

TRANSMUTAÇÃO DO *MYTHOS* E POSSIBILIDADES LINGUÍSTICAS DO *LOGOS* NO POEMA DE PARMÊNIDES

THE TRANSMUTATION OF *MYTHOS* AND THE LINGUISTIC POSSIBILITIES OF *LOGOS* IN THE POEM OF PARMENIDES

RENATO CESAR CANI*

Resumo: O artigo investiga a relação entre *mythos* e *logos* no poema de Parmênides. Os caminhos parmenideanos do Ser e do Não-Ser são interpretados como metáforas estruturadoras, de modo que o elemento mítico – lógica de ambivalência – prepara o surgimento do não-mítico – lógica de não-contradição. A partir da ideia de transmutação do *mythos*, proposta por Couloubaritsis, sustentamos o argumento de que a aplicação da linguagem mítica ao contexto da busca do ser humano pelo conhecimento consiste na condição de possibilidade para a emergência de distintos níveis linguísticos no poema, dentre eles o discurso significante.

Palavras-chave: Parmênides, *mythos*, *logos*, discurso significante, lógica de ambivalência.

Abstract: The article investigates the relation between *mythos* and *logos* in the poem of Parmenides. The Parmenidean ways of Being and Non-Being are interpreted as structuring metaphors, so that the mythical element – the logic of ambivalence – prepares the way for the emergence of the non-mythical – the logic of non-contradiction. Starting from the idea of the transmutation of *mythos*, proposed by Couloubaritsis, we uphold the argument that the application of mythical language to the context of the human search for knowledge is the condition for the emergence of distinct linguistic levels, including significant discourse.

Keywords: Parmenides, *mythos*, *logos*, significant discourse, ambivalence, logic.

1. INTRODUÇÃO: PARMÊNIDES, POETA OU FILÓSOFO?

O poema de Parmênides é reiteradamente estudado, lido e relido há aproximadamente 2500 anos. Desse modo, algumas concepções acerca

* Renato Cesar Cani é graduado em Filosofia pela Faculdade São Luiz, Brasil. E-mail: renatocani@gmail.com

de seu pensamento se cristalizaram ao longo da história, especialmente a partir da leitura do eleata no horizonte da metafísica platônico-aristotélica¹, compreensão que o identifica como o precursor da metafísica.² Nessa linha de raciocínio, o eleata aparece como aquele que nega a multiplicidade e sustenta a unicidade e a imobilidade de uma realidade estática; identifica a realidade fenomênica como simples aparência e a destitui de qualquer valor gnosiológico e ontológico; postula a existência do “Ser” como formulação verbal, realidade abstrata e separada; cinde, definitivamente, “verdade” e “opinião”, conseqüentemente “razão” e “sensibilidade”; por fim, está na origem do pensamento metafísico ocidental.³

Cabe, pois, o questionamento: quis Parmênides, de fato, elaborar uma “doutrina do Ser”? A resposta a essa questão desvela dois limites da compreensão tradicional do pensamento parmenideano. Em primeiro lugar, a “ontologização” do texto do eleata consiste num reducionismo, visto que a questão do “ser” é apenas “uma” das problemáticas levantadas pelo pensador; em outros termos, o poema de Parmênides é muito mais rico e complexo do que a mera afirmação da universalidade e imutabilidade do Ser; aqueles que o interpretam dessa forma aplicam ao pensador originário uma visão unilateral, acabando por diminuir o vigor e a atualidade do seu pensamento, que trata de temas diversos: o mito, a poesia, a linguagem, a busca do saber, o tempo, o pensamento, o Um e o Múltiplo.⁴

Em segundo lugar, essa perspectiva exclusivamente ontológico-metafísica do texto de Parmênides é desvinculada do contexto específico no qual o eleata elaborou seu pensamento, notadamente marcado por três dimensões:

¹ Para o belga Couloubaritsis, essa interpretação é um verdadeiro anacronismo, tendo em vista que promove distorções ao pensamento de Parmênides, na medida que recolhe de seus escritos apenas aquilo que parece ter ligação com o “ser universal” e os demais pressupostos metafísicos da tradição platônico-aristotélico-escolástica. Cf. COULOUBARITSIS, L. *La pensée de Parménide*. 3. ed. Bruxelles: Ousia, 2008, p. 45.

² Conforme o comentário de Russell: “Dele [Parmênides], diz-se, com frequência, ter sido o inventor da lógica, mas o que realmente inventou foi a metafísica baseada na lógica”. RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1969, p. 56.

³ Cf. CASERTANO, Giovanni. “A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides”, *Kriterion*, n. 116, p. 307-327, dez./2007, p. 308-309.

⁴ Couloubaritsis enfatiza que esse processo de interpretação reducionista teve início com Platão: “Quis o destino que fosse Platão, pensador que não cessa de nutrir o pensamento, pensador do Bem/Sol e dos caminhos clareados pela luz, que subjuga o ‘pai’ da filosofia, não somente o criticando, mas ocultando a riqueza e a complexidade de seu pensamento”. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 43.

a experiência da *Alétheia* mítica da cultura grega arcaica, o contexto espiritual das seitas filosófico-religiosas e as exigências de legitimação crítica do pensamento, trazidas pela *pólis*.⁵ Buscamos, portanto, colocar em evidência aspectos linguístico-semânticos do poema de Parmênides que encontram correspondência na tensão entre tradição mítica e filosofia nascente, a fim de mostrar como o eleata assumiu, negou e reformulou o pensamento que se apresentava diante dele.

Com efeito, a superação do anacronismo interpretativo, que reduz e distorce o contexto e o conteúdo do poema de Parmênides, encontra contribuições fundamentais em Nietzsche e Heidegger,⁶ além do trabalho das escolas filológicas francesa e alemã – algumas vezes com abordagens ligadas ao método estruturalista – resultando em um novo olhar sobre os pensadores originários, especialmente Parmênides. Com isso, recuperam-se os aspectos próprios do pensamento poético posto em obra pelo eleata; isso se dá, sobretudo, através da leitura do Prólogo (fragmento 1), que trará ao centro da discussão o estatuto do mito no pensamento parmenideano, isto é, o uso e as modificações que o eleata opera sobre a tradição poética na qual se insere. Nesse sentido, o nosso estudo propõe uma leitura do poema de Parmênides com base na ideia de transmutação do *mythos*.

Como se responde, pois, à pergunta mencionada no subtítulo? Parmênides é poeta ou filósofo? A dificuldade em responder satisfatoriamente a essa questão evidencia a relevância do pensador de Eleia para a problemática da relação *mythos-logos* no pensamento grego. Seus escritos contêm elementos claramente correlatos à tradição poética arcaica, especialmente a Hesíodo; ao mesmo tempo, exerceram tal influência no pensamento filosófico posterior que Hegel chega a afirmar que o “filosofar propriamente dito” iniciou com o eleata.⁷ Sem fornecer, ainda, uma resposta definitiva ao questionamento proposto, tomaremos essa pergunta, com seus desdobramentos, como guia

⁵ Sobre o assunto, remetemos ao importante estudo de VERNANT, J. –P. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 441-474.

⁶ De fato, Nietzsche considera: “É uma grande desgraça que tenhamos conservado tão pouco destes primeiros mestres da filosofia e que só nos tenham chegado fragmentos. Por causa desta perda, aplicamos-lhes, involuntariamente, medidas erradas e somos injustos para com os Antigos, em virtude do facto puramente casual de nunca terem faltado nem admiradores nem copiadotes a Platão e Aristóteles”. NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 22.

⁷ Heidegger registra a afirmação hegeliana no ensaio “Hegel e os gregos”. Cf. HEIDEGGER, M. Hegel e os gregos. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Emildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 203-214. (Os pensadores).

para a leitura do poema parmenideano, a fim de levar a termo o objetivo do presente trabalho.

2. O PRÓLOGO: VIAGEM À MORADA DA DEUSA

O Prólogo do poema de Parmênides narra a viagem de um jovem, impulsionado pelo *thymós*, que é levado – num carro, conduzido por éguas, e guiado pelas “filhas do Sol” (1, 9)⁸ – até às portas da morada da Deusa. Ainda que a questão da ordem dos fragmentos parmenideanos persista como uma problemática filosófica, concordamos com a opinião de Cordero de que há razões suficientes para termos certeza de que o Prólogo corresponde, de fato, ao início do Poema, em sua versão original.⁹ Sem adentrar a discussão acerca da reconstituição do Poema, nosso argumento se baseia na leitura do Prólogo e na comparação de seus elementos linguísticos com outras partes do poema, notadamente os fragmentos 2, 6, 7 e 8.

O relato poético, que se desenrola ao longo do Prólogo, situa-se entre dois polos: a destinação última da viagem – a Deusa que revelará o verdadeiro conhecimento – e o desejo humano pelo saber. Assim, o eleata trata de uma realidade humana da ordem da ação – o desejo, cujo caráter originário não pode ser expresso de outro modo senão miticamente¹⁰ – através de um “modo autorizado de falar”¹¹ que se desenrola na relação entre as instâncias humana e divina. Em outros termos, há uma correspondência entre duas

⁸ As referências ao poema serão feitas com base na tradução de SOUZA, J. C. (Org.). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores). A numeração segue o padrão de Diels-Kranz, com a seguinte notação: (a, b) denota o fragmento “a”, verso “b”.

⁹ Com efeito, Cordero chama a atenção para o fato de que os leitores de Parmênides olvidam, com frequência, o fato de que a ordem em que são dispostos seus fragmentos traz consigo algo de arbitrário. Contudo, o autor afirma que há razoável certeza sobre a precedência do fragmento 1 (denominado Prólogo), com base numa afirmação de Sexto Empírico. Cf. CORDERO, N. -L. “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides”, *Hypnos*, n. 27, p. 222-229, 2º semestre/2011.

¹⁰ Couloubaritsis propõe a noção de “desejo originário” para explicar o fato de que somente a complexidade do discurso mítico – capaz de relacionar na linguagem o visível e o invisível – pode expressar os termos em que Parmênides tematiza a busca do humano pelo saber divino. Cf. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 144-145.

¹¹ A compreensão do *mythos* como “*façon de parler autorisée*” (traduzido por nós como “modo autorizado de falar”) é introduzida por Couloubaritsis para enfatizar o fato de que o mito não corresponde a uma simples narrativa, mas a uma forma particular de legitimação do discurso e de utilizar a palavra na ordem da ação. Cf. *Ibid.*, p. 17.

oposições: uma, no plano do real, entre o humano e o saber que ele ainda não possui; outra, no plano mítico, entre o jovem e a Deusa.¹²

No entanto, essa relação é ambígua. Não se trata de mera oposição entre os termos, mas também remetimento mútuo, fato que é evidenciado na expressão “o homem que sabe” (1, 3). Por um lado, o jovem aparece, na narrativa, como um “ignorante” que caminha rumo à Deusa, possuidora da verdade. Por outro, esse jovem já possui algo de divino, pois, no momento mesmo em que deseja o saber, torna-se “o homem que sabe”. Dessa forma, a lógica de ambivalência¹³ é a condição de possibilidade para o uso da expressão mencionada. Dito de outro modo, não há exclusão entre o objeto desejado e o ser humano que se põe em busca, mas remetimento mútuo¹⁴; no plano da narrativa mítica, a meta da viagem e o seu início coincidem; afinal, no fragmento 5, lemos: “para mim é comum donde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta” (5, 1-2). A presença da lógica de ambivalência não se reduz à relação homem-divindade, mas opera em outros termos do poema (como os caminhos de ser e de não-ser, a Noite e o Dia, a *Alétheia* e a *dóxa*), de modo que esse constitui o cerne da lógica arcaica que Parmênides tentará ultrapassar mediante a transmutação do *mythos* e a inserção de novos níveis de estruturação lógica e linguística.

Além do uso da lógica de ambivalência, a própria estruturação da narrativa do Prólogo supõe a presença de outros elementos da tradição mítica. Por um lado, o tema da viagem de um jovem ecoa claramente a *Odisseia* homérica; por outro, a exposição hesiódica sobre os caminhos da medida (*Dike*) e da desmedida (*hybris*) – com o elogio da via do trabalho e da justiça – encontra, no poema de Parmênides, uma forma de correspondência, tendo em vista que a temática do caminho é inserida no contexto da busca

¹² “Isso significa que, propriamente falando, não há colaboração ou cooperação entre o homem e o divino, há somente ‘exposição mítica de uma atividade real’ (a busca do saber)”. *Ibid.*, p. 210.

¹³ A lógica da ambivalência corresponde justamente ao modo mítico de estruturar o pensamento, em que os pares de termos podem, ao mesmo tempo, relacionarem-se por oposição e por complementaridade.

¹⁴ Segundo Marques, “se eliminarmos o contexto religioso e político no qual [Parmênides] se insere, perderemos justamente o caráter ambíguo e conflituoso de seu pensamento, responsável pelas tantas polêmicas de interpretação que seu poema tem gerado ao longo dos séculos de releituras filosóficas”. MARQUES, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 45.

pelo saber, sem perder a sua dimensão ética.¹⁵ Para o eleata, a busca pelo saber é justa, não se converte em *hybris*, aspecto que se desvela na presença de divindades femininas ao longo do relato do Prólogo: *Thémis*, *Moíra*, as filhas do Sol e *Dike*.

Dike, no fr. 1, 11-21, é retratada como a guardiã dos caminhos de Noite e Dia; cabe a ela discernir se o visitante é digno ou não de adentrar a morada da Deusa. Com efeito, *Dike* é uma das dimensões da palavra poética, aparecendo em Homero e em Hesíodo como aquela que torna presente e eficaz aquilo que é dito.¹⁶ A busca do saber adquire um valor ético/justo à medida que é associada à Justiça. Como se mostrará, a correção do dizer e do pensar, buscada por Parmênides, está associada à decisão (*krísis*) pelo ser, instaurada a partir do oitavo fragmento, em que a Justiça reaparecerá como guardiã dos limites daquilo que é (8, 13-15).

Convém ressaltar, ainda, o fato de que, no Prólogo, Justiça abre as portas da morada divina em virtude de ter sido convencida pelas “brandas palavras” (*malakoisi logoisin*) proferidas pelas filhas do Sol (1, 15). O poder de persuasão da fala das jovens deusas lembra *Peithó*, uma das características da palavra mágico-religiosa da tradição poética: proferida pelas Musas, configura uma dupla potência que pode tanto revelar a verdade quanto enganar. Segundo Fattal, essa dimensão é plenamente explorada por Homero, que mantém uma relação ambígua com a verdade; a diferença instaurada por Parmênides está, portanto, no fato de que o *logos* das filhas do Sol constitui um *meio* para alcançar a verdade, diferentemente da palavra homérica (e hesiódica), que constituía um *fim* em si mesma.¹⁷

Também chama a atenção a ausência de menção às Musas; ainda que a presença das jovens filhas do Sol pareça, em certo sentido, um eco do poder persuasivo das *Mousai*, é fato notável que não haja qualquer referência explícita a elas no poema. Na compreensão de Couloubaritsis, essa ausência não

¹⁵ Cf. MARQUES, 1990, p. 46-47. Como ressalta Couloubaritsis, “A aproximação eventual que se pode realizar com Hesíodo [...] consiste em ter em conta o tema do caminho aplicado à justiça, que manifestamente se assemelha à questão parmenideana”. COULOUBARITSIS, 2008, p. 218.

¹⁶ A *Dike* hesiódica dota a palavra de Zeus de eficácia. Quando o rei pronuncia a sentença justa, findam os conflitos. (Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 81-87).

¹⁷ “En Homero, el *logos* no tiene ningún propósito ontológico ni verídico, porque no deja de significar, simultaneamente, el engaño y la verdad”. FATTAL, M. “*Mythos y logos* en Parménides”, *Areté*, v. 21, n. 1, p. 9-34, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2009000100002&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 11 mar. 2013. p. 13.

é um mero detalhe; representa, antes, o distanciamento de um dos elementos centrais da cultura dominante.¹⁸ Na poesia épica, Homero e Hesíodo pedem, no início de seus versos, a inspiração das Musas; assim, cantam aquilo que elas os fizeram lembrar. Portanto, não há, em Parmênides, inspiração divina, como em seus antecessores poetas.¹⁹

Com efeito, a partir do final do fragmento 1, o poema se desdobra em um discurso instrutivo proferido pela Deusa. Por que, em meio a uma gama de potências divinas conhecidas (*Moîra*, *Tbémis*, *Díke*, *Alétheia*, *Pístis*), Parmênides faz falar uma Deusa “anônima”? A questão suscita diferentes respostas: quanto à identidade dessa divindade, houve quem tentasse identificá-la com Díke, o que traz dificuldades ao texto²⁰; há, também, quem diga que se trate de Perséfone ou da própria Mnemosyne²¹; não obstante, é notável a argumentação heideggeriana, que identifica a Deusa parmenideana com a própria *Alétheia*: “mas quando Parmênides chama a deusa ‘Verdade’, então é a própria verdade que é aqui experimentada como a deusa”.²²

¹⁸ Tratando a questão, o pensador afirma haver uma antinomia em Parmênides: “um afastamento em relação à cultura dominante (pela rejeição das Musas e do que elas implicam) e, ao mesmo tempo, uma adesão, ao menos relativa, pelo uso de figuras amplamente respeitadas pelas instâncias da cultura da época”. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 201.

¹⁹ Segundo Soares: “A palavra (*mythos*) da Deusa é instrutiva, não narrativa. O jovem Parmênides não é inspirado, mas instruído pela Deusa”. SOARES, M. “Sobre ser, pensamento e discurso no poema de Parmênides”. *Intuitio*, v. 1, n. 1, p. 232-248, nov./2008, p. 239.

²⁰ Em primeiro lugar, aceitar a hipótese de *Díke* guarda as portas e, ao mesmo tempo, encontra-se no interior da morada da divindade implica rejeitar, por completo, a literalidade do texto. Em segundo, *Díke* assume um papel polissêmico ao longo do poema (guardiã da morada da Deusa, no Prólogo; limitadora do ser e do discurso, no fragmento 8), e sua identificação com a Deusa colocaria sérias dificuldades a essa múltipla significação. Cf. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 134-135.

²¹ Perséfone é a deusa do além-túmulo. A tentativa de identificá-la com a Deusa parmenideana ocorre no horizonte daqueles intérpretes que enxergam na viagem do jovem uma descida ao Hades. Além disso, a arqueologia revela que existia um culto a essa divindade na região de Eleia. Mnemosyne é a Memória, mãe das Musas, figura recorrente na tradição mítica. Nesse caso, haveria o fato de que ela também era cultuada no interior das seitas órficas e pitagóricas, sendo que há indícios de que Parmênides tenha, em algum momento da vida, tomado a parte a alguma dessas confrarias. Sobre essas hipóteses, recomenda-se a leitura de CORNELLI, G. “A descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo”. *Anais de filosofia clássica*, v. 1, n. 2, p. 46-58, 2007.

²² HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 18. (Coleção pensamento humano.)

Conjecturas à parte, a leitura atenta do poema mostra que, de fato, ele resguarda o anonimato da Deusa em todas as suas partes. Segundo Couloubaritsis, esta é mais uma brecha que Parmênides abre no pensamento dominante, transgredindo-o; associada à ausência da figura das Musas, a questão do anonimato da divindade evidencia o fato de que Parmênides reformula a tradição poética, ao mesmo tempo em que assume alguns de seus elementos.²³ De fato, é justamente esse movimento de reformulação da tradição arcaica que faz emergir as novas possibilidades linguísticas do *logos*, como busca pela legitimação do conhecimento tematizada miticamente.

As potências divinas presentes no poema – bem como as imagens da cultura grega arcaica de que se serve o texto – são escolhidas pelo eleata não de modo aleatório, mas de acordo com a função expressa pela respectiva figura. Assim, a Deusa louva o jovem porque não foi uma má *Moira* que o trouxe até a sua morada, mas a lei divina (*Thémis*) e a justiça (*Dike*):

[...] o objetivo de Parmênides é manifestamente o de mostrar que o “desejo do saber total” não é uma desmedida, mas ao contrário, que ele se inscreve sob a égide de *Dike* e dentro dos limites de uma divisão conforme à *Moira*, tudo de acordo com as “normas” de *Thémis*.²⁴

As três divindades mencionadas possuem função ordenadora, fundam e legitimam miticamente a busca pelo saber como uma atividade distinta do próprio pensamento poético.

O trecho final do Prólogo consiste na instauração de uma “nova atividade”, concorrente com a dos poetas, e que o uso das figuras míticas, familiares à cultura da época, é parte da busca de legitimação de sua atividade; desse modo, o eleata visa a marcar uma diferença até mesmo com os pitagóricos, visto que almeja converter o próprio conhecimento em objeto do conhecimento. Afinal, a Deusa afirma que a via que o jovem percorre está “fora da senda dos homens” (1, 28); o conhecimento oferecido pela mediação dela e confirmado pelas outras divindades é acessível somente ao “homem que sabe”. Novamente, a ambiguidade entra em cena, quando a Deusa afirma que o jovem deve conhecer tanto o “coração inabalável da verdade persuasiva” (1, 29) quanto as “considerações dos mortais” (1, 30). Trata-se, pois, da oposição final do Prólogo, da antecipação do destino da viagem que faz o

²³ Cf. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 200.

²⁴ *Ibid.*, p. 219. [grifo do autor].

jovem: *Alétheia-dóxa*.²⁵ A destinação do Prólogo é a *dóxa*, no horizonte da busca pela legitimação de um conhecimento sobre as coisas em devir (*tà dokoûnta*). No entanto, Parmênides não quer ontologizar esse real em devir (isso corresponde ao projeto aristotélico), mas fundar o pensamento como instância na qual se pode descobrir a unidade e a continuidade de um mundo fragmentado e descontínuo que é, como tal, inacessível ao saber.

O Prólogo constitui, pois, o eixo estruturante sobre o qual se desenrolará a argumentação parmenideana, posta em obra através do discurso da Deusa. Retomando o que foi dito anteriormente, parece-nos claro que interpretar o poema parmenideano somente com base nos conceitos de “ser” e de “não-ser” é um reducionismo.²⁶ De fato, o “ser” será importante no contexto de legitimação do saber sobre o cosmo, sendo que é exatamente essa necessidade de legitimação que trará a superposição de outros níveis lógicos (além da lógica de ambivalência) ao poema, especialmente a lógica de não-contradição. Nesse sentido, o Prólogo constitui uma narrativa mítica que traz consigo a condição do seu próprio ultrapassamento, que será descrito pelo que chamaremos “transmutação do mito.”²⁷

3. O ESQUEMA MÍTICO DOS CAMINHOS

No fragmento 2, a Deusa apresenta dois caminhos de investigação: “é” e “não é”. O primeiro caminho acompanha a verdade; o segundo é inacessível ao pensamento e à linguagem. Porém, no fragmento 6, o jovem é exortado a abandonar a via daqueles “para os quais ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo” (6, 8-9). Desse modo, surge o questionamento: quantos caminhos há no poema de Parmênides? É correto afirmar que, ao lado dos caminhos do “ser” e do “não-ser”, há outro, resultante da mistura dos dois? Essa é uma questão que divide os intérpretes do texto parmenideano.

²⁵ Marques chama a atenção para a ambiguidade entre *Alétheia* e *dóxa*: “Ao lado do coração inabalável da verdade, as coisas deste mundo, assim como elas se manifestam: ambiguidade estrutural do poema que por muitos séculos de interpretação se viu cindindo em duas partes irreconciliáveis”. MARQUES, *op. cit.*, p. 53.

²⁶ Nesse sentido, Charles Kahn sustenta o argumento de a questão do conhecimento, tematizada pelo Prólogo (que o autor interpreta como uma alegoria da busca do ser humano pelo saber), é anterior à preocupação com a questão do Ser e da Natureza. Para o inglês, o “problema” do conhecimento humano é o que da origem à “tese” parmenideana sobre o ser. Cf. KAHN, C. “The thesis of Parmenides”, *The review of Metaphysics*, v. 22, issue 4, p. 700-724, jun./1969.

²⁷ Couloubaritsis comenta: “Nesse contexto, o próêmio, pela sua diferença do que segue, que atesta um discurso da Deusa, adquire, de fato, um lugar particular como ‘antecipatório’ do fim, do ‘telos’ do caminho”. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 194.

Dentre os que defendem a existência de três caminhos, destacamos Heidegger, para quem a terceira via, chamada *dóxa*, não pode ser confundida com o caminho do não-ser. Enquanto este não leva ao conhecimento, a *dóxa* – compreendida como “aparência” – relaciona-se tanto ao ser quanto ao não-ser, no horizonte do des-encobrimento. Dito de outra forma, a ligação entre ser e *dóxa* se dá pela mediação das “aparências”; é na realidade fenomênica que o ser se desvela e, ao mesmo tempo, se esconde em sua totalidade. Para Heidegger, “no início só vemos claramente que a essência da verdade como descobrimento é contraposta de algum modo ao encobrimento. O desencobrimento está, assim parece, numa ‘luta’ com o encobrimento, e a essência dessa luta permanece em disputa”.²⁸

Por outro lado, a ocorrência de apenas dois caminhos no poema é defendida por Cordero. O autor constrói o seu argumento afirmando que cada via contém uma afirmação (e não um objeto): a primeira afirma o fato de ser como necessário; a segunda, ao negar o fato de ser, torna-se auto-contraditória.²⁹ Ora, a negação do fato de ser exige conhecê-lo; todavia, conhecendo o fato de ser, é impossível negá-lo. Logo, Cordero conclui que só pode haver dois caminhos: por um lado, a afirmação necessária do fato de ser; por outro, a sua negação que, sendo autocontraditória, já implica a mistura de ser e não-ser (a *dóxa* dos mortais).³⁰ Naturalmente, o próprio autor admite que, em última análise, essa concepção remete à existência de um “único” caminho, que *é*.

Apesar de gozarem de certa coerência, ambas as linhas de interpretação supracitadas perdem de vista um aspecto essencial do poema parmenideano, que buscamos evidenciar: o tema do caminho aparece no Prólogo, muito antes de serem colocadas as questões do ser, do não-ser e da *dóxa*. O jovem é levado “à via multifalante” (1, 2) da Deusa; dessa forma, Parmênides institui como tema central do poema o “caminho” rumo ao conhecimento. Todavia, essa via principal (jovem rumo ao saber) se cruza com outras, manifestando a polissemia do caminho no poema: “os caminhos de Noite e Dia” (1, 11); a

²⁸ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 33. Endossando a abordagem heideggeriana, Marques afirma: “a aparência faz parte do ser não como algo suplementar, acrescido de fora, mas como vigência, modo próprio de o ser se manifestar”. MARQUES, *op. cit.*, p. 85-86.

²⁹ “[...] afirmar la inexistencia del no-ser es decir la verdad. O sea que el primer camino afirma el hecho de ser y niega la posibilidad de que este hecho de ser, no sea”. CORDERO, Néstor-Luis. “En Parménides, *tertium non datur*”, *Anais de filosofia clássica*, v. 1, n. 1, p. 1-13, 2007, p. 6.

³⁰ Cf. CORDERO, *op. cit.*, p. 10.

via “fora da senda dos homens” (1, 27), bem como a das “indecisas massas” (6, 7). Essa abordagem do tema do caminho corresponde ao “esquema mítico dos caminhos”.³¹

Com efeito, o esquema mítico dos caminhos se relaciona ao tema do discurso catalógico³², tendo como um dos principais exemplos a exposição hesiódica sobre os caminhos de *dike* e *hybris*. Retornando ao tema dos caminhos de ser e de não-ser, uma primeira consideração é a de que um caminho não equivale a uma afirmação lógica.³³ Em outros termos, o poema impõe que se diferencie o caminho e aquilo que está em questão nele, ou seja, os caminhos de ser e não-ser servem como estrutura linguística para que o eleata fale sobre o problema do discurso vazio, da ilusão que se instaura na ausência de *krisis*.³⁴ Organizando a narrativa segundo esse esquema mítico, Parmênides adota o caminho como metáfora estruturadora que prepara a emergência dos novos níveis lógicos colocados em obra pelo eleata.³⁵

Segundo essa abordagem, pode-se resolver a aparente aporia gerada pelo fato de que a Deusa parmenideana enuncia um caminho inacessível (o do não-ser). Com efeito, os caminhos (*éstin* e *ouk éstin*) não se referem a objetos da realidade (o que levaria à contradição); em vez disso, o caminho é a metáfora que serve para que Parmênides estruture o seu pensamento. Couloubaritsis afirma que o valor do esquema dos caminhos é situar o

³¹ Couloubaritsis explica a ocorrência desse esquema: “Trata-se, aqui, de um uso ‘polissêmico’ dos termos correspondentes ao ‘caminho’, análogo ao uso operado por Hesíodo a propósito da aurora ou da justiça, mas que se encontra em outros textos da época. [...] A esse respeito, convém falar, em Parmênides, não apenas de múltiplos caminhos, evitando sua redução a dois ou três, mas também de recusar toda existência objetiva aos diferentes caminhos que ele põe em jogo”. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 63.

³² Segundo o autor belga, “o discurso catalógico é o resultado de um ‘desmembramento’ do real e da disposição de alguns de seus elementos em forma de catálogo para apresentá-lo mais claramente, graças ao uso de experiências de proximidade (parental, violência, sexo, amor, artifício, caminho) que nós qualificamos de ‘esquemas’”. *Ibid.*, p. 78.

³³ Considerar os caminhos do ser e do não-ser como puras afirmações lógicas produz argumentações como a de Cordero, que foi exposta acima. Ainda que consistente, do ponto de vista analítico, trata-se de uma interpretação incompleta, pois imprime um rigorismo lógico que não corresponde ao contexto parmenideano, em que há sobreposição de níveis lógico-linguísticos variados.

³⁴ Couloubaritsis define a *krisis* como uma decisão radical pela afirmação obrigatória e originária do que é (ou “do que é no presente”, como enfatiza o autor) que exclui toda possibilidade em contrário. O pensador belga adiciona que a originariedade da *krisis* deve-se ao fato de que Parmênides funda uma nova lógica (precisamente a da não-contradição) a partir dos dados próprios da lógica da ambivalência. *Ibid.*, p. 271-274.

³⁵ Cf. MARQUES, *op. cit.*, p. 60.

não-caminho do não-ser (e do não-saber) como inacessível, e assim fazer surgir a “exclusão”, sem, no entanto, incorrer em contradição.³⁶ Dito de outro modo, a condição de possibilidade para se pensar um caminho como não-caminho é o horizonte mental do mito, da lógica da ambivalência.³⁷

O uso do esquema mítico dos caminhos, portanto, possibilita a organização do discurso à medida que visa a constituir um “método” para a busca e a legitimação do saber. A transmutação do *mythos* consiste nesse uso da linguagem mítica (e, em certo sentido, a transgressão da mesma) no contexto do conhecimento. Em outros termos, associando ao mito à *krísis* entre ser e não-ser, Parmênides fundará uma nova lógica, a fim de responder às exigências racionais de seu tempo.

4. AO LOGOS PELO MITO

Com efeito, Parmênides se apropria de diversos aspectos da tradição mítica: a lógica da ambivalência; o esquema mítico de caminhos; o tema do *mythos* como modo autorizado de falar; a Deusa anônima e as filhas do Sol; as divindades *Díke*, *Thémis* e *Moíra*. Em que consiste, pois, a originalidade do pensamento parmenideano? A novidade trazida por Parmênides é, precisamente, a articulação desses elementos míticos a um novo contexto: o da “busca e legitimação do conhecimento”. Para Couloubaritsis, o poema parmenideano põe em obra uma “formulação mítica da aspiração ao saber”; é mítica no sentido de que é organizada segundo critérios pré-argumentativos e narrativos.³⁸

No entanto, ao estabelecer como traço fundamental da busca do saber a *krísis* (separação, escolha) radical entre o que é (*eôn*) e o que não é (*mé eôn*), excluindo o segundo como impensável, Parmênides rompe drasticamente com a lógica ambivalente do mito. Na legitimação do conhecimento, não há espaço para a contradição, para a indistinção entre ser e não-ser, ilusão daqueles a quem “o imediato em seus peitos dirige errante pensamento” (6, 5-6). A exigência de *krísis* – como necessidade de admitir o que é e,

³⁶ Cf. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 271.

³⁷ “Um caminho inacessível parece realmente uma contradição. Mas devemos reconhecer que o esquema mítico do caminho permanece sempre como pano de fundo para a colocação das questões. Assim, é só a partir da articulação do discurso da deusa em termos de caminhos que um deles pode aparecer como inacessível, isto é, um não-caminho. [...] O caminho não é redutível a esquemas lógicos predeterminados, mas condição para o aparecimento de níveis lógicos distintos” MARQUES, *op. cit.*, p. 61.

³⁸ Cf. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 53.

ao mesmo tempo, obrigação de negar o que não é – instaura aquilo que o pensamento ocidental designará como o “princípio de não-contradição”. “A *krísis* é uma garantia de que o saber não será contaminado pelo não-ser. O caminho recusado é designado como um discurso que diz que ser e não-ser é e não é a mesma coisa”.³⁹ Com efeito, a *krísis* se articula, no poema, ao tema do *logos*: o discurso crítico é o que concede aos homens a possibilidade de evitar os caminhos que levam à ilusão e ao engano – fato que é evidenciado pela exortação da Deusa ao jovem: “discerne em discurso (*krínai logói*) controversa tese por mim exposta” (7, 5)⁴⁰. Para Parmênides, o julgar (*krinein*) e o discurso (*logos*) estão originariamente conectados.

Desse modo, a emergência da lógica de não-contradição representa a transgressão da lógica de ambivalência, o que revela a “complexidade” do discurso parmenideano, isto é, o uso simultâneo de múltiplos níveis lógicos.⁴¹ Em outros termos, a colocação mítica da questão do saber aparece como condição para o surgimento do não-mítico.⁴² Assim, o conceito de “transmutação do mito” consiste num duplo fenômeno: em primeiro lugar, trata-se do uso do esquema mítico aplicado ao contexto do conhecimento, o que permite, em última análise, o ultrapassamento do próprio mito; em

³⁹ MARQUES, 1990, p. 65.

⁴⁰ A tradução de *logói*, na expressão acima, como “discurso (crítico)” segue a perspectiva de Couloubaritsis, para quem essa opção é mais coerente com o poema do que a tradução de *logos* como “razão”. Afinal, o que está em jogo em Parmênides é a progressiva legitimação da verdade via “argumentação” (*logos*), em detrimento da legitimação desta pela via do “modo autorizado de falar” (*mythos*). Cf. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 293-295. Por outro lado, Fattal e Cordero tomam a expressão *krínai logói* como “razão crítica”, no sentido da atividade mental de julgar, discernir e separar que resulta da aplicação do princípio de não-contradição. Fattal afirma, ainda, que o conceito de “razão” emerge justamente com o *krínai logói* de Parmênides. Cf. FATTAL, *op. cit.*, p. 24-26. Preferimos a tradução de Couloubaritsis, pois o nosso ponto de vista considera que o sentido de *logos* como “discurso” é mais originário do que aquele como “razão”, tendo em vista que esta última significação só é possível retrospectivamente.

⁴¹ Couloubaritsis salienta que os diferentes níveis lógicos presentes no poema não se reduzem apenas às lógicas de ambivalência e de não-contradição, mas também à lógica de identidade e de união de contrários Cf. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 234.

⁴² “Os dois caminhos são miticamente possíveis, mas a separação que Parmênides estabelece entre eles aponta para uma ruptura com o nível mítico”. MARQUES, 1990, p. 62. Para o belga: “Consequentemente, o mito dos múltiplos caminhos de Parmênides deve ser compreendido por sua pretensão mesma: a instauração de uma ‘busca do saber’. Ora, instituindo-se como tal, este mito, modificando totalmente os dados da prática arcaica do mito, já atesta um estatuto da filo-sofia e do filó-sofo. Assim, a convivência entre *mythos* e *logos* se manifesta de tal forma que a emergência do *logos* implica, ao mesmo tempo, uma transmutação do *mythos*”. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 117.

segundo, a instauração da *krísis* que visa a fundar o conhecimento correto sobre o *eôn*, entendido como a presença absoluta daquilo que é, enquanto é.⁴³ Com efeito, assumindo um mito transmutado, o eleata prepara um novo modo de experimentar a *Alétheia* – diferente daquele dos poetas – que será desenvolvido durante o discurso da Deusa no fragmento 8.

Em suma, a leitura realizada até aqui mostra que Parmênides busca uma nova legitimação para a verdade, atendendo às exigências da cultura de sua época⁴⁴, e faz isso de modo original, a partir do enraizamento de seu pensamento no próprio mito: ao mesmo tempo, o eleata assume, nega e reformula a tradição mítica. Nesse sentido, as questões do desejo e da busca do saber, quando tematizadas pelo mito transmutado, fazem aparecer a necessidade de não-contradição, mediante a decisão radical pelo ser. A partir da perspectiva parmenideana, *mythos* e *logos* não se opõem, mas se complementam; a atividade filosófica não faz desaparecer o mito, antes o redimensiona.

A transmutação do *mythos* desvela as possibilidades linguísticas do *logos*, que são exploradas por Parmênides a partir da exposição sobre os *sêmata*, ao longo do célebre fragmento 8.

5. SIGNOS DO SER (*SÊMATA*)

Após rejeitar o caminho do não-ser e o caminho das raças sem discernimento, que misturam ser e não-ser, resta ao pensamento apenas um caminho: o que é (8, 1-2). Porém, “como” é esse caminho? Quais são suas características fundantes? Essa questão é respondida pela Deusa mediante a exposição dos *sêmata* (8, 1-33). Num primeiro momento, são enumerados os signos – ingênito, imperecível, todo inteiro, inabalável, completo, todo junto, uno, contínuo⁴⁵ –, em seguida, a Deusa segue uma demonstração da

⁴³ Nesse sentido, o filósofo belga atesta que tanto o uso de *eôn* como de *éstin* evidenciam que o “fato de ser”, para Parmênides, refere-se ao tempo presente. Logo, o não-ser parmenideano é compreendido, na perspectiva do autor, como a ausência absoluta daquilo que não é e jamais será presente. “O ‘Fato de ser’ e ‘ser no presente’ dizem praticamente a mesma coisa”. *Ibid.*, p. 267.

⁴⁴ Com efeito, Parmênides responde à tensão – própria da passagem do século VI ao V – entre a eficácia da palavra mítica e a relativização da palavra na praça pública. “Por um lado uma palavra essencialmente mítica, plena, forte, absoluta, exclusiva dos mestres de sabedoria. Por outro lado, uma palavra que se relativiza cada vez mais, que se submete ao juízo dos cidadãos reunidos na praça pública, palavra que se desdobra em discurso argumentativo”. MARQUES, 1990, p. 108.

⁴⁵ A forma de catalogar os signos do ser varia entre os comentadores. Robbiano, por exemplo, considera uma lista mais resumida: não gerado e imperecível; homogêneo; imóvel; completo.

validade desses signos. O encadeamento argumentativo desse trecho do poema autoriza Cornford a afirmar que Parmênides é o primeiro pensador a usar a “dedução”.⁴⁶ Seu método pode ser considerado como uma primeira forma de *reductio ad absurdum*, procedimento que se tornará padrão na escola eleática. Essa demonstração representa uma elucidação argumentativa da crítica ao pensamento dos jônicos.⁴⁷ Nos fragmentos precedentes, eles foram considerados *ákrita phyla*, raças sem *krísis*; agora, a refutação se dá num âmbito mais abstrato, propriamente lógico. “Pois, do ponto de vista lógico, compreende-se que toda gênese a partir de uma única entidade não pode produzir senão essa entidade mesma, e jamais o múltiplo, e toda gênese a partir do nada se revela imediatamente absurda, dado que o nada não é”.⁴⁸

Essa primeira aproximação faz emergir o questionamento: qual a significação própria dos *sêmata*? O que são, em última análise, os signos do ser? Qual o tipo específico de linguagem que eles põem em obra? Com efeito, os *sêmata* desvelam um tipo particular de argumentação, não totalmente desvinculada do plano mítico. Nesse sentido, propomos uma interpretação dos *sêmata* no horizonte do “discurso significante”, que define um novo nível linguístico; em seguida, buscamos compreender a relação existente entre mito e linguagem argumentativa.

5.1. Sêmata e discurso significante

Tradicionalmente, os *sêmata* são interpretados como “predicados” do ser, ao modo de uma descrição. Afirmando o “ser” como princípio a partir do qual se deve pensar a realidade, Parmênides estaria interessado, no fragmento 8, em atribuir-lhe uma lista de predicções. Entretanto, convém perguntar: em que sentido se pode falar em “predicação” no poema parmenideano, considerando que essa estrutura linguística só foi sistematizada posteriormente, com Aristóteles? Com efeito, Heidegger chama a atenção para a semântica do termo *sêmata*, que designa “indício” ou “sinal”, não tendo a significação

Cf. ROBBIANO, C. “What is Parmenides’ Being?” In: CORDERO, N -L. *Parmenides, venerable and awesome: proceedings of the International Symposium*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012, p. 213-231, p. 218.

⁴⁶ Cf. CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1957, p. 214.

⁴⁷ A crítica parmenideana se dirige principalmente à lógica de união de opostos de Heráclito (6, 8-9), e também à cosmologia dualista dos pitagóricos (8, 55-56).

⁴⁸ COULOUBARITSIS, 2008, p. 299.

primeira de um “predicado”.⁴⁹ De modo análogo, Robbiano argumenta que *sêmata* tem mais a ver com “comunicação” do que com “descrição”.⁵⁰ Segundo a autora, os sinais fornecidos pela Deusa assemelham-se aos oráculos, que são comuns na tradição grega; num discurso oracular, o conteúdo da fala da divindade deve ser “interpretado”, conforme explica Heráclito: “O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais”⁵¹. De fato, tanto os leitores de Parmênides quanto os leitores de Heráclito, situados no contexto do início do século V a.C., estão habituados a textos em que os sinais dados pelos deuses podem ser interpretados de diferentes formas.⁵²

A verdade expressa nos *sêmata* não se encontra, pois, na superfície das palavras que os expressam; sua significação deve ser interpretada. Nesse sentido, Robbiano propõe três estratos de significação possíveis: a primeira (e mais óbvia) identifica os *sêmata* como características do “ser”; a segunda trata-os como *elenkbos*, isto é, refutação de teorias concorrentes sobre a composição do universo⁵³; a terceira, por fim, considera-os como “sugestões” ao leitor/ouvinte a fim de que encontre o caminho que leva à

⁴⁹ “O que consideramos, a partir do ser, são os *sêmata*; não já atributos nem predicados, porém aquilo que, no exame acurado na direção do ser, se mostra em si mesmo a partir de si”. HEIDEGGER, M. *Introduzione alla metafisica*. 2. ed. Milano: Mursia, 1972, p. 106.

⁵⁰ Cf. ROBBIANO, *op. cit.*, p. 216.

⁵¹ HERÁCLITO, *Fragmento 93*. In: SOUZA, 1973, p. 94. O célebre oráculo de Delfos sobre Sócrates constitui um bom exemplo. Segundo Sócrates, o oráculo declarou-lhe que seria ele o homem mais justo, mais livre e mais “sábio” de todos. Que tipo de sabedoria é essa? O oráculo não é claro, deve-se “interpretar” aquilo que ele quer dizer. Segundo o relato platônico, Sócrates compreende o oráculo como um “sinal” de sua missão divina, a de percorrer a Grécia questionando os seus concidadãos, para assim investigar se haveria alguém mais sábio que ele. Desse modo, entende que a sabedoria de que fala o oráculo é justamente a consciência que ele tem de que não sabe coisa alguma; ignorantes sobre a própria ignorância, os outros homens sabem ainda menos que Sócrates. Cf. STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 106-111.

⁵² Cf. ROBBIANO, *op. cit.*, p. 217.

⁵³ Essa possibilidade interpretativa não deixa de ser interessante, na medida que situa Parmênides no contexto das discussões de sua época. Na visão da autora, o eleata, mediante a refutação, põe em obra a razão argumentativa, o discurso crítico como o modo propriamente filosófico de se buscar e legitimar o conhecimento. Desse modo, Robbiano sistematiza a refutação parmenideana em quatro momentos, cada um contrário a uma visão de mundo específica: às cosmogonias (cf. 8, 5-21); às teorias sobre a diferenciação do universo (cf. 8, 22-25); às teorias da mudança e do movimento (cf. 8, 26-31); e às teorias sobre o desenvolvimento do universo (cf. 8, 32-49). Cf. ROBBIANO, C. “Il poema di Parmenide come guida lungo la via verso la verità”. In: *Gli antichi e noi: studi dedicati a Mario Battezzare per il suo settantesimo compleanno*. Disponível em: <[http://jleijen.home.xs4all.nl/files_chiara/Il poema di Parmenide come guida.pdf](http://jleijen.home.xs4all.nl/files_chiara/Il%20poema%20di%20Parmenide%20come%20guida.pdf)>. Acesso em: 20 ago. 2013. p. 7-11.

verdade.⁵⁴ De fato, podemos afirmar que o discurso parmenideano contém críticas a Heráclito e aos pitagóricos; quanto à interpretação dos *sêmata* como características do ser, Couloubaritsis nos ajuda a demonstrar que esta perspectiva contém imprecisões que merecem ser elucidadas. Desse modo, a nossa argumentação se aproxima da terceira perspectiva – que relaciona os *sêmata* ao tema do caminho.

Com efeito, os *sêmata* constituem a chave de interpretação que permite compreender a complexidade da linguagem de Parmênides. Para uma melhor compreensão, é conveniente distinguir, na argumentação parmenideana, entre “signo” e “característica”. Uma característica do *eôn* indica algo que lhe é próprio (ingênto, imperecível, ...); um signo (*sêma*) constitui uma marca distintiva na linguagem, isto é, o sinal permite nomear o *eôn* e, através da nomeação, “revelar” as suas características próprias.⁵⁵

Em outros termos, os signos fornecem um “sentido” à *krísis*, aprofundando-a: o signo diferencia, na linguagem, “contínuo” e “descontínuo”, “perecível” e “imperecível”, isto é, separa o campo do “ser”, enquanto permanência e presença absoluta, e o campo do “devir”. Esse sentido “crítico”, quando aplicado à nomeação daquilo que é, permite descobrir as suas características. Desse modo, Couloubaritsis considera que a série dos caracteres ligados aos signos converte o “discurso catalógico” em uma nova forma discursiva, o “discurso significante”. No entanto, é exatamente a distinção entre signo e característica que permite perceber que o discurso significante não corresponde ao “discurso atributivo” (aristotélico). No discurso catalógico (mítico), o uso de esquemas narrativos permite unificar o discurso sobre uma realidade complexa; no discurso atributivo, dominado pela predicação, os termos se organizam rigorosamente em categorias subordinadas a uma categoria principal, a substância (*ousia*). Assim, Aristóteles considera, no horizonte de sua ciência demonstrativa, a “atribuição” como condição de possibilidade para o conhecimento; o que interessa ao estagirita é o estabelecimento da lógica como ciência normativa para se falar sobre o ser, o que somente pode

⁵⁴ Cf. ROBBIANO, C. “Duas fases parmenídeas ao longo da via para a verdade: *elenkbos* e *ananke*”. *Anais de filosofia clássica*, v. 1, n. 2, p. 17-32, 2007, p. 28.

⁵⁵ Couloubaritsis argumenta: “Os primeiros [os signos] concernem as marcas que se assinalam ao longo do caminho para ‘nomear’ o Eon em função de um contexto discursivo e lógico, os segundos [as características] aparecem como seus traços próprios [...], revelados pelos signos. [...] Dito de outro modo, as características indicam aquilo que é ‘próprio’ do Eon, ao passo que os signos distinguem essas características de outras características que são rejeitadas ou relegadas às coisas plurais em devir”. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 305-306.

ocorrer enquanto predicação a respeito da substância. A despeito das muitas tentativas de intérpretes em “aristotelizar” o pensamento de Parmênides⁵⁶, a complexidade de sua linguagem não autoriza a redução do fragmento 8 a uma pura antecipação da Metafísica e da Lógica aristotélicas.

Nesse sentido, situamos o discurso significante “entre” o discurso cata-lógico e o discurso predicativo, isto é, ao mesmo tempo em que o eleata preserva elementos míticos, antecipa aspectos que serão desenvolvidos posteriormente. Couloubaritsis comenta:

É preciso dar-se conta que a supervalorização do ponto de vista ontológico, como representativo do pensamento de Parmênides, oculta o fato de que a *linguagem significante* forma um tipo de linguagem que se coloca entre o discurso catalógico, desenvolvido de um modo sequencial em que os elementos são entre eles heterogêneos e irreduzíveis a uma unidade lógica, e o discurso atributivo (de origem aristotélica), em que os elementos guardam uma coerência na ordem de gêneros e de sua unidade lógica relativamente a um gênero primeiro (a *ousia*).⁵⁷

Em suma, a linguagem significante aprofunda o sentido da *krísis* radical pelo ser, fornecendo signos – instrumentos de comunicação, indicação e separação, mais do que de descrição – que permitem ao leitor/ouvinte distinguir o ser do não-ser na nomeação da realidade. Em outros termos, o discurso significante é, essencialmente, um “discurso crítico”, que se desdobra segundo a lógica de não-contradição; trata-se de um passo na conversão do caminho (*bodos*) de Parmênides em método (*met-bodos*) para chegar à verdade. A argumentação parmenideana autoriza Kahn a afirmar que se a filosofia enquanto cosmologia surgiu com os milésios, então a filosofia enquanto exercício crítico-argumentativo da linguagem surgiu com Parmênides.⁵⁸

⁵⁶ A abordagem de Robin constitui um bom exemplo, tendo em vista que considera o *eôn* parmenideano tanto como antecipação das Ideias platônicas quanto das formas substanciais de Aristóteles: “Parménides concibió el Ser en físico, luego transpuso esta concepción al plano del pensamiento lógico y a este respecto puede ser considerado como un defensor de la existencia de esencias inmóviles, Ideas o formas sustanciales” ROBIN, L. *El pensamiento griego: y los Orígenes Del espíritu científico*. Ciudad de Méjico: Uteha, 1956, p. 84.

⁵⁷ COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 303. De modo análogo, Marques afirma: “A exposição dos signos referentes ao ser aponta para uma diferenciação da linguagem predominante em todo o poema: os signos do ser, no momento mesmo em que gozam do poder de presentificação da palavra mítica já como que se descolam do ser compacto, perdendo em presentificação e ganhando em encadeamento discursivo, cujo sentido se dá no conjunto do arranjo de frases apresentadas” MARQUES, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁸ Cf. KAHN, *op. cit.*, p. 720.

5.2 Persistência da linguagem mítica

Não obstante o desenvolvimento da linguagem significativa no fragmento 8, as presenças de *Díke* e de *Anánke* chamam a atenção por trazerem novamente à tona a linguagem mítica. No fragmento 1, como foi apresentado, *Díke* aparece como a guardiã da morada da Deusa, conferindo um caráter justo à busca do conhecimento; no fragmento 8, a Deusa afirma que Justiça mantém o ser em suas amarras, não o deixando nascer nem perecer (8, 13-15). Analogamente, *Anánke* aparece como a divina Necessidade que garante a permanência e a imobilidade do que é (8, 30-31). Por fim, *Moîra* também retorna como aquela que mantém o pensar em seus limites (8, 37-38). Qual o sentido da presença das figuras míticas nesse momento do texto parmenideano, em que a argumentação crítica começa a ganhar destaque na legitimação da verdade do que é dito?

Com efeito, percebemos mais uma vez que a emergência da discursividade crítica no poema de Parmênides não anula a presença da linguagem mítica, antes a redimensiona e modifica o seu sentido.

Por um lado, a permanência absoluta do *eôn* é dada pela linguagem significativa, no horizonte da argumentação crítica; por outro, é corroborada pela linguagem mítica, através das potências divinas. Desse modo, *Díke*, *Anánke* e *Moîra* passam a assumir o sentido da necessidade interna ao discurso. O uso dessas três potências divinas não evoca aquela experiência mítica original em que a revelação da verdade é subordinada ao desejo das Musas, que podem dizer a verdade ou enganar; em vez disso, o recurso ao mito evoca a necessidade imperiosa de se afirmar o ser, que se desvela na articulação do discurso. Nesse sentido, Robbiano aponta para o fato de que a semântica de *Anánke*, em Homero, está relacionada a “atar”, “amarrar” ou levar alguém a algum lugar contra a sua vontade.⁵⁹ Assim, a autora considera o uso dessa potência divina, por Parmênides, como uma estratégia “retórica”, um artifício para apresentar a escolha pelo ser como algo óbvio e pressuposto, do qual o leitor/ouvinte não pode escapar. Afinal, *Anánke* transforma a escolha pelo ser numa *lei* (8, 32). No poema parmenideano, o *logos* (7, 6) não assumiu ainda a sua autonomia, o recurso ao mito para delimitar o ser e impor a escolha por ele mostra a persistência desse nível linguístico. Em certo sentido, o limite último do discurso é, ainda, uma questão de fé (8, 28).

⁵⁹ Cf. ROBBIANO, *op. cit.*, p. 30.

Ao final de nosso estudo, podemos responder com mais clareza à pergunta colocada na Introdução: “Parmênides é poeta-filósofo”.

Procuramos demonstrar que o surgimento do *logos*, em Parmênides, ocorre mediante a transmutação do *mythos*. O mito é usado pelo eleata como “método”, visto que é remetido ao contexto mais amplo da busca do ser humano pelo saber. Afinal, mesmo no fragmento 8, em que a linguagem argumentativa encontra seu ponto máximo, as deusas *Díke*, *Anánke* e *Moíra* são invocadas para legitimar miticamente as conclusões a que a Deusa anônima chega via não-contradição. Mais do que mero resquício de uma prática mítica que Parmênides estaria abandonando, esse recurso significa que a filosofia parmenideana “inclui” o mito, enquanto horizonte que se dispõe, necessariamente, diante do poeta-filósofo. Dito em outros termos, a tradição poética grega – com seus questionamentos fundamentais e com suas peculiaridades linguísticas – constitui o conjunto de elementos que Parmênides possuía diante de si, ao elaborar seu pensamento. Seja assumindo, negando ou transformando esses elementos, era necessariamente a eles que o eleata iria se reportar. O modo como o pensador originário integra esses elementos na busca do conhecimento desvela as múltiplas possibilidades linguísticas do *logos* parmenideano.

Recebido em maio 2014

Aceito em julho 2014

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASERTANO, G. A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides, *Kriterion*, n. 116, p. 307-327, dez./2007.
- CORDERO, N -L. “En Parmênides, *tertium non datur*”, *Anais de filosofia clássica*, v. 1, n. 1, p. 1-13, 2007.
- _____. Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides. *Hypnos*, n. 27, p. 222-229, 2º semestre/2011.
- CORNELLI, G. A descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo, *Anais de filosofia clássica*, v. 1, n. 2, p. 46-58, 2007.
- CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1957.
- COULOUBARITSIS, L. *La pensée de Parménide*. 3. ed. Bruxelles: Ousia, 2008.
- FATTAL, M. *Mythos y logos* en Parménides. *Areté*, v. 21, n. 1, p. 9-34, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2009000100002&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 11 mar. 2013.

- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 203-214. (Os pensadores).
- _____. *Introduzione alla metafisica*. 2. ed. Milano: Mursia, 1972.
- _____. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção pensamento humano).
- KAHN, C. The thesis of Parmenides, *The review of Metaphysics*, v. 22, issue 4, p. 700-724, jun./1969.
- MARQUES, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- ROBBIANO, C. Duas fases parmenídeas ao longo da via para a verdade: *elenkbos e ananke*, *Anais de filosofia clássica*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 2, p. 17-32, 2007.
- _____. Il poema di Parmenide come guida lungo la via verso la verità. *Gli antichi e noi: studi dedicati a Mario Battegazzore per il suo settantesimo compleanno*. 2009. Disponível em: <http://jleijen.home.xs4all.nl/files_chiara/Il%20poema%20di%20Parmenide%20come%20guida.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2013.
- _____. What is Parmenides' Being? In: CORDERO, N -L. *Parmenides, venerable and awesome: proceedings of the International Symposium*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012, p. 213-231.
- RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1969.
- SOUZA, J. C. (Org.). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).
- STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.