

Vênus e a Erótica de Parmênides

Fernando Santoro

Associate Professor at Universidade Federal do Rio de Janeiro

<http://orcid.org/0000-0001-6923-0531>
santoro68@gmail.com

Recebido: 30 de outubro de 2020
Aprovado: 15 de novembro de 2020
<https://doi.org/10.47661/afcl.v14i28.43237>



SANTORO, Fernando, Vênus e a Erótica de Parmênides. *Anais de Filosofia Clássica* 28, 2020, p. 190-215

RESUMO: O século XXI começa com muitas viradas interpretativas com relação aos pensadores pré-socráticos, entre os quais Parmênides de Eleia. Investigo como os conteúdos cosmológicos contidos nos fragmentos do Poema podem ser integrados ao programa parmenídeo de conhecimento da verdade pelo pensamento. Neste caminho vislumbram-se descobertas científicas relativas à Lua, a Vênus e outras. Proponho ainda que uma antiga forma de integrar o conhecimento de conteúdos astronômicos ao conhecimento de conteúdos relativos à geração e ao sexo, que compõem os assuntos físicos do Poema, dá-se na forma de uma interpretação erótica do mundo, regido por Eros e por Afrodite.

PALAVRAS-CHAVE: Parmênides, Pré-socráticos, Cosmologia, Erótica, Afrodite, Vênus

ABSTRACT: The twenty-first century begins with many interpretive turns towards the pre-Socratic thinkers, among them Parmenides of Elea. I investigate how the cosmological contents contained in the fragments of the Poem can be integrated into the Parmenidean program of knowledge of the truth, achieved by thought. In this way, scientific discoveries concerning the Moon, Venus and others are glimpsed. I also propose that an old way of integrating the knowledge of astronomical contents to the knowledge of contents related to generation and sex, which compose the physical subjects of the Poem, takes the form of an Erotic interpretation of the world, ruled by Eros and Aphrodite.

KEY-WORDS: Parmenides, Pre-Socratics, Cosmology, Erotics, Aphrodite, Venus.

Introdução

Uma interpretação contemporânea coerente do Poema de Parmênides depende de um primeiro passo hermenêutico que é o ordenamento dos fragmentos que a tradição nos legou. Mas este ordenamento, ele mesmo, só é possível quando se constituiu uma visada sobre o que seria o poema inteiro, pois a única indicação objetiva de posição que possuímos diz respeito ao início, para os versos citados por Sexto e que todos os comentadores aceitam serem os primeiros. Assim, o interprete do Poema tem de conhecer bem os fragmentos supérstites e ainda supor como seriam aquelas partes do Poema que não chegaram até nós. Além de filólogo, requisita-se do interprete que seja um tanto visionário, e um visionário como Calcante, “que vê o que é, o que era e o que está para ser” (*Ill.* I, 70), pois tem de considerar como o que temos chegou até nós, munindo-se de informações consistentes sobre os contextos de composição e transmissão, para entender o que chegou; e olhar para o futuro, vendo o que se pode extrair de tal legado. É por isso que o filólogo, além de historiador, sempre há de ter um ímpeto de filósofo, que não tenha medo de entrar no círculo hermenêutico, sabendo que tanto a compreensão geral depende do ordenamento, quanto o ordenamento depende da visão geral. O Poema de Parmênides é um xadrez de estrelas, e como bem o sabemos, não é tão fácil ver as estrelas em uma bela ordem cósmica: precisa considerar o dia e a noite, precisa colocar alguma referência imóvel em nossa perspectiva de planeta errante, precisa ver de onde vem a luz que ilumina, precisa saber onde pôr o centro, ou mesmo se vamos pô-lo em algum lugar.

Avança mais recentemente uma nova onda de leituras que buscam reconhecer os pioneirismos científicos das investigações de Parmênides para a história do conhecimento ocidental, com ganhos que vão além do campo da lógica e da ontologia, alcançando as ciências naturais como a

astronomia e também a biologia¹. Isto foi desencadeado particularmente a partir do acirramento da crítica à leitura ortodoxa assentada no arranjo das edições Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*, que supõe serem todas as coisas sensíveis resultantes de opiniões ilusórias, segundo uma visão de mundo de procedência Neoplatônica, que separa o mundo sensível da opinião (*Dóxa*) do mundo inteligível da verdade (*Alétheia*). Na crítica desta suposição e do arranjo que resultava em reunir todos os versos sobre o mundo físico como conteúdos da opinião, caminham estudos de Giovanni Casertano (1989), Karl Popper (1999), Giovanni Cerri (1999), Luigi Ruggiu (2003), Nestor Cordero (2011; 2017; 2019), Livio Rossetti (2015; 2016; 2017), Guido Calenda (2017) e outros.

De certa forma, esta onda foi preparada por outra anterior, que percebeu o contexto literário sapiencial em que o poema se inseriu, em diálogo com a poesia épica e cosmogônica de Homero, Hesíodo e a tradição órfica. Isto foi importante sobretudo para entender como, em Parmênides, *dóxa* é muito mais um problema referente às palavras do que às coisas e seus mundos. Neste sentido, navegam estudos de Herman Fränkel (1962), Clémence Ramnoux (1970), Lambros Couloubaritsis (1986) Barbara Cassin (1987; 1998), Marcelo Pimenta Marques (1990), Alberto Bernabé (2004), Alexander Mourelatos (2008).

Eu gostaria de surfar sobre as duas ondas, indo além e propondo que, efetivamente, o Poema de Parmênides é um tratado cosmológico que busca assentar suas teorias sobre o mundo no que pode ser construído pelo pensamento, a partir da análise crítica dos fatos e da correção de convicções ilusórias e nomeações equivocadas. Parmênides empreende esta reformulação de imagens e narrativas desde dentro de uma tradição sapiencial teológica determinada. Seus argumentos conduzem uma espécie de correção mental de convicções ilusórias significativas, que podem ser repertoriadas tanto no senso comum como em tradições teológicas antigas. Os versos que estamos há tanto tempo

¹ Cf. Journée 2012.

considerando como pertencentes ao discurso da Verdade (DK B2, B3, B4, B5, B6, B7, B8.1–49) seriam, neste sentido, discursos preparatórios ou metodológicos para estabelecer como tratar, com a força do pensamento, as questões relativas aos fenômenos naturais que também são considerados divinos.

O Poema de Parmênides pode ser apreciado em um mais largo alcance teórico: sem dúvidas é inaugural de uma reflexão ontológica e epistêmica, porém não de forma abstrata nem isolada. Suas posições ontológicas e epistêmicas servem efetivamente de método para acercar-se do conhecimento do mundo e sua verdadeira natureza. Além disso, podemos dizer que ele está inserido em uma tradição cosmoteológica, que reformula teorias e narrativas cosmogônicas e teológicas anteriores, como as da *Teogonia* de Hesíodo e da teologia Homérica. Pela mesma via da poesia épica sapiencial, o Poema de Parmênides sofrerá também críticas e reformulações posteriores, como nos poemas cosmológicos e catárticos de Empédocles.

O Programa

Crítico à tradição de viés neoplatônico que orienta a ordenação de Diels, esta que considera os conteúdos cosmológicos como inseridos no campo da opinião, sigo Nestor Cordero (2017) quando este propõe que todos os versos que discutem e expõem conhecimentos sobre a natureza fazem parte do discurso da Verdade. Acrescento, de minha parte, que o discurso da Verdade segue um programa bem definido. Este programa teria sido coerentemente apresentado no início da fala da Deusa. Nós o encontramos parcialmente em duas passagens, que podem configurar ao menos duas de suas etapas: uma primeira diz respeito ao método, realmente inédito, e uma segunda ao conteúdo do conhecimento, que dialoga com uma tradição com antecessores e sucessores.

A parte do programa relativa ao método é bem discutida², e talvez seja a que mais controvérsias trouxe para as interpretações do Poema. Apresenta-se nos versos sobre o coração da Verdade e sobre como procedem as opiniões dos mortais, que cito a seguir:

(DK B 1, 28-32) PROGRAMA 1³

28 *Mas é preciso que de tudo te*
 30 *instruas: tanto do intrépido coração da Verdade persuasiva*
quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira.
Contudo, também isto aprenderás: como as aparências
precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é⁴.

28 *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι*
 ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέσ ἦτορ
 30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

Já a parte do programa relativa ao conteúdo tradicionalmente sequer é considerada como um programa de conhecimento verdadeiro, posto que aparece, para a ordenação de Diels, depois dos últimos versos do fr. DK B8 que anunciam o discurso enganoso dos mortais numa

² Discuto esse método assim como o estado da questão em “A Lua, Vênus e as Estrelas de Parmênides” (Santoro 2018).

³ As citações do Poema de Parmênides, com tradução e notas, seguem minha edição (Santoro 2011a).

⁴ ‘por tudo como tudo quanto é’ Simplício D, E, F ; ‘atravessando tudo através de tudo’ Simplício A. É uma das expressões mais intraduzíveis do Poema. Em se aceitando a lição majoritária dos manuscritos, literalmente: “através de tudo tudo enquanto entes”. Segundo a leitura de L. Ruggiu deste passo, que adoto, trata-se do fato de que tudo que é deve ser e tem razão de ser; assim também as aparências, enquanto são entes, enquanto são como tudo quanto é. A prescrição de aprendizagem apresentada nestes dois versos é difícil de entender e aceitar. Talvez por isso apenas Simplício os cite, enquanto a prescrição dos versos anteriores é citada com mais frequência. Simplício quer rebater a crítica de Aristóteles em *De caelo* (298b 14 = DK A 25) que imputa a Parmênides justamente o fato de ter considerado o sensível como o inteligível sem distinguir ontologicamente os entes corruptíveis dos incorruptíveis. Simplício cita a passagem para mostrar que Parmênides faria a distinção entre o ser inteligível (τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ) e o devir sensível (τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ) porque, segundo Simplício, Parmênides chama de verdade o que é e de opinião o que devém (διὸ περὶ τὸ ὄν ἀλήθειαν εἶναι φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν). Cf. com. de Ruggiu, em Reale 2003, 200-209 e Ramnoux 1979, 32 ss.

ordenação cósmica verossímil, e depois do fr. DK B9 que trata do erro cosmológico de diferenciar o Dia e a Noite segundo os nomes, porque em verdade são ambos iguais. Esta parte do programa relativa ao conteúdo aparece parcialmente no fr. DK B10, o qual em minha edição (Santoro 2011) também separei do chamado grupo de versos sobre a *dóxa* e o coloquei, junto ao início, logo a seguir dos versos referentes ao programa metodológico. A passagem inicia-se de forma prescritiva, como no início da fala da Deusa: “Conhecerás...”, e nela não há nada que se refira à ilusão ou ao engano. O que nela há é uma lista de fenômenos que devem ser objetos de investigação e conhecimento e a indicação de que se deve buscar a *Necessidade* de que tais fenômenos se realizem do modo como são. Se entendermos um pouco prospectivamente⁵ a ideia de necessidade, podemos comparar esta sua previsão incluída no programa como uma busca pela explicação do fenômeno e de sua condição incontornável, suas leis divinas (ou ordens naturais) formuláveis pelo pensamento. O programa propõe assim explicar os fenômenos pelos poderes do pensamento e não apenas pelas opiniões sobre as primeiras aparências. A explicação de algo por sua necessidade é uma das primeiras ideias do que se vai entender como conhecimento científico no Ocidente. Vejamos os versos que põem o programa de conteúdo do conhecimento:

DK B 10 PROGRAMA 2

- 1 *Conhecerás a natureza do Éter e também todos os sinais que há no Éter e as obras invisíveis da flama pura do Sol resplendente, e de onde surgiram. Sondarás as obras vagantes da Lua ciclópica e sua natureza, conhecerás também o Céu que tudo abarca, de onde este brotou, e como a Necessidade o levou no cabresto a manter os limites dos astros.*
- 5
- 1 εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίου

⁵ Como, por exemplo, o lugar acordado por Aristóteles à necessidade, em sua teoria sobre a causalidade e o conhecimento científico (*Analíticos*, *Metafísica* I,1, *Ética a Nicômaco*, VI, 6).

5 λαμπάδος ἔργ’ αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
 ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
 ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν ἀνάγκη
 πείρατ’ ἔχειν ἄστρον.

O conteúdo expresso neste programa inclui uma série de objetos e fenômenos astronômicos: o éter e seus sinais, o sol, as fases da lua, o céu e os astros⁶. Muito provavelmente o programa se estendia, porque encontramos nos versos do Poema também outros temas de conhecimento, como, por exemplo, toda a parte relativa a reprodução sexuada dos seres humanos. Plutarco, quando elenca o conteúdo da ordenação de mundo, *diákosmos* ou cosmologia de Parmênides, cita: a terra, o céu, o sol, a lua, e também a geração dos homens⁷. O conteúdo é parecido ao de cosmogonias tradicionais, que incluem desde a ordenação dos astros até a geração da humanidade⁸. A grande diferença está justamente no programa metodológico que faz com que o *diákosmos* seja elaborado a partir de uma reflexão que demonstra a necessidade dos fenômenos. Esta reordenação de mundo segundo a ordem da necessidade se faz justamente com encontrar pelo pensamento as razões dos fenômenos e de nossos equívocos ao opinar sobre os mesmos. Os

⁶ Cf. Calenda 2017, 61-71.

⁷ Plutarco, *Adversus Colototem* 1114b. ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποιήται καὶ στοιχεῖα μὲν γὰρ τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ· καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται· καὶ οὐδὲν ἄρρητον ὡς ἀνὴρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίαι καὶ συνθεῖς γραφῆν ἰδίαν, οὐκ ἄλλοτρίαν διαφορῶν, τῶν κυρίων παρήκεν. “O qual criou de fato uma ordenação de mundo, com uma mistura de elementos, o luzente e o obscuro, e por meio destes produziu todos os fenômenos; assim também disse muitas coisas sobre a Terra e sobre o Céu e o Sol e a Lua, e dissertou sobre a geração dos Homens. Na condição de homem antigo, não deixou de falar de nenhum dos principais assuntos relativos ao estudo da natureza e compôs um texto próprio, sem interferências alheias.” Cf. Popper 1999, p. 100, 115.

⁸ “When one closely analyses Hesiod’s theogonic account, it is possible to discern the same three part schema that is discernible in the pre-Socratic accounts of the *peri phuseos* type: namely a cosmogony, an anthropogony, and a politogony.” Naddaf 2005, p.13; cf. também pp. 134-140. Nos fragmentos supérstites de Parmênides temos claramente as duas primeiras partes, porém não algo que se possa realmente chamar de politogonia, mesmo se conhecemos o testemunho de que Parmênides teve uma atividade legislativa importante (Diog. Laert. 9.23 = DK28 A1.23), e que usou nas suas assertivas ontológicas um a vocabulário forense, cf. Santoro 2011b.

versos com conteúdo teórico sobre fenômenos do cosmos não seriam apresentados como uma outra nova cosmogonia, mas justamente como uma análise das aparências para encontrar a verdade nas razões trazidas pelo pensamento. O modelo bem consumado deste método é a demonstração de que a luz do luar é uma luz estrangeira à noite, contra a aparência e a opinião de que provém da própria lua. O fragmento DK B14 oferece em um único verso tudo que é preciso para entendermos que as fases da lua mostram diferentes ângulos de incidência de uma luz diurna refletida à noite.⁹

O Cosmos

Possuímos uma parte diminuta de toda a exposição cosmológica : vinte e cinco versos (DK B11-18), mais três de atribuição duvidosa (DK B20), antes dos três versos da conclusão. Este pequeno “Cosmos” não parece nos entregar conteúdo suficiente nem para atestar toda a envergadura programática nem tampouco para mostrar como o programa metodológico foi cumprido, e se foi de fato cumprido. Todavia, gostaria de apresentar uma lista de conteúdos segundo os fragmentos conhecidos, e estabelecer assim um programa (para nós) de investigação sobre a diacosmese, ou cosmologia ou física de Parmênides. Esta lista pode ser dividida em dois grupos: o primeiro diz respeito a objetos e fenômenos celestes; o segundo a fenômenos relativos à reprodução sexuada. Reparem que alguns versos foram colocados nos dois grupos, os versos dos fragmentos DK B12 e B13, assim como o testemunho DK A37.

a) Primeiro grupo : o Céu de Parmênides. Quatorze versos e alguns testemunhos.

DK B11, DK A37, DK A43 e A43a Os corpos e lugares

⁹ Cf. Santoro, 2011c 119-125; 2018.

celestes: Terra, Sol, Lua, Éter, Galáxia, Olimpo e Estrelas.

DK B12 e DK A37 < coroas (?) > repletas de fogo com uma divindade no centro, talvez Eros (DK B13) ou Vênus (Plutarco, *Sobre o Amor* 13, 756f.).

DK B14, DK B15 e A42 As fases da Lua.

DK B15, DK A41 e DK A42 O Sol

DK B15a A Terra (?) (segundo Basílio, *Homiliae in Hexaëmeron*, 25, 201.2).

DK A40a A estrela de Vênus.

DK A41-44 O Fogo.

DK A44a Trópicos, solstícios e equinócios

b) Segundo grupo: a reprodução sexuada. Vinte e um versos e alguns testemunhos.

DK B12 União cósmica de macho e fêmea.

DK B13 Eros, primeiro concebido.

DK B16 Mistura de membros.

DK B17 à esquerda e à direita do útero.

DK B18 A mistura das sementes de Vênus.

DK B20 O prado de Vênus. (fragmento de atribuição duvidosa)

DK A37 A divindade no meio da coroa de fogo, Eros ou Vênus?

DK A40a Vênus.

DK A51 A mistura dos humores.

DK A52, O calor das mulheres.

DK A53, A54 Sobre os lados uterinos.

Há vários testemunhos sobre o fogo e o frio e outros elementos polares que também poderiam relacionar-se à análise da geração sexuada¹⁰.

¹⁰ Cf. Beregh 2019, p. 40.

Não sabemos quanto foi perdido do poema, nem como e porque se perdeu. A conservação de um conjunto de versos depende inteiramente do interesse do autor que cita. Devemos os grandes blocos de citações a apenas dois autores, Sexto Empírico para trinta versos do fragmento DK B1 e cinco de DK B7, e Simplício para DK B2, B6, B7, B8, B9, B11, B12, B13, B19. Sexto estava interessado na interpretação da imagem inicial da biga, segundo a alegoria dos cinco sentidos. Simplício buscava mostrar que Parmênides separava o mundo em sensível e inteligível, conforme uma leitura neoplatônica. Como no tempo de Simplício já era raro encontrar uma cópia do Poema, ele fez por bem citar longos trechos. A isto devemos a maior parte do que se conservou. Os autores que citaram os versos físicos estavam interessados nas órbitas lunares, como Plutarco, ou eram médicos, como Galeno e Célio Aureliano. Os Peripatéticos, seguindo a *Metafísica* de Aristóteles, se interessaram por questões relativas à percepção sensível e sobre princípios elementares como o fogo e o frio. É portanto uma tarefa quase onírica imaginar como seria toda a parte diacósmica ou cosmológica do poema.

O Modelo do Luar

O modo como no fr. DK B14 se expõe uma quase demonstração, pela explicação da movimentação de uma luz estrangeira, de que o brilho do luar é a luz do dia refletida na Lua, me faz acreditar que trata-se de um excelente modelo de conhecimento *reflexivo*. O pensamento, junto com a observação metódica, é capaz de revisar a opinião (e o nome) proveniente da ilusão que temos de que a luz do luar se origina na Lua. Ao mesmo tempo que o pensamento expõe a verdade sobre a origem diurna e solar da luz, também nos explica porque vemos com nossos olhos as fases da Lua tal como as vemos. A verdade do que se vê é demonstrada por um exercício metódico do pensamento que constrói uma imagem inacessível aos olhos. A verdade do brilho estrangeiro da

lua é uma verdade alcançada pela observação da transformação de suas fases, conforme a regularidade esférica de seus ciclos mensais que a fazem surgir a cada dia em uma hora diferente, com uma parte de brilho visível segundo a posição relativa dos raios solares.¹¹ O programa metodológico é aplicado sobre um ponto do conteúdo programático¹².

DK B 14

νυκτὶ φάος¹³ περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Brilho noturno de luz alheia vagando em torno à Terra.¹⁴

Podemos dividir o hexâmetro de DK B14 em três partes, como três momentos de uma espécie de silogismo poético: 1) νυκτι φάος; 2) περὶ γαῖαν ἀλώμενον 3) ἀλλότριον φῶς. A primeira parte nomeia o que nossos olhos veem: a ilusória e paradoxal aparência de oxímoro natural “um brilho noturno”. A segunda parte requer certa observação astronômica metódica mas simples de que a lua perfaz um ciclo todo mês, dia após dia em uma posição relativa diferente, com divina regularidade orbitando “errante em torno à terra”. A terceira parte é a conclusão obtida pela imaginação e pelo pensamento, pois não é visível, mas tão somente dedutível pelas premissas iniciais. Tais premissas são constituídas 1) pela observação das fases da lua e 2) pelo postulado de um modelo de esferas e órbitas (coroas) celestiais. Tais premissas não

¹¹ Popper (1999, 119-122) alcança perfeitamente esta dimensão empírica da descoberta astronômica de Parmênides, assim como a crítica ao sensualismo nela embutida (per modum tollens); mas fica aí, sem passar à dimensão construtiva e concreta do método (per modum ponens). A verdade do luar, para ele, pela negativa das sensações ilusórias, tem contudo o efeito psicológico de reforçar a verdade lógica e abstrata dos sinais divinos. Uma teoria cosmológica a ser refutada (pelos Atomistas), claro (op. cit. 127-128).

¹² Cf. Santoro 2011c, 119-125.

¹³ νυκτὶ φάος mss. : νυκτιφαῖς Scaliger.

¹⁴ Plutarco diz que Parmênides designa a natureza da Lua, σελήνης φύσιν. Dos mais belos versos gregos, Mourelatos faz uma análise de suas anfibologias, op. cit. pp. 314-315. A palavra “phôs”, “luz”, tem um homônimo que significa “homem”, conforme este homônimo, existe a fórmula homérica “allôtrios phôs”, que significa “um estranho”. Popper, encantado, esmera-se em traduzir B14 e B15 em uma bela estrofe elegíaca alemã!

aparecem no hexâmetro, mas estão disseminadas ao longo do poema, que reivindica a forma esférica do mundo inteiro. A conclusão obtida pela junção da observação com o modelo idealizado é que o luar é uma “luz estrangeira”, não uma luz proveniente da noite mas do dia, e refletida na lua. Esta explicação assenta perfeitamente no programa do conhecimento divino. Temos ambas as partes: 1) “as opiniões dos mortais” de que o luar vem da lua, i.e. da noite; e 2) o “intrépido coração da Verdade persuasiva” que o luar provém da luz diurna refletida na lua. É epistemologicamente impressionante como que para o *explanandum* há um perfeito *explanans*: esta explicação de que a lua é um ente “vagando em torno à Terra”. Este *explanans* tem de fato dois *explananda*, não apenas a verdadeira natureza do luar mas também “como as aparências precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é” i.e. a causa dos enganamentos humanos.

O modelo explicativo do luar é tão perfeitamente ilustrativo do método, que eu não consideraria exagero imaginar que todo o Poema fora construído para trazer e demonstrar esta única e sofisticada descoberta astronômica e tudo quanto ela requisita e que dela decorre em termos cosmológicos e epistemológicos. Porque há premissas muito importantes que aparecem ao longo do Poema, tais como a homogeneidade do cosmos e a indistinção entre dia e noite, a esféricidade dos astros e também da Terra, a circularidade das órbitas não coincidentes do Sol, da Lua e das estrelas.¹⁵

Qual Deusa?

A Deusa inominada que recebe o jovem poderia ser uma divindade celeste, como a que se menciona em DK B12. Poderia ser, por exemplo, a recolhida Ártemis a quem outro *físico*, Heráclito, já dedicara sua obra. Mas o Poema vai além das questões lunares, com certeza. Toda

¹⁵ Popper (1999, p. 115) ainda lista tais conhecimentos como de origem “empírica”.

a parte da reprodução sexuada, de que nos restaram mais versos do que os de conteúdo astronômico, não caberia em uma cosmologia Artemísia¹⁶ interessada exclusivamente em questões celestiais. Devemos imaginar outro eixo para incluir os conteúdos celestes e os conteúdos sexuais na diacosmese parmenídea?

Outra pista que podemos seguir nos é dada pelos fragmentos DK B12 e DK B13 e pelo testemunho DK A37. Os três primeiros versos de DK B12 parece que falam de coroas ou órbitas de fogo que são regidas por uma divindade. Esta mesma divindade que regula as órbitas celestes também governa o parto e a cópula, como dizem os três últimos versos do fragmento¹⁷. Simplício, usando uma terminologia estoica de origem peripatética ou até mais antiga, diz que esta divindade ocupa a função de “causa eficiente” (ποιητικὸν αἴτιον)¹⁸ e talvez seja ela quem “primeiro concebeu Eros”, como diz o verso citado no *Banquete* de Platão (DK B13)¹⁹. Uma dupla função cósmico-erótica também aparece em outro discurso do *Banquete* (180e), que apresenta duas Vênus: a Vênus celeste e a Vênus popular. De fato, não é raro encontrarmos, entre os antigos filósofos da natureza, a associação de Eros e Vênus com a cosmologia, nesses dois campos do conhecimento que hoje em dia chamamos de astronomia e biologia, precisamente estes que abarcam os conteúdos da física parmenídea.

DK B 12

- 1 *Umás são mais estreitas, repletas de fogo sem mistura,
outras, face àquelas, de noite; ao lado jorra um lote de flama;
no meio destas <há> uma divindade, que tudo dirige:
5 pois de tudo governa o terrível parto e a cópula,
enviando fêmea para unir-se a macho e de volta
macho a fêmea.*

¹⁶ Ártemis é uma deusa virgem, reputada por sua reclusão. A história de amor entre Selene e Helios (DK B15), que encantou Popper (1999, p. 99) seria um caso de amor fraterno, se transposto para os gêmeos de Leto, Ártemis e Apolo.

¹⁷ Cf. Ferrari 2012.

¹⁸ *In Phys.* 31,10; 39,12; 39,14. Cf. Betegh 2019, 38–40.

¹⁹ Cf. Casertano 2019, cap. “L’infanzia di Eros (da Omero a Parmenide)”, 31–44.

5 αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτιοι,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα·
ἐν δὲ μέσῳι τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς
ἄρσεν θηλυτέρωι.

DK B 13

*Amor foi o primeiro de todos os deuses que concebeu
[um atrás do outro].*²⁰

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων
[καὶ τὰ ἐξῆς]

Aristóteles, no primeiro livro do que chamamos *Metafísica*, faz um comentário antes de citar o mesmo verso sobre Eros citado por Platão no *Banquete*. *Metafísica Alfa* fornece uma das primeiras histórias da filosofia, desdobrando a natureza do desejo humano pelo saber. É também uma exposição de como alguns ancestrais do pensamento filosófico falaram sobre os primeiros princípios do universo. Esses princípios são também chamados de “causas” (*aitíai*) por Aristóteles, e a causa última da natureza é aí chamada de “causa final” (*télos*), “beleza” (*kalós*), e “deus” (*theós*). Aristóteles cita os nomes de Hesíodo e Parmênides como antecessores da ideia de que o princípio movente do universo procede como o amor ou o desejo:

Metaphysica I, 984b

οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὄθεν ἢ κινήσις ὑπάρχει τοῖς οὕσιν· ὑποπτεύσειε δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κὰν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὕσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν “πρώτιστον μὲν” φησιν ...

²⁰ Trecho duvidoso. Apenas a frase da citação de Simplicio termina no verso seguinte ao verso reputado autêntico, mas isso pode ser explicado pelo cavalgamento do verso. A expressão parece anunciar um catálogo de deuses (cf. Cicero, *De natura deorum* I = DK 28 A 37).

Aqueles que pensavam assim consideraram que o princípio dos entes era ao mesmo tempo a causa do belo e a causa de onde se instaura o movimento nos entes. Alguém poderia supor que Hesíodo foi o primeiro a investigar tal coisa, ou algum outro que estabeleceu amor ou desejo como princípio nos entes, como também Parmênides considerando-o como o articulador da origem de todas as coisas quando disse... [DK B13]

Para Aristóteles estava em causa, em Hesíodo como em Parmênides e outros poetas sapienciais, o Amor ou desejo como princípio cósmico que move os entes, tanto os corpos celestes em suas órbitas como os corpos sexuados que se movem para dar origem a novos corpos. Ele chama tais poetas de “teólogos” (*Metaph.* 1074b; 1091a; 1000a), quando lidam com os primeiros princípios e causas usando nomes de divindades. Como este princípio é um deus, e precisamente o deus Eros, pode-se chamar esta teoria de “Teologia Erótica”. Os poetas que, de diversas maneiras, consideram Eros, Amor, um princípio fundamental do universo, são os ancestrais da busca metafísica aristotélica das causas e princípios dos seres. Na metafísica aristotélica, que incorpora a física e a teologia, tem lugar fundamental um Deus que teleologicamente move toda a natureza por um objetivo de realização (*télos*), motor que Aristóteles compara com a força do desejo e do amor. Não é nosso objetivo aqui e agora entrar profundamente nesta tradição de poetas nem na teoria aristotélica, além do que é preciso para entender que Eros e o erótico podem ser cruciais para um poeta e filósofo da natureza como Parmênides.

Aristóteles voltará a tratar do assunto, discutindo com a mesma tradição de autores que concebem erótica e teologicamente o princípio motor das estrelas e a geração dos seres vivos. Isso ocorre no livro *Lambda* da *Metafísica*, seu segundo tratado sobre o Primeiro Motor Imóvel. Aquilo que move sem se mover, Aristóteles diz (1072a) que é como o desejável (*orektón*) e inteligível (*noetón*), pois move enquanto é amado (*erómenon*) (1072b). Para Aristóteles esse deus não é exatamente Eros ou Amor, mas ele move o mundo de modo análogo ao modo como o amor move os amantes. Este é princípio tanto do movimento no

mundo celeste (movimento circular eterno dos astros e planetas) quanto no mundo sublunar dos mortais (movimento em vista da geração da vida). Ele explica que o movimento natural dos seres é o movimento em vista da realização de cada forma, uma tendência natural dos seres vivos em busca de sua própria perfeição e beleza. Se alguém quiser seguir esta linhagem sapiencial e abrir seus olhos para aquela constelação de poetas, médicos e filósofos falando do amor como um princípio, ele pode começar notando todos os autores citados por Platão no *Banquete* e por Aristóteles em *Metafísica Lambda*.

Vênus

Segundo esta tradição que, como diz Aristóteles, vem de Hesíodo e passa também por Empédocles, a Deusa que governa o movimento das estrelas e o movimento em vista da geração da vida, “que tudo dirige: pois de tudo governa o terrível parto e a cópula, enviando fêmea para unir-se a macho e de volta macho a fêmea” (DK B12), essa deusa é Afrodite, Vênus. Certamente não, porém, Vênus como Ela foi entendida pelas “opiniões dos mortais” (DK B8.51); isto é, não como uma das deusas antropomórficas forjadas por contadores de histórias.

Assim como houve no caso da Lua uma correção da opinião comum sobre o luar em vista de um conhecimento astronômico refletido pelo pensamento (DK B14); poderíamos pensar que Parmênides reservou também para a estrela de Vênus uma correção da opinião comum, realizada pelo pensamento. Não nos chegou nenhum verso com este conteúdo de conhecimento. Chegou-nos somente um testemunho de Diógenes Laércio (*Vitae* 8, 14 – DK A40a) sobre Parmênides ter sido o primeiro a reconhecer que a estrela vespertina (*Hesperon*) e a estrela matutina (*Eōion*) são apenas uma e a mesma.

DK A 40a

Παρμενίδης πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἑῶιον, τὸν αὐτὸν δὲ

νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἑσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ.

Parmenides ordena em primeiro lugar a Estrela da Manhã, que é considerada por ele a mesma que a Estrela Vespertina, no éter; depois vem o sol, sob o qual ele coloca os astros na órbita empírea, que ele chama de céu.

A estrela de Afrodite, Vênus, é a primeira a despontar no céu anunciando a noite, assim como a última a ser vista já no raiar da aurora. Ela domina o portal da Noite e do Dia (DK B1,11), e seria uma séria candidata a ser reconhecida como a Deusa inominada do poema. Sem nome dar-lhe nome, teria Parmênides corrigido os nomes enganosos que lhe deram os mortais: *Hésperon* e *Eōion*? Os mortais se enganam em não ver que ela é a mesma e única estrela. É o mesmo erro apontado no fragmento DK B9, sobre a verdadeira indistinção entre o dia *Hémar* e a noite *Nyx*, afinal é o mesmo céu, iluminado e encoberto pelo sol ou descoberto às sombras. Sabemos, por Aristóteles (*Metaph.* 1071b), ainda nossa melhor fonte acerca da sabedoria presocrática, que tal correção astronômica poderia dirigir-se aos teólogos, como Hesíodo, por afirmarem que o mundo provém da Noite ou do Caos.

A consequência filosófica de tal correção é muito importante, pois aponta para uma crítica à perspectiva progressiva e linear do tempo: uma perspectiva na qual o dia, segundo Hesíodo, sucederia a noite à medida que o cosmos seguisse depois do caos; como o ser que surgisse do não ser. Se, ao contrário de Hesíodo e outros teólogos, dia e noite são a mesma coisa, pode-se perguntar, entre outras coisas, se a passagem do tempo não é mais uma entre as ilusões dos mortais. A questão e o contraste entre reflexão e percepção são muito semelhantes ao erro apontado sobre a percepção das fases da lua e sua explicação pelo pensamento (DK B14). Os nomes nos iludem. O que importa é a demonstração do fenômeno. Em que sentido os nomes talvez importassem?

É notório que no Poema de Parmênides aparecem poucos deuses

masculinos, como *hélíos*, o Sol; *ouranós*, o Céu; *éros*, o Amor, mas muitas deusas²¹: as *heliádes*, Filhas do Sol; *nýx*, a Noite, *émar*, Dia; *díke*, a Justiça; *thémis*, a Norma; *moíra*: a Partida; *alétheia*, a Verdade; *pístis*, a Fé; *anáanke*, a Necessidade; *seléne*, a Lua; *gaía*, a Terra; *gála*, a via Láctea; Venus (no fragmento em latim); e claro *theá*, a Deusa (inominada). O nome *aphrodítes*, Afrodite, aparece em um fragmento de autoria duvidosa, atribuída simplesmente ao “poeta”, que poderia ser Parmênides, Empédocles ou bem Orfeu²². A atribuição autoral não é segura, mas as possibilidades incluem-se todas em uma tradição de poemas teológicos e cosmológicos que apontam Eros como uma divindade primordial. Esta tradição, que inclui Parmênides, Empédocles, Hesíodo e outros, segue de perto a tradição cosmogônica órfica (cf. *Metaph.* 983b), por isso às vezes basta dizer que os versos são do Poeta, epíteto da personagem mítica que é Orfeu. Todavia, Orfeu, assim como Homero, não é um indivíduo histórico, mas a forma de nomear por sinédoque esta linhagem de poesia e sabedoria oral que passa a ter textos autorais somente a partir do séc. VII a.C.. Aristóteles também chama estes poetas sapienciais de ‘teólogos’, quando tratam dos princípios e causas primeiras. Porque neles os princípios tem nomes de divindades. Me apraz chamar esta tradição poética sapiencial, que produz cosmogonias na forma de teogonias, pelo nome de “Teologia Erótica”. Linhagem de poetas que buscam conhecer a natureza e cantam a força primordial de Eros e Afrodite. Se o fragmento duvidoso DK B20 continua em busca de um autor²³, pode-se contudo remetê-lo a esta tradição teológica.

DK B 20

αὐτὰρ ὑπ’ αὐτὴν ἔστιν ἀταρπιτὸς ὄκρουεσσα,
κοίλη, πηλώδης· ἢ δ’ ἠγήσασθαι ἀρίστη

²¹ Cf. Cherubin 2019, 55 ss.

²² Como sugere W. Kranz na última edição dos *Vorsokratiker* (1951): “Parmenides nach Meineke, doch ohne zureichenden Grund; eher “Orpheus” oder Empedokles (Fr. 120. 128 vergleicht Reinhardt).”

²³ Cf. West 2008.

ἄλλος ἐς ἡμέροεν πολυτιμήτου ἀφροδίτης.

Mas debaixo dela há um caminho aterrador,
encavado, lamacento; mas o melhor a conduzir
ao prado fascinante da venerável Afrodite.²⁴

Hipólito de Roma, apologeta cristão, interpreta estes versos no contexto dos mistérios de Eleusis (*Refutatio Omnium Haeresium*, v 8, 97.2) e entende que o caminho aterrador é o que leva os mortos a Perséfone, outra deusa cujo nome não aparece nos versos supérstites de Parmênides, mas é outra séria candidata à identificar-se com a Deusa inominada. Sabemos que se proíbe frequentemente de pronunciar o seu nome, e os iniciados chamam-na de *koré*, a Menina. Junto a esta linha interpretativa correm os comentários que postulam a jornada de Parmênides ser uma catábase²⁵, em acordo com os mitos e mistérios órficos. Mas, nos versos duvidosos, o caminho não leva a Perséfone, senão a Afrodite. Na procissão de Eleusis, passa-se primeiro pelo templo de Afrodite, para depois chegar ao santuário de *Koré* – é o que deve ter pensado Hipólito, interessado nos mistérios. Se nos versos a ordem está invertida, é porque estamos no caminho de volta, a anábase. Claro que a imagem, o sentido e os nomes das deusas continuam a servir, mesmo se nunca saímos da Sicília para a procissão na Ática. Perséfone e Afrodite são deusas antípodas. Mas estes não seriam os nomes de outro engano dos mortais, que não veem que catábase e anábase, a via descendente e a via ascendente, são um único e mesmo caminho?²⁶ E, quem sabe, o caminho para a mesma inominada Deusa da natureza?

²⁴ Hipólito atribui estes versos ao “Poeta”, simplesmente. O contexto trata dos mistérios eleusinos, citando as deusas Perséfone e Afrodite. “O Poeta” pode ser Parmênides ou Empédocles ou mesmo um “Orfeu” com as aspas de W. Kranz [n.18]; por isso Diels o considera uma citação duvidosa. Cf. DK 31 B 66.

²⁵ Cf. Burkert 1969, Cornelli 2007, Cursaru 2016.

²⁶ Cf. Heráclito, DK 22 B 60.

DK B 5

Ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
ὄππότεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.

comum, porém, é para mim,
de onde começarei; pois lá mesmo chegarei de volta²⁷ outra vez.

Morte e nascimento, são apenas nomes ilusórios do que em verdade é o mesmo ciclo da natureza, esta correção das opiniões humanas encontra-se repetida e explicitada nos versos de Empédocles (DK 31 B8). Em Parmênides, não há vir-a-ser ou deixar de ser porque tudo está sendo junto agora.

DK B 8, 5

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν

nem nunca era nem será, pois é todo junto agora,

Mas a imagem suscitada pelos versos de autoria duvidosa é melhor percebida na interpretação de Martin West, mais sensível à poesia erótica. Os versos descrevem a percepção enviesada de uma vagina, e o caminho para o gozo. O aterrador do caminho lamacento (ἄταρπιτὸς ὀκρυόεσσα κοίλη, πηλώδης) em que sujam-se os humanos, pode vir por conta de certo tom misógino (o que talvez valesse para reforçar a atribuição ao estilo de Parmênides, Cf. DK B17); mas pode ser também um reforço dramático para a experiência do êxtase (Cf. DK B16)²⁸. A ‘origem do mundo’ é o lugar do parto e também o lugar do gozo com a ‘pequena morte’, ou até mesmo da ‘sagrada morte dos inocentes’, numa

²⁷ Cf. DK B 6, 9.

²⁸ A respeito de sexo e questões de gênero, tradição patriarcal e dualismo no Poema, e em algumas recentes interpretações, cf. Cherubin 2019. “Rather than presenting the identity and the prerogatives of upper-class Greek men as self-sufficient and normative, and rather than excluding what was associated with women and with those whose voices were not heard in public fora, Parmenides pointed out the incompleteness and limited scope of his own situation as a man of noble birth.” op. cit. p.31.

época em que é comum a morte puerperal de mães e crianças. Os antigos gregos não teriam dificuldade para entender tanto o nascimento quanto a morte, no ciclo natural da fertilidade, decorrentes da escavação do barro, da lavra de uma terra fêmea²⁹, donde a vida brota e onde o morto por fim se enterra. Temos indícios, ainda que através de testemunhos difusos (Plutarco, frag. 178), de que algumas experiências extáticas dos mistérios foram realizadas como uma espécie de ensaio da morte, um drama ritual que liberta o iniciado de seu medo mortal e proporciona uma “alegria iluminada” (Seaford 2006, p. 53). Lugares escuros e subterrâneos podem levar a *Koré*, Afrodite ou ambas, se nascimento e morte, madrugada e entardecer, dia e noite não sucedem um ao outro, mas são, ao invés disso, um e o mesmo. Encontramos um tom dramático, violento e trágico nos versos de Parmênides que tratam da reprodução sexual, citados sempre em contexto de tratados de medicina:

DK B 17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

Nas <partes>³⁰ direitas os rapazes, nas esquerdas as moças

DK B 18

1 *femina virque simul Veneris cum germina miscent,*
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
 5 *nam si virtutes permixto semine pugnent*
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

1 Quando macho e fêmea juntos misturam as sementes de Vênus,
 nas veias, a potência formadora, a partir de sangues diversos,
 cuidando a medida, forja um corpo bem constituído.
 Pois, se as potências lutam na mistura seminal,
 5 então não fazem uma unidade no corpo misturado e, furiosas,

²⁹ Cf. Clarke 2001, p.372.

³⁰ Precedendo a citação de Parmênides, Galeno está falando das partes do útero (ἐν τῷ δεξιῷ μέρει).

atormentam pela dupla seara o sexo nascente.

Finalmente, seguindo nossa linha de interpretação erótica, vale pensar a imagem sempre recalcada nas ortodoxas interpretações do frag. 16. A confusão da mistura de membros retorcidos descreve, diretamente e no registro apropriado, uma relação sexual. Se vem para representar outra coisa, como a confusão de pensamento dos mortais, o faz por analogia e comparação (ὥς... τὼς...).

DK B 16

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

Como a cada instante tem-se uma *mistura* de membros
[retorcidos³¹,
assim também se apresenta³² o pensamento aos humanos; pois é
[o mesmo
o que discerne pela natureza dos membros nos humanos
para todos e para tudo, pois o pleno é pensamento.

A correção que Parmênides apresenta aqui aos discernimentos dos mortais refere-se ao seu caráter desmembrado, particular (ἕκαστος), como os que provêm de membros separados do corpo. Porque cada parte em separado de um corpo perceptivo propicia percepções enganosas como as que ocorrem com membros (μελέων) na confusão de uma *krásis*. *Krásis*, sem dúvida a palavra principal destes versos, pode significar tanto uma mistura como uma união sexual, neste preciso caso. Há vários tipos de confusão mental proporcionadas por percepções particulares de membros torcidos, como em casos de percepções conflitantes obtidas através de sentidos diferentes, por exemplo. Isto se

³¹ 'retorcidos' Alexandre, Asclépio, Aristóteles ; 'errante' Teofrasto.

³² 'se apresenta' Aristóteles, Alexandre, Asclépio; 'se apresentou' Teofrasto.

tornará um assunto clássico na teoria do conhecimento, onde Parmênides parece ser um pioneiro em sua crítica da percepção sensorial. As partes sensoriais do corpo frequentemente fornecem informações diferentes e às vezes conflitantes sobre um mesmo objeto. Os olhos podem nos iludir, assim como os ouvidos, e como todos os sentidos, separados ou misturados. Mas existe um tipo particular de ilusão que ocorre quando mais de um sentido ou membro sensorial é ativado ao mesmo tempo; é a sensação de que existem vários objetos quando na verdade existe apenas um.

Para Parmênides, é muito importante detectar pelo pensamento quando um e o mesmo objeto é percebido como mais de um, e nomeado duas vezes; e corrigir esses delírios de multiplicidade. O mesmo objeto pode ser o único céu, percebido como dia e noite, ou a mesma estrela errante que aparece pela manhã ou pelo cair da noite. Pode também ser um nascimento e uma morte, o que traz a mesma ilusão, ou seja, de que "tornar-se" (vivo ou morto) implica "não ser" (antes do nascimento ou depois da morte). A duplicação de nomes é o sintoma das cabeças duplas, surdas e cegas (DK B6). Para Parmênides, a verdade persuasiva das coisas, que compreende o que determinado ente realmente é, está além da percepção parcial de membros separados. O pensamento corrige os erros de nomes duplicados em cabeças duplas, e evita a ideia de que o ser vem do não ser ou a ele retorna. A própria verdade – em êxtase total – alcança a unidade do ente pelo pensar, pois o pleno é pensamento.

Referências Bibliográficas

- Bernabé, A. (ed.), *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasc. 1 (München-Leipzig 2004).
- Betegh, G. "Fire Heat and Motive Force in Early Greek Philosophy and Medicine", in H. Bartos and C.G. King (eds.), *Heat, Pneuma, And Soul In Ancient Philosophy And Science*. (Cambridge: CUP 2019) 33-60.
- Burkert, W. "Das Prooimion des Parmênides u. die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis*, 14, (1969) 1-30.
- Calenda, G., *Un Universo Aperto: La cosmologia di Parmenide e la struttura della Terra*. (Bologna: Diogene 2017).
- Casertano, G., *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*. (Napoli: Loffredo 1989).
- Casertano, G., *Il piacere, l'amore e la morte nelle doutrine dei presocratici*. (Napoli: Loffredo 1983).
- Casertano, G., *Venticinque studi sui preplatonici*. (Pistoia: Petite Plaisance 2019).
- Cassin, B., "Le chant des Sirènes dans le Poème de Parménide", in Aubenque, P. *Études sur Parménide*. (Paris: Vrin, vol. 2 1987) 163-169.
- Cassin, B., *Sur la nature ou sur l'étant*. (Paris: Seuil 1998).
- Cerri, G., *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*. (Milano 1999).
- Cherubin, R. "Sex, Gender, and Class in the Poem of Parmenides: Difference without Dualism?" *American Journal of Philology*, Vol. 140, N. 1 (Whole Number 557), Spring 2019, pp. 29-66.
- Clarke, M. "Thrice-Ploughed Woe (Sophocles, Antigone 859)." *The Classical Quarterly* 51, no. 2 (2001): 368-73. Accessed June 16, 2020. www.jstor.org/stable/3556516.
- Cordero, N.-L., *Le deux chemins de Parménide, édition critique, traduction, études et bibliographie*. (Paris-Bruelles: Ed. Ousia 1984, 21997).
- Cordero, N.-L., "Tertium non datur", *Anais de Filosofia Clássica* 1 (2007) 1-13.
- Cordero, N.-L. "Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides", *Hypnos* 27 (2011) 222-229.
- Cordero, N.-L. "Lelegkhos du fr. 7.5 fait allusion a la cosmologie de Parménide (qui n'est pas la doxa)", *RPhA* 35 (2017).
- Cordero, N.-L., *Parmenidea: Venti scritti*

- sull'Eleate e i suoi "eredi". Ed. Pulpito M. (Baden-Baden: Academia 2019).
- Cornelli, G., "A descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo", *Anais de Filosofia Clássica* 2 (2007) 46-58.
- Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*. (Bruxelles: Ousia 1986, 21990, 32008).
- Curd, P., *The Legacy of Parmenides*. (Las Vegas: Parmenides Publishing 2004).
- Cursaru, G. "Le Proème de Parménide : anabase et/ou catabase ?" *Cahiers des études anciennes* 53 (2016).
- Diels, H. & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Zürich: Weimannsche 1951)
- Dorandi, T., *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge: CUP 2013).
- Ferrari, E., "Afrodite timoniera del cosmo nel racconto di Parmenide, (ms.)", in *Tradizioni mitiche locali*, in: <https://www.academia.edu/7957085/> (2012)
- Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. (München: Beck 1962, 21993).
- Frère, J., "Parménide et l'ordre du monde: fr.VIII, 50-61" in: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. (Paris: Vrin 1987) p. 192-212.
- Frère, J., *Parménide ou le souci du vrai: ontologie, théologie, cosmologie*. (Paris, 2012)
- Journée, G., "Lumière et Nuit, Féminin et Masculin chez Parménide d'Elée : quelques remarques", *Phronesis*, 57 (2012) 289-318.
- Journée, G., "Les Avatars d'une Démone: à Propos de Parménide Fr. 28b13", *Elenchos*, Anno 35 - Fasc. 1 (2014).
- Laks, A. & Most, G. *Les débuts de la philosophie*. (Paris 2016).
- Mansfeld, J., "Parmenides from Right to Left", *Études Platoniciennes*, Vol.12 (2016). DOI: 10.4000/etudesplatoniciennes.699
- Marques, M.P., *O caminho poético de Parmênides*. (São Paulo: Loyola 1990).
- Mourelatos, A.P.D., *The route of Parmenides*. (New Haven and London: Yale University, 2008).
- Mourelatos, A.P.D. "The Light of Day by Night" *nukti phaos*, Said of the Moon in Parmenides B14", in R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato: A Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn* (Las Vegas 2012) 25-58.
- Naddaf, G. *The Greek Concept of Nature*, (Albany 2005).
- Popper, K. *El Mundo de Parménides: ensayos sobre la ilustración presocrática* (Barcelona, Buenos Aires: Paidós 1999) [trad. de *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment* 1998]
- Pulpito M. and Spangenberg P. (eds.), *ὁδοὶ νοῆσαι, Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*.

- (Bologna 2018).
- Ramnoux, C., *Études Présocratiques*. (Paris: Klincksieck 1970).
- Ramnoux, C., *Parménide et ses successeurs immédiats*. (Monaco 1979).
- Reale, G., *Parmenide: Poema Sulla Natura* (Milano 2003)
- Rossetti, L., “La *polumathia* di Parmenide”, *Chora* 13 (2015) 193–216.
- Rossetti, L., “*Pseudophaēs* e *pseudophanēs*. La luna secondo Parmenide”, in A. Setaioli (ed.), *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini* (Trieste 2016) 613–626.
- Rossetti, L., “Parmenide ‘astronomo’ e ‘biologo’” (ms.), *Philosophical Inquiry* (2016).
- Rossetti, L., *Un altro Parmenide*. (Bologna: Diogene Multimedia 2017).
- Ruggiu, L., “Saggio Introduttivo e Commentario” in: Reale, G., *Parmenide: Poema Sulla Natura* (Milano 2003)
- Santoro, F.; Cairus, H.; Ribeiro, T. (eds.) *Acerca do Poema de Parmênides*. (Rio de Janeiro: Azougue 2009)
- Santoro, F., “O Nome dos Deuses”, *Anais de Filosofia Clássica* 1, (2007) p.76 – 83.
- Santoro, F., *Filósofos Épicas I : Parmênides e Xenófanes, fragmentos*. (Rio de Janeiro: Hexis 2011a).
- Santoro, F., “Il tribunale di Parmenide” in: *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*. p. 50–63 (Milano 2011b)
- Santoro, F., “Da experiência à ciência, O céu de Parmênides” in: Palumbo, L. (ed.), *La filosofia come esercizio del render ragione* (Napoli 2011c).
- Santoro, F., “A Lua, Vênus e as Estrelas de Parmênides” in: Pulpito M. and Spangenberg P. (eds.), *ὄδοι νοήσαι, Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, (Bologna 2018).
- West, M. (2008) “A Vagina in Search of an Author”, *Classical Quarterly* 58, 370–375.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de financiamento 01

This study was financed in part by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Finance Code 001