

A DÓXA DE PARMÊNIDES

MARCELO PIMENTA MARQUES
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Neste trabalho desenvolve o que seria a cosmologia de Parmênides, tal como podemos inferir a partir dos escassos fragmentos que nos chegaram da chamada ‘*dóxa*’, ou a segunda parte de seu poema (DK 28 B 8,50 – 19). Para tal lanço mão também de fragmentos doxográficos (DK 28 A 37; 46; 46a; 46b; 52; 53; 54), utilizados criticamente, numa reconstrução das linhas gerais da visão parmenidiana do cosmo e do homem, pensados como mistura de Fogo e Noite.

Palavras-chave: Filosofia Antiga, Parmênides, Cosmologia.

Parto de um fragmento de Plutarco que se refere à cosmologia parmenidiana:

“Parmênides produziu (pepoíeta) a ordenação das coisas (diákosmon) e, misturando (mígnys) os elementos (stoicheía), a luz e a obscuridade, a partir deles e através deles, realizou (apoteleí) todos os fenômenos (tà phainómena). Ele falou muito sobre a terra, o céu, o sol, a lua e contou a origem dos homens. E não deixou de falar sobre nenhum dos assuntos mais importantes, à medida que isso era possível a um homem antigo que se ocupava de física (physiologíaí), que redigiu seu próprio escrito sem plagiar o pensamento dos outros.” (Contra Colotes, XIII, 1114 B) (DK 28 B 10).

Deste fragmento podemos destacar os temas principais que um estudo da *dóxa* de Parmênides deve abordar: a produção da ordenação das coisas, a cosmologia como mistura de dois elementos e a compreensão dos fenômenos cósmicos e antropológicos a partir da mistura.

Quanto à justificação teórica da tese de que Parmênides efetivamente expõe uma ordenação do cosmo, na segunda parte de seu poema, que é a sua própria cosmologia, remeto a meu livro *O Caminho Poético de Parmênides* (Marques, 1990, p. 83-105). Ali trato dos temas do vir-a-ser e da aparência na sua relação essencial com o ser, dos diferentes sentidos da *dóxa* em Parmênides, bem como da clássica questão da relação entre as duas partes do poema. Neste artigo pretendo explicitar e desenvolver o aspecto propriamente cosmológico do pensamento de Parmênides, incluindo aí sua reflexão sobre o homem.

1. A Cosmologia de Parmênides.

“Mas desde que todas as coisas luz e noite estão denominadas e os (nomes aplicados) a estas e aquelas segundo seus poderes, tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz, das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada.”

(Simplício, *Física*, 180, 8) (DK 28 B 9).

Tudo está pleno de Luz e Noite, não há vazio. Ambos são princípios fundamentais que se unem para compor um *plenum*, o “vazio” da noite fazendo parte do pólo que se opõe ao não-

ser (*medén*). Essas duas formas são nomeadas para que se crie um acesso ao real em devir; isto é, ao nomeá-las, Parmênides estabelece princípios de compreensão a partir dos quais a totalidade das coisas será incorporada a algum tipo de conhecimento, pois poderão ser ditas. A nomeação portanto está na base da possibilidade das coisas terem algum sentido.

Se há Luz e Noite é porque assim foram nomeadas, isto é, a verdade relativa do caminho dos mortais aparece nesse nomear fundante da cosmologia que, ao contrário de ser destituído de sua força, é visto como condição humana válida para o caminhar dos mortais. À designação das coisas que nascem e morrem cabe o estatuto de nome, que não se reduz a meras palavras vazias, mas detém ainda o poder de captar e tornar manifesto o poder próprio (*dýnamis* 9,2) de cada coisa. Portanto, as coisas oferecem aspectos de consideração (*dokounta*) que se tornam manifestos no nome. O nomear humano distingue criticamente, no real, duas formas que se tornam princípios que guiam a abordagem adequada do devir.

Fogo e Noite são portanto regulados pelos critérios derivados do estudo do ser: *krísis*, *tò autó e pléon*, o que nos mostra como Parmênides efetivamente pensa o real à luz do ser, ou melhor, a *dóxa* à luz de *alétheia*.

Os dois princípios cósmicos são essencialmente qualidades: nomes recém descolados do estofo mítico da experiência compacta do mundo. Noite não se reduz à empiria do período da ausência do sol. Noite é obscuridade, são as trevas cósmicas que igualmente compõem o ser humano. Noite é também uma maneira humana de ser no mundo. Fonte originária dos males, em Hesíodo, em Parmênides ela é uma das formas fundamentais. Dela se originam os opostos negativos que imperam no cosmo, como podemos inferir a partir do que nos diz Cícero:

"(...) Ele forja numerosos monstros desse tipo, não hesitando em ligar a Deus a guerra, a discórdia, o desejo e outras coisas do mesmo gênero, que são sujeitas a morrer pela doença, pelo sono, esquecimento e velhice. Ele afirma as mesmas coisas dos astros (...)." (Aécio, Opiniões, II, VII, 1) (DK 28 A 37).

Portanto à Noite se liga miticamente o Esquecimento, e ao Fogo a Memória. Vejamos outro fragmento doxográfico de Teofrasto que confirma essa compreensão dos contrários:

"Pois ele estima que sentir e pensar são uma mesma coisa. É por isso que a memória e o esquecimento derivam deles em função da mistura. Mas no caso onde os dois elementos estão presentes em quantidades iguais, ele não define se haverá ou não pensamento, e em que consiste a disposição (que permite pensar). Que ele faz a sensação depender do contrário considerado em si mesmo, isto é evidente quando ele diz que o cadáver é privado de sensação com relação à luz, ao quente e ao som, pelo fato da privação do fogo. Mas em contrapartida, ele tem a sensação do frio, do silêncio e dos outros contrários." (Teofrasto, Do sentido, 1 e 3) (DK 28 A 46).

O que se nos apresenta na seqüência dos fragmentos é uma ordenação do mundo, através da mistura (*krásis*) dos dois princípios fundamentais, que constitui essencialmente todos os seres. É interessante lembrar que uma cosmologia da mistura terá um papel determinante no pensamento de filósofos pré-socráticos posteriores. Além da "ontologia", também a cosmologia parmenidiana, pensada a partir de uma mistura de formas (elementos, princípios) fundamentais, será central no debate que se travará entre os diversos pensadores a partir de então, como, por exemplo, Empédocles, Anaxágoras e Demócrito.

O que temos são fragmentos que nos deixam, no máximo, entrever algumas das características principais do que foi a cosmologia parmenidiana. Os comentaristas variam em suas atitudes. Clémence Ramnoux insiste quanto ao caráter precário dos textos, o que não impede que sugira interpretações, mas sempre abrindo perspectivas, em vez de fechá-las (Ramnoux, 1979, p. 140). Concordo com ela num ponto fundamental. A cosmologia de Parmênides, assim

como o prólogo, não pode ser lida literalmente, isto é: ser fiel ao texto implica ouvi-lo a partir do horizonte cultural em que se insere. Uma cosmologia do século VI a.C. tem pouco ou nada a ver com uma astronomia ou física modernas, que pensam em termos de espaço geométrico, vazio, homogêneo e infinito. A filosofia de Parmênides não pode ser mecanicamente vista como “um espaço metafísico sobreposto a um espaço físico.” (Ramnoux, 1979, p. 137).

“Pois os mais estreitos encheram-se de fogo sem mistura e os seguintes, de noite, e entre (os dois) projeta-se parte de chama; mas no meio destes, a Divindade que tudo governa; pois em tudo ela rege odioso parto e união mandando ao macho unir-se a fêmea e, pelo contrário, o macho à fêmea.”

(Simplicio, *Física*, 39, 12) (DK 28 B 12).

Reunindo os testemunhos de Aécio (*Opiniões*, II, VII, 10; DK 28 A 37) e este fragmento de Simplicio, podemos reconstruir as linhas gerais da divisão do cosmo feita por Parmênides. Aécio diz que Parmênides concebe uma série de coroas concêntricas e alternadas de denso e de tênue, sendo que entre elas há mistura de luz e obscuridade, o que é confirmado por Simplicio. A coroa mais central entre as coroas feitas dessa mistura é o princípio e a causa do movimento e da geração, sendo referida por Parmênides como a divindade, *daímon*, que rege todas as coisas, o que também é confirmado por Simplicio.

O que Couloubaritsis sugere (Couloubaritsis, 1986, p. 312 sgs.) é que essa divindade tem múltiplas funções, recobrando-se de níveis diferentes de significação: ela governa o movimento e o nascimento, enquanto *daímon*; ela contorna o céu e guia seu movimento circular, enquanto *Anánke*; ela se situa entre os dois mundos, o terrestre, celeste inferior, e o celeste superior, enquanto *Dike*, Justiça, guardiã das chaves.

Acima dessa coroa, a parte superior do universo é privada de movimento, sendo que ela gera o movimento e o nascimento para o mundo celeste inferior e terrestre. Na região superior extrema, há uma muralha sólida, que tem seu interior contornado por uma coroa de fogo. Na região central, no centro de todas as coroas, há também uma coroa sólida, envolvida externamente por uma camada de fogo. De fora para dentro temos a seguinte seqüência: a muralha, uma coroa de fogo, uma de matéria densa, outra de fogo, outra de matéria dura, a meio caminho de todas, coroas de noite seguidas por coroas mistas, uma parte de fogo e finalmente a divindade. (Couloubaritsis, 1986, p. 314).

Abaixo da divindade, na região inferior, há outras coroas, o éter e os corpos celestes. No alto dos astros, a estrela da manhã e a estrela da noite, o sol, sob o qual se encontra o céu, região de chamas. O sol e a lua se formam por separação (*apókrisis*) – o primeiro provindo da mistura quente e a segunda da mistura mais densa, que é fria:

*“... Como terra, sol e lua.
éter comum, celeste via láctea. Olimpo
extremo e de astros cálida força se lançaram.”*
(Simplicio, *Do Céu*, 559, 20) (DK 28 B 11)

“Brilhando à noite, errante em torno à terra, alheia a luz.”
(Plutarco, *Contra Colotes*, 15, p. 116 A) (DK 28 B 14).

“Sempre olhando inquieta para os raios do sol.”
(Plutarco, *Da Face da Lua*, 16, 6, p. 929 A) (DK 28 B 15).

A própria Terra, no centro do todo, é produzida pelo movimento do denso. A Terra é esférica, permanecendo em equilíbrio (que motivo teria para inclinar-se para um lado ou para outro?). Ela poderia estar enraizada na água (DK 28 B 15a) e o seu ponto mais elevado, o Olimpo, chegaria talvez aos astros. Sobre a Terra produz-se o ar, por separação, os seres vivos e o homem através da mistura de elementos (membros), a alma sendo constituída de terra (feita do denso da noite) e fogo. O sol e a lua erram em volta da Terra. O primeiro escondendo-se na noite (Untersteiner, 1958, p. 162) e a segunda brilhando na noite, recebe sua luz dos raios do sol:

“Saberás a expansão luminosa do éter e o que, no éter, é tudo signo, do sol resplandecente, límpido e luzeiro, efeitos insensíveis, e donde provieram; efeitos circulantes saberás da lua de face redonda, e sua natureza; e saberás também o céu que circunda, donde nasceu e como, dirigindo, forçou-o Anánke a manter limites de astros.”

(Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, V, 138) (DK 28 B 10).

Momento positivo de estabelecimento do conhecimento dos fenômenos existentes, cruzamento de duas perspectivas: genealógica e estática. A natureza e os signos (*sémata*) do éter, o sol e seus efeitos, a lua e sua natureza, o nascimento do sol. O que devemos destacar aqui é o novo sentido de *physis* enquanto mistura, ou “a unidade constitutiva da mistura” (Couloubaritsis, 1986, p. 317) que de alguma forma instaura uma presença que pode ser conhecida.

O panorama geral nos mostra o entrelaçamento de uma cosmogonia (nível mítico), centrada na figura da divindade (*daímon*) que é também a coroa que produz o movimento e a geração (mistura/*míxis*). Uso reflexivo do mito ou sobrevivência do mito na instauração do saber positivo, a *dóxa* de Parmênides se revela como um momento decisivo da transformação da física pré-socrática. Um saber que se faz complexo à medida que emerge como um entrelaçamento de diferentes modos de discurso e que, principalmente, é precedido por uma investigação sobre o ser, encaminhamento para o ser que estabelece os critérios para o conhecimento do “real” em devir. É o esquema dos caminhos, esquema mítico estruturador do todo do poema, que reúne “ontologia” e “física”, ser e seres, unidade e multiplicidade.

É importante ressaltar a presença, na *dóxa*, das mesmas potências divinas que comandam a viagem no prólogo e o amarramento do ser na primeira parte do poema. *Anánke* e *Dike* estão agora associadas ao movimento, sendo que estiveram já associadas à imobilidade do ser. O que fica claro, a partir dessa dupla presença, é a marca estrutural da ambigüidade do discurso mítico, no qual os termos apostos são necessariamente complementares.

Anánke é a necessidade divina que impõe limites aos fenômenos celestes, elemento determinante da ordem cósmica. *Dike* guarda a passagem do carro em movimento rumo à morada estável da deusa, garantindo a diferença entre o ser não-gerado e a geração própria dos entes. Na cosmogonia, ela diferencia as duas regiões, superior imóvel e inferior móvel.

2. O homem no cosmo.

Segundo a interpretação de Clémence Ramnoux da citação de Teofrasto, a antropologia de Parmênides seria dualista, não no sentido de dizer que o homem parmenidiano seria feito com uma alma e um corpo, mas que ele seria feito de Luz e Trevas, o pensamento sendo uma mistura de memória e esquecimento. Não num sentido temporal moderno, mas no sentido arcaico em que esquecimento é ingorância tanto do futuro quanto do passado, das coisas divinas como é, principalmente, do ser:

"O homem da era arcaica não se limita às fronteiras de seu corpo. Não se poderia isolá-lo de seu ambiente, de sua paisagem: o homem no seu ambiente e na sua paisagem compõe um presente do mundo." (Ramnoux, 1968, p. 363).

Os elementos macho e fêmea se unem como a luz e a obscuridade, unidade cósmica que se re-efetua em nível biológico, ou mesmo embriológico:

"A direita os rapazes, à esquerda as moças."
(Galeno, *Sobre as Epidemias de Hipócrates*, VI, 48) (DK 28 B 17).

"... a semente proveniente do testículo direito é projetada na parte direita da matriz, enquanto a que é proveniente do testículo esquerdo é projetada na parte esquerda."
(Aécio, *Opiniões* V, VII, 2) (DK 28 A 53).

"... quando o embrião vem da parte direita da matriz, as crianças se assemelham ao seu pai, e, quando vem da parte esquerda, à mãe."
(Ibid., V, XI, 2) (DK 28 A 54).

"Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus, nas veias informando de sangue diverso a força, guardando harmonia corpos bem forjados modela. Pois se as forças, misturando sêmen, lutarem e não se unirem no corpo misturado, terríveis afligirão o sexo nascente de um duplo sêmen."
(Célio Aureliano, *Doenças Crônicas*, IV, 9, p. 116) (DK 28 B 18).

Fragmentos enigmáticos que suscitam diferentes especulações, como as de Clémence Ramnoux que, no cenário cósmico onde uma deusa dirige a união e a harmonia dos contrários, chega a ver mais um teatro de Afrodite do que uma cosmologia propriamente dita. Para nós estes versos são importantes por nos ajudarem a melhor compreender a maneira como Parmênides pensa a unidade, que perpassa tanto o domínio do ser quanto o do cosmo, e em ambos a questão do homem. Apesar do estado fragmentário dos versos, podemos reconhecer aí um belo exemplo da antropologia de Parmênides.

Antropologia dificilmente pensada fora de uma biologia. O humano pode ser pensado como uma terrível dualidade em que as sementes opostas lutam entre si e não encontram a harmonia da justa medida. O homem é dor e aflição; nascer é constituir-se como mistura de potências em luta, o resultado depende daquilo que prevalece. Mas pode ser também harmonia, na qual se integram os opostos, pois é a divindade, que tudo governa, que rege também o nascimento, união e mistura dos contrários, gerando corpos belos e harmoniosos. Os fenômenos humanos são pensados a partir da mistura e da predominância de um dos princípios:

"O sono é resfriamento".
(Tertuliano, *Da alma*, 45) (DK 28 A 46b).

"a velhice vem da diminuição progressiva de calor".
(Aécio, *Opiniões* V, XXX, 4) (DK 28 A 46a)

"... as mulheres têm mais calor que os homens".
Aristóteles, *Partes dos Animais*, II, II, 648 a 25) (DK 28 A 52).

Também enquanto falante, o humano é essencialmente ambigüidade e potencialmente unidade. É próprio do humano acolher a divina revelação do ser e enunciá-la (*pephatisménon*)

na sua plenitude. O discípulo deve acolher a palavra do mestre assim como este acolhe a da deusa. A receptividade humana à revelação do ser é condição para que este se manifeste e seja assinalado como direção rumo à qual devem caminhar os homens. Ao ser acolhido pelo ser, o homem não se perde, na verdade ele se encontra, mesmo sendo traído por sua palavra que é inevitavelmente diferença. Pois o mestre enuncia seus ensinamentos aos homens assim como a deusa fez para ele. E sua palavra parte dessa plena teofania que é o *mythos* divino. Só que o caminho do discípulo é um percurso humano, agir e dizer essencialmente marcados pela descontinuidade, pela ambigüidade que o humano carrega por natureza. Luz e obscuridade, manifestação e esquecimento, o humano só é capaz de aspirar à sabedoria, sem nunca se fundir ao excesso de luminosidade, que ilumina e cega ao mesmo tempo. É próprio do humano contar com a obscuridade para que a luz possa ser percebida como tal. O dizer humano só ilumina obscurecendo. Essa inevitável condição do nomear é percebida por Parmênides e encampada intuitivamente, miticamente, no seu poema enquanto caminho da *dóxa*.

Passemos à análise do fragmento 16 que é essencial à nossa reflexão:

"Pois como cada um tem mistura de membros errantes, assim a mente nos homens se apresenta; pois o mesmo é o que pensa nos homens, eclosão de membros, em todos e em cada um; pois o mais é pensamento."

(Aristóteles, *Metafísica*, III, 5, 1009b 21) (DK 28 B 16).

Em outros termos: o *nóos* se apresenta nos homens da mesma forma que cada um tem mistura (*krásis*) de membros errantes (*meléon polyplánton*). O mesmo é a disposição pensante (*Phronéi*) nos homens, natureza de membros. O que predomina (*tó pléon*) é o pensamento (*noema*) (O'Brien, in Aubenque et alii, 1987, I, p. 74).

Vemos como, para Parmênides, a constituição do homem varia segundo a mistura de luz e obscuridade, e assim também aquilo que pensa no homem, disposição pensante. Essa disposição é então uma mistura de memória e de esquecimento. Esquecimento se refere a algo mais que a um passado temporal, implica a ignorância também do futuro, assim como das coisas divinas e, em última análise, do ser:

"Para cada homem, a mistura de luz e trevas é seu grau de inconsciência e lucidez." (Ramnoux, 1968, p. 17).

Com o auxílio dos documentos doxográficos de Teofrasto e Cícero pode-se compor um quadro de contrários derivados do par central Fogo e Noite. De um lado teríamos: memória, voz, o ser vivo, o quente, o leve. De outro lado: esquecimento, silêncio, o cadáver, o frio, o denso. Reunidos assim, o conjunto de opostos se revela muito próximo de oposições encontradas nos poemas de Hesfodo. Os opostos se situam entre nomes de divindades e nomes de coisas, aproximando-se e distanciando-se de ambos. Sua unidade se dá em vários níveis: na mistura, no mesmo, na divindade feminina que rege união e parto; mas sobretudo no ser, cuja dimensão deve sempre perpassar nossa compreensão do poema.

Seguimos aqui Jean Bollack, que traduz *méle* como os membros constitutivos do universo, elementos (Bollack, 1957, p. 67), destacando ainda a presença do mesmo (*tò autó*): os elementos no universo e nos homens são os mesmos. Pensar e objeto pensado se equivalem. Ressalto novamente a ressonância do ser sobre homens e coisas; o mesmo critério, a lei do mesmo, aplicados no caminho de *Alétheia*, devem ser aplicados na *dóxa*. E ainda o pleno também se refere ao que é pensado. Tudo está igualmente pleno de Luz e Noite. Para que haja pensamento deve haver uma predominância da luz: o mesmo percebe o mesmo, o homem se insere no cosmo que se pensa no pensamento de todos os homens.

SUMARY

In this paper I analyse what would be Parmenide's cosmology, as can be inferred from the scarce fragments which have reached us of the so called 'doxa', that is, the second part of his poem (DK 28 B 8,50 - 19). I also take into account some doxographic fragments (DK 29 A 37; 46; 46a; 46b; 52; 53; 54), used critically, in an attempt to re-construct the general lines of the parmenidian view of man and of the cosmos, both thought as mixture

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELES. *La Métaphysique*. Trad. J. Tricot, 2 vol. Paris: Vrin, 1987.
- AUBENQUE, Pierre (dir.). *Études sur Parménide*, 2 vol. Paris: Vrin, 1987.
- BOLLACK, J. Sur deux fragments de Parménide (4 et 16). *Revue des Études Grecques*. Paris, vol. 70, p. 56-71, 1957.
- CHALMERS, W. R.. Parmenides and the belief of mortals. *Phronesis*. Vol. 5, p. 5-22, 1960.
- CORDERO, Nestor-Luis. El Significado de las opiniones en Parmenides. *Cuadernos de Filosofía*. Vol. 13, p. 167-186, 1978.
- COULOUBARITSIS, L.. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.
- DIELS, H. e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1961.
- DUMONT, Jean-Paul. (Ed.). *Les Présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988. (Bibl. de la Pléiade).
- LONG, A. A. *The Principles of Parmenides Cosmology*. *Phronesis*. Vol 8, p. 90-107, 1963.
- MARQUES, Marcelo P. *O Caminho Poético de Parménides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- RAMNOUX, C. *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- . *Parménide et ses successeurs immédiats*. Paris: Ed. du Rocher, 1979.
- SOUZA, J. C. (Org.). *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*. Florença: La Nuova Italia Ed., 1958.