

## O discurso sobre o devir no poema de Parmênides: a presença fundamental de Éros na constituição do cosmos e do homem

Cristiane A. de Azevedo<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo pretende, primeiramente, voltar-se para a última parte do poema de Parmênides que ficou ao longo de séculos relegada ao âmbito do não-ser, da aparência ou da falta de verdade. Este discurso trata da *doxa* dos mortais e apresenta os elementos que formam a cosmologia. Nosso objetivo é pensar a *doxa* de maneira positiva, constituindo-se como a maneira própria de falar daquilo que está sujeito ao devir, a saber, o sol, a lua, as estrelas, a Via Láctea, o homem. Em um segundo momento, vamos pensar não só a presença e a função de Éros no cosmos construído pelo pensamento de Parmênides mas também sua importância para o homem.

**Palavras-Chave:** Parmênides; Erós, cosmologia, *doxa*

### Résumé

Cet article prétend, d'une part, réfléchir sur la dernière partie du poème de Parménide qui est resté pendant des siècles relégué aux domaines du non-être, de l'apparence ou de l'absence de vérité. Ce discours traite de la *doxa* des mortels et présente les éléments qui forment la cosmologie. Notre but est de penser la *doxa* de façon positive, comme la manière propre de parler de ce qui est soumis au devenir, c'est-à-dire, le soleil, la lune, les étoiles, la Voie Lactée, l'homme. Ensuite, il s'agira de penser non seulement la présence et la fonction d'Éros dans le cosmos construit par la pensée de Parménide mais aussi son importance pour l'homme.

**Mots-clés :** Parménide ; Éros ; cosmologie ; *doxa*

---

1. Professora do PPGFil da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Email: cris.a.azevedo@gmail.com

No próêmio do poema de Parmênides, encontramos um jovem que percorre um caminho cheio de signos, não a pé, mas de carruagem, em direção a uma deusa. Portanto, os trinta e dois primeiros versos do poema expõem a jornada de um jovem em direção à morada de uma Deusa, impulsionado por seu desejo de saber. Lá chegando, o jovem é saudado pela imortal de maneira amigável, a Deusa mostra toda a hospitalidade que é devida a um estrangeiro, segundo as regras do mundo homérico, tomando o jovem pela mão e lhe acolhendo gentilmente, disposta a lhe mostrar todo o conhecimento que deseja, depois de ter conseguido chegar ao termo de sua viagem. Uma viagem nada fácil de ser completada, mesmo tendo guias imortais, pois é possível perder-se por vários caminhos, uma viagem que precisa ser respaldada por aquela que é pródiga em castigos – e passar por Diké significará que o desejo do jovem não é desmedido.

Diferente da *Teogonia*, de Hesíodo, onde o discurso das Musas é apresentado de forma indireta, uma vez que temos o próprio poeta assumindo o eu poético, em Parmênides, a Deusa não nomeada do poema assumirá o eu poético para dizer tudo aquilo que sabe. Na *Teogonia*, somos informados sobre o dom das Musas em cantar a totalidade do real, mas o poeta só está interessado em uma parte de seu conhecimento, aquele que diz respeito a como, no começo, o cosmos se ordenou e as diferentes linhagens dos deuses nasceram. Já o jovem do poema, desde o início, é movido pelo desejo do conhecimento, por isso deixa a Deusa falar livremente, sem limitar sua fala. A imortal, por sua vez, quer que o jovem se informe de tudo.

Portanto, a partir do verso 22, o eu poético muda, a Deusa toma a palavra para não mais deixar espaço para o jovem retomá-la. Logo, não é o jovem que recontará aquilo que a Deusa lhe disse, tal como ele fez até aqui ao narrar seu caminho em direção à morada da divindade. Talvez o discurso direto da imortal (além, é claro, de dar credibilidade ao que está sendo dito) pretenda mostrar que aquilo que é dito pelos deuses nem sempre é totalmente entendido pelo homem – daí a importância de não ser um discurso indireto, o que suporia um entendimento e uma apreensão do conhecimento. Recontar aquilo que lhe foi dito poderia significar um apoderar-se de forma total do discurso do outro depois de tê-lo compreendido e assimilado. Mas o conhecimento se dá através de um longo processo, não em forma de um dom recebido subitamente, como parece ser o caso dos poetas. Talvez por isso, a partir do momento que a totalidade do real começa a ser enunciada, é a voz da Deusa que passamos a ouvir.

Enfim, tendo completado sua viagem até a morada da Deusa, e depois de ter sido recebido carinhosamente pela imortal, o jovem começará, como afirma

Cordero, seu “curso de filosofia”<sup>2</sup>.

Nos versos finais do primeiro fragmento, a Deusa anuncia o saber que o jovem deverá ter acesso. A imortal chama a atenção para o fato de que o jovem deve se informar sobre tudo: de um lado, estará “o inabalável coração da perfeitamente circular verdade” e, de outro, “as opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira convicção”.

Temos diversos intérpretes que irão se basear sobretudo na questão da verdade, que aparece nestes versos. No entanto, não podemos encerrar o discurso da Deusa somente no âmbito da verdade. O que dizer sobre as opiniões dos mortais? Se tais opiniões fossem descartáveis, a Deusa não teria a preocupação nem de enunciá-las como parte do todo e nem mesmo de explicar o porquê da necessidade de se informar sobre elas, como faz na sequência dos versos (B1.31-33).

Por que então a necessidade de aprender o pensamento errôneo no qual não há verdadeira convicção? Alguns intérpretes respondem a esta questão afirmando que é necessário conhecer a falsidade do falso para que o jovem que deseja conhecer não se engane com uma opinião errada. Portanto, a verdade estaria ausente quando é da *dóxa* que se trata.

De fato, se Parmênides acabasse seu proêmio no verso 30 ficaríamos, muito provavelmente, tentados a ver nas opiniões somente o erro, o engano. Sexto Empírico, nossa única fonte para os primeiros 27 versos do poema, para sua citação neste verso 30. O filósofo cético apontou uma dicotomia bem estabele-

2. Χρεὼ δέ σε πάντα πυνθέσθαι  
 ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ  
 ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθείης.  
 ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃσαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
 χρῆν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.  
 Assim, é necessário que te informes de tudo: de um lado,  
 O inabalável coração da perfeitamente circular verdade; de outro  
 As opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira convicção.  
 Mas, não obstante, também aprenderás isso: como teria sido  
 Necessário que o que aparece em opiniões realmente existisse,  
 A tudo abarcando, incessantemente. (B28-32)

Esta tradução de Cordero (2001, p.36) privilegia a lição vinda de Simplicio que qualifica a verdade como *eukykléos*. Como nos informa o próprio Cordero, existe uma interminável disputa entre aqueles que defendem a lição de Simplicio e aqueles que acolhem a versão dada por Plutarco, Diógenes e Clemente ao apresentar o termo *eupeithéos* (bem persuasiva). Conche e Cassin encontram-se entre estes últimos. Cordero opta pela primeira alternativa baseado, segundo o intérprete, em uma “maior confiabilidade do testemunho de Simplicio” (p.36). Já Conche (2004), que adota a segunda possibilidade, *eupeithéos*, no sentido do que persuade legitimamente, justifica sua escolha pelo contexto do poema: “essa lição está de acordo com o fragmento, onde encontramos o caminho da persuasão que acompanha a verdade” (p.62). Contudo, não é nosso objetivo explorar aqui as possibilidades diversas dos diferentes manuscritos e/ou interpretações de alguns dos termos destes versos.

cida entre, de um lado, o discurso sobre a verdade e, do outro, as opiniões não verdadeiras. Parmênides teria elegido, para resolver tal embate, na perspectiva de Sexto, um único critério de verdade, aquele que diz respeito ao uso da razão em oposição às sensações.

Mas Simplício foi responsável por completar a citação do proêmio nos fornecendo dois novos versos. Aí encontramos uma espécie de ressalva que Parmênides faz e com isso talvez possamos começar a entender o porquê de nos determos em algo onde não há verdadeira convicção. Temos nestes últimos versos do proêmio:

Mas, não obstante, também aprenderás isso: como teria sido  
Necessário que o que aparece em opiniões realmente existisse,  
A tudo abarcando, incessantemente<sup>3</sup>.

Ao que parece, a Deusa nos apresenta uma justificativa do porquê aprender tais opiniões se nelas não há verdadeira convicção e, ao mesmo tempo, tira da *dóxa* uma negatividade que poderíamos, de forma apressada, identificar aí.

Talvez se apresente para nós uma dificuldade de entendimento em relação à *dóxa* que faz com que o sentido destes versos se perca e, igualmente se perca o sentido da segunda parte do discurso da Deusa. Será que, de fato, existe uma negatividade na *dóxa* que deve ser retirada? Na maior parte das vezes quando falamos de *dóxa* parece que vem totalmente fixado ao termo um aspecto negativo, a opinião é justamente aquilo que é impreciso e é justamente por isso que daí não pode ser retirada uma verdadeira convicção. Logo, isso que poderíamos ver como negatividade e que se encontra no verso 30 talvez tenha sido de alguma forma amenizado pelos dois versos seguintes. A *dóxa* transforma-se em algo em que se pode fiar, se fixar, mesmo se nada é assim tão certo<sup>4</sup>.

Parmênides fala aqui, ao fim do proêmio, de dois discursos diferentes, mas não descarta, nem aqui nem mais adiante em seu poema, nenhum dos dois. Ao contrário, parece estabelecer discursos diferentes relacionados a âmbitos diferentes da realidade, ou melhor, a temporalidades diferentes que compõem o todo. Portanto, isso que é anunciado pela Deusa ao fim do proêmio é constituído por duas partes que formam o todo sobre o qual o jovem deve se informar. Tratar somente de uma das partes ou encará-las de maneira isolada é perder o sentido do todo que compõe o ensinamento da Deusa.

Em seu primeiro discurso, do qual faz parte o longo fragmento 8, a imortal fala a respeito do *eón*, deste presente atemporal no qual, acreditamos, as coisas

3. cf. nota 1.

4. Bollack, 2006, p.103.

em devir estão temporariamente e tiram, inclusive, a possibilidade de existirem. Cordero fala do “fato de ser” e poderíamos adotar esta perspectiva, como uma espécie de realidade da qual todas as coisas que existem, mesmo que temporariamente, participam. Neste sentido, o “*eón* é absoluto e necessário pois se encontra em todos os *ónta*, que não são aparências de um ser escondido mas o *eón* particularizado”<sup>5</sup>.

Assim, concordamos com Cordero, acreditamos que Parmênides está, neste primeiro discurso da Deusa, colocando em evidência a existência, este fato de ser único, independente da temporalidade e das mudanças que possam ocorrer. Se buscássemos uma correspondência com aquele discurso das Musas de Hesíodo, tratar-se-ia de falar do “sagrado ser dos imortais sempre vivos”, disso que não conheceu começo nem conhecerá fim, é igual a si mesmo, completo e perfeito. É a existência de tudo que há que é entendida como um fato absoluto. Apesar das existências individuais conhecerem nascimento, corrupção e destruição, a existência como fato absoluto continua sempre a ser.

Desta existência absoluta, Parmênides fala em parte através de sua oposição com o não-ser e a necessidade de excluí-lo, em parte através de suas características próprias. Contudo, resta ainda falar a respeito daquilo que não participa deste presente permanente, resta ainda falar de nosso próprio mundo em devir, daquilo que hoje é presente, mas que foi futuro e amanhã será passado. Tal caminho não se identifica com a via incognoscível do não-ser. Vários fragmentos (B2, B6, B7 e B8,14-18) esforçam-se por demonstrar a necessidade da *krisis* que consiste, justamente, em deixar de lado o caminho do não-ser. Se este caminho é impensável, não enunciável, incognoscível e se, ao longo destes fragmentos, identificamos todo esforço do filósofo por mantê-lo no âmbito da exclusão, como agora Parmênides poderia, mesmo que hipoteticamente, apresentar tal caminho?

Portanto, tendo conhecido o “coração da perfeitamente circular verdade”, o jovem continuará escutando a Deusa a falar da realidade, não do não-ser, não se trata de conhecer a falsidade do falso; o caminho do não-ser ficou excluído, tido como via impossível para o pensar. O jovem agora terá acesso ao conhecimento/entendimento daquele exato momento no qual se encontrava sobre o dintel do caminho que levava à morada da Deusa, onde Noite e Dia se cruzam. Pois a Deusa lhe revelará que escuridão e luz, simbolizados nas figuras da Noite e do Dia, serão essenciais para entender/falar das coisas que estão su-

---

5. Cordero, 2016, p.20.

jeitas ao devir, ou seja, tendo conseguido seguir pelo caminho que se encontra afastado dos demais mortais e conseguido acesso ao conhecimento da verdade, o jovem também saberá, ao regressar para seu próprio mundo, compreendê-lo melhor, saberá que o caminho da Noite também esconde um conhecimento. Se o coração da perfeitamente circular verdade não se encontra no caminho da Noite e do Dia, do devir, tampouco podemos falar que aí só se encontra a mentira, o erro, o engano. Trata-se do mundo tal como o conhecemos. Falar dele como o mundo do não conhecimento e do não-saber é instalarmos a nostalgia da época de ouro, na qual homens e deuses conviviam harmoniosamente e dividiam o conhecimento. Não nos parece que Parmênides seja um nostálgico, muito pelo contrário, ele nos abre a possibilidade de conhecer e de falarmos de nosso mundo de forma “conveniente”, uma “verdade” à medida humana.

Obviamente que a maneira de falar do presente que não permanece não poderia ser igual à maneira de falar do presente permanente do “fato de ser”. A respeito do primeiro só se pode falar de uma outra maneira, através de um discurso provável. É isso que a Deusa anuncia ao final do fragmento 8<sup>6</sup>. Ela falará a respeito do mundo que está na ordem do devir de uma maneira conveniente para que nenhum ponto de vista dos mortais se imponha. Parece-nos que sempre que a Deusa quer impor uma fala importante, ela o faz pela descaracterização de um outro tipo de discurso que fica a partir de então relegado ao falso, ao erro. É assim que procede quando quer impor o discurso do ser como verdadeiro por excelência em contraposição àquele discurso que é da ordem do incognoscível, do impronunciável mas que, no entanto, suscita confusões. Os mortais que nada sabem confundem ser e não-ser como sendo o mesmo e não o mesmo, é por isso que se torna imprescindível que os dois sejam contrapostos para que fique clara a impossibilidade do discurso sobre o não-ser. Parmênides age da mesma forma no que diz respeito à *dóxa*. De um lado, há a *dóxa* destes mortais que nada sabem, que distinguem luz e escuridão, quando não deveriam fazê-lo, que deixam-se enganar pelos nomes que eles próprios atribuem à realidade. De outro lado, há um discurso da ordem do *oikós*. É este discurso sobre a realidade que a Deusa quer ensinar ao jovem para que nenhuma opinião equivocada se imponha.

Este discurso, apesar de também tratar da realidade, é de outra ordem, diferente daquela sobre o *eon*, já que agora não tratará daquilo que é imutável, incorruptível, não gerado, mas, ao contrário, esta nova fala se ocupará justa-

6. τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἔοικότα πάντα φαίζω,  
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει. (B8-60-1)

mente daquilo que conheceu nascimento e conhecerá morte: o sol, a lua, os astros, o próprio homem. Por isso este discurso só pode ser da ordem do *eoikós*.

O termo aqui não terá para Parmênides o mesmo significado que costumamos identificar em Platão, não será um discurso das aparências ou daquilo que está escondido sob a forma de uma aparência.

Sassi, aprofundando os estudos de Bryan que pretendeu relacionar as múltiplas significações que *eoikós* assume em Xenófanes, Parmênides e Platão, tenta expor aquilo que chama de “semântica escorregadia” do termo. Em um primeiro momento, a autora lembra da acepção que justifica-se pela proximidade etimológica com *εἰκάζειν*, que qualifica alguma coisa como sendo “semelhante” a alguma outra. Contudo, temos outra acepção corrente desde os tempos de Homero que entende o termo como algo conveniente, apropriado. A autora chama a atenção para o fato de que “no que diz respeito aos usos do participio 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 semânticos”<sup>7</sup>.

Para justificar suas escolhas, Sassi recorre aos empregos feitos do termo por Homero. Ao menos em duas passagens da *Odisseia*, *eoikós* significa conveniente e caracteriza “um discurso com pretensão de ser ‘apropriado’ às expectativas do auditório”. No canto III, Nestor fica surpreendido pelos *mythoi eoikótes* de Telêmaco, que tornam-no muito semelhante ao pai e são inabituais para alguém tão jovem. A outra passagem encontra-se no canto IV, quando Helena se propõe a contar sobre as façanhas de Odisseu que presenciou em Tróia, afirmando que não será possível relatar tudo o que Odisseu forjou, mas seu discurso terá algo bastante significativo e caracterizador do herói que sempre foi. Ela se declara “pronta para contar como convém (*εοικότα γὰρ καταλέξω*), quer dizer por uma construção do discurso articulada que satisfaça os convivas curiosos lhes dando, senão todos os detalhes da história, ao menos uma ideia do valor do herói”<sup>8</sup>.

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

O problema das opiniões dos mortais seria, fundamentalmente, o fato de

7. Sassi, 2016, p.97.

8. *Idem, ibidem*, p.109.

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

Assim, como afirmamos antes e talvez agora se apresente de maneira mais clara, não parece haver uma negatividade neste discurso a respeito da *dóxa*, ao contrário, é a forma mesmo do homem falar sobre a realidade que o cerca. Esta fala pode ser uma fala equivocada mas também pode ser uma fala apropriada à realidade. Será justamente em prol deste discurso mais apropriado que Parmênides enunciará sua cosmologia.

Acreditamos que não podemos tomar o poema como partes diferentes e sem conexão entre si. Parmênides quis dar conta do todo. Logo, existe um encadramento daquilo que alguns intérpretes identificam como três partes distintas do poema. O proêmio nos situa na ordem do próprio discurso, esclarece a respeito de um personagem novo e seu objetivo. Trata-se do filósofo, seu desejo de investigar, de obter conhecimento, e de que forma o conhecimento a respeito da realidade será expresso. O proêmio, portanto, nos situa neste âmbito fundamental, o desejo humano de conhecer. Ao fim destes versos iniciais, a Deusa apresenta seu programa de ensino: o jovem deve informar-se a respeito de tudo. Este todo será dividido didaticamente, como vimos, em duas partes. A primeira se caracteriza pelo espantar-se diante da constatação de que há coisas – espanto próprio do filósofo –, e a reflexão a respeito desta existência absoluta, deste “fato de ser” único. Portanto, tendo estabelecido que tudo que existe participa, mesmo que de forma temporária, do “fato de ser” que é único, incorruptível, imutável, Parmênides falará do mundo que o cerca.

Não podemos colocar de lado que o que Parmênides nos apresenta na parte final de seu poema é uma das mais antigas teorias gregas de constituição e ordenação do cosmos – juntamente com aquela de Anaximandro –, nem também podemos colocar de lado algumas descobertas atribuídas ao filósofo como a

forma esférica da Terra ou a origem solar da luz da lua.

Ao contrário da maior parte das interpretações a respeito de Parmênides que percebem na questão do *eón* a principal contribuição do filósofo, acreditamos que seu pensamento exposto ao longo do poema encaminha exatamente para a ordenação do cosmos, do mundo que nos cerca. Jámblico, em sua obra *Vida pitagórica*, cita Parmênides, juntamente com Empédocles, como aqueles que lembramos primeiramente quando se trata dos filósofos da natureza. Acreditamos, portanto, que Parmênides encaminha sua investigação para cumprir seu objetivo último de propor uma fala apropriada à realidade que se apresenta no cosmos. Esta fala, por ser uma construção de sentido feita pelo homem em relação ao mundo que o cerca, só pode ser *dóxa*. Uma *dóxa* limitada sim, mas o próprio conhecimento humano é limitado; o que não significa que tal discurso carregue necessariamente uma característica negativa por sua limitação. Não, trata-se da forma mesmo do homem falar sobre o mundo e sobre si próprio.

Infelizmente, esta última parte do poema, onde Parmênides erige sua cosmologia, é a parte na qual os versos são mais fragmentados e escassos. O que fica claro, mesmo levando em consideração a escassez das citações, é que o filósofo tinha bem definido todo o programa pelo qual passaria seu ensinamento.

A Deusa assim anunciará o programa de estudos desta nova parte de seu “curso de filosofia”, o todo que o jovem conhecerá, a ordem cósmica que melhor convém à realidade: como surgiram a Lua, a Terra, o Éter, o Céu circundante, a Via-Láctea e o ardente poder dos astros; aprenderá também a respeito dos próprios homens e sua capacidade fundamental que é o pensar. Este “tudo” também diz respeito à natureza (*phýsis*) de todos os signos que estão no éter e às obras destruidoras da chama pura do brilhante Sol. Ou seja, a imortal explica, agora, como as coisas sujeitas ao devir passaram a existir e suas obras. Para tanto, elabora uma nova cosmologia a partir da mistura e da separação de luz e noite. Erram aqueles que separam os dois elementos, pois “tudo está cheio ao mesmo tempo de luz e de noite, uma igual a outra, pois, afora delas, não há nada”<sup>9</sup>, dirá Parmênides no fragmento 9.

Talvez possamos arriscar a hipótese de que o início de sua cosmologia encontra-se naquele fragmento 12, no qual Parmênides nos fala dos anéis de luz e escuridão e do *daimon* que tudo governa e que está presente no centro de tais anéis. É esta divindade a responsável por tudo que surge, regendo a união de macho e fêmea. É precisamente neste contexto de geração de tudo que há, que

9. πᾶν πλεόν ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν (B9)

surge Éros como o primeiro dos deuses. Parmênides afirma no fragmento 13: “...concebeu Éros, primeiríssimo dos deuses”<sup>10</sup>.

Como em Hesíodo, Éros aparece como um deus primordial, no entanto, não se trata de um deus demiurgo, trata-se de um deus erótico. O desejo aparece na criação do cosmos como um elemento primordial. No âmbito do *Banquete*, Fedro inicia seu elogio ao amor falando de Éros como o mais velho dos deuses. Para tal, cita Hesíodo e Parmênides. Éros aparece aqui como causa de toda ordem e beleza do mundo. Quando Aristóteles cita este fragmento de Parmênides na *Metafísica* (I, 4, 984b23-31) elenca também Parmênides e Hesíodo, só que agora entre aqueles que pensaram como princípio dos seres o amor e o desejo, “como se ambos reconhecessem que deve existir nos seres uma causa que move e reúne as coisas”.

Simplicio nos informa que o sujeito deste fragmento 13 é o *daimon* do fragmento anterior, portanto, tal divindade seria responsável por conceber primeiramente Éros. A primordialidade do amor está diretamente relacionada com a necessária e fundamental ação que exercerá na formação de tudo o que há. Éros aqui simboliza esta força de atração capaz de misturar os diferentes elementos das esferas do fragmento 12. Poderíamos nos perguntar: se Parmênides, a exemplo do que depois fará Empédocles, está propondo dois elementos constituintes de sua cosmologia e um impulso – Éros, qual seria a força da disjunção? Bollack aposta que Éris não é a contra-figura de Éros, mas as duas noções contrárias são aproximadas: “Assim Éros é tudo”<sup>11</sup>.

Parece-nos que não teríamos porque pensar que Parmênides está fazendo uma cosmogonia da mesma ordem daquela de Hesíodo. Lá o cosmos se desdobra e surge a partir do nascimento dos próprios deuses; em Parmênides, não se trata da ação dos deuses mas da organização do cosmos a partir desta força primordial e essencial que é Éros. Quem se esforçou tanto na primeira parte de seu poema em estabelecer as bases para o conhecimento do todo, não poderia agora deixar sua explicação sobre a formação do cosmos condicionada ao surgimento dos deuses e sua ação: “significa conseguir construir de forma coerente e verossímil uma descrição racional dos fenômenos e das mudanças que marcam precisamente o mundo do devir, dos nascimentos e das mortes, do temporal, da transformação”<sup>12</sup>. Parece existir, sem dúvida, uma tensão, Éros impõe sua força fundamental ao impelir a união de macho e de fêmea. Sem sua

10. πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

11. 2006, p.254.

12. Casertano, 2012, p.253.

atuação, possivelmente, nada passaria a ser. Talvez devêssemos mesmo pensar que o amor também é responsável pela desunião dos opostos quando deixa de exercer sua força. É possível que seja próprio de luz e de escuridão andarem afastadas, seguirem dissociadas, mas pela ação do amor, são impelidas a unirem-se transformando em real toda a realidade: “Éros é a força que impele o homem para a mulher e a mulher para o homem, insinuando neles o desejo de ‘misturarem os sêmenes de Vênus’, e de perpetuarem assim, a nível da nossa pequena história pessoal, o eterno ciclo dos nascimentos e das mortes”<sup>13</sup>.

Éros é um deus muito presente nos versos da poesia lírica. Lá ele surge com uma outra face, menos conhecida. Na maioria das vezes, assume o papel de um deus selvagem, muitas vezes com epítetos utilizados no contexto da guerra, muitas vezes associado à *manía*. Ainda que se trate da poesia lírica, o que significa que a imagem de Éros que aí encontramos é própria do contexto da paixão e da experiência erótica, talvez um duplo Éros habite o imaginário grego na Antiguidade: aquele deus que protagoniza diversas cosmogonias e cosmologias colocando em cena o impulso fundamental de união e também aquele outro aspecto, não menos próprio, de um deus de ação selvagem e devastadora. Safo nos diz no fragmento 47: “Éros sacudiu meus sentidos, qual vento montanha abaixo a desabar sobre as árvores”<sup>14</sup> ou ainda no 130: “Éros de novo – o quebra-membros – me agita, doce-amarga inelutável criatura”. Nestes dois fragmentos de Safo temos o deus caracterizado por sua ação devastadora, destruidora. Será que também podemos pensá-lo como força da natureza uma vez que é comparado ao vento? O fragmento 130, por sua vez, parece transportar-nos para um contexto de guerra, o quebra-membros. Talvez o epíteto faça muito mais sentido em referência a um grande herói em batalha. Não, é de Éros mesmo que se trata. Éros é amargo, é a força devastadora, é a dor da separação ou o fracasso da união, mas é também doce, suave, agradável quando propicia a união. Também em Simônides, no fragmento 575, Éros apresenta seu lado destruidor: “Ó cruel criança da ardilosa Afrodite, que de Ares, artífice de ardis, ela gerou”. Éros herda o caráter ardiloso dos pais, de Ares aquilo que é característico da guerra, da separação, da destruição, da selvageria, de Afrodite o que é típico do jogo de sedução, de união, as artimanhas que favorecem a aproximação entre duas partes<sup>15</sup>.

13. *Idem, ibidem*, p. 255-56.

14. Para os versos dos poetas líricos, sigo a tradução de Ragusa (2013).

15. Não é nossa intenção afirmar que Parmênides está de acordo com tal linhagem de Éros, o que queremos chamar a atenção aqui é para a dupla caracterização do deus.

Talvez Éros, na Antiguidade grega, apresentasse este duplo aspecto: aglutinador e destruidor, doce e amargo. Afinal, *Éros* é o mais primordial dos deuses, o mais antigo, presente em diversas cosmogonias e cosmologias. O deus que preside a relação entre homens, parece presidir também a relação de elementos do universo, rege cosmos e homem com seu princípio doce e amargo. Como nos diz Casertano <sup>16</sup>, “o Éros de Parmênides simboliza, precisamente, aquela força imanente ao mundo dos fenômenos, que torna possível a conjunção dos opostos e, em definitivo, o aparecer no cosmo de cada um dos seus aspectos particulares, na sua determinação e especificidade. O mesmo pode ser dito dos homens”. Não há relação entre homens na qual Éros não esteja implicado, sua maior ou menor presença determina o tipo de relação, assim também para os elementos do cosmos, sua maior ou menor presença determina a união ou desunião dos contrários que regem a *phýsis*. Talvez por isso Parmênides apresente-o como o primeiríssimo dos deuses; dado que existe mundo, Éros está implicado, dado que existe homem, Éros revela igualmente sua presença ativa neste processo de existência e de desabrochar de tudo que há. Talvez Aristóteles estivesse certo ao afirmar que trata-se da causa que move e reúne as coisas e – acrescentaríamos aí – também as separa. Afinal, o próprio Parmênides afirma que assim nasceram e existem as coisas e assim morrerão um dia (B19). Talvez isso se dará quando Éros não mais exercer sua força que impele luz e escuridão a misturarem-se e igualmente impele a união de macho e fêmea. Contudo, enquanto estiver presente, *Éros* será responsável por toda beleza do mundo.

## Referências Bibliográficas

BOLLACK, J. *Parménide, de l'étant au monde*. Lagrasse: Verdier, 2006.

CASERTANO, G. *A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 307-327.

\_\_\_\_\_. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2012.

\_\_\_\_\_. “Verdade e erro no Poema de Parmênides” in : Santoro, F., Cairus, H, Ribeiro, T.(orgs.). *Acerca do poema de Parmênides*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

CASSIN, B. *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Seuil, 1998.

---

16. 2007, p.321.

- CONCHE, M. *Parménide, Le Poème: Fragments*. Paris: PUF, 2004.
- CORDERO, N-L. *A invenção da filosofia: uma introdução à filosofia antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui*. Anais de Filosofia Clássica, Rio de Janeiro, v.10, n.19, 2016, p.1-25.
- Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanés*. Trad. Fernando Santoro. RJ: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2011.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- Lira grega: antologia de poesia arcaica*. Organização e tradução Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2013.
- MARQUES, M. P. *A presença de Díke em Parmênides*. Revista Kléos, n.1, 1997, p.17-26.
- \_\_\_\_\_. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- SASSI, M.M. *A lógica do eoikós e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão*. trad. Luiz Otávio Mantovaneli. Anais de Filosofia Clássica, Rio de Janeiro, v.10, n.19, 2016, p.94-119.