

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## ALGUMAS QUESTÕES CONTROVERSAS NA INTERPRETAÇÃO DE PARMÊNIDES

Charles Kahn  
Universidade da Pensilvânia

É sempre um prazer ter a oportunidade de retornar a Parmênides, um filósofo pelo qual me apaixonei quando eu ainda era um estudante de pós-graduação. Ao longo dos anos, publiquei mais de uma vez sobre as concepções de Parmênides acerca do Ser e seu impacto sobre Platão. Assim, minhas visões sobre este assunto são bem conhecidas, e eu não as repetirei aqui. No entanto, irei, pelo menos, me referir ao conceito de Ser de Parmênides, e ficarei feliz em discutir sobre isto no momento das perguntas. Por outro lado, quero começar por situar Parmênides em relação à tradição da filosofia da natureza que começa em Mileto e, então, procederei à discussão de alguns pontos controversos, primeiro concernentes à interpretação de passagens cruciais e, finalmente, concernentes à direção da marcha da carruagem no proêmio.

### 1. Parmênides e a Física

Em um artigo recente sobre Parmênides, sugeri que conceberíamos da melhor forma o desenvolvimento da filosofia pré-socrática se o compreendêssemos em três ondas. A primeira onda é marcada pela emergência de uma cosmologia naturalista e de uma protociência no sexto século a.C., especialmente em Mileto. A nova cosmologia está conectada com desenvolvimentos em astronomia e provavelmente em geometria. Acima de tudo, ela procura substituir os deuses antropomórficos e as forças personificadas da *Teogonia* de Hesíodo por entidades impessoais, como o quente e o frio, o seco e o úmido, e oferece uma explicação

mecânica, ou ao menos naturalista, da origem das coisas e dos principais fenômenos, como relâmpagos e eclipses. Nossos documentos sobre este período são muito inconsistentes; nós somos essencialmente dependentes do que restou do resumo de Teofrasto sobre Anaximandro e Anaxímenes. Porém, como eu argumento no meu livro sobre Anaximandro, o esboço desta primeira visão jônica de mundo pode ser reconhecido em características comuns compartilhadas pelas cosmologias posteriores e por certas concepções chave como *physis* e *kosmos*, pressupostas por Heráclito, Parmênides e todos os pensadores tardios. Ao final do sexto século, algumas versões desta nova filosofia natural começaram a se expandir pelo mundo grego, como podemos ver, por exemplo, a partir dos fragmentos de Xenófanes e do aparecimento de filosofia no sul da Itália, com Parmênides e Zenão.

Na segunda onda, representada por Heráclito e Parmênides, este empreendimento de uma cosmologia naturalista é dado como certo e reinterpretado. A reinterpretação pode ter começado ainda antes, com Pitágoras, se estivermos corretos ao supor que ele forneceu algum tipo de cosmologia como pano de fundo teórico para sua tarefa prática de fundar a comunidade pitagórica, a sociedade de culto que teve um papel tão importante na política do sul da Itália. No entanto, o começo da história do pitagorismo é tão sombrio que seria melhor se limitássemos nossa visão a Heráclito e Parmênides, onde encontramos textos para nos apoiar. Com base nesses textos, nós podemos descrever a segunda onda do pensamento pré-socrático como logicamente de “segunda ordem”, isto é, refletindo sobre a investigação jônica da natureza e achando novo sentido para ela. É isto o que Heráclito e Parmênides têm em comum: eles podem tomar por certas algumas versões da filosofia natural jônica e podem definir sua própria posição filosófica em referência a ela. É claro que fazem isto de formas muito diversas, e eu terei mais a dizer sobre isto logo a seguir. Primeiro, porém, deixem-me apontar resumidamente para a terceira e última onda da filosofia pré-socrática, representada pelas cosmologias, do quinto século, de Anaxágoras, Empédocles e dos atomistas.

Estas cosmologias do quinto século dão continuidade ao empreendimento da filosofia natural jônica ou protociência, se sentindo, no entanto, obrigadas a fornecer novas fundações, isto é, uma teoria dos elementos designada a responder à crítica eleática de Parmênides e Zenão. Assim, Anaxágoras e os atomistas são descendentes diretos da tradição jônica do *peri physeos*, e muitas de suas detalhadas teorias se assemelham àquelas de Mileto no sexto século. Quase o mesmo se dá com Empédocles, apesar de ele pertencer ao braço ocidental

Kahn, Charles

Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides

daquela tradição, influenciado por uma teoria da alma que é, em sentido lato, pitagórica. No caso de todas as três cosmologias, a novidade consiste especialmente naquilo que Aristóteles chama de *arché*, o ponto de partida de seus sistemas, a explicação que cada um fornece dos princípios elementares, explicação esta que consegue escapar do ataque de Parmênides sobre o nascer e o perecer. Em outros aspectos, Anaxágoras, Empédocles e os atomistas são genuínos praticantes do empreendimento jônico de explicar a natureza das coisas em termos quase-científicos.

Heráclito e Parmênides (na primeira parte de seu poema) não são praticantes deste empreendimento, mas seus comentadores. Na segunda parte de seu poema, Parmênides de fato aparece como um praticante: ele apresenta uma detalhada cosmologia ilustrando o braço italiano daquela tradição jônica. Mas na primeira parte do poema, no discurso sobre a Verdade, Parmênides se encontra fora de toda esta tradição e rebaixa o estudo da natureza a “visões de mortal, nas quais não há confiança”. Desta forma, ele se distancia de seu próprio trabalho sobre cosmologia.

Assim como Parmênides (e de modo diferente de Anaxágoras e dos outros), Heráclito também julga a tradição da filosofia natural de um ponto de vista exterior, e isto quer dizer, de uma posição própria que lhe permite dar um novo sentido ao projeto jônico de uma filosofia natural. Escrevendo em prosa como os Milésios, Heráclito introduz o ponto de vista de uma tradição do *logos*, uma tradição de homens e dizeres sábios, incluindo tanto a nova sabedoria naturalista quanto a mais antiga, aquela das autoridades mais populares (como Homero e Hesíodo) que os naturalistas procuram substituir. Esta é a tradição dos *logoi* ou dos relatos de histórias sobre a qual Hecateu faz graça (como ele diz, “os *logoi* dos gregos são muitos e ridículos”, fr. 1), e também a tradição dos *logioi* ou informantes de Heródoto, os homens sábios da Pérsia que têm histórias para contar sobre a hostilidade ancestral entre os gregos e seus vizinhos orientais. Heráclito começa por anunciar seu próprio *logos*, em contraste com todos os *logoi* que ele já ouviu. Seu próprio *logos* é sempre verdadeiro, não obstante sempre mal compreendido. Trata-se de um *logos* tanto sobre a ordem do mundo (“todas as coisas devêm de acordo com este *logos*”) quanto sobre a alma humana. (“Nunca chegarás aos limites da alma se viajares por todos os caminhos, tão profundo é o seu *logos*”). Heráclito pensou sobre a física, mas também sobre a vida e a morte. Ele investigou a natureza das coisas, mas também se investigou a si mesmo. E descobriu que a ordem da natureza é também a ordem

de sua própria alma. Portanto, em certo sentido, Heráclito permanece dentro da tradição naturalista, mas inclui a nova concepção de natureza em uma visão bem mais abrangente do sentido da vida.

Nós nos voltamos agora para Parmênides e para seu modo próprio de reinterpretar a tradição jônica da filosofia natural. Devemos tomar consciência do fato de Parmênides, na segunda parte de seu poema, apresentar uma cosmologia detalhada ao estilo dos milésios, apesar de haver, obviamente, traços distintivos (como uma referência à transmigração) que indicam seu pertencimento à tradição ocidental ou pitagórica, como no caso de Empédocles. Nossa ignorância desta tradição antes de Parmênides torna impossível avaliarmos o grau de originalidade na cosmologia de Parmênides. Eu acredito que a antiga tentativa Cornford-Raven de reconstruir uma visão pitagórica anterior, uma visão a que Parmênides estaria reagindo, não apresenta mais nenhum defensor. Devemos simplesmente aceitar o fato de que a cosmologia de Parmênides é o mais antigo exemplo conhecido da tradição italiana.

Nós podemos apenas conjecturar o quanto Parmênides devotou de sua própria vida ao estudo da natureza, ou o quanto de sua cosmologia ele simplesmente retirou de predecessores desconhecidos. O fato marcante em seu poema é que duas descobertas científicas importantes são mencionadas pela primeira vez em relação a qualquer fonte grega que nos seja conhecida. Uma nova peça de informação é a identidade da estrela da manhã com a estrela da tarde, em outras palavras, o reconhecimento do planeta Vênus. Apesar de esta identidade ser conhecida na Babilônia há muitos séculos, ela é desconhecida para Hesíodo, e não é mencionada em nenhum texto grego antes de Parmênides. A outra novidade de Parmênides é mais grandiosa: ele reconhece que a luz da lua é dependente da luz do sol. Isto é praticamente equivalente a reconhecer que o eclipse lunar ocorre devido à sombra da terra – uma descoberta normalmente atribuída a Anaxágoras. Será que o próprio Parmênides praticava astronomia observacional? Será que ele é pessoalmente responsável por qualquer uma destas descobertas científicas? Nós simplesmente não sabemos. O que podemos dizer com alguma segurança é que, se Parmênides não estava fazendo trabalhos originais em astronomia, ele pelo menos estava inteirado do melhor conhecimento científico de sua época. Neste sentido, a Parte Dois do seu poema representa uma contribuição genuína para a nova filosofia natural ou protociência grega. Há uma passagem em Nietzsche sugerindo que, em seus primeiros anos, Parmênides foi um estudante de astronomia e física e que cunhou sua própria cosmologia antes de passar por algo como uma conversão metafísica ao conhecimento superior do Ser.

Esta é uma história atrativa, já que explica o extenso desenvolvimento da teoria física da segunda parte do poema.

Mesmo assim, Parmênides nega o atributo de verdade a esta elaborada cosmologia. Ele assim o nega em nome de uma concepção mais elevada de verdade, a verdade do Ser, na forma como foi revelada a ele por uma deusa anônima. Vista por este ângulo, a nova filosofia natural – o que nós chamamos de ciência ou protociência – não é nada mais que uma aparência enganadora, “as opiniões dos mortais”. A cosmologia de Parmênides tem a intenção de ser a melhor no seu gênero, “para que as visões dos mortais nunca a ultrapassem” (8,61). Além do seu rico detalhamento empírico, esta cosmologia contém a primeira teoria dos elementos em sentido próprio, na tentativa de explicar todos os fenômenos em termos de mistura de dois princípios, Fogo e Noite. Mas esta exposição do mundo natural é somente um “*kosmos* enganador de versos” (fr. 8, 52), em um jogo de palavras com a explicação de Parmênides do *kosmos* físico.

Como Parmênides poderia ter alcançado a visão radicalmente nova do Ser que ele coloca na boca de sua deusa anônima? Sobre isto, precisamos olhar para o proêmio. Mas primeiro eu gostaria de considerar a interpretação de algumas passagens cruciais da Parte Um do poema.

## 2. Questões controversas de sintaxe

O poema de Parmênides é cheio de espinhosos problemas de interpretação, alguns dos quais podem ser insolúveis. No entanto, alguns desses problemas foram inseridos no texto por comentadores que pensam saber antecipadamente o que Parmênides irá ou o não dizer. Quero considerar três passagens nas quais a construção parece relativamente clara, mas cujo sentido do texto foi distorcido, para além do reconhecimento, por intérpretes que não estão satisfeitos com as implicações filosóficas de uma primeira leitura.

i) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

“É a mesma coisa pensar e ser” ou “pensar e ser são o mesmo”. Não há problemas gramaticais que inviabilizem esta leitura. Por que não foi universalmente aceita? Porque alguns comentadores entenderam esta leitura em termos berkeleyanos ou idealismo pós-kantiano, como uma negação da realidade objetiva que não teria paralelo no pensamento

Kahn, Charles

Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides

grego. Na verdade, a afirmação feita pelo fragmento 3 é bem diferente disso e se expressa melhor em B.8, 34-36:

ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστι,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν·

“o mesmo é pensar e aquilo de que o pensamento é; pois tu não encontrarás o pensar sem o *aquilo-que-é* no qual ele é articulado.”

Em uma cognição puramente racional, pensamento e o objeto do pensamento são idênticos, e o único objeto do verdadeiro pensamento é o Ser ou aquilo-que-é. É assim que Plotino entende B.3, citado por ele diversas vezes<sup>1</sup>. E tal doutrina não é distintiva do Neoplatonismo, ela é aceita também por Aristóteles, para quem *nous* em ato é idêntico ao *noeton*<sup>2</sup>.

Não usarei meu tempo para assinalar o quão assimétrico e artificial seria a construção de B.3 com *esti* – mais o infinitivo compreendido como potencial: “É a mesma coisa aquilo que pode ser pensado e o que pode ser”. Acredito que só uma propensão filosófica moderna pode fazer esta leitura atrativa; a noção do que pode ser pensado ou concebido tem certo apelo moderno. Somente o hábito da leitura de Parmênides em traduções modernas pode fazer esta construção aceitável como uma leitura do original grego. Se alguém lê o fragmento 3 sem preconceitos, há somente uma construção que seja realmente possível.

ii) B.6, 1-2

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·

Esta é uma passagem genuinamente difícil, mas a única leitura que não me parece forçada é compreender o artigo τὸ nominalizando os dois infinitivos ἔστι “dizer e pensar são reais (literalmente, são *o-que-é*); pois o Ser é, mas Nada não é.” O sentido parece ser o

<sup>1</sup> Trechos em que Plotino comenta este fragmento: I, 4, [46] 10, 6; III, 5, [50], 7, 51; III, 8, [30] 8, 8; V, 1, [10] 8, 17-18; V, 6, [24] 6, 22-23; V, 9, [5] 5, 29-30; VI, 7, [38], 41, 18.

Nota do tradutor.

<sup>2</sup> Ver, por ex., *De Anima* III, 5.

seguinte: há somente duas possibilidades; portanto, λέγειν e νοεῖν devem ser Ser ou totalmente nada.

A última oração (ἔστι γὰρ εἶναι) pode ser lida, mas não necessariamente, como potencial: “Ele (o que exatamente?) pode ser, mas Nada não pode ser”. Uma preferência filosófica pela construção potencial é a única base que vejo para escolher essa leitura da segunda oração. Na minha leitura (com ἔστι como existencial-veritativo), teríamos aqui uma variante estilística sobre a escolha fundamental entre os dois caminhos: de um lado, Ser é real e verdadeiro, mas o não-ser é simplesmente nada.

A primeira oração identifica νοεῖν com o Ser, como em B.3 e B.8, 34, mas adiciona a mesma identificação a λέγειν: também o discurso deve ser real, caso a doutrina de Parmênides possa ser defendida ou expressa em linguagem (compare com πεφρατισμένον em B.8, 35). O monismo de Parmênides não é uma afirmação incondicional da simples existência de uma única realidade no mundo; linguagem e cognição são reconhecidas como níveis distintos ou aspectos da Realidade. E há também numerosos sinais ou atributos distintos ao longo do caminho – atributos do Ser – como B.8, 2 nos diz. Parmênides é um metafísico monista, mas um pluralista semântico. Há somente um Ser, mas esta única realidade tem uma pluralidade de aspectos e expressões. Somente mais tarde, da perspectiva de Platão, o tema do monismo se torna tão central.

iii) B,8, 53-4

μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν

“Mortais decidiram nomear duas formas, uma das quais não é correto nomear, na qual se perderam.” É extremamente ingênua a tentativa de fazer τῶν μίαν significar algo diferente do que significa, isto é, que mortais estavam errados em nomear uma dessas formas. A sentença é claramente paradoxal, já que as duas formas de Fogo (ou Luz) e Noite são definidas como opostas e aparentemente como dependentes uma da outra logicamente. Isso coloca um problema sério de interpretação. Mas a regra metodológica deve ser a mesma que aquela usada nos casos precedentes: permitir que o texto diga o que parece dizer e então tentar extrair-lhe o sentido. Uma vez que se começa a trabalhar com construções menos naturais da

sintaxe, todo o empreendimento de interpretação se torna arbitrário. Em vez de extrair um sentido do texto, nós lho impomos.

Dado aquilo que o verso diz, nós devemos perguntar que razão Parmênides poderia ter para identificar o erro dos mortais com *uma* das formas em vez de ambas. Há uma pista nas propriedades atribuídas às duas formas nos versos seguintes: “a uma das formas eles atribuíram uma resplandecente chama de fogo, sendo suave, muito leve, a mesma consigo mesma em todos os aspectos, mas não a mesma que a outra; mas a outra, em si mesma oposta, ignorante noite, uma densa e pesada moldura.” (trad. a partir de Coxon). A associação negativa da noite é aqui enfatizada pela identificação da noite com a ignorância; a luz, por outro lado, é favorecida pelo ser gentil (ἥπιον ὄν B.8, 58) e caracterizada por uma das propriedades do Ser ele mesmo (“a mesma consigo mesma em todos os aspectos”, ecoando o ápice da descrição *do-que-é* em termos da simetria da esfera, “igual a si mesma em todas as direções” B.8, 42-49). Além do mais, um dos epítetos do Fogo repete o termo αἰθέριον que aparece duas vezes no próêmio. Iremos retornar a essa conexão na próxima sessão deste artigo.

Se seguirmos estas sugestões, deveremos identificar a Noite com a forma que foi nomeada incorretamente. O epíteto ἀδαής aplicado aqui à Noite reflete a ignorância dos mortais ao introduzirem esta forma. Isto não significa que a outra forma, Luz ou Fogo, seja idêntica ao verdadeiro Ser, mas sugere que a forma positiva aponta para a direção correta. Na segunda parte do poema, nós ainda estamos, é claro, no âmbito da enganadora cosmologia da ilusão dos mortais. Mas podemos dizer que, dentro desta cosmologia, a Luz reflete o princípio da verdade e do conhecimento restringida pelo comprometimento com sua co-existência com a forma oposta, a Noite. Assim, a Luz serve como representante físico e simbólico do Ser dentro do âmbito do mundo da opinião e percepção dos mortais. (Assim, correto está Aristóteles na *Metafísica* 987a1: “Parmênides situa o quente junto ao Ser, o outro princípio com o Não-Ser”). Teofrasto nos reporta que essa assimetria entre duas formas foi desenvolvida sistematicamente em uma passagem perdida sobre cognição: “pensamento se torna melhor e mais puro por causa do quente ... Ele diz que o cadáver não percebe a luz, o calor e o som por causa da perda do fogo, mas ele percebe o frio, o silêncio e os opostos.” (A. 46 em Diels)<sup>3</sup>. Também o fragmento que nos resta sobre cognição confirma, para o mundo físico e sensível, a identidade entre pensamento e seu objeto expressa no fragmento 3 e 8, 34:

---

<sup>3</sup> Para uma discussão completa sobre o assunto, ver o artigo de Vlastos “Parmênides’ Theory of Knowledge” (1946).

“desta forma, a mente (νόος) para os humanos é a mesma que aquilo que pensa, a natureza dos membros humanos.” Assim como o cadáver pensa somente a escuridão, o sábio mortal pensará, na maioria das vezes, a luz.

### 3. A direção da viagem da carruagem

Até recentemente, a preferência cognitiva pela luz, na parte cosmológica do poema, em detrimento da noite, levou a maioria dos comentadores a assumir que a frase enfática εἰς φάος na linha 10 do próemio tinha a intenção de indicar que a viagem do *kouros* era uma viagem a partir da escuridão para a luz, e esta visão parecia confirmada pelo fato de o *kouros* ser escoltado por Donzelas do Sol que acabaram de sair das moradas da Noite (1.9). Mas esta visão foi refutada por J.S. Morrison em um artigo de 1995 do *Journal of Hellenic Studies* reivindicando que a viagem de Parmênides seria melhor compreendida como uma *katabasis*, uma iniciação nos mistérios do mundo inferior. A partir de então, artigos de Walter Burkert e David Furley sustentaram a sugestão de Morrison e estabeleceram uma nova tendência contra a leitura do próemio como uma viagem da escuridão para luz. (Burket argumenta que a direção da viagem da carruagem não é nem para cima nem para baixo, mas horizontal: “o Além não está nem acima nem abaixo, mas simplesmente muito, muito longe”, p.15) Na última discussão sobre essa questão, que apareceu neste verão (*Oxford Studies in Ancient Philosophy* (OSAP) 2006, 12-28), Mitchell Miller defende uma ambigüidade deliberada. Contra a visão de Alex Mourelatos e outros que afirmam que Parmênides deixa “a topografia da viagem ... tão obscura que não se pode reconhecê-la”, Mitchell encontra “um claro duplo sentido, e claramente contraditório, para a direção da viagem da carruagem” (p.23 n. 39). Parmênides, ele defende, quer que a direção seja para ambos os lados.

Num sentido, Mitchell pode estar certo em tomar a ambigüidade seriamente. Se Parmênides quisesse deixar obviamente claro o caminho da viagem da carruagem, não haveria tanto espaço para *scholars* excelentes discordarem sobre este assunto. A topografia é certamente emaranhada, e algumas características são sugestivas do mundo inferior. Mas como indicação da *direção*, a noção de *katabasis* não pode estar correta. Há uma dúzia de referências à idéia de movimento no próemio, mas somente uma especificação da direção para onde todo este movimento vai: é a frase εἰς φάος. Não há uma indicação que a contrabalance, de um movimento para baixo ou para a escuridão.

É verdade que, no seu contexto imediato no verso 10, a frase εἰς φάος se refere somente ao movimento das Heliades deixando as moradas da Noite. Mas a função das filhas do Sol, e o seu motivo de deixar a morada da Noite, é guiar o *kouros*. Para onde estariam elas o guiando? Não há nenhuma outra direção indicada, tanto para as Heliades, quanto para a carruagem ou para os cavalos que a puxam. Nos primeiros cinco versos do proêmio o verbo φέρειν ocorre quatro vezes, e os verbos ἰκάνειν, πέμπειν, ἄγειν e ἡγεμονεύειν uma vez cada um. São oito verbos de movimento em cinco versos. Um leitor atento pode se perguntar: para onde vai este movimento? Para onde leva “o caminho da deusa”? Uma sugestão aparece com o particípio αἰσθόμενος para o eixo flamejante da roda (v.7), a ser ecoado algumas linhas depois por αἰθέριαι para os próprios portões (v.13). Uma segunda e mais forte sugestão é dada pela identidade das Heliades (no verso 9), as filhas do Sol que saberão como guiar a carruagem no caminho do sol. O paralelo significativo com Faetonte foi apontado por Bowra e outros; de acordo com a estória, as Heliades ajudaram Faetonte a iniciar sua mal fadada jornada com a carruagem do Sol. O paralelo sugeriria que o *kouros* de Parmênides também está em uma viagem através do céu, em um caminho parecido com o do sol. E a única resposta definitiva para a pergunta “para onde está indo todo este movimento?” está nas palavras εἰς φάος, em posição enfática no começo do verso 10. Isto especifica, em primeiro lugar, o movimento das Heliades para fora das mansões da noite. Mas para onde as Heliades estão indo? Para onde estão guiando a carruagem? Talvez, o fato de elas imediatamente deixarem cair seus véus seja um sinal de que estão em casa, tendo deixado a morada temporária, de pernoite, das moradas da Noite. Sua casa, certamente, é o domínio do sol, o domínio da luz. E é precisamente ali (ἐνθα v.11) que se encontram os portões, os que são αἰθέριαι - em suspenso, no ar, no céu. Não há nenhuma sugestão quanto ao movimento exceto a de ser para cima, através do céu (αἰθήρ) e para a luz. Se sintaticamente a frase εἰς φάος modifica somente o movimento das Heliades para fora das moradas da Noite, retoricamente, pela posição inicial no verso 10, esta expressão especifica todo o movimento presente nas 10 primeiras linhas. Por isto, até recentemente, todos os comentadores entendiam a viagem de Parmênides como uma viagem rumo à luz.

Por que, então, alguns comentadores procuram por uma *katabasis*, uma viagem para o mundo subterrâneo? Não há simplesmente nenhuma base, até onde posso ver, nos dez primeiros versos do proêmio para esta constatação (As moradas da Noite foram citadas no

verso 9, mas somente como um lugar que foi abandonado pelas Helíades.) Somente no verso 11, os defensores da *katabasis* podem começar a encontrar referências ao mundo subterrâneo, começando pela associação hesiódica do ἔνθα introdutório no verso 11 com o descrição dos portões pelos quais o *kouros* deve passar como “os portões do Dia e da Noite”. Assim, Morrison afirma: “A menção à casa da Noite, e aos “portões do Dia e da Noite”, com a sua soleira, nos permite identificar este lugar como a região familiar da tradição poética do mundo subterrâneo.” (1995, p.59) Mas esta é uma afirmação ambígua. A casa da Noite é mencionada aqui apenas como algo deixado para trás. [Nota: o texto não apóia a sugestão de Furley de que as Donzelas do Sol “venham encontrar Parmênides e o levam de volta para casa consigo – de volta para a casa da Noite” (“Exegesis e Argument”, p.2). Se as Helíadas estivessem indo de volta para casa da Noite, por que elas retirariam o véu somente *depois de terem saído*?]

Mas o enfático ἔνθα, “Ali!”, introduzindo a descrição dos portões no começo do verso 11, é reconhecido não por sua ocorrência na *Teogonia*, mas pelo seu contexto no próêmio de Parmênides. De acordo com a *Odisséia*, canto 10 (v.86), os caminhos do Dia e da Noite estão localizados não no mundo subterrâneo, mas simplesmente muito longe, na terra dos Lestrigões. Os próprios portões são aqui chamados de αἰθέρια, “celestiais” ou “localizados no céu (αἰθήρ)”. Nada no próêmio aponta para uma localidade subterrânea. Algumas das palavras misteriosas de Parmênides são sugestivas de Hesíodo, mas com uma diferença. Se o portal do mundo subterrâneo em Hesíodo é feito de bronze, o de Parmênides é feito de pedra. (λάινοσ οὐδός, v.12). *Dike* como guardiã do portal não é de forma alguma encontrada no mundo subterrâneo de Hesíodo; pelo contrário, nos *Erga*, Hesíodo coloca *Dike* sentada ao lado de Zeus no Olimpo. Parmênides está criando, claramente, sua própria paisagem mítica para a sua própria viagem mítica de carruagem, utilizando como material bruto aquilo que na tradição poética serve aos seus propósitos. Mas que a carruagem não está viajando por baixo da terra nem para dentro de nenhuma caverna, mas para cima, através do céu, está garantido não somente pelo paralelo com Faetonte, mas também pela qualificação dos portões pelos quais deve passar de αἰθέρια (v. 13).

Mitchell e outros viram associações hesiódicas para o *khasma* que aparece quando os portões se abrem no verso 18, lembrando, assim, o poço profundo do Tártaro na *Teogonia*, v.740. Mas “abismos” não são necessariamente do mundo subterrâneo. O próprio Morrison desenha o paralelo com o duplo grupo de χάσματτα no mito de Er, um par abrindo em

direção aos céus, outro em direção à terra (*República* X, 614c-d). E a frase paradoxical  $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu$  '  $\acute{\alpha}\chi\alpha\nu\acute{\epsilon}\zeta$  pode ter o efeito de neutralizar as associações hesiódicas.]

A mitologia do proêmio chega ao fim quando a deusa saúda o *kouros* e lhe assegura que sua viagem celestial de carruagem foi aprovada por Témis e Díke – ele não foi, como Faetonte, enviado por uma  $\mu\acute{o}\lambda\pi\alpha$   $\kappa\alpha\kappa\acute{\eta}$  (vv.26-28). O que segue ao encontro não é mais mito, mas a revelação da Verdade. É claro que os recursos míticos da épica persistem através de todo o poema, portados pela forma do hexâmetro. Mas o *kouros* e a carruagem não têm mais nenhum papel a exercer depois do proêmio.

Do ponto de vista literário, o proêmio enfoca dois pontos: o esforço e a paixão da jornada, e a formidável solidez dos portões que devem ser abertos e ultrapassados. É natural ver esses dois pontos como alegorias para a paixão ( $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ ) intelectual da investigação de Parmênides sobre a verdade, e a dificuldade de sua conquista intelectual sobre a concepção de Ser a ser apresentada no corpo do poema. Será que devemos ver (junto com muitos comentadores) na viagem do *kouros* uma reflexão sobre alguma experiência de iluminação vivida por Parmênides, algo como uma epifania filosófica ou uma experiência de ser transportado a uma realidade cognitiva mais elevada? É claro que o texto por si só não garante o que se encontra na própria experiência de Parmênides. Ainda assim, a natureza radical de suas afirmações, tanto sobre ontologia quanto sobre epistemologia, e seu senso acurado da distância de suas visões frente àquelas dos mortais sugerem de modo intenso que Parmênides experimentou uma visão revolucionária que escolheu nos apresentar sob esta forma imaginativa. Até onde sei, não temos nenhum paralelo real a este proêmio na literatura grega arcaica. A noção da poesia como uma revelação divina é obviamente comum a partir de Homero, e Hesíodo descreveu seus próprios encontros com as Musas do Hélicon. Mas a descrição de Hesíodo é apresentada como um relato naturalista e não como uma viagem mística de carruagem. A carruagem da música é familiar como um dispositivo poético, mas não como uma narrativa pessoal. Podemos muito bem supor que haveria paralelos mais próximos na literatura perdida sobre revelação do VI ou do começo do V século. Mas minha sugestão é que Parmênides foi tão ousado e sem precedentes na sua construção do proêmio quanto ele o foi na doutrina do poema.

Sem os dons poéticos naturais de Xenófanes ou Empédocles, Parmênides escolheu usar a expressão da poesia épica em vez da nova prosa da filosofia jônica, presumivelmente porque ele tinha algo mais importante a ser dito do que aquilo que poderia ser expresso em um tratado puramente técnico. Ademais, ele aumentou a autoridade tradicional do gênero épico por essa elaborada narrativa de uma revelação especial. Mesmo que o proêmio não reflita uma experiência pessoal definida, ele certamente reivindica um conhecimento especial. Ao mesmo tempo, o caráter místico ou mágico da narrativa da abertura tem a intenção de preparar o caminho para uma mensagem inteiramente racional. É nesse sentido que o proêmio é alegórico. Os detalhes físicos são trabalhos com grande cuidado, mas nós não somos chamados a acreditar que Parmênides foi fisicamente transportado em uma carruagem e escoltado pelas filhas do Sol. É precisamente porque o proêmio é construído tão cuidadosamente que parece importante ter uma visão acurada da direção da viagem de Parmênides. A interpretação popular mais corrente de sua viagem como uma *katabasis* não faz justiça ao uso unificado das imagens do poema nem da racionalidade essencial de sua mensagem. Não é a região sombria do mundo subterrâneo nem a escuridão da *νύξ ἄδαής*, “noite ignorante”, mas a clara luz do *αἴθῆρ*, o céu iluminado pelo sol, que simboliza a paixão de Parmênides pela Verdade e o objetivo da viagem da carruagem. É por causa disso que seus guias são as filhas do Sol, o seu eixo é flamejante (*αἰθόμενος*), os portões são celestiais (*αἰθήρια*) e ele está sendo levado em direção à luz (*εἰς φάος*). Provavelmente, não é uma coincidência a descrição do viajante como um *εἰδώς φάος*, “um sábio mortal” (*εἰδότα φῶτα*, v. 3), com um jogo no sentido de *φάος* como luz. (O mesmo trocadilho ocorre no fragmento 14, no qual o verso homérico que termina com *ἄλλότριον φῶς*, um estrangeiro mortal, é usado para aludir à luz emprestada da lua.) Desta forma, o conjunto de imagens do proêmio é, desde o começo, associado à noção positiva do conhecimento, assim como a figura da Noite é mais adiante associada com o silêncio e a ignorância. Tudo isso seria invertido se construíssemos a viagem da carruagem de Parmênides como uma *katabasis*.