

PARMÊNIDES E A TRADIÇÃO MÍTICA ARCAICA *

Parmenides and the archaic mythic tradition

Gabriele Cornelli **

Thiago R. O. Costa ***

Resumo: Neste artigo nós analisamos duas importantes interpretações comparadas do poema de Parmênides com a tradição mítica arcaica: a de Alexander P. D. Mourelatos e a de Alberto Bernabé. O objetivo é determinar qual seja a posição de Parmênides relativamente à tradição mítica arcaica.

Palavras-chave: História da Filosofia Antiga, Parmênides, orfismo, Homero, hesíodo.

Abstract: This article will compare two interpretations of Parmenides' Poem with the archaic mythic tradition: the interpretations of Alexander P. D. Mourelatos and Alberto Bernabé. The aim is to determine Parmenides' view of the archaic mythic tradition.

Keywords: History of ancient philosophy, Parmenides, orphism, Homer; hesiodus.

* Artigo recebido no dia 13/05/2013 e aprovado para publicação no dia 16/07/2013.

** Prof. do Departamento de Filosofia da Universidade Nacional de Brasília (UNB).

*** Prof. Doutorando em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra e professor assistente de filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG).

O objetivo deste artigo 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 Xenófanos 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).¹ 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

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.² 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), Simplicio (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).³

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

¹ 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.

² Cf. CORDERO (2011: 13-16).

³ As referências completas podem ser encontradas em DK, inclusivamente as referências aos fragmentos falsos (de B21 a B25) e ao fragmento incerto (B20). Simplicio (*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.

fonte antiga que afirmava que Parmênides havia escrito ao modo de Hesíodo e de Xenófanés.⁴ Salvo pela referência a Xenófanés, 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 “Íliada” 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”.⁵ No sétimo verso do segundo fragmento temos: “*(...) mè èòn (...)*” (B1.7). “*eòn*” é o nominativo/acusativo neutro singular do dialeto homérico, no qual ocorre um acréscimo do “*ε*” (èpsilón) a algumas formas do particípio do verbo “*eimí*”.⁶ No primeiro verso do sexto fragmento temos: “*(...) èòn émmenai (...)*” (B6.1). “*émmenai*” é uma variação comum (por acréscimo da terminação “*-mevai*”, ou “*-men*”) do infinitivo do verbo “*eimí*”: “*eínaí*”.⁷ 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 Alexander Mourelatos (2008), bem como um estudo do dialeto homérico.⁸

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.

⁴ DL.IX.22.11-12.

⁵ 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 de Fernando Santoro (2009).

⁶ FREIRE (2001: 250).

⁷ FREIRE (2001: 253). Em B2.6 temos “*émmen*” que é igual a “*eínaí*”.

⁸ Mourelatos (2008: 1-46), trata-se da versão revisada e expandida da original de 1970; 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).

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 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 lhe eria 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 προσηύδα*” 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	part.masc.	masc./neutr.	neutr.
			ind./3ª pess			
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 a 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 ocorreu 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 “*épos pháto*”. O jovem, o narrador,

nos diz que a Deusa dirigiu a palavra a ele (“dirigia a palavra a mim”) e, então, o discurso (*épos*) foi dito (*pháto*) (“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 particípio 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 proêmio (B1.1 a B1.23), a introdução à investigação (B1.24 a B2.2) que Mourelatos chama de “seção programáti-

ca”,⁹ 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).

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).¹⁰ 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.

⁹ 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.

¹⁰ Há uma interessante possibilidade interpretativa na qual o substantivo, que aqui funciona como um adjetivo, “*koúra*” (de *kóre*; em: B1.5) esteja qualificando as éguas (em B1.4), já que concorda com o substantivo “*hippoi*” em número, gênero e caso. Se assim for, a relevância das Filhas do Sol no poema é reduzida.

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 “temas”¹¹ 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?¹²

A aparição dos mesmos nomes, por exemplo, não implica na identidade dos seus sentidos.¹³ 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 katharês euagéos eelíoio* (10.3) *lampádos érg’ áidela 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).¹⁴ 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.

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

¹¹ MOURELATOS (2008: 11).

¹² 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.

¹³ 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 World was also its semantic context in the epic”.

¹⁴ Cf. SANTORO (2009: 84ss).

muitos elementos comuns às duas narrativas (como a presença de escoltas, para Odisseu e para o *koûros*,¹⁵ a comparação das naus com os rápidos cavalos,¹⁶ e a presença fundamental das divindades que indicam, ou sinalizam, o caminho a ser percorrido¹⁷) o que sugere a possibilidade de uma equivalência formal e/ou temática.¹⁸ 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*, *pémpto* (dentre outros)¹⁹ 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, a 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 por 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*.

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 pon-

¹⁵ MOURELATOS (2008: 18-19).

¹⁶ MOURELATOS (2008: 22-23). Essa é uma passagem interessante da argumentação de Mourelatos porque ela envolve o paralelo entre os cavalos e as naus dos focenses, o grupo étnico ao qual Parmênides pertence.

¹⁷ MOURELATOS (2008: 20-21 e 23).

¹⁸ Estamos, aqui, nos referindo, com “temática”, tanto ao que Mourelatos (2008: 11) chamou de “motivo” quanto ao que ele chamou de “tema”.

¹⁹ MOURELATOS (2008: 4-11).

tos 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.²⁰ 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 empreguem 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 Xenófanos (B18, B14, B16 e B15).²¹ 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 Xenófanos (intelectual autônomo), mas uma posição *intermediária*.

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:

²⁰ Na *Teogonia* (22) Hesíodo diz claramente que o seu canto foi ensinado pelas Musas: “as quais, um dia, ensinaram [*edídaxan*] Hesíodo belo canto”.

²¹ Voltaremos a esse ponto.

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

1. A presença das *Heliádes* é 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 carro 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;²²
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 delas (*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*),

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,

²² Essa terceira é a hipótese CORNELLI (2009: 146).

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.²³ Também, se ergueram as moradas temíveis da Noite obscurecedora ocultadas pelas nuvens sombrias. (*Teogonia*: 736-745).

[736] énthā dè gês dnopherês kai tartárou eeróentos

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 aos primeiros dos portais do lado de dentro se chegar

[742] allá ken énthā kai énthā phéroí prò thýella thýelles

Mas poderia para cá e para lá arrastar o vendaval para o vendaval

²³ Sugerimos que a interpretação deste passo seja a seguinte: os objetos podem ser projetados (arrastados) pela força terrível (imensa) dos ventos de um lado para o outro no interior do vendaval.

[743] argalén· deinòn dè kai athanátoisi theoîsi.

Violento; temível também aos imortais deuses,

[744] toûto téras· kai Nyktòs eremnês oikía deinà

Este monstro. Também da Noite obscurecedora as moradas temíveis

[745] hésteken nephéleis kekalymména kyanéëisi.

Se erguem 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-hesiódicas 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 peirat*” (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).²⁴

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

²⁴ A tradução é de Sueli Maria de Regino (2010).

e são luminosos, “*aithériai*”, 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 Érebo, o deus Escuridão, no qual Zeus precipitou o orgulhoso Menoítios, (“*eis Érebo katépepse*”: 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, 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*)²⁵ faz o caminho do Tártaro em direção à superfície. Há uma passagem do fragmento 912 de Eurípedes que ilustra o primeiro desses movimentos invertidos:²⁶

[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*”),²⁷ 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.²⁸

²⁵ HESÍODO. *Teogonia*: 744 e 758; também, Stesichorus Lyr., in: *Fragmenta*: S17.4-5, traz: “*nuktòs eremnês*”.

²⁶ EURÍPIDES Trag. *Fragmenta*: 912.9. O segundo movimento, já bem conhecido na literatura, aparece na *Teogonia* (956-957) de Hesíodo.

²⁷ HESÍODO. *Teogonia*: 744.

²⁸ 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” (“*kourotróphon*”: 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*, *Moíra* 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.²⁹ Nessa linhagem as duas *Heliádes*, a Radiante (*Phaéthousa*) e a Brilhante (*Lampetié*), são pastoras (“*epipoiménes*”). *Lampetié* aparece em Homero também como uma “rápida” (“*okéa*”) “mensageira” (“*ággelos*”).³⁰ 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*).³¹ 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 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 Rodes:

²⁹ Cf.: HESYCHIUS. Lexicogr. *Lexicon* (AO): nu.171.1: “*Néaira: Okeanoû thygáter*” (μ133).

³⁰ HOMERO. *Odisseia*: 12.375.

³¹ Esc. ad loc., PÍNDARO. *Olympian*: VII.131.

Mas, de todos os [seus] lados, as jovens Heliádes tendo-se encolhido em compridos tálamos negros derretem-se em lágrimas, pranto lamentável, desafortunadas. Brilhantes 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 + Teía => Hélios³² + 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 subrinhas de Seléne e de Eós. Sendo que todas as divindades citadas a partir de Teía 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*”)³³ e dos mortais (“Hélios dos mortais o iluminador”: “*phaesimbrótou Helíoio*”)³⁴ sobre a Terra.³⁵ Hélios é também o doador da *térpsis*, da fartura, da satisfação e do prazer aos mortais (“*terpsimbrótou Helíoio*”).³⁶ Mas é principalmente “aquele que tudo vê” (“*hòs pánt’ ephorâi*”).³⁷ 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) *aquele 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:

³² HESÍODO. *Teogonia*: 371-374.

³³ HOMERO. *Odisseia*: 3.2.

³⁴ HOMERO. *Odisseia*: 10.138.

³⁵ HOMERO. *Odisseia*: 3.1-3.

³⁶ HOMERO. *Odisseia*: 12.269.

³⁷ HOMERO. *Odisseia*: 12.323. Esse é a passagem que define Hélios como “o [deus] que tudo vê e que tudo ouve” (“*Eelíou, hòs pánt’ ephorâi kai pánt’ epakoúei*”). O verbo “*ephoráo*” significa: ver, olhar, vigiar, observar, inspecionar e estudar.

“as únicas vias de investigação *ao pensar*³⁸ são: (...)” (“*hodoi mounai 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.³⁹ 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 hoîs, Helíou pýlas kaleî toûs 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.⁴⁰ Independentemente da tese “de Pitágoras”, a assimilação das Heliádes com as “vistas” (“*horáseis*”) é pertinente cosmologicamente, pois a capacidade 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.⁴¹ 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.⁴² 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, *Lampetíe*, quem leva a mensagem ao pai de que os camaradas de Odisseu haviam comido as suas vacas.⁴³ 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 *Theîa*, a deusa arcaica da Visão, o “Grande Olho”.⁴⁴

³⁸ “Ao ver”, poderíamos traduzir.

³⁹ SEXTO EMPÍRICO. *Adv. Math.*: 7.113.1-3.

⁴⁰ Cf.: DK 28 B 1.9-11.

⁴¹ Cf.: EMPÉDOCLES. DK 31B84.8; Platão. *Alcebiades*: 1.133a; e Joannes Stobaeus. *Anthologium*: 1.49.44.1.

⁴² Há uma conexão indireta entre as Heliádes e as pálpebras (“*blépharon*”) nos *Argonautas* de Apolônio de Rodes (4.603-606), já citado.

⁴³ HOMERO. *Odisseia*: 12.375 (já citada).

⁴⁴ “*boôpis*”, in: *Hymni Homeric. In Solem (Eis Hélion)*: 2.

O adjetivo *Theía* (também, *Theîa*), que significa “*divina*”, um feminino de *theîos*, segundo Junito de Souza Brandão⁴⁵ deriva de *theós*, deus.⁴⁶ O Etymologicon Magnum (449.15-18) confirma, e acrescenta alguns elementos bastante sugestivos:

- [15] *Theîa*: indica a mãe de Seléne e
 [16] de Hélios. Em consequência de *théan* surgiu *théeia*. Por
 [17] agregação, *theîa*. A qual é, com efeito, a causa da
 [18] *visão* e do nosso *contemplar*.”
 [15] <*Theîa*>: *Semáinei tèn metéra tês Selénes kai*
 [16] *toû Helíou. Parà tèn théan gégone théeia· kai katà*
 [17] *synáiresin, theîa. Kai gàr háute estîn aitía tês*
 [18] *théas, kai toû theoreîn hemàs.*

O quadro de derivação apresentado pelo Etymologicon Magnum é:

1.1. Deus (<i>theós</i>)	1.1. Divino (<i>theîos</i>)
1.2. Deusa (<i>theá</i>)	1.2. Divina (<i>theîa</i>)

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	Hélios	Hòs pánt' ephorâi	O que tudo vê
Theá	Theîa	Theá	A Visão

Em Hesíodo *Theîa* 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,⁴⁷ 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.]

⁴⁵ BRANDÃO (1991: 407).

⁴⁶ O Etymologicon Magnum também apresenta essa dupla derivação: (i) de *theá* a partir de *theós* (444.7-9), e (ii) de *theîa* a partir de *theá* (449.16).

⁴⁷ É nesse ponto que se evidencia que o sentido da divindade se dá pelo seu nome.

- [371] *Theía d' Hélión te mégan lamprán te Selénen*
 [372] *Hô th', hè pántessin epichthoníoisí phaeínei*
 [373] *athanátois te theoísi toí Ouranòn eurýn échousi,*
 [374] *geínath' hypodmethéis' Hyperíonos en philóteti.*

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 “*toí*” (em 373) são os sujeitos dos verbos “*phaeínei*” e “*échousi*”, 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, “*toí*”, 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).⁴⁸

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

Musa Kalliópe, filha de Zeus, ponhas-te 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 à 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 infati-

⁴⁸ A tradução é de Bornheim (2003: 32).

gável, 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] Eô te hrodópechyn euplókamón te Selénen
- [7] Eélión t' akámant' epieíkelon athanátoisin,
- [8] hòs phaínei thnetoîsi kai athanátoisi theoîsin
- [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),⁴⁹ “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: *voéo*) 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, apreendendo-o pelo pensamento (o coração da verdade); e apresentar o que é, apreendendo-o pelos olhos (as *dóxai* dos mortais). Se estiver correta

⁴⁹ 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 Homericí (*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.

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 *Théia*, 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 *Theia* 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 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 *Théia*, “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)⁵⁰ 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. Não nos propomos aqui realizar essa reavaliação, mas, a partir, principalmente, da reavaliação feita por Alberto Bernabé, considerar essa tradição, 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].

⁵⁰ 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 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 (“*hemiónon*”, “*hâi*”: 6.22 e 6.23, respectivamente), que equivalem às éguas (“*híppoi tai*”: B1.1);⁵¹
- (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 (“*keînai*”: 6.25) que por ele levam Fintis (“*hagemoneûsai*”: 6.25), o que se assemelha ao conhecimento das éguas (“*polýphrastoi ... híppoi*”: B1.4) que conduzem⁵² 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).

Com efeito, no texto pindárico, como no proêmio parmenídeo, se fala de portas que o carro deve atravessar, se atribui conhecimento

⁵¹ O nome “*hemionos*”, como o “*hippos*”, 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.

⁵² 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 “*hegemóneuon*” (B1.5).

aos animais de tiro, se lê *hodòn hagemoveûsai*, correlato de Parmênides B1.5 *hodòn hegémoneuon*, 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), onde se diz que a atribuição de cavalos (“*paréchei toûs 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 poiētôn, Hómēros, Orpheûs, Parmēnides*”: 122.20-21). Esse testemunho: (i) coloca Parmênides na companhia dos poetas Orfeu e Homero (“*tôn poiētôn, Hómēros, 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”);⁵³ 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

⁵³ 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”.

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 “*phéme*” (= “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).

Bernabé apresenta os dois sentidos do adjetivo “*polýphemon*” com o objetivo de aproximar o poema da tradição de mistérios, e isso por meio do campo semântico da palavra “*phéme*”. Os muitos “*phêmai*” 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,⁵⁴ 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

⁵⁴ BERNABÉ (2012: 15, 21 e 32).

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)⁵⁵ 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 ... polýphemon*” 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 Mistericas

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 proêmio. 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.⁵⁶

Há certo número de indícios apontados nesse sentido por Bernabé: (i) a urgência das Heliádes no caminho é comparada a urgência dos iniciados;⁵⁷ (ii) a reiteração dos verbos com o sentido de “levar” são comparadas as reiteradas prescrições do caminho adequado aos iniciados;⁵⁸ (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;⁵⁹ (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;⁶⁰ e, finalmente, (v) a inspiração poética é “traduzida” na revelação dada ao iniciado.⁶¹

Com efeito, o poema abarca toda essa sorte de sentidos possíveis. Mas, a dupla argumentação em defesa da interpretação é mais importante que

⁵⁵ Uma ação que está entre o despacho para o caminho e a escolta no caminho.

⁵⁶ BERNABÉ (2012: 15, 21 e 32).

⁵⁷ Caracterizada, principalmente, pela imagem do eixo nos meões incandescendo (B1.6-7). BERNABÉ (2012: 17).

⁵⁸ BERNABÉ (2012: 13).

⁵⁹ BERNABÉ (2012: 21).

⁶⁰ BERNABÉ (2012: 32).

⁶¹ BERNABÉ (2012: 34).

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 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 *Lampetie*, 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 só 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”, 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 ensina uma espécie de ensaio da morte.⁶²

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.⁶³ 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

⁶² BERNABÉ (2012: 9).

⁶³ BERNABÉ (2012: 21).

os personagens. Em todas as interpretações as éguas estão se aproximando dos portões etéreos. O que não é 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.
Énthā 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 kou̐rai, 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?⁶⁴ Nós vimos anteriormente que as Heliádes são chamadas, na

⁶⁴ 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 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 à 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

literatura épica, de “meninas” (“*koûrai*”).⁶⁵ 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 mantem-se em suspensão o juízo acerca 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?⁶⁶ E (ii) com base em que evidências sustentaríamos 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:

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;

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.⁶⁵ 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 kórai”, e que traz em 736.10: “kórai Heliádes”.

⁶⁶ 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*”.

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.⁶⁷
 - i. “*koûrai Heliádes*”, em: Apollonius Rhodius (*Argonautica*: 4.604);
 - ii. “*Heliádes ... paídes*”, em: Dionysius Perieg. (*Orbis descriptio*: 291-293);
 - iii. “*Heliádes kóraí*”, 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*: 17.211).⁶⁸
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*”.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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).

- b. Em acréscimo, deve-se observar que não há qualquer evidência 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 puchado pelas éguas.
- a. Porque é o que se lê em B1.4-5: “as éguas puchando o carro” (“*híppoi hárma 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” (“*Ô koûr’ athanátoisi synáoros henióchoisin híppoi taí se phérousin*”).

Logo,

O jovem está no carro⁶⁹ que é puxado pelas éguas⁷⁰ e dirigido pelas Filhas do Sol⁷¹ que deixaram para trás as moradas da Noite e estão indo para a luz.⁷²

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 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 Estesícoro⁷³ 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,

⁶⁹ Deriva da quinta proposição. Confrontar com B1.1, B1.4-5 e B1.24-25.

⁷⁰ Deriva da proposição 5 (a).

⁷¹ Deriva da proposição 2 (b) e (c), e da proposição 3. Conferir B1.24.

⁷² Deriva da proposição 4. Conferir B1.9-10.

⁷³ STESICHORUS Lyr. In: *Fragmenta* (fr. S17.1-7).

[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' Okeanoôo rerásais
 [S17.4] aphíkoith' hiarâs Poti bénthea ny-
 [S17.5] ktòs eremnâs
 [S17.6] potì 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:

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.⁷⁴

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 (“Okeanoôo”) indica um

⁷⁴ 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.

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 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 depreendemos 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*⁷⁵ *onomázein*

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

⁷⁵ “*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 sen

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.⁷⁶ Mas isto sim sabemos, que Parmênides deu ao todo uma *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* eînai.

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*

tidos (dado que resultam em parte das observações astronômicas) quanto pela mente (dado que são tomados como princípios materiais). Por essas razões preferimos escolher um termo que satisfizesse a ambas as dimensões.

⁷⁶ Cf.: DK 14 A 21 e DL.VIII.48.10-11.

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.⁷⁷

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 parmenídea 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*.⁷⁸ *Thémis*, *Díke*, *Moíra* e *Anánke* permanecem sendo deusas, mas como no caso de *Nýx* adquirem uma função cosmológica claramente distinta da tradicional.⁷⁹ Elas se transformam nos princípios que determinam as formas do que existe, impondo-lhe as suas *peírata*.⁸⁰ Aqui, “*peírata*” 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. Esta 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”.⁸¹ E nele se interpreta cenicamente “uma espécie de ensaio da morte”.⁸²

Contudo, a nossa avaliação quanto à sugestão de interpretação proposta por Bernabé é negativa. As evidências apresentadas são fracas para que

⁷⁷ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias* (248-262). A tradução é de Sueli Maria de Regino (2010: 75).

⁷⁸ Confrontar: B1.14, B1.26, B1.28, B8.14, B8.16, B8.30, B8.32, B8.37 e B10.7.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ Essa função de *Thémis* enquanto uma Lei que determina a forma do *eón* escapou à análise de Aristóteles na *Metafísica*.

⁸¹ BERNABÉ (2012: 33-35).

⁸² BERNABÉ (2012: 9).

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 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”.⁸³

Os Nomes das Divindades

Daímon kybernâi (v. 3; fr.1; v. 3, fr.12);

Heliádes koûrai (v. 5, 9, 15, 24, fr.1);

Nýx adaê (v. 9, 11, fr.1; v. 59, fr.8; v. 1, 3, fr.9; v. 2, fr.12; v. 1, fr.14);

Pháos (v. 10, fr.1; v. 1, 3, fr.9; v. 1, fr.14);

Heméra (v. 10, 11, fr.1);

Aithér (v. 12, fr.1; v. 1, fr.10; v. 2, fr.11);

Díke polýpoinos (v. 14, 28, fr.1; v. 14, fr.8);

Theá (v. 22, fr.1);

Moîra (v. 26, fr.1; v. 37, fr.8);

Thémis (v. 28, fr.1; v. 32, fr.8);

Pístis alethés (v. 30, fr.1; v. 12, 28, fr.8);

Alétheia (v. 30, fr.1; v.4, fr.2);

Peithó (v. 4, fr.2);

Anánke (v. 16, 30, fr.8; v. 7, fr.10);

Sphaîra eukýklou (v. 43, fr.8);

Pûr aithérion (v. 56, fr.8; v. 1, fr.12);

⁸³ MOURELATOS (2008: 39).

Hélios lampádos (v. 2-3, fr.10; v. 1, fr.11; v. 1, fr.15);
Seléle (v. 4, fr.10; v. 1, fr.11; v. 1, fr.14; v. 1, fr.15);
Ouranós (v. 5, fr.10; v. 2, fr.11);
Ástroi (v. 7, fr.10; v. 3, fr.11);
Gaía (v. 1, fr.11; v. 1, fr.14);
Gála (v. 2, fr.11);
Ólympos (v. 2, fr. 11);
Éros (v. 1, fr.13);
Aphrodíte (v. 1, fr.18);

Referências bibliográficas

Fontes primárias

(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).

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. *Ilíada*. 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) LAËRTIOS, Diôgenes (2008). *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed.

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 (2002). *Da Natureza*. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola.

PARMÊNIDES (2009). *Da Natureza*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Laboratório OUSÍA: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

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

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.

CORDERO, N. L. (2011). *Sendo Se É: a tese de Pamênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus.

CORNELLI, Gabriele (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.

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.

MOURELATOS, A. P. D. (2008). *The route of Parmenides*. New Haven ad 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.

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.

Endereço dos Autores:

Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília

Caixa Postal: 4497

70904-970 Brasília — DF

(61) 3107-7040

gabriele.cornelli@gmail.com

Thiago Rodrigo Oliveira Costa

Rua do Moreira, nº 74

Setor Central, Goiás — GO

CEP : 76.600-000

meryver@gmail.com