

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. O poema de Parmênides e suas temporalidades. *Anais de Filosofia Clássica* 29, 2021. p. 34-49

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

# *O poema de Parmênides e suas temporalidades*

**Cristiane Almeida de Azevedo**

Professora do Departamento de Filosofia da UFRRJ

<http://orcid.org/0000-0001-6179-9168>  
cris.a.azevedo@gmail.com

Recebido: 13 de janeiro de 2021  
Aprovado: 30 de março de 2021

DOI: 10.47661/afcl.v15i29.49283



**RESUMÉ** : Les études les plus récentes sur la pensée de Parménide s'efforcent de comprendre en son intégralité les fragments qui nous sont arrivés jusqu'à nos jours. Il s'agit de relier en un tout cohérent ce qui se fait connaître comme trois différentes parties du poème. Le présent travail vise à penser le poème dans cette perspective intégrale à partir d'une réflexion sur la question de la temporalité. Pour cela, nous identifions en chaque partie du poème une temporalité différente liée à la pensée de Parménide sur la connaissance de ce qui est et des choses qui sont.

**MOTS CLES** : Parménide ; temporalité ; *eon* ; *eonta*

**RESUMO**: Os estudos mais recentes sobre o pensamento de Parmênides esforçam-se por entender os fragmentos que chegaram até nós de forma integral. Trata-se de relacionar o que ficou conhecido como três partes diferentes do poema em um todo coerente. O presente trabalho pretende pensar o poema dentro dessa perspectiva integral a partir de uma reflexão sobre a questão da temporalidade. Para tanto, identificamos em cada parte do poema uma temporalidade diferente relacionada com o pensamento de Parmênides sobre o conhecimento do que é e das coisas que são.

**PALAVRAS CHAVE**: Parmênides; temporalidade; *eon*; *eonta*

## Introdução

Em um primeiro momento, pode parecer estranho falar de temporalidade no poema de Parmênides. O filósofo que ficou conhecido por defender o uno, o imóvel, o não gerado, o que não conheceu nascimento e não conhecerá destruição também pode ter tratado do tempo? Como isso é possível? Defendo aqui que seu poema nos transporta pelos caminhos das diferentes temporalidades que fazem parte da existência de tudo que há. Está claro que não vamos encontrar Cronos, o grande senhor do tempo, mas encontraremos algo bastante semelhante àquela noção de tempo presente já em Hesíodo, as coisas que são, foram e serão. Na Teogonia, o poeta fornece claramente o todo que as Musas são capazes de dar conta: “Elas dizem o que é, o que será e o que foi” (ἔῖρουσαι τά τ' ἑόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἑόντα, v. 38-9). O saber que os homens não apresentam, segundo Hesíodo, é justamente a capacidade de estabelecer uma relação entre o passado e o presente, determinando o futuro. Logo, o saber apresenta-se relacionado a essa capacidade de conhecer as coisas que foram, as coisas que são e as que serão.

Como encontramos na *Ilíada*, “quando os deuses escolhem dotar um indivíduo com poderes sobre-humanos de compreensão, seu conhecimento se distingue por seu vasto alcance” (Leshner, 2008, p. 293), tal como se dá com Calcas que conhece o passado, o presente e o futuro. Caso contrário, o homem não consegue ter uma percepção clara daquilo que o cerca. Esse é o caso da maioria dos homens que se apresentam em Homero: “pensadores de um dia que não conseguem ‘pensar o antes e o depois’ nem julgam carecer dos sábios conselhos de quem consegue. O mesmo tema perpassa grande parte da poesia grega arcaica: os mortais ‘pensam aquilo com que se deparam’ e não conseguem apreender o esquema mais vasto das coisas” (Leshner, *idem*, p. 294). São diversos os momentos em Homero nos quais a articulação do passado com o

presente, determinando o futuro ou mesmo o momento presente, encontra-se relacionado com o conhecimento<sup>1</sup>.

O conhecimento se expressa pela capacidade de extrair dos acontecimentos suas implicações para o presente. Quem não tem conhecimento deve, ao menos, ouvir o que têm a dizer os mais velhos, que por sua experiência, são considerados mais sábios.

Nesse sentido, Couloubaritsis afirmará que é preciso entender a verdade dita pela Musa como implicando os três momentos da temporalidade: “o fato de dizer as coisas que são no presente, as coisas que serão um dia no presente e as coisas que outrora foram no presente, atribuído tanto ao poeta como ao adivinho” (2008, p. 94). Para Couloubaritsis, dizer a temporalidade relativa das coisas consiste sobretudo em dizer ao mesmo tempo o presente como presença atual e enquanto ausência (coisas outrora presentes e as que serão presentes).

## O proêmio do poema

Na primeira parte do poema de Parmênides, vemos um jovem que, movido pelo seu desejo, se coloca em busca do conhecimento. Muitas são as belas imagens que Parmênides nos traz nesse início, nos transportando talvez para o universo da saga heroica tão divinamente cantada por Homero. Estão presentes aí as filhas do Sol, as donzelas, a carruagem que conduz o jovem, Diké, a luz e a escuridão. Mas aos poucos vamos nos dando conta de que por mais que o filósofo utilize a mesma métrica homérica, temáticas aproximadas da épica e até personagens divinos que acostumamos a apreciar nas narrativas do poeta, não estamos encerrados em uma narrativa épica ao modo de Homero. Já nos primeiros versos, isso fica bem claro: as Musas foram deixadas de

---

<sup>1</sup> Algumas dessas passagens encontram-se em: *Od.*, XVIII, v.130-137; *Od.*, XXIV, v.451; *Il.*, I, v.342; *Il.*, III, v.108-110; *Il.*, I, v.70

lado, no lugar de sua evocação vemos um jovem movido por sua própria vontade. O jovem não é inspirado, instigado por uma causa externa ou mesmo se coloca a caminho por conta de algum ímpeto instalado em seu peito vindo de algum deus. O que é apontado por diversos pesquisadores como ausente em Homero, a saber, a individuação, a capacidade do homem, por si próprio de refletir e decidir sem que sua ação seja comandada pela ação de um deus, encontramos presente nesse primeiro verso de Parmênides. O jovem se põe em movimento, seguindo o caminho do homem que sabe, movido por seu desejo, impelido por sua vontade<sup>2</sup>.

Tal desejo parece impor uma urgência. Vemos uma carruagem que avança apressadamente pelo caminho, seu eixo produz faíscas, seu deslocar-se faz com que ouçamos um sibilo. São descrições imagetivamente tão fortes que imediatamente somos capazes de visualizar a cena e sentir a urgência em romper a escuridão à procura de algo. À procura de quê afinal? O que se torna tão necessário de modo que é preciso lançar-se na escuridão de um caminho incomum aos homens?

A imagem da carruagem veloz nos transmite a ansiedade do próprio jovem. Muito tempo já se esperou, muito tempo já se passou, não há mais tempo a perder, a busca é urgente. Teria o homem esperado tempo demais para ser agraciado com o saber divino das Musas?

Enfim, o jovem chega às portas dos caminhos da noite e do dia, guardadas por ninguém menos que Diké, a deusa da justiça, a pródiga em castigos. O que é um caminho da noite e do dia? O que de tão importante há nesse caminho que a presença de guarda por Diké se faz necessária? Poderíamos pensar que noite e dia juntos simbolizam tudo que há, simbolizam a totalidade da realidade humana. O tempo passa para os humanos através de sua vivência de dias e noites. Seria possível pensar tais portas como a totalidade da existência, a totalidade de toda

---

<sup>2</sup> ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι (B1-1).

temporalidade vivida e a que está por ser vivida? Totalidade de toda temporalidade conhecida e a que está por ser conhecida?

Se, nas narrativas poéticas, nos acostumamos com uma passividade da parte do poeta que recebe o dom das Musas, aqui, muito ao contrário, vemos o jovem e seu ímpeto. Será que podemos afirmar que a desmedida (*hybris*) também se faz presente pelo fato do jovem não saber esperar por seu próprio tempo? Quando nos deparamos, assim como o jovem, com Diké, na frente daquelas portas que parecem guardar o caminho de tudo aquilo que se busca, pensamos logo que a pródiga em castigos (*πολύπαινος*), como o próprio Parmênides a qualifica, dará um fim à busca do jovem. Mas a história sofre uma reviravolta e Diké permite a passagem do jovem e nos certifica que sua busca é justa, que seu tempo é chegado. Quando as portas que levam até a morada da deusa se abrem, temos a confirmação de que trata-se, de fato, do caminho da totalidade, um imenso abismo se produz. Nesse abismo, cabem todas as coisas. O abismo que guarda em si a totalidade de tudo que há e que em breve irá permitir o manifestar-se de tudo que há. Trata-se da pré-condição para que haja o ser (*tó eon*), as coisas que são (*tá eonta*), para que haja mundo. Enfim, o jovem terá acesso àquilo que fez com que se movimentasse com urgência, com velocidade: o conhecimento do todo. Parece que temos aí a suspensão do tempo, o jovem acompanhará, através das palavras da deusa não nomeada, o desvelar-se do espanto que é existir o ser e não o nada. Assim como as narrativas míticas, que através de sua enunciação, transportavam o auditório para o tempo da narrativa, para a origem, poderíamos pensar que o discurso da Deusa transportará o jovem para o início de tudo que há e o conseqüente desdobrar-se das coisas que passaram a ser.

Falamos de carruagem, de Filhas do Sol, de Diké, das portas do dia e da noite; temos nessa primeira parte do poema, uma coleção de temas e figuras míticas. Talvez por isso o proêmio tenha sido posto de lado pela grande maioria dos intérpretes de Parmênides desde a antiguidade. Devemos a Sexto Empírico o conhecimento dos primeiros

28 versos do poema. Mas, de qualquer maneira, como dizíamos, esses versos não receberam a devida importância por séculos. Afinal, como explicar que aquele que foi considerado o pai da ontologia, começasse seu poema tão próximo das antigas sagas heroicas? Tão próximo daquelas antigas narrativas poéticas onde vemos desenrolar toda a ação dos deuses no mundo?

Se Parmênides retoma as características das narrativas de seu tempo certamente não é para cativar a audiência acostumada com esse tipo de narrativa como alguns intérpretes afirmaram. Ele traz essas características e as ressignifica no interior de sua reflexão sobre a totalidade das coisas. Existe nessas narrativas de seu tempo uma lógica da qual Parmênides não pode abrir mão. O filósofo nos apresenta elementos de sua própria cultura cheios de um novo frescor, revalorizados e ressignificados pelo caminho que pretende fundar.

Parmênides, como nenhum outro pensador da antiguidade, faz uso da ambivalência do mito que constitui seu tempo, sua existência, quicá seu pensamento. Como nos diz Torrano,

“as figuras que o pensamento arcaico elaborou são, frequentemente, como que centro de *coincidentia oppositorum*. Reunindo em si atributos contraditórios, aspectos díspares e conflitantes da realidade, estas figuras os transcendem e integram em seu ser profundo, e podem revelar-se sob os aspectos antitéticos. Se esta transcendência de todos os atributos é o modo de ser próprio da Divindade, o pensamento arcaico – marcadamente sensível à experiência numinosa – está muito mais apto e preparado para captar e compreender as múltiplas nuances enantiológicas do que nos permitem fazê-lo nossos hodiernos hábitos de rigor conceitual” (2007, p.38).

Parmênides via a realidade não como um mecanismo unívoco sobre o qual é possível falar seguindo unicamente uma determinada lógica, por isso busca em sua própria tradição aquele discurso capaz de incluir a ambivalência, a contradição, o temporal e o intemporal sem que seja um discurso sem sentido, ao contrário, trata-se de um discurso

rico em sentidos.

## O primeiro discurso da Deusa: *tó eon*

A primeira fala da deusa para o jovem será de uma temporalidade específica, aquilo que é. Trata-se da primeira metade do conhecimento do todo enunciado pela deusa ao fim do proêmio: o inabalável coração da perfeitamente circular verdade (*ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ*).

Essa primeira parte da fala da deusa nos traz os fragmentos que fizeram de Parmênides o pai da ontologia mas também, e principalmente, o defensor do uno, do imóvel, daquilo que não conheceu nascimento e não conhecerá destruição, do incorruptível. Em outras palavras, poderíamos dizer: daquilo que não está sujeito à ação do tempo, daquilo que está fora do tempo. Mas existe algo do tipo?<sup>3</sup>

Nesta parte do poema, portanto, Parmênides apresenta aquilo que é (*tó eon*) em oposição ao que não é (*ouk esti*). Trata-se de afirmar a necessidade daquilo que é, em oposição à impossibilidade de que algo que não é, seja. Como pensar, dizer ou conhecer aquilo que não é, a inexistência? Para Parmênides, é impossível. Nos muitos caminhos que encontramos ao longo do poema, esse é um caminho sem saída, que não levará a lugar nenhum, por isso, temos que afastar o pensamento desse caminho de investigação (B7), pois ele é forjado por aqueles que nada sabem, aqueles que o filósofo identifica como bicéfalos, carentes de recursos, de intelecto errante e, principalmente, são considerados como pessoas sem capacidade de julgar. A totalidade da realidade que a deusa apresenta ao jovem que deseja conhecer depende da capacidade de julgar deste. Nada será possível sem o julgamento, sem a decisão (*krisis*). A

---

<sup>3</sup> Por muitos séculos conhecemos essa única imagem de Parmênides vinda de uma leitura descontextualizada de Platão. Portanto, o filósofo ficou conhecido como aquele que nega o devir, nega aquilo que está sujeito ao tempo. Nas últimas décadas, diversos estudos vêm apontando para uma leitura mais integral do poema que considera igualmente as outras partes que o compõe em uma tentativa de desvelar sobre o todo que Parmênides refletiu.

deusa não impõe sua fala ao jovem que, por sua vez, deve aceitá-la sem questionamento ou reflexão. Não, ao contrário, aqui não encontramos a atitude passiva do poeta que aguarda o dom das Musas para que seja capaz de cantar as coisas que são, as que serão e as que foram. Trata-se de um jovem que é chamado a refletir e, sobretudo, a decidir a respeito do conhecimento que está recebendo. Ele é capaz de uma decisão, baseada no raciocínio, no julgamento diante das provas que estão sendo apresentadas. Como diz Couloubaritsis (2008), assistimos aqui à fundação daquilo que o pensamento ocidental não cessou de assumir como seu modo próprio de pensar: o julgar. A partir daí nos são apresentadas as provas do caminho do que é: “não-gerado e incorruptível, total, único, imóvel e completo. Nem foi nem será, senão que é agora, completamente homogêneo, uno, contínuo” (B8, 3-6). Portanto, não existe um passado nem um futuro diferente do que é agora, sempre é, trata-se de um presente que é sempre. Um presente atemporal?

Parmênides diz no fragmento 4,1: “observa como o ausente está firmemente presente para o intelecto (*nóos*)”. Através desse fragmento, Couloubaritsis (2008) chama a atenção para a ênfase que Parmênides dá ao tempo presente. Portanto, o estatuto do *eon*, que é justamente o que está em jogo na primeira parte do poema, diz respeito ao que é no presente.

Nesse sentido, poderíamos dizer que enquanto o adivinho e o poeta voltam-se, sobretudo, respectivamente, para o futuro e para o passado, o filósofo volta-se para esse presente para ser capaz de falar não só do que é, mas também, como veremos na sequência do discurso da deusa, daquilo que foi e será. Trata-se de um presente que, ao mesmo tempo, é o nosso e também vai além do nosso presente temporal.

Mas do quê trata exatamente Parmênides quando nos apresenta um presente não sujeito às vicissitudes do tempo? Depois de ter se apressado pelo caminho que leva à morada da deusa, em busca do conhecimento, depois de ter encarado a totalidade de tudo o que é

diante das portas do dia e da noite, depois de ter visto mobilidade e imobilidade, tempo e não-tempo juntos, a deusa passa a explicar para o jovem aquilo que ele contemplou em um átimo de segundo ao cruzar sua morada. A deusa começa justamente pelo espanto primordial que podemos traduzir simplesmente por “há ser”. Há ser e não nada, e essa existência total, una, completa, permitirá que todas as outras coisas sejam, o *tó eon* permitirá os *tá eonta*. A primeira parte do conhecimento que o jovem recebe é justamente o espanto diante dessa totalidade atemporal que permite o vir a ser de tudo que existe no tempo<sup>4</sup>.

E para que haja ser e não o nada, o nada tem que ser posto de lado, como um caminho não cognoscível, que não pode ser conhecido e nem mesmo enunciado. Pois só se pode pensar aquilo que é. Como pensar o não ser? Como falar dele? E, principalmente: como é possível haver ser se também há o não-ser?

No fragmento 6, onde Parmênides fala do caminho dos mortais que nada sabem, que confundem ser e não ser como o mesmo e não o mesmo, o filósofo afirma que o caminho de todos eles volta ao ponto de partida (πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος). Talvez esteja aí a necessidade de exclusão do caminho do não ser. Não é possível pensar a realidade misturando ser e não ser porque se volta ao ponto de partida, ou seja, volta-se ao momento inicial que torna possível as coisas serem ou não. Como as coisas poderiam passar a ser misturadas ao não ser? Se o espanto inicial está justamente relacionado com a existência do ser, como o não ser pode estar ligado a esta existência? Como pode passar a ser e também dar existência às coisas que são? Se há ser, há coisas que são. Se há ser e não ser, as coisas que são continuam sendo? Parmênides possivelmente responderia essa questão de forma negativa. Por isso a importância de decidir por excluir esse caminho, caminho que não é capaz de gerar a multiplicidade das coisas que são. Afinal, é justamente

---

<sup>4</sup> Concordamos aqui com Cordero que vê no *tó eon* de Parmênides uma fala sobre a existência, a condição de possibilidade das coisas que são. Cf. Cordero, Nestor-Luis. Aristote, créateur du Parménide *dikranos* que nous héritons aujourd'hui. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 10, n.19, 2016.

aqui que encontra-se a perfeitamente circular verdade.

## O segundo discurso da Deusa: tá eonta

Ao finalizar a narrativa sobre aquilo que é sempre, a deusa afirma que termina o raciocínio confiável e o pensamento acerca da verdade: “Daqui em diante – diz ela – aprende as opiniões dos mortais, escutando a ordem enganosa de minhas palavras” (B8, 51-52)<sup>5</sup>. A deusa agora irá falar daquilo que está sujeito ao devir, falará do cosmos, dos seres humanos. Não há como falar das coisas que estão sujeitas ao tempo com a mesma certeza, com a mesma verdade daquilo que não está. Sobre as coisas que são, a fala se torna incerta, não há verdadeira convicção, mas não há como se esquivar dessa fala pois ela é própria do ser humano, diz respeito à *doxa*. Quando trata-se dos acontecimentos do âmbito do devir, só se pode falar de algo que se assemelha à verdade, mas não da verdade (*alétheia*). O âmbito da verdade é próprio dessa dimensão imortal, não gerada, incorruptível do *tó eon*. Desse âmbito é possível falar em termos de *alétheia*. A ordem enganosa do discurso da deusa está relacionada com essa instabilidade própria do âmbito da pluralidade, da temporalidade. Tal discurso só pode ser da ordem do provável.

Mas a deusa já havia sentenciado ao fim do proêmio que também é necessário que o jovem se informe sobre a *doxa*, pois embora careça de verdadeira convicção, abarca tudo, incessantemente. Trata-se do próprio mundo das pessoas, o mundo que está sujeito ao devir, que é móvel, múltiplo, que se transforma todo o tempo, que conheceu nascimento e conhecerá destruição. Que grande contraste com aquela velha imagem de Parmênides senhor e pai do uno, da imobilidade. Sim, a totalidade do real abarca também aquilo que é múltiplo, móvel. É por

---

<sup>5</sup> δόξας δὰ ἴπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων

isso que Parmênides não pode abrir mão do mundo que o cerca na sua tentativa de entender a totalidade do real. Certamente que a qualidade da fala, a possibilidade de apresentar provas dessa outra metade da realidade será diferente daquela que se mantém imóvel e é condição de possibilidade dessa. Lá, é uma fala certa, precisa, uma vez feita a decisão pelo caminho do que é, tal fala apresenta-se como a própria verdade, uma verdade que não está sujeita a nada que possa modificá-la, pois ela é una, imóvel, atemporal. Mas mesmo que não haja verdadeira convicção na *doxa* não significa que deva ser descartada ou desqualificada ou tida como inferior. Trata-se da outra face da totalidade e aqui também há um caminho mais seguro para trilhar, aquele que a deusa chama de “provável” (*eoikós/eoikóta*).

Assim como para falar e trilhar o caminho do ser existia um caminho errado, um caminho impossível que era o do não ser, aqui também, quando Parmênides fala da *doxa*, existe um caminho equivocado em relação a estar mais ou menos apropriado ao real. De um lado, há a *doxa* dos mortais que nada sabem, que distinguem luz e escuridão, quando não deveriam fazê-lo, que deixam-se enganar pelos nomes que eles próprios atribuem à realidade. De outro lado, há um discurso da ordem do *eoikós*<sup>6</sup>. É este discurso sobre a realidade que a Deusa quer ensinar ao jovem para que nenhuma opinião equivocada se imponha.

Trata-se, portanto, de um discurso que deve ser apreciado não só por ser apropriado à realidade mas também pelo seu valor autônomo de construtor de sentido. É precisamente desta maneira que entendemos a provável ordem cósmica que a Deusa anuncia ao jovem: seu discurso é

---

<sup>6</sup> O termo aqui não terá para Parmênides o mesmo significado que costumamos identificar em Platão, não será um discurso das aparências ou daquilo que está escondido sob a forma de uma aparência. Temos outra acepção corrente desde os tempos de Homero que entende o termo como algo conveniente, apropriado. Ao menos em duas passagens da *Odisseia*, *eoikós* significa conveniente e caracteriza “um discurso com pretensão de ser ‘apropriado’ às expectativas do auditório” (Sassi, 2016, p.109).

produtor de sentido e ao mesmo tempo está plenamente adequado à realidade.

O filósofo trata da *doxa* para mostrar que esta é a forma mesma dos mortais falarem das coisas que estão sujeitas ao devir, forma de falar desta realidade da maneira mais conveniente, a maneira de dizer que mais se aproxima da realidade tal como ela se apresenta. Pois tal realidade está o tempo todo se modificando, então, como capturá-la através do discurso? Uma captura momentânea só pode se dar através da nomeação. Na perspectiva de Parmênides, nomear é trazer para a presença, é tornar possível um discurso que convém a respeito daquilo que está sujeito ao devir. Todavia, o jovem deve ter claro que esse trazer à presença é da ordem do tempo, portanto, sujeito a todas as vicissitudes temporais. Este trazer para a presença não pode ser entendido como algo permanente.

Não parece haver uma negatividade neste discurso a respeito da *doxa*, ao contrário, é a forma mesmo das pessoas falarem a respeito da realidade que as cerca. Esta fala pode ser uma fala equivocada mas também pode ser uma fala apropriada à realidade. Será justamente em prol deste discurso mais apropriado que Parmênides enunciará sua cosmologia.

Nesta parte do poema, a deusa dá início ao pensamento sobre o surgimento do sol, da lua, das estrelas, da terra, do céu, enfim, Parmênides, tal como os demais filósofos do seu tempo e antes dele, pensa a *physis*, pensa a origem de tudo que é, pensa como se formaram a partir dessa origem todas as demais coisas, inclusive os seres humanos. Já na antiguidade encontramos testemunhos sobre Parmênides como filósofo da natureza. Seu programa de conhecimento assim se completa e reforça aquele entendimento próprio do esforço de pensamento do filósofo: entender a realidade como um todo, entender o âmbito que nos cerca e que é marcado pelo movimento, mas também encontrar aquela outra dimensão que de alguma maneira dá fundamento ao âmbito em que vivemos.

Nesse novo caminho que trilha agora o pensamento, também

encontramos seus sinais característicos como no caminho que o jovem trilha até a morada da deusa, como igualmente encontramos quando se fala dos *sémata* do caminho do que é. Aqui trata-se dos *sémata* do cosmos que nos fará percorrer agora a *physis* daquilo que é agora, daquilo que conheceu nascimento e conhecerá morte, daquilo que vive sob a ação do tempo.

Para falar dessa realidade dinâmica que nos cerca, como vimos, o discurso é da ordem do provável. É precisamente nessa parte que encontramos aquilo que podemos considerar como as *archai* do filósofo: luz e escuridão. As mesmas luz e escuridão que já tinham sido nomeadas no caminho que o jovem faz em direção à morada da deusa. Lá já estava enunciada a totalidade das coisas, sua origem primordial, sua constante mistura. Mas não uma ou outra, não como um jogo de contrários, à maneira dos pitagóricos, para quem Parmênides possivelmente dirige sua crítica ao final do fragmento 8. Tudo está cheio ao mesmo tempo de luz e escuridão (B9) e tudo foi nomeado segundo essa presença.

Em meio aos anéis de fogo e noite está o *daimon* que tudo governa e, ao que parece, é responsável por misturar os elementos que compõem tudo que há a partir de fogo e noite, está na origem do nascimento de tudo, mas também concebe Eros, o primeiríssimo dos deuses (B13). Como nos diz Conche, Eros é o produto da atividade geradora do *daimon*. E por que temos a necessidade de ter Eros como o primeiríssimo dos deuses? Justamente porque ele talvez encarne aquela força motora que impele a união. Ao que parece, Parmênides vê o nascimento de tudo aquilo que está sujeito ao tempo sob a ação de Eros, é ele que manterá a união das diferentes misturas. Se há mistura e o desabrochar daquilo que é, seguramente é porque Eros rege esse surgimento, desabrochar e desenvolvimento. Nesse sentido, a existência das coisas implica a ação anterior de Eros. Assim provavelmente, também ocorre com as pessoas, se há ser humano é porque há Eros e a relação que os seres humanos estabelecem entre si também será marcada pela presença maior ou menor de Eros. Assim surgiram as coisas que estão

sujeitas ao devir e assim se desenvolvem. No fragmento 18, vemos a importância da proporção na mistura, do respeito à medida correta, talvez seja exatamente essa justa medida da mistura que Eros garanta.

Em nossa lógica temporal, talvez possa haver aqui uma certa contradição, porque identificamos uma anterioridade e uma posterioridade, mas o *daimon* e Eros parecem ter suas atividades relacionadas, imbricadas. Só é possível a *daimon* governar tudo porque já conta com a presença de Eros guiando a medida justa da união dos opostos. Talvez possamos pensar a expressão “primeiríssimo” (*prôtiston*) não como uma anterioridade mas como uma mostra que Eros tem uma importância mais decisiva na constituição de cada coisa que passa a existir<sup>7</sup>.

No fragmento 19, Parmênides deixa claro que todas essas coisas que os homens atribuem nomes, nasceram e existem agora, no tempo presente das coisas que estão sujeitas ao devir e, uma vez desenvolvidas, deixarão de existir. Completando o ciclo temporal. Não há aparência para Parmênides, não há não ser entendido como as coisas que já não são, pois as coisas que já são ou que ainda não são já participam de alguma forma da existência pois já falamos dela em um contexto temporal.

Embora a deusa fale da totalidade do tempo começando pelo *eon* e depois passando aos *eonta*, não há anterioridade e posterioridade, como nos diz Torrano, “a noção de tempo como pura extensão e quantificabilidade absolutas é uma representação elaborada por nossa cultura moderna e exclusivamente nossa” (Torrano, 2009, p.80). Assim, não se deu o *eon* e depois os *eonta*. Mas talvez tampouco possamos falar em simultaneidade, que também é um conceito muito nosso. A representação do que estamos tentando expressar agora encontra-se no abismo que se abre diante do jovem pouco antes de encontrar a deusa. É

---

<sup>7</sup> Torrano sugere essa interpretação para a anterioridade de Kháos na teogonia hesiódica (2007, p.82).

naquele momento que ele é capaz de contemplar tudo que a deusa fará com que ele conheça através do intelecto. Talvez possamos pensar em um tempo próprio para cada existência, tempos próprios que coexistem. O tempo do *eon* é aquele de um presente eterno. Nesse sentido, podemos falar de um tempo atemporal segundo nossas convenções culturais de tempo, mas talvez se tratasse de um tempo que é sempre. O *eon* está presente em todos os momentos da existência e de suas manifestações. Por isso está relacionado ao nosso tempo presente ao mesmo tempo que o extrapola.

Quando Leshner fala, como vimos, ao tratar de Homero, dos pensadores de um dia que pensam com o que se deparam e não conseguem apreender o esquema mais vasto das coisas, imaginamos que também é disso que se trata aqui, Parmênides talvez quisesse nos mostrar o caminho para ir além daquilo com o que nos deparamos cotidianamente, quer nos mostrar como o movimento e o devir das coisas que se apresentam a nós estão diretamente relacionados com a imobilidade daquilo que é. Enfim, quer nos revelar o esquema mais vasto das coisas, a totalidade do conhecimento da realidade. Entender a temporalidade das coisas que nos cercam, é entender essa totalidade, essa relação entre aquilo que é sempre e aquilo que é agora, foi ou será em algum momento.

## Referências Bibliográficas

- CORDERO, N-L. *Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui*. Anais de Filosofia Clássica, vol. 10, n.19, 2016.
- \_\_\_\_\_. “En Parménide, ‘tertium non datur’” in: Santoro, E, Cairus, H, Ribeiro, T. (orgs.). *Acerca do poema de Parmênides*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Les deux chemins de Parménide*. 2a edição. Paris: Vrin, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Le vers 1.3 de Parménide* (“La déesse conduit a l’égard de tout”). Revue philosophique de la France et de l’Étranger, t.172, n. 2, pp. 159-179, abril-junho 1982.
- \_\_\_\_\_. “L’histoire du texte de Parménide” in: AUBENQUE, Pierre. (Dir.) *Études sur Parménide*. 2 vol. Paris: Vrin, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odyssus Editora, 2011.
- COULOUBARITSIS, L. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Les multiples chemins de Parménide” in: AUBENQUE, Pierre. (Dir.) *Études sur Parménide*. 2 vol. Paris: Vrin, 1987.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio F. Mantovaneli. São Paulo: Odisseus, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary Camargo Nunes Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- HOMÈRE. *L’Iliade*. Eugène Lasserre (trad.). Paris: Flammarion, 2000.
- \_\_\_\_\_. *L’Odyssée*. M. Dufour et J. Raison (trad.). Paris: Flammarion, 1965.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. 4ª edição. São Paulo: Arx, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Iliada*. Trad. Carlos A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Carlos A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. 2ª edição. São Paulo, Ed. 34, 2012.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- LESHER, J.H. “Os primórdios do interesse pelo conhecimento” in: Long, A.A.(org.). *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008.
- SASSI, Maria Michela. *A lógica do eikós e suas transformações: xenófanes, parmênides, platão*. Anais de filosofia classica, vol. 10, n.19, 2016.
- TORRANO, J. “O mundo como função de Musas” in: *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009