

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

MARIA MICHELA SASSI*

A LÓGICA DO *EOIKÓS* E SUAS TRANSFORMAÇÕES: XENÓFANES, PARMÊNIDES, PLATÃO**

Tradução de Luiz Otávio Mantovaneli
UFRJ
Revisão de Cristiane A. de Azevedo
UFRRJ

RESUMO: O adjetivo *eoikós* aparece em três passagens cruciais do pensamento grego (Xenófanés, fr. B35; Parmênides, fr. B8.60; Platão. Timeu, 29b3-c3), caracterizando uma certa “semelhança” com a verdade que se pretende constitutiva do discurso do sábio. De fato, ao longo da presente investigação, poderemos constatar que os três empregos do termo não podem ser dispostos numa linha contínua, devido à dificuldade de discernir a qual noção de verdade, sob qual ponto de vista, e com qual grau de evidência, o discurso se pretende “semelhante” de acordo com o contexto. No caso de Parmênides, tal aspecto passa em segundo plano, já que há lá a predominância de uma outra conotação que acompanha o termo *eoikós* a partir do emprego homérico, a saber, o da “conveniência” a um contexto comunicativo. O artigo procura no seu conjunto por em evidência os deslocamentos sofridos pela lógica da similitude (e os procedimentos analógicos que lá se inserem) percorrendo quadros ontológicos e epistemológicos tão diferentes quanto os de Xenófanés, Parmênides e Platão.

PALAVRAS-CHAVE: *eoikós*; Xenófanés; Parmênides; Platão

* O artigo que ora traduzimos foi publicado na revista *Philosophie antique* nº 13, 2013, p.13-35, com o título original: *La logique de l'eoikos et ses transformations: Xénophane, Parménide, Platon.*

** Este artigo é uma versão bastante alterada da comunicação apresentada no colóquio *A analogia: um modo de conhecimento na Grécia Antiga*, realizado no Centre Léon Robin, entre 11 e 12 de fevereiro de 2011. Agradeço a Leopoldo Iribarren e a André Laks pelo convite e a todos os presentes à discussão que me apresentaram críticas e sugestões de extrema utilidade, sobretudo a Gabor Betegh, Pierre Judet de la Combe e Glenn Most. Sou particularmente grata a Leopoldo Iribarren e a Gérard Journée por sua generosidade ao me ajudarem a aprimorar este texto bem como minhas traduções dos fragmentos dos autores pré-socráticos aqui citados.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

ABSTRACT: The adjective *eoikós* appears in three crucial passages of Greek thought (Xenophanes, fr. B35; Parmenides, fr. B8, 60; Plato, *Timaeus*, 29b3-c3), in all of them expressing the notion of “resemblance” to the truth that is considered to be fundamental to the scientific discourse. In fact, this discussion shows that the three uses of the term cannot be arranged along a continuous line, owing to the difficulty in discerning what notion of truth, in what respect, and to what degree of clarity, this discourse should be “like” from time to time. In the case of Parmenides, this aspect seems even to be of secondary importance, as in the term prevails another connotation, which accompanies *eoikos* from Homer onwards, namely, that of “convenience” of a speech to a communicative context. The article seeks to enlighten the complicate course of the logic of similarity (and of the analogical procedures engaging with it) through such diverse ontological and epistemological frameworks as are those of Xenophanes, Parmenides and the late Plato.

KEYWORDS : *eoikós*; Xenophanes; Parmenides; Plato

1. Introdução

Ao menos desde a publicação do pioneiro trabalho de Geoffrey Lloyd, em 1966, não resta a menor dúvida de que o procedimento analógico deve ser considerado, tanto quanto aquele baseado na polaridade, como um modo de conhecimento constitutivo do pensamento grego, não apenas o arcaico (nem mesmo exclusivamente o grego). *Polarity and Analogy* inspirou, nos últimos cinquenta anos, inúmeras pesquisas e análises dedicadas aos diversos modos de emprego deste instrumento cognitivo por parte de diversos autores da literatura grega (e também latina)¹.

A noção de *semelhança* ocupa um lugar absolutamente central nesta modalidade de pensamento, como motor de um processo de comparação que surge desde Homero como procedimento embrionário do raciocínio analógico, e portanto como um traço fundamental do pensamento arcaico. Tal é, evidentemente, o caso das similitudes homéricas nas quais a comparação funciona como um ato de conhecimento, em particular nos casos onde um ser humano é comparado a um deus ou a um animal. De fato, a similitude homérica já havia recebido merecida atenção de outros estudiosos algumas décadas antes do artigo de Lloyd: as páginas que Bruno Snell dedicou ao tema na sua obra, doravante clássica, são leitura

¹ Para tanto, basta lembrar de Schiesaro (1990).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

obrigatória². Entretanto, com vistas à análise que vou propor, gostaria de me deter sobre um instigante ensaio de André Rivier, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide* (1952). Desde o início deste pequeno livro, o autor forneceu uma indicação que tornou-se para mim, já há muito tempo, uma fonte de inspiração³:

[...] este confronto põe em evidência o interesse por uma investigação mais ampla que, unindo ao sentido de εικάζειν o exame dos usos correspondentes de ἔοικεν, εἰκώς, faria plenamente jus ao testemunho dos filósofos em cujas obras ocorrem os termos (particularmente Xenófanos 21B34.3 ss. e 35 e Parmênides 28 B1.31 ss. e 8.60) e destacaria de um modo geral o sentido de “*semelhanças*” como estrutura preferida do pensamento arcaico. A partir daí seria tentador se perguntar qual teria sido o destino destes termos nos V e IV séculos; e se Platão, por exemplo, em quem encontramos diversas ocorrências, como a do *Timeu* (29b) onde são definidos os λόγοι εἰκότες, não conservou algo do vigor e da originalidade do seu uso primitivo⁴.

Rivier gostaria que fosse realizado um estudo dos diferentes usos que Xenófanos, Parmênides e Platão fazem de εἰκώς, o termo por excelência da semelhança. Até onde eu saiba, ele mesmo não perseverou neste projeto, a despeito de algumas observações que podemos encontrar num importante artigo posterior (1956) em torno dos fragmentos B34 e 35 de Xenófanos; ainda que outros autores (que serão citados a seguir) tenham, de tempos em tempos, trazido à tona tal questão, durante muito tempo ninguém dedicou-lhe um estudo específico até o recente livro de Jenny Brian (2012). Este livro, sob o promissor título de *Likeness and likelihood in the Presocratics and Plato*, veio preencher esta lacuna ao colocar em paralelo a cadeia de significações múltiplas que o termo εἰκώς assume em Xenófanos, Parmênides e Platão, ao traçar minuciosamente o percurso de suas respectivas opções epistemológicas e metodológicas. Entretanto, pode ser interessante propor aqui outro trajeto possível, que difere em alguns pontos da diretriz traçada por Bryan, ainda que permaneça em

² Snell (1946). Ver também Fränkel (1921).

³ No presente artigo, vou desenvolver algumas ideias já esboçadas há alguns anos (Sassi, 2005).

⁴ Rivier (1952, p.8).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *εοικός* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

bom acordo com outros (as principais divergências e convergências serão devidamente apontadas).

De fato, dispor os empregos de *εοικός* ao longo de uma linha clara está longe de ser uma tarefa fácil de se cumprir, o que se explica, num primeiro momento, pela semântica “escorregadia” da palavra. Esta tem um primeiro sentido bem claro, assegurado por sua proximidade etimológica com *εικάζειν*, que qualifica alguma coisa como sendo “semelhante” a alguma outra. No entanto, outra acepção corrente desde Homero, tanto pela forma impessoal (*εοικε*) do verbo *εοικέναι* quanto pelo particípio *εοικώς*, é a de “convir”, “ser apropriado a”; ou, justamente, no que diz respeito aos usos do particípio na linguagem arcaica, frequentemente é muito difícil determinar qual o sentido prevalente numa ocorrência ou em outra, a ponto de, em alguns casos, sermos forçados a admitir uma coalescência dos dois valores semânticos⁵. As coisas se tornam ainda mais complicadas a partir do fato que, nos textos onde o fator da similitude é claro, seu vetor pode variar nas mais diversas direções segundo os pressupostos ontológicos e epistemológicos do contexto (a quem, conhecido ou desconhecido, se assemelha o objeto em questão? Sob qual ponto de vista? Com que grau de evidência?). Sob este ponto de vista, não se pode falar de uma “lógica” intrínseca à noção de semelhança veiculada pelo termo *εοικώς* (como usei fazer no título do presente artigo), a não ser sob a especificação de que se trata de uma lógica fortemente *centrífuga*.

A situação torna-se mais fácil de ser compreendida se nos colocamos momentaneamente dentro de uma perspectiva mais ampla, como a assinalada por Geoffrey Lloyd nas suas pesquisas ancoradas na comparação com a ciência chinesa, em colaboração com o sinólogo Nathan Sivin⁶. Esta perspectiva nos convida a prestar atenção previamente ao fato de que, nos autores que vamos examinar, a analogia tende a se estabelecer no plano de certas dicotomias (entre aparência e realidade, sensível e inteligível, provável e certo) que são características do discurso filosófico grego. Mais precisamente, a analogia grega se constitui como uma prática de mediação entre dois níveis na qual pressupõe-se a distinção com vistas a

⁵ Este ponto foi definitivamente demonstrado pela análise precisa de Turrini (1977). Ver também Hoffman (2008), que destaca, entre outros, o fato que o sentido de “conveniência” de *εοικός* manteve sua importância na eloquência ática. Bryan (2012) explora igualmente a ambiguidade de *εοικός* na sua leitura de Parmênides (p.74-78, 104-113), mas não estende tal possibilidade interpretativa nem a Xenófanés nem ao Platão do *Timeu*, como, ao contrário, pretendo fazer.

⁶ Ver, por exemplo, Lloyd (1996 p.93-139); Lloyd – Sivin (2002 p.158-173).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

deduzir os fatores causais desconhecidos a partir dos seus efeitos visíveis, enquanto no pensamento chinês, onde a correlação prevalece sobre a causalidade, estima-se que o cosmos é tudo o que existe, atravessado por correspondências cujo propósito da analogia é o de tão somente pô-las em evidência. Deste modo, é possível que a analogia seja um modo de conhecimento universal, na medida em que comparar e contrastar são atos obrigatórios dentro de qualquer linguagem, ainda que suas manifestações variem tanto através das culturas quanto, por razões similares, no seio da mesma cultura. Portanto, vou apresentar os três casos de emprego de *eoikós* em Xenófanés, Parmênides e Platão como atos de *palavra* no interior desta linguagem universal que é a analogia, na medida em que tais atos são determinados por pressupostos epistemológicos e metodológicos que diferem de um caso a outro. Começemos então por uma discussão sobre o fragmento 35 de Xenófanés.

2. Xenófanés, B 35 DK

Xenoph. B35:

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι

que tais coisas sejam (evidentemente?) aceitas como em conformidade com as coisas reais.

Este verso, tão célebre quanto breve, nos chegou, infelizmente, privado de todo o seu contexto e nem ao menos sabemos se um δὲ adversativo figurava em algum verso subsequente (na nossa leitura, contudo, assumimos que μὲν pode ter um sentido confirmativo que não exige nenhuma correlação com um δὲ subsequente)⁷. Por outro lado, temos aqui uma

⁷ Cf. Rivier (1956, p.354). Já sustentei em outras ocasiões e com outros argumentos (Sassi 2011a) uma interpretação das ideias de Xenófanés sobre o conhecimento que são, a meu ver, largamente empiristas, me inspirando assim como Rivier, em Fränkel (1925). Bryan (2012), cuja interpretação de Xenófanés se inscreve no “falibilismo” (p.6-57), prefere considerar μὲν como indicador de uma antítese entre a declarada incerteza de suas doutrinas e a certeza do saber divino, que poderia ter estado presente no verso seguinte.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *εοικόσ* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

concentração de termos de alta densidade semântica, os quais podemos, sem temor, tentar decifrar⁸.

Para começar, é impossível não captar na expressão *εοικότα τοῖς ἐτύμοισι* um eco significativo de uma famosa fórmula épica que remete a essa capacidade de forjar discursos falsos, mas “semelhantes à verdade”, *ἐτύμοισιν ὁμοῖα*, capacidade esta pertencente tanto ao Odisseu de Homero quanto às Musas de Hesíodo.

Hom. *Od.* XIX, 203:

ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα

Ele dissimulava muitas falsidades ao dizer coisas semelhantes à realidade⁹

Hes. *Teog.*, 26-28:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὔτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι

Nós sabemos dizer muitas falsidades semelhantes à realidade
Mas nós sabemos, quando queremos, dizer coisas verdadeiras.

O adjetivo *ἐτύμος*, cuja forma substantiva é recorrente nos três casos citados, é, como os demais derivados da raiz *ἐτ-* (*ἐτεός* e *ἐτήτυμος*), a palavra mais recorrente para significar a verdade no período arcaico, com uma forte conotação objetiva (tal como, aliás, a palavra *ἀληθής*, que se imporá definitivamente no século IV) que acentua a realidade “autêntica” das coisas. Neste contexto, não é decerto por acaso que Xenófanés substitui *ὁμοίως* por *εοικώς*

⁸ Neste sentido, Leshner 1992 é um auxílio precioso que se soma às obras citadas acima.

⁹ ἴσχω/ εἰσχω, “tornar semelhante”, quer dizer, “portador de sentido fictício de *εοικω*” (Chantraine, 1990, p.354) [N.T.: o termo usado por Chantraine é “factif” e não “fictif”. Portanto, “factível”].

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

em combinação com o dativo τοῖς ἐτύμοισι¹⁰. Segundo uma distinção que tende a desaparecer no século V, ὁμοῖος pode significar tanto “semelhante” quanto “idêntico” e se presta mais a indicar uma semelhança enganosa ao ponto de parecer idêntica, enquanto εἰκώς implica uma similaridade reconhecível como tal em relação a um ponto de referência dado, como aquele de um filho em relação à sua mãe (Hes. *Tr.* 235). Plenamente inserido no contexto arcaico, onde dizer a verdade é reproduzir fielmente e exatamente a realidade das coisas¹¹, Xenófanés lança mão do sintagma εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι em aberta polêmica contra uma tradição poética simuladora. Em oposição à semelhança enganosa aos discursos falsos, os quais, graças a uma construção formal hábil, podem fazer-se passar por verdade, ele almeja uma representação não só honesta, mas igualmente conjectural da realidade das coisas¹².

O desejo de Xenófanés de produzir um discurso o mais correto possível (dito de outro modo, um discurso “verossímil”) é confirmado pelo imperativo δεδοξάσθω, que exprime um convite para formular “opiniões” sobre as coisas. Tenho em mente o quadro epistemológico esboçado no fragmento 34, onde δόκος designa um modo válido de conhecimento, o único que é concedido ao homem, já que somente a divindade detém o acesso direto à realidade das coisas que resulta em um conhecimento certo, a saber, aquele dos deuses e da totalidade do mundo, do qual Xenófanés irá falar, contudo, em seu tratado. Tanto aqui como no fragmento 1 de Alcméon¹³, a oposição entre o conhecimento perfeito dos deuses e o caráter conjectural do conhecimento humano tem o aspecto de um *incipit* programático (serei levada a admitir que o fragmento 35 também exerceu uma posição de introdução)¹⁴.

¹⁰ No mesmo sentido, ver Bryan (2012, p. 28-36).

¹¹ Cf. Cole (1983).

¹² Nos citados versos de Homero e de Hesíodo, o poder criativo da palavra é indicado respectivamente por ἴσκε...λέγων/ λέγειν e γηρύσασθαι. E Teógnis, I,713, retoma essas célebres passagens para evocar a eficácia criativa de uma fala habilidosa, tal como a de Nestor (οὐδ' εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὁμοῖα).

¹³ Já me detive em outra ocasião (Sassi 2011, p.210-213) sobre o caráter programático dos dois fragmentos de Alcméon e de Xenófanés, entendendo-os (com o fragmento 1a de Hecateu) como manifestações eficazes de uma investigação de garantias de verdade para além do apelo a uma inspiração divina qualquer, segundo o método próprio à investigação humana.

¹⁴ Rivier (1975, p.359) observa que talvez o fragmento B35 seja o epílogo de um texto do qual o fragmento 34 é o preâmbulo. Bryan (2011, p.8) admite as duas possibilidades.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

Xenoph. B 34:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Pois decerto, a clara certeza nenhum homem jamais a viu e nem nunca existirá ninguém dotado de conhecimento direto dos deuses nem do que eu digo a respeito de todas as coisas.

E mesmo que alguém chegasse a dizer algo perfeito, ele mesmo, no entanto, não saberia, pois sobre todas as coisas há uma opinião bem constituída.

Proponho, para este último verso, uma interpretação particular para τέτυκται, na medida em que esta forma passiva do perfeito de τεύχω (“construir”) parece reenviar a um aspecto de construção positiva de uma opinião sobre “todas as coisas” (prefiro ver em ἐπὶ πᾶσι antes uma referência à extensão dos objetos da opinião do que o fato de que ela seja difundida “entre todos os homens”, o que seria banal). Mas, afinal, como se dá, para Xenófanés, a construção de um discurso que corresponde à realidade? Ou, dito de outro modo, quais são os critérios que orientam o vetor de similaridade em questão? Não podemos nos apoiar em nenhuma afirmação explícita de Xenófanés a este respeito, mas temos a impressão que ele adapta seu método de acordo com os diferentes objetos de sua investigação. Ele não procura por um princípio unificador dos eventos naturais, como o fazem os milésios, mas antes limita-se a descrever com precisão o ciclo de transformações das grandes massas cósmicas e seus efeitos visíveis (B 30, 31 e 32). Em consequência disso, seu emprego do procedimento por inferência é bem prudente e regrado¹⁵. Podemos também supor que sua hipótese de que a terra se prolonga infinitamente abaixo da superfície que vemos sob nossos pés (B 28), por mais ousada que possa parecer, torna-se “modesta” perante as variações mais

¹⁵ Ver a extrapolação do papel cósmico da terra e da água para a explicação dos fenômenos relativos à vida (B27, 29 e 33); ou ainda a ligação dos achados fósseis na Sicília a um período geológico anterior (A13).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

ou menos imaginativas que Tales, Anaximandro e Anaxímenes tinham proposto para explicar a estabilidade da terra ao centro do universo. Definitivamente, aquilo que chamamos desde Hermann Fränkel de “empirismo” de Xenófanés poderia ser reformulado, segundo a feliz definição de Edward Hussey, como um procedimento de “extrapolação parcimoniosa”, baseada na ideia de que não há outras coisas ou forças agindo no mundo a não ser aquelas das quais podemos ter alguma experiência¹⁶. Como Rivier já afirmou, “Xenófanés não edificou uma cosmologia. Ele descreveu o universo”¹⁷.

Há que se notar que Xenófanés aborda o problema da natureza do deus, que ocupa para ele um espaço inacessível à experiência humana, por uma via necessariamente diferente, entretanto comparável, uma vez que emprega a mesma “parcimônia” que já tinha demonstrado por ocasião da explicação dos eventos físicos. De fato, basta erradicar toda representação da natureza divina que possa estabelecer alguma semelhança com os atributos humanos, para fazer surgir das ruínas de um antropomorfismo ridicularizado a figura de um deus supremo, construída a partir da negação das qualidades humanas (B23-25)¹⁸. Tal construção se dá a partir de um procedimento analógico invertido, bem semelhante àquele que Hecateu de Mileto executa na sua redução racionalista dos “contos ridículos” da tradição mítica, conforme o programa que ele anuncia na abertura de seu texto.

Hecateu, fr.1a Jacoby:

τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθῆα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν.

Escrevo as coisas que se seguem da forma como as tomo por verdadeiras: com efeito, as narrativas gregas me parecem ser tão abundantes quanto ridículas.

¹⁶ “*Parsimonious extrapolation*”, Hussey (1990, p.26). Hussey (2006, p.13) chega mesmo a afirmar que Xenófanés, por ser o primeiro autor a aplicar uma reflexão explícita sobre as condições de conhecimento em sua própria investigação, merece o título de “primeiro filósofo”.

¹⁷ Rivier (1956, p.365).

¹⁸ Tal já era a leitura de Babut (1974, especialmente p.406-409), a qual aprofundi num artigo sobre a crítica dirigida por Xenófanés à representação antropomórfica dos deuses (no prelo).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

Reencontramos aqui, em uma construção bastante significativa, o verbo *δοκέω*, que define um processo de elaboração de um ponto de vista crítico passando (a) por uma comparação dos mitos gregos entre si, com vistas a trazer à luz as contradições do *corpus* mítico; (b) por uma comparação de um dado mito com um princípio de realidade histórica, para julgar, à luz da experiência cotidiana, aquilo que “poderia ter efetivamente acontecido” em um tempo do qual não se pode ter conhecimento direto, e a desvelar eventuais exageros ou embelezamentos das narrativas tradicionais, medindo sua credibilidade. Em suma, é um princípio de analogia (com o presente) que orienta a investigação de Hecateu, que chega, por exemplo, a negar que Egito possa ter tido cinquenta filhos (no máximo, vinte, diz o frag. 19 Jacoby)¹⁹. Pode-se dizer que o que Hecateu procura por meio da analogia é um “discurso verossímil”, um *λόγος εικώς*. Tenha ele empregado ou não esta expressão, é notável reencontrá-la mais tarde em Pausânias, que diz que Hecateu *εἴρεν λόγον εικότα*, quer dizer, tornou crível a façanha de Hércules contra Cérbero, ao dizer que o “cão de Hades”, que o herói capturou para Euristeu, devia ser apenas uma serpente dotada de uma picada mortífera (Paus. Per.III 25, 4 = Hec. Fr. 27 Jacoby).

Em todo caso, nem Hecateu nem Xenófanos se limitam a uma construção pela negativa: ao contrário, ambos são inspirados por uma certa ideia de coerência argumentativa, capaz de satisfazer as demandas de um público o qual podemos supor culto e curioso por um saber religioso e mítico mais sofisticado do que o habitual. Além do mais, Xenófanos incumbe explicitamente este programa da exigência de uma visão moralizada que seja “conveniente” e “apropriada” ao estatuto especial da pessoa divina. Isso fica evidente no fragmento 26, onde Werner Jaeger viu transparecer um tema que veio a tornar-se central para o pensamento religioso grego, a saber o do *theoprepes*²⁰. Ainda que encaremos este tema pelo plano ético e não pelo teológico, como sugeriu Daniel Babutt²¹, fica evidente que a crítica de Xenófanos neste fragmento é fundada sobre um critério de “conveniência”, segundo o qual as idas e vindas dos deuses homéricos não convêm à dignidade da natureza divina.

¹⁹ Ver Corcella (1984, p.48-54).

²⁰ Cf. Jaeger (1953, p.62-64).

²¹ Cf. Babut (1970, p.431-432).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

Xenoph. B25

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

Ele fica sempre no mesmo lugar sem se mover em absoluto
E nem lhe convém mover-se ali e acolá.

Diremos então que em seus dois campos principais de investigação, independente dos diferentes métodos empregados, Xenófanos adota uma atitude “minimalista”: tendo como modesto propósito formular um discurso que confira um sentido ordenado ao mundo, não sente a necessidade de imaginar nada ou quase nada para além dos fenômenos observáveis, dos quais ressalta as semelhanças para encontrar os princípios unificadores (por exemplo, a terra e a água, com suas transformações). No que concerne ao discurso sobre o divino, à falta de pontos de referência empíricos, recorre, como acabamos de observar, a duas fontes suplementares (de um lado, a simples negação de características humanas, de outro, um critério de decência moral), que, entretanto, apoiam-se na inversão absoluta do mecanismo da similitude homérica. Dizer, como Homero o faz constantemente, que um indivíduo é “semelhante” a um deus por sua beleza e vigor físico, ou ainda por sua nobreza, equivale a rebaixar o nível do divino ao humano. Ao contrário, é preciso buscar uma descrição de deus que lhe “assemelhe” enquanto “conveniente”: o que chamaríamos em grego, em todo caso, de um discurso *εοικώς*²².

Retornemos agora à expressão *εοικότα τοῖς ἐτύμοισι*, do fragmento B35, para destacar finalmente que o emprego do adjetivo *εοικώς* joga aqui, provavelmente ao mesmo tempo, com as duas acepções (“semelhante” e “conveniente”) que dividem seu campo semântico desde os poemas homéricos, e cuja segunda acepção guarda uma ligação com a

²² Ver acima, p.97. Há de se notar que a ligação entre semelhança e conveniência seja preservada em diversos empregos linguísticos modernos: por exemplo, quando um indivíduo age abaixo de seus padrões morais habituais, podemos dizer em francês “*cela ne lui ressemble pas*” [“*não se parece com ele*” (N.T.)]; em italiano, “*non gli somiglia*”; em inglês, “*it is not like him to do that*”; em alemão, “*das sieht nicht ihm gleich*”. Queremos chamar a atenção igualmente para a derivação do adjetivo inglês *seemly* (decente) do verbo *seem*.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)

Sassi, Maria Michela: A lógica do *εοικός* e suas transformações: Xenófanes, Parmênides, Platão

noção de similitude, já que designamos como “conveniente” aquilo que satisfaz certas expectativas racionais e sociais (quer dizer, aquilo que “se assemelha” com um contexto típico e se encaixa bem). Por isso, na maioria das vezes é muito difícil de distinguir o sentido que prevalece num determinado emprego do adjetivo *εοικώς*, bem como o da fórmula impessoal *εοικε*, e, por vezes, não se pode nem mesmo excluir a possibilidade que os dois sentidos estejam entrelaçados na mesma ocorrência. Por exemplo, quando Dólón declara que portar as armas de Reso *οὐ τι [...]εοικε* aos mortais, mas aos deuses imortais, ele quer dizer que a seus olhos tais armas não convêm a um guerreiro humano porque elas não se assemelham ao armamento típico dos homens (Hom. II. X, 440). Ou ainda, não fica claro se as declarações de um ancião *λόγους λέγων ἀμαθῆστατ’ οὐδὲν εικότας τῶ πράγματι* em *As vespas* de Aristófanes (1321) são qualificadas como tal porque lhes falta conveniência, ou antes porque refletem uma percepção inadequada da realidade que as circunda: as duas leituras são possíveis simultaneamente, já que elas respondem a nuances diversas de uma mesma situação²³. É exatamente o que ocorre talvez com as opiniões que Xenófanes formula no seu texto, com a intenção que elas sejam tanto “semelhantes” quanto “convenientes” à verdade da natureza e do divino. De qualquer forma, tais opiniões não são “prováveis” no mesmo sentido em que a linguagem científica moderna entende o termo: num mundo pré-estatístico²⁴, não está nem um pouco em questão um acúmulo de dados empíricos da natureza de modo a transformar conhecimentos prováveis em conhecimentos certos. Além do mais, tanto para Xenófanes como para Alcmeón, aquilo que a inteligência humana pode e deve aspirar não é o conhecimento perfeito sobre as coisas que escapam aos sentidos, sua meta própria é um conhecimento provável no sentido do latim *probabilis*, quer dizer, um conhecimento que merece ser apreciado por seu conteúdo, a despeito de suas limitações, e acolhido.

²³ O problema do emprego de *εοικός* e de *εοικε* na obra de Píndaro, em particular, com relação à sua visão sobre a precariedade da condição humana comparada aos poderes divinos mereceria uma análise específica. Limito-me aqui a listar algumas passagens de sua obra segundo a tradução que me parece a mais plausível (enquanto dominante e não exclusiva). “Conveniência, justiça”: *Ol.*I,35 (Ver Gerber (1982, p.70-71) e Verdenius (1988, p.22) onde ambos evocam o fr.26 de Xenófanes), *IV*,27; *Pit.* II,29, III,59; *Nem.* II,10, VII,58; *Isthm.* I,52; fr.42.7. “Verossimilhança”: *Pit.* I 34, II 29. “Conveniência *cum* verossimilhança”: *Ol.* XIII, 102 (Ver Boeke 2007, p.135-136); *Nem.* III, 20, IV, 32; *Isthm.* V, 24.

²⁴ Adoto a observação de Hoffmann (2008, p.6).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

3. Parmênides, B8.60

Nos últimos versos do fragmento 8 de Parmênides, a deusa, ao concluir seu *logos* totalmente “fiável” (πιστόν) sobre a verdade, anuncia que vai proferir um outro sobre as opiniões dos mortais. Este discurso versará sobre o conteúdo da *Dóxa*, que é como nomeamos a segunda parte do poema: temos aqui, portanto, uma espécie de segundo prólogo, no qual se concentram numerosas palavras significativas do programa filosófico de Parmênides, entre as quais destaca-se nosso adjetivo *εοικώς*, no verso 60, cuja interpretação é bastante discutida.

Parm. B8, 50-53, 60-61:

έν τῶι σοι παύω πιστόν λόγον ἠδέ νόημα
ἀμφίς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπό τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
[...]
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εοικότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Aqui cesso para ti o discurso fiável como o pensamento
acerca da verdade. A partir daqui, as opiniões dos mortais
aprenda-as, escutando a ordem enganosa das minhas palavras.
Pois eles estabeleceram duas formas de nomear seus juízos.

[...]

Isto te declaro como um arranjo *eoikota*

Para que nunca nenhum juízo dos mortais te supere.

Tendo chegado ao fim da exposição sobre a *Aletheia*, o leitor do poema não se espanta muito com o fato da deusa prevenir o sábio a respeito do mundo do devir sensível, do qual ela está prestes a começar a descrição enganosa. Como era de se esperar, seu relato será tão bem organizado na sua construção formal (tal é a conotação estética de *κόσμος*) quanto

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

“enganoso” (ἀπατηλὸν, v.52) em relação à verdade do ser, tão distanciado da aparência cambiante dos fenômenos. O poder do adjetivo ἀπατηλὸν não pode ser subestimado, conforme o mostra, entre outras, a retomada que Empédocles (B.17,26) fará do verso de Parmênides numa variação eficaz sobre o tema da ilusão sensível como engano: σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν (ver também ἀπάτη em B23,9). Então, como não se espantar descobrindo, alguns versos adiante, que a deusa promete, assim mesmo, uma descrição ἐοικότα (V.61)? Se é “semelhante”, a quê? E se é “conveniente”, mais uma vez, a quê?

De fato, a deusa vai se deter por bastante tempo no mundo da *dóxa*, conforme indicam os numerosos fragmentos e testemunhos atribuídos a esta parte do poema de Parmênides. No verso 60 do fragmento 8, ela já promete um tratamento exaustivo (πάντα) do διάκοσμος que é o objeto do seu segundo *logos*. A escolha da palavra διάκοσμος nos assegura, por causa do διά que a compõe, que está em questão um sistema cosmológico complexo, que exige que se preste aí uma atenção prolongada. Sabemos tratar-se de um sistema que desenvolve, de modo articulado, a especulação milésia, baseada na identificação de duas formas (μορφαί) ou princípios fundamentais, luz e escuridão ou então dia e noite, que tudo penetram (fr.B9), e este sistema também abarca, entre outras, uma teoria física do conhecimento e noções de embriologia e de medicina²⁵.

É preciso lembrar que já no final do proêmio, ao revelar finalmente ao *kouros* o propósito de sua jornada, a deusa tinha antecipado que o conteúdo de sua revelação seria duplo (um anúncio que lembra a ambivalência das Musas de Hesíodo a respeito da verdade). De fato, ele será obrigado a aprender um “tudo” que inclui não somente a ἀλήθεια, mas também as δόξαι dos mortais: ainda que desprovidas de πίστις ἀληθῆς, pois se tudo o que os homens pensam (τὰ δοκοῦντα) é dotado de uma extensão universal, elas devem ter sua validade própria (χρῆν δοκίμως εἶναι)²⁶.

²⁵ Acato a distribuição de textos proposta por Diels e Kranz (*Vorsokratiker*), contra Cordero 2010, que propõe uma considerável redução da extensão reservada à *dóxa* no poema. Evidentemente, concordo com a reabilitação do conteúdo da *dóxa* que vem sendo defendida recentemente (cf. p. ex. Curd 1998).

²⁶ Apoiando-me na leitura de Verdenius (1942, p.49-50) e na de Mansfeld-Primavesi (2011, p.311 e 321), evito traduzir τὰ δοκοῦντα por “aparências”, como fazem diversos comentadores.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

Parm. B1, 28-32:

[...] χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

[...]é preciso que sejas instruído de tudo,
de um lado, do coração sem tremor da verdade bem redonda,
do outro, das opiniões dos mortais, onde não há verdadeira certeza.
Mas aprenderás além do mais isto: que as coisas estabelecidas,
seria preciso que elas fossem validamente, percorrendo o todo de uma ponta a
outra²⁷.

Se admitirmos, segundo esta leitura, que *dóxa* tem sua própria validade, ainda que em um ambiente cognitivo totalmente distinto daquele da *aletheía*, talvez possamos entender porque a deusa dedicou tanta atenção ao tema. Seu discurso, ainda que ilusório para a maior parte dos homens, que tomam a realidade do mundo físico por “tudo o que existe”, talvez não seja totalmente falso (a palavra seria *ψευδής*) para o sábio que, instruído pela deusa sobre os atributos do ser, tornou-se capaz de distinguir entre o nível do sensível e o nível do ser. Parmênides não corre o risco de ser capturado nas aparências sensíveis precisamente porque a deusa mostra as suas cartas: ela o alertará, no momento oportuno, diante da decepção intrínseca ao mundo da *dóxa* (B8.52).

Tal leitura permite igualmente estabelecer um elo significativo – análogo àquele constatado no caso de Xenófanos – entre o campo da opinião (bem definido pela repetição em três versos consecutivos de três palavras derivadas da raiz *δοκ* – *δόξαι*, *δοκοῦντα*, *δοκίμως*)

²⁷ Retomo aqui a tradução eficaz de *διὰ παντὸς* proposta por Année (2012, p.157).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

e a noção de *εοικώς*, tal como a encontramos em B 8.60²⁸. À luz da comparação com o final do fragmento 1, é bem possível que a palavra *εοικότα* qualifique o conteúdo da cosmologia como tendo um valor positivo, portanto como “plausível”. Mas tal propriedade não parece derivar primeiramente do fato de que o discurso que se segue se assemelhe a um modelo da ordem da representação do ser, já que *εοικώς* não é atestado com o sentido de “semelhante” antes de Platão, ali onde falta um objeto no dativo ao qual referir a relação de similitude²⁹. Ora, em Homero, a palavra *εοικώς* tomada em seu sentido absoluto significa “conveniente” e caracteriza, ao menos em duas passagens bastante significativas, uma fala com a pretensão de ser “adequada” às expectativas do auditório, já que corresponde não tanto à verdade das coisas, mas antes à natureza do contexto comunicativo em questão. Em outras palavras, um discurso que pode ser apreciado não só pela sua adequação à verdade, mas também pelo seu valor autônomo de construtor de sentido. Isso vale para os *μύθοι εοικότες* de Telêmaco, que sensibilizam o velho Nestor por causa de sua dignidade, pouco frequente na fala de alguém tão jovem (*Od.* III, 124-125) e vale, sobretudo, pela maneira que Helena introduz sua narração sobre as façanhas de Odisseu, se declarando pronta para contá-las da forma que convém (*εοικότα γὰρ καταλέξω*, *Od.* IV, 239), quer dizer, por meio de uma construção do discurso articulado que satisfaça os curiosos convivas, propiciando-lhes senão todos os detalhes da história, ao menos uma ideia do valor do herói (e Menelau observa em seguida, v.266: *ταῦτά κατὰ μοῖραν ἔειπες*).

Tais paralelos podem confirmar que o conteúdo da *dóxa* é “plausível” não (ou não apenas) enquanto “semelhante” em algo ao Ser, mas sobretudo como “apropriado” ao programa didático da deusa. Precisamente por isso, ela transmite a Parmênides uma cosmologia que se pretende sofisticada, talvez a melhor possível, a qual nenhuma outra doutrina dos outros mortais poderá suplantará (*ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει*).

²⁸ Mourelatos (2008, p.194-205) analisa o sentido de “aceitação” que emerge do emprego dessas palavras, caracterizando a *dóxa* de Parmênides como uma opinião acatada, o que vale dizer normalmente “aceita”.

²⁹ Ver Turrini (1977), em particular p.551 e 556. Em todo caso, não se costuma mais compreender *διάκοσμος εικότα* como uma “agenciamento (apenas) aparente”, portanto totalmente falsa, como fizeram outrora alguns intérpretes (listados por Verdenius 1942, p.50 e n.5).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)

Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

O emprego que Parmênides faz de *ἐοικώς* é portanto bem diferente do de Xenófanos na expressão *ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι*, no fragmento B35, onde o dativo assinala uma nítida relação de semelhança à verdade das/sobre as coisas³⁰. Por outro lado, como vimos, Xenófanos visa construir uma rede de ligações iluminando tudo no interior do mundo da experiência, enquanto que seria difícil atribuir a Parmênides a tese de que uma representação do mundo sensível seja, sem nuances, “semelhante” à verdade do ser inteligível³¹, ainda que se possa admitir que o mecanismo analógico possa operar em outros níveis, como, por exemplo, nas relações entre a *dóxa*, na qual se misturam Noite e Luz e o percurso de Parmênides ao longo do caminho no qual Dia e Noite se alternam³²; ou ainda nas etapas de *construção* da cosmologia e do ente, na medida em que ambos estão baseados na aplicação de certos sinais distintos (*σήματα*): de um lado, o Ser (B 8.2) e de outro o Fogo e a Noite (B 8.55)³³.

A mudança do sentido de *ἐοικώς* constatável nos dois autores é indicativo de uma clara divergência no plano ontológico e epistemológico. Xenófanos pensava na existência de certas realidades que escapavam ao conhecimento sensível, mas tais realidades fazem parte, a seus olhos, da *phýsis* (inclua-se aí o divino), podendo ser o objeto de uma opinião “verossímil”, na medida em que a verdade escapa por entre as malhas do sensível. Parmênides, ao contrário, reivindica a possibilidade de um acesso direto à verdade, mas à condição de colocá-la em um domínio do inteligível, totalmente distinto daquele da *dóxa*, que, por sua vez, coincide com a aparência do sensível (é precisamente aqui que surge o conceito de aparência). Entretanto, Parmênides não detalha, ao menos nos textos que nos chegaram, a relação entre o sensível e o inteligível, ainda que a insinue, e seu discurso sobre o cosmos parece antes ser construído a partir da exigência de restituir-lhe alguma ordem do que a partir

³⁰ Bryan (2012, p.64) supõe que a ausência do dativo em Parmênides reflete uma atitude polêmica com relação ao falibilismo de Xenófanos, no quadro de uma epistemologia otimista, segundo a qual é totalmente possível aos homens alcançar o conhecimento da totalidade do real (ver p.100-113). Ainda que admitindo que o recurso à revelação, e em particular à integração da *dóxa* a esta, constitui um fundamento estável do saber que dá um impulso positivo à investigação de Parmênides, entendo que a posição de Xenófanos sobre o conhecimento é, no entanto, positiva, à sua maneira.

³¹ Ver Gerson (2009, p.18, n.4).

³² Este é o entendimento de Primavesi (2005, p.82).

³³ Devo importantes precisões sobre este tema a um ensaio inédito de Leopoldo Iribarren sobre “La sphère de Parménide (B 8.42-49): L’analogie como problème”.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *εοικός* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

de um raciocínio por semelhança com os atributos do ser (que é somente esboçado em B 8.55 ss.). Veremos agora que o uso que Platão faz do termo *εοικός* no *Timeu* é simultaneamente significativo de um modo posterior de pensar a semelhança num âmbito ontológico e epistemológico novo e, no entanto, construído sobre as bases lançadas por Xenófanés e por Parmênides.

4. Platão, *Timeu*, 29b3-c3

Basta evocar aqui a imagem da linha na *República* para lembrarmos que Platão desenvolve a distinção entre o sensível e o inteligível já proposto por Parmênides em um quadro analógico complexo e, no entanto, claramente ordenado segundo uma hierarquia de graus de realidade aos quais correspondem faculdades cognitivas em igual número³⁴. No seu diálogo cosmológico³⁵, os quatro segmentos da linha são reduzidos a dois já na introdução, onde *Timeu* declara que vai proferir um discurso *εικώς* (há que se notar que estamos ainda em um prólogo, como para as declarações programáticas de Xenófanés e de Parmênides... e da Helena de Homero). A afirmação de que o ser inteligível está para o devir sensível assim como a verdade está para a crença, assinala uma analogia indubitável (quicá uma equivalência entre as relações: a expressão *ἀνὰ λόγον* tem aqui um valor técnico) entre os dois níveis ontológicos do sensível e do inteligível, de um lado, e os modos de conhecimento correspondentes, de outro. A regra da proporção faz com que a analogia funcione igualmente entre as relações que os *λόγοι* mantêm com seus objetos: o discurso sobre o sensível, ou melhor, sobre o modo de sua geração por uma figura divina, que escapa à visão direta³⁶, só pode ser um *mythos* desprovido de exatidão e de estabilidade que apenas um discurso sobre o inteligível pode ser dotado. Tal discurso será, por conseguinte, *εικώς*, já que “aparentado” (*συγγενής*) ao devir, que é uma imagem (*εικὼν*) do ser inteligível que lhe serve de modelo

³⁴ Já que a literatura sobre este tema é bastante vasta, limito-me a citar o estudo preciso e equilibrado de Franco Repellini (2003).

³⁵ Sobre os problemas oriundos desta operação, ver Grasso (2012).

³⁶ Esta é uma das características do discurso mítico, conforme a observação recente de Brisson (2012), justamente acerca do *Timeu*.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

(παράδειγμα): mas o estatuto de imagem do cosmos está carregada, no *Timeu*, de um novo valor positivo³⁷, que é transmitido, por meio de um jogo implícito sobre o parentesco etimológico existente entre εἰκών e εἰκώς, à qualidade do discurso que lhe diz respeito.

Plat. *Tim.* 29b3-d3:

ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περί τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ *συγγενεῖς* ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν ὁ τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. ἐὰν οὖν, ὧ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

No que diz respeito à imagem e seu modelo, eis a distinção que deve ser feita, tendo estabelecido que todo discurso faz referência a alguma coisa e que essa coisa sobre a qual o discurso versa lhe é *aparentada*. De um lado, portanto, a todo discurso, que se refere a algo que seja permanente, ao que é estável e translúcido para o intelecto, não lhe deve faltar nada que seja estável e inabalável, na medida em que é possível e convém a um discurso ser irrefutável e invencível. Por outro lado, todo discurso que

³⁷ Sobre o estatuto de εἰκών/εἰκώς na obra tardia de Platão (no *Crátilo* e no *Sofista*, em particular), ver Turrini (1979). No que diz respeito especificamente ao *Timeu*, ver Bryan (2012, p.118-130, 160) com quem partilho as conclusões, à exceção do entendimento de que Platão pretende suplantar a tese de Xenófanos (segundo entendo, trata-se antes de um retorno), e ainda pelo fato de que ela omite colocar em questão, no caso de Platão, o aspecto da conveniência do discurso.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

se refere à cópia daquilo do qual acabamos de falar, *mantém, já que se trata de uma cópia, uma relação de imagem à modelo para com a primeira espécie de discurso. O ser está para o devir, assim como a verdade está para a crença*. Se então, Sócrates, a respeito de tantos pontos e tantas questões – os deuses e a geração do universo – encontramos-nos incapacitados de propor explicações que sejam totalmente coerentes com elas mesmas e absolutamente exatas, não te espantes. Mas se propomos explicações que não sejam imagens mais infiéis do que uma outra, devemos nos dar por satisfeitos, considerando que tanto eu, que falo, quanto vós, que sois os juízes, somos de natureza humana, de tal sorte que, se em tais matérias somos brindados com um mito verossímil, convém não buscarmos nada além³⁸.

Podemos observar que os vetores da semelhança concentrados no emprego que Platão faz da palavra εἰκῶς são múltiplos e convergem para o sentido de conveniência, que é próprio à palavra desde os tempos de Homero. De fato, a plausibilidade do discurso sobre a *phýsis* provém de diversos fatores: (a) assemelha-se *a seu objeto* (trata-se de um objeto que escapa à visão, como os *étyma* de Xenófanos); (b) o objeto, por sua vez, assemelha-se *a seu modelo*, devido ao pressuposto teleológico que governa o *Timeu* (o demiurgo quer construir um mundo o mais semelhante possível ao ser vivente inteligível); (c) convém (πρέπει) que este discurso, ao adaptar suas pretensões epistêmicas ao estatuto ontológico inferior de seu objeto, bem como à natureza humana, não exija exatidão absoluta sobre todas as coisas, já que ele pode ser satisfatório dentro de seus limites (ao que me parece, ἀγαπᾶν χρή indica um sentimento mais positivo do que resignação). Poderíamos descrever tal quadro epistemológico concluindo que Platão enriqueceu a dicotomia parmenidiana entre o sensível e o inteligível por meio de uma elaborada teoria da relação entre os dois níveis e que ele incorpora a este novo quadro a reflexão de Xenófanos sobre o estatuto do discurso físico, o qual, ele também, desejava ser ao mesmo tempo “razoável” e apropriado” ao seu campo particular³⁹.

³⁸ As traduções do *Timeu* são aquelas de Brisson (1992).

³⁹ Ambos os sentidos coexistem e se reforçam mutuamente; ver, por exemplo, a leitura de Burnyeat (2005). Burnyeat assinala (p.148, n.13 e p.153) que Parmênides (B8.60-61) manifesta preocupação semelhante por um discurso acima de tudo “apropriado”. Betegh (2010) e Mourelatos (2010) avançam a partir desta mesma interpretação.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

Eu gostaria de concluir abordando outro forte indício da influência de Xenófanés no *Timeu*. Lembremo-nos que Xenófanés tinha pautado sua construção da figura de deus no critério de *theoprepeia*, quiçá de conveniência tanto racional quanto moral. O mesmo critério é aplicado, no *Timeu* (30 a6-b8), à construção do mundo (que, não custa lembrar, também é um deus) pelo demiurgo. Lemos ali que não é “permitido” pensar que o demiurgo, dada sua benevolência, tenha agido sem visar o melhor mundo possível (θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῶ ἀρίστῳ / δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον), e que um “raciocínio plausível” (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), quiçá fundado sobre a consideração da ação mais própria de ser atribuída ao demiurgo tendo em vista a ordem e a beleza do universo, garante que ele tenha dotado o mundo de uma alma e de uma inteligência de acordo com um projeto benevolente. Pela mesma razão, lemos em 33b1 que ele igualmente modelou o corpo do mundo segundo a forma mais conveniente, que é a esfera, sendo sua natureza a de se bastar, perfeitamente acabada em si mesma. O que se segue é um conjunto de variações sobre o tema, visando justificar a forma esférica do universo.

Plat. *Tim.* 33b1-d5:

σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶω πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅποσα σχήματα...ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὀρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστός δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεῆς ἦν ὀργάνου σχεῖν ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφήν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν...ἠγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρκες ὃν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῆς ἄλλων. Χειρῶν δέ, αἷς οὐτε λαβεῖν οὐτε αὖ τινὰ ἀμύνασθαι χρεῖα τις ἦν, μάτην οὐκ ᾤετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὄλως τῆς περὶ τὴν βάσιν ὑπηρεσίας.

Como figura, deu-lhe *aquela que lhe convinha* e que lhe era aparentada. Ao ser vivo concebido para acolher nele mesmo todos os demais seres vivos, a figura que

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)
Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

poderia *convir* é aquela onde se inscrevem todas as demais figuras. Também é a figura de uma esfera cujo centro é equidistante de todos os pontos da periferia, uma figura circular ... o mundo não teria necessidade de olhos, pois não lhe restaria nada para ver exterior a ele; nem de orelhas, pois não haveria mais nada para ouvir exterior a ele. E não haveria ar à sua volta esperando ser respirado. Além disso, não necessitaria de nenhum órgão que lhe permitisse absorver o alimento e depois expeli-lo após ter-lhe extraído o sumo ... Com efeito, aquele que o concebeu, considerou que o mundo seria bem *melhor* se se bastasse do que se dependesse de seja lá o que for. O deus decidiu que, já que tais instrumentos não seriam de nenhuma utilidade, ele deveria se abster de lhe dotar de mãos, que lhe permitissem capturar ou repelir alguma coisa, ou de pés, ou, de um modo geral, de qualquer dispositivo que lhe permitisse manter-se de pé.

Lembramos que o mundo não precisa de pés porque o deus lhe concedeu, dentre os movimentos de um corpo físico, aquele que lhe é mais apropriado (κίνησις ... οἰκείαν, 34b2), sendo o mais próximo do intelecto e do pensamento, ou seja, um movimento de rotação uniforme, permanecendo no mesmo lugar. Em suma, ainda que um ser vivente e pensante, este mundo não necessita das mesmas funções e dos mesmos órgãos que os animais e os homens para viver, sentir e agir. Não escapou a Cornford, numa página frequentemente despercebida do seu comentário⁴⁰, reconhecer nesta passagem um eco de Parmênides (B8.26-33, onde a imutabilidade do Ser está ligada igualmente à sua autonomia absoluta), da *Sphairos* de Empédocles (B29) e de Xenófanés. Com efeito, este último insiste, em vários fragmentos, sobre o fato de que o deus não precisa de nenhum órgão específico saindo de sua forma esférica para exercer sua capacidade de conhecer (B24: οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει) e nem de se mover em absoluto, uma vez que pode fazer tudo pela simples força do seu pensamento (B25: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει)⁴¹.

⁴⁰ Exceto a Palmer (1999, p.193-197). Cf. Cornford (1937, p.54-57).

⁴¹ O fragmento 23, mencionado acima, p.102, é muito importante neste contexto.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)

Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanos, Parmênides, Platão

A impressão de que a influência de Xenófanos é preponderante nesta passagem do Timeu pode servir de apoio à minha hipótese mais geral, segundo a qual Platão tira exatamente de Xenófanos os critérios fundadores de sua construção cosmológica. Neste contexto particular, basta aplicar ao mundo, que é divino, a categoria da conveniência do discurso, que Xenófanos tinha elaborado em relação com a definição da natureza de deus. Para concluir, ainda que a influência do saber pré-socrático sobre o diálogo cosmológico ainda não tenha sido explorada em detalhe, é certo que Platão o emprega largamente no quadro de uma investigação que não se pretende, em absoluto, uma paródia. A interpretação proposta dos diversos empregos de εἰκός nos três contextos aqui examinados, poderia levar à conclusão de que para este Platão, que consagrou seus últimos anos ao estudo da natureza, Xenófanos ganha de Parmênides⁴².

BIBLIOGRAFIA:

ANNÉE, M. 2012 : Parménide, Fragments, Poème précédé de Énoncer le verbe être, Paris, 2012 (Bibliothèque des textes philosophiques).

BABUT, D. 1974: “Sur la "théologie" de Xénophane”, Revue Philosophique, 164 (1974), p. 401-440 (= Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994), Lyon, 1994 [Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, Série littéraire et philosophique], p. 47-86).

BETEGH, 2010: “What Makes a Myth eikôs? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's EIKOS MYTHOS”, dans Mohr-Sattler 2010, p. 213-224.

BOEKE H. 2007 : The Value of Victory in Pindar's Odes. Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet, Leyde, 2007 (Mnemosyne. Supplementum, 285).

BRISSON, L. 1992: Platon, Tímée/Critias. Traduction inédite (avec la collaboration de M. Patillon), introduction et notes, Paris, 1992 (GF 618).

_____. 2012: “Why is the Timaeus called an eikôs mythos and an eikôs logos?”, dans Collobert-Destrée-Gonzalez (éd.) 2012, p. 369-391.

⁴² Evidentemente, não pretendo subestimar a importância da recepção de Parmênides nos diálogos tardios de Platão. A este respeito, ver Palmer (1999) e, em particular aqui, p. 107-110, uma atenta avaliação das ligações entre Xenófanos, Parmênides e Platão acerca do papel de δόκος.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)

Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanes, Parmênides, Platão

- BRYAN, J. 2012: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge, 2012 (Cambridge Classical, Studies).
- BURNYEAT, M. 2005: “EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ”, *Rhizai : A journal for Ancient Philosophy and Science*, 2, 2005, p. 143-165 (= C. Partenie (éd.), *Plato's Myths*, Cambridge, 2009, p. 167-186).
- CHANTRAINE, P. 1990 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1990.
- COLE, Th. 1983; “Archaic Truth”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 42, N. S. 13 (1983), p. 7-28.
- COLLOBERT, C., P. Destrée, F. J. Gonzalez (éd.) 2012 : *Plato and Myth, Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leyde, 2012 (Mnemosyne. Supplementum, 337).
- CORCELLA, A. 1984 : *Erodoto e l’analogia*, Palermo, 1984.
- CORDERO, N.-L. 2010: “The ‘Doxa of Parmenides’ Dismantled”, *Ancient Philosophy*, 30 (2010), p. 231-246.
- CORNFORD, F. M. 1937 : *Plato's Cosmolgy. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Londres, 1937, 19564.
- CURD, P. 1998 : *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998, Las Vegas 20042.
- FRÄNKEL, H. 1921 : *Die homerische Gleichnisse*, Goettingue, 1921.
- _____. 1925: “Xenophanesstudien, II : Die Erkenntniskritik des Xenophanes”, *Hermes*, 60 (1925), p. 180-192 (= H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, Munich, 1955 [19602, 19683], p. 335-349).
- FRANCO REPELLINI, F. 2003: “La linea e la caverna”, dans M. Vegetti (éd.), *Platone, La Repubblica, Traduzione e commento*, vol. V, Rome, 2003 (Elenchos, 28-5), p. 355-403.
- GERBER, D. E. 1982 : *Pindar's Olympian One: A Commentary*, Toronto/Buffalo/Londres, 1982 (Phoenix- Supplementary volume).
- GERSON, L. 2009 : *Ancient epistemology*, Cambridge, 2009 (Key themes in ancient philosophy, 1).
- GRASSO, E. 2012 : “Myth, Image and Likeness in Plato's Timaeus”, dans Collobert-Destree-Gonzalez (éd.), 2012, p. 343-367.
- HOFFMAN, D. C. 2008 : “Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric”, *Rhetorica*, 26 (2008), p. 1-29.
- HUSSEY, E. 1990 : “The Beginnings of Epistemology”, dans S. Everson (éd.), *Epistemology*, Cambridge, 1990 (Companions to Ancient Thought, 1), p. 11 -38.
- _____. 2006 : “The Beginnings of Science and Philosophy in Archaic Greece”, dans M. L. Gill & P. Pellegrin (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden, MA, 2006 (Blackwell Companions to Philosophy), p. 3-19.

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)

Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

- JAEGER, W. 1953 : Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart, 1953. [Trad. fr. À la naissance de la théologie, essai sur les présocratiques, Paris, 1966 (Cogitatio fidei, 19).]
- LESHER, J. H. 1992 : Xenophanes of Colophon, Fragments. A Text and Translation with a Commentary, Toronto/Buffalo/Londres, 1992 (Phoenix. Supplementary Volume : The Phoenix Presocratics, 4).
- LLOYD, G. E. R 1966 : Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought, Cambridge, 1966.
- _____. 1996 : Adversaries and authorities. Investigations into ancient Greek and Chinese science, Cambridge, 1996.
- LLOYD, G.-Sivin, N. 2002 : The Way and the Word. Science and Medicine in Early China and Greece, Londres, 2002.
- MANSFELD, J. & Primavesi, O. 2011 : Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und erläutert, Stuttgart, 2011 (Reclam-Bibliothek).
- MOHR, R. D. & Sattler, B. M. (éd.) 2010: One book, the whole universe: Plato's Timaeus today, Las Vegas/Zürich/Athènes, 2010.
- MOURELATOS, A. P. D. 2008 : The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments (11970), revised and expanded edition, Las Vegas/Zürich/Athènes, 2008.
- 2010 : "The Epistemological Section (29b-d) of the Proem, in Timaeus' Speech: M. F. Burnyeat on eikôs mythos, and comparison with Xenophanes B 34 and B 35", dans Mohr & Sattler 2010, p. 225-247.
- PALMER, J. A. 1999 : Plato's reception of Parmenides, Oxford, 1999.
- PRIMAVESI, O. 2005 : "Theologische Allegorie : Zur philosophischen Funktion einer poetischen Form bei Parmenides und Empedokles", dans M. Horster & C. Refiz (éd.), Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt, Stuttgart, 2005 (Palingenesia, 85), p. 69-93.
- RIVIER, A. 1952 : Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide, Lausanne, 1952 (Collection des Études de Lettres. 11).
- _____. 1956 : "Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne, 30 (1956), p. 37-61 (= Id., Études de littérature grecque : Théâtre, poésie lyrique, philosophie, médecine [F. Lasserre & J. Sulliger éd.], Genève, 1975 [Publications de la Faculté des Lettres de Lausanne, 21], p. 337-367).
- SASSI, M. M. 2005 : "Da Senofane al Timeo : il problema del discorso "verosimile", dans M. Bugno (éd.), Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia, Naples, p. 141-146.
- _____. 2011a: "Senofane fra i Sofisti. Dai limiti della conoscenza (21 B 34 DK) al paradosso eristico (Plat., Men., 80d5-e5", Methexis. 24 (2011), p. 7-20.
- _____. 2011b: Gli inizi della filosofia: in Grecia, Turin, 2011 (Nuova Cultura).

Mantovaneli, Luiz Otávio e Azevedo, Cristiane A. de (trad.)

Sassi, Maria Michela: A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão

(à paraître); “Where epistemology and religion meet. What do(es) the god(s) look like?”, à paraître dans *Rhizomata : A journal for Ancient Philosophy and Science*, 2 (2013).

SCHIESARO, A. 1990: *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pise, 1990 (Biblioteca di materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici, 8).

SNELL, B. 1946: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, 1946.

TURRINI, C. 1977 : “Contributo all’analisi del termine eikos. I. L’età arcaica”, *Acme*, 30 (1977), p. 541-558.

_____. 1979 : “Contributo all’analisi del termine eikos. II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone”, *Acme*, 32 (1979), p. 299-323.

VERDENIUS, W. J. 1942 : *Parmenides: some comments on his poem*, Gromngen, 1942.

_____.1988: *Commentaries on Pindar*, vol. 11, Leyde/New York, 1988 (Mnemosyne. Supplementum, 101).