filosófico.

São elas: (α):

DK 21 B 14:

Todavia, os mortais *concebem* [$\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota$] o vir a ser aos deuses, e ter tanto a sua própria vestimenta, quanto a voz e a forma corpórea.

²²⁴Que ainda hoje não foi devidamente recepcionada, e que está longe de estar resolvida.

All' hoi brotoì dokoûsi gennâsthai theoûs, tèn sphetéren dè esthêta échein phonén te démas te.

DK 21 B 15:

Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à cavalos, e os bois à bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem.²²⁵

All' ei toi cheiras échon bóes <híppoi t'> eè léontes, è grápsai cheíressi kaì erga teleîn háper ándres, híppoi mén th' híppoisi bóes dé te bousìn homoías kaì <ke> theôn idéas égraphon kaì sómat' epoíoun toiaûth' hoíon per kautoì démas eíchon <hékastoi>.

(β): DK 21 B 16:

Os etíopes dizem que os seus deuses são negros e de nariz chato, os trácios dizem que têm olhos azuis e cabelos vermelhos.²²⁶

Aithíopés te <theoûs sphetérou> simoûs mélanás te Thrêikés te glaukoûs kaì pyrroûs <phasi pélesthai>.

(γ): DK 21 B 11:

Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses todas as coisas que entre os homens, vergonhas e censura é, roubar, adulterar e, uns aos outros, enganar.

Pánta theoîs anéthekan Hómerós th' Hesíodós te hóssta par' anthrópoisin aneídea kaì psógos estín, kléptein moicheúein te kaì allélous apateúein.

DK 21 B 12:

Muitas ações injustas dos deuses afirmam: roubar, adulterar e, uns aos outros, enganar.

²²⁵A tradução é de Kirk, Raven, Schofield (1994: 173).

²²⁶A tradução é de Bornheim (2003: 32).

Hos pleïsta ephthégxanto theôn athemístia erga kléptein moicheúein te kai allélous apateúein.

Pensamos que em razão desta terceira lição de Xenófanes (mediada por toda a tradição posterior, especialmente a eleata) Diógenes Laércio atacou os defensores da tese de que a filosofia se iniciou entre os bárbaros: a) com o trácio Orfeu, ao dizer que “considerando os conceitos por ele usados a propósito dos deuses, não é possível chamá-lo de filósofo; de fato, essas pessoas concedem tal qualificação a alguém que não hesita em atribuir aos deuses todas as paixões humanas e até as *ignomínias* que apenas raramente certos homens cometem, e ainda assim somente por meio de palavras” (Orfeu “pecou” nas lições α e γ , cf.: DL, I, 5);²²⁷ b) sobre os egípcios disse: “eles, também, erigem estátuas e templos aos animais sagrados porque *não conhecem a forma verdadeira da divindade*” (os egípcios “pecaram” na lição α , cf.: DL, I, 10); c) sobre os Magos afirmou que: “consomem o seu tempo no culto dos deuses, em sacrifícios e em preces, *como se fossem os únicos* a ser ouvidos pelas divindades” (os magos “pecaram”, aqui, na lição β , cf.: DL, I, 6), e tendo eles defendido, *ainda*, que “o mundo continua a existir graças às *suas preces*” (idem, cf.: DL, I, 9), e que “os deuses haviam sido *gerados*” (“pecado” α , cf.: DL, I, 9), certamente que não podem, dentro da perspectiva de Diógenes, serem considerados filósofos, completamos. Diógenes Laércio registra que Xenófanes escreveu “elegias e iambos contra Hesíodo e Homero, cujas afirmações a respeito dos deuses *criticou severamente*”²²⁸ e que mereceu os elogios de Tímon que disse: “Xenófanes, imune ao orgulho, ironizador de Homero, *açoite*”.²²⁹ Ora nenhum outro filósofo é citado por Diógenes como sendo responsável por críticas tão duras às concepções “errôneas” dos deuses, como as concepções de Homero e de Hesíodo. E as críticas de Diógenes aos filósofos “bárbaros” incidem sobre os mesmos pontos da crítica de Xenófanes. Por estas duas razões nós defendemos que a história da crítica à poesia épica (ao discurso mítico tradicional) começa com, e é determinada por, Xenófanes.

Segunda Crítica: Sobre o perspectivismo.

²²⁷ A tradução é de Kury. Cf.: Kury (2008: 13-15).

²²⁸ DL.IX.18. A tradução é de Kury (2008: 255).

²²⁹ DL.IX.18. A tradução é de Kury (2008: 255).

Desde Xenófanés, também, os humanos estão apartados da verdade e inseridos no âmbito da perspectiva, i.e., da concepção (*dóxa*) e, portanto, da contenda das diferentes posições. Esta segunda crítica (que em Xenófanés é uma autocrítica) pode ser dividida em duas lições: (δ) sobre a aquisição do conhecimento mediada pelo discurso (lição do fragmento 34); e (ε) sobre a “impressão” da verdade (lição do fragmento 35).

São elas:

(δ): DK 21 B 34:

E claro é que nenhum homem a forma [dos deuses viu], nem algum [homem] haverá que tenha conhecimento acerca dos deuses, tanto quanto [não haverá] aqueles que [tenham conhecimento] do que digo sobre todas as coisas; e mesmo se alguém tivesse levado o dizer à perfeição²³⁰, a própria [pessoa], igualmente, não saberia: *a concepção tem feito*²³¹ *todas as coisas*.²³²

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰ δὴς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τόχοι τετελεσμένον εἰ πῶν, αὐτὸς ὁμοῦς οὐκ οἷδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται”.

(ε): DK 21 B 35:

Estas [palavras] concebiam como tendo sido semelhantes às verdades.

Ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι...

²³⁰O verbo empregado é *τετελεσμένον* (particípio perfeito), como em *τελεσθήσομαι* (futuro do passado), do verbo *τελέω*, que significa: executar; realizar; acabar; terminar; e na voz passiva, pertencer a, levar a perfeição e iniciar-se nos mistérios. Daí que o adjetivo *τελεστικός, ἡ, ὄν* signifique o que é relativo à iniciação nos mistérios, e que o substantivo *τελεστήριον, ον* indique a sala para a iniciação nos mistérios. É interessante notar essa associação entre o realizar, o levar à perfeição e a iniciação nos mistérios. Isso parece indicar que a iniciação é pensada como uma forma de realização e de aquisição da perfeição e do acabamento.

²³¹O verbo empregado aqui é *τέτυκται* (perfeito médio-passivo) do verbo *τέχω* que significa fazer, preparar, construir, fabricar, modelar, criar, fazer nascer, produzir.

²³²“A concepção tem feito todas as coisas”. Máxima epistemológica sobre o poder produtivo do discurso de imensa riqueza que tem sido objeto de reapropriação, revalorização e recolocação no plano do debate filosófico contemporâneo desde, pelo menos, sua reformulação na *Ordem do discurso* de Michel Foucault por intermédio dos sofistas Górgias e Protágoras.

Das duas lições desta crítica podemos dizer que a sorte da segunda foi bem melhor na história da filosofia. Toda a tradição posterior, a exceção da tradição eleata, sofística, atomística e cética que se seguiu, de uma ou de outra forma (particularmente, Parmênides, Zenão, Demócrito, Górgias, Protágoras e Pirro),²³³ tentou esconjurar a primeira, ou, na melhor das hipóteses, fingir que ela não existia, dado o abismo que ela cavava entre a concepção e a verdade. Abismo para todos aqueles que tivessem um projeto de conhecimento verdadeiro, infalível, i.é., um projeto dogmático, ou de fé.²³⁴

Temos agora algumas das condições para recuperar a querela entre Pitágoras e Xenófanes. Havíamos indicado que no protopitagorismo a palavra do mestre era recolhida como uma palavra verdadeira, que a autoridade do mestre era aceita como a daquele que detém na memória²³⁵ a verdade revelada pela divindade. Assim sendo, quando Xenófanes afirma: “claro é que nenhum homem a forma [dos deuses viu], *nem algum [homem] haverá que tenha conhecimento acerca dos deuses*, tanto quanto [não haverá] aqueles que [tenham conhecimento] do que digo sobre todas as coisas; e mesmo se alguém tivesse levado o dizer à perfeição, a própria [pessoa], igualmente, não saberia: *a concepção tem feito todas as coisas*” ele está, certamente, afirmando a contraditória da própria filosofia pitagórica, bem como da poesia épica e da profecia oracular, em geral. Esta promete a verdade (ao termo da iniciação), e oferece como garantia a autoridade de quem a recebeu por revelação. Xenófanes está “desdizendo”, explicitamente, Pitágoras. Desfazendo a sua condição de mestre da verdade, e desacreditando, mesmo, a possibilidade de se alcançar um discurso (ainda que via iniciação) sabidamente verdadeiro. Mais que isso, ele está chamando a atenção para o *charlatanismo*. Tal como mentem Homero e Hesíodo ao se fazerem passar pelos portavozes da verdade que teria sido revelada pelos deuses, plasmando uma falsa imagem dos deuses, um “simulacro” que, não obstante, se assemelha à verdade e pode até persuadir os inadvertidos, também Pitágoras, estaria enganando com simulacros os seus

²³³Seria necessário, para fazer justiça a Xenófanes, mencionar outro elemento de sua filosofia. Xenófanes ao conceber a Terra como uma esfera imóvel no centro do cosmos está contribuindo com uma imensa transformação cosmológica iniciada pelos jônios, e particularmente desenvolvida por Anaximandros. A esse respeito deixou uma importante lição que encontramos dispersa nos fragmentos 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29 e 33, e nas doxografias 1, 28, 30, 32, 36, 37, e Timon 60. Para apreciar a sua importância indicamos os comentários de Vernant sobre “amplitude da revolução intelectual realizada pelos milésios” (1989: 86) que, apesar de apoiada na obra de Anaximandro acerca da igualdade geométrica (*geometriké isotes*), e da forma esférica do cosmos, esclarece em conjunto a posição dos primeiros filósofos. Cf.: Vernant (1989: 91-93).

²³⁴Conferir a síntese de Demócrito em DK 68 B 117: “Nada conhecemos segundo a verdade, porque a verdade está no abismo” “*ἐτεῖνι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶνι γὰρ ἡ ἀλήθεια*”. Ver também DK 68 B 6, 7, 8, 9 e 10.

²³⁵Sobre a função da memória no protopitagorismo ver: Cornelli (2011: 86, 159, 189-192).

ouvintes. Isso conjecturamos nos apoiando (i) no caráter ofensivo e depreciativo do seu testemunho sobre a metempsicose pitagórica,²³⁶ (ii) nas suas críticas ao “antigos” Homero e Hesíodo, e (iii) na sua concepção do conhecimento humano (totalmente afastado da verdade infalível: lição δ).²³⁷

As “Descobertas” “Falseáveis”: Nobres e Falíveis Investigações Humanas.

Parece ser o caso que Xenófanes seja um cético epistemológico, contudo o seu ceticismo não é tal que inviabilize o seu próprio projeto de investigação dos deuses e, portanto de filosofia. Neste sentido ele deixou duas lições que, como as outras, são muito importantes. A primeira delas esclarece a sua compreensão da mitoteologia como uma investigação metódica e humana, na qual não intervêm os deuses com qualquer sorte de revelação. Qual seja:

(ζ): DK 21 B 18:

Os deuses *certamente não revelaram* desde o princípio todas as coisas aos mortais, mas *investigando, descobrem* com o tempo o mais excelente.

Oútoi ap' archês pánta theò thnetoís' hypédeixan, allà chónoi zetoûntes epheurískousin ámeinon.

DK 21 B 7:

Agora, novamente, percorro outro discurso, e mostrarei o caminho.

Nûn aût' állon épeimi lógon, deixo dè kéleuthon.

Esse é o método de Xenófanes (e que também é, como nós veremos, o da Deusa

²³⁶Que o fr. 7 (de Xenófanes) esteja fazendo referência à metempsicose não é um ponto pacífico entre os historiadores. Cf.: Cornelli (2011: 147-159).

²³⁷Não há quem possa vir a conhecê-los (DK 21 B 34). O mito torna-se, agora, e talvez pela primeira vez, um mito. E isso dará origem a mitologia enquanto uma disciplina que se ocupa *sim* do mito, a palavra de presentificação do divino, *mas* sob a forma do simulacro (“πλάσματα”). Podemos dizer, com Detienne, que, desde Xenófanes, a mitologia surge como um discurso de denúncia do mito, denúncia do seu caráter: (i) ilógico, ou pré-lógico; denúncia, também, (ii) do que nele há de incrível, como o especismo, o antropocentrismo e o etnocentrismo; tanto quanto uma denúncia (iii) do que nele há de escandaloso. A mitologia tal como fora inventada por Xenófanes, e tal como fora feita disciplina pela modernidade, como nos mostrou Detienne (1992), é o discurso do escandaloso e, portanto, do que deve ser denunciado.

de Parmênides): mostrar o caminho pelo qual se percorre o discurso (traduzimos “*épeimi*” por “percorro”, porque o caminho é da ordem das coisas que são percorridas). O caminho (“*kéleuthon*”) que é percorrido pelos mortais (“*thnetoís*”) e que consiste em uma investigação (“*zetoúntes*”), sempre falível (lição δ), mas nobre, como veremos agora na lição η' (cujo objeto é: “*ámeinon*”).²³⁸

Como vamos tentar mostrar o pessimismo epistemológico de Xenófanes não deve ser encarado como um pessimismo filosófico, mas ao contrário disso como um otimismo da humildade dos mortais. O “fato” de estarmos apartados da genuína verdade (“*etýmoisi*”) não desfaz a nobreza da amizade pelo saber. A mitoteologia é, fundamentalmente, negativa (crítica) mas,

(η): DK 21 B 1: (trecho):

Ainda assim, dos deuses preocupação sempre ter [é] nobre.

Theôn [dè] prometheíen aièn échein agathón.

DK 21 B 2: (trecho):

Pois [que] da força dos homens e dos cavalos a nossa sabedoria [é] mais excelente.²³⁹

Hrómes gàr ameínon andrôn ed' hippon hemetére sophíe.

Ao contrário de confirmar uma nossa primeira expectativa negativa (dado o ceticismo epistemológico), Xenófanes apresenta a “nossa” (“*hemetére*”) sabedoria (“*sophíe*”), ainda que apartada da verdade, como a mais excelente (“*ameínon*”) e nobre (“*agathón*”) ocupação (“*prometheíen*”). Essa postura é, *por excelência*, a do filósofo.

²³⁸Trata-se aqui do primeiro movimento no sentido do distanciamento do *mûthos* e do *lógos*. Se no curso do século VII *mûthos* e *lógos* não se diferem, no VI, V e ao longo do VI, pouco a pouco eles vão se autonomizando e ocupando nichos cada vez mais bem definidos. Com Tucídides já encontraremos aquele que dali por diante será o sentido mais largo e comum para os termos. Marcel Detienne desdobrou brilhantemente esta transformação que resultou, já no século V aEC na *Invenção da mitologia*, título que Detienne emprestou ao seu livro (Detienne, 1992).

²³⁹Tradução de Bornheim (2003: 31; *com alterações*): “Se um homem saísse vitorioso nas corridas ou no pentatlo em Olímpia, onde se encontra o santuário de Zeus, junto às fontes do Pisa; se vencesse na luta ou na prática do rude pugilato, ou ainda na terrível prova que se sói chamar de “pancracion”, seria mais glorioso (que antes) para os seus concidadãos, receberia acento de honra, largamente visível, sua nutrição por conta da cidade e uma dádiva preciosa. Se vencedor na corrida de carros, receberia também todas estas (honras); mas mesmo assim não sendo de valor para mim. Pois [que] da força dos homens e dos cavalos a nossa sabedoria [é] mais excelente. Tudo isso é um mau costume, e não é justo preferir a força ao vigor do saber. Não é a presença na cidade de um bom pugilista, nem a de um homem apto a triunfar no pentatlo ou na luta, ou pela velocidade dos pés – a mais estimada entre todas as provas atléticas dos homens –, que faria a cidade ficar em melhor ordem. Bem pequeno seria o proveito da cidade se alguém, nas margens do Pisa, conseguisse a vitória nos jogos; pois isto não enche os celeiros da cidade.”

Pois é a daquele que mesmo sem expectativa de alcançar a verdade a persegue. E aqui devemos destacar um detalhe muito relevante na postura de Xenófanés. Sabedoria e verdade são para ele coisas distintas. Na lição 'ζ' vimos que “o melhor” era alcançado (descoberto, com o tempo) pela pesquisa. E aqui vemos que Xenófanés se refere à sabedoria que é a “nossa”, a que nós possuímos. Isso é, imensamente, importante (porquanto seja sutil). A sabedoria humana é o conhecimento falível dos mortais. O que Xenófanés está chamando de “o melhor”, e mais “nobre” é o conhecimento humano, na sua qualidade de humano. E nisto encontramos o coração da ética, aplicada à epistemologia, de Xenófanés: o saber que temos que valorizar e honrar não é o “dos deuses”, mas o nosso saber mortal e falível. À sabedoria divina (e, portanto, à verdade supostamente revelada) Xenófanés contrapôs a sabedoria que é a nossa, que encontramos com o tempo por meio da pesquisa com método. É esta a sabedoria que Xenófanés irá ensinar a amar, nela consistirá a sua filosofia.

Ao Coração da Verdade

Pelo menos desde Xenófanés e de Parmênides, o termo 'caminho' é empregado no contexto da pesquisa,²⁴⁰ a Deusa diz, literalmente, “*caminhos únicos de investigação*” (“*hodoi moûnai dizésiós*”; DK 28 B 2.2). Sabemos que, no âmbito da pesquisa e da investigação, a disciplina que se ocupa da determinação do caminho (e do modo como percorrê-lo) é a metodologia.²⁴¹ Aqui temos já dois, dos três (como veremos), sentidos do termo 'caminho'. O termo 'caminho' é empregado tanto na acepção de metodologia (mais raramente), quanto na acepção de rota: que é o objeto da metodologia. E, aqui como na história, a metodologia (enquanto uma disciplina) possui um produto, o resultado da pesquisa daquele que faz metodologia: o método. Tentemos clarear um pouco mais as coisas. Tal como a historiografia a metodologia é uma disciplina, que também como ela possui um objeto: a história e o caminho são os objetos da historiografia e da metodologia, respectivamente. E de igual forma, essas disciplinas se materializam em um produto, em um tipo de *discurso*, que são a “narrativa histórica” e o “método”. Caminho é então: (i) metodologia; (ii) trilha, rota; e (iii) método. Tal como a história é (i) historiografia; (ii) história; e (iii) narrativa.

²⁴⁰Para Xenófanés ver a “lição ζ” (DK 21 B 7).

²⁴¹Concordamos com Cordero (2009: 16) em que possamos falar de “método” em Parmênides.

Enquanto historiografia produz narrativas, a metodologia produz métodos, a primeira se ocupa de investigar a história, enquanto que a segunda se ocupa de investigar o caminho. Uma última observação: uma trilha é sempre uma “ponte” entre dois lugares, ela sempre leva *de* um lugar *a* outro lugar. A primeira aparição do termo caminho, no verso 2 (B1) do poema, leva das moradas da Noite às moradas do Dia, como já sugerimos. E já nos últimos versos de B1, de 28 a 32, há uma indicação metodológica, um método: a Deusa diz a Parmênides que ele deve apreender todas as *dóxai*, tanto o coração calmo da verdade bem persuasiva (ou bem redonda), quanto as *dóxai* dos mortais, nas quais não há confiança verdadeira.²⁴² Esta fala é o *método* indicado pela Deusa.²⁴³ Este método, naturalmente, é resultado de uma investigação metodológica levada a cabo pela Deusa (ou já de seu saber por alguma outra razão) e a Parmênides revelado. A fala da Deusa consiste no caminho enquanto no método, é o caminho na sua terceira acepção. Este caminho é triplo: (i) o coração da verdade (a concepção que a Deusa lhe revelará); (ii) as concepções dos mortais, devem ser percorridas; e (iii) também (acrescenta a Deusa) “isto apreenderás: de que maneira as concepções precisavam ser, conceptualmente, todas atravessando tudo”. Portanto, aqui temos a rigor não uma, nem duas, mas três trilhas que devem ser pesquisadas (“*pythésthai*”, B 1.28), isto é, caminhos para serem investigados.

No segundo fragmento o termo *hodós* (caminho) é empregado novamente (no nominativo feminino plural: “*hodoi*”, que se traduz por “caminhos”), mas com uma restrição de âmbito, e nas acepções primeira e terceira, já que a metodologia da pesquisa investiga *como a trilha do pensar é* – pergunta posta na afirmação do verso 2 de B2: “caminhos únicos de investigação são ao pensar” – com a questão: quais são os métodos válidos no apreender, no pensar (“*noêsai*”: “pensar”; B 2.2)? Esta questão será respondida nos versos 3 e 5, dos quais depreendemos que a resposta é: *são somente dois*. Temos, então, a apresentação dos dois únicos *métodos* do apreender. Pensamos que podemos afirmar que o discurso da Deusa *percorre* estas duas trilhas ao longo dos fragmentos que se seguem. Tendo em mente que se tratam dos caminhos de investigação, “*didzésiós*” (“de investigação, de pesquisa, de busca, de procura”),

²⁴²Mostramos, também, anteriormente que há duas modalidades de concepções, as concepções dos deuses (dos imortais) nas quais há confiança verdadeira, e as concepções dos humanos (dos mortais) nas quais não há confiança verdadeira.

²⁴³Entre o desconhecimento da luz (a ignorância) e o conhecimento dela, podem haver muitas rotas possíveis que conduzam de um lado ao outro (rotas de esclarecimento). Qualquer delas é uma trilha. O método, contudo, é aquilo que a metodologia indica que se deva percorrer: neste caso o método indicado pela Deusa é: “percorra todas” (parafrazeando a Deusa).

podemos dizer que o primeiro investiga “como é” (“*hópos éstin*”: “como é”, “de que modo é”, “de que maneira é”; B2.3), enquanto que o segundo caminho investiga “como não é” (“*hos ouk ésti*”: “como não é”, “de que modo não é”, “de que maneira não é”; B2.5), mas também investigam, “como é [necessário] ser”, ou “como é [necessário] que seja” (“*hos ouk ésti mè eînai*”: “como [necessário] não é não ser”; B 2.3), e “como é necessário não ser” ou “como é necessário que não seja” (“*hos chreón esti mé eînai*”: “como necessário é não ser”; B 2.5).²⁴⁴ Com efeito (do ponto de vista lógico) não há outra possibilidade para a investigação; ou se investiga *como é* [algo], ou se investiga *como não é* [algo], ou se investiga como deve ser (como é necessário que seja), ou se investiga como não deve ser (como é necessário que não seja). E a Deusa os indicou a ambos, como não poderia ser diferente (tendo-se em vista os versos finais do fragmento 1).

Os Caminhos Para Investigar:

O Coração da Verdade B1.29.: aletheíes ... êthor	As Concepções dos Mortais B1.30.: brotôn dóxas	Como as Concepções Fazem Saber Honestamente ²⁴⁵ Ser Todas as Coisas Tudo Atravessando B1.31-32.: <i>hos tà dokoûnta chrên dokímos eînai dia pantòs pánta perônta.</i>
---	---	--

Os Métodos De Investigação:

Como É? B2.3.: <i>hópos éstin</i> Como É Necessário que Seja? B2.3.: <i>hos [chreón] ouk esti mè eînai</i>	Como Não-É? B2.5.: <i>hos ouk estin</i> Como É Necessário que Não-Seja? B2.5.: <i>hos chreón esti mè eînai</i>
---	---

Erro De Investigação:

Considerar como o mesmo e não mesmo o manifestar-se e o ser
B6. 8-9.: *tò pélein te kai ouk eînai tautòn nenómistai kou tautón*

²⁴⁴Para a tradução do segundo hemistíquio do verso 3 servimo-nos da estrutura espelhar dos versos 3 e 5, de modo que estamos traduzindo o verso 3 a partir da tradução do verso 5 que o reflete o invertendo.

²⁴⁵ O advérbio “dokímos” significa: (i) de maneira comprovada; (ii) honestamente; (iii) lealmente. Cf.: Malhadas (2006: 248).

Vamos exemplificar: nós estamos estudando *como é* o poema de Parmênides, e também estamos estudando *como não é* ele, mas sabemos que ele *não é* de muitas, talvez infinitas, maneiras e, portanto, sabemos que *toda a informação* a esse respeito (i.é., proveniente deste segundo caminho) não poderemos obter, *é impossível dizer* tudo o que ele *não é*, nem se quer *poderíamos chegar a conhecer* tudo o que ele *não é*, pois *o que não está sendo* (ou seja: os atributos, os sinais, ou ainda, os caracteres que ele não tem = não está tendo) como os conheceríamos?²⁴⁶ Por outro lado, a primeira trilha é finita, podemos conhecer todos os seus sinais gráficos, já que são finitos (enumeráveis), e sabemos que para cada termo há um número finito de sentidos, que porquanto sejam numerosos são contáveis²⁴⁷ e, portanto é uma trilha “realizável” (“*anustón*”: “realizável”, “possível de realizar”, “viável”; fr. 2, v. 7), segundo a perspectiva da Deusa.²⁴⁸ Todavia, é muito útil percorrer a segunda trilha, também. Pois, conhecendo um pouco o que o poema de Parmênides *não é*, indiretamente, temos conhecimento do próprio poema. Se pudermos saber, por exemplo, que não se trata no próêmio de uma descrição de uma iniciação de mistério saberemos já algo, indiretamente, de bastante valia, a seu respeito. Saber se o próêmio narra, ou não, uma iniciação é a tal ponto valioso para nós que numerosos são os estudos do poema que se ocupam exatamente desta questão. Mas, uma vez mais a Deusa dá-nos uma lição de ética. Sim, “é preciso que de tudo te instruas”.²⁴⁹ Vamos esmiuçar com mais detalhes este fragmento.

²⁴⁶Estamos parafraseando os versos de 6 a 8 do fr. 2.

²⁴⁷Sabemos que dada a finitude da existência mortal um número imensamente grande (colossal) de atributos podem ser impercorríveis, mesmo sendo um número finito. Mas para quem disponha de tempo infinito, sendo os sinais finitos, é plenamente realizável (i.é., para os imortais).

²⁴⁸Aqui estamos afirmando, indiretamente, que o conhecimento da Deusa é limitado mesmo dispondo ela do tempo infinito (supondo que seja este o caso). Com efeito a intuição subjacente a estes versos é a de que mesmo uma potestade que dispõe de tempo infinito mas que é abarcada pelo todo (sendo, portanto, uma parte dele) não pode lhe *apreender* inteiramente. Podemos explicar esta intuição recorrendo à teoria dos conjuntos. Sabemos que a cardinalidade (o “tamanho”) do conjunto dos números naturais (0, 1, 2, 3, 4, 5, etc.) é infinita e igual a \aleph_0 (lê-se: “alef zero”, o menor dos números infinitos algebrizados por Cantor). E sabemos que é do mesmo tamanho que a cardinalidade do conjunto dos números inteiros (... , -5, -4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4, 5, ...), por outro lado sabemos que o conjunto dos números naturais é subconjunto dos números inteiros (i.é., todos os números que pertencem ao conjunto dos naturais pertencem também ao conjunto dos inteiros) e que a recíproca é falsa (o número “-1”, por exemplo, não pertence ao conjunto dos naturais, mas é um elemento dos inteiros). Daqui concluímos o seguinte, um potestade infinita pode ser abarcada por outra de mesmo tamanho sem poder abarcá-la. Isso não é anti-intuitivo porque é razoável supor que a Deusa não possa abarcar ao todo (de que faz parte), mesmo dispondo para tal da eternidade. E, a existência dessa possibilidade é matematicamente provada. A demonstração é muito simples, basta construir uma bijeção entre os naturais e os inteiros da seguinte maneira: seja x um número natural qualquer, o número y correspondente será $x/2$, se x for par, ou $-(x+1)/2$, se x for ímpar, o “0” corresponde ao “0”. A matemática cultiva, sob a luz do Dia, os seus mistérios.

²⁴⁹Cf.: Santoro (2009: 23).

(i): O primeiro elemento que vamos destacar é a estrutura simétrica dos versos 3 e 5:

ἡ	μὲν	ὅπως	ἔστιν	τε καὶ	ὡς	[χρεῶν]	οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
ἡ	δ'	ὡς	οὐκ	τε καὶ	ὡς	χρεῶν	ἔστι μὴ εἶναι
			ἔστιν				

Cada artigo no nominativo feminino singular “ἡ” refere-se a um dos “ὄδοι” (substantivo feminino no nominativo plural). Em havendo apenas dois “ἡ” devemos deduzir que são apenas *dois* os caminhos *de* investigação ao pensar. Estes dois são, apenas, os únicos *válidos* ao apreender (a validade é conferida pela *razão*).²⁵⁰ Há um terceiro caminho do apreender pelo pensamento percorrido pelos mortais “*díkranoi*” (“bicéfalos”, “dois crânios”; B 6.5) “para os quais o manifestar-se tanto quanto o não ser tem sido considerado como mesmo e não mesmo, e é o caminho que muda de sentido, de todos”. Este caminho indicado em B 6.9, “*kéleuthos*” (“caminho”), fere a *razão*.²⁵¹ É uma via existente (a prova disso é que é percorrida pelos mortais bicéfalos), mas não é uma via *válida ao pensar*. Essa é justamente a atribuição da metodologia: investigar que caminhos há e quais dentre eles são válidos. A metodologia aplicada a pesquisa em geral (i.é., a que se ocupa de investigar os caminhos de uma investigação qualquer)²⁵² tem por missão discernir dentre as trilhas (que ela investiga) quais são recomendáveis, e quais não são, quais atingem o seu objetivo (trilhas verdadeiras, genuínas) e quais não atingem o seu objetivo (se toda trilha é por definição uma “ponte” entre dois lugares: o do qual se parte, e o ao qual se destina; uma trilha que não realiza este percurso é uma

²⁵⁰ Pela lógica.

²⁵¹ Sabemos que, pouco a pouco, o termo “*λόγος*” (“*lógos*”: “palavra”, “assunto”, “discurso”, “discurso razoável”, “argumento”, “razão”) vai deslocando o seu sentido de ‘palavra’ até ‘razão’, no curso dos séculos de VII a IV aEC. O *rastro* dessa mudança sobreviveu, assim já em Xenófanes (DK 21 B 7) ele aparecerá associado ao termo “*κέλευθον*” (“*kéleuthon*”: “caminho”, como no fr. 6, v. 9 de Parmênides) no contexto de uma investigação argumentativa que deve ser sinalizada, indicada (“*δείζω*”: “*deíxo*”: “indicarei”, diz Xenófanes; a passagem é: “*λόγον, δείζω δὲ κέλευθον*”). Mais tarde, teremos o uso do termo “*λόγος*” em Heráclito, que já se aproxima bastante do sentido mais abstrato de razão, se afastando do sentido mais concreto de “palavra”, ou de “discurso” pronunciado. E com Parmênides, na “porta de entrada” da dialética de Zenão, ele aparece associado a avaliação, ao arrazoamento, e ao discernimento no fragmento 7. A Deusa lhe dirá: “*κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα*” (“*krínai de lógoi polúderin élenkon ex eméthen rethénta*”: “mas discernir pela razão a grande querela sujeita a refutação por mim anunciada”; fr. 7, vv. 5-6). Em Parmênides nós já encontramos todos os elementos: o discernimento, o debate, a razão e a refutação. Zenão vai fazer do “discurso” (do “*λόγος*”) um “jogo”, Platão vai tornar o conceito, ainda, mais abstrato, e finalmente, Aristóteles irá construir uma lógica.

²⁵² Há muitas metodologias científicas. Cada uma delas investiga o *caminho de investigação* relativamente a área a qual se aplique. No fragmento 2 temos o esboço de uma metodologia “pura”, isto é, aplicada a uma investigação qualquer, genérica.

“pseudotrilha”, um falso caminho, é aparentemente uma trilha, mas não é, de fato, uma trilha). Nós defendemos que as duas trilhas do fragmento 2 são *validadas* pela Deusa, como sendo as únicas *ao* pensar. E que a trilha do fragmento 6 é invalidada pela Deusa, porque é contraditória consigo mesma, ela “muda de sentido”. Portanto, tanto os caminhos apresentados no poema para serem percorridos (B1.29-32), quanto os métodos de investigação (B2.3, B2.5 e B6.8-9) com os quais se percorre os caminhos são 3. Mas, 1 dos métodos é inválido (B6.8-9) porque é contraditório.

Vamos analisar com pormenor o segundo fragmento. Nós temos:

Verso 1:

Εί δ' ἄγ' ἐ γὼν ἐ ρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 Vamos que vamos! Eu cá *pergunto*, e tu tendo ouvido o mito
 acolher,

<i>Εί δ' ἄγ'</i>	<i>ἐ γὼν ἐ ρέω,</i>	<i>κόμισαι δὲ σὺ μῦθον</i>
		<i>ἀκούσας,</i>
Vamos que vamos!	Eu cá <i>pergunto</i> ,	e tu tendo ouvido o mito acolher,

Este verso é muito claro, a Deusa havia tomado pela mão direita a mão direita do jovem, deu a ele algumas instruções e agora retoma com ele a jornada, já do outro lado dos pórticos. Mas agora é uma jornada do *pensar*. Então ela diz que ele deve guardar (ou acolher) o mito que ele irá ouvir, e diz que ela irá fazer uma pergunta. No próximo verso a Deusa fará a pergunta. O termo é muito preciso: “*eréo*” (“*eu pergunto*”). E qual é a pergunta?

Verso 2:

ἄπερ²⁵³ ὁ δοὶ μοῦναι διζήσιός εἰ σι νοῆσαι·
 se é verdade que trilhas únicas de investigação são ao pensar:

<i>ἄπερ</i>	<i>ὁ δοὶ μοῦναι διζήσιός</i>	<i>εἰ σι νοῆσαι·</i>
se é verdade que	trilhas únicas de investigação	são ao pensar:

²⁵³ O termo “*haíper*” pode ser: (i) uma variante do eólico “*eíper*”; e (ii) o nominativo plural feminino de “*hóspēr*”. Adotamos a primeira das possibilidades porque permite uma tradução coerente com o verso anterior no qual se anuncia que uma pergunta será colocada.

A pergunta é muito clara: “se é verdade que os únicos caminhos de investigação ao pensar são: [...]”. Agora nos próximos versos, exatamente nos versos 3 e 5, ela irá indicá-los. No verso 4 ela irá comentar o verso 3, e nos versos de 6 a 8 ela irá comentar o verso 5. Vamos retomar os versos 3 e 5, e esmiunçá-los em conjunto com os seus comentários.

Versos 3 e 5:

(3): ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς [χρεών] οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

por um lado a [trilha que investiga] como é, tanto quanto [investiga] como é [necessário] ser,

(5): ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,

por outro lado a [trilha que investiga] como não é, tanto quanto [investiga] como é necessário não ser,

<i>ἡ</i>	<i>μὲν</i>	<i>ὅπως</i>	<i>ἔστιν</i>	<i>τε καὶ</i>	<i>ὡς</i>	<i>[χρεών]</i>	<i>οὐκ ἔστι μὴ</i>	<i>εἶναι</i>
<i>A</i>	<i>por</i>	<i>um</i>	<i>Como</i>	<i>É</i>	<i>tanto</i>	<i>como</i>	<i>necessári</i>	<i>não é</i>
	<i>lado</i>			<i>quanto</i>		<i>o</i>		<i>não ser</i>
<i>ἡ</i>	<i>δ'</i>	<i>ὡς</i>	<i>οὐκ ἔστιν τε καὶ</i>	<i>ὡς</i>	<i>χρεών</i>	<i>ἐστι</i>	<i>μὴ</i>	<i>εἶναι</i>
<i>A</i>	<i>por</i>	<i>outro</i>	<i>Como</i>	<i>não é</i>	<i>tanto</i>	<i>como</i>	<i>necessário</i>	<i>É</i>
	<i>lado</i>			<i>quanto</i>				<i>não ser</i>

Temos, então, duas trilhas únicas de investigação válidas ao pensar. A Deusa diz: “Eu vou perguntar: (...) não é verdade que as únicas trilhas de investigação ao pensar são: por um lado a que investiga como é, tanto quanto investiga, como é necessário que seja, e por outro lado, a que investiga como não é, tanto quanto investiga, como é necessário que não seja?” Observe-se que a dupla negação, no verso 3, tem o valor de uma afirmação: dizer que “y não é não x” é o mesmo que dizer que “y é x”. Agora vamos analisar cada um dos hemistíquios dos fragmentos (eles são separados pelo “tanto quanto”):

Primeiro Hemistíquio:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν
 ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν
 por um lado a como é
 por outro lado a como não é

Que tipo de questões são estas: “como é” e “como não é”? Acreditamos que se tratam de questões *descritivas* de caráter *contingente*. Por exemplo: eu pergunto como é esta maçã que está comendo, quanto ao sabor? E se responde: é doce. Mas se poderia responder, também, “esta não é doce”. O termo “doce” é uma característica, um sinal. E o fato de que poderia não ser do modo como é exprime a *contingência* desta característica. Perguntas como estas pedem que sejam respondidas com *descrições* e os atributos destas descrições são contingentes. Pensamos que estas são as perguntas típicas da física.²⁵⁴ Vejamos agora os segundos hemistíquios:

Segundo Hemistíquio:

ὡς [χρεῶν] οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
 como é necessário ser,
 como é necessário não ser,

Qual é o tipo destas questões: “como é necessário ser” e “como é necessário não ser”? A nossa interpretação é a de que se tratam de questões *descritivas*, mas de caráter *necessário* (i.é., não contingente). Tal como as descritivas contingentes, estas também são respondidas com uma descrição dos atributos do objeto da questão, mas neste caso os atributos são necessários, não podendo não ser os que são. Sabemos que a maior parte dos conceitos com os quais lidamos são vagos, por exemplo, o conceito de criança, todavia sua vagueza está limitada por certos limitadores. Vejamos um exemplo: se digo que ser uma criança é não ter muitos anos de vida, estou dizendo algo vago, mas necessário. Se pergunto um humano com 3 anos de idade é uma criança? Obterei, sim. Se pergunto o mesmo para 5 anos de idade? Sim. Se pergunto o mesmo para 7 anos de idade? Sim. Se pergunto o mesmo para 9 anos de idade? Sim. (...) E se pergunto o mesmo para 30 anos de idade? *Certamente*, não. Se designarmos por muitos anos a

²⁵⁴Buscaremos mostrar no próximo capítulo que são estas as perguntas subjacentes às concepções dos mortais (concepções físicas).

quantidade a partir da qual a resposta é negativa, então o atributo, ainda que vago, “ter poucos anos de idade” é necessário. Este atributo não possui uma extremidade, um limite preciso. Mas ele claramente é limitado, ele nitidamente está sendo limitado. O seu limitador, também, não possui uma extremidade bem definida, mas existe e se faz presente nas respostas negativas. Estas intuições ainda estão se esboçando nos séculos de VI a III aEC. Serão bem definidas apenas no penúltimo século do milênio passado, no contexto das formalizações das matemáticas. Daremos uma série de exemplos, do próprio Parmênides, no próximo tópico. Por ora vamos acrescentar que estas são as questões típicas da metafísica (razão pela qual Aristóteles está sempre perguntando pela “necessidade”). Os atributos metafísicos têm o caráter da necessidade. E este é o caráter dos atributos do *eón*. Os sinais do *eón* não poderiam ser outros. Ele, por exemplo, não poderia ser gerado, sendo não gerado, e assim por diante.

O último ponto que gostaríamos de analisar neste tópico é o emprego do verbo *eimí* neste fragmento. Consideremos o seguinte exemplo que nos servirá de paradigma:

Pergunta:

Como é a maçã, quanto as seu gosto?

Resposta:

A maçã é doce.

Observemos que na segunda frase nós temos um sujeito (a maçã), o verbo 'ser' na terceira pessoa do singular (é), e o predicado (doce). Mas na primeira frase nós não temos predicado (porque um predicado é aquilo que se predica de um sujeito), mas temos o sujeito do verbo 'ser' que é a maçã (*a maçã é* de algum modo). A frase poderia ser reescrita da seguinte maneira: “a maçã é de que modo, quanto ao sabor?”. “Como” é um advérbio de modo. Ele vem *junto* ao verbo o completando e caracterizando semanticamente. Esta frase está completa assim mesmo, sem predicado. Por quê? Porque não é uma proposição, é uma pergunta, e as perguntas possuem essa estrutura. As proposições, ao contrário, precisam de um sujeito, do verbo e do predicado que se atribui a esse sujeito. Designamos por proposições a todas as frases afirmativas e negativas. Não são proposições, portanto, as exclamações, as interrogações, etc. Retomemos agora o nosso objeto, os versos 3 e 5. A Deusa havia dito “eu pergunto” (no primeiro verso), e ela de fato perguntou *se era verdade que* (“*haíper*”) as únicas trilhas de investigação ao pensar eram a que investigava “como é”, ..., e a que investiga como

não é, ... Agora podemos dizer que a nossa interpretação considera estes dois versos como perguntas que têm sujeito. Mas qual?

Para responder esta questão vamos examinar os versos de 5 a 8.

- (5) ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,
 (6) τῆν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 (7) οὐτε γὰρ ἄν γνοίς τό γε μὴ ἐὸν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
 (8) οὐτε φράσαις.

- (5) por outro lado a [trilha que investiga] como não é, tanto quanto [investiga] como é necessário não ser,
 (6) já neste momento, te conto ser inviável a informação toda:
 (7) pois nem poderias conhecer, com efeito, o que não está sendo, pois não é possível,
 (8) nem se quer contarias.

Observe-se que no verso 6 se diz: “te conto ser inviável a informação toda”, mas exatamente o que é que é inviável? Sugerimos que o que seja inviável é *obter* a informação toda. Mas obtê-la de onde? Sugerimos que seja inviável obter toda a informação *da trilha*, que neste verso está sendo comentada. Teríamos então que, obter toda a informação desta segunda trilha é inviável. E isso é coerente com o que havíamos dito sobre a questão *como não é*. Mas, é inviável obter toda a informação sobre *o quê*? Dizer, enunciar, contar tudo aquilo que *algo* não é é descrever todas as demais coisas (posto que sendo outras, não são a que é investigada). Acabamos de dizer “*algo*”, e isso nós podemos justificar da seguinte maneira: se se está investigando, então se está investigando *algo*, necessariamente. E esse “*algo*” é aquilo sobre o que não se pode obter toda a informação. A pergunta “como é” é uma das vias de investigação. Logo, há *algo* que está sendo investigado por esta trilha. E este *algo* é, justamente, o sujeito da pergunta “como é”. E de que “*algo*” se trata? Examinemos os versos 7 e 8. Eles estão apresentando o porquê de obter toda a informação da segunda trilha ser inviável. A Deusa diz: “pois nem poderias conhecer, com efeito, *o que não está sendo*, pois não é possível, nem se quer contarias”. A razão é então a seguinte: (i) não se pode conhecer *o que não está sendo*; e (ii) não se pode contar (exprimir, enunciar, enumerar) o que não está sendo. Em ordem direta: o que não está sendo não pode ser conhecido; e esta é a

razão pela qual é inviável obter toda a informação da segunda trilha. Vamos examinar um pouco mais atentamente. A Deusa diz que *o que não está sendo* não pode ser conhecido, mas o que é que isso tem haver com a investigação da segunda trilha? Muito simples. *Isto* que não pode ser conhecido é *o algo* de que a trilha obtém informação.

Lembre-mos aqui dos versos 27-28 e 37-38 da *Teogonia*. Neles Hesíodo diz aquilo que as Musas podem fazer conhecer com o seu canto: as revelações; e quais são as revelações que elas podem fazer conhecer, caso queiram? Elas “hineando alegram o grande espírito no Olimpo dizendo o presente, o passado e o futuro”.²⁵⁵ O ponto é que para o “presente” Hesíodo emprega “*tá eónta*” (“as coisas que estão sendo”, “as coisas que são”; verso: 38), e se adicionarmos a isso três dos sinais do “*eón*” (“o que está sendo”, “o que é”) o (i) “*nûn éstin*” (“é agora”; B8.5); o (ii) “*oudé ên*” (“nem era”); e o (iii) “*oud' éstai*” (“nem será”) teremos, então, a chave que conecta *o que não está sendo* à segunda trilha. A nossa interpretação é a seguinte: o que está sendo é agora, nem era, nem será, portanto é presente. E o quê é que não é *o presente*? O quê é que não é *o que está sendo*? 1. O que não é o presente é o passado e o futuro. E o que não é *o que está sendo* é *o que não está sendo*. Ora, o que está sendo não é nem passado, nem futuro, porque é agora. Então, *o que não está sendo* é aquilo que não está presente, tal como o passado e o futuro. Mas que, pelo pensamento, pode se fazer presente.²⁵⁶ Retomemos agora a nossa hipótese: esta segunda via investiga como *algo* (que ainda não podemos dizer qual) não é. Nossa sugestão é a das características, ou atributos (ou ainda sinais, como se queira), que este algo não possui. Em nosso exemplo falávamos do doce da maçã, *neste caso do doce que a maçã não tem*. Pensemos um pouco sobre este atributo: “o doce”. Poderíamos dizer que ele está presente na maçã? Não. No nosso pensamento, enquanto uma ideia, sim, mas na maçã, não. Então, o doce não está sendo, mas o que mais? O formato cúbico também não está sendo (a maçã poderia possuir o formato cúbico, mas não o possui, pelo menos não por ora), e o que mais: o sabor de pão de queijo (a maçã que tenho em minha presença também não tem este sabor), e etc., e ao infinito. E então, nos perguntemos se, investigando (por esta via) como a maçã não é, poderíamos obter toda a informação? Certamente é inviável obter toda a informação, já que se estende ao infinito. E estas informações nos informam coisas presentes, ou ausentes? Ausentes, que se fazem presentes apenas como ideias pelo pensamento. E

²⁵⁵A tradução é de Torrano (1995: 107).

²⁵⁶DK 28 B 4.

sabemos que o que está sendo é presente, e que o que não está sendo não é presente, mas o que não é presente é ausente. Fechamos.

Logo, a segunda trilha de investigação investiga como não é *o que está sendo* (tal como a maçã que é presente), mas os atributos (*sémata*), as informações, que obtém são presentes apenas em pensamento, dada a natureza da questão, sendo eles mesmos ausentes daquilo que está sendo. Ou seja, *o que não está sendo* é o produto desta via de investigação, mas não o seu objeto, que por sua vez é. Agora podemos dizer qual é o sujeito do “*éstin*”. O que a Deusa diz a Parmênides é, segundo esta nossa interpretação, o seguinte:

1. Vamos que vamos! Eu cá *pergunto* – e tu tendo ouvido o mito acolher [deve] –
2. se é verdade que as únicas trilhas de investigação ao pensar são:
3. por um lado, a [trilha que investiga] como é, tanto quanto [investiga] como é [necessário] ser
4. (é a trilha da Persuasão,²⁵⁷ pois a Verdade²⁵⁸ a acompanha),
5. por outro lado, a [trilha que investiga] como não é, tanto quanto [investiga] como é necessário não ser,
6. já neste momento, te digo ser inviável [obter] toda a informação [desta]:

²⁵⁷“*Πειθῶ*” (“*Peithô*”: “Persuasão”) é filha de Tétis com Oceano (Cf.: *Teogonia*, v. 349 e 337). Tétis é, por sua vez, filha de Gaia e de Urano (Cf.: *Teogonia*, v. 135), e Oceano é, também, filho de Gaia e de Urano, o mais velho deles (Cf.: *Teogonia*, v. 133).

²⁵⁸Vamos acolher as sugestões de Torrano (1995) e de Detienne (1995) sobre quem é a deusa Verdade. Eles sugerem ser Memória. Na seguinte acepção: a Memória é responsável por fazer presente o que já não é mais: o que era. Memória é filha de Gaia e Urano, é irmã de Téa e de Thémis, tia do Sol, da Lua, e tia-avó das Filhas do Sol, tia também de Díke e das Moiras, ou seja está bem contextualizada, do ponto de vista do parentesco hesiódico. Torrano enfatiza que: “Uma lei onipresente na *Teogonia* é que a descendência é sempre uma explicitação do ser próprio e profundo da Divindade genitora: o ser próprio dos pais se explicita e torna-se manifesto na natureza e atividade dos filhos”. Sabemos que Gaia está intimamente associada a terra, no seu aspecto material, e sabemos pelo emprego de Urano de que faz Platão que este está associado ao abstrato, ao domínio dos paradigmas, das ideias. A república tal como é esboçada por Sócrates (no diálogo *República* de Platão) é um belo exemplo de um “paradigma em Urano” (*República*, IX 592b1). Neste sentido a Justiça (*Thémis*), a Memória (*Mnemosúne*), e as demais filhas e filhos de Gaia e Urano herdaram, por assim dizer, essa dupla natureza: a Justiça está associada ao sangue, mas enquanto justiça não deixa de ser um paradigma; a Memória é sempre aquilo que está gravado seja no pensamento, seja por escrito, não importa, mas esta concretude de coisa presente não deixa de ser também, e ao mesmo tempo, um suporte para o que já não é. E já que o mencionamos veja-se o Tempo, o que pode ser mais concreto que ele? E que pode ser mais abstrato que ele? Toda a descendência proveniente de Gaia e Urano terá esta dupla natureza, e Théa, não escapará a essa regra cosmológica. Para mais sobre os critérios de determinação da natureza e sentido de cada Divindade, cf.: Torrano (1995: 41).

7. pois nem poderias conhecer, com efeito, o que não está sendo, porque não é possível,

8. nem se quer contarias [o que não está sendo].²⁵⁹

Iniciamos este tópico com o objetivo de apresentar uma das duas razões, que conseguimos depreender do poema, da valorização da *dóxa* pelo Deusa. Isso nos levou a uma incursão acerca do método no fragmento 2. Agora, retomemos o nosso objetivo. Vimos que os dois caminhos estão divididos em dois hemistíquios: de um lado o da pergunta cuja natureza é contingente, e do outro o da pergunta cuja natureza é necessária. A nossa hipótese é então a seguinte: as perguntas do hemistíquio contingente são as questões dos físicos que serão apresentadas entre as concepções dos mortais. A contingência da resposta deve-se ao fato de que “a natureza ama ocultar-se”²⁶⁰ e, portanto todo conhecimento a seu respeito será passível de ser refutado, falseado. Concordamos com Casertano na sua revalorização e reconsideração positiva da *dóxa* em Parmênides.

Se é só o discurso sobre $\tau\acute{o} \acute{\epsilon} \acute{o}v$ a ser verdadeiro, porque é um discurso metodológico, matemático, geométrico, o discurso sobre as opiniões, ou sobre as experiências dos homens, mesmo não sendo verdadeiro, não é todavia falso: é verossímil, tal como qualquer discurso sobre a realidade física, sobre a fenomenalidade, desde Parmênides a Platão (recorde-se o $\epsilon\acute{\iota} \kappa\acute{o}\varsigma$ do Timeu), até Einstein (“se é certo, não é física”).²⁶¹

Mas, acrescentamos que assim o é, também, em razão da natureza da pergunta subjacente a essa modalidade de investigação. O problema não é contingente apenas porque o seu objeto o seja, mas fundamentalmente porque o objeto é examinado *de maneira* contingente. Tentaremos mostrar que a necessidade dos atributos do “*eón*” deve-se ao modo como ele é abordado (i.é, pela lógica). As questões que se colocarão serão as dos segundos hemistíquios: “como é necessário ser o *eón*?”, “como é

²⁵⁹ Acreditamos que o verbo “*phrásais*” (de “*phrázo*”) signifique, aqui, “que tu possas enumerar”. E isso porque no fragmento oitavo os “*sémata*” serão enumerados, isto é, indicados um a um; e isso mesmo é o que acreditamos que não pode ser realizado quando se investiga “como não é” algo (que está sendo).

²⁶⁰DK 22 B 123. Ao que deveríamos acrescentar a lição “ ζ ” de Xenófanes, sobre o nosso afastamento da verdade.

²⁶¹Cf.: Casertano (2009: 66).

necessário não ser o *eón*?”. Ao que se responderá: é necessário que seja eterno e ingênito, etc.; e é necessário que não seja divisível, destrutível (ou perecível), etc.; Daí que o mesmo objeto, *o que está sendo*, possa nos apresentar, de acordo com o modo como o investigamos, distintos sinais, com distintos valores epistemológicos modais.

Tendo em mente todas essas considerações defendemos que as *dóxai* dos mortais são apresentadas como uma via a ser percorrida (isto é, como devendo ser também apreendidas) porque elas fazem saber, “*legitimamente*” (“*dokimos*”), uma parte do conhecimento *do que existe*, do conhecimento de *tò eón*. Os versos 31 e 32 do primeiro fragmento são um “eco” da tese xenofânica de que a dóxa constrói todas as coisas. A diferença é que no poema de Parmênides há também uma abordagem lógica na investigação do que existe. E essa diferença é muito relevante na construção da filosofia de Parmênides, pois é justamente o que a diferencia das demais abordagens físicas dos primeiros filósofos.

DK 21 B 34.5

A concepção tem feito todas as coisas.

Dókos d' epì pási tétyktai.

DK 28 B 1.31-32

Como as concepções fazer saber, legitimamente, ser todas as coisas, tudo atravessando.

Host à dokoûnta chrên dokimos eînai dia pantòs pánta perônta.

As divindades e A Divindade.

A última contribui de Xenófanes que destacaremos diz respeito ao modo como ele buscou pensar as divindades, e o divino (no âmbito da linguagem). Para o mitoteólogo elas devem ser pensadas sem que os seus atributos entrem em contradição uns com os outros²⁶² e com o conceito mesmo do “divino”. Essa coerência dos atributos

²⁶²Contrariamente ao que se passa na experiência arcaica das divindades que, segundo Torrano, se mostram contraditórias nos atributos (*com variação de aspecto*). Como ele afirma as “figuras que o pensamento arcaico elaborou são, frequentemente, como que centro de *coincidentia oppositorum*. Reunindo em si atributos contraditórios, aspectos díspares e conflitantes da realidade, estas figuras os transcendem e integram em seu ser profundo, e podem revelar-se sob aspectos antitéticos” (Torrano, 1995: 39), e completa dizendo que, se “esta transcendência de todos os atributos é o modo de ser próprio

das divindades uns com os outros e com o conceito do “divino” pode ser identificada nos fragmentos de Xenófanos que nos chegaram. E, a partir dele, a manutenção dessa coerência comporá os esforços de toda a filosofia posterior.²⁶³ A última lição que destacamos consiste na caracterização da “divindade”, e essa caracterização pode ser dividida em três pontos: 1) no poder, da divindade, de tudo animar (fazer mover) não por ação física, mas por meio do seu pensar (DK 21 B 25, 26, A 1 e Timon fr. 60); 2) na satisfação das lições α , β e γ (acima apresentadas) na caracterização da divindade; razão pela qual a Terra não é “nem na forma física, sujeita ao perecimento, nem no pensamento,²⁶⁴ semelhante [aos mortais]”,²⁶⁵ e 3) a divindade, que tudo governa,²⁶⁶ que é a Terra, da qual todas [as coisas] saem, e na qual todas acabam²⁶⁷ é: esférica,²⁶⁸ una,²⁶⁹ imóvel,²⁷⁰ toda inteira,²⁷¹ não gerada e eterna,²⁷² incorruptível,²⁷³ limitada²⁷⁴ e homogênea.²⁷⁵ Tendo, portanto, praticamente os mesmos atributos que veremos serem

da Divindade, o pensamento arcaico – marcadamente sensível à experiência numinosa – está muito mais apto e preparado para captar e compreender as múltiplas nuances enantiológicas do que nos permitem fazê-lo nossos hodiernos hábitos de rigor conceitual” (idem). Se estiver certo Torrano, podemos dizer que: neste ponto, como em alguns outros, Xenófanos inaugurou alguns dos elementos e aspectos do sistema de pensamento tipicamente moderno, e racionalista.

²⁶³Essa é uma característica muito clara nos fragmentos de 11 a 16, no 23 e na autocrítica dos fragmentos 34 e 35 de Xenófanos. Duas doxografias, também, explicitam essa característica: a 7 e 8, no exame que fazem da necessidade da unidade da divindade. Veja-se, também, se este não é o caráter, explícito, do diálogo *Eutífron* de Platão: a necessidade de ser coerente com o conceito do divino.

²⁶⁴Quem não queira que para Xenófanos a divindade que “tudo move”, “entre deuses e homens grandíssimo” seja Gaia tem que responder a: (i) a capacidade de Xenófanos de conceber uma forma de pensamento *distinta* da dos humanos, e portanto, atribuível a Gaia; (ii) o fato de que ele diz: “entre deuses e homens grandíssimo” (é usado “ $\epsilon\upsilon$ ” + “deuses” e “homens” no dativo plural).

²⁶⁵“*οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδέ νόημα*”, cf.: DK 21 B 23.

²⁶⁶“Mas, a distância, podes mover, com a força do pensamento, a todas [as coisas]”, cf.: DK 21 B 25. “Mover” é “*κραδαίνει*”, que, também, significa: brandir, empunhar e agitar. E, “força” é, aqui, um equivalente para “vontade”, obtida pela extensão de “membrana do coração”. No grego “*φρήν*” é, primeiramente, a membrana do coração. Por extensão o próprio coração, tanto fisicamente, quanto mentalmente, i.é., neste último caso, a vontade.

²⁶⁷“*ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*”, cf.: DK 21 B 27.

²⁶⁸Cf.: DK 21 A 1, 36: “*σφαιροειδῆ*” e “*σφαιροειδέες*”, respectivamente. Significam: de figura, ou forma, esférica.

²⁶⁹Cf.: DK 21 A 28, 29, 30, 36: “*ἕνα*”, “*ἐνὸς*”, “*τὸ ἐν εἴ ναι φησι τὸν θεόν*”, “*ἐν εἴ ναι τὸ πᾶν*”, respectivamente. As duas últimas são: “una, disse, ser a divindade” e “um ser o todo”.

²⁷⁰Cf.: DK 21 B 26; A 36; e Timon fr. 60: “*μῖμνει κινούμενος οὐ δέν*”, “*ἀκίνητον*” (imóvel), “*<ἀτρεμῆ>*” (que não treme), respectivamente. A tradução da primeira é: “e nem sequer se movendo permanece”.

²⁷¹Cf.: DK 21 B 24: “*οὔλοος*”. Significa: inteiro e contínuo.

²⁷²Cf.: DK 21 B 14, A 1, 36, 37: “*γεννᾶσθαι θεούς*” (sido gerados os deuses), “*ἀίδιον*” (“eterno”, ou “sem fim”), “*οὐ γενητόν ἀλλ’ ἀίδιον*”, “*ἀγένητον καὶ ἀίδιον*”, respectivamente. Os dois últimos são: “não gerada, mas eterna” e “não gerada e eterna”. Xenófanos defende que nenhum dos deuses foi gerado, e em particular Gaia, a maior dentre as divindades. Observe-se que é frequente o uso do neutro nos atributos. Por esta razão, estamos optando pelo feminino quando o atributo é de Gaia, e pela forma neutra “divindade”, sempre que possível, que pode se referir tanto a um deus, quanto a uma deusa.

²⁷³Cf.: DK 21 A 37; e Timon fr. 60: “*ἄφθαρτον*” (incorruptível, imortal), “*ἀσκηθῆ*” (ilesa, íntegra), respectivamente.

²⁷⁴Cf.: DK 21 A 36: “*πεπερασμένον*” (sendo limitada).

²⁷⁵Cf.: Timon fr. 60: “*ἴσον ἀπάντη*”, que significa: “em todas as partes igual”, “toda semelhante”, “em todas as partes idêntica”, “toda homogênea”.

indicados pela deusa como os sinais do “*eón*”. Vamos esmiuçar este último ponto na lição que chamaremos de ‘θ’ em conjunto com a análise do “*eòn*”.

O Coração da Verdade

Iniciamos este trabalho apresentando a proposição de que existe uma estrita conexão entre os conceitos de *Gaia*, de *Eón*, e de *Átomos*, de Xenófanés, Parmênides e Leucipo/Demócrito, respectivamente. Tentamos mostrar a estreita conexão no campo epistemológico entre Xenófanés e Parmênides, a partir do conceito de “caminho”. E agora tentaremos demonstrar essa afirmação, acrescentando que: se por um lado não é certo que Parmênides seja o “pai do idealismo”, por outro, consideramos muito provável que seja o “pai do atomismo antigo”. Esta intuição é de John Burnet e foi apresentada em *O despertar da filosofia Grega* do seguinte modo:

“o que aparece mais tarde como *os elementos* de Empédocles, as chamadas ‘*homeomerias*’ de Anaxágoras e *os átomos* de Leucipo e Demócrito, é exatamente o ‘ser’ de Parmênides”.

“Parmênides não é, como disseram alguns, o ‘pai do idealismo’; ao contrário, todo o materialismo depende de sua concepção da realidade”.²⁷⁶

Vamos dividir a exposição em duas partes, na primeira estabeleceremos a correspondência entre os conceitos de *Gaia* e de *Eón*. Na segunda estabeleceremos a correspondência entre os conceitos de *Eón*, e de *Átomos*, fechando o tópico, e passando às considerações finais do capítulo.

Gaia e Eón.

Devemos começar apresentando o nosso entendimento do que seja o “materialismo” antigo. Ele certamente não corresponde ao que chamamos pelo mesmo nome contemporaneamente, apesar de certas semelhanças. Entendemos por

²⁷⁶Cf.: Burnet (1994: 151), e, ainda, Santos (2002: 86-87).

“*materialismo*” antigo a filosofia antiga que considera a Terra, nas suas dimensões divina e material, como o princípio de todas as coisas. E entendemos que um determinado elemento é o “princípio de todas as coisas” se, e somente se, todos os demais elementos puderem ser obtidos ou por transformação (se incorpore a rarefação/condensação), ou por agregação e desagregação, ou por mistura e separação deste.²⁷⁷ De modo tal a poder se dizer que: (i) todas as coisas “*são*” o elemento que é considerado o princípio (de algum modo, em algum estado); e (ii) o todo é este elemento que é o princípio. No caso do materialismo antigo o princípio é a Terra. “De Gaia todas as coisas [são nascidas], e para Gaia todas são destinadas” (DK 21 B 27). E isto quer dizer que:

(α) *todas as coisas* (“*πάντα*”, a água, bem como os demais elementos todos eles) “*são*” Terra (mas o “*são*” na acepção de que da Terra se originam); e ou se encontram na sua forma originária (como terra), ou passaram por alguma alteração: as alterações são: (i) a transformação (que incorpora a rarefação/condensação: como em Anxímenes e Heráclito), (ii) a agregação/desagregação (como em Leucipo e Demócrito), e (iii) a mistura/separação (como em Anaxágoras).

(β) o todo (*τὸ πᾶν*)²⁷⁸ é constituído de Terra (“*ἐκ Γαίης*”).

Uma observação importante é que: “Terra” em Xenófanés, tal como Água em Tales, ou Ar em Anaxímenes não devem ser compreendidos, grosseiramente, como a terra, a água e o ar. Por exemplo, Anaxímenes disse que mesmo quando o ar está igualmente distribuído (e, portanto é invisível) ele se “manifesta” pelo calor, pelo frio, pela umidade e pelo movimento (DK 13 A 7). A Terra, a Água, e o Ar são aquilo que é, acreditamos, a própria “natureza” da terra, da água, e do ar. Estão mais próximos do concreto (da matéria), da umidade (da liquidez), do “gasoso”, talvez (é difícil tentar

²⁷⁷Sobre as transformações, alterações, rarefações e condensações, bem como sobre as separações, agregações e desagregações ver (esta lista não é exaustiva, e o objetivo dessas indicações é apenas ilustrativo): DK 11 A 23 (Cícero, De Deorum Nat., I, 10, 25); 12 B 1; 12 A 9; 13 A 5; 13 A 7; 13 A 6; 21 B 27; 22 B 31; 22 B 36; 22 B 76; 22 B 90. O mesmo raciocínio, grosso modo, empregarão os demais até Demócrito.

²⁷⁸Teodoro não compreendeu que não há mútua contradição (“*πᾶν*”) entre a unidade, esfericidade e limitação do todo com a originação e destinação de todas as coisas à *Gaia* (21 A 36). A razão é que o todo é *Gaia*, porque tudo é Terra. Ele não vinculou estas proposições aos mecanismos de transformação dos elementos *a partir de*, e *para o* princípio. E as fontes que atestam que a *Gaia* é o princípio de todas as coisas, em Xenófanés, são muitas e variadas.

dizer o que seja esta qualidade de Ar), do que da terra, da água, e do ar, eles mesmos. O nosso entendimento é o de que a terra, a água e o ar, eles mesmos, são as manifestações que melhor exprimem a “natureza” da Terra, da Água, e do Ar tomados como princípios materiais. O nosso argumento em defesa desta proposição é o seguinte: Tal como Heráclito consegue “enxergar” o Fogo no ar (rarefeito e quente),²⁷⁹ tal como Anaxímenes consegue “enxergar” o Ar na terra (muito densa e concentrada),²⁸⁰ também, Xenófanés consegue “enxergar” a Terra na água (diluída).²⁸¹ Estes exemplos tornam patente o que afirmamos.

Sobre o Monismo e sobre o Pluralismo.

Antes de prosseguir é preciso esclarecer um ponto que gera muitas dificuldades para os comentadores. Trata-se da distinção entre o monismo e o pluralismo. Queremos deixar claro qual é nosso entendimento destes conceitos uma vez que eles são usados pelos comentadores como critérios de classificação das primeiras filosofias. A primeira distinção que queremos fazer é a distinção da dimensão qualitativa dos princípios da dimensão quantitativa dos objetos por esses determinados. Por exemplo, um dos monismos possíveis é aquele que afirma que a origem de todas as coisas é a Terra (este é o caso do monismo de Xenófanés). Então, se tomamos 10 pedras e queremos determinar qual é a sua origem, a resposta será, neste monismo, que as dez pedras possuem uma só e mesma origem: a Terra. O princípio utilizado para explicar a origem dos dez objetos é uno, já os objetos por ele determinados são múltiplos. Por um lado, as fontes não nos dão razão nenhuma para pensar que os filósofos monistas (i.é, aqueles que estabeleceram *um* só princípio) defendessem que há uma só coisa. Por outro, há evidências de que *o todo* fosse considerado uma só coisa.

Da tese de que há um único princípio de todas as coisas, não podemos derivar a tese de que só há uma coisa. O princípio é único, mas as coisas que deste princípio provêm não são uma só, mas muitas. No nosso exemplo, eram 10. As dez pedrinhas tem neste tipo de monismo uma só origem. Então o que temos aqui: (i) um princípio de origem; (ii) muitas coisas desse um princípio originadas. É preciso que isso seja muito

²⁷⁹DK 22 B 31.

²⁸⁰DK 13 A 7.

²⁸¹Associe DK 21 B 27 com DK 21 B 29, 30 e 33. Isto é: o “ar” nasce da “água” (do mar) por evaporação. Como sabemos que tudo nasce da Terra (B 27) então, por algum processo, a água deve dela nascer. E como tudo o mais deriva da terra e da água, é muito provável que Xenófanés recorresse a algum tipo de processo para explicar as demais derivações.

claro, o “um” (quanto aos princípios) não é necessariamente inconsistente com os “muitos” (quanto às coisas determinadas pelo um princípio). Estamos usando o termo “determinado” para indicar que há uma relação entre o princípio e as coisas a ele referidas. Por exemplo: a “Terra” é também um princípio material em Xenófanés, como parece sê-lo em Empédocles. A “Terra”, como princípio, determina: (i) a “origem” de todas as coisas; e (ii) a “matéria” das coisas que dela derivam. Talvez, seja o caso no qual Xenófanés assuma um pluralismo quanto ao princípio material. Isto é, as fontes parecem indicar que ele assume que as coisas são *constituídas* tanto de água quanto de terra. Então, se por um lado destacamos a quantidade dos princípios e das coisas às quais eles se referem, por outro devemos destacar a qualidade dos princípios nas relações que eles estabelecem com as coisas.

O “Modo da Determinação” estabelece uma função que relaciona cada objeto (ou conjunto de objetos) com um, ou mais, princípios. Exemplo: uma pedrinha (Objeto) *tem origem em* (Mod. Determ.) a Terra (Princípio). A tabela abaixo tem por objetivo não a determinação da autoria dos princípios nela relacionados, mas a elucidação do conceito de princípio por meio de algumas referências comuns na literatura primária.

Fonte	Objeto	Mod. Determinação	Princípio	Autor
DK 21 B 27	Todas as Coisas	Origem	Terra	Xenófanés
DK 21 B 29	Coisas Sólidas	Matéria	Terra	Xenófanés
DK 21 B 29	Coisas Líquidas	Matéria	Água	Xenófanés
DK 11 A 12	A Terra	Suporte (que apoia)	Água	Tales
DK 12 B 1	Todas as Coisas	Origem	Ilimitado	Anaximandros
DK 13 B 2	A Alma	Matéria	Ar	Anaxímenes
DK 13 B 2	O Cosmos	Suporte (que envolve)	Ar	Anaxímenes
DK 22 B	A Alma	Origem	Água	Heráclito

36				
DK 22 B 53	Todas as Coisas	Governo	Pólemos	Heráclito
DK 14 A 11	Todas as Coisas	Matéria	Luz e Trevas	Pitagóricos
DK 28 B 8.24	O que Existe	Matéria (<i>émpleon</i>)	Eón	Parmênides
DK 31 B 17	Todas as Coisas	Matéria (por composição)	Fogo, Água, Terra e Ar	Empédocles
DK 67 A 6	Coisas que Existem	Matéria (“ <i>aítia ... hos hýlen</i> ”)	Pleno (Átomo) e Vazio	Leucipo e Demócrito

Em síntese as variáveis do problema sobre a definição do monismo e do pluralismo são:

1. *Quais* são os princípios?
 - a. *Quantos* são os princípios?
2. Quais são os objetos determinados pelos princípios?
 - a. Quantos são os objetos determinados pelos princípios?
3. Quais são os modos de determinação dos objetos estabelecidos pelos princípios?
 - a. Quantos são os modos de determinação dos objetos estabelecidos pelos princípios?

Nas filosofias monistas vai haver *um* princípio. Mas, podem ser muitos os objetos por ele determinados, bem como podem haver mais de um modo de determinação dos objetos. Nas filosofias pluralistas vão haver *mais de um* princípios. Podem haver muitos objetos por eles determinados, bem como podem haver muitos modos de determinação desses objetos.

Defendemos que para Xenófanes nós mortais somos filhos de Gaia (no sentido de que tivemos o nosso nascimento a partir – *έκ* – de Gaia – *Γαίης*), mas também todos os demais deuses imortais, e isso porque *todas as coisas* têm origem a partir dela. E assim sendo podemos recuperar as suas proposições sobre “a divindade grandíssima” (DK 21 B 23) e identificá-la à Gaia.²⁸² Esta será a nossa interpretação de “*Θεός*”.

²⁸²“*εἷς Θεός*” é literalmente: “o Deus”. Mas tanto em grego, como em português, é comum o uso do masculino em sentido universal. Como “*άνήρ*” (homem) por “*άνθρωπος*” (humano). Um exemplo nós temos no próprio Xenófanes cf.: DK 21 B 34.

“Θεός” é, como sabemos, um substantivo comum a dois gêneros. Em geral esta palavra é traduzida para o masculino: “o Deus”, mas no nosso contexto deve ser traduzida para o feminino: a Deusa. Anteriormente, quando não dispúnhamos de elementos sobre os quais nos apoiar sugerimos uma tradução neutra para: “a Divindade”, mas agora que analisamos a concepção materialista de Xenófanés e que já percorremos a sua mitoteologia, podemos traduzir “Θεός” por “a Deusa” (referindo-nos a Gaia). Postas estas coisas, passemos a um exame dos atributos de Gaia, que ora será indicada pelo seu nome próprio (Γαῖα), ora será indicada como “a Deusa” (Θεός), e ora será indicada (nem sempre, mas as vezes por incompreensão da fonte) por “o todo” (Πᾶν).²⁸³

Vamos apresentar os atributos de *Gaia* em contraste com os do *Eón*.²⁸⁴ Os atributos em itálico são comuns aos dois e os atributos sem itálico não são comuns aos dois. A exposição dos atributos não é exaustiva.

<i>Gaia</i>	<i>Eón</i>
1 Origem e Destino: “ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ” (B 27).	1 É indivisível: “οὐ δὲ διαιπετόν ἐστιν” (v. 22).
2 <i>Una</i> : “ἕν” (B 23); “ <i>unum esse omnia</i> ” (A 4); “ἕνα” (A 28); “ἐνός” (A 29); “τὸ ἕν εἰς πάντας θεούς” (A 30); “ἕν εἰς πάντας θεούς” (A 36).	2 <i>Uno</i> : “ἕν” (v. 6).
3 Corpo e Pensamento: “οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα” (B 23).	3 Continuo: “συνεχέες” (v. 6).
4 <i>É todo igual</i> : “ὅμοιον εἶναι πάντη” (A 28); “ἴσον ἀπάντη” (Timon fr. 60).	4 <i>É todo igual</i> : “πᾶν ἐστιν ὁμοῖον” (v. 22).

²⁸³Como sugerimos, anteriormente, ser o caso de Teofrasto. Com efeito, o todo é Gaia, não são objetos distintos, mas os mesmos.

²⁸⁴Vale fazer uma observação sobre um dos atributos de *Gaia*: o pensamento. Clemente, em *Strom.* V 109 (DK 21 B 23), afirma que Xenófanés nos ensinou que a Deusa é incorpórea. Ele se equivocou quanto a isto. Seu erro consistiu em interpretar a diferença da Deusa no aspecto físico e no pensamento quanto aos mortais (lição “α”) em conjunto com a capacidade de mover com a força do pensamento todas as coisas (DK 21 B 25) sem considerar o pensamento (ou alma) como uma espécie de sopro (DK 21 A 1), a semelhança da compreensão da alma Tales tendo observado as pedras magnéticas, ímãs (DK 11 A 22). A afirmação segundo a qual “ἡ ψυχὴ πνεῦμα” (“*he psuchè pneûma*”: “a alma é sopro”, “a alma é vento”) é típico do pensamento fisiológico da época. E sendo a alma que anima e move as coisas (como em Tales) é ela que devemos entender como uma aproximação ao pensamento da Deusa que move as coisas “não fisicamente”, como uma mão as moveria (DK 21 B 25), mas corpórea. Que Xenófanés tenha se influenciado por Tales derivamos da atribuição de Diógenes de uma possível polêmica filosófica entre eles (DK 21 A 1) e do contexto histórico de originação da filosofia que o permite.

5 <i>Inteiro</i> : “οὐλος” (B 24); “ὄλον” (A 1);	5 <i>Todo junto</i> : “ὁμοῦ πᾶν” (v. 5); <i>Inteiro</i> : “οὐλον” (v. 4).
6 <i>Imóvel</i> : “ἀκίνητον” (A 36); <i>No mesmo [lugar] permanece sempre, nada movendo-se</i> : “αἰ εἰ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐ δέν” (B 26);	6 <i>Imóvel</i> : “ἀκίνητον” (v. 26);
7 <i>Inviolável</i> : “ἄφθαρτον” (A 37); “ἀσκηθῆ” (Timon fr. 60).	7 <i>Inviolável</i> : “ἄσυλον” (v. 48);
8 = 12.	8 <i>Imperecível</i> : “ἀνώλεθρον” (v. 3);
9 <i>Ingênito</i> : “γεννᾶσθαι θεούς” (B 14); “οὐ γνητόν” (A 36); “ἀγένητον” (A 28, 37).	9 <i>Ingênito</i> : “ἀγένητον” (v. 3);
10	10 <i>Unigênito</i> : “μουνογενές” (v. 4);
11 <i>Inabalável</i> : “ἀτρεμῆ” (Timon 60); <i>Nem nãõ mover, nem ser movido</i> : “οὐτε ἀτρεμεῖν οὐτε κινεῖσθαι” (A 28);	11 <i>Inabalável</i> : “ἀτρεμές” (v. 4);
12 <i>Eterno</i> : “ἀίδιον” (A 1, 28, 36, 37).	12 <i>Eterno</i> : “ἀτέλεστον” (v. 4);
13	13 <i>É agora</i> : “νῦν ἔστιν” (v. 5);
14	14 <i>Acabado</i> : “οὐκ ἀτελεύτητον” (v. 32);
15	15 <i>Pleno</i> : “ἔμπλεον” (v. 24);
16 <i>Esférico</i> : “σφαιροειδῆ”, “σφαιροειδέες” (A 1, 28, 36).	16 <i>Esférico</i> : “σφαίρης” (v. 43);
17 <i>Sendo Limitada</i> : “πεπεράνθαι” e “πεπερασμένον” (A 28, 36); <i>Sem Limite</i> : “ἄπειρον” (A 28).	17 <i>Limitado</i> : “πέρας” (v. 42, 49);

Queremos responder a duas questões neste tópico: (i) qual a razão da semelhança dos atributos? E (ii) qual a razão da dessemelhança dos atributos? Para tanto teremos de compreender dois pares de conceitos que aparentam ser mutuamente contraditórios, mas não são. A dificuldade que é a nossa de compreender estes pares é, acreditamos, frequentemente transposta aos gregos, que nem sempre têm essa dificuldade. Tratam-se dos pares seguintes: (a) sem limite/sendo limitado; (b) móvel/que não é movido.

O conceito de “ἄπειρον” (sem limite) e o conceito de “πέρας” (limitado) são mutuamente contraditórios, mas “ἄπειρον” e “πεπεράνθαι”, não são. Nós os estamos interpretando como “sem extremidade” (ou superfície externa) e “com extremidade” (ou

superfície externa). Deixemos de lado, por um breve momento, os gregos para refletir sobre estes conceitos.

O universo, tal como nós o pensamos, não possui (em termos espaciais tridimensionais) uma extremidade (um *limite*). Uma maçã, ao contrário, possui uma superfície que a recobre toda, uma extremidade (um *limite*). Por outro lado, em um saco de batatas cheio de batatas, cada uma delas está *limitando* o movimento das demais, bem como o próprio saco limita o movimento de todas elas. Neste caso o saco é um *limitante* das batatas. E por outro lado, ainda, no espaço e em pleno vácuo uma partícula não tem o seu movimento limitado por nada, ela não “possui” limitantes. Já na água cada partícula atuará sobre as demais as limitando. Voltemos ao exemplo da maçã; a sua superfície (sua “casca”), grosso modo, é como havíamos dito o seu *limite*, mas é *também* o que a limita. Podemos dizer que a “casca” da maçã atua sobre a própria maçã a limitando. Então os limitantes não necessariamente precisam ser exteriores ao que é por eles limitado. Mais que isso, todo objeto que possua limite possuirá também pelo menos um limitante, que é o seu próprio limite. Mas nem todas as coisas possuem “cascas” (por assim dizer). De modo que estas, que estão trocando partes com o “exterior”, não possuem limites, são sem limite (“*ἄπειρον*”). Entretanto, elas podem estar sendo limitadas por outras (que podem, ou não, ser como elas). Tentamos, anteriormente, mostrar isso fazendo referência aos conceitos matemáticos contemporâneos equivalentes, mas reconhecemos que não se tratam de conceitos conhecidos por todos. Estamos tentando apresentar aqui estes conceitos de modo intuitivo, mas com o máximo de rigor que a linguagem e a nossa capacidade nos permite; aliás, a *nossa* linguagem é um dos nossos limitantes.

De Xenófanes a Aristóteles, salvo em algumas poucas vezes, estes conceitos são empregados de maneira bastante precisa. Por exemplo: Aristóteles explica que para Xenófanes a Divindade é “*οὔτε ἀπειρον οὔτε πεπεράνθαι*” (“nem sem limite, nem sendo limitada”; DK 21 A 28), isto é, ela possui um limite, uma “extremidade”, mas não há nada para além dela que a limitando. Aristóteles parece acreditar que há uma “razão negativa” para que ela, a Divindade, possua limite. Esta razão negativa consistiria no seguinte: a Divindade não pode possuir os atributos do que não está sendo, e dado que o que não está sendo é sem limite, então a Divindade deveria ter limite. Ele explica que ela não pode não possuir limite “pois sem limite o que não está sendo ser” (“*ἀπειρον μὲν <γὰρ> τὸ μὲ ὄν εἶναι*”; DK 21 A 28). Para Aristóteles parece haver uma conexão clara entre os atributos da Divindade (a contradição entre “*ἀπειρον*” e “*πεπεράνθαι*” é

aparente).

A Divindade, Gaia, tem que abarcar tanto o nada (“*tò oudén*”) quanto as coisas que são todas elas (“*pánta*”). O primeiro é *o que não está sendo* e ele não possui limites (pois o espaço é infinito). Já *as coisas que são* limitam-se umas as outras e possuem uma “superfície externa”. Daí que o todo nem seja sem limites (porque abarca as coisas que são, e estas são limitadas), nem sendo limitado (porque não há nada que limite o espaço infinito, que faz parte do todo).

Dificuldade semelhante nós encontramos na interpretação do par de conceitos: imóvel/sendo movido. O todo não pode estar sendo movido por alguma outra coisa, pois neste caso haveria *algo* que ele não é (ou não abarca) e se assim fosse não seria o todo. Mas, se por um lado o todo não está sendo movido, isso não significa necessariamente que ele seja imóvel, pois é possível que ele possa mover a si mesmo.

Na interpretação aristotélica de Xenófanes Gaia está no centro do todo e não tem necessidade de se deslocar dessa posição. A ausência da necessidade do movimento seria a razão pela qual ela estaria imóvel na posição que ocupa. Mas a imobilidade de Gaia não pode ser transferida para as coisas particulares que nela se encontram, ao contrário, as coisas que são não apenas se deslocam das suas posições como fazem mover outras das posições que ocupam. Isto é, elas movem a si mesmas e fazem mover outras coisas.

Para Aristóteles há três tipos de movimento: (i) o deslocamento de um lugar a outro; (ii) a transformação (como na passagem da “água” do mar para o “ar” por evaporação); e (iii) o nascimento/perecimento (ou agregação/desagregação). O todo não possui nem o movimento (i) nem o movimento (iii). Ele não pode deslocar-se porque não há para *onde* deslocar-se, pois se houvesse um *lugar* para o qual o todo pudesse se deslocar haveria *algo* (este lugar) que ele não abarca, mas então ele não seria o todo.

O todo também não pode ter surgido, pois se ele tivesse surgido em algum momento (não importa qual), haveria então um momento anterior no qual ele não era, mas o que surge surge a partir de algo, mas neste caso este algo não poderia ser coisa nenhuma, pois fosse alguma coisa, o todo e ela seriam distintos e dois, mas neste caso o todo não seria o todo (pois haveria algo que o todo não é), por outro lado se este algo fosse o nada, o todo e o nada seria distintos e dois, mas igualmente neste caso o todo não seria todo, pois haveria algo, o nada, que não faz parte do todo. Então, não poderia haver nada do que o todo pudesse se originar. Logo, o todo não pode ter surgido (com um raciocínio análogo se pode concluir o mesmo para o perecimento). Assim sendo, é

patente que o todo nem “não mover-se, nem ser movido”.²⁸⁵ Vamos examinar o problema da eternidade do que é de uma maneira distinta:

1. O nascimento é um movimento;
2. Se há movimento há o que se move (este “se” não é reflexivo);
3. O nada não pode *fazer surgir* (isto é, realizar o movimento do “nascimento/parto”) o que é, pois se pudesse realizar esse movimento então não seria nada, mas algo, pois pode mover, e apenas o que é pode mover;
4. Então, o que é tem que sempre ter existido.

As possibilidades são então as seguintes:

Quanto ao limite:

- (i) algo possui limite e, portanto, é necessariamente limitado (ainda que apenas por si mesmo), ou
- (ii) algo é sem limite e, é limitado, ou
- (iii) algo é sem limite e, não é limitado.

Quanto ao movimento:

- (i) algo possui movimento e, portanto, é necessariamente movido (ainda que apenas por si mesmo), ou
- (ii) algo não possui movimento e, é movido, ou
- (iii) algo não possui movimento e, não é movido.

Esclarecidos estes difíceis conceitos, que com frequência conduzem ao erro, podemos retomar agora as questões que colocamos no início da investigação sobre as semelhanças dos conceitos Gaia e *eón*. Acreditamos que a razão para a semelhança dos atributos deva-se ao caráter material e divino de ambos os conceitos. Gaia é “a Divindade” para Xenófanes e o *eón* aparece como uma revelação da Deusa no poema de Parmênides. Há, nos parece, uma dimensão mítica, ou religiosa, evidente nos textos de ambos os poetas-filósofos. Consideramos que uma parte dos conceitos, com os quais Gaia e *eón* são descritos, pertence ao campo semântico do mito, por exemplo: eterno,

²⁸⁵DK 21 A 28: “ο ὅτε ἀτρεμεῖ ν ο ὅτε κινεῖθ σθαί”.

imortal, indestrutível e esférico (forma própria do deus Sol, da deusa Lua, e de outros tantos deuses astrais).

É razoável propor que Xenófanés já está fazendo uso da dialética mas esta ainda não se destacou dos discursos *sob* os quais rege. A dialética de Xenófanés é certamente distinta da de Zenão. A argumentação e o raciocínio lógico associado a uma certa concepção do divino conduziu Xenófanés à exclusão de certos atributos antes imputados às divindades, bem como o conduziu à introdução de certos atributos. Xenófanés teve a oportunidade de estar no momento histórico no qual se fez possível a fundação de um novo campo de investigação sobre o mito e sobre o divino. O divino não pode ser como os mortais, portanto deve ser não mortal (imortal), i.é., eterno. Mas se tudo o que surge deve perecer, então nenhum dos deuses imortais podem ter nascido. Todas as formas em Urano são esféricas e divinas, logo Gaia deve ser esférica. E assim por diante. É possível que raciocínios semelhantes a estes e aos anteriormente apresentados tenham sido os responsáveis pela invenção da mitoteologia.

A grande diferença entre a dialética de Zenão e a dialética que podemos depreender dos textos de Xenófanés é que a dialética de Zenão possui um grau de independência (relativamente aos discursos sobre os quais se aplica) grande o suficiente para se tornar autônoma. Já com Zenão, a validade do argumento começa a se tornar independente da verdade, ou da falsidade, das proposições nele envolvidas. Mas é claro que esse processo estava já se realizando nas matemáticas (que ganhavam graus de abstração cada vez maior) e na filosofia que já se servia da “razão” para avaliar e contrapor os argumentos uns aos outros; e é certo que depois de Zenão este processo continuará a desenvolver-se até que a dialética possa ser considerada uma área, ou uma parte, da filosofia no século III a.E.C.

O surpreendente é que as diferenças das caracterizações dos conceitos de Gaia e de *eón* apesar de poucas são bastante significativas. Destacaríamos dois pontos: (i) a indivisibilidade (que aproximará Parmênides da atomística, como veremos a seguir); (ii) o acabamento do *eón*. É como se, nos parece, Parmênides estivesse querendo ressaltar ainda mais o caráter divino e, portanto, acabado, perfeito, do *eón* (e aqui, levantamos a hipótese de que se possa tratar de uma influência protopitagórica no destaque desta “perfeição” do *eón*).

Eón e Átomos.

Gostaríamos de apresentar o percurso de investigação que nos trouxe até a conexão dos conceitos *eón* e *átomos*. Acreditamos que muitas questões relativas a essa conexão podem ser esclarecidas dessa maneira. Tudo começou com uma inquietante relação entre Zenão e Leucipo, em um momento no qual buscávamos traçar a genealogia do atomismo antigo. Em sentido descendente fomos de Epicuro a Nausífanos, de Nausífanos a Demócrito e de Demócrito a Leucipo. Todos estes apresentavam como princípios os átomos, mas a resposta à questão sobre como esse conceito havia se desenvolvido parecia ter se perdido no tempo, juntamente com boa parte da filosofia de Leucipo. Contudo, foi aí que encontramos uma pista que reorientaria as investigações. Diógenes Laércio nos informa que “Leucipo ouviu Zenão” (“*hoûtos êkouse Zénonos*”: DL.IX.30.2).²⁸⁶ E Diógenes foi coerente com essa afirmação ao apresentar a sucessão dos filósofos da escola itálica que passaria, segundo Diógenes, “de Zenão a Leucipo” (“*Zénon ho Eleátes, hoû Leúkippos*”: DL.I.15.7-8). Mas que conexão poderia haver entre Zenão e Leucipo, entre os eleatas e os atomistas? Bem, ainda que incorreta, alguma razão deveria haver para que Diógenes conectasse Zenão a Leucipo. Começamos então a procurar por relações que poderiam haver entre a filosofia eleata e a atomista, e tanto mais investigávamos mais fatos desconcertantes eram descobertos.

A primeira evidência de uma conexão doutrinária apareceu em uma passagem de Aécio (I.16.2 = DK 68 A 48) sobre a doutrina atomista de Demócrito na qual se lê que “os *sem-partes*, acima de tudo, indivisíveis postular; e para o infinito a divisão não ser” (“*hoi tàs atómous perì tà amerê hístasthai kai mè eis apeíron eînai tèn tomén*”). Os “sem-partes” são os nossos conhecidos átomos. Essa passagem de Aécio é importante por duas razões: primeiro porque ela mostra que os átomos são não apenas sem-partes (como o nome sugere), mas também indivisíveis (“*amerê*”); segundo porque ela mostra que os átomos são “encontrados” quando não é mais possível dividir. Sabemos que para os atomistas as coisas são agregados (“*áthroisma*”) de átomos e que esses agregados são decomponíveis nas suas unidades, mas dessa passagem de Aécio podemos depreender que há um limite para a divisão dos agregados. Pois bem, as partes que resultam ser indivisíveis são, justamente, os átomos. Isto é, eles não possuem partes justamente

²⁸⁶ O pronome demonstrativo “hoûtos” refere-se a Leucipo (Leúkippos), na linha anterior.

porque não podem ser divididos. Essa é uma pista muito importante sobre a construção do conceito de átomo, e ela nos mostra que esse conceito está associado ao procedimento de divisão em partes ao infinito. Aqui está a evidência da conexão de Zenão a Leucipo.

Nós sabemos que nos argumentos de Zenão aparece o procedimento de divisão em partes ao infinito. Aliás, esse é o ponto central dos argumentos de Zenão. E agora vemos que o conceito de átomo está intimamente relacionado com esse procedimento de divisão em partes ao infinito. Apenas essa evidência já justificaria um exame mais aprofundado da relação de Zenão com Leucipo. E foi o que buscamos fazer. Estávamos diante de ao menos duas possibilidades: (i) Leucipo tendo tomado conhecimento dos argumentos de Zenão, que ao levarem a divisão ao infinito implicavam em “paradoxos”, postulou que devia haver um ponto no qual a divisão não poderia mais continuar porque as partes resultantes seriam indivisíveis e assim teria então começado o atomismo; ou (ii) talvez, Zenão já fosse, de certo modo, um atomista, e o vínculo dos dois seria nesse caso muito maior.

Até este momento da investigação não dispúnhamos de nenhuma evidência que sugerisse um vínculo maior entre eles que o já encontrado no procedimento de divisão ao infinito. As fontes pareciam indicar que entre os eleatas e os atomistas havia um problema em comum (a divisão ao infinito), mas nada como uma resposta semelhante. Contudo, foi aí que apareceram dois outros elementos. Percebemos que o “sem-partes”, o átomo, de Leucipo e de Demócrito não era o primeiro princípio da filosofia a ser “indivisível”, o *eón* (de Parmênides) também o era (“*oudè diairetón estin*”: DK 28 B 8.22). Mas havia aí uma lacuna a ser preenchida, era preciso verificar se o *eón* estava relacionado ao problema do infinito posto por Zenão, ou se se tratava de um conceito de indivisibilidade distinto. Ademais, importantes intérpretes por um lado do poema de Parmênides como Cordero (2011: 205 e 215-217) e por outro dos argumentos de Zenão como Barnes (2011: 40-41) negam a existência de um vínculo conceitual entre o poema do primeiro e os argumentos do segundo.

A partir daí passamos a uma revisão da literatura primária com o objetivo de verificar, de modo independente, se poderia ou não haver nas fontes alguma conexão doutrinária entre Parmênides e Zenão, bem como deste último com os atomistas. Poderia ser o caso no qual tais conexões não existissem, mas 10 autores antigos conectavam Parmênides a Zenão e 7 conectavam Parmênides e Zenão a Leucipo.

Para a conexão entre Parmênides e Zenão encontramos: Platão (DK 29 A 11, 12 e 13); Diógenes Laércio (DK 29 A 1); Suda Suidas (DK 29 A 2); Escólio ao Alcebiades de Platão (DK 29 A 4); Plutarco (DK 29 A 4 e 29 A 7); Sexto Empírico (DK 29 A 10); Athen. (DK 29 A 11); Elias (DK 29 A 15); Simplício (29 A 21); Eudemo (DK 29 A 21);²⁸⁷ e Philopolus (DK 29 A 21).

Para a conexão entre os eleatas Parmênides e Zenão e o atomista Leucipo temos: Diógenes Laércio (DK 67 A 1); Clemente de Alexandria (DK 67 A 4); Galeno (DK 67 A 5); Hippolytus (DK 67 A 10); Aécio (DK 67 A 35); Simplício (DK 67 A 8); e Cícero (DK 67 A 8). Ignorar testemunhos como os de Sexto Empírico, de Simplício, de Galeno ou de Diógenes Laércio como se todos eles estivessem apenas “reproduzindo” uma conexão platônica sem a submeter a qualquer exame não é razoável. Os trabalhos de todos eles dão mostras de que eles são intérpretes que confrontam as informações divergentes das suas fontes e que nem sempre aceitam o que elas afirmam.

Acreditamos que a credibilidade que estes testemunhos merecem é, no mínimo, suficiente para que submetamos a um exame cuidado as relações neles apresentadas entre os eleatas e os atomistas. Com base nas evidências já indicadas e nestes testemunhos nós seguimos as investigações na expectativa de que alguma razão para as conexões deveria haver para além da apresentada por Cordero (2011: 215-218).²⁸⁸

A busca por uma resposta do por que da tradição ter relacionado os eleatas aos atomistas nos levou a encontrar quatro outras evidências de grande peso. A primeira delas consiste no primeiro fragmento de Zenão que conecta o conceito de *eón* (o objeto do fragmento oitavo de Parmênides) com o conceito de grandeza²⁸⁹ e com o de *pollá* (o objeto dos argumentos de Zenão). Que se possa encontrar nos argumentos de Zenão o procedimento de divisão ao infinito é algo evidente, mas que o termo *pollá* designe essa infinitude de partes resultantes desse procedimento não é tão evidente assim. Mas, o terceiro fragmento mostra com mais clareza que, para Zenão, *pollá* e *ápeira* são conceitos semelhantes.

DK 29 B 3

“Se *pollá* são, *ápeira* são as coisas que existem”.

²⁸⁷ Eudemo é uma fonte citada por Simplício (*In Aristotelis physicorum librus commentaria*: 9.99.10ss). Por esta razão não o incluímos na contagem.

²⁸⁸ Cordero (2011: 217) defende que Platão é o responsável por “ligar” os textos de Parmênides e de Zenão que não teriam uma conexão evidente.

²⁸⁹ Uma das características do *eón* de Parmênides é que ele é como uma esfera maciça de dimensão finita, isto é, ele possui grandeza. Cf.: DK 28 B 8.43.

“Ei *pollá* estin, *ápeira* tà ónta estín”.

A demonstração de que se segue de *pollá* a existência de “infinitas tà ónta” recorre ao procedimento de divisão ao infinito.

“Pois sempre outras *no meio* das coisas que existem,
E novamente daquelas outras *no meio*.

Deste modo, *ápeira* as coisas que existem são”.

“aeì gàr hétera metaxù tôn ónton estí,

Kaì pálin ekeínon hétera metaxú.

Kaì hoútos *ápeira* tà ónta estí.”

No meio das coisas que existem há outras coisas, e no meio destas há outras, e assim ao infinito e de tal modo que as coisas que existem são elas mesmas infinitas. Ora, o procedimento aqui empregado por Zenão supõe que as coisas podem ser divididas *ao meio* infinitamente. E por essa razão é que seriam elas infinitas. Vamos desdobrar um pouco mais este fragmento. Zenão afirma que: se *pollá* é, então *tà ónta ápeira* é. Isto é, *pollá* é alguma coisa que se existir implicará na “infinitude” de *tà ónta*. Mas, o que é que nas linhas que se seguem implica na infinitude de *tà ónta*? A resposta é muito clara. O raciocínio de Zenão é:

1. Se pudermos dividir *ao meio* as coisas que existem obteremos sempre, a cada divisão de uma coisa, duas outras coisas e cada uma delas é algo que existe;
2. Cada uma das duas partes obtidas na divisão anterior podem ser novamente divididas *ao meio* em outras duas partes e novamente cada uma delas é algo que existe;
3. Ora, se pudermos repetir esse procedimento ao infinito obteremos um número infinito de partes e cada uma delas é algo que existe, pois não é possível dividir algo que existe *ao meio* e obter dois “nadas”;
4. Portanto, se *pollá* é, então as coisas que existem são infinitas.

Mas o que poderia ser *pollá* senão as infinitas partes obtidas pelo processo de divisão ao infinito? A resposta fácil, mas equivocada, adotada pela manualística consiste na tradução de *pollá* por “multiplicidade”. Contudo o argumento não trata da “multiplicidade”. Este argumento, bem como muitos dos outros argumentos de Zenão,

trata exatamente do processo de divisão ao infinito. *Pollá* é a “infinitude” das partes. É a divisão ao infinito que Zenão nega ser possível. Zenão em nenhum dos seus argumentos afirma não haver a “multiplicidade”. O que Zenão afirma é que: “se *pollá* é, então ...”, se seguem certas consequências. Se as consequências são absurdas é porque a tese da qual elas se derivam também o é. E essa tese é “*pollá estin*”. A qual Zenão negará.

Não concordamos totalmente com a interpretação que Aristóteles fez de Zenão porque Aristóteles negligenciou o conectivo condicional (“se x, então y”: “*ei ..., ...*”) que rege os argumentos de Zenão. Mas reconhecemos que Aristóteles e Platão se aproximaram bastante do entendimento que acreditamos ser o correto. A segunda das evidências que encontramos consistia em uma passagem muito clara da *Metafísica* de Aristóteles (*Met. B 1001b 7ss*) na qual se evidencia que o “limite” dos argumentos de Zenão (o qual o dialético deseja evitar) são os “pontos” dos matemáticos. Para eles dessas unidades indivisíveis e adimensionais pode-se derivar a grandeza. E o que são esses “pontos”? São “aquilo que acrescentado ou tirado não torna uma coisa, respectivamente, maior ou menor”.²⁹⁰ Para Zenão uma das consequências possíveis da divisão ao infinito é o “ponto”. Mas, este, para Zenão, já não é mais algo que existe (“*eón*”). Essa unidade proposta pelos matemáticos com os quais Zenão debate é rejeitada e substituída pela unidade de Parmênides, a qual para além de possuir grandeza é, também, indivisível.²⁹¹

No conjunto todas as evidências indicadas requeriam um exame que considerasse a possibilidade que haver um “protoatomismo” na filosofia eleata. Foi justamente levando esse exame adiante que obtivemos o importante resultado de que as características essenciais do conceito de *eón* eram as mesmas do conceito de átomos. Vejamos agora esse resultado.

Faremos uma apresentação distinta da de Burnet (que foi fundamentalmente intuitiva) quanto à aproximação de Parmênides à atomística antiga. Mostraremos que (i) a indivisibilidade (que tomaremos como propriedade primitiva do conceito de átomo, que quer dizer indivisível) de uma parte racional, contínua, concreta e muito pequena, pode ser deduzida do procedimento de exaustão zenoniano sobre a divisibilidade infinita (*pollá*) racional de uma barra (ou régua) de medida unitária qualquer (tese bem

²⁹⁰ A tradução é de Reale (2005: 119).

²⁹¹ As outras duas evidências são os testemunhos de Joannes Philoponus (*In Aristotelis physicorum libros commentaria*: 80.23) e de Simplicio (*In Aristotelis physicorum libros commentaria*: 9.134.2-8). Cf.: DK 29 A 23. Ambos conectam o texto de Parmênides com os argumentos de Zenão.

difundida na comunidade pitagórica);²⁹² (ii) as *sémata* (sinais, ou características) do *eón* (a) podem ser deduzidas da indivisibilidade (DK 28 B 8, v.22 de Parmênides; e DK 67 A 6 e 14; e 68 A 4 e 37 de Leucipo e Demócrito), (b) as características, essenciais, do *átomos* podem, da mesma maneira, ser deduzidas da indivisibilidade (DK 68 A 4); (iii) mostraremos que todas as características do *eón* são características do *átomos*, e que todas as características, essenciais, do *átomos* são, também, características do *eón*; e, finalmente, (iv) mostraremos que essa hipótese é historicamente plausível.

Uma última observação importante: não visamos com este tópico esgotar o leque de interpretações possíveis ou reduzi-lo a uma de suas dimensões (a matemático ontológica), muitos são os elementos e as dimensões (*inclusivamente*, a dimensão religiosa ou espiritual que não destacaremos nesta parte) que se encontram reunidas no poema de Parmênides, nos paradoxos de Zenão, nos discursos de Melisso, Leucipo ou Demócrito para além das que aqui serão analisadas.

O Paradoxo.

Segundo Boyer (1974: 55) os “pitagóricos tinham assumido que o espaço e o tempo podem ser pensados como consistindo de pontos e instantes; mas o espaço e o tempo têm também uma propriedade, mais fácil de intuir do que de definir, conhecida como 'continuidade'”. É, segundo acreditamos, com essas noções de espaço, de tempo e de continuidade que se ocuparam, também, Parmênides e Zenão, promovendo um intenso debate com a comunidade pitagórica neste âmbito. Tomaremos aqui como bem conhecidas, pelos pitagóricos, as razões inteiras (números, ou partes racionais) dado que o famoso paradoxo da *Dicotomia*, bem como os demais, só podem ser formulados se trabalhamos com razões racionais.

Formulando o problema:

Se tomarmos uma régua e definirmos uma unidade nos termos de sua dimensão (como no caso da convenção do metro padrão) e a tomarmos como contínua, poderemos nela introduzir certo número n de marcas equidistantes, podemos, então, tomar uma dessas partes circunscrita por duas, quaisquer, marcas consecutivas e novamente a

²⁹²Cf.: Heath (1963: 191-194).

subdividir em n partes racionais, e repetir o procedimento indefinidamente e ao infinito (consideraremos a proposição de que tal régua é composta por infinitas partes racionais, levando-se a divisão ao infinito, como sendo a proposição sobre a verdade de *pollá*, “*ei pollá estin*” DK 29 B 3, a qual Zenão remeteria a comunidade pitagórica).²⁹³ Se assim procedemos podemos montar uma sequência cujo primeiro termo é 1 (relativamente a unidade que definimos nos termos da régua), o segundo é $1/n$, o terceiro é $1/n^2$, ..., o n -ésimo termo é $1/n^{n-1}$, etc. O que visualizaram, de maneira intuitiva, Parmênides e Zenão? Neste momento precisamos retomar o paradoxo de Aquiles e a Tartaruga. Se o processo de subdivisão em partes racionais é infinito, e se a cada passo do processo passamos de uma parte com dimensão racional positiva, para outra, igualmente, com dimensão racional positiva, então Aquiles não poderá atingir a Tartaruga, uma vez que fazê-lo é o mesmo que assumir que a distância entre ambos é igual a zero, mas este não é um termo da sequência, já que todos os termos da sequência são estritamente positivos.

Para se ver com facilidade esse paradoxo pode-se fixar a distância inicial entre Aquiles e a Tartaruga como $1u$ (unidade de espaço definida, agora, nos termos da distância entre eles), pode-se fixar as velocidades deles em: $1u/\text{segundo}$ para Aquiles (ou qualquer outra unidade de tempo que se queira, desde que seja a mesma para Aquiles e para a Tartaruga), e em $1/10 u/\text{segundo}$ para a Tartaruga (aqui estamos fazendo $n=10$ apenas para simplificar o cálculo). Para compor a sequência colocamos como primeiro termo a medida da distância inicial ($=1u$), e tomamos a medida do n -ésimo termo sempre que Aquiles atingir a $(n-1)$ -ésima posição da Tartaruga. Assim sendo, quando Aquiles atinge a primeira posição da Tartaruga esta já se encontra a $1/10u$ de distância, em sua segunda posição. $1/10$ é, portanto o segundo termo da sequência, e quando Aquiles atinge esta posição a Tartaruga se encontra a $1/100u$ de distância, sendo este o valor do terceiro termo da sequência, e assim por diante.

A sequência é, então, a seguinte:

(1): 1; (2): $1/10$; (3): $1/100$; ...; (n): $1/10^{n-1}$; ...

Obs.: Pode-se ver de imediato que todos os termos dessa sequência são estritamente positivos, e não poderia ser diferente.

²⁹³Cf.: Simplicio *in Phys.* 140, 28. “*εἰ πολλά ἐστίν*” pode ser traduzido por “se infinitas partes é o caso”, em geral é traduzido por “se há muitas coisas”, cf.: Kirk (1994: 278).

Onde está o paradoxo?

No fato de que a distância entre Aquiles e a Tartaruga, em um certo momento, será igual a zero (Aquiles pegará a Tartaruga), ainda que, do ponto de vista matemático, os infinitos termos da sequência sejam todos eles positivos, e como cada termo da sequência indica a distância entre os dois essa, então seria sempre diferente de zero.

Basta, agora, acomodar o que foi dito a própria régua, que obteremos um resultado muito indesejável. Se efetivamente Aquiles atinge a Tartaruga, então: ou (i) admitimos que os infinitos termos da sequência foram percorridos, e o “limite” da mesma é o próprio zero (falamos aqui de *limite* de maneira intuitiva), mas isso significa que a dimensão positiva da distância entre eles foi reduzida a zero,²⁹⁴ ou (ii) temos de recusar algum dos pressupostos admitidos na formulação do problema (como, por exemplo, a divisibilidade infinita: *pollá*, que é o que Zenão fará).

Suponhamos que queiramos continuar afirmando os pressupostos e escolhamos admitir que o limite é igual a zero para a sequência.

A origem da ontologia material

Assim sendo, o que acontece se colocarmos por hipótese que a régua pode ser dividida indefinidamente, em qualquer ponto? Se procedermos a divisão da régua ao infinito obteremos a cada passo uma parte cada vez menor e, no limite, igual a zero. Teremos então reduzido uma régua com dimensão positiva a uma soma infinita de pontos *adimensionais*. Mas como se produziria a dimensão somando-se pontos adimensionais?

Neste ponto começa a ontologia de Parmênides. É preciso salvar a realidade das coisas que são (*tà ónta*). Como?

Postulado material

Parmênides e Zenão compreendiam que as coisas que são (*tà ónta*) existem no sentido de possuírem extensão no espaço e no tempo. De tal modo que negaram a atribuição de existência ao ponto *adimensional*, e ao seu correlato temporal: o instante

²⁹⁴ Cf.: Aristóteles (*Met.* B 1001b 7ss).

(*nûn*).²⁹⁵ Em síntese, para *ser* é preciso possuir alguma grandeza espacial e temporal. Diz-nos Simplicio explicitamente que, segundo Zenão, “o que não tem nem grandeza, nem solidez, nem massa não poderia sequer existir” (*en dè touítoi deíkysin, hóti hoû méte mégethos méte páchos méte ógkos methéis estin*).²⁹⁶

Ao se deparar com a possibilidade do surgimento dos entes a partir do nada (que é compreendido como aquilo que ao ser adicionado a um ente, em nada lhe acresce, e ao ser subtraído de um ente, em nada lhe reduz), de serem nada (uma soma infinita de pontos), e de poderem perecer, igualmente, no nada, reagiram com o seguinte postulado: *do nada nada surge, o que é não é nada, e no nada nada se dissipa*. A contraparte matemática deste postulado seria: uma soma de zeros, ainda que infinita, é sempre igual a zero, um número positivo é, sempre, diferente de zero, uma divisão em partes positivas, de um número positivo, nunca tem por resultado zero.

Com este postulado Parmênides e Zenão foram obrigados a recusar a divisibilidade infinita. Isto é, no processo de divisão em partes de um objeto qualquer, haverá um momento em que chegaremos a uma parte muito pequena (uma partícula) que não poderemos mais dividir. É essa partícula indivisível que Parmênides nomeou *eón*. Pois o *eón* “*oudè diairetón estin*” (B 8.22: “nem é divisível”).

Parmênides e Zenão raciocinaram que era necessária a existência de uma tal partícula para que o processo de divisão não fosse infinito, e deste modo se evitasse a consequência da divisão ao infinito, que é a redução do que é, do que possui grandeza espacial, ao que não é, ao ponto adimensional.

Os sinais.

A. *Sémata do Eón* (As Características do *Eón*).

Vamos mostrar que as características do *eón* podem ser deduzidas da indivisibilidade. Diremos que a indivisibilidade é uma característica primitiva essencial se, e somente se, pudermos deduzir todas as demais características essenciais.

Os *sémata* são (todos os sinais são indicados em B8):

²⁹⁵Fr. 8, 5, Simplicio In: *Phys.* 78, 5; 145, 5., ver, também, DK 29 A 27.

²⁹⁶Cf. Fr. 2 e 1, Simplicio in *Phys.* 139, 9 e 140, 34.

1. indivisível (οὐ δὲ διαιρετόν ἐστιν – v.22);
2. uno: se não possui partes é um (ἓν – v.6);
3. contínuo: se fosse descontínuo possuiria partes (συνεχὲς – v.6);
4. homogêneo: se fosse heterogêneo possuiria *distintas partes*, ou partes diferenciadas (ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον – v.22);
5. imutável, ou imóvel: se mudasse de forma relativamente a si mesmo possuiria partes (como um cubo mágico que se move sobre si mesmo), ou sua diferença viria a ser a partir do nada e/ou deixaria de ser no nada (ἀκίνητον – v.26);
6. inviolável: se pudesse perder partes é porque as possuía (ἄσυλον);
7. imperecível: não perdendo partes se mantém o mesmo sempre e não perece, pois ao não-ser não vai (pelo postulado) (ἀνώλεθρον – v.3);
8. ingênito: não surgiu por composição (caso no qual seria composto), nem a partir do nada, então não surgiu, sempre foi (ἀγένητον – v.3);
9. unigênito: se não tivesse sido sempre todo junto teria se agregado, então teria partes (μουνογενὲς – v.4);
10. inabalável: se fosse abalável poderia ser fraturado, dividido, em partes e então seria composto por partes (ἀτρεμέζ – v.4);
11. eterno: não surgiu e não perecerá (não pode ser fraturado e não pode deixar de ser no nada), sempre foi, é e será (ἀτέλεστον – v.4);
12. todo junto agora: não fosse todo junto possuiria partes e seria divisível (ἅπαν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν – v.5);
13. acabado: não pode obter acabamento, se pudesse se moveria, então é já acabado como é desde sempre (οὐκ ἀτελεύτητον – v.32);
14. pleno* (ἔμπλεον); todo preenchido, sem vazios;
15. esférico* (σφαίρης – v.43).

Obs. (*): As duas características marcadas com “*” não são dedutíveis a partir do postulado material e da indivisibilidade, apenas (e conjecturamos que devam ser compreendidas no contexto místico como atributos do divino). Todas as 13 demais designaremos de essenciais, e como pudemos observar, adicionada ao postulado material a propriedade da indivisibilidade podemos obtê-las todas. Observemos que o postulado não é uma propriedade, e é ele mesmo obtido negativamente, em razão das consequências da divisibilidade infinita que se deseja afastar.

B. Características do *Átomos* (do Indivisível).

Mostraremos agora que a propriedade da indivisibilidade, adicionada ao postulado material, é suficiente para a obtenção das características essenciais do átomo. São elas:

1. Indivisibilidade (DK 68 A 48: “*tà amerê*”);
2. Unicidade (DK 67 A 6: “*hèn*”);²⁹⁷
3. Continuidade (DK 67 A 7: “*mè óntos toû dieírgontos*”);
4. Homogeneidade (DK 67 A 6: “*hèn ... ousían*”);
5. Imutabilidade (DK 67 A 7: “*ouk àn kínesin*”);²⁹⁸
6. Indestrutibilidade (DK 67 A 7: “*óute phthoràn*”);
7. Possui Massa (DK 67 A 6: “*stereón*”);
8. Possui Tamanho (grandeza);
9. Possui Figura (DK 67 A 6: “*schêmá*”; no caso do *eón* a figura era a da esfera, mas Leucipo e/ou Demócrito observando que se tratava de uma característica não necessária, incluíram outras possibilidades para a figura).

É fácil ver de que modo estas características são dedutíveis a partir da indivisibilidade e do postulado material. Veja-se a ênfase dada a esse ponto por Demócrito em DK 68 A 48: “Os átomos não são divisíveis, e não há divisão até o infinito”.²⁹⁹ Veja-se que a novidade quanto às propriedades é muito pequena, e que a figura da esfera não é mais tomada como necessária (nunca foi salvo enquanto um atributo divino), tal como pode ser em Parmênides.³⁰⁰

²⁹⁷ A natureza “do que divide” (“*toû dieírgontos*”) “não sendo” (“*mè óntos*”) a do átomo, de Leucipo e de Demócrito, é a razão pela qual ele é *uno* (“*hèn*”), e não *pollá* (“*oud’ aú pollá*”), segundo Aristóteles (*de gen. et corr.* A 8. 324b 35 = DK 67 A 7).

²⁹⁸ Segundo Aristóteles (*de gen. et corr.* A 8. 325a 23) “Leucipo imaginou ter raciocínios, sendo acomodados à sensação, concebendo que aqueles, o cheio das coisas que existem, não obtendo nem surgimento nem destruição nem movimento. Por um lado, tendo acomodado estas com os fenômenos, por outro, tendo acomodado o *um* com os raciocínios como não tendo movimento, sendo sem vazio”: “Λ. δ' ἔχειν ὠιήθη λόγους, οἳ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναίρησουσιν οὐτε γένεσιν οὐτε φθορὰν οὐτε κίνησιν καὶ τὸ πλήθος τῶν ὄντων. ὁ μολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινόμενοις, τοῖς δὲ τὸ ἔν κατασκευάζουσιν ὡς οὐκ ἄν κίνησιν οὐσαν ἄνευ κενοῦ”.

²⁹⁹ Aet. I, 16, 2.

³⁰⁰ A esfera desempenhava um papel importante tanto na misteriolgia protopitagórica quanto na mitoteologia xenofânica. É possível que essa influência tenha determinado o aparecimento da esfera como um sinal do *eón*.

A Identidade do *Eón* com o *Átomos*.

Mostraremos agora que: (i) todas as características, essenciais, do *eón* são, também, características do *átomos* e, inversamente que, (ii) todas as características do *átomos* são, também, características do *eón*.

(i). Tomando a numeração já estabelecida temos que:

A indivisibilidade (1) é a característica primária e essencial de ambos os conceitos. A unicidade (2) é uma consequência imediata de (1), pois se fosse divisível o *eón*, então ele teria partes e tendo partes seriam muitos (tantos quantas fossem as partes); o mesmo vale para a continuidade (3) pois se fosse divisível haveriam partes separadas (onde há divisão há separação) e em sendo separadas o *eón* não seria um todo contínuo, mas descontínuo. Se o *eón* fosse heterogêneo (i.é, não (4) homogêneo), ele possuiria partes distintas e, portanto não seria um, mas tantos quantas fossem as partes distintas. Se o *eón* se movesse em si mesmo (se se transformasse, i.é, não 5) ele teria partes em movimento, pois a transformação deve-se a uma multiplicidade de movimentos realizados conjuntamente pelas partes. E se não fosse (9) unigênito, então teria se agregado sendo muitos quando não era um, mas se foi muitos, nada o impede que voltar a sê-lo e, portanto não é um, mas muitos em um agrupamento.

A inviolabilidade (6) está contida na indestrutibilidade (6) e também nesta está contida a propriedade de ser imperecível (7), ingênito (8), inabalável (10) e eterno (11). A propriedade de ser todo junto (12) está contida na propriedade da continuidade (3). A propriedade (13) (ser acabado) está contida na propriedade (5) (imutabilidade). A propriedade (14) (ser pleno) é uma maneira particular, mas não necessária, de satisfazer a propriedade (7) (possuir massa). E a propriedade (15) (ser esférico) é uma maneira particular, não necessária, de satisfazer a propriedade (9) (possuir figura).

A volta é imediata. Assim sendo os dois conceitos satisfazem o mesmo conjunto de propriedades essenciais, apresentadas, contudo de maneira diversa. E com isso queremos sustentar que se referem ao mesmo objeto.

O auxílio de Melisso.

Sabemos que Parmênides buscou fixar as *sémata* por meio do conceito de *necessidade* (muito provavelmente uma interpretação de uma das Moiras: a inflexível).

E o único fragmento de que dispomos de Leucipo retoma esse conceito: “Nada deriva do acaso, mas tudo de uma razão e sob uma necessidade” (DK 67 B 2). Diôgenes Laértios (DL.IX.30ss.) faz dele um discípulo de Zenão, o que para nós, e a partir do que foi apresentado, é plenamente possível e, com efeito, é historicamente compatível.

Outro ponto de apoio importante, ao nosso ver, é Melisso de Samos. A razão é a seguinte: (i) ou se é coerente com o raciocínio que supõe a divisibilidade infinita do espaço, do tempo e dos entes e se admite o vir-a-ser do nada, o próprio ser nada, e o deixar-de-ser no nada, (ii) ou se é coerente com os fenômenos não se admitindo a divisibilidade infinita (*pollá*) e se postula que *o que é (tò eón)* sempre foi, permanece sendo e será o mesmo nos seus sinais.

Melisso é muito claro no seu posicionamento e isso nos mostra com precisão (1) a natureza do debate e (2) das posições admissíveis no contexto. Quanto à natureza do debate Melisso nos ajuda a visualizar que efetivamente estamos tratando das questões centrais: indivisibilidade, unicidade, continuidade, imutabilidade, etc.³⁰¹ Quanto às posições admissíveis Melisso assume, com nitidez, a coerência com os fenômenos no sentido já mencionado (posição que ficou conhecida como idealista uma vez que difere da compreensão comum dos fenômenos não vendo neles nem surgir, nem perecer, nem transformar-se). A rigor não são as coisas que se mostram (os fenômenos) que não surgem, não perecem, etc., são os entes (*ónta*), constituintes dos fenômenos, que não possuem essas propriedades. Os compostos de entes evidentemente se decompõem, foram compostos e se transformaram no processo. A não distinção dos fenômenos e dos entes, é possivelmente devida, acreditamos, à linguagem usada pela escola de Eleia, equívoco evitado pelos atomistas com o uso de um vocabulário mais técnico e preciso: daí a preferência por *átomos*, ao invés de *eón*.

Os fragmentos 6, 7 e 9 de Melisso, ademais, sinalizam essa opção, ainda que seja muito difícil acomodá-los todos juntos preservando a sua consistência. Pois, o sem limite do fr. 7 parece querer indicar o Todo, que deve ser forçosamente Uno, contudo o fr. 9 afirma sobre esse mesmo Uno que não deve possuir corpo, pois “tivesse espessura, também teria partes e não seria mais um”. Em que sentido o Todo não possui espessura? Para Kirk, Raven e Schofield o nono fragmento é considerado, também, difícil de ser conciliado com os demais, ou “não é de modo algum um texto genuíno de Melisso ou pertence à parte polêmica do livro de Melisso” (1994, p. 422).³⁰² Melisso e Zenão,

³⁰¹Cf.: fr.1 de Melisso.

³⁰²Outra possibilidade, que a cronologia nos permite, é que ele já esteja fazendo referência ao ponto

juntos, podem ser considerados o “elo” entre a escola de Eleia e a escola de Abdera, entre Parmênides e Leucipo.

CONCLUSÃO

A meta historiográfica subjacente à dissertação era a de “historicizar Parmênides”. Para tanto buscamos interpretar o poema de Parmênides o comparando com o contexto mítico e filosófico do qual ele emergiu. Vimos, com efeito, que o poema foi construído com os recursos literários da tradição mítica, principalmente da tradição épica de Homero e Hesíodo, mas vimos também que a presença da tradição órfica não podia ser descartada, ainda que fosse menos visível que a épica. Dessas tradições míticas Parmênides extraiu os elementos centrais para o seu vocabulário filosófico, e nesse processo corrigiu algumas das coordenadas tradicionais a partir das descobertas astronômicas de sua época, bem como mudou a semântica dos conceitos dela tomados. Tentamos mostrar que parte dos desvios, relativos à tradição mítica, de Parmênides tinham o propósito de renová-la. Desse modo Parmênides se serviu imensamente das pesquisas pitagóricas que já vinham realizando um trabalho de assimilação crítica da tradição mítica, em particular da dos Mistérios. Nos foi possível caracterizar a relação próxima da filosofia de Parmênides com a filosofia protopitagórica, particularmente nos aspectos formais externos e internos ao poema, mas também no interior das “*dóxai*”, que provavelmente está em diálogo com essa tradição em alguns pontos importantes. As teses das *dóxai* não são apresentadas como incorretas pela Deusa, mas como incompletas porque mantêm os pares de princípios dicotômicos sem dar a eles uma unidade. Esse seria o esforço de Parmênides em B8. Vimos também que esse esforço dá continuidade ao “projeto” filosófico de Xenófanes, e, com efeito, foi possível mostrar a grande quantidade de semelhanças entre o *eón* de Parmênides e a Gaia de Xenófanes. Mas, a proposta de Xenófanes apesar de estar no *caminho*, trazia consigo ainda muitos equívocos da tradição. Então, Parmênides reuniu os recursos metodológicos pitagóricos ao projeto xenofânico de descrição da realidade por meio de um princípio único. O resultado foi não menos que o desenvolvimento do

(adimensional), tal como aparecerá nos *Elementos* de Euclides. E esteja então assumindo que a divisão deve ser levada ao infinito o que permite que Aquiles pegue a Tartaruga, mas que também permite que *o que é* possa surgir a partir do nada. O que é efetivamente uma posição não materialista no sentido em que temos empregado o termo, mas teoricamente possível.

primeiro discurso ontológico da história da filosofia. Sobre ele trabalharam muitos filósofos posteriores, particularmente os atomistas, que a ele mais intimamente se uniram com o propósito de levá-lo adiante.

Do conjunto do nosso percurso concluímos que:

- (i). O poema de Parmênides se vincula à tradição mítica arcaica na forma;
- (ii). Ele busca preservá-la por meio de um estimulante processo de renovação crítica, no qual não há qualquer evidência das posições de autoridade e do dogma;
- (iii). É muito provável que Parmênides tenha sido um pitagórico que doutrinariamente não se manteve “fiel” ao princípio cosmológico pitagórico <phôs , skótos>;
- (iv). É muito provável que Parmênides tenha ouvido (talvez como discípulo) Xenófanés, ao qual se uniu no “projeto” de descrição da realidade a partir de um único princípio;
- (v). Há muitas propriedades comuns à deusa Terra de Xenófanés e ao *eón* de Parmênides, as quais evidenciam o vínculo doutrinário entre eles;
- (vi). O conceito que mais se aproxima do *eón* é o de *átomos* de Leucipo e de Demócrito. E a razão é que Leucipo depreendeu dos trabalhos de Parmênides e de Zenão o conceito de *átomos*;
- (vii). Finalmente, o *eón* é o conceito do princípio material de dá origem à tradição materialista atomista de Leucipo a Epicuro. Parmênides não é um idealista.

O objetivo desta dissertação, muito para além do esforço de mostrar a pertinência histórica ou filosófica de quaisquer das proposições defendidas, é o de convidar os leitores a uma releitura minuciosa da história da filosofia eleata. Convidá-los, também, a uma crítica das posições da autoridade estabelecidas ao longo dos mais de dois milênios transcorridos entre nós e os gregos. E, principalmente, convidá-los a olhar por uma perspectiva histórico-filosófica que enxerga a história não como o objeto de uma narrativa já estabelecida, mas que a enxerga como um objeto de uma narrativa em construção, sujeita à crítica e ao criterioso, contínuo e incessante reexame.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

- (APH) ANAXIMANDRO & PARMÊNIDES & HERÁCLITO. *Os Pensadores Originários*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 1993.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução do grego de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. Loyola, São Paulo, 2002.
- BORNHEIM, G. A (2003). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: CULTRIX, 12ª ed.
- BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Vozes, Petrópolis, 1991.
- DANIEL, W. G. (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy. The complete Fragments and selected testimonies of the major presocratics*. Part I and II, New York: Cambridge University Press.
- DIELS, H. A. e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6ª Ed., Berlin, Weidmann, 1951 (Primeira edição: Diels, H. A. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, Berlin, 1906).
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 3ª ed., Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1997 (*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951).
- HERÁCLITO (1980). *Fragmentos*. Introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Edição bilíngüe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 3ª ed., 1995.
- HESÍODO. *Teogonia; Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Sueli Maria de Regino, Martin Claret, São Paulo, 2010.

- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos. Arx, São Paulo, v.1: 2003, v.2: 2002.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. Ed. 34, São Paulo, 2011.
- HINOS HOMÉRICOS. Tradução de Edvanda Bonavina da Rosa [et al.]. Unesp, São Paulo, 2010.
- (DL) LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed., 2008.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M (1994). *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª ed.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola., 2002.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Laboratório OUSÍA: Universidade Federal do Rio de Janeiro., 2009.
- PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

DICIONÁRIOS E GRAMÁTICAS

- ANTÓNIO FREIRE. S. J. *Gramática Grega*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia Braga, 6ª Ed, 1982.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. London: Oxford University Press, 1958.
- (DGP) MALHADAS, D. & DEZOTTI, M^a. C. C. & NEVES, M^a. H. M. (Org.). *Dicionário Grego-Português*. Cotia: Ateliê Editorial, vol. 1: 2006/ vol. 2: 2007/ vol. 3: 2008/ vol. 4: 2009.
- RAGON, E. *Grammaire Grecque*. Éditions De Gigord, Paris, 2008.
- ROCCI, L. *Vocabolario Greco-Italiano*. Milano - Roma - Napoli - Città di Castello: Società Editrice Dante Alighieri p. a. & Società Editrice S. Lapi p. a., 1961.
- SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Harvard University Press, 1984.

AUTORES MODERNOS

- AMARAL, G (2009). *A necessidade do dizer*. In SANTORO F., CAIRUS, H.,

- RIBERIO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- BARBOSA, J. L. M (2006). *Geometria Euclidiana Plana*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Matemática.
- BERNABÉ, A. (2012). <Filosofía y Misterios. Lectura del Proemio de Parménides> In: *Uma mirada actual a la filosofía griega: Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*. Ediciones de la SIFG: Madrid-Mallorca; 3-40.
- BOCAYUVA, I. (2009). *O poema de Parmênides e a viagem iniciática*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- BOYER, C. B. (1974). *História da matemática*. Tradução de Elza F. Gomide. São Paulo: Edgard Blucher.
- BURNET, J. (1994). *O despertar da filosofia grega*. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano.
- CAPPELLETTI, Angel J. *Ensayos sobre los atomistas Griegos*. Caracas: Sociedad venezolana de ciencias humanas, 1979.
- CASERTANO, G. (1989). *Parmenide: Il metodo, la scienza, l' esperienza*. Napoli: Loffredo Editore.
- (2007). *A Cidade, o Verdadeiro e o Falso em Parmênides*. In. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, pp. 307-327.
- (2011). *Os pré-socráticos*. Tradução de Maria G. Gomes de Pina. São Paulo: Loyola.
- CORDERO, N. L. (2011). *Sendo Se É: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus.
- CORDERO, N. L. (1979). *Les deux cheminis de Parménide dans lês fragments 6 et 7*. In: *Pronesis*, vol. 24, nº 1, pp. 1-32; published by: BRILL.
- (2009). *Em Parmênides, 'tertium non datur'*. In SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- (2011). *Sendo Se É: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus.
- CORNELLI, G. & COELHO, M^a C. M. N. (2007) “*Quem não é geômetra não entre!*” *Geometria, Filosofia e Platonismo*. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 116, (A), pp. 417-435.
- CORNELLI, G. (2009). *A Descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens*

- do prólogo*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH.
- DETIENNE, M. (1992). *A invenção da mitologia*. Tradução de André Telles, Gilca Martins S. Gama. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB.
- (1995). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Pocket.
- FIGUEIRA, M. (2009). *O atomismo antigo e o legado de Parmênides*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro
- GÓMEZ-LOBO, A. (1999). *El poema de Parménides: texto griego, traducción y comentario*, Santiago de Chile. Apud. BERNABÉ, A. <Filosofía y Misterios. Lectura del Proemio de Parménides> In: *Uma mirada actual a la filosofía griega: Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*. Ediciones de la SIFG: Madrid-Mallorca, 2012: 3-40.
- GONÇALVES, A. (2007). *Introdução à álgebra*. Rio de Janeiro: IMPA, 5ª ed.
- GRIMBERG, G. (2009). *Parmênides e a matemática*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- HEATH, T. L. (1963). *A Manual of Greek Mathematics*. New York: Dover Publications, INC. 1ª ed.
- HEGEL, G. W. L. (1977). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. Tradução de: Wenceslao Roces, México, Fondo de cultura Económica, 1ª reimpressão.
- HYGINO, H. D.; IEZZI, G. (1982). *Álgebra moderna*. São Paulo: Atual.
- KAHN, C. (2009). *Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- MARQUES, M. P. (1990). *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola.
- MONDOLFO, R. (1959). *El Pensamiento Antiguo: historia de la filosofía greco-romana (I)*. Traducción del italiano por: Segundo A. Tri. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 4ª ed.
- MORRIS, R. (1998). *Uma breve história do infinito: dos paradoxos de Zenão ao universo quântico*. Tradução de Maria Luiza X. De A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- MOURELATOS, A. P. D. (2008). *The route of Parmenides*. New Haven and London, Yale University.
- MUNIZ, F. (2009). *A odisseia de Parmênides*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- PEIXOTO, M. C. D. (2007). *A natureza humana entre necessidade e liberdade*. In: *Revista Filosofia Unisinos: edição de Jan/Abr*.
- PIMENTA, M. M. (2009). *O frag. 4 de Parmênides*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (2007). "*La Thea di Parmênides*". In *La Parola del Passato* 43 (1988) 337-346 in: CORNELLI, (B), pp. 52-53.
- RIBEIRO, L. F. B. (2009). *Parmênides Trágico*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- ROBBIANO, C. (2009). *Duas fases parmenídeas ao longo da via para a verdade: elenkhos e ananke*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- SAGAN, C. (1980). *Cosmos*. Série de TV realizada por Carl Sagan e sua esposa Ann Druyan. Produzida pela KCET e Carl Sagan Productions, em associação com a BBC e a Polytel International. Veiculada na PBS em 1980; vídeo (780 minutos). Dublado para o português.
- SANTORO, F.; HENRIQUE, C.; RIBEIRO, T. (Orgs) (2009). *Acerca do Poema de Parmênides*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial.
- SANTORO, F. (2009). *Os nomes dos deuses*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- SANTOS, J. T. (2009). *Parmênides contra Parmênides*. In. SANTORO F., CAIRUS, H., RIBEIRO, T. *Acerca do Poema de Parmênides*. Azougue, Rio de Janeiro.
- (2009). *Presença da Identidade Eleática na Filosofia Grega Clássica*. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 3, Issue 2.
- SISSA, G.; DETIENNE, M. (1990). *Os deuses gregos*. Tradução de Rosa M. boaventura. São Paulo: Companhia das Letras.
- STRUIK, D. J. (1997). *História concisa das matemáticas*. Tradução de João Cosme Santos Guerreiro. Lisboa: Gradiva.
- VEGETTI, M. (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume.
- VERNANT, J-P. (1989). *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B.

da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 6ª ed.

(1992). *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Tradução de Myrian Campello. Rio de Janeiro: Olympio.

(1990). *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.