

PARA LER PARMÊNIDES: UMA BREVE INTRODUÇÃO À QUESTÕES ESTRUTURAIS DO TEXTO

TO READ PARMENIDES: A BRIEF INTRODUCTION TO STRUCTURAL QUESTIONS OF THE TEXT

Raul Mendes de Barros¹

Resumo: Como é possível extrair filosofia de um texto de quatro ou cinco páginas, arbitrariamente montado ao longo de mil anos de citações na Antiguidade, cujo tamanho original se desconhece, e suas partes, precariamente conectadas, juntam-se a partir de critérios e suposições tardias? Normalmente, nem se quer refletimos sobre questões desse tipo quando tratamos de estudar o pensamento de um autor, pois é comum que o estudo de um filósofo não passe pela história da obra em questão, quando e de que forma ocorreu a transmissão do texto ao longo da história. No presente artigo, teceremos algumas considerações importantes que leitor não familiarizado com o Poema de Parmênides tem de ter para que evite cair em armadilhas e reproduza dogmaticamente interpretações convencionalmente estabelecidas.

Palavras-chave: Parmênides. Da Natureza. História. Ser.

Abstract: How is it possible to extract philosophy from a text of four or five pages arbitrarily put together over a thousand years of citations in Antiquity, whose original size is unknown and whose parts, precariously connected, come together based on late criteria and assumptions? Normally, we don't even want to reflect on questions of this type when we try to study the thought of an author, since it is common for the study of a philosopher not to go through the history of the work in question, when and in what way the text was transmitted throughout of history. In this article, we will make some important considerations that readers unfamiliar with Parmenides' Poem must have in order to avoid falling into traps and dogmatically reproduce conventionally established interpretations.

Keywords: Parmenides. On Nature. Story. Being.

Introdução

“A verdade sobre Parmênides, como a de Heráclito ou a de Pitágoras, esconde-se em distâncias pouco frequentadas, de onde não emerge muito mais que o mistério do templo dórico. O pensamento dos pré-socráticos é ainda, segundo as palavras de Nietzsche, ‘o mais bem enterrado de todos os templos gregos’”. (Jean Beaufret²)

Parmênides foi o pré-socrático de maior influência na tradição filosófica que o sucedeu. Sob críticas e elogios, a repercussão de seu texto parece ter sido instantânea: ela

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Bolsista CAPES. E-mail: raul.mendes@unesp.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3257-5533>.

² Texto extraído da coleção *Os Pensadores: Pré-Socráticos* (1973, p.161-162).

é percebida já no século V a.C nas refutações sofisticas do *Tratado do Não-Ser* de Górgias (supõe-se que o Poema fora escrito por volta de 490 a.C), bem como nas diversas referências e paralelismos no Poema de Empédocles; também na crítica dos atomistas a partir de Demócrito, e na influência sobre a escola megárica de Euclides, de inspiração eleática; passando depois pelos comentários de céticos como Sexto Empírico no século II d.C, assim como de neoplatônicos como Plotino nas *Enéadas* no século III d.C, e Proclo e Simplicio nos séculos V d.C. e VI d.C., além é claro, da presença muito atestada na obra de Platão e Aristóteles, para ficarmos apenas em alguns nomes.

Embora Parmênides tenha tido diferentes recepções pelos pensadores ao longo dos séculos, num certo “senso comum” ele ainda hoje é visto indiscutivelmente como um imobilista, isto é, seu pensamento conceberia que o movimento e a multiplicidade deveriam ser amplamente negados por se encontrarem fora da esfera do “ser”. A associação feita sobretudo por Platão quando relacionava Parmênides com os filósofos Zenão e Melisso, somado a uma certa leitura dos principais fragmentos da chamada via da Verdade, faz o leitor ter a impressão de que o que ali se encontra é sem dúvida alguma uma exaltação do imobilismo puro e formal do ser, que acrescido pelo fato de uma série de fragmentos sobre temas físicos serem postos na seção da Opinião e por isso deverem ser rejeitados por serem apenas isso, *dóxa*, cristalizam a ideia de que a negação da pluralidade e do movimento fazem parte efetivamente da filosofia de Parmênides.

Porém, quando os leitores não familiarizados com o texto são apresentados a essa imagem, reproduzindo-a nos mais diversos circuitos (acadêmico ou grande público), poucos se dão conta de como ela é dependente de uma série de pressupostos problemáticos e tardios que os prendem numa interpretação dogmática. Diante disso, o presente artigo abordará alguns desses pontos desconstruindo uma certa visão tradicionalmente estabelecida.

1. Estrutura do texto

Diferente do que habitualmente se pensa, o Poema de Parmênides hoje não é um “texto” no sentido preciso da palavra, isto é, um corpo textual que subentende um “começo”, um “meio” e um “fim”, levando um nome que designa sua identidade, um “título”, criado especialmente para um grupo específico de pessoas, um “público alvo”. Esses são elementos básicos para que a mensagem de um autor seja compreendida num texto de maneira normal. Isto se vê em inúmeros textos filosóficos do século XX, do XIX,

do medievo e até em textos antigos bem preservados, como os diálogos platônicos. Assim, evitamos de perder tempo em searas que pudessem interferir diretamente na mensagem do autor, como avaliar a história da transmissão textual, as variações manuscritas e problemas de tradução. Este último aliás, é o único que é comum a todos os filósofos³, embora em graus diferentes na mesma proporção da qualidade do material que nos foi legado. Dito de maneira mais simples: geralmente problemas de tradução em textos de filosofia estão circunscritos apenas a palavras de relevância conceitual que interferem na interpretação do pensamento do autor⁴, por outro lado, em textos filosóficos mal preservados ao longo da história, fragmentados e sem uma ordem preestabelecida, a tradução ganha um contorno mais amplo, tendo de dividir espaço também com os outros problemas acima citados (variação manuscrita e transmissão) e questões filológicas em geral.

Essa é a situação dos filósofos pré-socráticos. Foi apenas com Hermann Diels na obra *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Os Fragmentos dos Pré-Socráticos) em 1903 que pudemos reunir *tudo* o que se dispunha de material pré-socrático conhecido de maneira organizada: doxografia e os fragmentos remanescentes. Foi Diels quem estabeleceu, a partir de seus próprios critérios, a maneira como os textos de cada autor deveriam estar organizados⁵. Mas o notável trabalho do filólogo alemão não livra os pré-socráticos de todo tipo de análise arbitrária. Pois em comum, além da nomeação tardia de um mesmo título a eles referido, *Da Natureza (perí phíseos)*, há o fato de que *todos* foram transmitidos através de *citações* (erroneamente chamadas de “fragmentos”) em textos de segundos, cujos autores, os mais diversos, citaram em contextos ainda mais diversos ao longo de toda Antiguidade. Vejamos em detalhe os dois pontos.

Primeiro, ao impor um mesmo nome a textos muito diferentes por um critério genérico, substituímos as identidades que lhe são próprias e a força individual de cada um por uma identidade homogeneizante que anula suas singularidades. Fazemos isso quando,

³ Exceto os filósofos que escrevem em nossa língua materna.

⁴ Não há sentido nenhum em perder tempo pesquisando a história da transmissão textual ou problemas filológicos nos textos de Derrida, por exemplo, um autor que estava vivo até vinte anos atrás. Basta traduzi-lo e interpretá-lo, tarefa já bastante difícil, evidentemente.

⁵ Os capítulos, cada um para um pensador subdivididos em três partes, sendo “A” correspondendo a doxografia, “B” aos fragmentos autênticos e “C” aos fragmentos falsos ou duvidosos, concatenaram todo o tipo de registro existente a respeito dos pré-socráticos, termo este que, embora não por ele criado (cf. nota 6), foi popularizado pelo comentador alemão. Praticamente *todos* os atuais manuais de filosofia pré-socrática seguem sua edição crítica. Se hoje se insere (no Poema) B2, isto é, o fragmento 2, entre B1 e B3, é devido aos critérios estabelecidos por Diels. Mas isso não impede que possam ser questionados, como na edição crítica de Allan H. Coxon (*The Fragments of Parmenides*; 2009), ou mesmo em outras que não possuem caráter paleográfico, como a de Fernando Santoro (*Filósofos Épicos*; 2011).

de maneira não consciente, nomeamos “Da Natureza” no lugar de “poemas de Xenófanes”, “opúsculos de Heráclito”, “texto de Tales”, de Anaxágoras ou “Poema de Parmênides”. Damos uma identidade genérica, “pré-socrática”⁶, aqueles que falavam “da natureza”, aglutinados por um critério absolutamente posterior. O nome “Da Natureza” foi estabelecido pela tradição ao longo dos séculos e muitos dos textos antigos sequer tinham título, justamente pela ausência de noções de “publicidade” no final da Grécia Arcaica. Platão não referia o texto de Parmênides como “Da Natureza”, mas apenas como “poema”, justamente porque, desprovido de título, não havia bem uma separação entre o autor e obra. Noutros textos se percebe inclusive elementos de cultura oral, indicando que não eram bem um “texto” que circulasse apenas fisicamente. Em resumo: em si, não há problema em utilizar o nome “Da Natureza” para referir as obras pré-socráticas, *desde que se tenha plena ciência de que se trata de uma convenção*, foi historicamente estabelecido, sem a anuência de seus autores, é claro.

Segundo, e mais importante, ao referirmos a palavra “fragmento” a coisas que são, na verdade, citações, também ocultamos a parcialidade da escolha desses excertos porque toda citação é necessariamente um recorte arbitrário que interessa muito mais o autor que cita do que o autor da obra citada. Cada autor recorta *aquela trecho* de seu interesse voltado especificamente para os *seus objetivos* em particular. Outros textos de igual ou maior relevância, mas que não foram citados por ninguém talvez por não terem sido considerados importantes *para aqueles autores* não tiveram a sorte de sobreviver e por isso se perderam para sempre. Portanto, necessariamente tudo o que restou desses textos foi “arbitrariamente” fragmentado pelos comentadores, justamente pelo fato de estarem sendo *citados* — e nós sabemos bem que os antigos não dispunham de critérios claros de citação. É completamente diferente de casos em que se acha em um jarro perdido ou em uma biblioteca, pedaços de papiro com texto de algum autor antigo, isto é, uma *cópia manuscrita*, que quando não integral, está *fragmentada*. Aí sim estão livres do recorte arbitrário de um comentador. Tudo o que nos restou dos escritos pré-socráticos sobreviveu através de citações em obras de outros autores. Nada, porém, restou do texto original desses filósofos⁷.

⁶ Sobre a origem dessa palavra André Laks diz (2010, p. 13): “El término «presocrático» es una creación moderna. Su utilización más temprana de las que tenemos conocimiento figura en un manual de historia universal de la filosofía que J. A. Eberhard (el destinatario de una famosa carta de Kant) publicó en 1788 y que tiene una sección titulada «Filosofía presocrática» («vorsokratische Philosophie»).

⁷ A exceção ocorre com Empédocles, no conhecido papiro de Estrasburgo.

O problema é que na falta de uma cópia manuscrita integral, torna-se difícil saber o contexto original de cada uma das passagens citadas, deixando-nos frequentemente dependentes da análise e interpretação *daqueles* comentadores antigos que os citaram. Dificulta-se, assim, a separação entre o pensador e o seu comentador, a personagem histórica e o produto extraído de sua recepção. Este é o caso de Parmênides, que embora muitíssimo comentado quase nada restou do que ele próprio disse acerca dos temas que lhe interessava. Hoje temos apenas cento e sessenta versos (quatro ou cinco páginas) de um poema em estilo homérico cujo tamanho original se desconhece distribuído desigualmente em dezenove “fragmentos”, dezoito em grego e um em latim (!), cuja distância entre algumas das citações pode chegar a mil anos de idade⁸.

Tendo essa constelação de problemas, começa a difícil tarefa de estabelecer coesão entre os fragmentos para que se chegue num texto minimamente coeso. Os trabalhos de reconstrução das obras pré-socráticas começaram a serem elaborados no século XVI na leva do resgate dos clássicos na Renascença, foi a partir dali que se estabeleceu algumas das bases da versão do Poema que temos hoje, culminando finalmente na versão canônica de Diels. Mas embora o texto como um todo seja considerado perdido de maneira irrecuperável, ainda é perceptível uma certa ordem pressuposta entre as passagens se fossemos remonta-las o mais próximo possível do texto original, isto é, algumas passagens têm de vir antes de outras necessariamente por subentendermos que o original fosse um texto linear, com começo, meio e fim. E de fato, uma leitura detida sobre cada uma delas faz confirmar essa hipótese. Vejamos.

Depois de a deusa anônima anunciar no proêmio os dois temas centrais a serem desenvolvidos ao longo do seu discurso, o “coração da verdade” (*alethies êtor*) e as “opiniões de mortais” (*brotôn dóxas*), a repetição deste mesmo recurso de oposições dicotômicas somado a repetição de certos termos e expressões em alguns excertos nos faz perceber que a comunicação entre eles subsiste apesar do seu estado altamente fragmentado, mas esta ligação não é sem limites. Por exemplo, sabemos que o que hoje chamamos de fragmento 2 tinha que vir antes do que hoje chamamos de fragmento 8 porque seu conteúdo é retomado por ele. Quando a deusa anuncia os dois únicos caminhos de investigação para pensar “que é” / “que não é”, aquele que é dito ser o único capaz de realizar tal feito, o caminho de “é”, a mesma expressão grega utilizada para referi-lo, “*hos*

⁸ Embora ecos do fragmento 2 sejam percebidos no livro V da República (476e-477a), chama atenção o fato de um dos textos mais importantes do Poema ter sido citado apenas no século V d.C, por Proclo e Simplicio, mais de mil anos depois de sua criação.

éstin”, é repetida no segundo verso do fragmento oitavo. É forçoso concluir, por óbvio, que se trata da retomada disto que já havia sido anunciado anteriormente no fragmento 2, logo, não há motivos para duvidar que o caminho de investigação presente no fragmento 2, seja o mesmo que aparece no segundo verso do fragmento 8. Situação semelhante ocorre com os fragmentos 6, 7 e 8. No original, portanto, tinham de vir nesta sequência, e o proêmio antes de todos eles⁹.

Porém, não temos nenhum indicativo de que necessariamente o fragmento 2 estivesse entre o fragmento 1 e o fragmento 3, que o fragmento 4 fosse anterior ao quinto e o sexto ou que o fragmento 17 fosse posterior ao 16. Isso ocorre pela pouca informação nos testemunhos doxográficos sobre a localização exata desses trechos, excetuando, é claro, o proêmio porque antes de citá-lo Sexto Empírico diz que o poema “começa assim”¹⁰. Mas mesmo com a confirmação de que o fragmento 1 seja realmente o proêmio do Poema, informação de grande valor, pois como toda introdução antecipa elementos a serem desenvolvidos no decorrer do texto, também não há garantias de que fosse o único, isto é, poderia haver outros posteriores a ele direcionados a temas diferentes, como vemos no poema de Empédocles¹¹.

De todo modo, o núcleo do que restou da mensagem de Parmênides parece estar mesmo concentrada nos fragmentos 1, 2, 6, 7 e 8. E estes, adicionados com o fragmento 3, 4 e 5 foram aglutinados naquilo que se convencionou chamar de “via (ou seção) da Verdade”, pois seriam o desenvolvimento do programa anunciado no proêmio, o “coração da verdade”. Por outro lado, a partir de uma série de testemunhos antigos (Platão sobretudo) de que Parmênides estaria ligado a uma tradição filosófica imobilista, representada notadamente pelos filósofos Zenão e Melisso, considerados seus “sucessores” (a chamada Escola Eleática), cujo conteúdo se concentraria em uma problematização e negação do movimento e da pluralidade das coisas em prol da afirmação da unidade e imobilidade do ser, que estaria representado na via da Verdade, se convencionou deslocar *tudo* o que dissesse respeito a temas físicos para uma outra “parte” com valor diametralmente oposto, a chamada seção da Opinião. Com isso, uma

⁹ Evidentemente que o leitor pode começar a estudar o pensamento de Parmênides de onde quiser, pode começar pelo fragmento 2, pelo fragmento 3, pelo fragmento 8 ou até mesmo pelos testemunhos doxográficos, mas sabendo que o proêmio é de fato o *início* do poema e que todos os outros *têm* de vir depois dele necessariamente, assim como o 2 antes do 8 e o 8 depois do 7.

¹⁰ Sexto Empírico (*Contra os Lógicos*. I, 111): “Em todo caso, no começo do Da Natureza ele escreve assim”. cf: BETT, Richard. (trad). **Sexto Empírico - Against the logicians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹¹ Em sua tese de doutorado, Bruno Conte (2016, p. 207) chega a afirmar que o fragmento 10 seria um “segundo” proêmio do poema.

série de textos que versam sobre biologia, psicologia, astronomia, e até possivelmente uma cosmogonia foram considerados “opiniões”. Nesse sentido, se respeitado a oposição de valor que Parmênides estabelece entre verdade e opinião, todos os fragmentos que versam sobre a *phísis* deveriam ser deslocados para o campo do errôneo, isto é, aquilo que deve ser rejeitado no seu sistema filosófico. Assim, cristalizou-se a imagem dogmática perfeita do “Parmênides imobilista”, “pai” fundador da escola eleática cujo o pensamento, em muito destoando dos pensadores da época, privilegiaria uma série de especulações ontológicas totalmente desconectadas de qualquer tipo de realidade física.

Mas não deixa de ser paradoxal como essa imagem ainda hoje muitíssimo popular, carrega uma série de problemas quando defrontada tanto com os comentários de uma parcela significativa de pensadores antigos, quanto com uma análise detida dos fragmentos e os contextos em que alguns deles eram citados. Por exemplo, quando Plutarco no *Adversus Colototem* (1114b) refere-se a Parmênides, diz o seguinte:

[...] criou de fato uma ordenação de mundo [...] assim também disse muitas coisas sobre a Terra e sobre o Céu e o Sol e a Lua, e dissertou sobre a geração dos Homens. Na condição de homem antigo, não deixou de falar de nenhum dos principais assuntos relativos ao estudo da natureza e compôs um texto próprio, sem interferências alheias.¹²

Seguindo nessa direção, se levarmos em conta certas evidências históricas é muito provável que dentre os ofícios realizados por Parmênides também estivesse o da medicina¹³, não seria incoerente pensar que se interessava por temas dessa natureza e seria atípico imaginar um homem grego desse perfil recusando *qualquer* discurso sobre a *phísis*. Ou seja: se compararmos a imagem tradicional de Parmênides que nos é oferecida com esta apresentada por Plutarco e por outros pensadores, cremos à primeira vista não fazer sentido se tratar do mesmo autor, tamanha discordância que os testemunhos têm uns com os outros. Não é difícil perceber muitos “Parmênides” na tradição doxográfica antiga, de Platão a Simplicio, cada pensador o tomando de pontos de vista muito distintos. Como não se impressionar com a tamanha diferença entre o “Parmênides imobilista” do testemunho platônico, com o “Parmênides cosmólogo” de Plutarco?

¹² Texto grego e tradução extraídos da obra *Filósofos Épicos*, de Fernando Santoro (2011, p. 87).

¹³ Sobre isso, F. Santoro diz (2011, p. 81, nota 8): “No nome *Heliádes* ressoa também o nome *Ouliádes*, epíteto que a cidade de Eleia inscreveu em um monumento homenageando Parmênides, datando do séc. I e descoberto em 1966. Significa filho de Oulis, o Curador, um dos epítetos de Apolo. O patrônimo Ouliádes era, em geral, atribuído aos médicos, mas pode se estender a outros sentidos purificadores e mesmo sugerir o pertencimento a alguma associação de inspiração pitagórica”.

Mas o mais espantoso quando lemos a coletânea de textos postos na seção da Opinião, é o fato de alguns deles dizerem coisas *absolutamente verdadeiras*. Como o fragmento 15, que pode ser lido¹⁴ como um dos primeiros relatos de que se tem notícia no Ocidente afirmando a luminosidade da Lua como um fenômeno proveniente do Sol, algo evidente nos dias de hoje, mas talvez não óbvio à época; o fragmento 14 reforça essa ideia e acrescenta a descrição da órbita lunar:

Brilhante à noite, errante em torno da Terra, com luz emprestada...¹⁵

De fato, o fragmento 10 parece evocar para que se conheça os fenômenos celestes:

Conhecerás a natureza do Éter e também todos os sinais
que há no Éter e as obras invisíveis da flama pura
do Sol resplendente, e de onde surgiram.
Sondarás as obras vagantes da Lua ciclópica
e sua natureza, conhecerás também o Céu que tudo abarca,
de onde este brotou, e como a Necessidade o levou no cabresto
a manter os limites dos astros.¹⁶

E novamente vemos isto no fragmento 11, citado por Simplício:

...como surgiram a Terra, o Sol, a Lua,
o éter comum, a Via-Láctea,
o supremo Olimpo e o ardente poder
dos astros.¹⁷

Mas vale se perguntar o porquê dessa concepção se fixar ainda tão bem nos dias atuais. Dentre tantos motivos, destacamos dois: a divisão bipartida dos textos, com os fragmentos metafísicos “do ser” na seção da Verdade, e com os rejeitáveis textos físicos

¹⁴ Dizemos “pode” porque, mais uma vez, a certeza do contexto original nos é vedado. Plutarco, por exemplo, não cita o fragmento 15 nesse sentido, mas num contexto “político-moral” onde não é claro se o fragmento continha esse sentido, ou é Plutarco que o insere porque realiza uma citação corriqueira, por “erudição” (*Questões Romanas*, 76, 282a-b, grifo nosso, tradução nossa): “Por que aqueles que são reputados ser de linhagem distinta usam crescentes em seus sapatos? Isso é, como diz Castor, um emblema da fabulosa residência na lua e uma indicação de que após a morte suas almas terão novamente a lua sob seus pés; ou era este o privilégio especial das famílias mais antigas? Estes eram os Arcádios seguidores de Evandro, os chamados povos Pré-Lunares. [...] Ou foi uma lição de obediência à autoridade, ensinando-os a não serem descontentes sob o governo dos reis, mas a serem como a lua, que está disposta a dar atenção ao seu superior e ser uma segunda para ele, **sempre olhando com admiração para os raios do brilhante deus-sol** [citação do fragmento 15], como Parmênides coloca; e eles deveriam se contentar com seu segundo lugar, vivendo sob seu governante e desfrutando do poder e da honra derivados dele?”. As variações de tradução se devem por traduzirmos do inglês da edição da *Moralia* de F. C. Babbitt.

¹⁵ Tradução de Néstor Cordero (2011, p. 244).

¹⁶ Tradução de F. Santoro (2011, p.87).

¹⁷ Tradução de Néstor Cordero (2011, p.241).

e biológicos, na seção da Opinião; e uma leitura unívoca do verbo grego ser aplicada nos principais fragmentos da seção da Verdade. Vejamos.

Em primeiro lugar, como a disposição dos fragmentos no original é desconhecida, todo tipo de ordenação que se estabeleça é necessariamente passível de críticas. Trata-se, portanto, de uma *escolha* inserir este ou aquele fragmento nesta ou naquela parte sabendo que, se respeitado o binômio de valor “verdade e opinião”, tudo o que for inserido em uma será *afirmado*, enquanto que na outra será *negado*¹⁸. Mas essa divisão em “partes” é historicamente localizável.

Foi Georg Fülleborn, filologista alemão do século XVIII, quem primeiro adotou esse critério provavelmente inspirado numa frase de Diógenes Laércio nas *Vidas e Doutrinas* que dizia que a *filosofia* de Parmênides (e não o poema) dividia-se em verdade e opinião¹⁹. Ora, que exista “verdade” e “opinião” no sistema filosófico de Parmênides não há dúvida, isto se vê explicitamente tanto nos fragmentos quanto nos testemunhos doxográficos sobreviventes. Mas a partir daí querer *partir o texto em dois* não só não é a forma mais fiel possível ao original, pois guarda bastante dificuldade em interligar essas partes, como também, na origem, mantém similaridade com a prática ainda comum de empregar terminologias e conceitos posteriores para interpretar os filósofos pré-socráticos, distorcendo uma compreensão mais profunda de tais autores. Aqui, leia-se “terminologias e conceitos posteriores” como “filtros platônicos e/ou aristotélicos”; como quando empregamos indistintamente as noções de “sensível” e “inteligível”, conceitos que evidentemente não são pré, mas *pós*-platônicos²⁰. Não é mera coincidência separar, tal como em Platão, o Poema de Parmênides em “parte da Verdade” (inteligível) e “parte da Opinião” (sensível).

Em segundo lugar, mesmo se resolvêssemos manter a bipartição como o melhor critério ordenador, exceto quando explicitamente dito, como nos fragmentos 1, 8, 19, e por extensão, também os fragmentos 6 e 9, *não há como afirmar com certeza* que o que

¹⁸ Contradições nesta ordenação fizeram alguns comentadores relativizar o peso negativo da *doxa*, impondo sobre ela um viés positivo, como sinônimo de “aparência” (*phainomena*).

¹⁹ Sobre isto, diz Bruno Conte (2016, p. 22): “Mas em que se sustenta Fülleborn ao estabelecer a divisão do poema em Verdade e Opinião, com os resultados que acabamos de descrever? Ao argumentar pela divisão que obteria incontestável sucesso nos dois séculos seguintes — e esse é um detalhe digno de nota —, o filólogo suíço não se apóia em nada além de uma passagem de Diógenes Laércio que não pretende dizer da obra parmenídea, mas apenas da concepção que teria exposto o eleata acerca da filosofia [...] De uma divisão sistemática da filosofia parmenídea inferiu-se, sem mediação, a repartição do poema em dois momentos, colocando o problema da disposição dos fragmentos que nos chegaram em termos de situá-los em uma ou outra de suas “partes” principais.”

²⁰ Neste ponto, acompanho Cordero (2015). Para mais, conferir: CORDERO, N. La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*. Vol. 38, pp. 32-51, 2015.

se apresenta seja considerado *doxa* para Parmênides. A decisão de considerar os textos físicos como “opiniões” foi uma decisão *dos comentadores modernos* e não do Eleata. Tanto é assim, que quando Platão e Aristóteles citam o fragmento 13 no *Banquete* (178c) e na *Metafísica* (984b26), em nenhum momento o mencionam como sendo algo que Parmênides considerasse “*doxa*”, muito pelo contrário, na *Metafísica* Aristóteles parece fazer crer que a afirmação de que “Eros fosse o primeiro dos deuses”, seria de fato algo próprio da filosofia do Eleata e não uma crítica proferida por ele (*Met.* 984b21-26; trad. G. Reale, 2002):

Todavia, poder-se-ia pensar que foi Hesíodo o primeiro a buscar uma causa desse tipo, ou qualquer outro que pôs como princípio dos seres o amor e o desejo, como fez, por exemplo, Parmênides. Este, com efeito, ao reconstruir a origem do universo diz: ‘Primeiro entre todos os deuses produziu Amor’

Em suma, as últimas décadas trouxeram sucessivos questionamentos quanto a organização tradicional do Poema, na tentativa de tornar o texto como um todo mais coeso. Néstor Cordero, por exemplo, propôs uma interpretação “deflacionista” da *doxa* ao deslocar os textos físicos (fragmentos 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17 e 18) para seção da Verdade, reduzindo a seção da Opinião a vinte versos dos fragmentos 8 (verso 53-61), 9, 16 e 19. De sua parte, Fernando Santoro elimina a bipartição propondo uma divisão temática: “proêmio” (fr.1, 1-28), “programa” (fr.1, 28-32 + fr.10), “caminhos” (fr.5 + fr.2 + fr.3 + fr.6), “caminho do que é” (fr.7 + fr.8, 1-52), “caminho das opiniões” (fr.8, 53-61 + fr.4 + fr.9) e “ordenação do mundo” (fr.11 + fr.12 + fr.13 + fr.14 + fr.15 + fr.15a + fr.16 + fr.17 + fr.18 + fr.19). Da forma com que foi estabelecida, a divisão bipartida tradicional em muito contribuiu para alimentar a imagem de Parmênides como o filósofo da unidade e imobilidade do ser.

2. O “alvo” do texto

Depois da apresentação de alguns problemas “estruturais” e suas implicações, podemos nos perguntar: afinal, do que exatamente trata o Poema? Sobre o que Parmênides está falando? A resposta não é assim tão evidente. Numa percepção comum é unânime afirmar que o alvo do texto seja “o ser”, pois parece óbvio que o épico-filosófico versa sobre isso. Além da ocorrência do verbo nos principais fragmentos da via da Verdade, somado a presença dos princípios de terceiro excluído e não contradição (ao

menos implicitamente), a síntese de sua filosofia estaria representada nas conhecidas máximas, divulgadas tanto no meio acadêmico quanto fora dele, “o ser é”, e “o não ser não é”.

As dificuldades com essa descrição são percebidas pela frase ser abrangente o bastante para não ser definidora de nada: “ser” em grego, bem como no português, é uma palavra polissêmica, implica múltiplas conclusões. Mais estranho se torna ao buscarmos a máxima “o ser é” (em grego: *tò eînai éstin*) nos fragmentos e ela não se encontrar propriamente em *nenhum* dos cento e sessenta versos que restaram do texto²¹. É a partir desses problemas que o fragmento 2 começa a se destacar, pois é a partir dele que normalmente se extrai a ideia do “ser” parmenidiano (fr.2):

Ora, pois, te direi - e tu, que escutas, recebe meu relato –
quais são os únicos caminhos de investigação que há para pensar.
Um, por um lado, que “é”, e que não é possível não ser;
é o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade.
Outro, por outro lado, que não “é”, e que é necessário não ser;
digo-te que esse caminho é completamente incognoscível,
pois não conhecerás o que não é (pois é impossível)
nem o enunciarás.²²

Nos versos 3 e 5 (negrito) a deusa anônima revela os “únicos” (*moûnai*) “caminhos” (*hodoí*) de “investigação” (*disdézios*) que há para “pensar” (*noêsai*). São eles: “que é” (*hopos éstin*); e “que não é” (*hos ouk éstin*)²³. É possível ler o caminho (*hodós*) como sendo sinônimo de “método”²⁴. Ele próprio compartilharia a palavra na sua composição etimológica: *méthodos* é a junção de “*metá*” e “*hodós*”. Ter um método é “estar junto a um caminho”, “em companhia de um caminho”, “sobre um caminho”. No que diz respeito ao fragmento 2, como os caminhos estão para o “pensar” (*noêsai*), ele, o pensar, em princípio possui apenas duas formas para se “direcionar”, duas opções para “caminhar” a investigação proposta, que são ou “é” ou “não é”.

²¹ Para não dizer que é *completamente estranha*, alguns códices de Simplicio trazem a expressão “*tò eînai*” (verso 1 do fragmento 6). Mas *nenhum* comentador adotou essa versão.

²² Tradução Néstor Cordero (2011, p. 226).

²³ Em grego, *éstin* é a terceira pessoa do presente do indicativo do verbo “ser”, a expressão *ouk éstin* é literalmente seu oposto, formada pelo advérbio de negação (*ouk*) precedendo o verbo: *é (éstin)* / não é (*ouk éstin*). As expressões *hópos/hos* são conjunções declarativas: um (caminho), por um lado, [diz] que é; outro (caminho), por outro lado, [diz] que não é.

²⁴ H. H. Soares Bentes reforça essa ideia: (2001, p. 58): “O tema do caminho remete a uma questão fundamental desenvolvida no poema de Parmênides: o método (*méthodos*). Com efeito, método é composto de *metá* e *odós* (caminho), significando precisamente uma investigação que é efetuada de acordo com um procedimento específico com vistas a alcançar o conhecimento de alguma coisa.”

Ademais, percebe-se que para cada um desses caminhos são adicionadas cláusulas modais que os delimitam: enquanto que o primeiro caminho diz que (algo) *não pode não ser* (*ouk esti mè eînai*); o segundo diz que (algo) *é preciso*²⁵ *não ser* (*kreón esti mè eînai*). Isto caracteriza contraditoriedade, mútua exclusão entre ambos: a escolha por A leva necessariamente à exclusão de B e vice-versa. Essa disjunção se justifica pelo fato da deusa revelar as *únicas* (*moûnai*) vias possíveis para pensar, e como são apresentadas apenas *duas*, reforçadas pelos seus respectivos modais, implica uma indispensável decisão (*krísis*) por uma ou por outra. Portanto, há a completa *eliminação* de qualquer termo médio, não há uma terceira possibilidade: ou X, ou Y; ou “é”, ou “não é”²⁶.

Mas como ao longo do Poema se dirá que da segunda via nada se produz, pois é “incognoscível”, “indizível” e “impossível” “o que não é”, reduzindo-a a nada (uma via inviável não constitui via de nada). Se constata que só o primeiro caminho é o único capaz de sustentar a investigação para o pensamento. O avanço da argumentação no poema confirma a hipótese de que embora haja em princípio dois caminhos, se verifica que na verdade há apenas um. O caminho da verdade propõe “é”, e o caminho da não verdade propõe “não é”.

2.1. O sujeito dos caminhos e as múltiplas leituras

Mas a maneira como são utilizadas as expressões “é” / “não é” de forma isolada, denuncia uma característica nem sempre explicitada nas traduções e que implicará na totalidade da interpretação do poema: *a ausência de sujeito* nas orações subordinadas dos versos 3 e 5 do fragmento 2. Nas primeiras metades de cada um dos versos lemos, respectivamente: “uma, por um lado, *que é*” (*hemèn hópos éstin*); “a outra, por outro lado, *que não é*” (*hedé hos ouk éstin*). Notemos bem: as orações dizem “que é” (*hópos éstin*) / “que não é” (*hos ouk éstin*), mas não informam o que é que é, e que não pode não ser, e o que é que não é, e que tem não ser. O que seria, afinal, um caminho de investigação que “[diz] que é”²⁷? Falta a identificação de um *sujeito* para as orações. No entanto, após o

²⁵ *Kreón esti* (é preciso) também pode ser traduzido por “é necessário”.

²⁶ Sobretudo por este raciocínio é possível detectar o princípio de terceiro excluído e de não contradição no pensamento de Parmênides, embora seja muito provável que estejam postos de maneira “não consciente”, pois é fato que a formalização lógica desses princípios só ocorre em Aristóteles, cerca de duzentos anos depois.

²⁷ O “diz” usado nos colchetes é para reproduzir o sentido que as expressões *hópos* / *hos* desempenham no texto, são conjunções declarativas: um caminho “diz”: que (algo) é e não é possível não ser; um outro caminho “diz”: que (algo) não é e é necessário não ser. Esse “algo” será o sujeito que os comentadores tentarão identificar.

fragmento 2 a incógnita a respeito da oração sem sujeito persiste, pois aparece idêntica nos primeiros versos do fragmento 8: (fr.8,1-2. *tradução nossa*):

Então, só uma palavra resta do caminho:
que é [hos éstin]; sobre ele são os muitos sinais.

As quarenta e oito linhas seguintes aos dois primeiros versos do fragmento 8 abrigam uma série de nomes chamados de *sinais* (*sémata*) sobre esse sujeito. Essa cadeia argumentativa, pois se apresenta de maneira articulada (sobreposições de conceitos que se comunicam), pode ser interpretada como as consequências de percorrer a via indicada no fragmento 2 e os “sinais” ali presentes como atributos desse sujeito.

Mas antes de adentrarmos nas implicações que a ausência de sujeito afeta sobre a leitura deste e dos demais trechos do texto, há uma pequena distinção a ser feita: a existência de um sujeito (gramatical) do fragmento 2 e o sujeito geral (assunto) do poema. Dado que o texto nos chegou de maneira extremamente precária, resta ao intérprete *conjecturar* sobre o porquê de sua ausência. De todo o modo, é evidente que se há um sujeito para as orações subordinadas do fragmento 2, pois há autores que não consideram (*vide* Mourelatos; veremos mais adiante), ele tem de ser *o mesmo para ambas as orações*, pois do contrário teríamos duas afirmações *corretas*, não sendo possível invalidar um dos caminhos que a própria Deusa invalida no texto.

Já sobre o sujeito em geral, isto é, o assunto do texto, seguindo as indicações do próêmio o poema de Parmênides trataria de expor objetivamente duas coisas: as “opiniões” e o “coração da verdade”. Ao menos dos fragmentos 1 a 9 é nítido que *todo* o texto gira ao redor dos dois temas, sendo o “coração da verdade” bem mais preponderante. Já que há indícios suficientes para dizer que o que a Deusa chama de “coração da verdade” seja aquilo que posteriormente aparece como *eón* parmenídeo, cuja tradição convencionou traduzir por “o ser” (ou “o ente” ou “o que é”), então o assunto do poema enquanto tal seria “o ser” e, numa parte menor, as “opiniões”;

Por outro lado se o possível sujeito de B2 guarda intimidade com o sujeito geral do poema, atribuir “o ser” ou “o ente” como o sujeito das orações subordinadas é apenas um passo. Desse modo, dado a explícita relação entre B2 e B8 quem concebe “o ser” como sujeito elíptico do fragmento 2 (algo que vemos na inserção em parênteses na

tradução de G. Bornheim²⁸, por exemplo) terá de atribuir a ele as características de “unidade”, “imobilidade”, “continuidade”, “completude” etc. E se outro sujeito for estabelecido, os mesmos termos prevalecerão sobre ele²⁹.

O encadeamento entre o fragmento 2 e o 8 e a associação deste como o local onde Parmênides textualmente indicaria a imobilidade e a negação da multiplicidade na realidade, foi mais um dos terrenos férteis na construção da imagem comum de um “Parmênides imobilista”. Mas ela pressupõe necessariamente a referência do “ser” (como sujeito) à *realidade física do mundo*, algo relativo à *existência*, como uma espécie de “propriedade” ou “substância” inerente a todas as coisas que são (todas as coisas que existem); e no fluxismo da *phísis* onde nada é permanente, seria então a *única* coisa efetivamente real por se encontrar permanentemente imune ao seu fluxo contínuo.

Mas não só é problemático tomar essa posição pela série de concessões que dela necessitam, como a própria ideia “do ser”, não se encontrar escrita no texto. Ao menos não da forma *literal*: a substantivação do verbo ser no infinitivo, *eînai*, pelo artigo definido, *tò*: “*tò eînai*”, “o ser”. Sobre isto, uma observação de Néstor Cordero se faz pertinente (2011, p. 69-70. grifo do autor):

O resultado da substantivação, entretanto, é essencialmente distinto em grego em comparação com as outras línguas, e por esta razão não podemos ignorar a questão [...] De fato, a substantivação do verbo "ser" não significa de modo algum isso a que os filósofos chamam "o ser". Para substantivar um infinitivo é necessário fazê-lo ser precedido de um artigo, neste caso, "o". O infinitivo "ser", então, se transforma em "o ser", em grego, "*tò eînai*". Esta fórmula, entretanto, nunca figurou entre as preocupações dos filósofos gregos. Nenhum deles se questionou sobre o que podemos considerar hoje como *tò eînai* das coisas, ou, eventualmente, certos tipos de seres, até mesmo um ser supremo; nenhum deles se perguntou "o que é *tò eînai*", literalmente, "o que é ser?".

Notemos que a expressão usada pelo único caminho seguro e viável para investigação dita no terceiro verso do fragmento 2 é “que é”, seguida pela cláusula modal

²⁸ G. Bornheim (1999, p. 54. grifo nosso): “agora vou falar; e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável, pois não podes conhecer aquilo que não é — isto é impossível —, nem expressá-lo em palavra”.

²⁹ Tradicionalmente os nomes que figuram como *sémata* são: uno (v.6; *hèn*), contínuo (v.6; *synekhés*), homogêneo (v.47; *homón*), não-gerado (v.3; *agéneton*), não incompleto (v.32; *ouk ateleúteton*), não carente (v.33; *ouk epideyés*), indivisível (v.22; *oudè diairetón*), incorruptível (v.3; *anólethrón*), imóvel (v.38; *akíneton*), intrépido (v.4; *atremès*), inviolável (v.48; *ásylon*), sem começo (v.27; *ánarxon*), sem parada (v.27; *ápauston*), completo (v. 42; *pántothen*), perfeito (v.43; *tetelesménon*) e total (v.4; *oûlon*).

“que não é possível não ser”. Há aí duas dimensões do problema. Em primeiro lugar, o que é que é e que não pode não ser? – sujeito –; e em segundo lugar, esse “é” encontra-se em qual sentido do verbo grego *ênai* (existencial, predicativo, identitativo ou veritativo)?

Verso 3: um, [diz]: que [sujeito] é, e que não é possível não ser

Verso 5: outro, [diz]: que [sujeito] não é, e que é necessário não ser

O sujeito, como já dissemos, foi majoritariamente proposto como sendo “o ser” e o seu sentido é extraído a partir do entendimento geral que a tese de Parmênides proporia. A polissemia do verbo pode ser expressa no seguinte esquema didático: “A é” (existência); “A é B” (predicação); “A é A” (identidade). Vemos nos exemplos: “Sócrates é”, no sentido de *existência* (“Sócrates existe”); “Sócrates é amarelo”, no sentido de predicação (há um predicado de Sócrates, no caso, ser *amarelo*); e “Sócrates é Sócrates”, no sentido de identidade (Sócrates é a pessoa que pensamos ser Sócrates).

Para o entendimento majoritário dos comentadores do século passado, a primeira expressão, “A é” (A existe), é a que melhor capta o valor de “ser” empregado por Parmênides. Assim, quando Parmênides diz “que é”, estaria dizendo então que o *ser existe e que não pode não existir*. Observamos isto de maneira semelhante em Geoffrey Kirk³⁰, que defende um “aquilo” genérico como sujeito em sua tradução do fragmento 2: “Um, [aquilo] que é e que [lhe] é impossível não ser, é a via da Persuasão (por ser companheira da Verdade)”. O “aquilo” seria a representação de “qualquer coisa” como condição para uma investigação, mas a ideia de existência é mantida como pressuposto desta posição:

O que é o [aquilo] que a nossa tradução acrescentou como sujeito gramatical do verbo *estin* de Parmênides? Provavelmente, um qualquer assunto de investigação - em qualquer investigação deve admitir-se que o assunto escolhido existe ou não”.³¹

Embora a leitura existencial tenha sido corrente, a partir de meados do século XX ela será bastante contestada por número considerável de intérpretes. Duas razões podem explicar esse fato. Em primeiro lugar, porque em grego antigo é notório que a ideia de existência não emergiu como um conceito *separado* do verbo “ser”. Diferente do

³⁰ Kirk, Raven, Schofield (2010, p. 255).

³¹ Ibidem.

português, por exemplo, que possui os verbos “ser” e “existir” (e também “estar”), a língua grega torna difícil precisar o sentido do verbo “*eînai*”. Citamos R. Brandão³²:

Como as expressões “to eon” de Parmênides e “to on” em Platão apresentam o verbo em uma construção absoluta, seguindo o paralelo de Mill, impõe-se o sentido existencial. Entretanto, a tradução destas expressões por “o existente”, ou “o que existe”, apesar de representar a posição de grandes helenistas do século passado, mostra-se como a fonte de uma série de problemas de interpretação. Uma breve reflexão nos leva a constatação de que este uso veritativo do verbo “ser” é comum também em português. O mais claro exemplo surge quando, usando uma construção na forma absoluta e com sujeito subentendido, perguntamos “é ou não é?” para que alguém confirme a veracidade daquilo que estamos dizendo.

Em segundo lugar, o sentido existencial do verbo, como um primeiro raciocínio pode facilmente perceber, pode levar a contradições evidentes e, no limite, a proposições absolutamente delirantes. Dizer que não é possível “conhecer”, “pensar” ou mesmo “dizer” o que não existe é algo indubitavelmente falso. É possível dizer e pensar em sereias gregas, em cavalos alados ou qualquer animal mítico sem nunca terem existido, algo bastante crível para um grego da época. A leitura existencial corroborou uma percepção de que no pensamento de Parmênides estaria a defesa da impossibilidade da não existência de um objeto de pesquisa.

Por isso as leituras afastadas da nuance existencial ganharam vários adeptos. O mais famoso foi Charles Kahn. O autor propõe uma leitura que chama de “predicativo-veritativa”. Para o filósofo americano, o verbo ser em Parmênides estaria na maioria dos casos e como noção protagonista no texto³³, atrelado ao valor de *verdade*. C. Kahn diz que quando Parmênides propõe “é” quer na verdade enfatizar o sentido de um estado de coisas ser verdadeiro, isto é, um conjunto que corresponde a “ser o caso”, “ser verdade”, estes seriam os verdadeiros valores de *eînai*. Por isso ele propõe um sujeito “lógico” para o fragmento 2 chamado de “o objeto de conhecimento”, aquilo que pode ser conhecido. A assunção inicial expressa por Parmênides no fr.2, segundo o autor, seria “isso é o caso”, “isso realmente é de alguma maneira definida”, “isso é verdadeiramente uma coisa ou outra”. Estas premissas seriam o significado que o “é” parmenídico indica e a partir delas desenvolveria sua tese ontológica: *o que é conhecido deve ser assim na realidade*. Para

³² Brandão (2009, p. 16-17).

³³ O sentido existencial do verbo “ser” não é o único que ocorre no Poema, porém, o destaque maior a um ou outro sentidos do verbo é o que dará protagonismo ao que Parmênides propõe, isto é, se sobre a existência, ou a identidade, ou a verdade, etc.

Kahn a leitura veritativa seria aquela que melhor explica os usos do verbo, pois dela é possível alcançar todos os outros sentidos possíveis do verbo “ser”. Bastante abstrata, a leitura de Kahn desdobra-se (ele mesmo diz³⁴) na “predicação especulativa” de Alexander Mourelatos. Vejamos.

Mourelatos defende que *não há um sujeito*. Parmênides deliberadamente suprimiu sujeito e predicado na expressão “que é” para dar ênfase ao “é” isolado. A partir disso, o comentador elabora uma interpretação que chama de “predicação especulativa”, representada pelo esquema “...é...”. Resumidamente, Mourelatos concebe o *éstin* apenas como um verbo de ligação, uma cópula. O valor copulativo de “é” ligaria, então, a uma noção que representa uma estrutura primordial, essencial, que conecta qualquer predicado a qualquer sujeito possível. Esse “é” copulativo (predicativo: A é B), indicaria como a natureza de uma coisa *realmente se dá*, como uma determinada coisa *realmente é*, como *é realmente a identidade de alguma coisa* (seja o que for). O “é” seria um *caminho* que conduz de uma identidade empírica (A) para uma identidade teórica (B), isto é, constitutiva, essencial e genuína fazendo a separação destes dois campos, diferenciando coisas como: “realidade e aparência”, “essência e acidente”, “ser absoluto e ser dependente”, “ser em si e ser para o outro”, “ser necessário e ser contingente” “verdade genuína e imitação”³⁵.

Já Barbara Cassin concorda que seja possível um sujeito para o *éstin* do fragmento 2, mas diferindo de outros comentadores, afirma que o sujeito não é outro que não ele mesmo, ou seja: o próprio “é” é o sujeito de “é”. Ao comentar um trecho do fragmento 6 a autora exemplifica sua ideia (Cassin, 2015, p. 64. grifo do autor):

“Pois é ser” quer dizer: porque o verbo do caminho “é” não tem outro sujeito possível que não seja ele mesmo, ele se desdobra, ele se segrega a si mesmo como sujeito, “o que é, é ser”. Quanto ao verbo do outro caminho, “não é”, ele não tem nenhuma outra possibilidade de desdobramento, ele não pode se dar nenhum sujeito, ele (não) tem nada (*mèden*) como sujeito: “pois (é) ser (que) é, e nada (que) não é [...] É então, e somente então, que se pode constituir em um terceiro momento o sujeito para sempre definitivo do primeiro “é”: “o ente”, *to eon*.”

“É” é o sujeito dele mesmo e somente após admiti-lo como tal, que posteriormente surge “*tò eón*” (o que é) como sujeito definitivo do “é” isolado do fragmento 2, como numa etapa que avança progressivamente junto com a argumentação. Posição semelhante

³⁴ C. Kahn (1997, p. 202).

³⁵ Mourelatos (2008, p. 58).

tem Néstor Cordero (2011), que também admite um sujeito possível, o *eón*, mas somente extraído analiticamente do *éstin*, em etapas, de modo que, num primeiro momento, há apenas o “é” isolado para depois, a partir das próprias consequências desse “é”, se chegar a “*tò eón*” (o que é), traduzido pelo autor como “o que está sendo”.

Para ele, Parmênides apresenta este “é” isolado para chamar atenção a um fato, uma verdade básica e fundamental expressa no seguinte raciocínio: não se pode negar que agora, no tempo presente, “se é”. Todos os homens, animais, plantas, objetos concretos ou abstratos neste exato momento são, mas “são” num sentido *dinâmico*, isto é, estão *sendo*, e porque estão sendo são. A tautologia é espelhada na própria estrutura do participio presente que Parmênides utiliza de maneira recorrente. Como a língua grega era desprovida da palavra “coisa” (a *res* latina), para referir a uma noção semelhante era comum utilizar o participio presente do verbo “ser”, tanto no singular (*tò eón*) “coisa que é”, quanto no plural (*ta eónta*) “coisas que são”. Assim, Parmênides estaria explorando esta característica enraizada na língua grega para constatar que sem “ser” (*eínai*) não seria possível haver “coisas” (*eónta*).

Porém, o sentido de “ser” aí expresso não corresponderia simplesmente ao moderno “existir”. Segundo Cordero, os usos no Poema indicariam a intenção de Parmênides em recuperar o sentido *original do verbo* (com resquícios ainda em Homero), como sinônimo de “possuir sopro vital”, “viver”, “respirar”, “aquilo que tem presença”³⁶. A partir dessa noção elabora as bases para sua proposição filosófica.

Partindo dela, ao constatar que todas as coisas estão *sendo*, ou seja, possuem “presença”, “realidade efetiva”, alcança a dinâmica profunda do conceito que as explica, que não é “o ser”, mas *o fato de ser*. Para o comentador, se Parmênides mencionasse ainda no fragmento 2 o sujeito, o *éstin* ali isolado perderia seu protagonismo, seria apenas uma cópula: “A é B”. Não seria compreendido a potência da progressão do argumento de “é”. Uma presença permanentemente presente, não presa às vicissitudes do tempo, mas também não fora dela, semelhante a uma “força” ou “energia” sem outra igual, portanto única (*una / hèn*) e indivisível (*oudè diairetón*), que “não foi” e “nem será” e por isto é agora, contínua (*synexés*). Algo que torna possível os seres serem, e estes (os seres, as coisas) seriam “presenças” ou “particularizações” do “ser”, ou seja, do fato de ser.

Mas nesta concepção o que poderia afinal “não estar sendo”? Deslocando o Poema para uma perspectiva gnosiológica, implicaria em noções autocontraditórias e

³⁶ Cordero (2011, p. 71).

impossíveis logicamente, como um “quadrado circular”, um “calor frio” ou um “vazio cheio”, que desprovidos de “presença”, de “realidade efetiva”, efetivamente não são *nada* (*méden*), por isso mesmo *não estão sendo*, impossibilitados sequer de serem pensados ou conhecidos. Os caminhos, portanto, representam as únicas possibilidades para pensar (e conhecer) e por isso Parmênides afirma que só seria possível conhecer “o que é”, ou seja, “o que está sendo”.

3. Considerações finais

O presente artigo se propôs revelar ao leitor não familiarizado com o texto, como um conjunto de impressões que tomamos do Poema de Parmênides pode estar erguido sobre uma série de pressupostos arbitrários e problemáticos. Longe de respostas definitivas, informamos *uma parte* do que espera aquele que, por qualquer motivo que seja, interesse-se em estudar o pensamento de Parmênides, dando a ciência de que quando se entra em textos como esse, pequenas escolhas de organização ou de tradução não serão coadjuvantes na interpretação do autor, mas elementos *fundamentais* na sua constituição. As considerações de cada intérprete sobre aspectos *estruturais* do texto são base de *toda* interpretação contemporânea do poema.

Vimos que a imagem imobilista de Parmênides está intimamente ligada a uma determinada escolha na ordenação dos fragmentos, bem como as opções que se faz a partir de uma certa leitura do verbo grego “ser” nos principais excertos do texto, e como tal concepção, uma espécie de “propriedade” inerente as coisas, torna-se bastante problemática quando confrontada com a ambiguidade própria do verbo. Vimos também que está nos fragmentos 2 e 8 o fulcro da tese de Parmênides e as múltiplas maneiras de entendê-la: desde um tratado ontológico, gnosiológico, um discurso sobre a existência, as condições de conhecimento, ou até mesmo uma visão cosmológica perdida no emaranhado de textos que chamamos de Doxa. É possível dizer até que Parmênides tenha sido o primeiro pensador ocidental a preocupar-se com a questão do método: antes de uma investigação, é preciso considerar um conjunto de necessidades prévias. De todo modo, ainda que retalhado pelo tempo, o texto de Parmênides conserva força significativa vinte e cinco séculos depois. De nossa parte, pela forma com que utiliza nomes, formulações de conceitos, abstrações, termos e argumentação hoje caros à filosofia poderíamos dizer, sem grande risco de erro, que o Poema de Parmênides antecipa em

grande medida uma “terminologia” (ou uma “linguagem”) filosófica ocidental que constituiu-se séculos mais tarde, com Platão e Aristóteles, e que ainda hoje permanece.

Referências

- BABBITT, F. C. (trad.). **Plutarch's Moralia**. 1. ed. vol. IV. Londres: William Heinemann, 1936.
- BETT, R. (trad.). **Sexto Empírico - Against the logicians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BORNHEIM, G. (org). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- BRANDÃO, R. **O problema da falsidade no discurso: Ontologia e linguagem em Parmênides e Platão**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia). PUC Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- CASSIN, B. **Se Parmênides: O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CAVALCANTE, J. et al. **Os Pensadores: Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CONTE, B. **A Doxa no poema de Parmênides: Uma investigação a partir dos testemunhos doxográficos**. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia). PUC São Paulo, São Paulo, 2016.
- CORDERO, N. La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. **Argos**. Vol. 38, pp. 32-51, 2015.
- CORDERO, N. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. 1. ed. São Paulo: Odysseus, 2011.
- COXON, A. H. **The Fragments of Parmenides**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- KAHN, C. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser**. Rio de Janeiro: NEFA, 1997.
- KIRK, G; RAVEN, J; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- LAKS, A. **Introducción a la filosofía pré-socrática**. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- MOURELATOS, A. **The Route of Parmenides**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- REALE, G. (trad). **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- SANTORO, F. **Filósofos Épicos I: Parmênides, Xenófanes**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Hexis Editora, 2011.
- SOARES BENTES, H. H. Parmênides e o caminho da justiça. **Lex Humana**, vol. 3, nº 1, p. 50- 53, 2011.

Recebido em: 30/03/2023
Aprovado em: 14/11/2023