

Δίκρανοι: Da dupla visão ao discernimento

— Crítica da expressão em Parménides (B, 6,5) e sua revalorização simbólica

Ah, mas aqui, onde irreais erramos,
Dormimos o que somos, e a verdade,
Índa que enfim em sonhos a vejamos,
Vêmo-la, porque em sonho, em falsidade.

Sombras buscando corpos, se os achamos
Como sentir a sua realidade?
Com mãos de sombra, Sombras que tocamos?
Nosso toque é ausência e vacuidade.

(F. Pessoa, «No Túmulo de Christian Rosencreutz»).

Texto e tradução do Frag. 6 do «Poema» de Parménides:

ἄχρη τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι · ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν · τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι · ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον · οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νενόμισται
κοῦ ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος .'

*E necessário dizer e pensar que o ente permanece: é com efeito ser,
Nada não é: eis o que te exorto a meditar.*

*Sim, primeiro, afasta-te deste caminho de procura,
Mas também daquele em que os mortais não-iniciados*

*Vacilam, dicrânicos; pois a inabilidade
Move nos seus corações um errático pensamento:
São levados surdos como cegos, estupefactos, multidão irreflectida,
julgando que o ser e o não-ser são o mesmo
e não o mesmo; mas para toâos de retorno é o caminho.*

Introdução: o termo δίκρανοι e o seu contexto no «Poema» de Parménides

Quando Platão em idade já avançada, após ter escrito os Diálogos considerados da sua maturidade, empreende uma revisão crítica das doutrinas expostas começa por fazer entrar Parménides num Diálogo ao qual dá esse mesmo nome¹. Era a figura antiga e veneranda da sabedoria paradoxal, da tradição mais respeitável dos pensadores ditos pré-sofísticos². Mas, no «Parménides» de Platão o ritmo dos λόγοι σωκρατικοί e da dialéctica platónica apenas contende e se afere àquele que transmite e traduz o antigo Poema e a quem Aristóteles irá chamar o pai da dialéctica: Zenão de Eleia³. O ancião digno e venerável Parménides, Platão compreende-o bem, não é dialogável mas senhor de um só Λόγος, ou do λόγος *do Um* — monólogo poemático que paralisa por momentos o caminho socrático pedagógico e discursivo da razão platónica. É a *repetição* da Esfinge a Édipo, do olhar de Medusa que absolutiza o devir e a mobilidade entre o antigo espaço cíclico, da cénica movimentação de heróis e deuses, e a πόλις em que se comerciam bens e palavras e se organizam os primeiros corpos de doutrina.

O dizer de Parménides situa-se no intervalo entre esses dois espaços absolutizando a passagem de um a outro, ou seja, *obviando*. Muitos foram os que, na sequência do Estagirita, pretenderam ver em Parménides um elo natural da transição de um pensar cosmo-

¹ Cf. o diálogo *Parménides* de PLATÃO (PLATON, *Oeuvres complètes*, Tome VIII, 1 ère partie: *Parménide*, Paris, Belles Lettres, 1956).

² PLATÃO, *Parménides*, 127 b: «Τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ὕδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολίον, καλὸν δὲ κάγαθὸν τὴν ἡψιν, περὶ ἕτη μάλιστα πέντε καὶ ἑξήκοντα. (...)».

³ A referência é de DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida, Doutrinas e Apotegmas dos Filósofos Ilustres*, VIII, 57: «Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῆι φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν». Cf. também SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 6 e ARISTÓTELES, *Refutações Sofísticas*, X, 170 b, 19.

lógico e mítico para um pensar lógico e racional⁴. As teses do eleatismo logicista ou de um fiscalismo ainda cosmológico continuam em modernas interpretações a ser uma glosa do que poderíamos chamar o aristotelismo pré-socrático⁵. Porém, mais atentos ao carácter irredutível de Parménides à escola logicista eleática e, por outro lado, às preocupações pelo dito conhecimento dos princípios físicos da natureza, alguns intérpretes mais recentes retomaram a antiga orientação de Diógenes Laércio e dos doxógrafos que distinguem os primeiros filósofos em Jónicos e Itálicos, desde logo considerando Parménides um dos Itálicos⁶. Não foram apenas razões geográficas superficiais que conduziram os pensadores alexandrinos a referenciar o pai da escola eleática ao pitagorismo itálico, pois, de facto, há notícia de ter sido Parménides discípulo de um pitagórico⁷.

⁴ HEGEL (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin, 1840-43; ed. Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, 1940-44); RITTER (*Geschichte der Philosophie*, I: (1829), trad. franc. Paris, Libr. de Ladrange, 1835); UEBERWEG (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, (1862): *Die Philosophie des Altertums*, ed. K. Praechter, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., (1926), 1967); ZELLER (*Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, G. R. Reissland, 1892; trad. ital. R. MONDOLFO, Firenze, Nuova Italia, 1967); GOMPERZ, G. MILHAUD e outros, todos situam Parménides no âmbito da escola eleática iniciada segundo estes autores por Xenófanes de Colofónia e caracterizada pelo problema lógico ou por uma ontologia formal contrastante com a questão cosmológica e cosmogónica dos pensadores jónicos e milesianos. Nota-se ainda a persistência da influência doxográfica no entendimento histórico dos pré-socráticos e, sobretudo, de Diógenes Laércio (*op. cit.*, IX).

⁵ Nota-se a persistência das interpretações logicistas de Parménides e também das interpretações ontológicas entre modernos pensadores franceses e ingleses, como por exemplo: L. ROBIN (*La Pensée Grecque et les origines de L'Esprit Scientifique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923; reed. Albin Michel, 1963); P.-M. SCHUHL (*Essai sur la formation de la pensée grecque, Introduction Historique à une étude de la Philosophie platonicienne*, Paris, P.U.F., 1934¹, 1949²); J. CHEVALIER (*Histoire de la Pensée*, I: *La Pensée Antique*, Paris, Flammarion, 1955); K. FREEMAN (*The Pre-Socratic Philosophers, A companion to Diels 'Fragmente der Vorsokratiker'*, Oxford, B. Blackwell, 1946, 1966³); F. CLEVE (*The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy, An attempt to reconstruct their thoughts*, t. II, Hague, M. Nijhoff, 1969). Quanto à crítica às interpretações aristotelizantes do pensamento pré-socrático veja-se: H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, N. Y., J. Hopkins Press, 1935 (reed. Octagon Books, 1971).

⁶ Cf. F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy, A Study in the origin of Western Speculation*, Cambridge Univ. Press, 1912; N. Y. Harper & Row, 1957; KIRK and RAVEN, *The Presocratic Philosophers — a critical history with a selection of texts*, Cambridge Univ. Press, 1957; reed. 1966; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Camb. Univ. Press, 1965; reed. 1969; Veja-se também como estudos mais especializados: J. E. RAVEN, *Pitagoreans and Eleatics*, Cambridge, Camb. Univ. Press, 1948; J. ZAFIROPOULO, *L'École Éléate, Parménide-Zénon-Mélistos*, Paris, Belles Lettres, 1950; M. UNTERSTEINER, *Parménide, Testimonianze e Frammenti*, Firenze, Nuova Italia, 1958; reed. 1967.

⁷ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 21-23: «[Παρμενίδης] (...) ἐκοινωνήσε δὲ καὶ Ἀμεινίαι Διοχάρτα τῷ Πυθαγορικῶι, ὡς ἔφη Σωτῆων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῶι δὲ καὶ ἀγαθῶι ὧι καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἠρώων ἐδρύσατο γένους τε

Desde que a Filosofia contemporânea se interessou historicamente por recuperar a sua própria origem e concedeu especial atenção aos pré-socráticos, e de entre eles nomeadamente a Heraclito de Éfeso e a Parménides de Eleia, o paradigma romântico e idealista que levava a estabelecer dicotomias e polarizações entre escolas e pensadores antigos comprometeu desde logo Parménides com Heraclito numa antítese que lhe parecia certa⁸.

Heraclito, o filósofo do devir universal, da impermanência, e Parménides, o lógico ou ontólogo da imobilidade absoluta, do Uno, do Ser, eis o que na historiografia clássica de Hegel a Nietzsche se instaura. Mas, se Parménides não tinha dialogado em Platão senão indirectamente, como se disse, também não seria o diálogo forçado em que a moderna história da filosofia o pretendia fazer trocar argumentos com Heraclito de Éfeso a consegui-lo de facto. O que sempre se verificou foi o recurso constante aos argumentos de Zenão e um esquecimento das características poéticas dos textos de Parménides⁹.

Estudos recentes têm ao longo do nosso século demonstrado como Heraclito e Parménides são conciliáveis não por antítese dialéctica mas como marcos diferentes no mesmo período da aurora

ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλοῦτος, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προεστράτη». Cf. DIELS-FRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966¹², I, 217).

⁸ Esta oposição entre Heraclito e Parménides só começa a ser posta em causa a partir do estudo de Karl REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; reed. Frankfurt-Am-Main, Victorio Klostermann, 1959. Desde as *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel que se estabelecia a oposição nítida entre o Eleata e a filosofia do «devir» heracliteana. Também em Nietzsche em vários passos de *Die Philosophie im tragische Zeitalter den Griechen (1872-1873)* se encontra a oposição entre o jogo trágico do movimento em Heraclito e o excesso lógico em Parménides.

⁹ Desde Gaston Milhaud, Pierre-Henri Michel, Abel Rey, Pierre Duhem, Victor Brochard, Georges Sarton e outros filósofos e historiadores da ciência tem existido uma constante interpretação do eleatismo a partir das formulações de Zenão e sobretudo das aporias referidas na *Física* (VI, 9, 239 b, 240 a) de Aristóteles. Note-se como ainda em H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, ed. du Centenaire, Paris, P. U. F., 1959¹, pp. 74-77 se formula uma crítica global ao eleatismo apoiada sobre as aporias de Zenão. Também nos *The Principles of Mathematics* de B. RUSSELL (London, G. Allen & Unwin, 1903¹, 1942) de um ponto de vista ulteriormente desenvolvido por outros autores do empirismo lógico e da filosofia analítica, se encontra o pensamento de Zenão como modelo da filosofia eleática. Só com os estudos de Sir Thomas HEATH, (*A History of Greek Mathematics*, (1921¹) t. I, cap. VIII) e G. CALOGERO, (*Studi sull' Eleatismo* (1932)) é que se começa a distinguir entre a fase do eleatismo de Parménides e a de Zenão. Ainda recentemente se nota o constante aparecimento de estudos e artigos sobre os paradoxos de Zenão como se pode documentar pela colectânea dos mesmos editada por W. C. SALMON, *Zeno's Paradoxes*, N. Y., Bobbs-Merrill Co., 1970, o que vem influenciar sobremaneira muito dos estudos sobre o próprio eleatismo parmenidiano.

do pensamento filosófico ocidental. Admite-se até que Parménides não tenha mesmo conhecido qualquer obra redigida por Heraclito ou a sua tradição mais directa¹⁰.

Hoje, de um modo mais confiante e intuitivo do que a ingénua tese positivista, que sempre exigia influências históricas para reduzir momentos análogos no tempo, admite-se a sabedoria dos tempos como tempo de maturação da própria sabedoria e não será transposição compreender, por exemplo, o paralelismo entre certos textos da tradição profética e bíblica, ou entre Lao Tzeu, ou ainda entre Zoroastro, e o venerando Parménides.

Martin Heidegger considera-o o primeiro ontólogo e apenas o contrapõe aos intuitos redutores que a metafísica platónico-aristotélica irá instaurar como tradição filosófica¹¹. O «Poema» aparece a uma nova luz não classificável segundo os parâmetros retóricos em que os classicistas paradigmaram os géneros literários da antiguidade, rotulando-o de poema didáctico, mas como a *ποίησις* do próprio pensamento fazendo caminho, isto é, *meditando*¹².

No século VI a.C. em Eleia, Parménides como seu autor, é referida a existência de um poema a que os alexandrinos chamam como é hábito *Περὶ φύσεως* e que se traduz erroneamente por «Acerca da Natureza»¹³. Os hexâmetros dactílicos, cuja lembrança

¹⁰ Cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, pp. 6 e segs.; cf. sobretudo p. 23: «It is a much disputed historical question whether this criticism is aimed partly or solely at Heraclitus. There is no external evidence to help: we can only say it is possible, but not certain, that Parmenides had read the other's works».

¹¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Moira*, (Parménides, VIII, 34-41), in: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Pfullingen, 1954, pp. 27-52; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953¹; *Über den Humanismus*, Bern, Francke V., 1947¹, pp. 54-55 e também p. 81: «Das ἔστιν γὰρ εἶναι des Parmenides ist heute noch ungedacht. Daran lässt sich ermesen, wie es mit dem Fortschritt der Philosophie steht.»; várias interpretações dos pré-socráticos na perspectiva heideggeriana recuperam o sentido da antiga tradição filosófica e os seus valores de sugestão e de aproximação à sabedoria: cf. G. J. SEIDEL, *Martin Heidegger and the Pre-socratics, An Introduction to its Thought*, Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1964, pp. 58-86; Odette LAFFOUCRIÈRE; *Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, pp. 41-63; Gianna de Cecchi DUSO, *L'interpretazione heideggeriana dei Presocratici*, Padova, Cedam, 1970.

De inspiração heideggeriana é a própria tradução do «Poema» de Parménides e o estudo respectivo publicado por Jean BEAUFRET (*Le Poème de Parménide*, Paris, P. U. F., 1955).

¹² Desde Aristóteles que a categoria de *poiésis* contrasta com a da *theoria* e a da *práxis* mas o seu desenvolvimento em termos de criatividade artística e de constituição de uma estética é já redutor do sentido mais amplo que esta palavra possui em Platão e no pensamento pré-socrático. Contrastando *technê* com *ars* e aproximando a primeira de *poiésis*, M. Heidegger revaloriza o sentido da tarefa filosófica e a criatividade do pensamento meditante, ainda em oposição a um pensamento de cômputo ou calculante. Cf. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* in: *Vorträge und Aufsätze*, I, pp. 5-36 (sobretudo pp. 11 e segs.); id., *Wissenschaft und Besinnung*, in: *ibid.*, pp. 37-62 (sobretudo pp. 47 e segs.).

¹³ Como refere J. BURNET (*Early Greek Philosophy*, London, Adam & Charles Black, 1892¹; reed. 1963⁴, pp. 363-364) o sentido do termo *φύσις* tem sido muito discutido

da épica homérica pelo seu ritmo marcado e nobre pareceu aos teóricos da literatura inconciliável com o conteúdo demasiado lógico e explicativo do tal género de poema dito didáctico, são antes referenciáveis a um género de poema épico e trágico de sabor gnômico bastante próximo dos fragmentos órficos, dos hinos pitagóricos e de toda a literatura mal conhecida de carácter demiúrgico e coribante, numa palavra, de *função iniciática*¹⁴.

Se o hegelianismo metafísico tal como o positivismo e até certas interpretações nietzscheanas mais racionalizaram o mito, numa mitificação da razão, do que souberam compreendê-lo e sobretudo escutá-lo, ao crepúsculo do Ocidente de um Spengler e de um Heidegger a afinidade da hora e a complementaridade do momento, tornando menos clara a opção, veículam um novo saber escutar do passado antiquíssimo do pré-razional e aceitam como sua infância algo mais profundo, completo e radical do que a razão. De Jung a Merleau-Ponty, de Lévy-Brühl a Lévi-Strauss é toda uma mutação atenta ao mito e à síntese do saber antigo que ele constitui, síntese vivida, participada ritualmente e arquetípica¹⁵.

As célebres palavras de Heidegger: «viemos tarde demais para os deuses e cedo demais para o Ser» parecem mostrar a situação

por vários autores. As traduções têm sido variadas mas deveriam respeitar o sentido da raiz que está presente na etimologia de φύσις. Segundo uma interpretação φύσις significaria crescimento mas como diz Burnet (Ibid., p. 363, 1.10): «No doubt the verb φύομαι (i. e. φυτομαι) with a long vowel means «I grow», but the simple root φυ-is the equivalent of the Latin *fu* and the English *be*, and need not necessarily have this derivative meaning». Apesar disso outros autores mais recentes revalorizam tal interpretação dando a φύσις o sentido de eclosão, desabrochar ou brotar, que contrasta com a acepção de *natura*. Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 10-13. O poema «Περὶ φύσεως» que se poderia então traduzir por «*Acerca da instância originária*» é constituído por várias partes de que se possuem alguns fragmentos, longos uns, curtos outros, recolhidos na obra de DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 227-245.

¹⁴ Sobre as características da literatura mística e gnóstica da primeira fase do pensamento grego veja-se: P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*: livre IV — *Pensée mystique et Pensée rationnelle*; F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, cap. VI: *The mystical Tradition* e os textos relativos à tradição órfico-pitagórica: O. KERN, *Orphicorum Fragmenta* (1922; reed. 1963); M. T. CARDINI, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 vols., Firenze, Nuova Italia, 1958-62-64. O estudo do simbolismo patente nas imagens do Prólogo do «Poema» de Parménides exigiria comparação com o pensamento gnóstico em geral e com certas tradições orientais que podem estar na base do pensamento grego pré-socrático. Cf. M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

¹⁵ A literatura recente sobre a revalorização dos signos e símbolos presentes na mentalidade mítica é vastíssima. Apontam-se apenas alguns marcos: C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zurich, Rascher Verlag, 1952; M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; id. *La Prose du Monde*, Paris, Gallimard, 1969; L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, P. U. F., 1931, 1963; C. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

intervalar de ambiguidade da época contemporânea numa transição e numa indefinição¹⁶. Porém, actualizam-se de forma paradoxal em Parménides, de quem se poderia dizer que não vem tarde demais para os deuses nem cedo demais para o Ser, porque, com efeito, neste pensador eleático encontra-se inteira a identificação do λόγος do μῦθος e o círculo mítico do λόγος. Não é um elo de ligação, uma mediação entre o mito e a razão ou um ponto de equilíbrio em que se indiferenciem mutuamente. Pelo contrário, é o *momento diferencial* em que mito e λόγος se dão um ao outro como ser e pensar na mesmidade irreduzível a qualquer identificação¹⁷.

A própria questão da autoria do «Poema» e sua personificação e identificação em Parménides não é muito importante, havendo muitos traços no Poema que apontam para uma tradição comum da qual se se quiser excluir as tónicas gnômicas dos aforismos heracliteanos, não se poderá outrossim fazê-lo em relação aos fragmentos da escola pitagórica e sobretudo a esse mago de Agrigento, o filósofo do Etna, o célebre Empédocles¹⁸.

É neste contexto expurgado das luzes do racionalismo moderno e do escolasticismo dialectizante que se depara com a linguagem antiga e ainda penumbrática do Poema de Parménides. Dos fragmentos possuídos desde a recolha feita por Diels na crítica à antiga doxografia, e na ordenação diversa de alguns deles proposta por Kranz na obra fundamental de referência de que hoje se dispõe, muitos têm sido extensamente comentados em variadíssimos estudos, alguns dos quais lineares na hermenêutica, na tradução crítica, e mesmo na reflexão e meditação¹⁹. Todo esse labor poder—se-ia

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Stuttgart, Pfullingen, 1965², p. 7: « / Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh / für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der / Mensch. / ».

¹⁷ Cf. PARMÉNIDES, frag. 3(5): (...) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (D.-K., t. I, 231); CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, pp. 125 e segs.

¹⁸ Com efeito existe uma tradição comum pitagórica desde os mais antigos fragmentos dos primeiros autores da escola de Pitágoras até ao platonismo e ao neo-platonismo. Parménides, discípulo do pitagórico Amínias tem muitas afinidades temáticas e até de nomenclatura com tal tradição. As mais relevantes aproximações podem fazer-se entre o Eleata e Empédocles de Agrigento. Sobre este último cf. J. ZAFIROPOULO, *Empédocle d' Agrigente*, Paris, Belles Lettres, 1953 e também J. BOLLACK, *Empédocle* 3 vols in 4, Paris, Minuit, 1965-69.

¹⁹ Cf. Hermann DIELS e Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903¹), (ed. cit. *supra*) e a divergência na ordenação dos fragmentos 2, 3, 4 e 5, sendo o segundo e o terceiro da reordenação estabelecida por Kranz (1934⁵) respectivamente o quarto e o quinto na ordenação primitiva de Diels. Como obra complementar à recolha de textos dos pré-socráticos deve citar-se ainda a obra que a antecedeu, também preparada e editada por H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879; reed. Walter de Gruyter, 1965.

considerar uma fase incoativa daquele que pretende ler, compreendendo e vivendo as próprias palavras de Parmênides.

Porém, de entre os muitos estudos que mais ou menos se ocupam da simbologia das várias partes em que se costuma estruturar e dividir o conjunto dos fragmentos: o Prólogo, a via da Revelação ou da Verdade, a via da Manifestação ou da Opinião — nenhum trabalho em especial reflecte aquilo que poderá passar como um termo secundário entre outros, mas que constitui uma raridade na nomenclatura e simbologia do primitivo pensamento filosófico²⁰.

Trata-se do termo *δίκρανοι* que aparece referido no fragmento 6, no verso 5, fragmento este que é considerado em idêntica numeração tanto na edição de Diels quanto na revisão desta obra feita por Kranz. Ambos os autores consideram este fragmento parte integrante do discurso que a divindade dirige ao iniciado e que constitui a chamada via da Verdade²¹.

A atenção dada ao prólogo do Poema será indispensável se se quiser compreender a utilização das várias imagens que constituem os nomes-forças do ritual *filo-sófico* desta gnose pitagórica. O entendimento dos símbolos como por exemplo as filhas do sol, o carro, a porta e a *Δίκη*, não pode ser realizado à maneira da tradução alegorista pós-alexandrina²². O símbolo não é ainda propriamente

²⁰ Além do Prólogo, a Via da Verdade ou 'Αλήθεια constitui a primeira parte do Poema e aquela de que restam os mais longos fragmentos. Claro que a designação desta parte por Via da Verdade corresponde a uma tradução redutora do sentido de *ἀλήθεια* tal como aparece frequentemente nos fragmentos respectivos desta parte, com o sentido mais amplo de *revelação* ou *desvendamento*. Cf. sobre a tradução de *ἀλήθεια*, M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke Verlag, 1947, pp. 26 e segs.; id. *Aletheia* (Heraklit, frag. 16) in: *Vorträge und Aufsätze*, t. III, pp. 53 e segs. Também a Via da Opinião deve ser reposta no sentido originário da *Δόξα* como *manifestação* e *aparência*, sendo mais propriamente a Via das Aparências e do Aparecer. Cf. também id. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 77 e segs.

²¹ A Divindade toma a mão do iniciado na sua mão direita («(...) / και με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερῆν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο και με προσεύδα / .» (PARM., frag. 1; D. K., I, 230)) e no discurso revelador diz os caminhos possíveis. O primeiro, o do Ser, também o do Não-Ser e aquele em que «/ (...) ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται δίκρανοι' (...)» (id., frag. 6; D. K., I, 233).

²² Não sendo ocasião de sequer se realizar uma abordagem superficial da vastíssima virtualidade simbólica das várias imagens ocorrentes no Prólogo do «Poema», não se pode deixar de imediatamente relacionar as Filhas do Sol ou Heliadas com as vacas solares ou raios-do-sol da tradição védica; cf. Sri AUROBINDO, *Le secret du Véda*, Paris, Fayard, 1975; o Carro com a carruagem de Apolo para já não dizer com o carro de Yahvé na visão de Ezequiel; o pórtico com a porta-da-iniciação podendo ser a dos infernos ou a de um outro «Abre-te Sésamo» (A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909, reed. Mouton, Johnson Reprint Co., 1969); e a *Diké* comparável à potência do limiar não apenas com a sua referência em Anaximandro e noutros pré-socráticos, mas já com a Teogonia em que aparece como o *destino* dos próprios deuses.

uma síntese ideal transcendente mas corresponde mais proximamente ao signo material, cujo poder litúrgico lhe concede o sentido forte de um «mitema» que nenhuma alegoria poderá esgotar²³.

O dualismo do vocabulário estudado em Parménides considerado por um lado de teor mítico, (o do Prólogo) e, por outro lado, de teor racional, (o das outras partes do poema) corresponde a um preconceito lexicológico e semântico recente, que distingue os nomes em próprios e comuns, e recusa aos primeiros o carácter universal dos arquétipos da filosofia grega. Só alguns estudiosos com uma amplitude de análise muito superior e que aspiravam a uma comparação entre várias tradições filosóficas, culturais e de sabedoria de vários tempos e lugares permitiram perceber como certos termos, por exemplo da via da Verdade, como ser, ente, limite, ilimitado, etc., constituíam quase personificações e pelo menos seriam nomes próprios como atributos destes apenas dizíveis dentro de uma relação estrita²⁴.

Desta maneira se poderá compreender como Δίκη se diz do limite e o limite se diz de Δίκη, como o ser se diz do pensar no reino da luz e como no caminho até lá os que ainda erram, mortais, são o correlato da μοῖρα, como também o ciclo do dizer parmenidiano cumpre a esfericidade imagética do próprio ser e esta ainda o coração rotundo e plenamente circular da própria Verdade²⁵.

As várias menções e estes exemplos são frágeis enquanto perspectivados como pertencentes a diversos níveis de exegese do texto desde o seu pretenso plano mítico até ao seu plano histórico-racional passando pela literalidade positiva, pelo alegorismo de

²³ Sobre os sentidos de alegoria, símbolo, metáfora e imagem tenha-se presente que pelos dois primeiros se diz respectivamente uma tradução decifrável e uma sugestão irredutível. Por outro lado, enquanto a imagem representa a objectivação do símbolo e imobiliza o seu infundo ciclo dialéctico, pelo contrário a metáfora potencia temporalmente a alegoria retirando-lhe o seu carácter traduzível imediato. (Veja-se sobre esta doutrina de C. H. do Carmo SILVA, «Carácter rítmico da Estética bonaventuriana», in: *Rev. Portuguesa de Filosofia*, Braga, T. XXX, 1-3, 1974, pp. 266-267).

²⁴ A propósito deve-se citar o recente estudo de M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient* (ed. cit. *supra*) e o estudo clássico de R. B. ONIANS, *The origins of European Thought*, Cambridge, Camb. Univ. Press, 1951.

²⁵ Sobre o ciclo simbólico da própria esfericidade que em Parménides integra todas as outras virtualidades simbólicas, vejam-se os seguintes passos exemplares: Frag. 1, 28-30: «Χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἤμην Ἄληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ / ἦδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθῆς. /»; frag. 5: «/ ξυὸν δε μοί ἐστιν, / ὀπίπῳθεν ἀρξωμαι τόθι γάρ πάλιν ἴξομαι αὐθις. /»; frag. 6, 9: «/ (...) πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος.» frag. 8, 42-44: «/ (...) αὐτάρ ἐπει πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλον σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη · τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον. /» (D. K., I, 2, 230-238; sublinhado nosso).

tradução e indo até uma simbologia ideal. De facto, não existem vários planos nem níveis de análise mas é a análise que os instaura como formas histórico-míticas de ler o texto de Parménides, de dissociar o seu léxico em estratos, desde o literal ao simbólico, desde o vocabulário chamado técnico da filosofia até às referências moralistas e anagógicas que se remetem para historiadores da cultura clássica e mitólogos²⁶.

Δίκρανοι é um termo raro e sob a forma do nominativo plural aparece exclusivamente no passo referido do Poema. Da multiplicidade de comentários e traduções do Poema apenas muito poucos autores fizeram uma referência a este termo e isso devido em grande parte a uma interpretação cultural, comparativa, ou a uma evidência de hermenêutica moral do termo no seu contexto próximo²⁷.

Poder-se-ia começar este estudo dos *δίκρανοι* de Parménides dizendo somente isto: que os *δίκρανοι* poderão não ser apenas humanos e que, afinal, mesmo por serem humanos já isso significa excederem aquém e além do próprio homem; que os *δίκρανοι* são como mortais filhos da *Μοῖρα*, mas de uma linhagem do Além e tanto se remetem às personificações do divino, que antropomorfizam este, como revelam a teratologia titânica, que alucinantemente parece querer revelar cada forma, cada objecto, cada figura ou vulto na sua duplicidade imaginária ou inconsciente; que, e ainda, os *δίκρανοι* se propõem uma *transcendência* da encruzilhada entre mortais e imortais, entre homens e deuses, qual caminho de discernimento, de assumpção plena da compreensão do *dois*, do dúplice, da própria *diferença* na sua gnose radical.

Δίκρανοι muitas vezes traduzidos por monstros bicéfalos ou por seres de duas faces, mas cuja tradução reflecte sempre uma pressuposta interpretação genérica da economia do Poema, podem

²⁶ Opta-se pela perspectiva que faz anteceder ao conhecimento e à ideia a importância primordial da linguagem e do signo, sendo este constitutivo das possibilidades de análise e criador das virtualidades gnoseológicas dentro da própria linguagem. Acresce o facto de, em relação aos pensadores pré-socráticos e em época coetânea à génese do problema epistemológico, a questão da precedência do signo sobre a ideia vir hoje a exigir uma hermenêutica que saiba ler de forma integral o texto sem lhe antepor contextos de análise subsequente já restritivos.

²⁷ O termo *δίκρανοι* é, de facto, um termo raro mas não menos escassa e rara tem sido a referência que a ele poucos autores têm dedicado. Deve-se a sugestão inicial do presente trabalho, cujo esboço data de Fevereiro de 1974, ao interesse que o tema dos *δίκρανοι* suscitou no pensamento do Prof. Délio Nobre Santos, quando o autor do presente estudo discutia questões de tradução e hermenêutica geral do «Poema» de Parménides. Importa não deixar de referir o estímulo para ulterior investigação e o sublinhado da importância simbólica de tão raro termo que foram colhidos como orientações aquando de tais reflexões conjuntas.

considerar-se como os que preservam a própria unicidade do caminho dúplice do pensamento de Parménides. Com efeito, esta expressão integra-se no contexto da transição da via da Verdade para a via da Opinião, no contraste do caminho viável com o caminho impossível exactamente como o caminho que impossibilita a possibilidade e possibilita a impossibilidade. Só tem um rosto — o do anonimato; só tem um sinal, o do embaraço — trata-se da dissociação dos caminhos, da encruzilhada, não tanto como ponto opcional de escolha entre dois caminhos mas como aquele cuja circularidade permite e exige dizer o que é possível — o do Ser e da Verdade, e o que é ele próprio na sua circularidade confusa — um dizer do não-ser como sendo e não sendo ao mesmo tempo²⁸.

Os δίκρανοι não são os que por cometerem a contradição a legitimam de um modo principal. O princípio de não-contradição supõe uma só cabeça, um só λόγος, um só momento — *simul*, enquanto a oposição dos δίκρανοι no caminho de encruzilhada e na circularidade em que é convertido esse caminho supõe uma dualidade lógica e ontológica, um nível de manifestação do real irreduzível à contradição como irreduzível à conciliação: é o duplo momento da própria duplicidade que advém sob o segredo da meditação numérica e pitagórica do Poema de Parménides naquilo que se poderia chamar o primeiro tempo esquizóide de toda a heteronímia filosófica²⁹.

Compreender-se-á então como, quando Bachelard chama a atenção para a estrutura fundamentalmente esquizóide de toda a ciência, se está tão longe da aurora do pensamento em que ainda não existe uma duplicidade de vias ou de experiências e em que os signos da duplicidade da própria via são forças vivas e energias activas para quem leia, dramatize, conte ou cante o poema dos δίκρανοι de Parménides, que lembra toda a épica desde a identificação totémica até à simplicidade do verso de Heidegger que constitui apelo: ‘nada mais, caminhar para uma estrela’³⁰.

²⁸ Cf. PARMÉNIDES, frag. 6, 8-9: « (...) οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενομίσται / καὶ ταῦτόν, (...) » (Cf. também *infra* p. 332).

²⁹ Pode-se chamar a atenção para a unidade da própria diferença, para a Díade pitagórica em exercício de discernimento ontológico. Cf. *infra* pp. 340 e segs. O. LAFFOUCRIÈRE, *Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger*, pp. 57-58: (7. Le royaume de la doxa, c'est celui du parler du langage; 8. La voix du non-être ou l'unité ontologique qui est à l'origine de l'alètheia et de la doxa). Em toda esta questão está presente o problema da diferença ontológica como adiante se verá.

³⁰ Cf. G. BACHELARD, *La psychanalyse du Feu*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 9-10; M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 7: «/Auf einen Stern zugehen, nur dieses./».

I — A palavra *δίκρανοι* e o seu significado

Na introdução a este estudo dos *δίκρανοι* de Parménides não se fez apelo a uma delimitação metodológica da investigação exactamente por paradoxal com o que se havia dito sobre a hermenêutica que objectivando ou dialectizando o «Poema» de Parménides falha a compreensão do mesmo. Porém, se a intenção compreensiva e de simples leitura sábia do texto é a proposta deste estudo e a sua finalidade, será necessário passar entretanto pela fase de objectivação dos dados filológico-históricos, pela fase hermenêutico-crítica e pela fase de interpretação simbólica e mitológica. Terá de se esgotar também aqui o duplo caminho «parmenidiano» que ciclicamente conduz eruditos, cientistas e literatos-poetas a moverem-se no mesmo ciclo de uma tradição culturalista, que não compreende o antigo saber como eficácia nem o sentido sagrado da prática de vida que tal conhecimento implica e é³¹.

Será necessário levar a investigação positiva e erudita além do confinamento cómodo em que, por exemplo, a investigação da filologia clássica constitui entrave a um aprofundamento do conhecimento dos signos e das raízes primordiais de uma sabedoria antiga³². Mas, por outro lado, será também necessário dizer ao poeta simbolista e ao hermeneuta metafórico que ultrapassem a relação e o associacionismo intuitivo para experimentarem o rigor e a eficácia dos signos na sua univocidade primordial³³.

³¹ A *σοφία* tem primordialmente um sentido prático e de habilidade na realização e encontra-se implícita na dimensão iniciática do conhecimento órfico-pitagórico em cuja tradição se insere o pensamento parmenidiano. Assim, as interpretações positivistas dos autores alemães do século passado, bem como de muitos estudiosos franceses e de outros ingleses que continuam as obras de referência como as de Ueberweg, de Burnet, de Mondolfo, etc., falham a compreensão integradora e prática da sabedoria do «Poema» de Parménides.

³² Os limites da filologia clássica, que aliás estão na base da formação universitária de muitos estudiosos, sobretudo da escola alemã e da escola inglesa, são demarcados pelo estudo das línguas latina e grega, em grande parte referenciadas ainda hoje aos modelos do seu uso nos períodos *clássicos* ou de melhor conhecimento e maior desenvolvimento das mesmas. A etimologia e os estudos lexicológicos não conduzem de um modo geral dicionaristas, filólogos e filósofos com tal formação, a procurarem um conhecimento mais originário dos signos e das raízes primeiras dos elementos do léxico. Ver-se-á que a amplificação do âmbito de investigação e o estabelecimento de um campo comparativo mais lato permitirá a elucidação de termos fundamentais para a compreensão do vocabulário dos primeiros filósofos pré-socráticos.

³³ A amplificação do campo de análise não deve ser confundida com o exercício diletante de uma interpretação livre e «poética» do pensamento em questão. O signo não se deve confundir com o ciclo da sua dialéctica simbólica e axiológica, nem com a mediação metafórica que adia o rigor distintivo da força ou energia do próprio signo primitivo como tal. Sobre estas noções cf. *supra* nota 23.

Os nomes serão assim marcos e índices de um caminho perdido que não pertence apenas e de um modo exclusivo a filólogos e poetas. São nomes-forças e energias vivas, que não exigem um método mas o próprio método, não um pensamento suposto mais rigoroso por mais reduzido a determinado padrão metodológico, mas o pensamento na totalidade do seu rigor que é o rigor da sua unidade, da sua exaustão, do seu esforço.

Só deste modo se poderá revalorizar aquilo que em traduções parcelares ficou tornado insignificante como os δίκρανοι no Poema de Parménides.

Na primeira fase do estudo ainda filológico do termo δίκρανος ficar-se-á surpreendido com a já referida raridade do termo que parece ter sido utilizado exclusivamente por Parménides nessa época, no plural, e como o que se poderia considerar um neologismo se, de facto, não se estivesse familiarizado com a infundável capacidade alteradora e construidora de novos termos, típica das primeiras liberdades poéticas, tão característica afinal da poesia homérica e subsequente³⁴. Nem sequer de liberdade poética propriamente se pode falar pois não se trata de um capricho lexical ou de uma fantasia terminológica, mas antes do rigor que exige a prosódia do hexâmetro dactílico e do carácter predominantemente oral ou oralizante (vocálico e coral) de toda esta poesia³⁵. Talvez as mais antigas tradições indo-europeias de povos de tradição oral estejam supostas nas características do metro grego antigo e influenciem os alongamentos de certos vocábulos, as substituições poéticas de certos termos por outros e a constituição de novos vocábulos.

Se se compulsarem dicionários da língua grega clássica como por exemplo o *Dictionnaire Grec-Français* de A. Bailly no termo

³⁴ Que o termo δίκρανοι tenha sido construído por Parménides é hoje admitido por vários estudiosos e dicionaristas. Saliente-se, a propósito, o notável estudo de A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides. A study of word, image and argument in the fragments*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1970, p. 229: «Parmenides himself uses an adjective of this type, δίκρανοι, «two-headed» (B 6,5, perhaps his own coinage) with reference to mortals.» Também em *A Greek-English Lexicon* de H. G. LIDDELL e R. SCOTT (Oxford, Clarendon Press, reed. 1976⁹ com supl.) a única referência a δίκρανος, -ον é ao citado texto do frag. 6.5 do Poema de Parménides; o mesmo acontece em DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. III.: (Wortindex por W. Kranz) p. 131-a.

³⁵ Como diz Gabriel GERMAIN num estudo sobre Homero «a linguagem poética arcaica grega parece possuir um inesgotável reservatório de formas diferentes de palavras consoante as necessidades do verso». Por outro lado, sendo a literatura predominantemente oral e talvez influenciada no seu metro, o hexâmetro dactílico, por uma tradição oracular de hinos religiosos e proféticos (comparável à métrica da Índia antiga) poder-se-ia compreender melhor a construção de certos termos e o alongamento de outros, mesmo na linguagem pré-socrática. (Cf. G. GERMAIN, *Homère*, Paris, Du Seuil, 1958, pp. 20-23).

δικρανος, ος, ον, encontra-se como significado do adjetivo: *fourchu*; e do substantivo neutro: *fourche*, remetendo-nos na citação para um texto muito tardio de Luciano, sofista, e para outro de Galeno também já do século II d. C.³⁶. No dicionário de Liddell e Scott, *A Greek-English Lexicon* aparece-nos o termo δικρανος, ον referido a Parménides como adjetivo significando *two-headed* após o que se refere o seu sentido substantivo citando a mesma passagem de Luciano com o sentido de *pitchfork* e referem-se, além disso, outros termos próximos citados no Léxico de Hesychius³⁷.

Tanto nestes dicionários como noutros léxicos verifica-se que o sentido predominante que a tradição filológica recolheu do termo em questão foi o de forquilha ou instrumento de duas pontas, de dois braços ou hastes. A acepção primitivamente adjectiva do termo reflecte o seu carácter não instrumental nem objectivado na *forquilha*, mas a tradução fornecida pelos dicionaristas desse sentido mais arcaico torna-se grosseira e também vaga: se δικρανοι quer dizer de duas cabeças tal tradução reflecte apenas a linear etimologia do termo δι-κάρρα, κρανίον³⁸.

O termo δικρανος relaciona-se com δικραίομαι, com δικραιος e δικραϊότης, mas também com δικραίρος e δικρατον. Todos estes termos são formados de δι- que significa dois, dualidade, e de étimos que se podem remeter para os supracitados κάρρα, κρανίον e também para κέρας e κεφαλή, cujo significado é o de cara, crâneo, corno, cabeça.

Se se investigarem as origens etimológicas de δικρανοι pela referência a alguns termos gregos directa ou indirectamente relacionados verificar-se-á que existe uma vasta área semântica em grande parte comum às famílias das línguas indo-europeias.

Δι-κρανοι forma-se a partir de κρανίον (que dá no médio latim *cranium*) cuja utilização já é atestada desde a época homérica com o sentido de crâneo e cabeça³⁹. Κρανίον provém de uma

³⁶ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, (ed. rev. por L. SÉCHAN e P. CHANTRAINE), Paris, Hachette, 1950, p. 512 b: art. δι-κρανος, ος, ον.

³⁷ H. G. LIDDELL e R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (with a supplement-1968), ed. cit., p. 430 b:» δικρανος, ον, *Two-headed*; II. δικρανον, τὸ, *pitchfork*, δικρανοις ἐζωθεῖν. Luc. Tim. 12; III. δικράνους ἄξ τριόδους, Hsch. (...).

³⁸ Trata-se ainda do significado de δικρανον no sentido de Luciano. Cf. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 512 b: Art. δικρανος, (fim), sobre a etimologia: δι-κάρρα, κρανίον.

³⁹ Cf. H. EBELING, *Lexicon Homericum*, (1885), Hildeshein, G. Olms, recd. 1963, vol. I, pp. 652 b e segs.: Art. κάρη (...).

raiz *κρασ-νιον o que remete para os termos κάρα e κέρασ também sob as formas de κάρ e κράσ ou κράας com o sentido de cabeça-corno⁴⁰. Estas várias formas que foram primeiramente utilizadas em sentido poético desde a Ilíada e a Odisseia provêm de uma raiz indo-europeia **Ker* — que se manifesta em muitas outras línguas derivadas de que se pode salientar em latim *cornū* e *cerebrum*⁴¹. Pretendem os etimologistas do indo-europeu que essa raiz significa cabeça na acepção de «topo» ou «cume» como ponta, parte mais alta e terminal ou corno, o que se manifesta evidente no grego κορυφή que significa cume, formado a partir de κόρυς, capacete, por seu turno derivado da raiz de κάρα⁴².

Existe em grego numa fase mais tardia um termo alternativo de carácter popular para significar κρανίον, que é καύκαλο proveniente de καῦκος utilizado na linguagem bizantina, e cujo sentido exacto é o de uma copa ou taça para beber. Esta referência ao crâneo como caveira que serve de concha ou copa aparece no latim *calua* (*caluaria* > *calavera*...) que, como *testa* significaria concha, caco, taça que eram termos da linguagem popular depois utilizados para significar a cabeça⁴⁴. Na família das línguas germânicas também predomina o sentido etimológico de crâneo referido como concha ou copa e o mesmo se verifica pelo menos numa das línguas eslavas e no sânscrito⁴⁵. Se se fizer ainda apelo ao latim

⁴⁰ κάρα com o sentido de cabeça entendida como «cume» ou «topo» está intimamente relacionada com a forma κέρασ cuja significação é a de «corno», «haste» ou «ponta» (cf. lat. *cornu*). A raiz *καραση-estará também nas formas κάρηνα, κάρ, κράσ, κράας. (Cf. também lat. *cerebrum*).

⁴¹ Cf. J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern, Francke Verlag, 1969, vol. I, pp. 474-475.

⁴² Da raiz indo-europeia **Ker*- proveio toda uma área semântica de referência a cabeça como «topo» ou «cume»: assim no sânscrito *çiras-*, *çirsan-*; no persa *sarah-*, *sāra-*; no latim *cornū* e *cerebrum* (como já se referiu) e, ainda em paralelo, no antigo germânico *hirni*. No grego, o termo κορυφή, derivado de κόρυς provém da mesma raiz.

⁴³ καύκαλο de καῦκος. Vide BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1070 a; LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 931 b.

⁴⁴ Cf. A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967⁴, p. 88b: Art. *calua*, -ae e os derivados: *caluaria* que na língua eclesiástica traduz o grego κρανίου τόπος, isto é, o Golgotha; *caluus* ou calvo, isto é, de crâneo nu. O termo *testa* que traduz o grego ὄστρακον ou «concha» tem originalmente o sentido de vaso de barro ou «testo». Mais tarde significa cabeça do mesmo modo que no grego o termo κόγχος (concha) vem mais tarde significar o cume da cabeça ou à concavidade do crâneo. Cf. *Ibid.* pp. 688 b- 689 a.

⁴⁵ Tanto *kopf* como *skull* apresentam o sentido etimológico de copa ou taça para beber e concha do crâneo ou caveira. *Kopf* substitui no médio germânico o uso que no germânico antigo se fazia de *haubîp*, o qual a partir do médio inglês e nos modernos idiomas inglês e alemão vem dar *heved*, *head* e *haupt* com o sentido de cabeça como parte mais alta ou topo. *Skull* aparece no médio inglês derivado do escandinavo *skal*, com o sentido de concha ou *shell*, e constitui uma designação paralela para a cabeça como

caput, donde provém o português cabeça na sua etimologia referido à raiz indo-europeia **Kap*, cujo sentido é o de cabeça como ponta arredondada, bola ou copa redonda, verificar-se-á que se está perante uma outra área semântica menos atestada em grego, é certo, que contrasta com a de *Κάρα-κέρας-κρανίον*.⁴⁶

Os aspectos originais da língua portuguesa revelam-se com maior evidência quando da comparação que os termos traduzidos do grego possibilitam em relação à nomenclatura de outras línguas novi-latinas e indo-europeias em geral. É o que se manifesta quando se reconhece a existência do termo cara no sentido que traduz *κάρα* não como «cabeça» mas como «face» ou «rosto». Por outro lado o termo testa no sentido de frente também altera o significado anterior de crâneo-caveira⁴⁷. Estes dois exemplos e o que já na tradição latina se refere à distinção entre cabeça e cara ou face, e entre cabeça e testa ou frente, levantam um problema genérico de tradução e de significado dos *δίκρανοι*: se de duas cabeças ou de duas caras, ou até de duas frentes.

Antes de se abordar a questão de tradução ou traduções do termo parmenidiano vejam-se ainda outros vocábulos gregos que aparecem como correlatos desta amplificação semântica estabelecida a partir das referências feitas em português e no latim.

O grego apresenta *πρόσωπον* com o sentido de face ou rosto que, semelhantemente a *visus* do latim referido a «ver», se forma de *πρός* + *ὄπ-* do indo-europeu **Ok^w*, que aparece nas formas verbais *ὄψομαι* e *ὄράω* que significam também ver e mais propria-

«copa». No eslavo aparece *czaszka* com o sentido de cabeça derivado de *czasza*, copa, e em sânscrito também aparece o termo *kapala* com o sentido de copa e caveira (esta última palavra provém da mesma raiz indo-europeia da palavra latina *caput*).

⁴⁶ *Caput* provém da raiz indo-europeia **kap-*. Cf. Sânscr. *kapuchala* (cabelo na parte de trás da cabeça; capuz ou capucho) e também com o latim *capis* que quer dizer «capa». Cf. ERNOU-T-MEILLET, *Dictionnaire Etym. de la Langue Latine*, pp. 98 b-99 a, quando refere que o equivalente ao indo-europeu para o sentido de cabeça-crâneo foi substituído em latim por forma popular correspondente ao grego *κεφαλή*, ou seja, pela forma *caput*. Segundo a mesma fonte *caput* significa a pessoa ou o indivíduo referido pela sua cabeça, representa especificamente esta como cabo ou ponta e finalmente já na acepção mais ampla de equivalente a *testa*, como *copa*.

⁴⁷ Em espanhol como em português «cara» é sinónimo de rosto ou face parecendo que o termo grego *κάρα* sofreu uma alteração semântica devida ao seu uso na linguagem poética. Cf. C. D. BUCK, *A Dictionary of Selected Synonyms in the principal indo-european languages*, Chicago-London, Univ. of Chic. Press, 1949, p. 216 b. Quanto ao termo testa que ainda persiste com o sentido de cabeça no italiano e no francês (*testa*, *tête*) e que ainda é utilizado no espanhol como termo coloquial, tal como pode ser utilizado em português («testa», «ter testa alta», «ter grande testa») tem nesta última língua o sentido mais frequente de frente. (A obra acima referida de C. D. Buck é omissa neste ponto quando se refere aos termos que significam frente, p. 218).

mente olhar, observar⁴⁸. A constituição semântica deste sentido de «face» ou «cara» referindo-a à «direcção do olhar», «ao que está à vista» parece um processo comum à maioria das línguas indo-europeias e há exemplos desta prática desde o céltico ao lituanês e do germânico ao sânscrito⁴⁹.

O termo grego que significa fronte ou testa é μέτωπον que se forma a partir de μετά + Ok^w já atrás citada e que quer dizer lugar entre os olhos ou acima destes⁵⁰.

Se se fizer ainda referência ao termo ἐγκέφαλος formado a partir de κεφαλή, por seu turno derivado ainda de κέρας, κάρα teremos o conjunto de termos gregos que definem a área semântica «cabeça» articulada em várias ideias-forças de significação primitiva que se podem esquematizar do seguinte modo:

1 — A cabeça como «cume» ou «topo»: κρανίον (crânio), κάρα (cabeça) e κέρας (corno), (I.E.* ker-);

2 — A cabeça como «copa» ou «concha»: καύκαλος, καῦκος (crânio, caco), (lat. *caput* — I.E.* kap-);

3 — A cabeça como «cara» ou «face»: πρόσωπον (rosto, cf. lat. *rostrum*);

4 — A cabeça como «fronte» ou «testa»: μέτωπον (cf. lat. *supercilium*); e,

5 — A cabeça como «cérebro» ou «massa encefálica»: ἐγκέφαλος («miolos», cf. gr. N. T. μυαλό).⁵¹

O saber dos dicionaristas e lexicólogos está muitas vezes viciado por uma área ou época de estudo mais bem conhecida e de

⁴⁸ Tanto as raízes gregas como as latinas remetem frequentemente para o sentido de visão quer entendida pelos órgãos da visão, os olhos, quer referida como parte mais importante do rosto e da cabeça. Assim se explicam vários termos como πρός-ωπον e μέτ-ωπον, que referem respectivamente a face e a fronte como lugares acima e à frente dos olhos. Quanto a ὄψ, πρόσωπον, μέτωπον, etc. cf. J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, t. I, p. 776.

⁴⁹ Vejam-se *enech* (irlandês), *veidas* (lituanês), *ansichte* (alemão), *anika* (sânscrito), além de muitas outras formas todas elas construídas a partir de «ver», quer ὄψομαι, futuro de ὄραω, no grego πρόσωπον, quer no desenvolvimento da raiz indo-europeia que lhe está na base *ok^w, e ainda em *sehen*, etc.

⁵⁰ Cf. a raiz indo-europeia citada na nota acima. Em latim utiliza-se a forma *supercilium* com o mesmo sentido.

⁵¹ O termo ἐγκέφαλος forma-se do grego κεφαλή, cujo sentido já vem atestado em Aristóteles (*Hist. Anim.*, 5,4) e noutros autores a partir do século IV, generalizando-se o seu uso nas referências biológico-médicas. Como termo complementar e referente ao interior de κεφαλή ou ao ἐγκέφαλος, aparece no grego neotestamentário μυαλό, que persiste no português coloquial sob a forma de «miolos». A etimologia de κεφαλή remete para a raiz I. E. *ghebh-el- também atestável em ger. *gibla* e recentemente em *Gebel*, *Giebel*, que significa «cume», «topo», «coruchéu». Μυαλό provém do grego μυελός e μυαλός que significa «medula», «moela», «miolo».

um modo até certo ponto ingénuo chega-se a praticar em filologia um preconceito comum na arqueologia, que consiste em julgar os dados mais antigos por redução a dados mais bem conhecidos de épocas recentes. E, assim, a história da língua grega e dos seus significados primitivos pode julgar-se mais ou menos acessível quando bem conhecida a fase clássica da constituição semântica da maior parte dos seus vocábulos. Não bastará existir o interesse pelo levantamento do léxico homérico e dos primitivos dialectos se, por vício de formação, os filólogos clássicos estruturarem a compreensão desses novos dados a partir de épocas subsequentes em que o vocabulário é melhor conhecido.

O que se verifica com o termo *δίκρανοι* e com a arqueologia linguística de *κρανίον*, *κάρα*, *κέρας* é o de significarem num contexto indo-europeu reconstituído, não tanto cabeça como parte do corpo humano mas o cume de vultos, de agregados de membros, ou a parte mais alta, própria e exclusivamente humana de um mundo em que o astral, o vivo e o cósmico ainda se não diferenciam completamente⁵². Pode-se ainda chamar a atenção para *κρανίον* essencialmente como *κέρας*, ou corno, o que conduz imediatamente a uma área de referenciação mitológica e antropozoomórfica de ritos e concepções míticas, que talvez não se possam dizer totémicas nem idolátricas, mas correspondam a arquetípico e profundo simbolismo do animal como força viva simbolizado pela sua armação⁵³.

O que se diz a propósito de *κρανίον*, não na ingénuo acepção de cabeça, mas nos sentidos primordiais de cume de forças vitais, de homem, ou de armação do animal por excelência, poder-se-ia também dizer num alargamento arqueológico das acepções do sentido de cabeça como «copa», «cara», «testa» e «cérebro». Porém, de todas estas acepções, mesmo quando amplificadas por atenta arqueologia a um outro cosmos de referência semântica, é o termo *κρανίον* que interessa directamente para a reconstituição do sentido dos *δίκρανοι* de Parménides.

⁵² Cf. as concepções gregas antropológicas primitivas em Homero: R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, pp. 98 e segs.. O corpo humano é referido apenas como um agregado de membros *μέλεα*, ou pela parte determinante que é a cabeça.

⁵³ Como se verá no estudo do simbolismo o termo *κέρας*, *cornu*, «corno» tem um sentido de virilidade, força e serve para caracterizar a própria substância vital e a abundância da mesma (cf. *cornucopia*); cf. ONIANS, *id.*, pp. 236 e segs. sobretudo veja-se p. 238: «If horns were thus believed to be outcrops of the brain, the procreative element, we can understand why the name for horn and for brain should be akin. It has long been recognised that *cornu*, *κέρας*, *cerebrum*, *κάρα*, horn, *Hirn* ('brain'), etc., are related but they have been explained as having in common the notion of «top of»»

A utilização da forma prefixa δι — (como no lat. *duo di, bi, dis...*) corresponde a um sinal primitivo de divisão, de dualização, de «dois». Mas não fica claro se se trata de *uma* duplicidade ou se se trata de *dois* no sentido cardinal. A dúvida que resta quando aplicada à interpretação dos δίκρανοι poderá fazer contrastar duas interpretações: dualidade de cabeças num mesmo ser, ou dualidade de seres, cada um designado por cabeça. Claro que esta segunda acepção parece obviamente não ser aceitável tendo em conta o contexto do poema de Parménides. No entanto, chama-se a atenção para ela por relação que se pretende estabelecer com o termo ἀμφίκρανος que serve para descrever a Hidra de muitas cabeças.⁵⁴

De facto, ἀμφίκρανος significa pleno ou cheio em toda a volta de cabeças, e a Hidra, quando verdadeiramente compreendida na sua economia teratológica e titânica, não é tanto um ser com muitas cabeças, mas muitas cabeças-indivíduos que aspiram a um centro-ser⁵⁵. A leitura olímpica ou apolínea da Hidra é feita ao nível das representações classicistas, e talvez só a psicologia das profundidades mais recente torne acessível actualmente a leitura dionisiaca, aferida ao carácter titânico da Hidra, do significado do termo ἀμφίκρανος.

Poder-se-ia fazer dos δίκρανοι de Parménides uma leitura dionisiaca como a que foi proposta para o ἀμφίκρανος da Hidra? Pode-se deixar em aberto esta questão para ulterior tentativa de resolução, mas desde já se quer fazer notar que os δίκρανοι poderiam ser não propriamente entes, o que nem sequer faz sentido na ontologia parmenidiana, mas vultos, fantasmagorias sempre dúplices ou com seus duplos, fragmentos de ser ou aparências de um ser incompleto personificado nesses βροτοί εἰδότες οὐδὲν a que afinal se refere o adjetivo δίκρανοι⁵⁶. E, quem sabe, talvez esses videntes e essas visões mortais e dos mortais possam significar nessa fase, que se poderia chamar de consciência clarividente confusa e de imaginação mítica outras realidades espectrais de outros reinos ontológicos ou puramente fenoménicos hoje invisíveis, inacessíveis, incompreensíveis⁵⁷.

⁵⁴ Cf. EURÍPEDES, *Herc. Fur.*, v. 1274. ἀμφίκρανος significa também o que cobre a própria cabeça tal como vem documentado pelos dicionaristas, cf. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 109 b; LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 92 a.

⁵⁵ Vide *infra*, p. 359 e segs.

⁵⁶ Cf. PARMÉNIDES, frag. 6 (D. K., I, 233): «/ ἦν δὴ βροτοί εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται, δίκρανοι: (...)».

⁵⁷ É frequente no pensamento platónico da Antiguidade a referência a outros reinos do real e a outros mundos que apenas seriam conhecidos no além-morte ou por iluminação,

Os dados linguísticos põem questões de tradução mais dentro das possibilidades de uma resposta crítica. Os *διερᾶνοι* são de duas cabeças ou de duas faces? De duas frentes ou de dois cérebros? Com duas hastes ou cornos ou com dois crâneos?

De entre as traduções existentes do «Poema» de Parménides poucas são as que têm revisto a primitiva tradução de Diels em *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, p. 233: «Aber dann auch von jenen, auf dem da nichts wissende Sterbliche einherschwanen, (5) *Doppelköpfe*»⁵⁸. A tradução por dupla cabeça significando dois crâneos é, de facto, a mais usual desde Diels a Reinhardt e às traduções propostas por Kirk e Raven e Guthrie⁵⁹. Também Albertelli, Untersteiner e Mondolfo, como Zafropulo, Battistini e Ramnoux seguem as fórmulas de «dupla cabeça» ou simplesmente de «duas cabeças»⁶⁰.

Outro grupo de autores preferem a tradução proposta por John Burnet: *two-faced*, com «duas caras», como por exemplo Alexandre Kojève e Jean Voilquin⁶¹.

Traduções variantes destas utilizam a designação de «bi-céfalos», «bi-frônticos» ou juntam àquelas já referidas certas precisões que indicam como entender a dupla cabeça, as duas cabeças, a dupla face-olhar, ou as duas caras.

por vezes ainda confusa, dos que pudessem obter a gnose. Mesmo no pitagorismo antigo já se encontra esta concepção que deve estar presente também como contexto do «Poema» de Parménides. Cf. A. de MARIGNAC, *Imagination et Dialectique — Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les Dialogues de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1951.

⁵⁸ Cf. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, T. I, p. 233 (sublinhado nosso).

Cf. também idêntica tradução em UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I, p. 84.

⁵⁹ Cf. K. REINHARDT, *Parmenides*, p. 68; KIRK-RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, p. 271; GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, p. 23; L. TARÁN, *Parmenides, A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton-New Jersey, Princeton Univ. Press, 1965, p. 63.

⁶⁰ Cf. P. ALBERTELLI, *Gli Eleati, Testimonianze e Frammenti*, Bari, Laterza, 1939, p. 135; M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, p. 135; R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, trad. port. S. Paulo, ed. Mestre Jou, 1964, t. I, p. 80; J. ZAFROPULO, *L'École Éléate*, p. 134; Y. BATTISTINI, *Trois présocratiques — Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Gallimard, 1968, p. 112; C. RAMNOUX, «Les présocratiques» in: *Histoire de la Philosophie*, t. I: *Orient, Antiquité, Moyen Âge*, dirig. por Brice Parain, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, p. 425; M. SAUVAGE, *Parménide ou la sagesse impossible*, Paris, Seghers, 1973, p. 57; J. BEAUFRET, *Le Poème de Parménide*, Paris, P. U. F., 1955, p. 81. De salientar ainda a tradução proposta por Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966, p. 85: «die Zwickköpfe».

⁶¹ Cf. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, p. 174; A. KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I: *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, 1968, p. 221; J. VOILQUIN, *Les Penseurs Grecs avant Socrate — De Thalès de Milet a Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 94.

Reconhece-se que as principais variantes de tradução resultam de se considerar *κράνιον*, *κάρρα* como «cabeça», por um lado, e como «cara» ou «face», por outro. E podem-se esquematizar as várias traduções referidas no seguinte enumerado:

- 1 — dupla cabeça (Diels...);
- 2 — duas cabeças (Mondolfo, Untersteiner, Kirk, Raven, Guthrie...);
- 3 — duas faces (Burnet...);
- 4 — duplo olhar (Kojève...);
- 5 — bi-céfalo e/ou bi-frôntico.

Sob cada uma destas fórmulas assim reduzidas ao idioma português, ou seja, re-traduzidas dos autores de diversas tendências e escolas de pensamento alemão, anglo-saxónico, italiano, francês e espanhol, está presente uma interpretação que excede o que se poderia considerar a mera linearidade filológica.

No primeiro caso quando se traduz *δίκρανοι* por seres de dupla cabeça, o que está suposto é que esses seres correspondam àquilo a que Battistini, na sua tradução, designa por «*créatures fourchues (avec leur double tête)*»⁶². O que equivale a recolher como símbolo desses seres o instrumento bífido ou a tal forquilha que a língua grega mais tardia retém no mesmo termo *δίκρανοι*⁶³. Note-se ainda o carácter uno do ser cuja cabeça é dupla, ou que tem duas extremidades, pontas ou até cornos, o que equivaleria a reconhecer a preponderância arcaica de uma referência a *κέρας* predominante em *δίκρανοι*⁶⁴.

Na segunda tradução de *δίκρανοι* por duas cabeças não se acentua o carácter dual, par, complementar, das duas metades que formam o duplo, mas apenas se aponta para o carácter de excrescência, de somatório de mais uma cabeça, de número cardinal dois — enfim, de uma teratologia evidente. Untersteiner coloca uma exclamação na sua tradução: «uomini con due teste!» e Zafiropulo

⁶² Cf. BATTISTINI, *Trois présocratiques*, p. 112: «De cette première voie de recherche je te veux écarter, et encore de cette autre où les mortels ignorants vont errant, créatures fourchues avec leur double tête».

⁶³ Cf. LUCIANO, *Tímon*, 12. Vide também nota *supra* n.º 37.

⁶⁴ Cf. ONIANS, *The Origins of European Thought*, pp. 236 e segs.

decide: «(..) monstres à deux têtes.» — Em ambos os casos a convicção da monstruosidade física e moral⁶⁵.

A tradução de Burnet e outras idênticas por «duas faces» supõe uma concepção bi-polar que lembra toda a preponderância do tema dos contrários no fisicalismo dos jónios e, sobretudo, relaciona os δίκρανοι de Parménides com os ἀμφιπρόσωπα de Empédocles⁶⁶. Entre os monstros de duas faces do pensador de Agrigento, estruturados pelas forças cósmicas de antinomia como a atracção e a repulsa, e os mortais de duas faces de Parménides em que não se realiza a crase do calor e do frio, existe uma analogia a que não é alheia a tradução de Burnet e outras subsequentes⁶⁷.

Numa outra perspectiva complementar da de Burnet e por vezes susceptível de aparecer confundida ou irreflectidamente usada como equivalente aparece a tradução de δίκρανοι por duplo olhar. São os mortais que vêem em dois sentidos opostos, que têm duas faces complementares, «double visage», o que equivale a dizer o inverso de «vis-à-vis», ou então o carácter antitético pré-conciliado e ainda não dialéctico da antítese entre duas faces e dois olhares que se ignoram na sua unidade fundamental. O hegelianismo das interpretações de Kojève influencia o modo como se valoriza, de novo, na tradução de κρᾶνιον por face ou «olhar», o sentido da duplicidade: «les Mortels ignorants *errent* sous un *double visage*; (...)» (note-se o sublinhado de Kojève)⁶⁸.

⁶⁵ Cf. M. UNTERSTEINER, *Parménide*, p. 135: «(...) ma poi anche da quella ove uomini che nulla sanno si sbandano: uomini con due teste! infatti le perplessità nel loro petto dirige un'intuizione sbandata. (...)»; Cf. J. ZAHROPOLO, *L'École Éléate*, p. 134: «(...) / mais aussi contre cette autre, sur laquelle les mortels dénués de savoir / errent en tous sens, monstres à deux têtes. Car chez eux l'impuissance / guide en leur poitrine leur esprit chancelant. (...) / » (sublinhados nossos).

⁶⁶ Cf. EMPÉDOCLES, *Περὶ φύσεως*, frag. 61 (D. K., t. I, p. 334):
«πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γυλοῖς.»

⁶⁷ Cf. BURNET, *Early Greek Philosophy*, p. 174 e também pp. 184 e segs. em que o A. refere a dualidade cosmológica pitagórica como base da concepção parmenidiana da oposição entre o «quente» e o «frio». O tema da κρᾶσις ou mistura dos dois elementos θερμὸν καὶ ψυχρὸν (cf. ARISTÓTELES, *Met.*, A, 5, 986 b 34; e também DIÓGENES LAÉRCIO, I.IX) atribuído a Parménides encontra várias reinterpretações recentes: J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition, from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 258, nota 2; H. FRÄNKEL, «Studies in Parmenides», in *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II: *The Eleatics and Pluralists*, ed. por R. E. Allen e D. J. Furley, London, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 16; J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. I, *La Pensée Antique*, p. 616 (apêndice, nota 63).

⁶⁸ Cf. A. KOJÈVE, *Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I: *Les présocratiques*, p. 221.

Mais raras, mas também utilizadas, as expressões de bi-céfalo e de bi-frôntico para traduzirem δίκρανος supõem já não uma referência predominante a κέρας ou a κάρα nem a πρόσωπον ou sequer a μέτωπον, mas assentam na referência à «cabeça» no sentido de duas partes suas constitutivas, sobretudo se se atender ao sentido de κεφαλή na expressão ἐγκέφαλος, cujo significado preponderante é sensível no neologismo «bi-céfalo». Bi-frôntico remete ao latim *frons* como frente, fronte, testa e pode querer significar uma dupla bossa ou dupla testa, o que ainda remete a uma compreensão das partes constitutivas da própria cabeça, às várias massas encefálicas, aos vários cérebros primitivos ou às várias bossas e hemisférios cerebrais⁶⁹.

Em todos estes agrupamentos das traduções existe uma intenção esquemática que força agora os contrastes de acepções que na maior parte dos casos aparecem diluídas e irreflectidamente aceites com uma certa margem de flutuação e ambiguidade pela maioria dos tradutores de δίκρανοι.

No entanto, a investigação das etimologias e das variantes de tradução permitem uma atenção especial à hermenêutica que de um ou de outro modo se encontra implícita a propósito dos δίκρανοι. E a questão não é tanto a de optar por uma das traduções acima referidas, nem a de propôr nova tradução, mas antes disso elucidar as interpretações que se desenvolvem num entendimento específico do termo δίκρανος, mesmo quando por vezes traduzido da mesma maneira, por autores diversos, que diferentemente dão sentido a esse termo.

E, afinal, que quereria dizer Parménides com δίκρανοι? Seriam esses vultos como forquilhas, com chifres, ou esses monstros com cabeça além da sua? Seriam os mortais de duas faces que olham em dois sentidos, sempre dúplices, ou seres bi-cerebrais, de dois pensamentos, de duas vontades, de duas razões?

E, o que é mais importante, terão forçosamente os δίκρανοι o sentido depreciativo, negativo, com que parece de toda a evidência

⁶⁹ Lembrem-se os antecedentes da teoria frenológica, do tema dos cérebros primitivos na teoria evolucionista darwiniana e até os antecedentes do interesse médico pelo tema da κεφαλή como por exemplo: «Περὶ τῶν ἐν κεφαλῇ τραυματῶν» atribuído a Hipócrates (HIPOCRATES, *Works*, vol. III, Loeb Clas. Libr., ed. por E. T. Withington, London/Cambridge (Mass.), Heinemann/Harvard Univ. Press, 1968). Com efeito, tanto no *Corpus Hippocraticum* como em Galeno já se encontram referências às várias partes do cérebro como diversas cabeças-bossas primitivas.

são caracterizados no contexto próximo do «Poema» de Parménides, ou poderão ser revalorizados como manifestações específicas de uma fase da evolução cósmica, de um momento inalienável do próprio percurso ontológico e até como símbolo de seres potenciados e potenciáveis de capacidades latentes na humanidade futura?

II — A hermenêutica de δίκρανοι:

A — Referências nos contextos do «Poema»

A compreensão deste termo numa relação mais vasta exige um nível de hermenêutica que referencie variados contributos de textos greco-latinos que ajudem a situar o seu contexto próximo. Releia-se o fragmento 6 de Parménides:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότης οὐδὲν
 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἳ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' οὐκ ἐννοεῖται
 κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

(Note-se o passo sublinhado) ⁷⁰.

Parménides refere neste fragmento a distinção dos caminhos, a encruzilhada, e caracteriza a falsa via, ou caminho que não leva a parte alguma, dos δίκρανοι. A divindade ensina-o a afastar-se também desse trilho em que os βροτοὶ εἰδότης οὐδὲν πλάττονται (os mortais que nada conseguem ver) são δίκρανοι: «sem meios, na verdade, move-se no seu íntimo um pensamento errante». Também se diz que são levados, surdos como cegos, titubeantes, multidão acrítica ou indecisa e confusa que afirmará que o ser e o não-ser são e não são o mesmo ⁷¹.

Vê-se que δίκρανοι se diz dos mortais, dos que nada conseguem ver ou saber, dos que não têm meios e em que o pensamento

⁷⁰ PARMENIDES, frag. 6 (D. K., t. I, p. 232-233).

⁷¹ Cf. *Ibid.*, frag. 6, 7-9 (D. K., t. I, p. 233).

erra, boiando à superfície das emoções, daqueles que são levados pela confusão dos sentidos e pela indecisão das opiniões. As expressões acima sublinhadas fazem compreender melhor o achado do termo δίκρανοι.

Podem-se sintetizar os dados do texto de Parménides do seguinte modo:

1 — Os δίκρανοι são mortais (βροτοί) o que os distingue dos deuses imortais, ou seja, da sabedoria imortal;

2 — Os δίκρανοι são os que não têm uma estruturação permanente do pensamento, ou seja, de si próprios: neles se dá ἀμηχανίη e comportam-se como pensamentos errantes, quais «almas penadas» no mundo das emoções e das ilusões;

3 — δίκρανοι é a ἀκριτα φύλα, ou seja, a multidão dos que se confundem nos sentidos e dos próprios sentidos que confundindo-se se chamam multidão.

Os δίκρανοι aparecem num horizonte mortal de ausência de meios do seu próprio entendimento e como uma proliferação em multidão de sentidos e sentido de confusão, mas o que sobretudo os caracteriza é essa amecanicidade, essa suspensão funcional que não harmoniza as duas tendências, as extremidades, feixes de forças ou até polos e centros-crâneos ou cabeças primitivas dos δίκρανοι⁷². A nudeza dual destes δίκρανοι é ἀμηχανίη, chegando a poder imaginar-se que se tratariam de seres a duas dimensões, sem profundidade, ou de pensamento plano (πλακτόν νόον)⁷³. A referência às sensações de ver, ouvir e tocar confunde-as num mesmo movimento acrítico de redução a uma superficialidade de indiferença: surdos e cegos, hesitantes e titubeantes em que os sentidos não se dife-

⁷² As traduções de ἀμηχανίη reflectem o sentido primordial de «ausência de meios». Cf. por exemplo KIRK-RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, p. 271 (*for helplessness guides...*); J. BEAUFRET, *Le Poème de Parménide*, p. 81 (*l'absence de moyens*); M. SAUVAGE, *Parménide*, p. 57 (*le manque de ressources*); etc..

⁷³ πλακτόν νόον, ou seja, pensamento errático, que vagueia à superfície de todas as coisas sem em nenhuma se enraizar, à tona ou boiando vagamente. Daí o carácter superficial e planificante desse pensamento meramente pelicular. Pilo Albertelli, seguindo ainda Fränkel, chama a atenção para a expressão πλακτόν νόον como sendo ironicamente contraditória. De facto se νοεῖν significa um pensar recto e em termos de verticalidade e enraizamento profundo, por πλακτόν vem dado o sentido de um movimento horizontal, superficial, mais ou menos cíclico, ou seja, errante (cf. P. ALBERTELLI, *Gli Eleati*, p. 135, nota 6; também p. 131, nota 2).

rencia em perante os mesmos objectos, mas em que o mesmo parece não o ser e sendo-o, afinal, pelo jogo de indiferença sensorial⁷⁴.

Não se trata apenas de uma falta de relevo do pensamento e dos sentidos porque em Parménides, a distinção entre o inteligível e o sensível ainda não se encontra tematizada e o que se pretende manifestar é a não estruturação das energias e poderes mediadores e identificadores desses seres a que se chamam os δίκρανοι mortais.

Entre os deuses de uma só cara ou cabeça e de um só lábio ou palavra e os δαίμονες em díades indissociáveis e mais particularmente em tríades e em multidões, encontram-se os δίκρανοι, começo da dualidade e dualidade das próprias origens⁷⁵. Deste modo perspectivado o termo δίκρανος diria especialmente respeito ao mundo dos mortais humanos e significaria o estádio de todos os seres que se constituem pela sua própria estrutura dual.

A dualidade «di-crânica» pode então ser considerada como momento prévio à unificação e identificação do τὸ ἕον e também como momento de degradação e dissociação da unidade ontológica.

De qualquer modo como se pretenda perspectivar os δίκρανοι no «Poema» de Parménides terá de se atender ao carácter de encruzilhada que serve de contexto e representa a dimensão simbólica destas figuras⁷⁶. O problema das vias no «Poema» tem até hoje

⁷⁴ Tanto em Heraclito como em Parménides e em Empédocles encontra-se com frequência a tríade «ver-ouvir-pensar», por vezes com variantes como «ver-ouvir-tocar», ou «ver-ouvir-dizer», sendo esta referência global um sinal de uma concepção do conhecimento sensível e inteligível ainda não distinto mas integrador. Cf. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition*. Cf. HERACLITO, frag. 107 (D. K., t. I, p. 175); EMPÉDOCLES, frag. 2, 6-8 (D. K., t. I, p. 309).

⁷⁵ É frequente na mitologia grega encontrarem-se conjuntos de vários deuses que formam estruturas inseparáveis. Este procedimento existe nas mitologias orientais e vai persistir também na mitologia latina como na germânica. As estruturas triádicas são muito frequentes e pelo seu carácter expressivo representam formas criadoras e equilibradas do entendimento dos graus do divino. Só a título de exemplo veja-se como as Graias, as Lamias, as Harpias, as Sereias, as Erínias, as Moiras (*Fata*, fadas) e as Cárites (*Gratiae*, Graças) representam sucessivas leituras triádicas a vários níveis do mundo dos δαίμονες e dos θεοί. As estruturas duais são mais raras porque geralmente representam uma sequência de linhagem teogónica de pai a filho ou de esposo a esposa, considerados enquanto progenitores. Castor e Pólux, como Eros e Psychê, etc. são, no entanto, modelos arquetípicos dessa dualidade. Também existem referências simbólicas ao período em que os deuses são de um só lábio ou de uma só palavra, identificados pela unidade da língua e do λόγος primordiais.

⁷⁶ Trata-se do que já é referido por P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 285: «(...) par deux fois, on retrouve transposée l'image bien connue de la σχίστος de la bifurcation dont parlaient les Orphiques», referência esta que já está antecipada em L. ROBIN, *La Pensée Grecque*, p. 106: «Cette voie fallacieuse (...) comporte toutefois une double direction (frag. 6) (...)» (sublinhado nosso); cf. ainda J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. I: *La Pensée Antique*, p. 616 (apêndice, nota 61).

uma hermenêutica variada cuja história complexa não será necessário referir, mas qualquer das interpretações quer monádica, quer diádica, quer triádica ou mesmo de pluralidade de vias admitem o momento e o lugar da hesitação e da encruzilhada em que aparecem os δίκρᾱνοι.

Com efeito, se se admitir que no «Poema», após o Prólogo, estão expressas duas vias: a do Ser (ou do ente que é) — via da *Verdade* — e a do não-ser (a de negação do ente ou de perplexidades e aparências) — via da *Opinião* —, os δίκρᾱνοι serão os seres contraditórios ou que em si mesmos contradizem a onticidade da primeira via⁷⁷. Serão da segunda via, serão *segundos* em si mesmos, não pertencendo ao ser que é uno mas representando o nível das opiniões dos mortais, do mundo fenomênico, da aparência mutável e do movimento na sua aparência.

Esta interpretação dualista das vias no «Poema» resulta de uma hermenêutica que parece inspirada historicamente numa versão também dualista do pensamento aristotélico (ou platónico-aristotélico) aplicado como modelo de compreensão de Parménides⁷⁸. Enquanto se considera que em Aristóteles, como em Platão, existe um dualismo entre níveis do conhecimento e também entre níveis da realidade, e de um modo mais complexo, a própria dualidade entre conhecimento e realidade, a antinomia do «Poema» de Parménides será caracterizada como confronto entre opinião e conhecimento verdadeiro, ou nível acidental e fenomênico e nível ôntico ou ontológico de referência, ou ainda como nível gnoseológico e nível de realidade (lógica ou ontológica)⁷⁹.

Todos estes confrontos supõem graus de ser e sobretudo um sentido relacional gnoseológico e ontológico que poderá ser posto em causa a propósito de Parménides. Mas outro suposto mais

⁷⁷ Este é já o sentido que Simplício dá aos δίκρᾱνοι (*Fís.*, 117, 3) que são de duas faces porque combinam os contrários (εις ταὐτὸ συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα); cf. também REINHARDT, *Parmenides*, pp. 64-65; KIRK-RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, p. 271; TARÁN, *Parmenides*, p. 63: «δίκρᾱνοι: they must have two heads to assert with one that Being and non-Being are the same and with the other that they are not the same.»

⁷⁸ A interpretação dualista referida baseia-se na oposição entre o sensível e o inteligível no pensamento do Estagirita. Veja-se também a própria crítica que Aristóteles dirige ao pensamento platónico, situando-o e entendendo-o segundo tal dualismo. Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, A, 6, 987 a, 29 e segs.; quanto à interpretação que Aristóteles dá de Parménides veja-se *Met.*, A, 3, 984 b, 3-4: «(...) εἰ ἄρα Παρμηνίδη, καὶ τοῦτω κατὰ τοσοῦτον ὄσον οὐ μόνον ἐν ἄλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι»; (sublinhado nosso).

⁷⁹ Trata-se da interpretação que se baseia na diferença entre as duas partes ou «vias» do «Poema»: a da Verdade ou do Ser e a da Opinião ou da Aparência, enquanto esta última possa ser confundida com o caminho do não-ser. O não-ser é então entendido como privação ou mera negação lógica.

grave dentro desta hermenêutica redutora do pensamento pré-socrático é o da figura de razão ou *lógos* (διάνοια-νοῦς) que, quando subentendido a propósito do τὸ εἶναι-εἶναι de Parménides situa esta racionalidade do ente como uma onticidade estática da própria razão, como um *lógos* absolutizado ou uma νόησις-νοέσεως.⁸⁰ Complementarmente fica situado o plano da mobilidade das opiniões e dos movimentos em si mesmos como puramente acidentais, insubstantes ou inconsistentes por em si mesmos contraditórios. Este é o ponto da crítica aristotélica ao pensamento eleático e ao parmenidianismo através da caracterização dialéctica de Zenão de Eleia⁸¹.

Assim, segundo este modelo do pensamento aristotélico prosseguido em modernas interpretações, deste modo «aristotelizantes» do pensamento de Parménides, a afirmação deste acerca dos δίκρανοι que são os que afirmam que o ser e o não-ser são e não são o mesmo fica reduzida à comodidade de uma fórmula ôntica e substancializante do princípio de não-contradição, que formula a impossibilidade de um atributo ser afirmado e negado ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto do mesmo ser⁸². Enquanto a expressão de Parménides, a ser entendida segundo a fórmula de uma contradição teria que ser dita como uma contradição de contradições, indefinida e em aberto, impossibilitando qualquer arquétipo desse mesmo processo ou qualquer formulação principial, pelo contrário em Aristóteles a mesmidade de plano de consideração do real, mesmo que de um real impossível, não é discutível e está aceite como a suprema possibilidade lógica da própria razão, ou seja, como o sentido do princípio de não-contradição ou a possibilidade da própria contradição⁸³. Esta possibilidade do impossível, como limite da própria razão remete para o *ens rationis* o estatuto da aparência contraditória das opiniões dos mortais ou dos δίκρανοι,

⁸⁰ Em Parménides o Ser e o Pensar dizem-se um do outro mas não em termos relacionais, isto é, supondo um terceiro termo que permita a viabilidade do λόγος num ciclo pleno. Por oposição cf. ARISTÓTELES, *Met.* A, 9, 1074 b, 33-34: «(...) αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.»

⁸¹ Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, A, 5, 986 b, 27 e segs.; veja-se também P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*, p. 296.

⁸² É a interpretação que foi dada por REINHARDT, *Parmenides*, p. 87, nota 1: «(...) só dass, ταὐτὸν καὶ ταὐτόν, statt Prädikat zu sein, sich als ein zweites Koordiniertes glied dem ersten, τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι, zur Seite stellt.»; cf. também M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, p. CXV, nota 39.

⁸³ A formulação do princípio de não-contradição começa por dizer que é impossível que o mesmo atributo seja e não seja dito do mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, isto é, afirma a possibilidade suprema do próprio impossível como limite da razão. Quanto à formulação do princípio cf. ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3, 1005 b, 19-20.

dado que está suposto no Estagirita não existir plano físico ou metafísico real de acontecimento da própria contradição. Da delimitação que a Natureza permite realizar à própria impossibilidade lógica como tal, resulta o postulado fundamental do sentido da realidade como realidade do próprio sentido. Daí à concepção de verdade como adequação, à concepção de não-ser como mera privação e do nada entendido como negação, originalmente sempre de estatuto lógico, segue-se toda uma linha coerente de pensamento que reporta os δίκρωνοι aos dialécticos, no sentido que o Estagirita lhes dá, ou seja, o de sofistas, falaciosos, possuídos por uma retórica em última análise contraditória⁸⁴.

Para além desta interpretação que se referiu em linhas muito gerais existe aquela outra que deriva nomeadamente de uma diferente caracterização dos δίκρωνοι através também de diversa significação atribuída à dialéctica. Trata-se da interpretação que radica numa versão relacional e participativa da dialéctica no pensamento platónico⁸⁵.

Não são consideradas apenas duas vias no «Poema», mas três: a via da revelação da Verdade e do ser; a via do não-ser que ainda é referenciada a partir da Verdade; e, a via da Opinião, da manifestação fenoménica e da variação lógica⁸⁶. O critério lógico rigoroso que, segundo Aristóteles, separava o verdadeiro

⁸⁴ Se o não-ser pode reduzir-se a uma negação (como ainda em Bergson persiste o modo de pensamento aristotélico, cf. H. BERGSON, «L'existence et le néant» in: *L'évolution créatrice* (Oeuvres, pp. 728-747)) e se a verdade: pode confundir-se com uma *adequatio* como ainda em S. Tomás, então os δίκρωνοι como seres que praticam a contradição cometem a ilegítima fusão dos opostos ao afirmarem que o ser e o não-ser (sua negação) são e não são o mesmo (adequação).

⁸⁵ Cf. as interpretações que põem em relevo a terceira via do «Poema». Cf. ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, parte I, vol. III, p. 191: «Ma dal verso 4 in poi, si parla di un'altra via: *quella sulla quale i mortali vanno errando*: si tratta pertanto, di una «terza via» (...)» Cf. também Jean BRUN, *Les présocratiques*, Paris, P. U. F., 1968, pp. 73 e segs.; e Jean WAHL, *Vers la fin de l'ontologie, — Étude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger*. Paris, SEDES, 1956, p. 119.

⁸⁶ A terceira via é entendida como uma via de erro, mas também como via de manifestação e caminho de sabedoria. Zeller e Mondolfo tomam-na como uma via do erro (*Ibid.*, p. 191); para Guthrie a terceira via é uma fusão ilegítima das duas outras (*A History of Greek Philosophy*, vol. II, p. 22). Martin HEIDEGGER (*Einführung in die Metaphysik*, p. 86) aponta o triplo caminho e refere a terceira via ao real conhecimento ou verdadeira sabedoria: «Ein wahrhaft wissender Mann ist deshalb nicht jener, der blindlings einer Wahrheit nachläuft, sondern nur jener, der ständig alle drei Wege, den des Seins, den des Nichtseins und den des Scheins weiss. Überlegenes Wissen, und jedes Wissen ist Überlegenheit, wird nur dem geschenkt, der den beflügelnden Sturm auf dem Weg des Seins erfahren hat, dem der Schrecken des zweiten Weges zum Abgrund des Nichts nicht fremd geblieben ist, der jedoch den dritten Weg den des Scheins, als ständige Not übernommen hat.» (Veja-se em oposição a opinião de UNTERSTEINER, *Parménide*, p. CXIX, nota).

do contraditório e não entrava em consideração com os aspectos modais da «lógica» do eleata é, por seu turno, sujeito a uma interpretação modal predominante no pensamento de Platão⁸⁷. Entre o ser e o não-ser aparece o poder ser, o estado de participação graduado e hierárquico, o caminho do meio e mediador que acaba por constituir a razão de ser da dialéctica e dialéctica do próprio ser da razão.

Claro que, tal abordagem do próprio pensamento platónico supõe uma discutível hermenêutica, cuja crítica não se põe neste momento, mas da qual se deve salientar a evidenciação do carácter relacional e integrador do processo dialéctico até ao limite da sua própria ambiguidade em relação aos princípios que definem tal dialéctica⁸⁸.

Os *δίκρανοι* de Parménides situados nessa terceira via entre a do real perfeito e a do perfeito impossível constituem uma espécie de argumento pelo terceiro homem, à maneira socrática, que mediatiza e universaliza gradualmente o nível de referência gnoseológico e ontológico em que se encontram. As duas «faces» dos *δίκρανοι* já não serão as duas caras dos dialécticos de Aristóteles, dos sofistas contraditórios, dos desonestos retóricos, mas antes, os dois elos e perspectivas que ascendente ou descendente-mente articulam a dialéctica do ser ao não-ser e do não-ser ao ser, unificando o real na sua mesmidade de fundo e universal⁸⁹. O sentido dos *δίκρανοι* aparece, naturalmente, como o da hesitação negativa, o da divisão em tendências opostas, o da própria incapacidade de prosseguir a dialéctica no seu ritmo, mas não chega a ser contraditório nem de pura privação de sentido.

No «Parménides» de Platão apresenta-se, de modo claro, o estatuto complementar e positivo dos *δίκρανοι*: exige-se que de algum modo o ser não seja e o não-ser, seja, o que equivale a dizer que o possível (*δύναμις*) como força de relação do real em todas as suas determinações surge a partir da diferenciação dual, «di-crânica», de uma visão que antiteticamente constitui um momento indispensável à própria síntese⁹⁰.

⁸⁷ Cf. PLATÃO, *Sofista*, 237 a; 241, d e segs. em que se expõe a refutação do imobilismo parmenidiano por uma concepção dialéctica em que o não-ser é tomado como alteridade.

⁸⁸ Com efeito, só o *τὸ ἀγαθόν* constitui um princípio referencial e um limite do processo dialéctico, que acaba por definir não só o pleno movimento deste processo, mas também o seu sentido e finalização.

⁸⁹ Cf. PLATÃO, *Sofista*, 254 d e segs.

⁹⁰ Cf. *Id.*, *Parménides*, 166 c.

Nesta perspectiva seria levar demasiado longe a figura dos δίκρανοι, o pretender referi-la emblematicamente ao estado de alienação da dialéctica hegeliana ou ao estado de contensão e luta na dialéctica materialista histórica. De qualquer maneira será indubitável a relevância antinómica dos δίκρανοι na interpretação paradigmática referida do pensamento de Platão ⁹¹.

O que se nota é a transcendência do nível dóxico dos δίκρανοι, caracterizado na simbologia platónica pelo nível das σκίαι e mesmo dos εἶδολα, correspondentes a funções de αἴσθησις e de εἰκασία, e a transfiguração daqueles em seres análogos mas de nível superior que, segundo a mesma simbologia, aparecem ao nível dos μαθήματα e da relação das μορφαί correspondentes a funções de μάθησις e, sobretudo de διάνοια ⁹². Os δίκρανοι transfiguram-se em *dianoéticos* e estão a possibilitar o sentido, o acesso e a realização do próprio νοῦς, da contemplação dos paradigmas ideais e da sua manifestação, ou seja, da própria παρουσία ⁹³.

A substituição do modelo de razão aristotélica, estável e estática dentro dos seus critérios principais e de não-contradição, por este outro sentido de razão platónica, como διάνοια, relação e participação, deve ser entendido, como se disse, em função de pressupostos hermenêuticos discutíveis, não tanto a propósito das vias de Parménides, quanto sobre a legítima interpretação do pensamento respectivamente de Aristóteles e de Platão ⁹⁴.

Uma terceira linha hermenêutica do «Poema» pretende conciliar a dualidade das vias com o carácter triádico das mesmas vias referido à dialéctica platónica ⁹⁵. Chama-se a atenção para a unidade do «Poema», para o carácter introdutório do Prólogo e para o sentido genético da iniciação na via que parece querer conciliar os caminhos que mais são indicados como impossíveis e

⁹¹ Há um aproveitamento quase constante entre autores recentes (Hegel, Nietzsche, etc.) do pensamento de Parménides, num confronto dialéctico com Heraclito, posições essas que parecem conciliadas na reinterpretação da dialéctica platónica.

⁹² Cf. PLATÃO, *República*, VI, 509 d e segs.

⁹³ Os δίκρανοι como βροτοὶ εἰδότες οὐδέν... podiam não significar os meramente ignorantes a um nível de conhecimento sensível mas a um nível lógico ou dianoético. Cf. TARÁN, *Parmenides*, p. 63 quando os refere como não «iniciados» e acrescenta que cometiam o erro intelectual (πλάττονται...).

⁹⁴ Pensa-se que uma reinterpretação do pensamento de Platão e de Aristóteles haveria de mostrar não tanto uma conciliação destes pensadores a um nível eclético mas a releitura dos mesmos a partir de uma tradição inspirada do pitagorismo e da filosofia pré-socrática em geral.

⁹⁵ Encontra-se esta pretensão de unidade em estudos recentes sobre Parménides de que é exemplo a obra de Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. II, pp. 22 e segs.).

impraticáveis do que como alternativas reais dentro do horizonte do «Poema» de Parménides. O caminho na sua unidade seria referenciável como um processo dialéctico integrador da sua dualidade de referência através de um terceiro termo de aproximação, de manifestação de si mesmo. A unidade do Prólogo articular-se-ia na encruzilhada dos caminhos que são propostos pela divindade ao iniciado no mero indicativo do caminho que *é* e daquele que, dito do *não-ser*, *é* impossível, impensável e indizível, como a unidade bi-polar de uma dialéctica⁹⁶. Mas, o caminho dos *δίκρανοι*, dos que confundem o ser com o não-ser e dizem que são e não são o mesmo, considerado como via da confusão, acaba por ser o próprio caminho referencial de toda a discursividade, desde o Prólogo até à encruzilhada e revelação que se lhe segue⁹⁷.

De facto, segundo esta interpretação, os *δίκρανοι* não são pluralizantes dos caminhos mas garantem a unidade das vias como estatuto dizível, acessível, relativizante da própria mensagem do «Poema» que, por um lado, não é mais do que um conjunto de nomes que os mortais utilizam, aos quais se referem e com os quais se entendem e, por outro lado, constitui o dizer da divindade, da própria Verdade como revelação que não se pode conceber como mais do que uma única referência: Ser (não a palavra, nem a ideia mas o ser que *é*)⁹⁸.

O estatuto nominal tanto pluralizável num nominalismo indefinido, quanto assinalador da única realidade ou nome, permite afirmar o carácter ambíguo desta hermenêutica dos *δίκρανοι*, a um tempo, como aqueles que operam a difracção do uno numa multiplicidade de nomes, e como os que conciliam essa pluralidade no

⁹⁶ No frag. 2 de Parménides a divindade enuncia esses dois caminhos:

«(...) ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἄληθειῆι γὰρ ὀπηδεῖ), ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρέων ἔστι μὴ εἶναι, τῆν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὸν οὔτε γὰρ ἄν γνῶιης τὸ γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυσόν) οὔτε φράσαις.» (D. K., t. I, p. 231).

⁹⁷ Martin Heidegger considera esse caminho como o da *δόξα* (*Einführung in die Metaphysik*, p. 86; cf. nota *supra* n.º 86).

⁹⁸ Por um lado o nominalismo:

«(...) τῶι πάντ' ὄνομα(α) ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθεῖ, γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶα φανῶ ἀμείβειν.»

(PARMÉNIDES, frag. 8; D. K., t. I, p. 238); por outro lado o λόγος único: «/χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐδὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, (...)/» (*idem*, frag. 6; D. K., t. I, p. 232) — eis os dois polos apenas referenciáveis a partir do dizer poemático aquém e além de um e outro, ou seja, o dos próprios *δίκρανοι*.

modo dual de aproximação máxima e referenciação económica ao uno⁹⁹.

Por isso, tanto as hermenêuticas que entendem uma pluralidade indefinida de caminhos no «Poema» de Parménides, baseadas na proliferação indefinida dos nomes, das instâncias significativas, trilhos e caminhos que não levam a parte alguma em círculos indefinidos que multiplicam os δίκρανοι, como as hermenêuticas da unidade das vias pela assimilação dos δίκρανοι como instâncias di-mórficas e dianoéticas — estão ambas determinadas por uma consideração de *um mesmo horizonte de referência* do «Poema». A exigência de simultaneidade e de identidade segundo Aristóteles, ou a menos estricte exigência que em Platão caracteriza um horizonte de referência em termos de universalidade e de unidade relacional total, bem como a necessidade que nas hermenêuticas de conciliação existe de mesmidade referencial não respeitam o dizer de Parménides quando caracteriza os δίκρανοι como os que afirmam que o ser e o não-ser são e não são o mesmo¹⁰⁰.

Mesmo Martin Heidegger na revalorização que executou do pensamento pré-socrático e especialmente de Parménides determinou o horizonte deste pensar originário como o do τὸ αὐτό, esquecendo, porventura que nos δίκρανοι se ultrapassa esse plano do ser e do pensar, da realidade possível e revelada, para se propôr o que se poderia designar por uma *diferenciação absoluta*¹⁰¹.

Como se verá mais tarde este sentido diferencial não está ausente no pensamento de Heidegger, mas aparece subordinado ao tal plano de referência absoluto que é *o mesmo* (τὸ αὐτό)¹⁰².

⁹⁹ A dualidade é o modo óptimo de redução e de referenciação do Um (τὸ ἓν). Veja-se como no platonismo tardio persiste a antiga concepção pitagórica de que o Um gera o Um (2.º), que é idêntico ao primeiro e o permite referir intuitivamente, e, por outro lado, é dele diferente (por ser 2.º ou «outro») e constitui operativamente em relação ao primeiro a Díade como número ilimitado de gerações possíveis. Esta instância segunda em si mesma constitui a linguagem analógica da unidade, ou do Uno, em que Um e muitos se referem e conciliam.

¹⁰⁰ PARMÉNIDES, frag. 6, D. K., t. I, p. 233: «/ οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.»

¹⁰¹ Embora Martin Heidegger tenha sido quem revalorizou a via da δόξα como a aparência pela qual o saber superior será concedido àqueles que conhecerem os dois outros caminhos, por outro lado recusa-se a entender esta aparência como diferenciante e como discernimento. De facto, quando se refere ao τὸ αὐτό do frag. 3 (D. K., t. I, p. 231; cf. também frag. 8, 34 (D. K., t. I, p. 238)) diz que: «Darum bleibt τὸ αὐτό, das Selbe, in beiden Fragmenten, wenn nicht gar für das ganze Denken des Parmenides, das Rätselwort.» (Cf. *Vorträge und Aufsätze*, t. III, «Moir» (Parmenides, 8, 34-41), p. 37).

¹⁰² De facto, não só no texto acima citado (nota 86: *Einführung in die Metaphysik*, p. 86) mas também num passo imediatamente anterior: «Das Sichzeigen des Scheinenden gehört unmittelbar zum Sein und gehört auch wieder (im Grunde doch) nicht zu ihm.» (*Ibid.*, p. 86);

A descoberta da não-mesmidade no contexto próximo dos δίκρανοι repõe a interpretação de Parménides segundo a antiga concepção pitagórica do número. Os δίκρανοι seriam os poderes diádicos na sua sempre dúplice e irredutível virtualidade significativa: O *dois* como modelo do λόγος, da razão, quer como matriz de todos os outros números, nascidos dessa mãe que é a Díade, quer como momento de contemplação da Mónada, cujo absoluto é impensável, indizível e impossível¹⁰³.

A relação aritmológica entre a mónada, a díade e a tríade está longe de se poder supôr como uma relação meramente formal, ora cardinal ora ordinal ou segundo qualquer outra modalidade, porquanto a *mónada* contém em si, de modo de si diverso, todos as outras instâncias numéricas de tal maneira que se pode dizer que tudo está em tudo.¹⁰⁴ A *tríade* corresponde sempre ao que se pensa da mónada, filha da díade revela o pai ignoto e sempre apresentada deste modo na simbologia hermética pitagórica e neo-pitagórica persistente na cultura ocidental¹⁰⁵. A *díade*, como protótipo de todos os números ilimitados, tanto representa a bipolaridade abstracta e primeira de um processo dialéctico que surge por um momento terciário, abrupta e inexplicável antítese ou absolutização de um momento relacional e negador dessa polaridade,

como ainda num texto de *Vorträge und Aufsätze*, «Moir» (Parmenides, 8, 34-41) se nota que a *diferença* está segundo Heidegger pensada como subordinada ao plano de *mesmidade*: «Gibt uns das Wort [ταυτόν] eine Antwort auf die Frage, in welcher Weise das Denken dem Sein zugehöre, insofern es sagt, beide seien das Selbe? Das Wort gibt keine Antwort. Einmal deshalb, weil durch die Bestimmung «das Selbe» jede Frage nach einer Zusammengehörigkeit unterbunden wird, die nur zwischen Verschiedenem bestehen kann. Zum anderen deshalb, weil das Wort «das Selbe» nicht das Geringste darüber sagt, *nacht welcher Hinsicht und aus welchen Grunde das Verschiedene im Selben übereinkommt.*» (Op. cit., p. 37; sublinhado nosso).

¹⁰³ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* A, 6, 987 b, 25 e segs.; *Ibid.*, 988 a, 12 e segs.; cf. também *Ibid.*, A, 9, 991 a, 5; cf. M. T. CARDINI, *Pitagorici, Testimonianze e Frammenti*, Firenze, Nuova Italia, 1958-62-64. Discorda-se da opinião de MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 229 quando afirma: «The Greek language expresses indecision or vacillation typically by pairing words or stems such as δύο-, δι-, δις-, δοι, δίχρα, ἀμφί with words of thinkings, will or desire.»

¹⁰⁴ Cf. ANAXÁGORAS, frag. 6 (12) (D. K., t. II, p. 35): «πάντα παντός μοῖρα μετέχει (...).» *Id.*, frag. 11 (D. K., t. II, p. 37): «(...) ἐν παντί παντός μοῖρα (...).» Anaxágoras continua uma tradição aritmológica que explicita sempre a mónada como contendo em si todos os números. Veja-se a título de exemplo *Corpus Hermeticum*, trat. IV, § 10: «μονὰς οὖσα οὖν ἀρχὴ πάντα ἀριθμὸν ἐμπεριέχει, ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχομένη.» (Ed. por A. D. Nock e A.-J. Festugière, Paris, Belles Lettres, 1960, p. 53).

¹⁰⁵ São muito numerosos os exemplos da persistência de estruturas triádicas no pensamento ocidental. Remeta-se apenas para o nosso estudo sobre a persistência do ritmo trinitário no pensamento de S. Boaventura: C. H. do C. SILVA, «Carácter rítmico da Estética Bonaventuriana», in: *Rev. Portuguesa de Filosofia*, t. XXX, 1-3, 1974 (pp. 291-292).

como manifesta a própria infinitude, não tanto concebida pela multiplicação sucessiva de si por si própria, na estabilidade de um processo de carácter potencial, tipificado pela quadratura do círculo, mas antes em mui primordial acepção. A díade não é o *mesmo* quadro ou o plano de *identidade* em que, como Hegel bem o reconheceu, o Ser e o Nada se poderiam dizer o mesmo, não representa a indiferença do Todo em relação ao somatório das suas partes, nem sequer a ambiguidade de uma infinita proliferação serial¹⁰⁶. Não sendo a dualidade total nem a duplicidade indefinida, o dois representa o espaço de *diferenciação ontológica e lógica radical* e a infinitude em si mesma, ou seja, como *sempre diferente*¹⁰⁷.

A impossibilidade de um dizer unívoco acerca dessa díade, que caracteriza os δίχρονοι, faz compreender bem como o que eles afirmam terá de implicar que o ser e o não-ser sejam e não sejam ao mesmo tempo, sem que isso possa, de alguma maneira, constituir contradição. Porque, com efeito, na díade não existem as condições de simultaneidade e identidade que caracterizam o plano de contradição e ela também não é o plano de unidade, conciliador e supra-contradição, em que sempre o *um* se diz do *outro* porque ambos de um terceiro, ou em que o dois e o três se dizem de uma dialéctica que em si mesma constitui um quaternário de referência¹⁰⁸.

Na aurora do pensamento grego os δίχρονοι poderão aparecer revalorizados por esta interpretação pitagórica mais consentânea com o sentido iniciático e com as influências da filosofia itálica no «Poema» de Parménides¹⁰⁹. Por outro lado, tentando repôr os δίχρονοι no contexto interpretativo do «Poema» de Parménides verifica-se que a figura que destes se obtém através de uma herme-

¹⁰⁶ Sobre a identidade abstracta do ser e do nada cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (G. Lasson), Hamburg, F. Meiner, 1967, p. 67; sobre uma infinita proliferação serial cf. por exemplo ARISTÓTELES, *Met.*, K, 1068 a, 33 e segs. Cf. também G. DELEUZE, *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 261 e segs.

¹⁰⁷ Cf. C. H. do C. SILVA, *Do Ser e da Aparências ou da Diferença Ontológica Fundamental* (tese de Licenciatura), Lisboa, 1970, t. II, pp. 485 e segs: *Ontologia da Diferença*.

¹⁰⁸ Cf. C. H. do C. SILVA, «O Pensamento da Diferença no «De Divisione Naturae» de Escoto Eriúgena», in *Didaskalia*, vol. III, 1973, pp. 278 e segs.: *O quaternário da divisão* (cf. sobretudo pp. 281-284 sobre a estrutura quaternária da dialéctica).

¹⁰⁹ Cf. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, p. 214 e segs. A partir desta determinação fundamental que corresponde a uma perspectiva crítica sobre o pensamento de Parménides e dos pré-socráticos poder-se-ia induzir uma também necessária e legítima revalorização do pensamento de Platão e de Aristóteles numa perspectiva pitagórica, que só não foi esquecida no Ocidente no momento breve da descoberta do moderno espírito científico. Veja-se sobre este assunto de A. KOYRÉ, «Galilée et Platon», in: *Études d'Histoire de la pensée scientifique*, Paris, P. U. F., 1966, pp. 147 e segs..

nêutica preponderantemente platónico-aristotélica, como personagens di-mórficos ou dianoéticos, para já não dizer de meramente dialécticos, faz obviamente perder de vista o sentido originário e arcaizante que se reconheceu à palavra e ao seu significado.

Os δίκρανοι como personificação da Díade e das díades encontram no «Poema» a sua correlação na Δίκη, entidade e potência do limiar, sentido positivo da diferenciação, e na ἀκριτα φύλα, ou seja, na multidão, na proliferação ilimitada, no processo esquizóide indefinido ou na massificação colectiva¹¹⁰.

Entre os vários sentidos do contexto próximo de δίκρανοι afere-se o significado que mais se aproxima da função diádica dos δίκρανοι. Pode-se esquematizar essa aproximação da seguinte maneira:

1 — Entre a Δίκη diferenciadora, divina, imortal e os mortais diferenciados e divididos em si mesmos;

2 — Entre a ἀκριτα φύλα dissolvida numa equivocidade de confusa e infinita divisão e os de pensamento superficial (πλακτὸν νόον) desprovidos de meios que ultrapassem a bi-dimensionalidade e a falta de relevo da sua mente;

3 — Entre a Díade divina produtora e as criaturas teratomórficas reproduzidas;

— eis que os δίκρανοι representam por excelência os humanos no estado da hesitação, da encruzilhada, que se constitui a partir deles e, sobretudo, da instância que na nascente filosofia grega serve de referencial prévio ao próprio humano: a mente ou ο νοῦς¹¹¹.

B — Referências da Antiguidade e suas interpretações recentes

A situação dos δίκρανοι como momento diferenciador e criativo de toda a inteligibilidade parmenidiana fundado numa herme-

¹¹⁰ É a Δίκη que revela os caminhos, cf. J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, I: *La Pensée Antique*, p. 616, apêndice, nota 61. Sobre ἀκριτα φύλα cf. M. UNTERSTEINER, *Parménide*, p. CXXXI, nota 62.

¹¹¹ A característica noética está implícita na hesitação e inquietação próprias dos homens. Os δίκρανοι são os humanos tal como está pensado por Martin Heidegger na tradução do frag. 6 de Parménides: «/ Vor allem nämlich von diesem Wege des Erfragens halte dich weg./ Aber dann auch von dem, den offenbar die Menschen, die nicht-wissenden, / sich zurechtmachen, die Zwickköpfe; denn das Sichnichtzurechtfinden / ist ihnen das Richtmass in ihrem irrenden Vernehmen; die aber werden hin und her geworfen; / stumpf zumal und blind, verdutzt; die Sippschaft derer die nicht scheiden, / denen Satzung ist, das Vorhandene und Nichtvorhandene sei dasselbe / und auch nicht dasselbe, denen in allem widerwändig ist der Pfad.» (sublinhado nosso); (cf. também *supra*, nota 86).

nêutica pitagórica exige um estudo que coteje referências a outros autores e de outras obras que na Antiguidade sirvam de contributos para a evidência de uma tradição mais ampla em torno dos δίκρανοι de Parménides.

As referências mais antigas que se podem invocar para uma compreensão do contexto dos δίκρανοι na Cultura Clássica são vários termos dos Poemas Homéricos que reflectem uma primitiva concepção antropológica¹¹².

A concepção de homem encontra-se em Homero insinuada através de noções prévias como as de agregado de membros, conjunto de partes ou cabeça¹¹³. Esta última noção referida pelo termo κεφαλή serve para referenciar o número dos homens e apresenta-se como o princípio identificador dos homens em geral. Esta referência supõe uma concepção da ψυχή como sopro vital cuja sede é ἐγκέφαλος¹¹⁴.

Por outro lado, na descrição de vários episódios de guerra os poemas homéricos referem os homens como caras, ou pontas (καλάμη) referindo a sua morte como o corte e o abatimento das mesmas. Além disso, a referência à identificação mental do homem em termos de φρένες também se refere à cabeça¹¹⁵.

Por outro lado, a importância que desde a antiga Creta teria tido o simbolismo da armadura do animal sagrado vem acentuar-se nos tempos homéricos em que κέρασ ou cornu, também cerebrum ou κάρα, significam os poderes vitais do próprio homem, símbolos de fertilidade e também de força¹¹⁶.

Deixando para mais tarde o estudo do simbolismo propriamente dito, de inversão de valores do mesmo, e da sua persistência histórica, pode-se desde já afirmar o carácter predominante de κάρα-κέρας-κράνιον na acepção mais frequente e mais primitiva da família semântica que se vem estudando.

Noutras tradições não helénicas como por exemplo entre os judeus do Antigo Testamento encontram-se muitos dados desta preponderância antiquíssima de referência dos homens através do

¹¹² Cf. ONIANS, *The Origins of European Thought*, pp. 236 e segs.

¹¹³ Cf. *supra* nota 52.

¹¹⁴ Cf. ONIANS, *id.*, p. 237: «(...) it can now be seen, they [the horns] were a permanent concentration, an outcrop, of the life-substance in the head, of the seed that was also the strength, of the ἐγκέφαλος in which was the ψυχή. What grows out of the head is almost inevitably believed to be an issuing of what is within the head».

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 123 e segs.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.* pp. 236 e segs.

protótipo da armadura, símbolo de força e fertilidade, sinal viril comparável à *vis* do *juvenis* ou ao *vir* e ao *άνήρ*¹¹⁷. Todos estes dados primitivos de uma antropologia de muito difícil reconstituição e, por outro lado, bastante esquecida numa investigação recente vêm confirmar o achado do termo *δίκρανοι* como significativo de uma concepção primitiva do homem no tempo de Parménides.

A doxografia atribui a Anaximandro a afirmação de que o homem teria provindo do peixe¹¹⁸. Esta referência que entrou na tradição e que ainda hoje constitui um dito do senso comum nas suas determinações de tradição popular difusa, poderá ser revalorizada se se atender a primitivas concepções imagéticas de estádios primordiais de morfogênese do corpo humano, da embriologia arcaica das suas próprias forças construtoras ou mesmo de uma entidade antepassada do homem. Não se trata apenas de analogias integráveis no quadro de uma zoologia comparada, de uma arqueologia ou de uma paleontologia, mas de uma manifestação de evidência ao nível de uma compreensão filosófica mais profunda de condições originárias e modelares do próprio homem¹¹⁹.

Uma perspectiva de gnose semelhante será de aplicar aos *δίκρανοι* no contexto do primitivo pensamento grego. De facto, entre o peixe ou o anfíbio de Anaximandro e os *δίκρανοι* ou os animais com armadura, provavelmente bois, de Parménides existem afinidades à primeira leitura insuspeitáveis.

O carácter diluído e difuso de um meio sem contrastes nítidos em que aparece o peixe-homem corresponde a uma noção fluída do próprio corpo humano comparável essencialmente a uma cabeça sem membros, a um espaço de interioridade sensorial, a um vaso do sopro vital que praticamente não mantém quaisquer relações motoras, sensoriais ou cognoscíveis em relação ao exterior.

¹¹⁷ Como se poderá ver, quando se fizer referência ao simbolismo bíblico, a armadura córnea é muitas vezes mencionada como símbolo de especial santidade. Cf. ainda ONIANS, *The Origins of European Thought*, p. 236.

¹¹⁸ Cf. Doxografia sobre Anaximandro de AETIUS, V, 19, 4 (D. K., t. I, p. 88); PLUTARCO, *Symp.*, VIII, 8, 4, p. 730 e.: «ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπου ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας, ὡσπερ οἱ γαλοὶ, καὶ γενομένους ἰκανοὺς ἑαυτοῖς βοθηεῖν ἐκβήναι τηλικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι.» (D. K., t. I, p. 89).

¹¹⁹ São exemplo desta sobrevivência do tema ao longo da cultura ocidental os símbolos do «peixe» em variadíssimas concretizações: o signo astrológico, Jonas e a baleia, etc.; cf. C. G. JUNG, *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (Psychologische Abhandlungen, VIII), Zurich, Rascher Verlag, 1951, pp. 127-266.

Mas se esse peixe é e será o símbolo da alma pela sua predominante interiorização, o que nele constitui a sua figura amélica é o domínio da cabeça que liga e *faz corpo* com o corpo.

Do estádio desses «unicéfalos» ou desses «mono-crânicos» ao estádio dos «com dois cornos» ou bi-polarizados em dois centros, dois eixos de constituição do próprio corpo, vai o processo de evolução que afinal aparece bem nítido no mito do andrógino referido no «Banquete» de Platão¹²⁰. De facto, a contraposição entre o corpo e o mundo exterior, quadratura sólida dos quatro elementos, mundo do movimento biológico e mecânico, da resistência física e da instrumentalização da cabeça e do seu centro anímico num corpo de muitos membros — constitui apenas um dos aspectos de uma contraposição mais vasta¹²¹. A cabeça e o corpo, o centro anímico (ψυχή) e o centro das emoções e dos movimentos (θυμός), (bem presente também em Homero), as duas partes ou metades da própria unidade homem, para já não referir o seu *animus-anima* e a sua concretização em seres diferenciados sexualmente — são os termos de outras tantas contraposições sugeridas por δίκρανοι¹²².

Mas, o que mais importa salientar é a inversão da figura primitiva do homem como uma cabeça que possui corpo e membros para a noção teratológica de um corpo ou de vários membros que se agregam e explicitam em duas cabeças, dois crâneos ou cornos. Criaturas em forquilha, como já se referiu, que podem significar a dualidade de poderes psíquicos e centros ou feixes de forças que se manifestam numa antiquíssima compreensão de κέρας¹²³.

Os δίκρανοι não são referidos por Homero, porque, como já se disse, a palavra julga-se ser uma criação de Parménides, mas existem expressões afins como ἀμφιπρόσωπα e ἀμφικάρη ou ἀμφικέφαλα que têm alguma analogia com esse sentido de seres bicéfalos¹²⁴. Além disso, como se pode ver no *Lexicon Homericum* de H. Ebeling,

¹²⁰ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 189 d e segs. Cf. *infra*, p. 368 e segs.

¹²¹ A contraposição entre o corpo e o mundo exterior é estabelecida como uma relação de *microcosmos* a *macrocosmos*. A cabeça representa como que o nó que liga a interioridade e o nível superior de elementos mais subtis aos quatro elementos que constituem a referenciação física do próprio corpo.

¹²² Cf. C. G. JUNG, *Mysterium Conjunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammen setzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Zurich, Rascher Verlag, 1955-6; cf. também ONIANS, *The Origins of European Thought*, pp. 94 e segs..

¹²³ Segundo Anaxágoras pensava-se que o corno era o resultado da concentração do cérebro nessa direcção, e representaria uma projecção da força vital interna. Cf. ONIANS, *The Origins of European Thought*, pp. 237-238.

¹²⁴ Cf. H. EBELING, *Lexicon Homericum*, p. 103 b.

aparecem expressões como δίχα βουλή, δίχα θυμός e ἐνδοιάζω todas elas com o sentido de dualidade de vontades, tendências, desejos ou até mesmo de «estar-em-dois», ou de ser dividido em duas partes¹²⁵. Aparecem também os adjetivos ἀμφίβουλος e δίφροντις muito expressivos dessa dupla vontade ou dessa dupla mente¹²⁶.

O termo δίφροντις é, de todos, o mais próximo de δίκρανοι mas a sua sedimentação lexical e semântica não constituiu uma figura emblemática como a de δίκρανοι.

Entre a tradição antropológica homérica e a tradição jónica, por exemplo de um Anaximandro, existe ao mesmo tempo uma proximidade de concepção cosmológica que lhe serve de fundo e um contraste com o sentido dual que a antropologia parmenidiana reflecte opondo os δίκρανοι tanto à teratologia mítica, quanto à concepção elementalista e pró-monádica do homem.

Os modernos intérpretes da filosofia pré-socrática pretenderam ver na referência dos δίκρανοι de Parménides uma crítica às posições de Heraclito de Éfeso¹²⁷. Se bem que esta perspectivação em contraste de Parménides e Heraclito não tenha hoje cabimento nem seja apoiada por evidência histórica, não deixa de ser curioso que no pensador jónio exista uma concepção do homem sábio como participante e portador do Λόγος universal, em contraste com o homem comum ou os mortais que julgam possuir um λόγος particular e que se manifestam como que vacilantes e hesitantes¹²⁸. Estes últimos seriam assimiláveis aos δίκρανοι de Parménides e aquele modelo de sábio corresponderia ao Homem unificado e

¹²⁵ Cf. H. EBELING, *Lexicon Homericum*, p. 313 a-b; cf. também A. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 229, nota 23: «In Homer we find δίχα βουλή, «will split two ways», δίχα θυμός, «desire split two ways», and the like: (...) δίχα, διχθά, διχθάδιος, διάν διχα. Other such expressions are: ἐνδοιάζω, «to be in two, to vacitate», διστάζω, «to array in two, to hesitate; (...)».

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 229, nota 23: «(...) also the adjectives ἀμφίβουλος, δίφροντις, «of two minds»».

¹²⁷ Sobre a história desta questão já atrás referida (nota 8) veja-se E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, parte I, pp. 173-183, nota 3: *La questione dei rapporti fra Parmenide ed Eraclito*; note-se a referência feita ao importante estudo de Reinhardt decisivo para esta questão: «Parmenide non poté dunque conoscere Eraclito. Per quanto concerne il tanto discusso fr. 6 REINHARDT nega recisamente che esso contenga una polemica anti-eraclitea. I δίκρανοι rappresentano la totalità degli uomini in generale (...)» (*Ibid.*, p. 179; sublinhado nosso).

¹²⁸ Cf. HERACLITO, frag. 1 (D. K., t. I, p. 150): «γινωμένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰκασί, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγῆμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλαμβάνονται.»

unificante, herói, iniciado, semi-deus, correspondente ao ideal homérico-jônio da realização das forças vitais e das energias cosmológicas na mónada humana.

Porém, uma análise da hermenêutica recente torna manifesto que o pretendido contraste entre Parménides e Heraclito corresponderia a uma crítica daquele à concepção do fluir universal e da filosofia do devir, que se julgaria determinante no filósofo de Éfeso¹²⁹. Só os «imortais, mortais e os mortais, imortais» poderiam ter induzido a tal concepção da antropologia heracliteana que estaria a ser visada pelos δίκρᾶνοι de Parménides¹³⁰.

Entre a concepção elemental da alma e do corpo em Heraclito, a sua duplicidade vigilante e onírica, imortal e mortal, invisível e visível e a concepção dos δίκρᾶνοι nota-se uma diferença de linhagem de referenciação filosófica e mesmo de sabedoria mítica e iniciática¹³¹. O contraste da tradição jónia com a tradição pitagórica exigiria um estudo das origens asiânicas e até orientais de concepções míticas e sóficas primitivas¹³². No entanto, mesmo sem a explicitação desses dados acerca da etiologia destas linhagens, o seu contraste reconhecido na literatura clássica da tragédia por Nietzsche, de um modo exagerado, como o espírito apolíneo e o espírito dionisiaco, será também evidente no confronto entre a tendência exemplarista e identificadora do homem com o herói, com a alma ou com um elemento ou princípio fundamental da realidade e, por outro lado, a tendência analítica, gnóstica e discriminativa do homem de entre uma multiplicidade de formas possíveis de números e de ritmos em relação aos quais esse mesmo homem dividido aspira uma salvação¹³³. A comparação das duas linhas de força da antropologia grega arcaica dá uma diversa interpretação à morte e nela se pode ver com maior clareza como a tendência pitagórico-parmenidiana perspectiva o mortal como face da vida, como sua confusa realização, e não como outro estado ou alteridade.

¹²⁹ Quanto à concepção do εἶν parmenidiano por oposição ao devir, cf. M. UNTERSTEINER, *Parménide*, cap. III, pp. CII e segs..

¹³⁰ Cf. HERACLITO, frag. 62 (D. K., t. I, p. 164): «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες.»

¹³¹ Cf. HERACLITO, frags. 76, 115, etc.

¹³² Cf. M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, pp. 111 e segs.

¹³³ Cf. NIETZSCHE, (*Die Geburt der Tragödie*) quando se refere ao dualismo entre o espírito dionisiaco e apolíneo. Veja-se o estudo de E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, London, Cambridge Univ. Press, 1951. Quanto ao tema do homem dividido muito presente no pensamento plotiniano, cf. P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité*, t. II: *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, pp. 261 e segs..

Dois futuras filosofias têm aqui a sua génese: a do uno e do múltiplo, a do um e do *alter*, a da totalidade e suas relações; e, por outro lado, a do único e sua diferenciação, a da diferença e sua mesmidade ou a do infinito e sua integração¹³⁴.

Os δίκρανοι encontram desde a Díade de Pitágoras até aos desenvolvimentos da filosofia platónico-pitagórica tardia uma pertinência de sentido. Tanto a antropologia implícita na lírica grega mais antiga quanto os desenvolvimentos da poesia de índole pitagórica em Empédocles de Agrigento delimitam um horizonte próximo do «Poema» de Parménides e atestam a importância dos δίκρανοι como primitiva concepção antropológica¹³⁵.

No poema do mago de Agrigento descrevem-se várias fases da constituição cósmica dependentes das forças contrárias que agregam ou desagregam os elementos. No que diz respeito à formação dos seres vivos a descrição implica um estágio primitivo em que membros e órgãos errantes ainda não se agregaram para formar corpos e seres harmónicos. São braços e pernas, olhos e cabeças que irão só mais tarde unificar-se quer por afinidades teratológicas, quer por oposição não menos teratológica¹³⁶.

Monstros formados por muitos membros, muitos olhos, muitas cabeças, seres de verdadeira imaginação onírica, que agregam a cabeça directamente aos membros, sem o corpo, ou que se cindem em meiose reprodutora — eis uma plurímota descrição de um nível que se poderia considerar de embriogénese simbólica da compreensão do homem no drama cósmico de Empédocles¹³⁷.

Espera-se encontrar os δίκρανοι e, de facto, a referência a seres andróginos com dupla face, com cabeças de bois aparece em

¹³⁴ Cf. J. ZAFIROPULO, *Apollon et Dionysos — Un Essai sur la notion d'impermanence*, Paris, Belles Lettres, 1961. Trata-se do desenvolvimento filosófico de duas hipóteses de fundo: a do *contínuo* e a do *descontínuo*, além do jogo que entre si tais hipóteses podem estabelecer. Assim, à filosofia dos jónios, dos atomistas e dos socráticos contrapõe-se a linha de pensadores pitagóricos, eleatas e pluralistas que se continuam nos neo-platónicos e nos neo-pitagóricos, sendo os primeiros defensores do uno e do múltiplo e os segundos do único, suas diferenciações e sua infinitude.

¹³⁵ Cf. J. ZAFIROPULO, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, Belles Lettres, 1953, pp. 149 e segs..

¹³⁶ Cf. EMPÉDOCLES, frag. 57 (D. K., t. I, p. 333): «/ῥι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀνάχονες ἐβλάστησαν, / γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνίδες ὤμων, / ὄμματά τ' οἴ(α) ἐπλανᾶτο πενήτευστα μετώπων.» cf. também a referência ao episódio de Circe em APOLÓNIO DE RODES (*Argonautica*, IV, 672 e segs.) em que se refere a geração de monstros nascidos de uma composição anómala dos elementos. Segundo J. CHEVALIER (*Histoire de la Pensée*, I: *La Pensée Antique*, p. 98, nota 2) Parménides admitiria a origem terrestre (ἔξ ἰλύος) do homem.

¹³⁷ Cf. Jean BOLLACK, *Empédocle*, t. I: *Introduction à l'ancienne Physique*, Paris, Minuit, 1965, pp. 201 e segs..

Empédocles. São os ἀμφιπρόσωπα referidos no fragmento 61, que se passa a citar:

‘πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρωια, τὰ δ’ ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ’ ἀνδρῶν
τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις.’

«Muitos de duas faces e de dois esternos foram nascidos,
Nascidos bois com frentes de homem e, inversamente, surgiram
Homens com cabeça de boi, e misturas de partes de homens
E de naturezas de mulheres, com débeis partes íntimas.»¹³⁸

Neste texto de Empédocles está quase evidente a noção de δίκρανοι entendida de uma maneira menos arcaica pelo termo ἀμφιπρόσωπα, ou seja, seres com duas faces ou com dois rostos. Mas este passo não seria tão importante se não referisse mesmo os tais animais com rosto humano (bois com face humana) e os tais homens com cabeça de bovídeo. Os δίκρανοι seriam neste contexto quer os seres de duas faces como o *Janus bifrons*, quer os seres duplos antropozoomórficos, quer ainda e sobretudo aquilo que elucidava o próprio termo δίκρανος por referência a κέρας, ou seja, seres com cabeça de boi, com dois cornos.

Não deixa também de ser muito curiosa a proximidade com que no texto de Empédocles se refere em sequência aos bois humanos e aos homens bovídeos, os seres masculinos e femininos ou hermafroditas¹³⁹. Não, porque se pretenda entender a relação homem-bovídeo em paralelismo com os componentes do hermafroditismo — o que constituiria uma inteligência linear alheia ao espírito gnômico e simbólico destes poemas de antiga sabedoria. O que constitui motivo de notável interesse é o de ambas as partes do hermafrodita poderem ser simbolizadas pela dualidade das pontas ou hastes da armadura humana-bovídea.

Sem querer, por enquanto, antecipar o simbolismo *animus-anima* que Jung reconheceu com evidência como protótipo ancestral

¹³⁸ Cf. EMPÉDOCLES, frag. 61 (D. K., t. I, p. 334). Cf. também D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle — A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge, Camb. Univ. Press, 1969, pp. 196 e segs..

¹³⁹ Cf. EMPÉDOCLES, frag. 61 (D. K., t. I, p. 334): «(...) μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ’ ἀνδρῶν / τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις /». Cf. também J. BOLLACK, *Empédocle*, t. I, p. 207: «Les êtres mixtes, les hermaphrodites, qui naquirent pendant le deuxième stade, sont des monstres, et non pas des êtres idéaux. (...)».

da antropologia, será de sublinhar não o carácter teratomórfico destes seres mas a sua completude e perfeição simbolizada até pela inaparência, pelo quase apagamento, de uma diferenciação das partes sexuais referida no texto citado de Empédocles¹⁴⁰. Aparece o antigo símbolo do boi como animal sagrado castrado no seu poder viril, como símbolo da perfeição e equilíbrio ou completude dos contrários em si mesmo¹⁴¹. E, dentro deste contexto, eram os cornos que representavam essas forças criativas e equilibradas no universo e não o emblema sexual de outros e diferentes cultos e simbolismo de tradições fálicas¹⁴².

Se se assimilarem os δίκρανοι de Parménides aos ἀμφιπρόσωπα de Empédocles encontra-se o que se poderia chamar a primeira interpretação dos δίκρανοι feita na Antiguidade. Mas, embora no pensador de Agrigento apareça uma concretização mais ampla dos δίκρανοι como figuras e formas entificadas, esses δίκρανοι parecem ter perdido a relação que no «Poema» de Parménides os torna directamente significativos de um destino ontológico diferenciador de caminhos e do próprio ser e não-ser, como do mesmo e do outro.

No Περί φύσεως de Empédocles a importância do simbolismo aritmológico é evidente: a Díade tem aí a função preponderante como aglutinadora e diferenciadora da vida cósmica, como forças da atracção e da amizade; e da repulsa ou do ódio¹⁴³. Por outro lado, o quaternário dos elementos serve de conteúdo delimitador do horizonte cósmico ou de pertinência das forças da atracção e da repulsa nos seus círculos mínimo e máximo¹⁴⁴. O advento das noções de *totalidade* e *organidade* cumprem com Empédocles o

¹⁴⁰ Cf. EMPÉDOCLES, frag. 61 (D. K., t. I, p. 334); cf. C. G. JUNG, *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, pp. 20 e segs.: *Anima-Animus*.

¹⁴¹ Basta referir a tradição do boi Ápis presente ainda sob diversas formas no tema do animal sagrado no contexto da cultura clássica. Cf. ONIANS, *The Origins of European Thought*, p. 236.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 238-9: «There was also a further reason why horns should be connected with procreation. Not only does castration produce a marked change in the growth of horn, but also, just as hair was believed to be an outcrop of the procreative power since it grows upon the face and *pubes* at puberty, so it was observed that horns tend to develop fully at similar stage. (...) Not only are horns thus an outcrop of the procreative power but their use is largely sexual.»

¹⁴³ Cf. EMPÉDOCLES, frag. 20 (D. K., t. I, p. 318-319) — Trata-se da Φιλότης ou Ἀφροδίτης e de Νείκος.

¹⁴⁴ Cf. EMPÉDOCLES, frag. 6 (D. K., t. I, pp. 311-312): «τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· / Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς / Νῆστις θ', ἢ σακρούις τέγγει κρούνωμα βρότειον. /»

momento da sua explicitação consciente e poética dentro da evolução do pensamento pré-socrático¹⁴⁵.

Contudo, todos estes aspectos contextuais da filosofia de Empédocles contrastam com o nível de aplicação e de leitura a que se deve aferir o «Poema» de Parménides: enquanto a Díade de Empédocles está delimitada pelo quadro de referência dos quatro elementos e o seu movimento é cíclico e dialéctico pela estrutura quaternária das fases lógicas desse processo, a Díade ou Δίκη de Parménides apresenta-se a um nível pré-elemental como limiar diferencial do ἄπειρον e do πέρασ, da mónada e do Todo pluralizado¹⁴⁶. E se os δίκρανοι podem representar as instâncias diferenciais do ἄπειρον, prévio ao reconhecimento do ser único e absoluto, na sua ambiguidade primordial não se podem confundir com os ἀμφιπρόσωπα que representam apenas uma alternativa no processo cosmológico, na combinatória e dissociação dos vários elementos radicais.

Em termos simbólicos estabelecer-se-á este confronto pelo contraste entre o andrógino primordial e o hermafrodita subsequente e indiferenciado num momento do processo cósmico¹⁴⁷.

A influência pitagórica muito evidente em várias das concepções de Empédocles persiste ainda no pensamento de Platão e num texto cujo significado simbólico será considerado adiante. Trata-se da referência aos seres andróginos cuja descrição pormenorizada constitui um conjunto de dados que se julga pertencer a uma antiga tradição antropológica¹⁴⁸.

A mais remota destas concepções antropológicas está apontada no tema do cruzamento das energias cósmicas, das vias ou dos caminhos da manifestação no «Poema» de Parménides, em que os δίκρανοι são seres de encruzilhada, que retomam o antigo tema órfico da σχίσις ou bifurcação dos caminhos¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Entende-se que dentro do pensamento pré-socrático só com Empédocles de Agrigento é que se explicita o conceito racional de totalidade através de um sentido de organicidade biológica. Cf. EMPÉDOCLES, frags. 8, 9, etc. em que se expõe o tema da μίξις e da διέλλαξις dos componentes que formam o todo (ὅλον).

¹⁴⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* A, V, 987 a, 12, ... etc. em que o Estagirita se refere aos pares de opostos presentes no pensamento pitagórico. Cf. também *supra*, nota 110.

¹⁴⁷ Por oposição à interpretação de Jean BOLLACK, *Empédocle*, t. I, p. 206-207, sobre a relação entre o andrógino e o hermafrodita cf. *infra*, p. 365.

¹⁴⁸ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 189 d e segs..

¹⁴⁹ Cf. *supra* nota 76. Veja-se também F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, p. 214-215. Quanto a termos relacionados com δίκρανοι como δίκρος que significa bífido ou em forquilha, etc., cf. HIPÓCRATES, *Κωακαί προγνώσεις*, 225; GALENO, II, 369.

Além das referências já feitas a alguns pensadores jónios e à linhagem pitagórica podem-se ainda apontar alguns contributos da tradição médica antiga e do pensamento do teor biológico e zoológico de Aristóteles¹⁵⁰.

Em Empédocles, como em Arquelaus, o corpo humano radica no elemento terra que essencialmente o compõe no estágio actual na sua evolução¹⁵¹. Este sentido do *Homo-humus* vem também atestado segundo Parménides que caracteriza a composição humana a partir da terra: ἐξ ἰλός¹⁵².

Tratando-se de uma concepção bíblica e também greco-latina, de uma explicação para o nascimento do homem esta determinação fica incompleta sem o segundo nascimento que é o do espírito, do sopro vital, do fogo ou do calor¹⁵³. De facto, tanto em Empédocles como em Parménides fala-se de um duplo nascimento (tal como na tradição judaico-cristã, noutra sentido) e expõe-se a unidade dessas duas forças como os tais feixes, fachos e cornos simbólicos que aparecem nos δίκρανοι.

As explicações de Hipócrates e Galeno da embriogénese e da formação do corpo humano fazem apelo a esta tradição de elementos e de contrários primordiais¹⁵⁴. Por vezes são utilizados termos bastante próximos de δίκρανοι para significarem o entrecruzamento de partes do corpo, como a bifurcação de veias e nervos, de feixes musculares, etc. Compreende-se que no universo de referência biológico-médico predomine a concepção unificada do corpo e já não se ponha a questão mítico-simbólica e filosófica dos δίκρανοι.

Em Aristóteles também algumas referências são particularmente afectas a este mesmo sentido de descrição biológica e zoológica¹⁵⁵. Os δίκρανοι são como que as partes duais simétricas ou cruzadas dentro da unidade do corpo humano, ou seja, manifestam a dualidade da própria estrutura simétrica da vida segundo a concepção

¹⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* 590 b, 25; TEOFRASTO, *Hist. Plantarum*, 9, 11, 3.

¹⁵¹ Cf. THOMAS S. HALL, *Ideas of Life and Matter. Studies in the History of General Physiology 600 B. C.-1900 A. D.*, vol. I, Chicago/London, Univ. of Chicago Press, 1969, pp. 45 e segs.

¹⁵² Cf. *supra*, nota 137.

¹⁵³ Cf. J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. I, p. 98, nota 2; BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition*, p. 258, nota 2;

¹⁵⁴ Além de vários fragmentos de Empédocles existe uma tradição médica atestada desde o *Corpus Hippocraticum* sobre a embriogénese e a formação do corpo humano. Sobre as teorias de polaridade e contrários, cf. G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy—Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambr. Univ. Press, 1971, pp. 57 e segs.; cf. também GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, vol. II, p. 202, nota 2.

¹⁵⁵ Cf. *supra* nota 150.

clássica. Os «di-crânicos» são antes os dois cérebros da primitiva distinção médica e todas as outras dualidades análogas nas partes do corpo.

Esta interpretação fisicista e naturalista do antigo problema parmenidiano faz esquecer à filosofia naturalista pós-aristotélica a importância dos δίκρανοι, que passarão a ser encarados na tradição latina apenas como casos teratológicos, *monstra* ou *prodigia*.

No entanto e, por outro lado, deve-se notar a persistência do tema dos δίκρανοι amplificado por uma dimensão simbólica predominantemente ética, que a partir da noção de duplo caminho e dos seres errantes que nele vagueiam ignorantes e divididos pelas suas paixões, aparece repetidamente na tradição do pensamento ocidental¹⁵⁶.

Finalmente, devem-se considerar as principais posições que a moderna crítica tem assumido na reinterpretação do pensamento de Parménides, que diversamente situam o contexto do próprio pensamento grego antigo como horizonte de referência dos δίκρανοι.

A interpretação teratológica corresponde à abordagem fenomenológica do «Poema» e nela se entendem os δίκρανοι numa perspectiva estética antevendo o grande drama cosmológico de Empédocles como enquadramento dos δίκρανοι. É a interpretação fornecida pelos estudos eruditos de natureza positiva, que se apoiam nesta mera metáfora arcaica de seres com duas cabeças, duas faces, dois cornos ou antenas¹⁵⁷.

Uma outra perspectiva tem sido desenvolvida desde John Burnet e defende como contexto da δόξα parmenidiana a doutrina da crase (κρᾶσις) entre o calor e o frio, ou entre o seco e o húmido. Toda a cosmologia do eleata estaria determinada por esta concepção fiscalista da crase harmónica destes dois elementos. Esta interpretação baseia-se aliás em referências da antiga doxografia e nomeadamente de Diógenes Laércio¹⁵⁸.

¹⁵⁶ É afinal o sentido que está presente na aceção lexical de δίκρανοι dado por Hesychius, 1830-31, p. 458: «δικράνους ἡ τὰς τριόδους δεῖ δὲ νοεῖν δικράνους τὰς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἐπὶ δύο ἐκνευούσας, οἷον δύο τέλη ἐχούσας.» Cf. também a interpretação dada por M. UNTERSTEINER, *Parménide*, p. 135.

¹⁵⁷ Cf. ONIANS, *The Origins of European Thought*; veja-se também a revalorização fenomenológica feita por O. LAFFOUCRIÈRE, *Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger*, pp. 58 e segs.; J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger-Philosophie Grecque*, Paris, Minuit, 1973, pp. 65 e segs. e ainda o próprio M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 85 e segs..

¹⁵⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, IX. Cf. também J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, pp. 192 e segs..

Os δίκρανοι seriam a expressão do próprio desequilíbrio, da ruptura da crase, ou da assimetria no processo cosmogónico. Em Parménides evidencia-se esta concepção a partir do sentido de crase como fundamento da memória, ligação dos contrários e razão ou medida em geral, por oposição aos seres da desmedida, da amnésia que são os δίκρανοι¹⁵⁹.

A interpretação predominantemente lógica do pensamento de Parménides integra-o no quadro da aporética de Zenão e dos futuros desenvolvimentos da dialéctica sofística, sobretudo dos δίσσοι λόγοι¹⁶⁰. Para esta orientação os δίκρανοι não são os seres em quem a crase se rompe ou não se dá, porque o espaço de referência não é físico ou cosmológico. O âmbito dos δίκρανοι é definido em termos de um espaço racional onde as figuras lógicas se começam a desenhar e onde eles são caracterizados como entidades dialécticas e falaciosas¹⁶¹.

Esta interpretação lógica que se pode fazer derivar desde Aristóteles, mas que aparece na crítica recente sobretudo em Léon Robin, Clémence Ramnoux e outros, tem natural desenvolvimento nas consequências éticas da determinação dos δίκρανοι¹⁶².

Werner Jaeger e outros autores chamaram a atenção para o aspecto moralista da figura dos δίκρανοι que, aliás, é a mais acessível e a mais directamente viva na tradição cultural mesmo ao nível do senso comum¹⁶³. Os falaciosos e sofísticos δίκρανοι não são apenas os que exercitam o carácter lúdico de uma razão

¹⁵⁹ Cf. J. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition*, p. 258, nota 2: «Parmenides also seems to have formed a theory of μνήμη, making it to depend (like διάνοια in general) on a due κρᾶσις of cold and hot in the body».

¹⁶⁰ Cf. ZAFIROPULO, *L'École Éléate*, pp. 146 e segs. e veja-se ainda F. M. CLEVE *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*, pp. 546 e segs.

¹⁶¹ Trata-se de um espaço lógico em que se processa uma divisão de consciência ou, como diz F. M. CLEVE (*The Giants of Pre-Sophistic Philosophy*, p. 536 e p. 540), uma distinção «glossomórfica».

¹⁶² Cf. por exemplo L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 106: «Cette voie fallacieuse s'il faut s'en détourner, il faut aussi, on l'a vu, la connaître préventivement. Elle comporte toutefois une double direction (fr. 6), qui semble correspondre à deux degrés de l'irrationalité.» Veja-se além disso, por oposição à tese do «glossomorfismo» de F. M. Cleve (referida *supra*, nota 161) a opinião de Cl. RAMNOUX, «Les presocratiques» in: *Histoire de la Philosophie*, dirig. por B. Parain, t. I, p. 425: «Cela ne veut pas dire que Parménide ait désigné précisément Héraclite, quand il a condamné les «errants à deux têtes». Il aurait plutôt condamné des jeux du discours, dont la pratique a développé la dextérité des habiles, en laissant les autres en état de dérouté, d'ivresse ou d'étourdissement.» (sublinhados nossos).

¹⁶³ Cf. W. JAEGER, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (trad. cast., México/Buenos Aires, ed. Fondo de Cult. Económica, 1962², pp. 173-4).

sugestiva mas inconsistente, são outrossim mais do que ignorantes, mentirosos, homens de duas caras, de duas palavras, de duas vontades.

Além destas interpretações pode-se ainda referir a de Martin Heidegger que se deve considerar predominantemente ontológica. Os δίκρανοι perspectivam-se num horizonte de pensamento dominado pelo tema da diferença ontológica, que é dita em mais do que um texto de Heidegger pelo símbolo da *dobra* entre ser e não-ser ou entre ser e aparência¹⁶⁴. Os δίκρανοι seriam essa articulação ou unidade da própria diferença sobretudo na medida em que neles se realizasse o νοῦς.

Todas as interpretações aludidas não se reportam explicitamente aos δίκρανοι, mas definem um contexto hermenêutico, que chega nalguns casos a uma exegese textual do fragmento de Parmênides onde aparece a menção dos δίκρανοι. Apenas Zeller e Mondolfo, Mario Untersteiner e Mourelatos se referem em nota ao termo δίκρανοι sem darem contributo notável para o seu pleno entendimento¹⁶⁵. Portanto, todos os estudos considerados definem contextos de aproximação dos δίκρανοι sem repararem, por um lado, nas surpreendentes características lexicais da utilização desse termo e, por outro lado, nas virtualidades simbólicas que reportam analogamente os δίκρανοι a grandes paradigmas da cultura e da sabedoria universais.

Em conclusão a estas notas sobre os dados da Antiguidade e os contextos das interpretações recentes deve-se salientar o seguinte:

1 — que os δίκρανοι têm antecedentes próximos na antiga tradição homérica e devem ter constituído motivo de especial interesse na lírica arcaica e na linhagem do pensamento pitagórico até a uma fase tardia

2 — que os δίκρανοι não são tanto monstros físicos ou morais (lógicos ou ontológicos) mas podem representar os gérmens dife-

¹⁶⁴ M. HEIDEGGER referindo-se ao frag. 6 do «Poema» diz: «Das Denken west der ungesagt bleibenden Zwiefalt wegen an. Das An-wessen des Denkens ist unterwegs zur Zwiefalt von Sein und Seienden. In-die-Acht-Nehmen west die Zwiefaltan, ist schon (nach Fragment VI) durch das voraufgehende λέγειν, vorliegen-lassen, auf die Zwiefalt versammelt. Wodurch und wie? Nicht anders wie so, dass die Zwiefalt, derentwegen die Sterblichen sich in das Denken finden, selbst solches Denken für sich verlangt.» (*Vorträge und Aufsätze*, t. III, p. 38; sublinhado nosso). Compare-se ainda com a referência a δόξα em M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 85.

¹⁶⁵ Cf. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, p. 192; M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, p. CXII, nota 35; *Ibid.* p. 134-135; MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 229.

renciadores, as figuras simbólicas de um *discernimento* e de uma bifurcação no processo da realidade;

3 — que as modernas interpretações dos *δίκρανοι* se revelam insuficientes e parciais, faltando uma metodologia integradora da hermenêutica filosófica no contexto mais lato lexicológico e simbólico.

Todos os elementos recolhidos mostram a amplificação da importância dos *δίκρανοι* e constituem argumentos de apoio à delimitação contextual dos *δίκρανοι* no âmbito do «Poema» de Parmênides.

III — *Δίκρανοι*: **virtualidades simbólicas**

De entre a maior parte dos estudos feitos do simbolismo mítico e religioso existem alguns contributos que ajudam a esclarecer o contexto imagético e metafórico dos *δίκρανοι* de Parmênides. Todavia, deve-se reconhecer que, pela metodologia utilizada, tais estudos têm ficado limitados a um âmbito literário e religioso sem se haver mostrado a relação mais íntima com os aspectos filosóficos, lexicais e semânticos em geral.

Procurando relacionar as várias dimensões do simbolismo clássico que se enquadram dentro de análogo horizonte de referência dos *δίκρανοι* nota-se, desde início, uma multiplicidade de figuras da mitologia em que a presença de uma referência especial à cabeça ou cabeças, à armadura córnea, às hastes e membros nascidos da própria cabeça, às antenas ou olhos e também aos rostos e faces é muito frequente.

Já os estudos de Jung, como as recentes interpretações de tendência psicanalítica de Paul Diel e de outros, vinham pondo em relevo os aspectos mitológicos como emblemas modelares de uma antropologia não apenas do consciente mas também do inconsciente¹⁶⁶. Porém, tais interpretações têm-se situado num plano de racionalização geral, cuja ambiguidade se torna evidente, quando se reconhece haver-se diluído o próprio conceito de homem.

De um modo diverso, os grandes intérpretes da mitologia clássica têm deparado com uma linhagem de figuras e imagens que,

¹⁶⁶ Cf. os estudos de C. G. JUNG supracitados e Paul DIEL, *Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque-Étude psychanalytique*, Paris, Payot, 1966.

por vezes, e a partir do seu humanismo estrito, não sabem nem podem explicar¹⁶⁷. A história erudita fornece dados que excedem o padrão humano de referência mais ou menos actual e conduz relacionalmente das figuras teratológicas da mitologia antiga a uma atitude de reserva que se limita a rotular esses primitivos monstros da «imaginação humana» como titãs e figuras primitivas da «fantasia mitológica» primordial¹⁶⁸.

Ainda numa perspectiva diferente encontram-se as correntes do gnosticismo recente, que se podem relacionar com Darwin e com Spencer, mas que também desde o século XVIII inspiram vasta literatura de carácter popular, que descreve uma série de entidades fantásticas supostas reais e geograficamente localizadas por regiões do globo mal conhecidas ou por estádios da evolução do mundo alternativos da visão adâmica e criacionista ortodoxa¹⁶⁹. Trata-se de uma perspectiva em grande parte evolucionista que dá novo crédito histórico aquilo que se consideravam as lendas e alguns dos mitos da Antiguidade como, por exemplo, a referência à Atlântida e à sua civilização, à Idade de Ouro, à época em que homens e deuses tinham directo convívio ou à idade em que homens e animais se entendiam, etc. Estes dados que introduzem de uma forma para-científica e, mais tarde, com Darwin também de uma maneira científica o sentido da evolução ao nível do próprio homem, dimensionam-no em termos imaginários desde os Patagónicos que têm um só pé, até aos andróginos primitivos passando pelos Antípodas que vivem sempre com a cabeça para baixo e os pés para cima¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Como exemplos de estudos eruditos da mitologia clássica podem citar-se os estudos de P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce Antique*, Paris, Garnier, 1878; O. HABERT, *La Religion de la Grèce Antique*, Paris, P. Lethielleux, 1910; e, mais recentemente P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, P. U. F., 1951, 1963². Estes estudos são mais descritivos e históricos do que hermenêuticos como por exemplo as obras de A. H. KRAPPE, *La Gènes des Mythes*, Paris, Payot, 1952; M. RAHNER, *Mythes grecs et Mystère Chrétien*, Paris, Payot, 1954; e Marcel SIMON, *Hercule et le Christianisme*, Paris Belles Lettres, 1955.

¹⁶⁸ Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, p. 461 b.

¹⁶⁹ Quanto à evolução das perspectivas antropológicas cf. G. GUSDORF, *Introduction aux Sciences Humaines — Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Belles Lettres, 1960.

¹⁷⁰ Muitos dos animais fantásticos e dos seres humanos de pura fantasia foram compendiados no interessante estudo de J. L. BORGES, *El libro de los seres imaginarios*, Buenos Aires, ed. Kier, 1967. Veja-se ainda R. BARBER e A. RICHES, *A Dictionary of Fabulous Beasts*, London Macmillan, 1971.

Por conciliadora e sugestiva que pareça ser esta perspectiva evolucionista, introduzindo como que uma dialéctica entre as concepções hoje inconscientes, mas outrora manifestas ao nível da própria consciência, tem como suposto um quadro mítico de referência cosmológico ou cosmogónico. Tal pressuposto torna-se redutor do sentido antropológico e integrador deste como parte do Todo ou como mero elo dentro do processo cósmico.

De um outro ponto de vista encontra-se a sobrevalorização do quadro antropológico de referência mítica e simbólica quando determinado pelos limites da imaginação e da possibilidade material que a permite concretizar. Trata-se da interpretação que se encontra formulada por Gaston Bachelard numa concepção da imaginação material e dos espaços definidos por tais matérias imagináveis elementais¹⁷¹. A imaginação não considerada de um ponto de vista formal, como uma faculdade dependente de uma concepção humanística do sujeito de referência, mas como exercício e realização de formas a partir de contextos e de matérias imagináveis diz-se, segundo Bachelard, referida na estrutura quaternária dos elementos. O fogo, o ar, a água e a terra são como que os signos ou as imagens matrizes que permitem compreender, tal como no pensador de Agrigento, a morfogénese poética, literária e mitológica de todas essas figuras e monstros do imaginário¹⁷². Aquilo que se vislumbra em Bachelard é, de um modo muito original, uma perspectiva morfogenética do próprio sentido antropológico, não pautado pela razão, nem pelos dados empíricos de uma arqueologia, mas pelos poderes concretizantes do próprio imaginário.

Todas as interpretações já referidas estabelecem diferentes contextos para o entendimento genérico do simbolismo. Poder-se-á perguntar, desde início, como é que os *δixpavoi* de Parménides seriam encarados em cada uma destas linhas maiores de hermenéutica

¹⁷¹ Cf. G. BACHELARD, *La Poétique de la Réverie*, Paris, P.U.F., 1960¹, 1968⁴. Veja-se também do mesmo autor as quatro obras sobre a poética dos quatro elementos.

¹⁷² Cf. G. BACHELARD, *L'Eau et les rêves-Essai sur l'imagination de la matière*; Paris, J. Corti, 1942, pp. 4-5: «En effet, nous croyons possible de fixer, dans le règne de l'imagination, une loi des quatre éléments qui classe les diverses imaginations matérielles suivant qu'elles s'attachent au feu, à l'air, à l'eau ou à la terre. Et s'il est vrai, comme nous le prétendons, que toute poétique doive recevoir des composants, — si faibles qu'elles soient — d'essence matérielle, c'est encore cette classification par les éléments matériels fondamentaux qui doit apparenter le plus fortement les âmes poétiques.» Cf. *Id.*, *L'air et les songes*; *La Terre et les Réveries de la Volonté*; *La Terre et les Réveries du Repos*.

simbolista e chega-se a antever como resposta e de uma forma esquemática o seguinte:

1 — Os δίκρανοι como seres esquecidos de si próprios, dualizados e esquizóides, em grande parte figurados através do símbolo da Hidra e caracterizando o mundo das paixões inconscientes, das tendências em sentido oposto e dos impulsos que dividem o homem;

2 — Os δίκρανοι entendidos, não propriamente como humanos, mas como monstros de uma geração titânica, cujas figurações aparecem desde os seres compósitos de várias faces, de animais ou de humanos, até ao modelo clássico de *Janus bi-frons*;

3 — Os δίκρανοι como seres hermafroditicos correspondentes a determinada fase de evolução cósmica do próprio homem e, mais propriamente, representando o andrógino primordial;

4 — Os δίκρανοι como conjunção de elementos cujo nó ou σφίγγ (esfinge) se poderia referir na estrutura binária da terra e do ar (*homo-humus* e *anima-άνεμος*) ou da água e do fogo (princípio húmido ou vital e princípio espiritual ou ígneo).

Estas quatro acepções são respectivamente correspondentes às versões psicanalítica, humanística, evolucionista e do simbolismo imaginário cujo contexto ficou acima referido. A Hidra, o Janus, o Andrógino e a Esfinge delimitam, assim, o horizonte da investigação simbólica dos δίκρανοι de Parménides.

A Hidra é um animal como uma serpente ou um dragão com muitas cabeças, segundo alguns autores sete, que tinham a particularidade de, quando cortadas, voltarem a nascer¹⁷³. Esta figura mitológica aparece no simbolismo do extremo Oriente na figura do dragão e é, sob a forma da serpente terrífica, um emblema persistente em todos os cultos antigos¹⁷⁴. Haverá até que relacioná-la com a «Besta do Apocalipse» e com o simbolismo que aí se atribui à multiplicidade de cabeças e de cornos¹⁷⁵.

A policefalia é característica desta primeira geração dos deuses que descendem de Gaia ou da Terra-Mãe. Segundo a mitologia

¹⁷³ Cf. HESÍODO, *Teogonia*, vs. 313 e segs.; APOLODORO, *Bibl.*, II, 2.

¹⁷⁴ Veja-se o simbolismo do dragão no *Dictionnaire des Symboles*, dirig. por J. CHEVALIER, Paris, R. Laffont, 1969, pp. 298-300.

¹⁷⁵ Cf. *Ap.*, 13, 1: «Καὶ εἶδον ἐν τῆς θαλάσσης, θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ, καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὄνομα βλασφημίας.»

clássica, do casamento de Gaia com o Tártaro, ou seja, das potências do fogo telúrico e infernal, nasceram o dragão Tífon e a serpente ou víbora Equídna¹⁷⁶.

Tífon é descrito como um gigante semi-humano, semi-animal, o maior de todos os filhos da Terra e cuja estatura alcançava os céus. Pelo facto do seu corpo ser alado, dos olhos serem flamejantes, de estar rodeado de víboras da cintura para baixo e de, em vez de dedos, ter cem cabeças de dragões nas mãos, esta figura aparece com um simbolismo predominantemente ígneo. Se a multiplicidade das serpentes pode ter uma conotação fálica, e se as asas podem representar também o carácter expansivo e prolífico de um fogo que não está encerrado no inferno, mas se acende e amplifica até aos céus no corpo do monstro, o mais importante a reconhecer é já o sinal das cem cabeças que nascem dos dedos, ou mais propriamente das mãos. São as extremidades, as pontas de forças incompreensíveis dentro desta inteligibilidade primitiva se não fossem referidas como cabeças, de modo análogo ao que mais tarde se diz, em Aristóteles, dos movimentos também inexplicáveis sem a presença de motores¹⁷⁷.

Equídna, a víbora, é semi-mulher, semi-serpente e o seu simbolismo é predominantemente aquático, ou pelo menos líquido, referindo como que um sentido de fogo líquido ou de magma e lava do cosmos primordial¹⁷⁸.

Todos os filhos da união destes dois monstros foram também monstros: o cão Ortrós e o cão Cerebero, a Hidra de Lerna e a Quimera. Outras tradições referem outras uniões de Equídna mas igualmente os filhos representam forças teratológicas.

Muito curioso é ver-se a Hidra como um dos quatro filhos dessa união primitiva da proliferação ígnea de Tífon e do movimento larvar da serpente Equídna. Ortrós e Cerebero representam a acentuação respectiva do elemento aéreo e do elemento telúrico enquanto na Hidra de Lerna e na Quimera se acentua o predominate simbolismo aquático e ígneo.

O cão Ortrós é descrito com várias cabeças; Cerebero, o guardião do Hades diz-se que possui três cabeças de cão e que no

¹⁷⁶ Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, p. 466 a-b e p. 467 a.

¹⁷⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, K, 12, 1068 a, 8 e segs..

¹⁷⁸ Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, p. 132 a-b; cf. também APOLODORO, *Bibl.*, II, 10.

dorso existem muitas outras de serpentes; a Hidra é uma serpente com várias cabeças, por vezes descritas como cabeças humanas, que tinham o poder de renascer quando cortadas, havendo a notar a cabeça principal que era a do meio e imortal; a Quimera aparece como um misto de cabra e de leão, e de serpente também, por vezes referida com várias cabeças que sopravam chamas¹⁷⁹.

Prescindindo de um aprofundamento do simbolismo dos elementos nestas figuras paralelas e complementares à da Hidra, que se tomou como símbolo próximo dos δίκρανοι, verifica-se a existência da policefalia em toda esta geração mitológica. A Hidra serve de confronto mais directo para a compreensão da conquista do humano no mito primitivo. De facto, Hércules é o herói que mata a Hidra de Lerna¹⁸⁰.

Se Cerebero é a potência do limiar que se tem de ultrapassar na descida aos infernos e na iniciação da morte, o combate com a Hidra de Lerna é um dos trabalhos do homem como herói. Por outro lado, as três cabeças de Cerebero e as muitas outras de serpentes, também as de Tífon, as do cão Ortrós e as da Quimera não têm a característica mais importante que aparece na Hidra, ou seja, o renascimento e a regeneração dessas cabeças¹⁸¹.

A interpretação psicanalítica do combate de Hércules com a Hidra torna-se evidenciadora de uma reintegração da consciência pela luta e vitória sobre as paixões multímodas. E, compreende-se que a escolha da Hidra corresponda a um simbolismo líquido do psiquismo e das suas forças fluídas predominantemente emocionais¹⁸².

As três cabeças de Cerebero ou as muitas outras de outros monstros representam sempre uma pluralidade já organizada de uma maneira triádica ou ainda proliferando indefinidamente. Porém, as sete, cinco ou seis cabeças da Hidra ou as cem, encontram-se em torno da cabeça central que está no meio. Esta cabeça que se tem de descobrir entre as outras é o ponto vulnerável, é o coração imortal desse corpo monstruoso. Começa, então, a entender-se como

¹⁷⁹ Cf. APOLODORO, *Bibl.*, II, 1: «(...) εἶχε δὲ προτομὴν μὲν λέοντος, οὐρανὸν δὲ δράκοντος, τρίτην δὲ κεφαλὴν μέσην ἀγίως, δι' ἧς πῦρ ἀνίει.» e também P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, p. 90 a.

¹⁸⁰ Cf. M. SIMON, *Hercule et le Christianisme*. Veja-se também P. DIEL, *Le Symbolisme dans la Mythologie grecque*, pp. 201 e segs..

¹⁸¹ Sobre o renascimento e reprodução de cabeças Cf. APOLODORO, *Bibl.*, II, 2: «τῶ ῥοπάλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς κόπτων οὐδὲν ἀνύειν ἠδύνατο ἑ μίᾳς γὰρ κοπτομένης κεφαλῆς δύο ἀνεφύοντο.»

¹⁸² Cf. P. DIEL, *Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque*, p. 208.

dentro deste simbolismo da Hidra a descoberta do ponto de agregação ou do centro para o qual tendem as várias forças corresponde ao sentido construtivo de uma busca apolínea do corpo e da sua harmonia.

As cabeças que procuram um corpo encontram-se na periferia do mesmo ocultando aquela que representa o centro e naturalmente a unidade do próprio ser. Quando essa unidade se manifesta pela subordinação de todas as forças-cabeças temos a metamorfose do monstro no homem ou da Hidra em Hércules.

Ora, os *δίκρανοι* de Parménides têm características humanas e, mesmo se se lembrar o texto citado de Empédocles, estas características não desaparecem por completo¹⁸³. A morfologia do humano é dada sobretudo pela presença do rosto ou da cabeça e é curioso notar-se que nos monstros do tipo da Hidra essas cabeças são muitas vezes descritas como cabeças de tipo humano, embora flamejantes e com poderes supra-humanos.

São estas referências que tornam próximo o símbolo da Hidra ao símbolo dos *δίκρανοι* esperando até ver-se as muitas cabeças da Hidra simplificadas na dualidade originária dos *δίκρανοι*, que então deveriam ser caracterizados por cabeças de animais, por exemplo de serpentes. Mas, a irregularidade da simetria simbólica que se pretenderia estabelecer vem também mostrar que os *δίκρανοι*, como estrutura dual do humano, como momento prévio à descoberta do centro e da sua unidade, não são, de facto, o correlato da Hidra.

Os *δίκρανοι* têm uma virtualidade simbólica mais complexa e não são sinónimos de um estágio de dissolução animal do humano, nem sequer de um estágio humano de agregação do próprio animal.

Outra das figuras emblemáticas que parece muito mais próxima dos *δίκρανοι* já não provém da antiga tradição teogónica da poli-cefalia mas corresponde a uma tradição latina do deus bi-fronte ou bi-face que é Janus¹⁸⁴. Este deus aparece como o guardião das passagens, dos pórticos e das portas, das mutações e das iniciações, guardando os caminhos e as encruzilhadas, no seu sempre dúplice sentido, podendo olhar para os dois lados ao mesmo tempo¹⁸⁵.

¹⁸³ Cf. EMPÉDOCLES, frag. 61 (D. K., t. I, p. 334).

¹⁸⁴ Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, pp. 241-2.

¹⁸⁵ Cf. J. CHEVALIER, *Dictionnaire des Symboles*, p. 427 b.

Não há correlato directo na mitologia grega para esta divindade, embora, até no contexto do «Poema» de Parménides, se possa reconhecer uma correspondência com *Δίκη*, que é a justiça ou a potência diferenciadora e discriminadora do limite, da fronteira e da passagem de um para outro lado, da porta e do pórtico, numa palavra, da iniciação¹⁸⁶. Os *ἀμφιπρόσωπα* de Empédocles e os *δίκρανοι* de Parménides se tomados como sinónimos daqueles equivaleriam a referências paralelas a *Janus*.

Sabe-se que é múltíplice a virtualidade de Janus no universo latino: desde *janua* (janela), até *januarius* (Janeiro, início do ano) e como imagem do próprio tempo o simbolismo de Janus alargou-se na literatura e na moralidade¹⁸⁷.

E, embora os ritos e o simbolismo da passagem venham atestados desde remota Antiguidade, a figura de Janus aparece confundida com a do próprio Tempo como diferenciador de duas idades, de dois rostos: o ancião que olha o passado vetusto e a criança infante que olha o futuro¹⁸⁸.

A par do *αἰών* que representa a «idade», esta figuração simbólica do tempo que cinde, como o fio de uma navalha, o passado e o futuro, esta representação bi-frôntica parece acentuar a sua não identificação em termos de presente ou de presença¹⁸⁹. De facto, falta o centro, o caminho do meio, o momento intermédio — numa palavra, o centro do ser que disjuntiva e não exclusivamente ora se apresenta com esta face, ora com aquela.

Este quadro alegórico de referência ao símbolo Janus tende a antropomorfizar o contexto da disjunção pré-antropológica dos *δίκρανοι*. Estes seres representariam mais a génese do próprio humano do que momentos de disjunção interna no quadro já definido pela unidade do humano.

Janus, entendido como alegoria moral, deixa de ser uma referência de conteúdos míticos primitivos e teratológicos para simbolizar de um modo formal o que em termos lógicos se poderia chamar a disjunção não-exclusiva. Tal figura lógica e ética insere-se dentro

¹⁸⁶ Cf. A. VAN GENNEP, *Les Rites de Passage* (ed. cit.).

¹⁸⁷ Cite-se, por exemplo, o aproveitamento de *Janus* para uma caracterização literária como a que é feita de Goethe por P. VALÉRY (*Oeuvres*, ed. por J. Hytiers, Paris, Gallimard, 1957, t. I, p. 547: «De Goethe, JANUS BIFRONS, un visage s'oppose au siècle qui s'achève; l'autre, vers nous, regarde.»).

¹⁸⁸ No sentido moral e como alegoria do tempo cf. FEDRO, *Fab.*, 101 (*Tempus*).

¹⁸⁹ Cf. os estudos de C. G. JUNG, em que se reflecte sobre o *Ἄϊών*: *Untersuchungen zur Symbolgeschichte: Aion*.

de um plano humanístico e de um universo lógico em que a figura da totalidade está suposta e unifica as duas faces, os dois olhares ou os dois tempos numa dupla implicação que torna ciclicamente tudo equivalente no Todo.

Se se desconhecem as origens de Janus e apenas se sabe da sua antiguidade dentro do panteão romano, deve-se atender ao paralelo com outras figuras da mitologia helénica e do simbolismo em geral como a do hermafrodita e a do andrógino.

O hermafrodita tem o sentido geral de um ser bissexuado ou duplo e representa neste aspecto a figura complementar da dos gémeos, na medida em que corresponde a uma espécie de gémeos internos no próprio corpo¹⁹⁰. Mas o sentido mitológico do Hermafrodita representa a inteligibilidade do casamento mítico como um somatório de características e não como um produto integrador e diferenciado: o Hermafrodita tem características de Hermes e Afrodite.

Na cultura grega antiga encontram-se numerosos exemplos de divindades e entidades hermafroditas e até existem cultos especiais do Hermafrodita¹⁹¹. Os deuses duplos tanto podem significar a bissexualidade como outras características duais do primitivo simbolismo cósmico, sendo por vezes assinaladas por instrumentos de que os deuses se servem como por exemplo o machado duplo, o duplo gládio, o caduceu, etc.¹⁹².

As explicações que a antiga mitologia dá para a unidade dos contrários, que o Hermafrodita representa, são díspares e, tanto significam o referido casamento de Hermes e Afrodite, quanto o acontecimento surgido ao filho dessa união quando enamorado de uma ninfa e unido a ela para sempre¹⁹³. Esta referência que é fornecida por Ovídio chama a atenção para a súplica da ninfa aos deuses no sentido de nada a poder separar do filho de Hermes e Afrodite. O pedido foi aceite e cumprido pelos deuses que os

¹⁹⁰ Cf. M. DELCOURT, *Hermaphrodite, Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité Classique*, Paris, P. U. F., 1958, pp. 28 e segs..

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁹² Apesar de uma certa hesitação da parte de M. Delcourt, esta autora considera este possível simbolismo. Cf. por exemplo, *Ibid.*, p. 32: «Pour dire davantage sur Zeus Stratios, il faudrait en savoir plus long sur la valeur de la double hache. Celle-ci serait-elle, comme on l'a cru parfois, un symbole de bisexualité, ou associée du moins à une divinité considérée à la fois comme mâle e comme femelle? Quelques rencontres, peut-être fortuites, sont trop peu de chose pour appuyer l'hypothèse».

¹⁹³ Sobre o sentido de *Hermafrodita* cf. M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, p. 70; cf. também P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, p. 206 a-b.

uniram num ser duplo que nem se pode dizer homem, nem mulher¹⁹⁴.

Enquanto a primeira versão acentua o carácter dual deste início, esta segunda versão põe em relevo a perca da unidade primitiva viril, ou seja, a degradação, a evanescência e a neutralidade de uma força primitiva.

O simbolismo dos hermafroditas tornou-se significativo de seres neutros, semi-homens ou efeminados, essencialmente com um carácter privativo em relação ao sentido primitivo. Mas as origens do hermafroditismo remontam a uma concepção de um estádio divino não degradado, representado pela figura primordial do andrógino¹⁹⁵.

No entanto, antes de se passar a considerar alguns dados deste sentido originário do macho-fêmea que é, aliás, como aparece referido o andrógino na literatura filosófica antiga, deve-se chamar a atenção para a importância que o hermafroditismo teve nas alegorias alquímicas da tradição medieval¹⁹⁶. Algumas dessas representações que, na maior parte dos casos significam casamentos entre elementos irmãos ou manifestam o princípio masculino e feminino da natureza foram estudadas por Jung e nelas se reconhece a persistência do tema dos bicéfalos. Em gravuras e desenhos do século XVII contidos em obras alquímicas aparecem figuras bicéfalas directamente relacionadas com a presença dos símbolos do Sol e da Lua e como significando a unidade hermética da própria Obra Maior¹⁹⁷. Trata-se de imagens que pertencem a uma tradição que relaciona este Hermes bicéfalo com o Hermafrodita antigo:

¹⁹⁴ Cf. Ovídio, *Metamorfoses*, IV, vs. 370-385.

¹⁹⁵ Cf. o sentido que na tradição gnóstica foi dado ao Andrógino primordial, identificado com o Adão Celeste. Cf. o estudo de N. BERDIAEFF sobre Jacob Boehme «La Doctrine de la Sophia e de l'Androgyne. Jacob Boehme et les courants sophiologiques russes» in: Jacob БОЕХМЕ, *Mysterium Magnum*, Paris Aubier, 1945, t. I, pp. 29-45; cf. sobretudo p. 30: «L'homme terrestre a une préexistence céleste. L'image sophianique, androgyne, d'Adam est justement la préexistence céleste de l'homme. C'est pourquoi lui seul hérite de l'éternité. L'homme s'est endormi dans l'éternité et il s'est réveillé dans le temps. Mais il n'a pas surgi initialement dans le temps, il est enfant de l'éternité. La sophianité, l'androgyne, c'est à dire le signe de l'éternité en l'homme, c'est le paradis que l'homme a perdu en perdant la Vierge, c'est-à-dire son image androgyne. L'image de Dieu est la *männliche Jungfrau*, ni femme ni homme.» Veja-se ainda, p. 31: «L'hermaphroditisme est une caricature repoussante et malade, alors que le mythe de l'androgyne est l'un des plus profonds et des plus anciens de l'humanité.» Cf. os vários estudos de Mircea ÉLIADE em *Mephistophélès et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1962.

¹⁹⁶ A antiga tradição filosófica de inspiração platónica refere Deus como macho-fêmea. Cf. por exemplo *Corpus Hermeticum*, trat. I: *Poimandres*, § 9: «ὁ δὲ Νούς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὄν (...).» Cf. também M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, p. 43 e C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zurich, Rascher Verlag, 1943.

¹⁹⁷ Cf. C. G. JUNG, *Mysterium Conjunctionis*, sobretudo caps. III e IV.

não é um Hermes glorioso ou Trimegisto, não constitui uma tríade de perfeição, mas é apenas um ser diádico em busca do seu terceiro princípio, um andrógino bicéfalo simbólico ainda de um processo operativo e não do termo dessa operação. Esta *conjunctio oppositorum* hermética e alquímica, que várias vezes tem sido glosada pela literatura filosófica como *coincidentia oppositorum* desde Nicolau de Cusa a Jacob Boehme e a muitos outros, denota a realidade da intuição espiritual ou o momento em que a discursividade da *ratio* culmina e coincide com o poder imediato e ilimitado do *intellectus*¹⁹⁸.

Tal coalescência dentro das imagens alquímicas é dita pela fórmula *solve et coagula* e aparece muitas vezes representada pelo momento da metamorfose da água em elemento ígneo e do fogo em elemento líquido¹⁹⁹.

Além disso, o simbolismo do Hermafrodita, do ponto de vista da unidade dos contrários aparece atestado em diversíssimas tradições míticas e cosmogónicas, quer orientais quer ocidentais, e conhecem-se muitas representações iconográficas de tal simbolismo²⁰⁰.

Os *δίκρανοι* de Parménides encontrariam neste sentido amplo do Hermafrodita uma virtualidade metafórica muito grande e quase impossível de delimitar com rigor. O que se pode afirmar a propósito da relação dos *δίκρανοι* com os hermafroditas deve salientar sobretudo a figura alquímica do bicéfalo acima referido, porque invertendo a questão da persistência dos *δίκρανοι* na alquimia tardia poder-se-ia perguntar pelo simbolismo alquímico na Grécia antiga e, porventura, pelos *δίκρανοι* como figura dessa espagírea arcaica²⁰¹.

Não existe uma directa relação entre os *δίκρανοι* e os hermafroditas porque estes últimos, na maior parte das vezes, continuam a possuir uma só cabeça. Por outro lado, os hermafroditas rapida-

¹⁹⁸ Veja-se NICOLAU DE CUSA, *De Docta Ignorantia*; Jacob BOEHME, *Mysterium Magnum*, etc.; cf. também C. G. JUNG, *Mysterium Conjunctionis*, ed. cit..

¹⁹⁹ Cf. gravura inserida a pp. 181-2 de C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, em que se apresenta o casamento da água e do fogo, reprodução de uma pintura indiana (MUELLER, *Glauben, Wissen und Kunst der Alten Hindus*, Mayence, 1822, grav. 2, fig. 17).

²⁰⁰ Cf. M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, pp. 47 e segs.

²⁰¹ Cf. *Ibid.* pp. 124-127: «Né dans l'alambic ou sortant de la fleur mystique, ou encore du saphir bleu de l'hermaphrodite, Mercure représente excellemment l'androgynie des alchimistes. Dissocié en frère et soeur, il se recompose par leur réunion; il est le vif-argent, le métal liquide qui dissout l'or et qui a la vertu de le régénérer; il est le jeu des couleurs dans la queue du paon et aussi la division en quatre éléments.» (*Ibid.* p. 127); cf. também C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, p. 305 e gravura a pp. 456 da representação do Hermafrodita com a esfera alada do Cháos, representando-se os sete planetas e o dragão (trata-se de uma gravura do *Viatorium Spagyricum* de H. JAMSTHALER de 1625, p. 75).

mente assumem na tradição o sentido do andrógino na acepção que este termo passou a ter na cultura grega tardia, ou seja, de γυνάνδρος ou de ser *neutrum*²⁰².

Por contraste com este sentido tardio degradado do Hermafrodita existe a revalorização do Andrógino primordial como ser macho e fêmea, duplo poder criador e símbolo de perfeição: contraste que é também o do processo mediador e operativo da combinatória e da mistura hermafrodítica por oposição ao sentido do processo originário imediato e pleno do ser andrógino.

Nas cosmogonias órficas e pitagóricas existem algumas referências ao nascimento do cosmos e dos primeiros seres a partir de ovos²⁰³. O nascimento ovíparo do primeiro homem no seio da Terra-mãe corresponde a uma antiga tradição comum à mitologia védica, tibetana e de um modo geral a uma persistência universal mítica do próprio símbolo do ovo²⁰⁴. A antropogonia órfica refere esses primeiros humanos nascidos de ovos ou de geração espontânea como seres duais, geminados, andróginos. As concepções pitagóricas que explicam o nascimento da Díade a partir da Mónada reflectem a necessidade de uma matéria prima, de uma Terra-mãe, de uma Noite ou de um *Cháos*, do qual se recorta a própria luz e o começo da nova *ordo*, e o andrógino identificado com a Díade representa o momento da plenitude matricial ainda virgem e prévio na sua completude a qualquer geração (tríade e processos triádicos, familiares).

Num texto hermético bastante tardio, mas que reflecte a influência pitagórica encontra-se a referência ao Adão primordial como um andrógino que se apresenta como uma jovem donzela virgem²⁰⁵. Este sentido virginal da plenitude do ser andrógino num estágio anterior a toda a procriação aparece ainda mais nítido na descrição deles feita por Platão.

²⁰² Cf. M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, p. 110, nota 1: «La littérature philosophique dit toujours mâle et femelle ou mâle-femelle. Le mot *hermaphrodite* n'est qu'accessoirement adjectif. Quand à *androgynos*, il s'est tôt dégradé et a pris la signification péjorative qui est celle de *gynandros*. Le même glissement que nous avons signalé dans la légende du dieu double l'avait fait passer de *utrumque* à *neutrum*.»

²⁰³ Cf. a lenda dos Dioscuros, APOLODORO, *Bibl.*, III, 10,6 e segs.; Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et romaine*, p. 128 a-b.

²⁰⁴ Sobre o simbolismo do ovo cf. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 347-9; cf. também J. CHEVALIER, *Dictionnaire des Symboles*, pp. 552-555.

²⁰⁵ Cf. N. BERDIAEFF, «La Doctrine de la Sophia et de L'Androgyné» (ed. cit.), p. 30. Cf. também M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, pp. 116-117. Sobre a tradição pitagórica e na acepção de uma unidade primordial divina que se divide em seres duplos cf. *Poimandres*, § 16.

Indicando os vários géneros da humanidade, no «Banquete» descrevem-se os andróginos como um terceiro género anterior à separação e distinção dos sexos²⁰⁶. Eram criaturas rotundas com oito membros e com duas faces colocadas uma em direcção oposta à outra. Curioso é o movimento que esses seres se permitiam: muitas vezes a corrida equivalia a um movimento de rotação, rebolando sobre os membros em sucessão. Também não é menos interessante a etiologia que Platão apresenta para estes seres duais: tratar-se-iam de filhos da Lua, dado que a Lua participa da natureza de dois astros responsáveis pelo género masculino e feminino, a saber, respectivamente, o Sol e a Terra²⁰⁷.

A configuração morfológica dos andróginos lembra a esfericidade dos astros e do seu movimento orbital também de natureza circular, sendo por outro lado um símbolo de perfeição, de completude e de auto-suficiência. Platão acrescenta uma nota em que diz que o orgulho dessas criaturas era imenso e teriam sido condenadas por Zeus a um seccionamento como castigo²⁰⁸. O desdobramento poderia ainda ser maior e chegar a individualizar, se necessário, homens com uma só perna e um só braço. A cabeça e a face do hemisfério andrógino primitivo assim seccionado foi virada na direcção inversa contemplando agora o lado oposto ao das costas. Platão diz que essa *inversão* foi realizada para que o homem tivesse sempre sob os seus olhos a parte seccionada do seu corpo primitivo e não esquecesse o seu crime original²⁰⁹.

O desdobramento do andrógino permitiu a esses seres lunares transformarem-se em humildes mortais sempre mutuamente atraídos, cada metade pela sua outra metade, sempre procurando sobreviver pela procriação e desenvolvendo para a posteridade todas as formas do amor²¹⁰.

²⁰⁶ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 189 d: «Πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὥσπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ· ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν, κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται ἀνδρόγυνον γὰρ ἔν τότε μὲν ἦν, καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινόν τοῦ τὲ ἄρρενος καὶ θήλεος· νῦν δ' οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἓν ὀνομαίει ὄνομα κείμενον.»

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 189 e; 190 b; cf. sobretudo 190 b: «ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔχονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει.»

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 190 b: «(...) τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον· ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς (...);» e 190 d: «(...) διατεμῶ δὶχα ἕκαστον (...).»

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 190 e: «(...) τὸ τε πρόσωπον μεταστρέφει καὶ τὸ τοῦ αὐχένος ἤμιον πρὸς τὴν τομὴν, (...).» (sublinhado nosso).

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, 191 b-d.

O mito do andrógino tal como é descrito por Platão lembra directamente a descrição já referida de Empédocles e parece testemunhar uma concepção muito antiga de uma fase em que se diz que a humanidade é ovípara e em que esses seres são perfeitos ou completos.

Os δίκρανοι de Parménides poderiam assim entender-se nesta tradição pitagórico-platónica como seres ainda completos em quem não se operou nem a divisão dos sexos-corpos, nem a divisão das mentes-razão, na medida em que afirmam o ser e o não-ser como sendo e não sendo o mesmo. Embora noutra perspectiva não pareça legítima essa aproximação, porquanto os δίκρανοι de duas cabeças podem já representar a própria dualidade de razões atestada na tradição homérica já referida²¹¹.

De qualquer modo, o andrógino é di-crânico e ἀμφιπρόσωπον e isso concede-lhe uma dupla visão num espaço, dir-se-ia pelo menos a quatro dimensões, que estabelece a própria relação com o cosmos envolvente em termos de um movimento orbital rotativo de plena visão ou de um olhar a toda a volta²¹².

Mas serão os δίκρανοι os que olham nessa rotação centrífuga da órbita do andrógino ou os que se olham um ao outro na sua precária ou duradoura unidade?

No contexto do simbolismo do andrógino de Platão pode-se induzir que esse olhar não é reflexivo, que essas faces não olham uma para a outra num encantamento narcisíaco ou numa cegueira primitiva. De facto, a androginia dos δίκρανοι manifesta-se na divergência do olhar e na relativa independência das próprias cabeças.

Em muitas mitologias e em concepções muito antigas aparecem referências paralelas às dos andróginos de Platão. Algumas provêm da tradição judaica numa reinterpretação mística do Adão antes da separação em Adão e Eva²¹³. Outras correspondem a ensinamentos que transitaram para o Cristianismo e se manifestam em autores alquimistas e gnósticos como por exemplo Jacob Böhme²¹⁴.

Houve mesmo interpretações da Bíblia que pretenderam ver na descrição dos quatro vivos ou animais divinos que tinham forma humana, cada um com quatro faces e quatro asas e movendo-se

²¹¹ Vide *supra*, pp. 345-346 e nota 125.

²¹² A propósito do olhar a duas dimensões cf. P. D. OUSPENSKY, *A New Model of the Universe*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967³, p. 88 e segs..

²¹³ Cf. C. G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, pp. 544 e segs.: «Adam und Eve».

²¹⁴ Cf. J. BOEHME, *Mysterium Magnum*, ed. cit..

em rodas ou círculos, uma analogia a entidades andróginas primordiais. Todavia, o simbolismo bíblico, que não se pode reduzir a essa pretensa analogia, quer na visão do carro divino em Ezequiel, quer em visão paralela no Livro do Apocalipse, mostra a familiaridade do espírito hebraico com as figurações de seres com várias faces e que entre si representam atributos complementares e indissociáveis²¹⁵. Entretanto, a persistência do quaternário, mais tarde do tetramorfo, e, em geral, do simbolismo da esfinge afasta-se do contexto directamente relacionável com os *δίκρανοι*²¹⁶.

A androginia constitui um paradigma simbólico para o entendimento dos *δίκρανοι*, mas na sua compreensão predominantemente morfológica resolve em termos de crise ou de separação a génese da própria dualidade que então aparece como sinal de imperfeição. O andrógino será quando dualizado um homem dividido, tema que, aliás, se irá perpetuar na filosofia platónica e neo-platónica²¹⁷. Na transição, na crise do andrógino parece situar-se o lugar dos *δίκρανοι*.

Um outro contexto simbólico das criaturas de Parménides é designável pela Esfinge, que representa o nó entre os vários elementos, as várias naturezas, as várias realidades²¹⁸. A Esfinge cuja origem remonta ao Médio Oriente antigo e cujas tradições persistem nos *caribous* assírios, como nos querubins da tradição judaico-cristã, está presente na mitologia greco-latina como entidade do limiar, da iniciação, paradigmaticamente pelo enigma proposto a Édipo²¹⁹.

A Esfinge comporta-se como o nó górdio que tem de ser decifrado e cujo corte supõe trágico destino. É num horizonte de tragédia, e das origens da própria tragédia que esse dragão ou monstro com rosto humano interroga o próprio homem acerca do homem²²⁰.

²¹⁵ Ez., 1, 10; Ap. 4,6 e segs..

²¹⁶ Sobre o simbolismo do tetramorfo cf. G. de CHAMPEAUX, *Introduction au monde des symboles*, Yonne, ed. Zodiaque, 1966, pp. 375 e segs..

²¹⁷ Este tema aparece sobretudo no neo-platonismo. Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, P. U. F., 1955, pp. 209-210.

²¹⁸ Quanto ao termo *σφίγγξ* cf. o seu significado etimológico de «nó», de *σφίγγω*, amarrar, enliar.

²¹⁹ Sobre o símbolo da Esfinge cf. J. CHEVALIER, *Dictionnaire des Symboles*, pp. 722-723. Cf. também André DESSENNE, «Le Sphinx, d'après l'iconographie jusqu'à l'arcaïsme grec»: *Éléments Orientaux dans la Religion grecque Ancienne* (colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958), Paris, P. U. F., 1960, pp. 155-161.

²²⁰ Trata-se do enigma ou da prova que representa um limiar de iniciação. Cf. APOLODORO, *Bibl.*, III, 5, 8: «(...) τὸ ἀίνιγμα · τί ἐστὶν ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπουν καὶ δίπουν καὶ τρίπουν γίνεταί; (...) Οἰδίπους δὲ ἀκούσας ἔλυσεν, εἰ-

A persistência da Esfinge é quase universal e o carácter de dualidade que nela importa reter está presente sobretudo no olhar que face-a-face concilia a pergunta e a resposta, a prova e a passagem heróica dessa prova.

Os quatro elementos estão unidos na figura da Esfinge e em pares de opostos executam a quadratura cósmica ou a cruz da própria vida. A dualidade dos pares de opostos (fogo e água; terra e ar) estabelece entre si uma relação entrecruzada que aparece sinalizada pelo símbolo do próprio quiasma (χίασμα) óptico²²¹.

A Esfinge como nó é o ponto da bifurcação dos caminhos, não apenas em que o caminho se divide em dois, mas em que dois se encontram para de novo divergirem noutros dois. Nesta acepção simbólica a Esfinge poderia representar a duplicidade fundamental dos δίκρανοι na potenciação primeira do número dois, ou seja, no estabelecimento de um quaternário²²². As esfinges seriam os δίκρανοι dos δίκρανοι numa perspectiva que dialectiza em caminho circular e em totalidade de recorrência o processo deixado em aberto, ilimitado ou ἄπειρον da Díade- δίκρανοι. E, deste modo, a dualidade objectiva e teratológica de um mundo real sempre incompleto, sempre dividido, como os próprios corpos do homem entrecruzar-se-ia com a dualidade de *animus-anima* intrínseca à bipolaridade, dir-se-ia subjectiva, de cada um desses homens divididos, que são ainda, segundo o mito de Platão partes susceptíveis de nova divisão²²³.

A *Esfinge* é a figura da regeneração total do sujeito e do objecto, do microcosmos e do macrocosmos, e aparece paralelamente à figura dos δίκρανοι na encruzilhada dos caminhos.

No entanto, os δίκρανοι parecem figuras mais arcaicas, de simbolismo diádico não potenciado, que remetem para um *animus-anima* menos susceptível de ser entendido ao nível psicológico e

πὼν τὸ αἰνιγμα τὸ ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς λεγόμενον ἄνθρωπον εἶναι · γίνεσθαι γὰρ τετράπουν βρέφος ὄντα τοῖς τέτταρσιν ὀχούμενου κώλοισι, τελειούμενον δὲ δίπουν, γηρῶντα δὲ τρίτην προσλαμβάνειν βάσιν τὸ βᾶκτρον.»

²²¹ Quanto ao simbolismo do quaternário transposto para uma fenomenologia do olhar, cf. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 172 e segs.: «L'Entrelacs- Le Chiasme.»

²²² Quanto a este sentido de quaternário cf. C. H. do C. SILVA, «O pensamento da Diferença no «De Divisione Naturae» de Escoto Eriúgena», in: *Didaskalia*, vol. III (1973), pp. 278-289.

²²³ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 190 d: «ἐὰν δ' ἔτι δοκῶσιν ἀσελγαίνειν καὶ μὴ θέλωσιν ἡσυχίαν ἄγειν, πάλιν αὖ, ἔφη, τεμῶ διχᾶ, ὥστ' ἐφ' ἐνὸς πορεύσονται σκέλους ἀσκολίζοντες.»

subjectivo endógeno, na antropologia primitiva. Se neles não existe a unidade regeneradora e cíclica como a da Fénix renascida, também não está presente a relativização do olhar e da visão numa poliopsia esfíngica, afinal equivalente a outras tantas representações em que a Esfinge se apresenta de modo equivalente como indiferença do olhar ou plena cegueira²²⁴.

A questão dos δίκρανοι não é só a questão de seres com duas cabeças, mas com duplo sentido do olhar que representam duas tendências, dois feixes, duas pontas ou cornos do próprio processo cósmico antropogónico.

A Hidra e a Esfinge simbolizam o começo e o termo de um ciclo mitológico em que Janus, o Hermafrodita e o Andrógino constituem momentos mais próximos da virtualidade metafórica dos δίκρανοι. Porém, se em todas estas determinações simbólicas se prestou especial atenção à policefalia e à monocefalia, acentuando-se, como é óbvio, a importância dos bicéfalos, em todos estes emblemas mitológicos também é importante a consideração do número dos olhos e da disposição do olhar e a referência a hastes, cornos e antenas.

Por oposição aos Cíclopes de um só olho, e de olhar circular, os muitos olhos da Hidra e outras poliopsias da mais arcaica mitologia acabam por se equivaler e representar aspectos simétricos e complementares. Se o Cíclope tudo vê (sem se ver), a Hidra vê-se em tudo (sem nada ver): o Cíclope corresponde ao campo da visão e a Hidra ao momento e ao lugar sempre movediço da implantação do próprio olho. Olhos que se comportam como crâneos ou cornos, centros de força e de comunicação, gânglios que agregam partes da explicação teratológica do próprio corpo²²⁵.

Por outro lado, Janus, o Hermafrodita e o Andrógino quando bicéfalos ou bi-frônticos apresentam-se com quatro olhos cuja relação mútua parece melhor fazer entender o que se simboliza no chamado quiasma óptico.

Medusa é a figura que complementa este quaternário do olhar: representa o momento da bifurcação enquanto ponto cego e indiferença total²²⁶. No fundo, constitui a cabeça do meio da

²²⁴ Quanto ao simbolismo da Fénix veja-se P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, pp. 265 b-266 a.

²²⁵ A propósito deste símbolo cf. J. CHEVALIER, *Dictionnaire des Symboles*, pp. 549-552.

²²⁶ Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, p. 168 a-b; cf. também P. DIEL, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, pp. 93-97.

Hidra ou a vida imortal de um outro tipo de sentido que aparece na tradição simbólica aquém a além da duplicidade dos olhos e do olhar: o olho místico e a visão intelectual.

Atendendo a estes elementos, os δίκρανοι, de que se ignora se possuem dois olhos em cada cabeça ou se cada cabeça possui um olho só, uma córnea-corno-crâneo, parecem seres que não possuem ainda qualquer conhecimento desse terceiro olho, dessa terceira visão, ou dessa visão mística²²⁷.

Porém, entendidos de outro modo, os δίκρανοι, são o símbolo do momento em que o duplo olhar se transforma na unidade da visão, ou em que a *di-visão* se assume como poder de *dis-cernimento*. Muitas são as referências que permitem esta leitura dos δίκρανοι desde a tradição bíblica até ao simbolismo da literatura e da ficção contemporâneas.

Os δίκρανοι, como criaturas em forquilha, podem representar pelos seus dois (?) olhos, cornos ou feixes de crescimento e irradiação um sinal de aporética, de impossibilidade, de indecisão ou de hesitação. É, assim, que em referências que a tradição atribui a Aristófanos se caracteriza Sócrates como um sátiro, não só entendível no sentido pejorativo, mas podendo ocultar um símbolo que remete à antiquíssima significação do ser glorioso, de grande poder, força e sabedoria, ornado como que de uma aura ou de feixes de luz irradiante²²⁸.

Na tradição bíblica as referências aos cornos são frequentes para significarem o poder viril, a fecundidade, a sabedoria e a força²²⁹. Além disso, muitas vezes aparecem associados aos olhos como símbolo predominante de onisciência e de sabedoria²³⁰.

²²⁷ Se a expressão: «οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, (...)» (Frag. 6, ls. 6-7) parece caracterizar os δίκρανοι como *cegos* e complementar a expressão «βροτοὶ εἰδότες οὐδέν» (*Ibid.* 1.4), ou seja, os mortais *que não vêem*, ignorantes ou *sem clarividência* (ou ainda, como pretende Cornford, «não iniciados»), no entanto esses seres podem também pensar-se como *imaginantes e visionários* (πλάττονται), (*Ibid.* 1.5) referido a πλάττω = = πλάσσω e não a πλάζω. (Cf. M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, p. 134, n.). Não só se movem por um vacilante pensamento, mas também tudo fazem vacilar nesse seu caminho, sendo *os mortais que não vêem e hesitam*, mas também *aqueles que visionam um mundo sem formas constantes*, sem modelado, ou seja, polimórfico e instável.

²²⁸ Também de entre outros autores clássicos existem representações bi-frontes, cf. G. GERMAIN, *Sophocle*, Paris, Du Seuil, 1969, pp. 20-21; gravura de Sófocles *bifrons* (escultura romana, séc. I d. C.; museu do Louvre).

²²⁹ Cf. ONIANS, *The Origins of European Thought*, pp. 236-237; Ex.: 30, 2; Ps.: 44, 5; 75, 10.

²³⁰ Cf. *Ap.*: 5, 6 (Cf. *Bible de Jérusalem*, pp. 1625, n. e.)

Na descrição do altar e das quatro pontas ou cornos está presente um simbolismo paralelo ao do quaternário e ao da estabilidade do poder a partir dessa base litúrgica²³¹.

Por outro lado, a exaltação dos cornos ou do seu corte e abatimento representam a glorificação do bem e a condenação do mal²³².

Finalmente, em variados passos do Apocalipse os cornos aparecem referidos concomitantemente com várias cabeças tanto a propósito da «Besta» quanto a propósito do falso profeta²³³. Diz-se que a Besta possui «κέρατα δέκα και κεφαλὰς ἑπτὰ»²³⁴. Também o outro animal que representa o falso profeta aparece como um cordeiro com «κέρατα δύο»²³⁵.

Os muitos olhos, as sete cabeças e os dez cornos da Besta, bem como os dois cornos do cordeiro que falava como um dragão, representam exemplos da persistência simbólica na tradição cristã dos seres policéfalos com vários cornos e olhos.

Mas, muito mais curioso e interessante é o passo, também do Apocalipse em que se descreve o Cordeiro de Deus como possuindo sete cornos e sete olhos²³⁶. Figura do próprio Cristo que irá aparecer em muitas representações da época medieval através do simbolismo como o do veado de vasta armadura na qual surge a figura da crucifixão.

Os sete cornos e os sete olhos são os símbolos da força, da vontade e do conhecimento ou da sabedoria que o próprio Cristo possui em plenitude, sendo de notar que o número sete representa a irradiação do ser na diversidade, segundo a antiga tradição pitagórica do septenário. Os δίκρανοι estão já bastante longe deste sentido de perfeição septenária que ultrapassa em muito

²³¹ Cf. ONIANS, *The Origins of European Thought*, pp. 236-237: «The horns of the altar had special sanctity amongst the Jews and have been recognised as originating, like the Minoan 'horns of consecration' in actual horns. With the Minoan we may reasonably relate not only the Homeric practice but also the survival at Delos of an altar consisting of horns.»

²³² Cf. Ps.: 75, 10. Cf. também ONIANS, *The Origins of European Thought*, p. 100.

²³³ Cf. Ap.: 13,1; 13,11: «Και εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, και εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ, και ἐλάλει ὡς δράκων.»

²³⁴ Cf. Ap.: 13,1: «Και εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχων κέρατα δέκα και κεφαλὰς ἑπτὰ, (...).»

²³⁵ Cf. Ap.: 13,11.

²³⁶ Cf. Ap.: 5,6: «Και εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου, και τῶν τεσσάρων ζῶων και ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἐστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχων κέρατα ἑπτὰ και ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ, οἱ εἰσιν τὰ [ἑπτὰ] πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τῆν γῆν.» (note-se o passo sublinhado).

o quaternário esfíngico, muitas vezes figurado também no simbolismo bíblico. No entanto, na tradição iconográfica persiste de modo curioso o simbolismo do δίκρᾱνος como um ser com dois cornos. Assim, na figura de Moisés esculpida por Miguel Angelo como em muitas outras representações do grande patriarca aparecem-nos dois cornichos como centro de irradiação da luz, como sinal de clarividência e dom de santidade²³⁷.

Todos estes aspectos amplificam extraordinariamente a virtualidade simbólica contextual dos δίκρᾱνοι até ao ponto de reconhecermos na literatura contemporânea de ficção lógica, como por exemplo a de Lewis Carroll, a persistência de um mundo em que os seres são bi-faces ou bidimensionais como cartas de jogar, em que se passa para o mundo da imagem através do espelho como que na reconquista do duplo, e em que, enfim, se vive a ambiguidade levada ao limite²³⁸. Estes últimos desenvolvimentos de carácter esquizóide do tema dos δίκρᾱνοι estão já muito distantes do contexto simbólico próximo dos δίκρᾱνοι, mas ajudam a compreender como a duplicidade de visões, de mentes-crâneos e de orientações-pontas ou cornos representam um momento arquetípico na génese da inteligibilidade humana e do humano.

Conclusão: Para uma nova semiótica dos δίκρᾱνοι de Parménides

Por tudo o que fica dito, pelo contexto histórico, pelo levantamento lexical e etimológico, pela hermenêutica filosófica e cultural e até pela referência simbólica e poética, seria de esperar que nesta conclusão fossem objectivadas algumas respostas a diversos níveis à questão fundamental que desde início tem sido posta: que são os δίκρᾱνοι? E, mais ainda, exigir-se-ia naturalmente a defesa de uma tese ou pelo menos o carácter tético dessas respostas. No entanto, sente-se que a conclusão é de si mesma incoativa e que se renova no ciclo de um dizer agora mais lúcido da luz de um antigo dia, reinvestindo ao crepúsculo a própria madrugada no máximo do dizível e do pensável, ou seja, na metáfora. Metáfora

²³⁷ A escultura de «Moisés» de Miguel Ângelo, encontra-se na Igreja de S. Pedro in Vincoli em Roma.

²³⁸ Cf. Lewis CARROLL, *Alice in Wonderland*, in «The Annotated Alice», Penguin Books, pp. 106-107.

que encontra analogia no dizer da divindade a Parménides como previsão cíclica de incoativo recomeço: «pouco importa onde comecemos porque aqui havemos de tornar»²³⁹.

E, assim, também é o corpo dos δίκρανοι e o único contexto da sua substância coesa, linguística e lógica, em que uma ruptura absoluta no ôntico, em que uma diferença ontológica radical se salta, se transcende, se olha de soslaio ou meramente se interroga num momento de hesitação, de espanto ou de suspensão, em que o *diferente* não tanto faz divergir conciliando, mas acena a uma conversão do inconciliável.

Se se quisessem esquematizar de um modo objectivo as conclusões deste estudo poder-se-iam apresentar as seguintes teses:

1 — Os δίκρανοι são um termo que delimita a passagem do ser e do não-ser a um horizonte de relação, de manifestação ou de δόξα para se referir o contexto imediato do «Poema»;

2 — Δίκρανοι etimologicamente pode significar duas cabeças, duas caras, dois cornos, sempre todas estas referências entendidas no sentido de duas extremidades. Também a este nível a delimitação do sentido lexical mostra como independentemente da tradução a figura descrita por esta palavra está a marcar a transição entre o humano e o mais do que humano, ou a sublinhar o humano no entre menos e mais que humano²⁴⁰. Perguntar pela tradução mais correcta é ignorar a resposta já implícita no sentido antropomórfico que se acaba de referir. Com efeito, dizê-los criaturas em forquilha, com duas pontas ou cornos ou com duas cabeças, é sempre insistir no sinal que é excedido pelo signo δίκρανοι, e que se emudece à quem de uma ulterior simbolização metafísica.

3 — Ora, assim como o Titã é indissolúvel do sinal linguístico também a alma que o possui investe-se em significado. A hermenêutica dos δίκρανοι na sua expressão mais ampla e integradora

²³⁹ Cf. PARMÉNIDES, frag. 5 (D. K., t. I, p. 232): «ξυὸν δέ μοι ἐστίν, / ὀππότεν ἀρξῶμαι τόθι γάρ πάλιν ἔξομαι ἀθις /.»

²⁴⁰ Por oposição a um pensamento de PASCAL muito referido (*Pensées*, 678, ed. Louis Lafuma; 358 ed. Brunschvicg) que afirma: «L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête» veja-se M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 73: «Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme.» No entanto, tal oposição é aparente e parece ouvir-se em MERLEAU-PONTY o eco de um outro texto de Pascal (*Pensées*, eds. cit. 121/418): «(...) Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égale aux bêtes ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sâche l'un et l'autre.» (sublinhado nosso).

conduz àquilo que como diferença e divergência se pode encarar. É mesmo encarar a divergência, o sentido da dualidade e a dualidade do sentido: o *Mesmo* em que pensar e ser se co-pertencem e a *Alteridade* que neste *Mesmo* e em si mesma garante a não confusão do pensar e do ser²⁴¹.

4 — O símbolo *δίχρονοι* tem em si dois sentidos: ora como ruptura da unidade, ora como unidade da própria ruptura; como divisão e como duplicidade;

5 — Enfim, os *δίχρονοι* seriam os seres de duas cabeças, que, àquem da sabedoria da unidade e exprimindo a hesitação perante a mesma, em si transfigurados por uma simbólica determinação já fora ou dentro de si mesmos, já abaixo ou acima do seu próprio nível surgem como modelo esfíngico e raiz de todo o enigma. De facto, os *δίχρονοι* são dois sentidos na mesma direcção e duas direcções no mesmo sentido, ou seja, um quaternário em potência, actualizado na inconciliável e irredutível diferença do dois, do diferente, do discernido.

Se estes pontos correspondem sinteticamente ao que os *δίχρονοι* são num dizer retalhado por uma observação erudita e objectiva, na aurora do pensamento grego, no encantamento e no espanto imenso de dois olhos que se abrem sem se saberem na sua origem comum, os *δίχρονοι* são o um-dois de um cômputo que in-fantil surge na estrutura do próprio olhar e no destino óptico da Filosofia Ocidental.

No dealbar do pensamento ocidental, nessa aurora de róseos dedos, segundo a antiga figura homérica, surge o ímpeto ígneo e vigoroso, qual carro de Apolo puxado pelas filhas do Sol e faísca pela primeira vez uma evidência surpreendente²⁴². No Prólogo do «Poema» como no contexto desse surgimento modelar renasce gnóstica e noética, lúcida e sábia, a consciência quase extinta nas cinzas de um mito nocturno e seu ciclo titânico e onírico. Os *δίχρονοι* são um símbolo de um momento que em si mesmo é também dúplice como o pórtico e a porta ou os fechos duplos dessa entrada²⁴³. Mas, por outro lado, os *δίχρονοι* estão fora de todo e qualquer contexto na objectividade solitária do excesso de não

²⁴¹ Cf. PARMÉNIDES, frag. 3 (D. K., t. I, p. 231: «(...) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.»)

²⁴² Cf. PARMÉNIDES, frag. 1 (D. K., t. I, p. 228).

²⁴³ Cf. *Ibid.* (D. K., t. I, p. 229, l.6 e segs.).

serem um só, na impossibilidade nua do dois, no insuportável do duplo.

No entanto, é no contexto e nas vias da linguagem, é no ventre materno de uma Penélope lógica, que, como a «navette» que o pescador utiliza para entretecer a rede, se executa a forma e a metamorfose em dramática conciliação do antes e do depois, do aqui e do além, de um ente e outro ainda, encontrando-se assim o espaço de referência dos *δίκρανοι*. Então, o sentido simbólico transforma-se no símbolo do sentido, e o parto mítico em dialéctica conciliação, sendo a ciência um momento estático onde a Filosofia se arrepia de vida e vibra incoativa no seu diálogo.

O contexto dos *δίκρανοι* é o diálogo e só dialogicamente se poderá recuperar no momento crepuscular da Filosofia Ocidental a palavra antiga e o saber de sempre dos *δίκρανοι*. Enfim, os *δίκρανοι* serão de Parménides e este de um dizer que ainda hoje participado lhe confere insuspeitável eficácia no próprio caminho duplo da Filosofia e que nela se guarda em silêncio.

Porém, se aquilo que os *δίκρανοι* afirmam segundo o «Poema» ecoa nos nossos duplos ouvidos em também dúplice escuta, o que se diz objectivamente dos *δίκρανοι* bipolariza o que se pensa e simboliza com os mesmos *δίκρανοι*. O significado da pluralização antitética ou dupla dos *δίκρανοι* é na sua mais radical ambiguidade o daquilo que está na mesma base de toda a ambiguidade e é diferente dela.

Não são os monstros bi-céfalos de imaginário pesadelo, nem os dialectas falaciosos nas sua bífida língua sedutora, mas os que simplesmente com duas cabeças estão na duplicidade originária, razão de ser do próprio iluminado e sua sombra, razão de ser do duplo e sua mónada, ou ainda razão de ser de «eu» e de mim próprio. Se a expressão desse sentido parece exigir um contexto de significação, por outro lado, e de maneira mais originária, verifica-se que é a presença da duplicidade dicrânica que se instaura como geradora de contextos ou protótipo da linguagem e do pensamento, que como duas cabeças, ou dois olhos, aqui também, como outrora, reflectem.

O símbolo dos olhos aparece associado ao das cabeças e estas são pontos de vista e unificam-se no mesmo horizonte de visão, sendo a própria estrutura simétrica do corpo a buscar na aparência do mesmo horizonte de referência o véu que cubra a ténue e subtil assimetria da vida. Olhos e crâneos que duplicam

e perspectivam, não tanto na conciliação espacial de um clássico sistema filosófico, mas, sobretudo, na temporalização irrequieta de um olhar em volta sem ver ninguém, ou num olhar olhos-nos-olhos sem se ver a si próprio, num arrepio de tempo, num pressentimento do *duplo*.

O *duplo* que é, afinal, o *próprio*; a alma a que se aspira, a perfeição perdida noutra tempo e que agora contemporânea se torna aparente, ilusória e falaciosa como a linguagem dos *δίκρᾱνοι*, Mas é no carácter lúdico e incoativo desse dizer que surge o sinal eficaz de uma descontinuidade no olhar para uma abertura esplêndida e abissal da visão.

Não se trata de um olhar dividido e monoliticamente cristalizado no mesmo que se olha, mas antes de uma visão discernida na fonte única e irrepitível, na descontinuidade máxima e infinita da sua própria origem. Os *δίκρᾱνοι* metamorfoseiam a di-visão do olhar, qual cegueira da unidade platónica, no discernimento da unicidade diferencial que cruxifica em duas direcções o corpo da palavra, glorificando no símbolo o silêncio esplêndido e ilimitado.

Os *δίκρᾱνοι* já não são as instâncias e as entidades de um real ambiguamente suposto no tempo comum da conciliação ou no mesmo tempo que delimita o inconciliável. Eis o sinal de uma realidade que não é e de uma negação da realidade que também não é, um *Não* que está para além do ciclo lógico e ontológico da própria negação e do próprio *nihil*. Como sinal de transcendência, os *δίκρᾱνοι* dualizam de forma bizarra a guarda do ser e do não-ser, misturando os rebanhos de que são pastores, fazendo divergir e convergir no Único do equívoco a própria Transcendência que os paraliza um ao outro. Duas forças, duas energias, duas cabeças, balanço dos contrários e desmedida que na própria oposição persiste como diferença irreduzível, os *δίκρᾱνοι* são aqueles dois Senhores que, afinal, nunca se podem encontrar porque são o Mesmo e a sua radical Diferença.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA