UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Nicola Stefano Galgano

A transgressão de Melisso

O tema do não-ser no Eleatismo

São Paulo
2009

Nicola Stefano Galgano

A transgressão de Melisso

O tema do não-ser no Eleatismo

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo
2009

A Tomaz Toledo, meu mestre.

Agradecimentos

Agradeço o prof. dr. Roberto Bolzani Filho por muitas coisas, mas especialmente por duas, que o distinguem: pela coragem de ter se aventurado comigo nas sombrias regiões do não-ser e pelo seu silêncio filosófico, *conditio sine qua non* para a reflexão fecunda.

Agradeço todas as pessoas que estiveram próximas de mim e me ajudaram das formas mais variadas, permitindo que ficassem ao meu alcance as soluções para os muitos problemas que se apresentaram ao longo desses anos.

Agradeço de coração meus três filhos, Giovanni, Paula e Aurélia; meus tios, Donata e Lucindo; meu irmão Francesco.

Agradeço especialmente Patrícia, por muitas coisas, mas principalmente pelo bom astral constante, que por si só, já é sólido abrigo.

Agradeço a alegre turma dos colegas da pós, Bruno, César, Henrique, Marcelo, Maria Eduarda, Sheila, Winner e Zózimo, contraponto à concentração e referência para mim.

Sinto gratidão pela natureza viçosa do lugar onde vivo, pelo verde, pelo vento, pelo murmúrio de inúmeros bichos que não sei distinguir, pelos horizontes e pelo bonito céu brasileiro.

Agradeço ainda a CAPES, pelo subsídio da bolsa que me foi concedida neste meu último ano. Sem esse recurso, certamente eu não teria conseguido a dedicação necessária para concluir o trabalho com a qualidade acadêmica mínima que se exige.

Por fim, agradeço pessoas que moram há tempo no meu coração.

Quando pensamos no nada absoluto, não realizamos o nada, nem tampouco a idéia do nada, porque a única que podemos construir é por exclusão das coisas conhecidas e positivas, é pela exclusão total de toda positividade, por recusa; sem a positividade não poderíamos conceber o nada. Só o concebemos por oposição, ou seja, por negação do positivo, pela negação da presença, pela recusa da presença.

Mário Ferreira dos Santos
"A sabedoria do ser e do nada"

RESUMO

GALGANO, N. S. **A transgressão de Melisso: o tema do não-ser no eleatismo.** 2009. 180 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Os historiadores da filosofia parecem quase todos de acordo ao atribuir a Parmênides o início da reflexão a respeito do ser. Mas no Poema encontramos também um discurso a respeito do não-ser. A deusa, a voz de Parmênides, diz que o caminho do não-ser é caminho impercorrível e que ademais, o não-ser não pode nem ser dito e nem ser pensado como origem da geração e da corrupção das coisas. Melisso aparentemente leva esse preceito à últimas conseqüências, pois se não há geração e corrupção, para ele o mundo é infinito, eterno, uno e imutável. Além disso, Melisso nega totalmente os fenômenos, julgando-os um engano dos sentidos. Surge a pergunta: eles estarão falando do mesmo não-ser? Este trabalho tem por objetivo estabelecer as noções respectivas de não-ser em Parmênides e em Melisso. Verificadas as noções de não-ser, elas são comparadas de forma a evidenciar as diferenças: a noção de não-ser de Parmênides aponta para a contradição (noção ontológica); a noção de não-ser de Melisso aponta para o nulo (noção lógica). O trabalho conclui que Melisso transgride o preceito da deusa parmenidiana, usando o não-ser no discurso e no pensamento, pois para ele já não era um conceito contraditório, mas um conceito de ausência, próximo ao nosso conceito de zero. Como complemento, a pesquisa aponta que na seqüência histórica, o conceito de não-ser criticado pelos filósofos posteriores é mais o conceito de Melisso do que aquele de Parmênides. Esse apontar complementar é obtido com um rápido sobrevôo nas filosofias de Górgias e de Platão, com o intuito de abrir a problemática dos próximos passos da pesquisa. Nosso trabalho confirma também o isolamento histórico de Parmênides, tendo sido um inovador sem seguidores.

ABSTRACT

GALGANO, N. S. **A transgressão de Melisso: o tema do não-ser no eleatismo.** 2009. 180 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Almost all the philosophy historians seem to agree attributing to Parmenides the beginning of the reflection about being. In the Poem, however, we also find a speech about not being. The goddess, voice of Parmenides, says that the way of not being is a non accessible way and furthermore not being cannot be said nor thought as the origin of coming-to-be and passing-away of all things. Melissus seems to convey that precept to its boundaries, for if there is no coming-to-be and no passing-away, the world is infinite, eternal, one and immutable. Furthermore, Melissus denies the entire world of experiences, considering it a mistake of senses. There arises a question: are they speaking about the same? This work aims to set up the notions of not being in Parmenides and Melissus. Once examined that notions, they are confronted to make evident he difference: the notion of not being in Parmenides points towards a contradiction (ontologic notion); the notion of not being in Melissus points towards the null (logic notion). The work reaches the conclusion that Melissus transgresses the precept of the parmenidian goddess, using not being in saying and thinking, for it wasn't, in his vision, a contradictory concept, but a concept of absence, close to our concept of zero. In order to complement, our inquiry indicates that, in the historical sequence, the concept of not being rejected by subsequent philosophers is more the Melissus concept than Parmenides one. The direction given is obtained in a quickly overflying in Gorgia's and Plato's philosophies, with the aim of opening the problematic to next steps of inquiry. Our work confirms also the loneliness of Parmenides, for he was a renovator without followers.

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....9
1.1 Do recorte.....11
1.2 - Do método.....20
1.3 - Da análise histórica.....20
1.4 - Do devir.....21
1.5 - Das traduções.....23

2 - A FORMAÇÃO DE PARMÊNIDES..... 25
2.1- Os Jônicos.....26
2.2 - As oposições no pitagorismo.....30
2.3 - Xenófanes..... 37
2.4 - A cultura mediterrânea indo-européia.....40

3. O NÃO-SER EM PARMÊNIDES.....44
3.1 - Generalidades 45
3.2 - A oposição em Parmênides
3.2.1. Os caminhos de investigação.....52
3.2.2 - O caminho da Persuasão.....56
3.2.3 - ΕΣΤΙΝ.....59
3.2.4 – ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ, Semântica do ser e do não-ser em Parmênides.....68
3.2.5 - ΕΣΤΙΝ ΤΕ ΚΑΙ ΩΣ ΟΥΚ ΕΣΤΙ ΜΗ ΕΙΝΑΙ.....79

4 - O NÃO-SER EM MELISSO.....86
4.1 Melisso - vida e obra.....88
4.1.1 - Síntese da filosofia de Melisso.....91
4.2 - Semântica do ser e do não-ser em Melisso.....104
4.2.2 O não-ser em Parmênides.....109
4.2.3 - O não-ser em Melisso.....118
4.2.4 - Ausência total.....128

5 - A CRÍTICA AO NÃO-SER DO ELEATISMO.....137
5.1- A crítica de Górgias ao não-ser lógico.....137
5.2 A crítica de Platão ao não-ser ontológico.....143

6 - CONCLUSÃO.....166

REFERÊNCIAS.....173

1 - INTRODUÇÃO

Estas linhas constituem uma pesquisa de natureza histórica segundo o ângulo da filosofia teorética. Como muitas vezes acontece na filosofia em relação às definições, não há acordo entre os estudiosos a respeito da definição de filosofia teorética. Aqui, para nós, significa a dedicação aos problemas mais gerais da filosofia. A escolha desse ângulo de visão não é casual, pois reflete, a nosso ver, a natureza do tema tratado: o não-ser. Este mesmo ângulo foi escolhido pelos autores que serão aqui abordados - principalmente Parmênides e Melisso -, os quais, em suas obras, tratam dos temas mais gerais do mundo: o ser, o não-ser, a possibilidade de conhecer, a verdade, o erro e demais temas paralelos, todos dentro de um campo de visão máximo, campo que pretende abraçar por inteiro toda a φύσις.

A discussão do não-ser no eleatismo, pelo que nos consta, nunca foi feita aprofundadamente e sentimos a sua falta. Julgamos que seja uma discussão necessária antes de tudo por razões intrínsecas de natureza dialética, pois ser e não-ser são um par dialético indissolúvel para a capacidade humana de cognição. Muitas vezes - e isto em relação ao eleatismo é muito evidente - se discute muito a noção de ser, mas muito pouco a de seu correlativo dialético, o não-ser. Entretanto, por estarem ligados, a modificação da noção de um acaba resultando na modificação da noção de outro. Quando alguns estudiosos se perguntam: “o que é o ser parmenidiano?”, esquecem-se completamente que grande parte da resposta está no não-ser; e isto é uma lacuna, tanto pela natureza estrutural da correlação de ser e não-ser, quanto, mais ainda, pelo fato de que Parmênides tratou explicitamente, e belamente, do não-ser. Logo depois dele, os filósofos que fizeram referência a esta temática 'ser/não-ser' o fizeram começando sempre pelo não-ser: Melisso assumindo a noção de não-ser, mas sem discuti-la;

Górgias também assumindo sem discussão; Platão discutindo, assumindo e finalmente modificando, no seu livro "*Sofista*" exatamente a noção parmenidiana de não-ser, para poder realizar sua própria arquitetura da φύσις.

Já em nossa época, alguns poucos autores se dedicaram à tarefa de esclarecer a noção de não-ser em Parmênides[1]; mas, com exceção de uma rápida passagem num texto de Emanuele Severino[2], não encontramos estudos que se ocuparam com a verificação da noção de não-ser enquanto noção historicamente determinada. Ou seja, uma verificação que se propusesse a determinar o contexto histórico próprio e os valores conceituais diferentes em autores diferentes; em suma, não há estudos que verifiquem se a noção de não-ser em Parmênides e Melisso é a mesma ou é diferente. Certamente, diante da atual enorme proliferação de publicações de trabalhos de filosofia no mundo todo, proliferação que ninguém consegue acompanhar exaustivamente, nossa afirmação da ausência de estudos de tal natureza deve ser tomada com os devidos cuidados; contudo, foi exatamente essa ausência que nos motivou à pesquisa apresentada aqui.

Severino é um autor contemporâneo de complexidade extraordinária e não cabe aqui nenhuma referência à sua filosofia. Cabe sim, lembrar que, na obra citada, ele chama a atenção sobre a diferença entre Parmênides e Melisso quanto à noção de ser. Esta diferença também é apontada por outros autores, mas Severino especificamente faz notar como nas palavras de Melisso já existe uma confusão a respeito da compreensão da oposição entre ser e não-ser encontrada em Parmênides; pois Melisso afirma, já no fr. 1 de sua obra, que ουδέν ἐκ μεδενός, *nihil ex nihilo*, nada vem do nada. Ora, a filosofia parmenidiana não apresenta

---

[1] Um autor, Alberto Colombo, realizou excelentes análises, das quais algumas darão suporte às nossas no terceiro capítulo de nosso trabalho.

[2] SEVERINO, 1982: 34-6.

argumentos desta natureza e ao longo de nosso estudo veremos por qual motivo. Mas esta afirmação, tida por eleática e genericamente atribuída a Parmênides[3], se tornará um adágio de toda a metafísica sucessiva. Severino, seguindo os critérios de sua própria visão, encontra ali a primeira manifestação da decadência do sentido do ser, um sentido ainda plenamente meridiano em Parmênides, e que se dirige para o ocaso ao longo de toda a história da filosofia ocidental. A leitura severiniana, mesmo que referida também ao não-ser, se processa pela visão da noção de ser, o que mostra, mais uma vez, que o não-ser é tido como parte dos objetos de estudos sobre o ser, ou seja, o estudo do não-ser é incluído na ontologia. Em nossa visão, porém, o não-ser merece uma atenção maior e, mesmo ligado às reflexões sobre o ser, é um assunto que, tratado autonomamente, pode mostrar fecundidade e esclarecer passagens que permaneceriam na obscuridade se tratadas de outra maneira. Assim, em nossa visão, como mostraremos nas próximas páginas, se Parmênides pode ser considerado o responsável pelo início dos estudos sobre o ser, ou seja, o fundador da ontologia, também deve ser considerado — e, de certa forma, como veremos, *a fortiori* — o fundador dos estudos sobre o não-ser, ou seja, da meontologia[4].

1.1 - Do recorte. A análise que nos propomos a fazer implica um recorte muito preciso, porque tanto Parmênides quanto Melisso tratam, em suas obras, de assuntos múltiplos, todos originários, na história do pensamento ocidental: ser, não-ser, verdade, opinião, persuasão, método, tempo, espaço, etc. Os argumentos utilizados pelos autores imbricam demais todos

---

[3] Por exemplo, Mourelatos: "But the earliest text with a recognizable version of the *ex nihilo nihil* is Parmenides B 8.7-10." (MOURELATOS, 1981: 649) Como veremos, o texto citado de Parmênides não é uma versão de *ex nihilo nihil*.

[4] Há divergências sobre a denominação da ciência que estuda o não-ser. Nós encontramos referências tanto da denominação meontologia quanto da denominação udenologia. Nossa escolha foi determinada por um precedente, na língua portuguesa do Brasil, constituído por Mario Ferreira dos Santos, grande filósofo paulista, que utiliza meontologia em todos os seus escritos e principalmente numa obra que trata especificamente desse assunto, "A sabedoria do ser e do nada". (FERREIRA DOS SANTOS, 1968).

estes conceitos e o isolamento do tema do não-ser necessariamente acabou gerando fraturas que podem desorientar o leitor versado na temática e na problemática eleáticas. Vejamos essa questão mais de perto. Como se sabe, Parmênides e Melisso estão entre os primeiros pensadores a utilizar argumentos no sentido moderno da palavra. Os estudiosos, aprofundando os argumentos a respeito dos temas tratados, evidenciam ora esta ora aquela visão, tendendo afinal para uma interpretação do todo do pensamento do autor. Os laços estreitos entre os conceitos, portanto, nos forçariam a discutir a visão inteira de cada estudioso, o que alteraria por completo nosso tema. Para o nosso tema, nem todas estas leituras são indispensáveis. Por isso, o nosso recorte temático nos obriga também a um recorte das linhas interpretativas dos textos, daí a possível estranheza do leitor que adere a uma ou outra daquelas linhas que foram aqui desconsideradas. Portanto, vamos deixar mais clara nossa operação de recorte, mostrando quais as linhas interpretativas não foram utilizadas e por quais razões. Acrescente-se também que há uma diferença muito grande entre os estudos a respeito de Parmênides e aqueles a respeito de Melisso: em relação a Parmênides a bibliografia é imensa; em relação a Melisso ela é limitada demais. Por isso vamos tratar dos dois em separado, pois o recorte foi feito com critérios diferentes.

Em relação a Parmênides, a coisa que mais chama atenção é a grande discordância entre os interpretes. É possível encontrar interpretações diferentes e até mesmo opostas; além disso, é possível encontrar também interpretações que não se erraria muito a chamá-las de heterodoxas, ainda que tragam excelentes contribuições. Este fenômeno, por um lado é devido à multiplicidade temática do Poema parmenidiano e, por outro, sem dúvida é devido à forma incrivelmente sugestiva que Parmênides utilizou para compô-lo. Dividido em três partes pelo próprio autor, o um proêmio e dois discursos, o Poema recebeu tratamento diferente antes de tudo em função de qual das três partes interessava mais ao estudioso. O proêmio é

prevalentemente mitológico, a primeira parte prevalentemente filosófica e a segunda prevalentemente dedicada aos problemas que hoje chamaríamos de científicos, tanto problemas físicos, quanto biológicos. A nossa opção, a análise do tema do não-ser, recai sobre a primeira parte porque é ali que se trata do não-ser. Por conta disso, fomos obrigados a excluir todas as interpretações que privilegiam o proêmio e aquelas que privilegiam a segunda parte, mesmo que sejam interpretações de todo respeito e de grande importância[5]. Em relação ao proêmio, deixamos de levar em conta as contribuições de autores como Jaeger[6], Couloubaritsis[7] e Robbiano[8], ou, entre os brasileiros, Carneiro Leão[9] e Marques[10]. Cada um destes autores tem sua contribuição muito válida a oferecer, mas levá-los em conta significaria fazer um comentário do Poema como um todo, o que está fora de tema e ademais, como veremos, não interfere na nossa análise. Em outro lado se encontram aqueles autores que dão muita ênfase à segunda parte, julgando-a muitas vezes como a parte mais importante

---

[5] Nas notas a seguir colocamos alguma frases extraídas dos estudos preteridos, obviamente não porque representam uma síntese do pensamento do autor, mas porque são exemplos dos modelos interpretativos abandonados.

[6] Para Jaeger, o proêmio é a descrição de uma epifania iniciática: "Nadie que estudie esta sobrenatural obertura podría nunca suponer que el proósito del filósofo en este pasaje sea simplemente el de montar un escenário impresionante. La misteriosa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa." (JAEGER, 1992: 99).

[7] Na introdução de seu estudo sobre Parmênides, Couloubaritsis diz: "Dans les pages qui suivent, nous allons tenter d'elucider l'instauration de la philo-sophie au travers de cette transmutation du mythe, grace à laquelle se manifestente sucessivement une problématique de l'être et de la pensée (première partie du poème) et une nouvelle physique (seconde partie). (COULOUBARITSIS, 1990: 74)

[8] Para Robbiano: "The goal of the Poem could be described as the transformation of learned people into philosophers: Parmenides' Poem both develops its audience's critical and rational attitude and transforms them into wise, or perhaps *true*, men." (ROBBIANO, 2006:201).

[9] Diz Carneiro Leão: " Não é possível ler um texto de pensamento, como se lê a descrição do mobiliário ou do vestuário de uma época. Para responder ao apelo de pensar, é preciso levar em conta o ainda não pensado, mas legado pelo que já se pensou. Não existe um método de leitura ou uma filosofia que nos proporcione as condições para uma compreensão criadora do pensamento de Parmênides. Nem mesmo a própria filosofia de Parmênides nô-lo poderia garantir. E por que não? — Porque o único sentido de uma filosofia é rasgar novos horizontes, é desencadear novos impulsos, é instaurar novo princípio, em que os recursos e caminhos da obra apareçam superados e insuficientes, se mostrem exauridos e ultrapassados pelo novo nascimento." (CARNEIRO LEÃO: 26)

[10] Para a análise de Marcelo Pimenta Marques, o não-ser é condicionado pelo mito: "Aqui se estabelece a articulação central do poema que serve bem a nosso propósito de encontrar a presença e o valor do mito na filosofia de Parmênides. Pois tendo atribuído ao mito um papel fundante essencial, ele aparece como aquela dimensão que permite distinguir o ser e o não-ser, e correlativamente o saber e o não-saber." (MARQUES, 1990: 62).

da filosofia parmenidiana. Não estamos inteiramente de acordo com esta posição e, a nosso ver, alguns pontos merecem uma discussão maior; no entanto, um aprofundamento da segunda parte também estaria fora de tema e, portanto, não discutimos as posições de autores importantes, como Casertano[11], Cerri[12] e até mesmo Popper[13].

Em relação à primeira parte, que é aquela que nos interessa mais diretamente, o critério do recorte se faz mais complexo. De fato, o estudo do tema do não-ser pode ser realizado de muitas formas. Mas, como dissemos no início, nosso ponto de vista é a partir da filosofia teorética, ou seja, um ponto de vista geral tanto quanto possível. Desse ponto de vista, dois caminhos nos parecem os mais fecundos: por um lado, a discussão do conceito em si e, por outro, a sua cognoscibilidade. Então, nossa análise é antes de tudo ontológica e depois gnosiológica. Assim, colocam-se fora de tema todas aquelas análises de cunho lingüístico, começando com Calogero[14] e terminando por Kahn[15], passando por Mourelatos[16], Aubenque[17]

---

[11] Para Casertano: "Parmênides não é o filósofo de um 'ser transcendente'. Estamos profundamente convencidos que o Eleata não inicia a era da "metafísica" grega ou até mesmo ocidental; pelo contrário, acreditamos que com Parmênides sejam levantados pela primeira vez - ao menos pelos documentos que nos sobram - os problemas importantíssimos do *método* e da *linguagem* próprios da pesquisa científica." (CASERTANO, 1978: 7-8. Trad. nossa.)

[12] Para Cerri: "Parmênides não foi [...] o primeiro pensador dialético ou metafísico da filosofia ocidental. Foi antes de tudo um cientista que delineou uma metodologia da heurística scientífica, fundada sobre o princípio de identificação/equação, ou seja, de 'invariante' e, por esta via, foi ou acreditou ser capaz de prever com certeza absoluta as proposições últimas sobre a natureza e sobre a estrutura (*assetto*) do cosmo." (CERRI, : 8)

[13] Uma recente publicação (POPPER, 1998) recolhe vários escritos que Popper dedicou a Parmênides. Popper defende basicamente o espírito científico de Parmênides, e o faz com entusiasmo e até mesmo com passionalidade.

[14] Diz Calogero: "O ser (parmenidiano) não é se não a hipóstase ontológica daquele ser da afirmação (lógico-lingüística, nda) que, por sua absoluta indeterminação Aristóteles chamará com o nome de ὂν μοναχῶς λεγόμενον." (CALOGERO, 1932: 20)

[15] Ver nota p. 109, n. 180.

[16] Mourelatos (MOURELATOS, 2008) afirma que algumas de suas teses interpretativas de Parmênides são heterodoxas (*op. cit.*: xii). No que concerne nosso tema, somos obrigados a concordar com ele, pois para nós resulta tal a imagem por ele usada - no capítulo de sua obra dedicado ao não-ser: A vagueza do que-não-é -, de uma deusa que alertaria Ulisses para não ir para a não-Ítaca; pergunta-se Mourelatos: "Onde eu vou se me dizem para ir a uma não-Ítaca?" (ibidem: 78) Pergunta à qual já respondera na linha anterior: "Em todo lugar e em lugar nenhum." Ademais, Mourelatos, seguindo o percurso de uma análise lógico-lingüística, chega a conclusões opostas às nossas: "O que é rejeitado (por Parmênides, nda) é a negação constitutiva; negação que está *no* mundo como parte de sua estrutura básica." (ib.: 80) O resultado de nossa análise aponta exatamente para o contrário, ou seja, aponta para uma aceitação, estrutural no mundo, da noção de não-ser. Mas nem essa

e todos aqueles autores que estudam os temas do sentido existencial ou predicativo ou veritativo ou outros, dos versos de Parmênides. O motivo é muito simples, o estudo do sentido lingüístico de certos conceitos encaminha, sim, para uma análise histórica - como, por exemplo, chegar à conclusão de que a filosofia grega se desenvolveu a partir de potencialidades já implícitas na língua grega (hipótese interessante, mas, a nosso ver, discutível) - mas não enfrenta o problema, mais nitidamente filosófico, do que vem a significar mais precisamente "não-ser", na mente desses antigos, e qual o seu lugar na estrutura do mundo. Obviamente, para o objetivo de um estudo teorético, de nada adianta deslocar o assunto do plano filosófico ou científico para o plano lingüístico, pois, aqui o ali, ele tem que ser enfrentado. Tal enfrentamento, segundo nossa visão, só pode ser filosófico.

Uma outra discussão, muito comum em vários autores e que se refere à parte do Poema que vamos analisar, é aquela das propostas metodológica e cosmológica de Parmênides. A discussão metodológica toca a famosa questão de quantos "caminhos" se encontram no Poema de Parmênides. De nosso ponto de vista o problema está resolvido perfeitamente, tanto do ponto de vista filológico quanto do ponto de vista filosófico, pela análise de Cordero. Em todo caso, por ser um assunto amplamente debatido, poderia suscitar dúvidas e até abalar, como crêem alguns, a estrutura da interpretação do texto parmenidiano. De nosso ponto de vista, nenhuma alteração no número de caminhos consegue modificar a essência da mensagem parmenidiana; por outro lado, esse assunto não é relevante para nossa pesquisa e,

---

oposição pode ser confrontada, porque são diferentes os planos de análise e também os respectivos universos de linguagem envolvidos.

[17] No final de seu artigo sobre o tema do ser em Parmênides, Aubenque afirma: "Ce que j'ai essayé d'étabilir, en tout cas, c'est que la reconnaissance, évidemment implicite, de la foncion sentaxique et, plus particuliérement, véritative de l'être explique le choix que fait Parménide de la thèse de l'être. De fait, l'interprétation syntaxique prédomine dans les fr. II à VI. Le fr. VIII, en revanche se caractérise par un retour en force de la sémantique de l'être, qui est une sémantique de la permanence, même si l'aspect syntaxique demeure présent derriere les assertions, sémantiquement étranges, des v. 5, 19-20 et 34-36. [...] Parménide universalise, au nom de l'universalité de sa fonction syntaxique, le sens lexical de l'être, qui est pourtant, comme tout sens lexical, un sens particulier. Universalisant la permanence au nom de l'universalité de l'être véritatif, il exclut le devenir du champ du *logos*, de l'univers de la dicibilité et de la pensabilité, - inaugurant ainsi un long divorce, qu'une meilleure distincion des plans aurait sans doute permis d'éviter." (AUBENQUE, 1987: vol. II, 133-4)

se bem que tivemos que caminhar à sua margem, de nosso ponto de vista, ele está essencialmente fora do contexto analítico de nossa investigação. Quanto à discussão cosmológica, a primeira parte do Poema suscitou dúvidas em relação à perspectiva monista da filosofia parmenidiana. Será a esfera de Parmênides finita ou infinita? Será Parmênides partidário daqueles que dizem que tudo é um? Estas questões, que desde Platão afligem o estudioso de Parmênides, também não são tocadas aqui[18] se não *en passant* e mais por ser inevitável esbarrar nelas ao longo do texto. Em nossa visão, o monismo de Parmênides é algo mais complexo do que se costuma entender; para nós, ele não é monista (mas isto já se sabe desde Untersteiner[19]), mas também não é nem dualista e nem pluralista. Deixando claro que não é nossa preocupação determinar qual seja o rótulo mais apropriado para Parmênides, uma discussão sobre o papel do não-ser torna explícito que se há um monismo parmenidiano, este é metodológico e é de natureza dialética (vejam-se as conclusões de nossa análise a respeito nas páginas 135 *et passim*), o que complica não pouco a homogeneidade e a simplicidade do rótulo. Por outro lado, essas determinações foram decorrência de nossa análise principal e, de certa forma, podem ser considerados corolários e não tema central. Por conta disto, essas questões aparecem em determinadas passagens de nosso trabalho, mas - talvez inesperadamente, para o leitor versado - são tratadas como subprodutos, resíduos que não requerem maiores discussões. A não discussão reflete exatamente a natureza do corte por nós realizado, porquanto, se não fizéssemos assim, seríamos obrigados, de anel em anel, de ligação em ligação, a comentar o Poema inteiro.

---

[18] Por exemplo, não discutimos o trabalho de Patricia Curd, a qual afirma: "I accept that Parmenides is a monist, but I deny that he is a numerical monist. Rather, I claim that Parmenides is committed to what I call predicational monism. [...] Predicational monism is the claim that each thing that iscan be only one thing; and must be that in a particularly strong way. To be a genuine entity, something that is metaphysically basic, a thing must be a predicational unity, a being of a single kind (*mounogenes*, as Parmenides says in B 8.4), with a single account of whar it is; but it need not be the case that there exists only one such thing. What must be the case is that the thing itself must be a unified whole." (CURD, 1998: 4-5)

[19] UNTERSTEINER, 1979: XXVII.

Há ainda outros tipos de leituras, referidas ao Proêmio ou às demais partes, que não levamos em conta. Trata-se de leituras heterodoxas ou leituras muito orientadas pelas filosofias próprias de cada autor. Entre estas últimas podemos incluir a leitura de Nietsche[20], e ainda a leitura de Heidegger ou de heideggerianos como, por exemplo, Beaufret[21]. Tanto uns como outros oferecem excelentes motivos para a reflexão da palavra parmenidiana, mas não acrescentam muito à nossa análise. Ademais, mesmo que Heidegger trate do ser e da verdade em Parmênides, nosso ponto de partida é o não-ser, o que obriga a prescindir inclusive das análises heideggerianas que têm seus pontos de partidas em providências de natureza completamente diferente. Quanto às interpretações heterodoxas, ao menos aquelas às quais tivemos acesso, são todas fascinantes e cada uma traz sua contribuição. Assim, a proposta de De Santillana[22], dentro do pensamento da teoria da ciência arcaica, é encantadora; e ainda

---

[20] Afora a conjectura sobre a biografia especulativa de Parmênides, a leitura de Nietzsche é fascinante. Eis uma passagem: "... se dos sentidos vem apenas engano e aparência, e se em verdade existe apenas a identidade real entre ser e pensamento, então o que são os próprios sentidos? De qualquer modo eles certamente são apenas aparência, pois não coincidem com o pensamento e o seu produto, o mundo dos sentidos, não coincide com o ser. Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como podem, como irreais, ainda iludir? O não-ser pode enganar. O problema de onde procede a ilusão e a aparência permanece um enigma, mesmo uma contradição. [...] Mas, se o movimento é um tal ser, então vale para ele o que vale para o ser em geral e em todos os casos: ele está fora do vir-a-ser, é eterno, indestrutível, não é suscetível de aumento nem de diminuição. Se a aparência deste mundo é negada com o auxílio daquela pergunta pela origem da aparência, fica ao abrigo da condenação de Parmênides o palco do chamado vir-a-ser, a mutação, nossa existência incansavelmente multiforme, colorida e rica; então é necessário caracterizar simultaneamente este mundo da alternância e da mutação como uma soma de tais seres verdadeiros, essencialmente existentes em toda eternidade." (NIETZSCHE, *in* CAVALCANTE DE SOUZA (org.) 1978: 153-154). Como é possível sentir, a leitura de Nietzsche é maravilhosamente coerente e profunda; mas se estende sem receio na filosofia contemporânea, cuja discussão é impossível de ser enfrentada aqui. Apenas para constar, a especulação de Severino está muito próxima destas afirmações Nietzsche: todo ente é eterno, incluindo a mutação, incluindo o "vir-a-ser", o qual, assim considerado, necessita de outra explicação que aquela que implica a transitoriedade entre ser e não-ser.

[21] Diz Beaufret: "- Ser concernido pelo sendo, compreendido e retido no aberto do sendo e assim levado por ele, transformando-se conforme seus contrastes e chocado por sua dissensão: eis o ser essencial do homem na época da grandeza grega. Eis por que um homem de tal feitio, para cumprir sua essência, deve recolher (*légein*) aquilo que se abre no Aberto que lhe é próprio, salvá-lo (*sóizein*) e mantê-lo numa tal coleção permanecendo exposto aos arrombamentos da desordem (*aletheúein*). - Essas palavras de Heidegger designam o próprio *sítio* do poema de Parmênides, a *Moira* dos gregos." (BEAUFRET, 1955: 190)

[22] Ao analisar o *to eon*, De Santillana substitui 'ser' com ´X` e procura alcançar o sentido deste X estritamente a partir do contexto. Por fim, diz: "Now, if we keep our mind 'washed clear of preconceptions' as Bacon suggested, and try to define X strictly by context, it will be found that there is one, and only one, other concept which can be put in the place of X without engendering nonsense or contradiction, and that concept is pure geometrical space itself, for which the greeks did not yet have a technical term." (DE SANTILLANA, 1964) O espaço, descoberto por Parmênides, teria as características de continuidade, homogeneidade e isotropia, cada qual justificados por De Santillana por meio de trechos do poema.

mais encantadora, e até mesmo singular, é aquela de um de seus seguidores, Ferrero. Nas frentes mais recentes, com enfoque completamente diferente, encontramos as interpretações dadas pela Antropologia Generativa[23], corrente nova de todo respeito, e também as novas visões da Teoria da Continuidade Neolítica, excelentes exemplos da aplicação dos mais recentes recursos técnicos e tecnológicos nas áreas interdisciplinares entre arqueologia, antropologia, etnologia, sociologia e lingüística. Temos também as célebres interpretações dos estudiosos marxistas, como Capizzi[24], que conseguem trazer para o chão os pés muitas vezes demasiadamente alados de certas interpretações. A heterodoxia destas visões se coloca imediatamente fora de nosso caminho, o qual é muito restrito e localizado e não se propõe aventuras especulativas para além do tema do não-ser.

Há ainda os estudos que, como o nosso, analisam apenas um aspecto do Poema. Em geral são artigos, e são muitos. Mas há também trabalhos de fôlego maior, como um estudo sobre a noção de tempo em Parmênides, de autoria de Pulpito. Estes estudos, a não ser que sejam de contribuição técnica, como, por exemplo, os estudos filológicos circunscritos, também não são debatidos aqui. Em compensação, todos os autores mencionados, e outros ainda, serão citados pontualmente de forma a acolher suas valiosas contribuições sem, entretanto, aceitar e nem discutir como um todo suas respectivas linhas interpretativas.

Após esse recorte profundo, o que sobra? Em relação a estudos sobre o não-ser, pouco, seja dito claramente, muito pouco; e isto confirma o interesse escasso dos estudiosos para com

---

[23] Em relação à Antropologia Generativa há um interessante artigo sobre Parmênides e sobre a formação do conceito de "verdade" de Raymond Swing. (SWING, 2003)

[24] Capizzi faz uma análise extraordinária do Poema como um todo, referindo, por exemplo, a corrida do carro do jovem em direção à deusa, como a corrida ladeira acima numa determinada parte de Eleia (CAPIZZI, 1973; CAPIZZI, 1975). Identifica também a deusa, a fonte, a porta, e toda a descrição feita no Poema como elemento geográficos reais de Eléia. Quem conhece os estudos de Capizzi e depois visita Eléia, não consegue evitar o fascínio das palavras do estudioso. A descrição dos lugares, pela interpretação de Capizzi, é muito semelhante à estrutura da cidade de Eleia. Fascinante também é a interpretação jurídico-política que ele faz. Infelizmente, até agora parece não ter sido encontrada nenhuma prova histórica de sua conjectura.

esse tema. Em geral encontramos o tema do não-ser tratado com agudeza, ainda que não especificamente, em trabalhos que poderíamos colocar dentro de uma linha interpretativa, por assim dizer, clássica. A esse propósito, os estudos de Zafiropulo, Gigon, Untersteiner, Ruggiu, Barnes e outros, os quais, mesmo os mais datados e superados, mantêm um estilo crítico que sabe coordenar o todo com as partes, num discurso filosófico que, aparentemente despretensioso, preserva o silêncio em volta de suas páginas. Mais recentemente, nessa linha 'clássica', o estudo que melhor sabe transitar na dificílima primeira parte do Poema de Parmênides é, em nossa visão, o de Cordero, ao qual nos referiremos *ad abundantiam*. Cordero propõe uma interpretação do não-ser com a qual em princípio concordamos e que, - ao menos em nossa opinião, que de nenhuma forma é avalizada pelo autor - nós aprofundamos. O Parmênides que assim resulta, o nosso Parmênides, é parcialmente diferente, mas não incompatível com a leitura dos autores dessa linha interpretativa.

Já em relação a Melisso a perspectiva é completamente diferente. Melisso recebeu pouquíssimas atenções e, pelo que nos consta, possui apenas dois estudos críticos exclusivamente dedicados a ele, ambos italianos e ambos da mesma época, aliás, quase contemporâneos, pois a diferença da data de publicação é de apenas três anos. Os seus autores são Reale e Vitali. Os estudos são de estilo e enfoque completamente diferentes e ambos nos trazem contribuições preciosas. O primeiro é de grande erudição e tem o mérito indiscutível de ter iniciado o resgate de Melisso aos olhos dos estudiosos atuais; já o segundo, com uma evidente e grande sofisticação conceitual, possui méritos filosóficos excepcionais, mostrando como o pensamento de Melisso contém *in nuce* certas qualidades (como, por exemplo, o conceito de homogeneidade) que resultarão próprias do pensar filosófico em geral. Com exceção desses dois estudos específicos, a filosofia melissiana é estudada de forma diluída em capítulos referentes aos pré-socráticos em geral ou, no máximo, referentes aos eleáticos. Aqui,

nosso recorte teve que se contentar com a simples operação de limitar-se às poucas frases que tratam direta ou indiretamente do não-ser, pois a pobreza de estudos específicos deixou o terreno plano até demais para o pesquisador com interesse temático específico.

1.2 - Do método. O método por nós utilizado é simples. Antes de tudo foram definidas as noções de não-ser em Parmênides e em Melisso a partir dos respectivos textos. Sucessivamente foi substituída, no texto melissiano, a noção de não-ser melissiana pela parmenidiana e, menos importante e sem significado histórico, vice-versa, foi substituída, no texto parmenidiano a noção de não-ser parmenidiana pela melissiana. Foi possível assim evidenciar as diferenças e até as incompatibilidades. Como complemento, foram tomadas as críticas ao não-ser eleático de Górgias, no "*Tratado do não-ser*", e de Platão, no "*Sofista*", e, evidenciadas as respectivas noções, estas foram comparadas às noções de Parmênides e Melisso, mostrando a maior ou menor pertinência das noções críticas às noções dos dois eleatas.

1.3 - Da análise histórica. Há, ainda, mais uma questão. Qual é a origem da grandiosa novidade da filosofia parmenidiana? Ao examinar a noção de não-ser, tornou-se evidente para nós a origem pitagórica da reflexão de Parmênides. Este, em nossa visão, começou a refletir a respeito de ser e não-ser dentro do âmbito das pesquisas pitagóricas a respeito da ἀρχή do mundo. Por este motivo, resolvemos introduzir o trabalho com um panorama das filosofias anteriores, de forma a poder justificar claramente a escolha parmenidiana por este assunto. Assim, de início, o texto estréia com o assunto da busca da ἀρχή entre jônicos e pitagóricos, e assim procede até que o estudo das oposições entre os pitagóricos enseja a oportunidade do

estudo da oposição ser/não-ser. Mas, ser/não-ser é uma oposição cuja natureza escapa á tradicional moldura pitagórica e Parmênides acabou não reconduzindo sua filosofia dentro dos antigos esquemas dos pitagóricos. Assim a nova cosmologia permite a inclusão do mundo do pensamento dentro da φύσις e finalmente o método, os caminhos parmenidianos, pode ser excogitado a partir da própria φύσις.

Esclarecida a origem da reflexão parmenidiana e o porquê ela acaba se afastando do pitagorismo, iniciando uma escola de natureza diferente, o eleatismo, a questão histórica mais ampla é abandonada e o texto se restringe tão somente à análise da noção de não-ser. Em parte, pode-se considerar que a questão histórica é retomada ao se discutir as críticas de Górgias e de Platão. Mas, de fato, são oferecidas apenas algumas poucas e genéricas sugestões, as quais não podiam ser desenvolvidas dentro do âmbito deste trabalho.

1.4 - Do devir. A filosofia de Parmênides - e também a filosofia de Melisso - impõe um discussão extremamente espinhosa e que a maioria dos estudiosos não enfrenta: o problema do devir. A doutrina parmenidiana nega a transitoriedade entre ser e não-ser, de forma que jamais o não-ser pode ser responsável pela corrupção e pela geração. Mas, postulada a não transitoriedade, resta o problema de explicar as mutações na φύσις. A primeira idéia, que parece ser conseqüência imediata desta doutrina, é o unitarismo do mundo, com seu imobilismo. . Para a formação desta idéia contribuíram a imagem da esfera, usada pelo próprio Parmênides, e a sucessiva filosofia de Melisso, que admite explicitamente unidade e imobilismo do mundo e que afirma a ilusoriedade da nossa experiência sensível.

A ousadia da filosofia de Parmênides incomodou os filósofos imediatamente posteriores e tanto Platão quanto Aristóteles tiveram que responder a ele. Principalmente Platão, não conseguiu vir a cabo da filosofia parmenidiana, mas corajosamente a discutiu em páginas memoráveis. Como se verá na parte final de nossa análise, em nossa visão, Platão acabou voltando para uma posição anterior a Parmênides. Na análise do devir, Platão termina onde Parmênides inicia. Isto por uma razão evidenciada por nossa análise: o não-ser de Platão, por um lado, coloca a diferença entre as positividades, mas, por outro lado, ao fazer coincidir o não-ser com o ser (pois o não-ser é o outro, portanto, o não-ser é uma positividade) acaba voltando a uma posição que Parmênides tinha superado quando afirmou a oposição radical entre ser e não-ser. Esta discussão é fascinante. Mas, por serem inconclusivas as posições desses autores (de Parmênides não podemos ter certeza, considerando-se as falhas nas citações e na recomposição de sua obra; de Platão também não podemos ter certeza absoluta, considerando-se as muitas ambigüidades de seus argumentos), a discussão sobre o devir, a partir do preceito parmenidiano, ficou historicamente em aberto.

Hoje, discutir o tema do devir equivale a discutir temas de filosofia contemporânea, porque o que está em jogo é, antes de tudo, uma visão de mundo: com o não-ser parmenidiano o mundo é de um jeito; com o não-ser platônico o mundo é de outro jeito completamente diferente. Nós que pertencemos à corrente do pensamento ocidental, vemos o mundo pelas lentes platônicas e discutir a visão de mundo parmenidiana - com seu tema central, a não transitoriedade entre ser e não-ser e seu corolário imediato, a eternidade do ser (dos entes) - implica a tentativa de retirar estas lentes ou neutralizar suas distorções. Nenhuma das duas tarefas é fácil. Acreditamos que seja este o motivo da ausência da discussão do devir entre os estudiosos de Parmênides e do eleatismo. É nosso desejo que a análise a seguir possa contribuir com a

consolidação da clareza de algumas noções envolvidas. Acreditamos que isto pode contribuir para uma maior segurança na especulação decorrente da discussão da doutrina parmenidiana.

1.5 - Das traduções. Uma tradução nossa do Poema está fora de questão, mas principalmente, de tema. Fora de questão porque traduzir Parmênides é uma tarefa a parte, tanto pela dificuldade propriamente lingüística (poema do séc. VI a.C. em dialeto jônico, reconstruído através de citações de até um milênio posteriores), quanto principalmente pelas dificuldades filosóficas implicadas na filologia. Por outro lado, o Poema de Parmênides é um dos textos mais estudados e traduzidos, com todos os recursos possíveis, pelos mais eruditos filólogos e filósofos do mundo, dispensando, por isso mesmo, nossos esforços. Mas também está fora de tema, porque, como veremos, os trechos que utilizaremos são poucos, não justificando uma tradução completa. Portanto, optamos por utilizar uma tradução em português, eventualmente acrescentando as contribuições pontuais de traduções em outras línguas. Em português existem algumas traduções do Poema de Parmênides e, até onde sabemos, apenas uma tradução do tratado de Melisso. As traduções recentes de Parmênides que conhecemos para o português brasileiro são as dos tradutores seguintes: José Cavalcante de Souza[25], Gerd Bornheim[26], Carneiro Leão[27], José Trindade dos Santos[28] e, Fernando Santoro[29]. Com exceção da tradução do primeiro, as demais, apesar de suas muitas qualidades, trazem o peso ou de estudos específicos ou da orientação filosófica de cada um. Já a de José Cavalcante de Souza, mesmo sendo mais antiga e mesmo contendo erros e imprecisões, tanto lexicais quanto conceituais, é mais *flat* e neutra, o que nos permite fazer facilmente as correções de que

[25] CAVALCANTE DE SOUZA, 1978.

[26] BORNHEIM, 1991.

[27] CARNEIRO LEÃO, 1991.

[28] TRINDADE DOS SANTOS, 2002.

[29] SANTORO, 2006.

precisamos para a nossa própria leitura. Toda esta impostação contém uma exceção: a tradução de DK, B 1, 29 do Poema de Parmênides, um verso que, a nosso ver, foi mal interpretado por todos os estudiosos. A respeito deste verso faremos um discurso filológico-filosófico a parte, porque ele é importantíssimo para o esclarecimento do Poema como um todo. Em relação a Melisso, conhecemos apenas uma tradução, também de José Cavalcante de Souza, que usaremos da mesma forma que a tradução de Parmênides.

2 - A FORMAÇÃO DE PARMÊNIDES

Parmênides de Eléia é o primeiro pensador grego a tratar do conceito de não-ser. As suas atenções para esse tema surgem dentro de um preciso desenvolvimento histórico das pesquisas desses primeiros pensadores, atualmente denominados pré-socráticos. Mostraremos a seguir que Parmênides chega ao não-ser pela cooperação de dois caminhos de investigação: o caminho dos Jônicos e o caminho dos Pitagóricos. Os Jônicos buscavam um princípio que explicasse o mundo segundo um critério naturalista, isto é, um princípio que pertencesse à natureza ou que a constituisse; já os Pitagóricos, ainda que Pitágoras fora formado na escola jônica de pensamento, acrescentaram não apenas uma visão teológica como também uma visão moral e, por meio de seu conceito de *harmonia*, conseguiam dar conta das oposições mais antagônicas. Além destes dois caminhos mais propriamente de pesquisa, é possível perceber em Parmênides a influência de mais dois elementos poderosos: por um lado a tradição cultural indo-européia com toda sua ritualística e mitologia, que ele, de origem cultural jônica, encontrara no sul da Itália; e, por outro lado, as primeiras críticas claras ao pensamento mitológico feitas por um de seus mestres, Xenófanes. Procuraremos esclarecer, como estes elementos de sua formação o levaram ao inusitado conceito de não-ser, inusitado não só para o senso comum, mas também para a reflexão culta, que, nessa época era a reflexão naturalista.

É preciso alertar o leitor que falaremos de assuntos extremamente controvertidos e a respeito dos quais não há ainda acordo entre os estudiosos. O motivo para tanta discussão consiste principalmente da ausência de documentos que comprovem com razoável certeza os

elementos do quadro cultural da época. Veremos, porém, que mesmo que não se consiga chegar a conclusões unânimes, se conseguirá ter uma idéia do ambiente cultural no qual se desenvolveu o pensamento de Parmênides. Delinear esta idéia é nosso objetivo neste capítulo e, por conta disso, nos parece inútil expor as discordâncias entre os estudiosos, Procuraremos nos ater àqueles elementos mínimos que são aceitos pela maioria, e que oferecem razoável segurança histórica para traçar o perfil que aqui queremos. O panorama que apresentaremos neste capítulo servirá de suporte à discussão dos capítulos posteriores.

2.1 - Os Jônicos.

Na Jônia do séc. VI a.C., a reflexão naturalista se deparou com as visões dualistas ou pluralistas do pensamento mítico. Figuras mais ou menos divinas encarnavam as forças cósmicas que governavam a ordem do mundo, além disso, essas personagens viviam em antagonismo. De fato, como é possível constatar nos mitos tanto do oriente quanto do ocidente[30], o mundo da visão primitiva é um mundo de oposições. A oposição primeira, universal e óbvia é aquela entre Céu e Terra[31]; as demais vão surgindo na medida da capacidade explicativa de cada mitologia e, na Grécia homérica e hesiódica, οὐρανός e γαῖα são os elementos geradores de todas as coisas do mundo, tanto das divinas quanto das humanas. Os dualismos e as oposições das mitologias eram, pois, as referências conceituais principais que uma visão naturalista tinha que enfrentar. A esse respeito, Aristóteles[32] conta que ainda em Tales o princípio naturalista explicativo (que o estagirita chama de princípio materialista), a água, deve ser assimilado àquelas antigas mitologias onde a água é elemento

[30] KAHN, 1960: 119 *et passim*.

[31] KAHN, *op. cit.*: 134.

[32] ARISTÓTELES, *metaph.* 893b 28 - 894a 4.

primordial. Mas, acrescenta o Filósofo, a opção de Tales possivelmente era fruto de observação e a água não era a água material, mas o princípio úmido que permitia concretamente o desenvolvimento da vida, pois sem água nenhuma semente se desenvolve. Ou seja, mesmo que ainda sobre o terreno da mitologia - e a partir dos conceitos por esta oferecidos -, Tales de Mileto desenvolveu um argumento a respeito de algo em comum entre todas as coisas; um algo que é um princípio ordenador e de domínio, a ἀρχή.

A ἀρχή representava para estes pensadores a chave de compreensão de todas as coisas e sua existência era postulada - como vimos para o caso de Tales, segundo Aristóteles - a partir dos supostos efeitos, num processo nem dedutivo nem indutivo, muito similar ao adotado pela ciência atual quando se utiliza de hipóteses de existência de determinadas entidades (por exemplo, se a temperatura do corpo humano está acima do normal, se conjectura uma infecção) [33]. As entidades hipotéticas são admitidas porque explicam um conjunto de fatos; estes fatos, dada a existência hipotética daquelas entidades, se tornam efeitos e aquelas se tornam causas. Os exemplos são inúmeros: o inconsciente na psicologia, as várias partículas hipotéticas da física, etc. Os desenvolvimentos das pesquisas tenderão sucessivamente a comprovar ou desmentir a hipótese de existência dessas entidades[34].

A explicação mitológica é o ponto de partida para estes pensadores, mas logo se abrem os caminhos para a explicação naturalista. Os deuses, masculinos e femininos, deixam espaço a novas conceituações, agora na forma gramatical neutra[35]. A similaridade do papel dos deuses

---

[33] Esta interessante comparação encontra-se em GERSON, 1994: 3-4, onde, segundo a ótica de pesquisa do autor, as ἀρχαί são os elementos de uma teologia natural. Gerson lembra também que este procedimento nem indutivo e nem dedutivo, receberia o nome de "abdutivo" ou "retrodutivo" por parte de Peirce.

[34] GERSON, *op. cit.*: 2-4.

[35] Diz Kahn: "In the historical experience of Greece, Nature became permeable to the human intelligence only when the inscrutable personalities of mythic religion were replaced by well-defined and regular powers. The linguistic stamp of the new mentality is a preference for neuter forms, in place of the "animate" masculines and

e da ἀρχή na explicação do mundo era clara já na Antiguidade. Santo Agostinho relata como os antigos filósofos gregos discutiam com argumentos as questões teológicas[36]. Reportando as palavras de Varrão, mostra que para esses antigos pensadores a discussão a respeito dos princípios era uma teologia natural, um discurso a respeito dos deuses, segundo sua pertinência ao mundo natural, em oposição às outras duas teologias ali mencionadas, a teologia poética (mitológica) e a teologia civil (aquele conjunto de práticas e ritos que acompanhavam e normalizavam os atos civis). Diferentemente de outros povos que se regiam por uma teologia "revelada", esses gregos buscavam argumentos, os mais principiais, que explicassem o mundo também a partir da observação da natureza. A referência de Agostinho aos pré-socráticos evidencia claramente que tanto a água de Tales quanto os demais princípios não eram simples elementos materiais componentes do mundo - como acreditava Aristóteles[37] -, mas verdadeiros princípios metafísicos, de início ainda não claramente distinguidos dos elementos concretos, mas ganhando aos poucos os contornos daqueles conceitos que iriam formar a assim chamada filosofia primeira.

Um destaque grande nesse sentido é o ἄπειρον de Anaximandro. E se, de fato, por um lado, o ἄπειρον também pode ser reconduzido ao χάος da teogonia hesiódica, por outro lado, a afirmação do ἄπειρον é acompanhada por um argumento: o princípio dos seres é o ilimitado, pois "*donde a geração para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o*

---

feminines which are the stuff of myth. The Olympians have given way before τὸ ἄπειρον, τὸ χρεών, τὸ περιέχον, τὸ θερμόν, τὰ ἐναντία." (KAHN, 1960: 193).

[36] SANTO AGOSTINHO, *de civitate dei*, libro VI, 5, 1-3: "Secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus". O segundo gênero é, diz [Varrão], aquele que demonstrei, sobre ele os filósofos legaram-nos muitos livros. Neles se fala sobre a essência, lugar, espécie e qualidade dos deuses, sobre se são eternos, se constam de fogo, como acreditou Heráclito, se de números, como Pitágoras, ou de átomos, como diz Epicuro." (SANTO AGOSTINHO: 1991, 241)

[37] *Metaph.* 983b.6-8: - τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. "Os que por primeiro filosofaram, em sua maioria, pensam que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais." (ARISTÓTELES, 2002: 15)

necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo." [38] O princípio é indeterminado porque acolhe tanto a geração quanto a corrupção, necessariamente. Não é simples interpretar cristalinamente os versos de Anaximandro e nem aqui é necessário fazê-lo. Para nós é suficiente o comentário de Aristóteles na *Física*[39]:

> "Alguns fazem do ἄπειρον não ar ou água, mas algo tal que os outros elementos não podem ser destruídos por um deles que seja infinito. Pois eles são caracterizados pela oposição de um ao outro; o ar, por exemplo, é frio, a água úmida, o fogo quente; se um destes fosse infinito, os outros teriam perecido. Então afirmam ser o ἄπειρον algo diferente, do qual provêm as coisas."

Se os quatro elementos clássicos (terra, água, fogo e ar) já são uma abstração em relação ao mundo imediato sensível e, ao mesmo tempo, uma dissipação do componente explicativo animista, o ἄπειρον, por sua vez, é uma abstração de abstrações, pois é o resultado de uma busca da conexão entre princípios naturais opostos que regem fenômenos naturais opostos. Para estes pensadores a ἀρχή precisava de justificações coerentes e, portanto, de reflexões e argumentos. Vêmo-lo ainda em Anaxímenes, onde o ar é exatamente aquele princípio que põe de acordo as forças opostas de condensação e rarefação, e o vemos também nos demais autores mais diretamente influenciados por Anaximandro: Diógenes de Apolônia[40], Heráclito,

---

[38] ANAXIMANDRO, **DK 12 B 1, 2-5**: "ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν." (Trad. *in* CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 16).

[39] *Ph* 204b.24-29 εἰσὶν γάρ τινες οἳ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ᾽ οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τἆλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν: ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀὴρ ψυχρός, τὸ δ᾽ ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν: ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τἆλλα: νῦν δ᾽ ἕτερον εἶναί φασιν ἐξ οὗ ταῦτα. (trad. nossa da versão italiana de Reale)

[40] DIÓGENES DE APOLÔNIA, **DK B 2, 1-13**: "ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον: εἰ γὰρ τὰ ἐν τῶιδε τῶι κόσμωι ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῶιδε τῶι κόσμωι ἐόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὂν τῆι ἰδίαι φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῆι οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῶι ἑτέρωι <γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου> οὔτε βλάβη," Parece-me, em suma, que todas as coisas existentes são modificações da mesma coisa. Isto é óbvio; porque se as coisas que agora existem no cosmo - terra, água, ar, fogo e todas as outras coisas que manifestamente existem no cosmo - se uma destas fosse diferente de outra, isto é, diferente em sua própria natureza, e não a mesma coisa mudada e alterada de muitas maneiras, elas não poderiam de nenhuma maneira se misturar uma com outra, nem afetar-se uma com outra, pelo bem ou pelo mal. (Trad. nossa da versão em inglês *apud* GUTHRIE, 1965, vol. II: 364).

Anaxágoras. Já para os pensadores do oeste da Magna Grécia, - Parmênides, Empédocles e os pitagóricos - costuma-se fazer um discurso à parte. Os motivos disso são historicamente complexos e teremos que abordá-los mais detidamente. A razão principal é um filósofo, jônico também, Pitágoras de Samos, que emigrou para Crotona, no sul da Itália. Há diferenças radicais entre a filosofia dos jônicos e o pitagorismo antigo, e isso justifica o discurso em separado que costuma ser feito em relação aos itálicos. Mas, como ficará claro mais adiante, o que se quer ressaltar na nossa análise é a labuta desses pensadores com o estranho fenômeno das oposições, tanto na φύσις quanto no λόγος. Ora, em relação à árdua lida com as oposições, os itálicos não se diferenciam dos jônicos, não ao menos na preocupação filosófica e nem no caráter naturalista dos seus métodos de pesquisa. Em que consistia, então, a diferença?

2.2 - As oposições no pitagorismo.

Em muitos textos de história da filosofia, Pitágoras de Samos muitas vezes não é nem citado entre os autores dessa época, na passagem entre o VI e o V século a.C. O argumento utilizado para justificar essa atitude é a falta de documentos históricos certos, que permitam um enquadramento histórico seguro e conveniente. Porém, se a figura histórica de Pitágoras permanece incerta, o seu legado, o pitagorismo, é um fato certo e amplamente comprovado. Mesmo assim, entre os estudiosos permanecem grandes divergências quanto ao sentido que deve ser atribuído à palavra "pitagorismo", até mesmo porque a presumida 'escola pitagórica' teve longa duração, incluindo várias tendências e várias linhas de pesquisa e atuou numa área geográfica bastante ampla. Por causa disso, não é possível resumir facilmente ou didaticamente as posições da escola pitagórica e nem a sua influência na filosofia da época.

Limitar-nos-emos a algumas idéias principais, exclusivamente da vertente filosófica desses pensadores.

Voltemos, então, à nossa pergunta: em que consistia a diferença que fez com que os filósofos das colônias do oeste da Magna Grécia tivessem uma identidade própria bastante diferente dos jônicos? A diferença era Pitágoras, um polímata que não só viajara e estudara muito, como também continuava a estudar e pesquisar já praticamente num sentido moderno de pesquisa[41]; ademais interferia diretamente em toda a organização político-social daquelas regiões. Interferia com sua escola na qual era praticada a comunidade dos bens, interferia com suas idéias políticas colocadas em prática nas cidades próximas da escola e interferia até com o preparo físico especial de atletas, os quais acabavam se destacando nas Olimpíadas. Em solo itálico o humanismo ilustrado dos jônicos ficava para trás e iniciava para a filosofia uma

[41] A controvérsia em relação ao pitagorismo é espinhosa e chega-se a negar que o pitagorismo tradicional tenha origem nos pitagóricos. Por exemplo, Burkert, citado por Kahn, afirma que "a concepção de filosofia pitagórica que é tida como certa na Antiguidade tardia é essencialmente trabalho de Platão e de seus discípulos imediatos". Kahn, entretanto, pergunta: "Mas por que estes pensadores eram atraídos por Pitágoras e por que é justamente o elemento pitagórico no pensamento de Platão que prevaleceu tão poderosamente na Antiguidade e que ressurge em tantos desenvolvimentos modernos nas ciências e nas artes?" (KAHN, 2007: 18). A pergunta é legítima e a resposta, de um ponto de vista geral, cultural e não técnico é relativamente simples: a filosofia pitagórica atendeu e ainda atende aos anseios filosóficos de muitos, em muitas épocas e em diversas áreas de interesse. Poucas filosofias foram e são tão fecundas como a pitagórica. Pitágoras era um polímate e seu multisaber é confirmado por por um testemunho tão antigo quanto insuspeitável, aquele de Heráclito. De fato, no fragmento DK B 40 ele diz: "*A polimatia não ensina a ter inteligência; pois a teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, e depois a Xenófanes e a Eucateu.*" (trad. de J. C. de Souza, 1978: 83). Mas a censura de Heráclito não para nisso: *"(Pitágoras) ancestral dos charlatães*" (DK B 81, trad. citado, 1978: 87). isto significa que: a) Pitágoras sabia muito de muitas coisas; b) falava à maneira de um rétor, o que faz pensar em uma atitude pedagógica. A tradição fala de muitas inovações no saber pitagórico. Ora, ou Pitágoras inventou tuda a polimatia que lhe é atribuída ou estudou muito. A lenda de sua vida diz que estudou muito, inclusive estudou em outros paises. Somente começou a ensinar com 56 anos. A lenda, em parte, deve estar certa, porque, se Pitágoras tivesse ele próprio inventado e criado a polimatia que lhe é atribuída, sua vida seria mais lendaria ainda. Por exemplo, sabe-se hoje que a crença na transmigração das almas ele a aprendeu com os indianos, possivelmente em Persépolis. Sabe-se também que sua escola abordava muitos saberes, desde os técnico-científicos até os morais e os políticos. E a essência de seu ensinamento provavelmente consistia em algo especialíssimo registrado num fragmento de Aristóteles reportado por Jâmblico: "Também Aristóteles na obra *Sobre a filosofia pitagórica* [fr. 192 Rose] dá notícia do fato que seus seguidores guardavam entre os segredos mais rígidos esta distinção: dos seres viventes dotados de razão um é deus, outro é o homem e o terceiro tem a natureza de Pitágoras." (ἱστορεῖ δὲ καὶ ᾿Αριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας διαίρεσίν τινα τοιάνδε ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις διαφυλάττεσθαι: τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας. (JÂMBLICO, 1991: 31. Trad. nossa da versão italiana de Giangiulio). A grande novidade consistia nessa atitude: com o estudo organizado o homem tornava-se sábio por seus próprios meios e não mais aguardando a revelação divina, como acontecia com os sacerdotes. Com Pitágoras já era o homem a se elevar até os deuses, esta era a essência da natureza de Pitágoras, o terceiro tipo entre os seres viventes dotados de razão.

estação de engajamento social nos mais variados planos: educação, medicina, política, religião.

Seguir os percursos desses acontecimentos leva longe demais qualquer pesquisador e, de fato, até agora, não há um só estudo completo e exaustivo de todo o pitagorismo a não ser aquele já muito antigo de A. E. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, de 1873[42]. No entanto, toda esta polimatia e todo o colorido das lendas nas múltiplas áreas de atuação do pitagorismo acabam deixando um pouco em segundo plano a sua parte mais propriamente filosófica. Nesse campo Pitágoras não foi um inovador excepcional, mas um inovador perfeitamente inserido dentro de seu tempo e dentro do desenvolvimento da filosofia jônica. Vamos, então, à filosofia pitagórica. Aristóteles assim reporta, na Metafísica:

> "Também estes parecem considerar que o número é princípio não só enquanto constitutivo material dos seres, mas também como constitutivo das propriedades e dos estados dos mesmos. Em seguida eles afirmaram como elemento constitutivo do número o par e o impar, dos quais o primeiro é limitado e o segundo é ilimitado. O Um deriva desses dois elementos, porque é par e impar ao mesmo tempo. Do Um procede, depois, o número, e os números, como dissemos, constituiriam a totalidade do universo. Outros pitagóricos afirmavam que os princípios são dez, distintos em série <de contrários>: limite-ilimite, impar-par, um-múltiplo, direito-esquerdo, macho-fêmea, repouso-movimento, reto-curvo, luz-trevas, bom-mau, quadrado-retângulo."[43]

Estas passagens da *Metafísica* são controvertidas e não é aqui o lugar para uma discussão mais aprofundada. Inclusive, há tentativas recentes de desacreditar as palavras de Aristóteles; especificamente, a tentativa de Zhmud', em nossa opinião, foi mal-sucedida[44], de forma que

---

[42] Kahn, 2007: 9.

[43] *Metaph* 986a.15-26: φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ᾽ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ᾽ ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. – ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἓν [καὶ] πλῆθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἠρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθὺ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες: (ARISTÓTELES, 2002: 29)

[44] Dentre as intermináveis discussões a respeito de Pitágoras e do pitagorismo, vêm ganhando espaço umas concepções que, se por um lado trazem o aporte benéfico da dúvida metodológica, por outro lado podem acabar desvirtuando a própria pesquisa da história da filosofia. Uma das tentativas críticas consiste em desacreditar as palavras de Aristóteles. Eis um exemplo. Há um estudioso, Leonid Ja. Zhmud', que num artigo

que ganhou certa repercussão (ZHMUD', 1989), pretende mostrar que a expressão "tudo é número", atribuída aos pitagóricos, é uma simplificação arbitrária de Aristóteles para classificar um certo tipo de pensadores que tinham em comum um trabalho com o número. Assim, estes pensadores não seriam, de fato, pitagóricos, mas tão somente pesquisadores que, de uma ou outra forma, trabalhavam com o número e que Aristóteles, por comodidade, não achando uma definição melhor, resolveu chamar de pitagóricos. Diz Zhmud': "Strictly speaking, there are no such words (all is number, nda) in any one of Pythagoreans. They appear for the first time only in Aristotle." (op. cit.: 78). Se a pesquisa histórica da filosofia se restringisse a "such words", tais palavras (neste caso, "all is number"), encontradas em documentos, certamente não teríamos uma história de filosofia e muito menos uma história da filosofia antiga como disciplinas vivas e atuantes que dialogam com a cultura contemporânea. Em nossa opinião, esse tipo de pesquisa, apesar de seu lado positivo, deveria ser tomado com maiores cautelas. Como termo de comparação, reportamos a seguir as palavras de um estudioso, de renome insuspeito, Guido Calogero, que se dedicou a outra área de pesquisa, mas que utilizou providências metodológicas mais seguras. Diz ele, a proposito de seu trabalho sobre a história da lógica:

"Uma história da lógica pressupõe uma idéia do que seja a lógica: e, em particular, uma história da lógica antiga implica um critério, com o qual, dentro do desenvolvimento completivo do pensamento clássico, possa ser distinguida uma evolução específica do problema lógico. A idéia mais simples seria de que este critério pudesse ser extraído do próprio uso do termo "lógica", tendo que ser assim incluídas, na história de tal disciplina, todas, e somente, aquelas doutrinas que na tradição filosófica clássica se encontrassem explicitamente consideradas como pertencentes a tal ciência. Mas, é claro que, com este procedimento, uma história da lógica antiga iniciaria, a rigor, apenas na idade pós-aristotélica, com o paradoxo de deixar para trás exatamente o mais amplo e o mais famoso de seus documentos." (CALOGERO, 1967. 3. Trad. nossa.).

As providências metodológicas de Calogero não são seguidas por Zhmud', o qual no início do artigo afirma: " [...] The question is about number as the main principle of Pythagorean philosophy. [...] I am not going to undertake one more effort at interpreting this idea. I am interested in other things. The Pythagorean number is manifestly struggling out of the rank of pre-Socratic **archai**, all of which, whithout exception, were thought of as corporeal and extensive. In what way did it find itself side by side with water, air, fire and seeds? If it was also thought of as corporeal, then what is the world which consists of corporeal numbers or units?" (*ibidem*: 270-1)

Surge em nós uma pergunta: como é possível se fazer uma pesquisa histórica a respeito de algo, recusando-se a explicitar o que seja este algo a ser historicamente estudado? Tal como limitar-se à palavra "lógica" nos textos antigos de lógica, deixaria de fora justamente todo o *corpus* aristotélico, assim uma pesquisa a respeito do "número" limitada aos textos nos quais comparece algo numérico (segundo qual critério de número?), deixa de fora exatamente Pitágoras e o pitagorismo, que ao longo de 2.500 anos são considerados o fundadores do pensamento matemático na cultura ocidental. E, note-se, aqui, que a expressão "fundadores do pensamento matemático" é diferente de "fundadores da matemática". Além do evidente paradoxo de fazer deles pensadores que nada tem a ver com número, se desvirtua a pesquisa como um todo da seguinte forma: antes de tudo se toma a definição que Aristóteles aplica aos pitagóricos, depois se mostra que os pensadores que deveriam ser pitagóricos não se encaixam na definição aristotélica, por fim chega-se à conclusão de que Aristóteles arbitrariamente usou impropriamente aquela definição. Resultado, já que os pensadores denominados pitagóricos por Aristóteles não tem a ver com número, então, ou Aristóteles errou ao chamá-los de pitagóricos ou errou ao associá-los com os números; em ambos os casos, os que trabalham com números não são pitagóricos e os pitagóricos não têm a ver com números.

Tal conclusão, de novo, paradoxal, é fruto de uma colocação do problema discutível, e com cuidados metodológicos também discutíveis. Por exemplo, são feitas assunções igualmente impróprias em relação aos outros pensadores. Com efeito, onde pode ser baseada textualmente (já que Zhmud' parece privilegiar os textos) a afirmação de que as **archai** pré-socráticas eram corpóreas e extensivas? Quem conhece um pouco de história da filosofia pré-socrática estremece diante de tal afirmação. Zhmud', mesmo que deixemos de lado o aspecto teológico dos elementos primordiais quais água, fogo e ar, parece esquecer o ápeiron de Anaximandro, a condensação e a rarefação de Anaxímenes, o deus uno de Xenófanes, o ser incorpóreo de Melisso, o acaso e a necessidade de Empédocles, o *nous* de Anaxágoras, enfim, todo o universo fértil das reflexões pré-socráticas, que incluiam entidades explicativas não corpóreas e ou não extensivas. O próprio Calogero - tomado aqui emblema de uma imensa bibliografia que mostra a impossibilidade de aplicar linearmente, nessa época, conceitos como 'corpóreo' e 'extensivo' - alerta, na mesma obra, a respeito do ápeiron: "O próprio Anaximandro, o qual certamente considerava seu "ilimitado" como algo subsistente em concreto, assim como as outras realidades dele derivadas graças à delimitação recíproca (e como poderia tê-lo considerado "metafísico" ou "ideal", se tais valutações teriam que esperar ainda séculos para se constituir na consciência e na linguagem dos gregos?), não poderia, por isso mesmo, tê-lo encontrado na experiência, e tivera que construi-lo ele mesmo *via negationis*, isto é, retirando aquele limite que aparecia como momento determinante das particularidade multíplice das coisas." (CALOGERO, *op. cit.*:117-8). O corpóreo e extensivo desse

não vemos porque duvidar das palavras do estagirita. Mas, sem entrar na disputa, para nós seja suficiente o seguinte: a) Aristóteles fala de dois grupos de pitagóricos; b) o primeiro grupo diz que há um princípio cósmico, o Número, o qual tem como elementos o Par e o Ímpar em oposição, estes dão origem ao Um e o Um dá origem ao número; c) há um segundo grupo de pitagóricos que diz que os princípios são dez oposições.

Para nós, das palavras de Aristóteles, interessa principalmente a cronologia e veremos o porquê. De várias e conflitantes interpretações para datar estes grupos, seguimos aquela de Timpanaro Cardini[45], que nos pareceu a mais convincente: o primeiro grupo é dos pitagóricos antigos e o segundo é de pitagóricos mais recentes. O primeiro grupo, que é aquele que nos interessa mais diretamente, afirma que o mundo é presidido por um princípio: o número. E isto é um esquema plenamente jônico, pois ainda que a ἀρχή seja dual (composta de ilimitado e limitado) e ainda que o termo utilizado (ἀριθμός) em grego se refira à multiplicidade e não

---

primeiros filósofos, já não era o corpóreo e o extensivo do senso comum, de forma que opor a "incorporeidade" e a "inextensidade" do número à corporeidade e extensidade das **archai** pre-socráticas é uma simplificação arriscada, que pode injustiçar os autores dessa época.

Por outro lado, diante da surpresa de Zhmud' com a idéia de que o número seja corpóreo, é preciso relembrar que a pesquisa antropológica evidencia que o número nasce exatamente como corpo (um exemplo entre os mais famosos, LEVY-BRUHL, 1951: 205: "Na representação que ele tem [o homem de certa tribu estudada, nda], a soma exata desses seres ou objetos está implicada: é como uma qualidade onde este grupo difere do grupo que compreenderá um ou mais a mais, e assim do grupo que compreenderá um ou mais a menos."), ou seja, não há nada de estranho em se considerar o número como pertencente ao corpo ou como sendo corpóreo, ao contrário, esta era a norma do pensamento mais primitivo; a novidade pitagórica consiste exatamente na paulatina abstração que a contagem quantitativa, e seu principal instrumento, o número, passou a adquirir ao longo do desenvolvimento da cultura grega. Portanto, é muito mais de se esperar que para um pensador mais aintigo, ponhamos, Pitágoras, o número seja mais corpóreo, e para um pensador posterior, por exemplo, Filolau, o número já tenha caracteres abstratos mais consolidados, como por exemplo, o limite e o ilimite. Surpreendente seria o contrário. Vê-se, então, num simples exame como este nosso, de quanto cuidado se requer ao dar eco a certos estudos. O lado positivo desse tipo de pesquisa, à la Zhmud', deve ser encontrado na incansável vigília diante da formação de clichês histórico-filosóficos, como pode eventualmente se tornar a ligação Pitágoras/número, os quais por tendência ao acomodamento crítico podem gerar enrijecimento na pesquisa.

Enfim, Zhmud' não consegue desacreditar Aristóteles porque faltou antes de tudo um esclarecimento sobre o que podia significar número naquela época., pois sem isso não se sabe o que se está procurando e, obviamente, se não se sabe, não se acha; e depois, faltou uma visão mais articulada do que é o pensamento pré-socrático, uma estação de transição riquíssima e profunda desde os esquemas antropológicos arcáicos a esquemas totalmente novos, começando pela adoção da escrita e a formação da *polis*. Uma pesquisa que, dentro deste ambiente, se põe a procurar "such words" com o incrível resultado de culpar Aristóteles, está fadada ao fracasso. Quanto a Pitágoras, essas novas linhas críticas estão ainda longe de resolver o problema pitagórico. Este, por enquanto, permanece em aberto.

[45] TIMPANARO CARDINI, 1973, vol. 3: 3 *et passim*.

à unidade - para os gregos unidade não era número - ainda assim é um único princípio, uma única lei que ordena o mundo, tal como a água de Tales, o ἄπειρον de Anaximandro e o ar de Anaxímenes. Para a nossa investigação não convém aprofundar essas questões; o que se quer ressaltar é o papel do esquema jônico de interpretação cosmológica, uma ἀρχή princípio de oposições. Nestes pitagóricos antigos nota-se o amadurecimento das afirmações jônicas, pois os opostos e ou as coisas diferentes da natureza devem ter entre si um algo que os una, algo que os torne análogos. Parece claro aqui o princípio da harmonia[46], onde os harmonizados o são segundo um *logos* harmonizante. O que rege a multiplicidade do mundo é esse número (*logos* harmonizante) em sua dinâmica entre ilimitado e limitado. Em Anaximandro as coisas (τὰ ὄντα) são κόσμος - isto é, estão bem arranjadas[47] - segundo compensações de justiça e injustiça pela ordem do tempo. Entre os pitagóricos esse arranjo (o número, o *logos* harmonizante), abstraído de particularidades, torna-se o princípio.

O segundo grupo parece ter se dedicado mais detidamente ao estudo das oposições, aprofundando-o. Esse trabalho, desenvolvendo as visões mais antigas, articula ainda mais o papel das oposições no cosmo. O próprio Aristóteles confirma o rigor desses aprofundamentos na continuação do trecho anterior:

> "Parece que também Alcméon de Crotona pensava desse modo, quer ele tenha tomado essa doutrina dos pitagóricos, quer estes a tenham tomado dele; pois Alcméon se destacou quando Pitágoras já era velho e professou sua doutrina muito semelhante à dos pitagóricos. Com efeito, ele dizia que as múltiplas coisas humanas, em sua maioria, formam pares de contrários, que ele agrupou não do modo preciso como

---

[46] Mesmo os estudiosos mais céticos concordam com a antiguidade do conceito de harmonia entre os pitagóricos: "Perhaps a quite specific mythical cosmogony forms the background os the Pythagorean number theory. [...] There are striking similarities of details in the Orfic cosmogony which in the romance os Pseudo-Clement is given by Apion as an exemple of pagan theology. [...] Allegorical interpretation of Orfic poems, from a philosophical point of view, goes back at least to the fouth century B.C., as the papyrus from Derveni has proven; so it is quite possible thatin the tradition of philosophical exegesis ancient material has been preserved. [...] It broke the egg and 'appeared' in radiant Brilliance: Phanes! Then the two halves of the broken shell fitted themselves together 'harmoniously', while Phanes took position at the utmost boundaries of the heanens, a secret, spiritual light; and from the 'procreative' content of the egg arose the realms of the world." (BURKERT, 1972: 38-9)

[47] Veja-se o estudo de Kahn, *Anaximander and the origin of greek cosmology*, p. 219 *et passim*.

> faziam os pitagóricos, mas ao acaso como, por exemplo: branco-preto, doce-amargo, bom-mau, grande-pequeno. Ele fez afirmações desordenadas a respeito dos pares de contrários, enquanto os pitagóricos afirmavam claramente quais e quantos são."[48]

Os pitagóricos, principalmente estes do segundo grupo, estudaram as oposições sem temor, talvez porque sua principal hipótese de trabalho, a harmonia entre todas as coisas, permitia-lhes se aventurar em terrenos maximamente escorregadios como o estudo do infinito ou das funções geométricas no universo. Apesar da possível imprecisão, o testemunho de Aristóteles, neste caso, em nossa visão, deve ser considerado seguro[49]. Se a origem desse conjunto de oposições é arcaica, então deve fazer referência à segunda geração de pitagóricos, um pouco anterior a Filolau.

Como dizíamos, para nós é importante a cronologia. Não no sentido de estabelecer exatamente em que ano sucedeu tal coisa, mas no sentido de estabelecer que, na passagem entre a primeira e a segunda geração de pitagóricos houve um aprofundamento dos estudos das oposições em quanto tais, ou seja, sem a tentativa de reduzi-las a um princípio único.

---

[48] *Metaph* 986 a.27-b.2 ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ ᾿Αλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος παρ᾿ ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον: καὶ γὰρ [ἐγένετο τὴν ἡλικίαν] ᾿Αλκμαίων [ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ,] ἀπεφήνατο [δὲ] παραπλησίως τούτοις: φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μέγα μικρόν. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἀπέρριψε περὶ 986b τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφήναντο.᾽ (ARISTÓTELES, 2002: 29)

[49] Diz Capparelli, aliás, repete ao longo de sua volumosa obra, que não há passagem referente a Pitágoras ou ao pitagorismo que não tenha sido impugnada - por exemplo, a respeito de certa reconstrução de um estudioso, "As objeções se apresentam em multidão e, como para tudo aquilo que se refere aos pitagóricos, nos deixam na dúvida sobre qual versão aceitar." (CAPPARELLI, 1944: vol. II, 39) -. No caso da tabela dos opostos não poderia ser diferente. Por exemplo, Burkert: "To think in terms of polarities, of antithetical pairs of concepts, is an old human habit. The fact that there are ten pairs, however, and the inclusion of square and rectangle, do not give the impression of being ancient; and Alcmaeon is close to Ionian philosophers like Heraclitus." (BURKERT, 1972: 52) O próprio Burkert parece ficar confuso entre o fato de que a listagem por opostos é antiga e a 'impressão' da tabela não ser antiga pela presença do quadrado e do retângulo. Já outro estudioso, Kahn, diz o contrário: "Não sabemos quem são estes outros pitagóricos. A maneira como os abstratos e concretos, matemáticos e estético-morais são juntados aqui pode indicar uma origem arcáica. E a ausência do par Um-Díade sugere que a lista é independente da tradição pós-espeusipiana." (KHAN, 2007: 92). De nosso ponto de vista, essa tabela só pode ser pré-eleática, porque o impacto do eleatismo foi forte demais e deixou rastros visíveis, desde a escola hipocrática até Empédocles, passando pelo atomismo e pela sofística até Sócrates, Platão e seguintes. Em nossa visão, não há nada de eleático na tabela das oposições que Aristóteles atribui aos pitagóricos. Portanto, a tabela é anterior, contemporânea ou pouco posterior. Nos três casos, a nossa tese fica abonada.

Tem-se a impressão que na passagem entre a primeira e a segunda geração de pitagóricos a oposição tenha assumido o papel de objeto principal de pesquisa. Seria como se, tendo chegado à conclusão de que o mundo é estruturado por oposições, tratava-se de estabelecer concretamente quais fossem. Exatamente nessa etapa cronológica, e também nessa etapa doutrinária, que encontramos os "pitagóricos" Parmênides e Empédocles.

Tanto um quanto outro, ao que parece, não foram pitagóricos no sentido estrito de pertencer ao círculo pitagórico de Crotona, nem participaram de seu tirocínio, nem de seu destino perturbado. Mas ambos interagiram com a filosofia pitagórica de forma decisiva, principalmente na sua vertente jônica, o estudo das oposições, e menos na questão do número. Empédocles parece ser um continuador mais em linha com o desenvolvimento da cosmologia jônica; já Parmênides apresenta uma filosofia que revela repentinamente um caminho imenso para a reflexão filosófica e o torna um dos filósofos mais importantes da história do pensamento humano como um todo.

2.3 - Xénófanes.

Há notícias doxográficas da influência de Xenófanes sobre Parmênides. Antes de tudo a referência platônica, no "*Sofista*" a uma estirpe eleática que, incluindo Xenófanes, começava ainda antes, e que afirmava que "tudo é um". Desde Zeller se critica esta notícia platônica, a qual não tem contrapartida nem na filosofia de Xenófanes, nem no seu estilo de vida. A crítica chegou ao ponto de considerar Xenófanes apenas um poeta polêmico e satírico, mas recentemente está avançando uma tendência oposta, onde Xenófanes é visto também como um filósofo naturalista em linha com a filosofia jônica de buscar argumentos na descrição da

φύσις ou das divindades que a regem[50]. Mais especificamente, Xenófanes se pôs a falar de um deus único, a ele reconduzindo todos os fenômenos da natureza[51]:

23. Ξ. ὁ Κολ. διδάσκων ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ θεὸς ἐπιφέρει:
εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα.
Xenófanes de Colofão, provando que deus é um e incorpóreo, assim diz:
Um único deus, entre deuses e homens o maior
em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.

24. οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ᾽ ἀκούει.
Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve.

25. ἀλλ᾽ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
Mas sem esforço ele tudo agita com a força do pensamento.

Os críticos costumam falar de panteísmo de Xenófanes, ressaltando inclusive a diferença entre a unidade divina de Xenófanes e a unidade do ser de Parmênides. Para ambos é melhor falar de 'todo' ao invés de 'uno'. Mas o todo (οὖλος) de Xenófanes é composto de partes unidas por uma força (νόου φρενὶ) que tudo perpassa, enquanto o ser parmenidiano é algo mais abstrato, transcendente ao ponto de se opor ao não-ser[52]. Resta, em todo caso, uma similitude entre os dois, se não na concepção de aspectos cosmológicos específicos, ao menos na preocupação com a cosmologia.

---

[50] Lebedev, num artigo sobre um póssível fragmento de Xenófanes no "*De aeternitade mundi*" em Filon de Alexandria (LEBEDEV, 2000), relembra que esta visão reduzida de Xenófanes começou com Burnet, mas atualmente não tem razão de ser. Depois de ter identificado uma citação anônima como sendo de Xenófanes, a compara com um trecho do MXG, mostrando que ambos expressam coisas similares com argumentos similares. A seguir, assim adverte: "A redução lamentável da doxografia filosófica grega consite no costume de preservar as *doxai* somente na forma dogmática, omitindo os argumentos que sustentam essas *doxai*." (*Ibidem*: 389). Por fim, conclui dizendo: "Um trecho negligenciado de uma evidência biográfica fidedigna liga diretamente Xenófanes, em sua idade avançada, a Eléia (Dicearco, fr. 39 WEHRLI). Admitindo que o carater analógico e dialético dos argumentos de Xenófanes - como ilustrado pela passagem de Filon - ainda o separe do mais rigoroso método dedutivo de Parmênides ou Melisso, nós temos que concluir que a definição 'proto-eleático' proporcionaria uma descrição historicamente correta da relação de Xenófanes com a escola de Eléia." (*ib.*: 391)

[51] XENÓFANES, **DK 21 B 23-25**. Trad. PRADO, 1978: 65.

[52] Nessa linha se colocam muitos estudiosos. Aqui, só para exemplificar, UNTERSTEINER, 1967 :69.

Ainda há um outro aspecto de Xenófanes que é importante e ressoa na filosofia parmenidiana. Em vários trechos de sua obra o colofônio critica o antropomorfismo, eis alguns exemplos[53]:

14. ἀλλ᾽ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ᾽ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados,
que como eles se vestem e têm voz e corpo.

15. ἀλλ᾽ εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ᾽> ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ᾽ ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ᾽ ἐποίουν
τοιαῦθ᾽ οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>.

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,
os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,
desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
tais quais eles próprios têm.

16. Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε
Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς <φασι πέλεσθαι>.

Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros,
os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.

Essa crítica ao antropomorfismo era feita por Xenófanes junto com uma crítica à cultura rapsódica de Homero e de Hesíodo, os quais, predicando aos deuses os defeitos humanos, acabaram criando modelos culturais repulsivos. Este outro lado da crítica ao antropomorfismo não nos interessa imediatamente. Vamos então resumir os quatro aspectos da influência de Xenófanes sobre Parmênides: 1) a mentalidade jônica da pesquisa naturalista; 2) o uso de argumentos na discussão das forças cósmicas; 3) a defesa da unidade (totalidade) das coisas; 4) a crítica ao antropomorfismo. Veremos que todos estes elementos se encontrarão em Parmênides, em outro arranjo e, por causa disso, adquirindo um outro sentido; mas é possível discerni-los claramente.

[53] XENÓFANES, Sátiras, **DK B 14-16.** (Trad. PRADO, *in* CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 64)

2.4 - A cultura mediterrânea indo-européia.

Parmênides provavelmente nasceu em Eléia, mas, seus pais eram emigrantes de Foceia, cidade da costa ocidental da atual Turquia, pouco ao norte de Mileto. Ao que tudo indica, os foceanos se estabeleceram num povoado já existente, pois o nome romano de Eléia é Vélia, nome de origem indo-européia[54]. Não é difícil imaginar, portanto, que houve uma interação das duas culturas, a dos foceanos e da cultura preexistente. Surge inevitável a pergunta: qual foi a influência da cultura local sobre a cultura grega de Parmênides? Para poder responder a esta pergunta é necessário responder a uma outra, formulada emblematicamente por Sassi da seguinte forma: "[...] qui *précede* les Presocratiques?"[55]

A tentativa de responder a esta pergunta está sendo feita dentro de novas visões teóricas da pré-história. A inovação principal destas novas visões consiste em considerar o desenvolvimento paleolítico europeu como normal, sem a influência relevante de pastores orientais a cavalo, supostos invasores, que teriam trazido com eles a sua cultura. Essas visões são estudadas por um novo enfoque teórico, a Teoria da Continuidade Paleolítica (PCT), iniciada recentemente por Alinei, e tende a frisar uma evolução local dos povos europeus autóctones[56]. Desta forma, a Teoria da Continuidade Paleolítica chega a conclusões, das quais

---

[54] Anota Untersteiner (UNTERSTEINER, 1979: 41) que Estrabão reporta que os foceanos chamaram o lugar de Iele e outros chamaram de Ele, mas nas antigas moedas da cidade se encontra Ϝελετέων, o que faz pensar num povoado anterior à chegada dos gregos. A forma Eléia encontra-se pela primeira vez em Platão. Untersteiner acrescenta que *vel-* é um radical tirrênico (indo-europeu) muito difundido: *Velia* (morro do Palatino em Roma), *Velleia*, *Velitrae*, *Vel*.

[55] SASSI, 2002: 56; in LACKS, 2002, citado *in* COSTA, 2008: 17.

[56] Diz Alinei: " Como é sabido, até há pouco tempo, a doutrina aceite acerca das origens dos Indo-Europeus na Europa centrava-se na ideia [...] de uma invasão indo-europeia, na Idade do Cobre (IV milénio a. C.), de pastores cavaleiros guerreiros. A última, e mais autorizada versão dessa teoria, foi a chamada teoria dos *kurgany*, elaborada por Marija Gimbutas, segundo a qual os Proto-Indo-Europeus foram os guerreiros pastores que construíram *kurgany*, i. e., montículos tumulares, na região das estepes da Ucrânia." (ALINEI, 2008: 5) No campo da lingüística esta teoria oferece muitos problemas, o primeiro deles é que pesquisa arqueológica

algumas nos interessam de perto, a saber: a) toda invasão massiva neolítica ou calcolítica está excluída, e as limitadas invasões e infiltrações locais documentadas pela arqueologia e/ou pela genética constituem, fatores de hibridação e não de substituição; b) as línguas indo-européias, mas também aquelas não indo-européias presentes no território eurasiático, estavam divididas e formadas ao menos desde o paleolítico-mesolítico; c) em sua longa história, a continuidade dos contatos trans-tribais e a identidade etno-lingüística e sócio-cultural das populações de língua indo-européia foram asseguradas pela tradição textual refletida na, e da, sua língua poética[57].

Para o nosso tema, o dado mais importante que emerge desse quadro é a constatação da presença de um xamanismo indo-europeu, de fato diz Costa[58]:

> "Nas culturas e nas línguas de origem indo-européia sobreviveram até as épocas históricas [...] tradições etno-lingüísticas, mitológicas e rituais que descendem da pré-história mais longínqua [...] e o xamanismo deve ser considerado como parte integrante e original, não secundária e induzida de fora, da história etno-lingüística européia e, portanto, também daquela grega."

Este dado é importante porque é possível identificar em Parmênides essa cultura xamânica. Esculturas encontradas nas escavações de Eléia mostram algumas estátuas e hermas com inscrições. Há uma de Parmênides com a seguinte inscrição: "Parmênides, filho de Piretes, oulíade, físico"[59]. As demais estátuas, de outras personagens, levam inscrições com essas qualificações: curador, folarco (φώλαρχος), iatromante de Apolo. Chama muita atenção o *hapax* 'folarco', que deveria significar "senhor da caverna", mas também, "senhor da escola". Costa, anexando outros documentos, admite que em Eléia havia uma escola de medicina

---

dos últimos trinta anos revelou que: "Não há quaisquer vestígios de uma gigantesca invasão guerreira, a ponto de ter provocado uma substituição linguística em escala continental, como defende a tradicional teoria indo-europeia;" (op. cit.: 11) Acrescenta outro linguísta, Ballester: "Os indo-europeus são gente normal, não seres estranhos e sem passado, que falam uma língua estranha e sem passado" (BALLESTER, 1999: 3; trad. nossa)

[57] COSTA, 2008: 42-44.

[58] *Ibidem*: 161-162.

[59] "Πα(ρ)μενείδης Πύρετοσ Οὐλιάδης φυσικός. (*Ib. :* 165)

fundada por Parmênides e recalcada sobre os ensinamentos pitagóricos e sobre as tradições locais[60]. Parmênides, então, teria essa formação de xamã segundo a ritualística das incubações. Para se ter uma idéia de como funcionava a cura pelas incubações, eis a seguir uma passagem de Estrabão, a respeito de que acontecia num templo da Cária[61]:

> "No caminho que leva de Tralle a Nise, há uma vila que pertence aos habitantes de Nise. Ali, não longe da cidade de Acaraca, encontra-se o Plutonion. Dentro de um bosque sagrado, há um templo dedicado a Pluto e à Kore (Perséfone). O Caronium é uma caverna colocada pouco acima da cerca. O lugar desperta maravilha, porque se diz que aqueles que adoecem e querem se submeter aos métodos de cura destas duas divindades, são levados ali e vivem algum tempo na vila, na companhia de sacerdotes muito versados que jazem e dormem na caverna para eles, e depois prescrevem uma cura inspirada pelos sonhos que fizeram. São esses mesmos homens que invocam os deuses para que dêem a cura. As vezes são os doentes que são levados nas cavernas, e deixados a jazer na quietude (ἡσυχίαν) mais completa e sem comida por muitos dias, como animais na toca (ἐν φωλεῷ). E, por vezes, aqueles que sofrem de uma doença fazem sonhos que levam muito a sério. Também neste caso, todavia, eles confiam nos sacerdotes para que estes os guiem e os aconselhem para serem introduzidos nos mistérios. Mas, para qualquer outro, a caverna é lugar proibido e funesto."

A incubação consistia, portanto, em jazer num lugar tranqüilo e retirado, normalmente uma caverna sagrada, onde o sacerdote (e às vezes o doente), permanecendo imóvel na quietude e sonhando, entrava em contato com os deuses, os quais sugeriam a cura. Note-se que a quietude na qual jaziam os sacerdotes recebe o nome de ἡσυχία, a qual não é apenas quietude, mas a quietude de quem está numa incubação. Portanto, muito provavelmente, é neste sentido que deve ser entendido o dado biográfico de Parmênides reportado por Diógenes Laércio[62]: "Por Amínias e não por Xenófanes foi iniciado à vida contemplativa. (καὶ ὑπ᾽ Ἀμεινίου

---

[60] As várias inscrições levam datas, exemplo: Oulis, filho de Ierônimo, curador, folarco no ano 446, e sendo de época romana, as datas fazem pensar que a contagem começava aproximadamente na época de Parmênides. De fato, a inscrição da herma de Parmênides não tem data, o que indica que ele pode ter sido o fundador desta escola. (*ib.*: 161 *et passim*)

[61] ESTRABÃO, *Geographica*, 14, 1, 44: Ἐν δὲ τῇ ὁδῷ τῇ μεταξὺ τῶν Τράλλεων καὶ τῆς Νύσης κώμη τῶν Νυσαέων ἐστὶν οὐκ ἄπωθεν τῆς πόλεως Ἀχάρακα, ἐν ᾗ τὸ Πλουτώνιον ἔχον καὶ ἄλσος πολυτελὲς καὶ νεὼν Πλούτωνός τε καὶ Κόρης, καὶ τὸ Χαρώνιον ἄντρον ὑπερκείμενον τοῦ ἄλσους θαυμαστὸν τῇ φύσει: λέγουσι γὰρ δὴ τοὺς νοσώδεις καὶ προσέχοντας ταῖς τῶν θεῶν τούτων θεραπείαις φοιτᾶν ἐκεῖσε καὶ διαιτᾶσθαι ἐν τῇ κώμῃ πλησίον τοῦ ἄντρου παρὰ τοῖς ἐμπείροις τῶν ἱερέων, οἳ ἐγκοιμῶνταί τε ὑπὲρ αὐτῶν καὶ διατάττουσιν ἐκ τῶν ὀνείρων τὰς θεραπείας. οὗτοι δ᾽ εἰσὶ καὶ οἱ ἐπικαλοῦντες τὴν τῶν θεῶν ἰατρείαν: ἄγουσι δὲ πολλάκις εἰς τὸ ἄντρον καὶ ἱδρύουσι μένοντας καθ᾽ ἡσυχίαν ἐκεῖ καθάπερ ἐν φωλεῷ σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας. ἔστι δ᾽ ὅτε καὶ ἰδίοις ἐνυπνίοις οἱ νοσηλευόμενοι προσέχουσι, μυσταγωγοῖς δ᾽ ὅμως καὶ συμβούλοις ἐκείνοις χρῶνται ὡς ἂν ἱερεῦσι: τοῖς δ᾽ ἄλλοις ἄδυτός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ὀλέθριος. (Trad. nossa da versão de Costa: *ib.*: 175)

[62] DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae*, 9, 21, 7-8.

ἀλλ᾽ οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη)." Esta é a tradução costumeira (vida contemplativa) de ἡσυχία, mas este dado precisa ser revisto. Para nós isto é relevante para a interpretação do fr. 2, onde o famoso εστιν sem sujeito deve ser entendido como uma expressão verbal pré-lógica, resultado de uma vivência, possivelmente meditativo-onírica, possivelmente de uma prática de incubação.

**** **** ****

Recapitulando, encontramos na formação de Parmênides esses quatro elementos: antes de tudo a formação jônica (possivelmente aprendida via Xenófanes e via Pitágoras); a formação propriamente pitagórica, com os elementos éticos, religiosos e políticos; a formação com Xenófanes, com a sua crítica ao antropomorfismo dos deuses; a formação pitagórico-xamânica (via Amínias), com seu elemento de meditação e, claro, com a formação médica que aparece na segunda parte do Poema, de que aqui não trataremos.

3 - O NÃO-SER EM PARMÊNIDES

Quando pensamos no nada absoluto, não realizamos o nada, nem tampouco a idéia do nada, porque a única que podemos construir é por exclusão das coisas conhecidas e positivas, é pela exclusão total de toda positividade, por recusa; sem a positividade não poderíamos conceber o nada. Só o concebemos por oposição, ou seja, por negação do positivo, pela negação da presença, pela recusa da presença.

Mário Ferreira dos Santos
"A sabedoria do ser e do nada"

Há uma pergunta que é o elemento motivador de nossa pesquisa relativa a Parmênides e que nasce da leitura de alguns versos do fr. 8:

8. *Só ainda (o) mito de (uma) via*
resta, que é; e sobre esta indícios existem,
bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?
Por onde, donde crescido? Nem do não ente permitirei
Que digas e penses; pois não dizível nem pensável
É que não é; que necessidade o teria impelido
A depois ou antes se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.

Como se sabe, estes versos são instruções que uma deusa está dando ao seu discípulo, um "homem que sabe"; ela está falando do que é, acrescentando que o-que-é tem algumas características, entre elas o de não ter sido gerado e de não ter tido nascimento. A deusa afirma isto de uma forma interrogativa:

pois que geração procurarias dele?

Por onde, donde crescido? Nem do não ente permitirei
Que digas e penses; pois não dizível nem pensável
É que não é;

A deusa pergunta, retoricamente: o que geraria o-que-é? de onde nasceria? Se, por acaso tens em mente de responder que o não-ser (o não ente, o-que-não-é) gerou o-que-é, e se estiver imaginando que o não-ser seria o responsável pelo nascimento do que é, então saiba que eu não permitirei que digas e penses que o responsável seja o não-ser. Porque o não-ser é indizível e impensável. A nossa pergunta é: se a deusa diz (e se diz também pensa) o não-ser, se ela utiliza a negação em sua expressão lingüística, por que afirma que o não-ser é indizível e impensável?

Este capítulo se propõe a responder a esta pergunta, mas a resposta será encontrada somente na Conclusão (p. 168).

**** **** ****

3.1 - Generalidades. A bibliografia sobre Parmênides é imensa e até mesmo os estudiosos mais eruditos e especializados sucumbem à tarefa da leitura exaustiva, pois entre livros, artigos, teses e dissertações, capítulos em enciclopédias ou em livros de história, contam-se milhares de títulos. Por que esta grande quantidade de estudos? Porque o texto de Parmênides acumula múltiplos interesses. Antes de tudo está entre os textos mais antigos de filosofia que tenha chegado até nós com certa inteireza, portanto possui interesse filosófico e também arqueológico e filológico; depois, contém muitos conceitos que serão norteadores não somente da filosofia sucessiva, mas da cultura ocidental como um todo até nossos dias, portanto possui alto interesse cultural; por fim, apesar de ser bastante claro em linhas gerais, o

texto apresenta passagens difíceis ou obscuras, as quais se tornaram fonte de muitas e conflitantes interpretações e até mesmo de diatribes intermináveis por parte dos estudiosos.

Sabe-se muito pouco da vida de Parmênides. Era de família nobre e rica, estudou com Anaximandro, Xenófanes e Amínias[63] (um pitagórico): este último o introduziu à vida tranqüila (vida contemplativa[64]). Sabe-se também que foi importante político e legislou em Eléia e que ainda após sua morte o povo jurava pelas leis de Parmênides[65]. Estas pouquíssimas notícias infelizmente são insuficientes para contribuir à compreensão de sua obra de forma incontestável.

Algumas palavras a mais devem ser utilizadas para a definição da cronologia parmenidiana. Muitos autores quiseram ver intenções polêmicas no texto de Parmênides em relação a seus contemporâneos ou antecessores; chegou-se até mesmo a formar o clichê de relacionar Parmênides com Heráclito numa simetria entre "tudo flui" para um e "tudo é imóvel" para outro. Mas atualmente propende-se para uma anterioridade de Parmênides em relação a Heráclito, de forma que as críticas que Parmênides faz em seu Poema são dirigidas aos homens em geral e não a algum filósofo específico.

---

[63] Diógenes Laércio, *Vitae*, 9.21.1 Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος ᾽Ελεάτης – τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ ᾽Επιτομῇ ᾽Αναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι–. ὅμως δ᾽ οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. ἐκοινώνησε δὲ καὶ ᾽Αμεινίᾳ Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ,

[64] A respeito da vida contemplativa, veja-se acima, p. 38-39.

[65] Plutarco. *Adv. Col.* XXXII, 1126.A.- B.2 Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ᾽ ἕκα στον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις:

Sabe-se que Parmênides escreveu uma única obra[66], um poema didático em hexâmetros. Há séculos está totalmente perdido e sua reconstituição foi feita a partir de citações[67] que estão reunidas em 19 fragmentos articulados em três seções principais:

a) um amplo proêmio (fr. 1) que termina anunciando dois tratados, o primeiro a respeito da verdade e o segundo a respeito das opiniões dos mortais;
b) o discurso a respeito da verdade se divide em duas partes, uma de enunciação e de metodologia, e a outra de articulação dos argumentos a respeito dos enunciados;
c) uma transição com um "segundo prólogo" que declara terminado o primeiro tratado e que anuncia o núcleo de uma doutrina de natureza diferente (fr. 8, vv 50-52); este o núcleo doutrinal do qual se conhece somente o começo (final do fr. 8 e fr. 9); um "terceiro prólogo" ao longo do qual Parmênides alinhava um índice dos temas que tratará a seguir (fr. 10-11), mas que devia ser maior, já que cita só temas astronômicos, enquanto a partir dos demais fragmentos que chegaram até nós sabemos que o tratado se estendia ao menos até aspectos da fisiologia humana; o conteúdo do tratado, que devia ser imponente e que chega até nós com poucos fragmentos e com algumas referências dos testemunhos; finalmente, um fragmento conclusivo (fr. 19).

Esta terceira seção devia ser então bastante articulada e sabemos pelo testemunho de Censorino[68] (DK 28 A 51) que "*haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliensi fuit pauculis exceptis ab Empedocle dissensis*" e, ademais, o poema de Empédocles remete muitas vezes para temas parmenidianos, de forma que, dada a similitude, podemos supor que a terceira seção do tratado de Parmênides devia conter bem mais do que temas de cosmologia e de embriologia. Mesmo sendo provável que esta parte fosse efetivamente bem grande e

---

[66] Diógenes Laércio: Vit 1.16.7-8 οἱ δὲ ἀνὰ ἓν σύγγραμμα: Μέλισσος, Παρμενίδης,᾽Αναξαγόρας.

[67] CORDERO, 2005: 26.

[68] CENSORINO, 4, 7. 8. Reportado em UNTERSTEINER, 1979: 106.

articulada[69], resta o fato de que foi a segunda seção a chamar mais atenção desde a Antiguidade (já desde o V século, Zenão, Melisso, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Górgias, Licofron, e talvez outros). Por isso mesmo, a terceira seção acabou não recebendo na antiguidade a atenção que hoje desejaríamos que tivesse recebido e a conservação do texto ficou grandemente prejudicada. É costume entre os estudiosos nomear as três seções, na ordem, da seguinte forma: prôemio, primeira parte e segunda parte. Seguiremos o costume adotando estes nomes para a subdivisão.

a) O proêmio do poema é composto de 32 versos. É descrita uma cena extraordinária onde um jovem é conduzido diante de uma deusa num carro puxado por éguas sábias e guiado por donzelas imortais. A anônima deusa toma-lhe a mão e diz-lhe que não é um mau destino que o leva até ela, mas Themis e Dike, e que ele deverá aprender tudo, tanto o "imutável coração da verdade bem redonda"[70] quanto a mutável opinião dos homens. A cena é mitológica e remete a Homero, Hesíodo e Píndaro. Por estar repleta de símbolos não claramente explicáveis — principalmente a identidade da deusa —, acabou suscitando intermináveis discussões entre os estudiosos, na tentativa de interpretar corretamente os misteriosos versos. Para os limites deste trabalho é suficiente ressaltar o seguinte: Parmênides narra uma viagem por um caminho afastado dos caminhos comuns dos homens comuns e reservado apenas aos que sabem; parece ser o último trecho do caminho da sabedoria, aquele que agora já leva diretamente à presença dos deuses[71], aqui uma anônima deusa. Trata-se de conhecer a verdade das coisas e, portanto, a revelação é feita pela própria divindade, ainda que, como será dito no fragmento 7, caiba ao discípulo julgar com critério próprio. A deusa acrescenta que é necessário que o sábio conheça também aquilo que verdade não é, aquilo que é mera opinião;

---

[69] ROSSETTI, 2000: 348.

[70] A respeito do “imutável coração da verdade bem redonda”, veja-se a n. 60.

[71] Como no pitagorismo (veja-se n. 27), agora já não eram os deuses que desciam até o homem nos estados oníricos das incubações, mas era o homem que se elevava até os deuses pela sabedoria.

pois esta faz parte do todo e como tal não deve permanecer desconhecida para ele. Em veste mitológica Parmênides põe em evidência o maior de todos os valores, a verdade. Será esta que permitirá ao sábio discernir o que é imortal e imutável daquilo que é apenas uma opinião advinda de um erro básico, descrito na primeira parte. Este proêmio, então, abre o espaço da temática: o assunto do poema é principalmente a verdade.

b) A primeira parte é composta de sete fragmentos (DK fr. 2 a fr. 8), pouco mais de 90 versos. Desta vez não é apresentada a descrição de uma cena, mas o discurso da deusa, destinado a ficar na história pela novidade de sua forma. De fato, após apresentar as teses, a deusa argumenta, quase dilematicamente, com verdadeiros raciocínios rigorosamente encadeados. Ademais, surpreendentemente pede ao seu discípulo que julgue ele mesmo o discurso divino e que não o acate passivamente. A força do argumento estabelece claramente a fronteira entre o que é verdadeiro e o que é apenas um engano dos homens, os quais confundem ser e não-ser. Esta primeira parte foi aquela que chamou a atenção, como dizíamos na página anterior, já no século V a.C. Logo depois, Platão dedicou em sua obra um grande espaço a Parmênides, falando dele muitas vezes e até elegendo-o como personagem do diálogo que também leva seu nome. Mas é no diálogo "*Sofista*" que Platão analisa detidamente a posição parmenidiana. E vamos aproveitar para antecipar aqui o núcleo de nossa própria análise da filosofia parmenidiana, análise que se baseia no testemunho de Platão. Diz Platão que se cometeria um parricídio (do "pai" Parmênides) se o não-ser fosse, pois: "*Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente*"[72]. Platão discute a posição de Parmênides, porque entende que a sua afirmação de absoluta oposição, entre ser e não-ser, não dá conta dos fenômenos; pois "τὰ ὄντα", as coisas, são múltiplas, e a diferença fenomenicamente evidente entre elas deve ser algo que rompe a esfera compacta do ser parmenidiano.

[72] PARMÊNIDES, **DK 7, 1**. Trad. CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 142.

Então, Platão capta o núcleo da filosofia parmenidiana e se dá conta de que com a tese parmenidiana o mundo é de um jeito e sem ela é de outro jeito radicalmente diferente. Trata-se do núcleo, porque, não atendendo ao preceito parmenidiano ("é impossível que o ser seja não-ser"), não se procede a um discordância parcial mas se destrói completamente todo o edifício filosófico parmenidiano; em suma, discordando disso mata-se Parmênides, pois esse preceito é o essencial de sua filosofia. Tal fato chamou atenção também de Aristóteles, que deu ao eleata uma posição de destaque em seus escritos. Mas, curiosamente, a filosofia de Parmênides caiu no esquecimento por muitos séculos e somente cerca de 1.000 anos depois os estudiosos se voltaram para ele. De fato, os maiores trechos desta primeira parte são obtidos de citações de Simplício (sec. VI), Proclo (sec. V), e somente algumas poucas linhas de Sexto Empírico (sec. II-III) e Clemente de Alexandria (sec. II-III). Desde Platão e até essas citações de Simplício no século VI, o texto de Parmênides foi sempre citado para ser criticado, de forma a ressaltar as idéias defendidas por quem o citava e nunca para expor as idéias do eleata[73], e isto vale principalmente para esta primeira parte.

c) Já a segunda parte não recebeu atenções especiais dos filósofos sucessivos e, portanto, a grande maioria do texto não foi citada e está, ao menos até agora, irremediavelmente perdido. Nessa parte Parmênides deve ter incluído tanto as várias noções de cosmologia até então conhecidas como também as que devem ter sido as suas próprias descobertas, apesar do papel secundário que a *doxa* acaba adquirindo no seu próprio sistema. Mas o escasso material que chegou até nós está num estado tão precário, que as incontáveis discussões entre os interpretes a esse respeito, muitas vezes, servem mais para evidenciar a engenhosidade de cada interpretação do que o pensamento do próprio Parmênides. Mesmo assim, e ainda que críticos

[73] Estas notícias sobre a história do texto de Parmênides encontram-se em CORDERO, 1987: 3 *et passim*.

modernos como Cordero recusem qualquer validade filosófica à segunda parte do poema, é necessário que não se esqueça que Parmênides, muito próximo do pensamento dos pitagóricos, e de Xenófanes, ambos de formação jônica, não só não podia deixar de lado toda a problemática cosmológica, como também não podia não dar alguma resposta de tipo naturalista à sua descoberta. É nossa hipótese provisória que Parmênides, não sabendo dar conta dos fenômenos segundo sua nova metodologia, simplesmente expôs seu conhecimento segundo a metodologia tradicional, apenas tomando distância quanto à verdade "bem argumentada"[74] daquelas afirmações. Diante disso, nós também seguiremos a tradição doxográfica e nos interessaremos pouco por esta segunda parte, com exceção de uma questão que a implica imediatamente: como explicar o devir das coisas?

[74] Veja-se a nota 60.

3.2 - A oposição em Parmênides

3.2.1 - Os caminhos de investigação.

Entramos agora nos meandros da filosofia de Parmênides e a porta é exatamente aquela descrita no proêmio. Ali a deusa avisa o jovem sábio que conhecerá o "essencial" da verdade, que é denominado coração que não treme (ἀτρεμὲς). Para entender essa expressão é preciso lembrar que na época de Parmênides se acreditava que o pensamento era sediado no peito, logo a expressão significa que verdade é aquela dada por um pensamento que não treme. Estamos diante de uma descrição psicológica da sensação interna que um pensamento certo provoca na mente, diferentemente de um pensamento incerto, cujo aspecto duvidoso faz oscilar ("tremer") a mente (ἦτορ) de uma posição à outra. Talvez por apresentar um sentido metafórico geral que lhes pareceu bastante claro, os comentadores, em sua maioria, não se detiveram em aprofundar, no v. 29, a expressão "o coração imóvel da verdade bem redonda". O sentido metafórico para o conceito de verdade pareceu claro à maioria; por um lado a verdade é "bem redonda", ou seja, perfeita, e por outro lado trata-se do núcleo, do essencial da verdade, o qual não muda ao sabor do devir, mas permanece estável e imóvel, assim como deve ser a 'verdade absoluta'. Eis os versos[75]:

...χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ

.....é preciso que de tudo te instruas,
Do ámago inabalável da verdade bem redonda

[75] PARMÊNIDES, **DK B 1, 28-29.** Trad. *in* CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 141.

Mas essa interpretação, em nossa visão, não corresponde à intenção do autor. O motivo de alerta em relação a esta interpretação é que um coração, por definição, não pode ser imóvel, pois ele é exatamente aquele músculo que bate, que oscila. Então, o sentido deve ser aquele de 'mente' onde se tem a sensação do pensamento firme e que não treme. Por conseguinte, a tradução mais coerente nos parece que seja: "*a mente firme da verdade bem amarrada*", onde εὐκυκλέος significa bem cercado e protegido, à moda de uma cerca de cordas amarradas entre si[76].

Afinal, o sentido das palavras da deusa é este: é preciso que te instruas de tudo, tanto daquilo que se pensa com a mente firme, que é a disposição da mente quando pensa a verdade de pensamentos bem vinculados entre si, quanto das opiniões dos mortais em que não há convicção verdadeira, ou seja, aqueles que pensam sem uma metodologia, e nos quais a mente oscila, mas que, mesmo assim, acabam se convencendo de seus pensamentos. A deusa ensinará como distinguir a verdade da opinião. Veremos que a verdade é aquilo que possui um único percurso, com os pensamentos bem amarrados entre si, enquanto a opinião oscila

---

[76] A expressão 'o coração da verdade bem redonda' é uma afirmação que contém uma imagem poética muito forte. Possivelmente é a expressão parmenidiana mais citada. Quase todos os textos que têm por assunto Parmênides ou o seu Poema, reportam essa expressão; parece quase uma logomarca parmenidiana. A imagem de uma verdade 'bem redonda' se aproxima do arquétipo da esfera, que representa a perfeição. A esfera parece ser um dos símbolos mais adequados para representar o conceito de 'verdade', pois esta não pode ser imperfeita, pois uma verdade imperfeita não é uma verdade. Do conúbio entre verdade e esfera surgiu essa imagem poderosa, não só uma verdade redonda como, ademais, bem redonda. Trata-se da rotundidade mais perfeita: esta rotundidade tem um centro e esse centro é um coração que nada teme. Metaforicamente a imagem se reforça imensamente, pois trata-se do núcleo da verdade, ou seja, da verdade suprema, como costuma ser chamada pelos metafísicos. Claro, essa verdade suprema só pode ser inabalável, imperturbável e inviolável. Resulta assim uma imagem poderosa que exerceu e exerce fascinio sobre todo leitor.

Talvez possamos afirmar que Parmênides poderia ter dito isto — o coração inabalável da verdade bem redonda; mas ele não disse isto. Parmênides não está falando ainda da Verdade de cunho abstrato, absoluto e arquetípico como viria a se formar somente depois de Platão. Parmênides fala da verdade qual fenômeno psicológico de coesão do pensamento à mente. Por isso, na nossa leitura, εὐκυκλέος deve ser entendido em seu outro sentido de 'bem ligado', em referência às amarras de uma corda (LSJ: **κύκλος**, ὁ: **6.** *circle* or *wall round* a city, esp. round Athens, ὁ Ἀθηνέων κ. Hdt.1.98, cf. Th.2.13, etc.; [...]. **b.** *circular fort*, Th.6.99, al. **7.** *round shield*, v. sub init., E.*Ph*.1382. **κυκλέω**: **3.** *assemble in knots*, X.*An*.6.4.20, Cyr.6.2.12.). Então a acepção é 'bem cingido', no sentido de bem protegido e ligado por amarras, descrição que reaparecerá no fr. 8, 30-31 ("κρατερὴ γὰρ ᾽Ανάγκη □/ πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει") num contexto onde, logo a seguir e com o mesmo significado, reaparecerá também a imagem da esfera.

entre uma afirmação e seu oposto. O primeiro ensinamento da deusa é, portanto, metodológico e também criteriológico (como reconhecer a verdade).

Qual é a verdade? Qual é a disposição da mente que pensa a verdade? Parmênides, pela voz da deusa, responde-nos no fr. 2. São versos famosos e apresentam algumas dificuldades de tradução que analisaremos. Antes de tudo, vamos dar o texto grego **DK B 2**, com a tradução de J. Cavalcante de Souza[77]:

εἰ δ᾽ ἄγ᾽ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι:
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (᾽Αληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν:
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste,
os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:
o primeiro, que é e portanto que não é não ser,
de Persuasão é caminho (pois a verdade acompanha);
o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,
este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;
pois nem conhecerias o que não é (pois não é exeqüível),
nem o dirias...

A deusa começa falando ao discípulo que ele deve ouvir e guardar com grande cuidado as suas palavras. Elas tratam dos únicos caminhos de investigação que podem ser seguidos pelo pensar. Temos aqui um termo que é um numeral (μοῦναι) que especifica que os caminhos apresentados a seguir são os únicos: a deusa não deixa dúvida em relação a isto. A partir deste verso e junto com outros, deste e de outros fragmentos, se dá uma polêmica entre os estudiosos a respeito de quantos caminhos são perspectivados por Parmênides. Discutiremos este assunto com mais detalhes daqui a pouco. As várias interpretações de fato acabam encontrando cada uma seu suporte no terreno filológico e, sempre neste terreno, multiplicam-

[77] PARMÊNIDES, **DK B 2**, trad. *in* CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 142.

se os apensos. Nosso enfoque não precisa mergulhar nesta discussão das várias posições dos vários intérpretes porque analisaremos mais detidamente apenas o conceito de ‘não-ser’ e seus entornos, deixando de lado o aprofundamento das muitas dificuldades exegéticas e filosóficas apresentadas em outros temas tocados pelo Poema. Um bom resumo da problemática filológica do fragmento 2 é dado por Cordero[78].

A questão principal do verso 2 se refere à conotação, se ativa ou passiva, que se quer dar ao verbo νοῆσαι. Para nós, em linha com a nossa interpretação dos versos 28 e 29 do fr. 1, ὁδός pode ser entendido tanto literalmente quanto em sentido metafórico e, portanto, tanto como caminho quanto, como maneira[79]; como caminho, é o ‘caminho’ que a mente percorre quando não treme, seguindo os pensamentos um amarrado no outro; como ‘maneira’ é o modo de pensar que não cede à dúvida e que aceita a progressão de pensamento apenas dentro de sucessões bem ligadas. Então, a conotação de νοῆσαι é ativa[80]. Para Cordero também a conotação é ativa; ele traduz: “*únicos caminos de investigación que hay para pensar*”. Então, o sentido resulta ser este: "*Pois bem, receba e guarde com atenção as palavras que direi, os únicos caminhos de inquérito que há para pensar"*.

Nesse ponto, finalmente a deusa expõe os caminhos: um é de Persuasão e outro não persuade de forma nenhuma. Antes de nos debruçarmos sobre o ἔστιν, vamos ver mais de perto a questão da Persuasão (e da impossibilidade de persuasão), pois os caminhos ficaram conhecidos como os da Verdade e da Doxa. Mas nesses versos a referência à Verdade é

---

[78] CORDERO, 2005. Este texto "Siendo se es", tem como subtítulo "Las tesis de Parménides", as quais são explicitadas exatamente no fr. 2; portanto, o livro inteiro se refere à problemática posta por este fragmento.

[79] Em Liddell-Scott-Jones: **ὁδός**: **III.** metaph., *way* or *manner*, πολλαὶ δ’ ὁ ... εὐπραγίας Pi.*O*.8.13; γλώσσης ἀγαθῆς ὁδός A.*Eu*.989 (anap.); θεσπεσία ὁ. *the way* or *course* of divination, Id.*Ag*.1154 (lyr.); μαντικῆς ὁ. S.*OT*311; οἰωνῶν ὁδοῖς Id.*OC*1314; σῶν ὁ. βουλευμάτων E.*Hec*.744; γνώνμης Id.*Hipp*.290; λογίων ὁ. their *way, intent,* Ar.*Eq*.1015; εὐτελείας ὁ. Jul.*Or*.6.198d. O sentído metafórico estava já em uso nos séculos VI e V.

[80] Para Cordero também a conotação é ativa; ele traduz: “*únicos caminos de investigación que hay para pensar*”. (CORDERO, 2005: 219)

secundária à Persuasão, e a referência à Doxa nem sequer é colocada no fr. 2. O fato é que Parmênides, com precisão admirável, a nosso ver, narra as etapas da sua meditação, descrevendo primeiro a etapa psicológica e só depois a etapa intelectiva. A Persuasão é a descrição de um estado psicológico, aquele da aderência total do pensamento à mente. O pensamento do qual estamos persuadidos é um pensamento firme em nossa mente, que não vacila, que não desgruda. O tema da persuasão, a nosso ver, mereceria ser muito mais desenvolvido, mas a impossibilidade de apresentar aqui uma análise mais completa nos obriga a poucas considerações.

3.2.2 - O caminho da Persuasão

Antes de tudo é necessário frisar que persuasão não é sinônimo de verdade, pois é possível se persuadir do falso. Em segundo lugar, vale lembrar que a persuasão em relação aos fatos empíricos, em âmbito cotidiano, se processa muito mais facilmente do que a persuasão em relação ao mundo não empírico. Assim, por exemplo, é fácil se persuadir de que esse livro é, de fato, um livro; mas não é tão fácil se persuadir a respeito do fato de uma ação ser justa ou injusta. Esta referência à justiça não é casual, porque Parmênides foi um bem sucedido legislador e deve ter estudado com atenção a questão da justa administração. Os antecedentes próximos devem ser procurados tanto em Anaximandro[81], que, como vimos, já falava em

[81] Vlastos mostra a diferença na noção de justiça de Hesíodo e Semonides por um lado: "a non-rational concept of *ananke*: the determining agency remains hidden from human reason": e a noção de justiça em Parmênides, por outro lado: "(it) is so thoroughly rational that *ananke* merges with *dike*, and *dike* with logicophysical necessity: the order of nature is deducible from the intelligible proprieties of nature itself." E assim conclui:

justiça ordenadora das coisas, quanto em Xenófanes, que foi um crítico explícito da persuasão mitológica. A mitologia oferece uma resposta plausível à indagação humana quando esta quer se aventurar em territórios fora do alcance de sua compreensão e os deuses são os autores de preceitos que os homens são obrigados a seguir, sob pena de incorrer em sanções terríveis e definitivas. Mas Xenófanes notara que[82]: "*Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.*", criticando antropologicamente a persuasão sobre a imagem dos deuses. Parmênides devia conhecer a problemática de encontrar leis persuasivas a respeito de todas as coisas, como Anaximandro propunha, e também a problemática psicológica da persuasão, pois esta não é sinônimo de verdade, assim como Xenófanes evidenciara até mesmo na persuasão mais sagrada. Devia estar claro para Parmênides que a persuasão pode se referir a verdades e a mentiras, mas agora não apenas em veste poética e mitológica, como no astuto Ulisses homérico, que sabia disso e manipulava a persuasão a seu favor, ou como as musas hesiódicas que afirmavam: "sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos"[83]. Para Parmênides devia estar claro que era necessário, no âmbito da persuasão, desfazer ambigüidades e procurar certezas que tivessem uma conexão rígida entre as partes do discurso, mantendo assim uma coerência intrínseca ao próprio discurso. Não era uma atitude nova porque, ao menos desde o pitagorismo antigo, estudava-se o conceito de harmonia, a qual implica uma relação precisa entre as partes de um todo, tanto das partes entre si, quanto das partes com o todo; e também Xenófanes, como foi mostrado recentemente por Lebedev[84], já utilizava a argumentação rigorosa, no sentido moderno da expressão. Eis que a noção de harmonia está nas premissas do argumento "bem amarrado" (εὐκυκλέος), na medida em que a conexão precisa entre as partes do discurso

---

"We may speak of this transition, the work of Anaximander and his sucessors, as the naturalization of justice." (VLASTOS, 1970: 83-84)

[82] Ver p. 39.

[83] HESÍODO, *Th* 27: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, Trad. Torrano *in* HESIODO, 1984: 130.

[84] LEBEDEV, 2000.

satisfaz uma sensação da mente, tanto quanto a conexão certeira entre as partes de uma música (ou de uma obra de arte qualquer) satisfaz uma sensação estética. Então Parmênides, instruído tanto nos ensinamentos jônicos quanto nos pitagóricos, e fortalecido nos ensinamentos críticos de Xenófanes, conhecia muito bem a necessidade de se municiar de instrumentos rigorosos de persuasão. Ele queria, assim como os jônicos e os pitagóricos, a persuasão acompanhada da verdade e não a persuasão acompanhada de "mentiras símeis aos fatos". Levando em conta esta problemática, interna à própria busca de um saber certo, é possível ver no εὐκυκλέος do v. 29, exatamente a descrição psicológica do encadeamento rígido de pensamentos que deve necessariamente reger uma afirmação verdadeira. Parece-nos evidente que Parmênides está apresentando soluções novas para alcançar a sabedoria e está claramente preocupado em estabelecer um método. O método é o momento estrutural do conhecimento, que vai fazer a diferença em relação ao conhecimento tradicional. O método proposto por Parmênides, em sua forma geral, serve para diferenciar a verdade da opinião; consiste, então, basicamente no seguinte: a opinião se expressa num discurso no qual os pensamentos não estão firmemente ligados, enquanto a verdade se expressa num discurso no qual os pensamentos mantêm uma ligação estreita entre si; dito em linguagem atual, a opinião se expressa num discurso sem argumentos enquanto que a verdade se expressa num discurso argumentado. E, de fato, Parmênides está entre os primeiros pensadores a apresentar argumentos rígidos na exposição de suas idéias. Esta leitura do **DK 1, 29**, pelo que sabemos, resulta ser original nossa e se constitui numa nova chave de interpretação do Poema em sua totalidade, dando vazão e completando aquelas leituras que acentuaram o aspecto metodológico das descobertas parmenidianas[85]. Ademais, com esta chave de leitura fica clara,

[85] Referimo-nos a autores como Untersteiner que, mesmo captando a mensagem metodológica - tão evidente, por exemplo, no uso de expressões como ὁδοὶ (DK 2,2) - não interpretaram nesta chave o DK 1, 29 e nem o resto do Poema. (Untersteiner, 1979: LI *et passim*) Referimo-nos também a Casertano (CASERTANO, 1978: 44), que interpreta em chave metodológica o poema como um todo, mas traduz esse verso metaforicamente.

antes de tudo, a divisão do Poema em três partes: um proêmio apresentando dois discursos com metodologias diferentes, o discurso da primeira parte e o discurso da segunda parte.

3.2.3 - ΕΣΤΙΝ

A deusa diz então qual é o caminho de persuasão[86]:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

De toda a literatura filosófica da antiga Grécia, talvez este seja um dos versos mais torturados pelos críticos. O motivo para isso existe e é muito relevante. Antes de tudo, num só verso está contida a quintessência da capacidade humana de ser consciente da existência. Depois, essa consciência descobre, descreve e consolida o fato de que a existência é uma verdade simultaneamente ligada e não ligada à não existência, como explicaremos melhor daqui a pouco. Diante de algo tão concentrado é de se esperar que as interpretações diferentes se multipliquem. Descartada a tarefa de discutir aprofundadamente aqui as várias posições dos vários estudiosos, resta-nos apenas esclarecer nossa própria visão.

De início, genericamente, podemos afirmar que Parmênides está falando aqui de algo que é, e que não é não-ser. No entanto, há o grande problema do ἔστιν usado sem sujeito. Em grego antigo, assim como em muitas línguas modernas, é possível usar um verbo sem sujeito,

[86] PARMÊNIDES, **DK B 2, 3**.

delegando ao contexto o sentido atribuído àquela oração[87]. Assim, por exemplo, na famosa afirmação de Protágoras: "o homem é a medida de todas as coisas", que continua assim: "*das coisas que são* (τὸν ὄντον), *que são* (ὡς ἔστιν)", a passagem "*que são*" é parecida com a do verso 2 de Parmênides[88]. Mas o sujeito é claramente identificável pelo contexto, trata-se das 'coisas'. Já em Parmênides não há um sujeito gramatical facilmente identificável pelo contexto[89]. O mesmo problema se apresenta no verso 5 e, aparentemente, os dois versos, por estarem no mesmo argumento e por serem ligados diretamente pelos nexos da discussão da deusa, teriam que ter o mesmo sujeito. No entanto, por maiores que tenham sido os esforços dos estudiosos, não foi possível chegar a um acordo que não deixasse dúvidas. Um exemplo é a interpretação de Untersteiner, o qual afirma[90] que o sujeito se confunde com a própria ὁδός (termo feminino assim como requerido pelo ἡ μὲν e pelo ἡ δε), o que seria aceitável se o caminho (ὁδός) não fosse incompatível com as propriedades do sujeito sucessivamente afirmadas no fr. 8. Uma minuciosa perquirição das várias propostas dos maiores helenistas pode ser vista no estudo de Cordero[91]. Enviando ao este texto quem deseja maior aprofundamento[92], reportamos aqui apenas as conclusões de sua análise em relação ao quarto ponto, do qual ele próprio é partidário:

---

[87] CORDERO, 2005: 61.

[88] *Ibidem*: 61.

[89] *Ib*.

[90] UNTERSTEINER, 1979: LI *et passim*).

[91] Cordero, após apresentar as dificuldades relativas à tradução (CORDERO, 2005: 53-74), resume em quatro campos as várias propostas dos estudiosos: "a) trata-se de um erro de transmissão de texto. Se assim for, este deve ser corrigido introduzindo o sujeito ausente; b) há um sujeito conceitual implícito que deve ser buscado no resto do Poema; c) não há nenhum sujeito possível, e d) o sujeito deve ser extraído do predicado isolado, pois "ἔστιν" "produz" o sujeito. As quatro possibilidades encontraram defensores." (*ibidem*: 63).

[92] Eis um resumo das primeiras três posições dos estudiosos analisadas por Cordero. Em relação ao ponto a) defendido por Cornford e Loenen, Cordero sugere que se mantenha intacto um texto que é reportado idêntico por Proclo e por Simplício, pois sua modificação seria uma atitude filológica demasiado aventurosa. A possibilidade b) é defendida pela maior parte dos especialistas, e os conceitos candidatos preferidos foram ἐόν e εἶναι; esse grupo reúne autores como Riaux, Diels, Reinhardt, Becker, Mondolfo, Tarán, e ainda de certa forma Mansfeld e de certa forma Untersteiner, e depois Tugwell, Owen, Kahn, Woodbury, Lafrance, Burnet, Robinson, Verdenius, Gómez-Lobo. A esses autores pode ser reconhecido como válido o sentido geral de sua interpretação, mas resta o fato, diz Cordero, que nenhum deles consegue explicar coerentemente porquê o

> "Não se pode negar que o ἔστιν parmenidiano tenha um sujeito, porque este aparece explicitamente em várias passagens do Poema. [...] Porém, que haja um sujeito, não significa que este tenha que ser postulado já em 2.3 e em 2.5. O ponto de partida de Parmênides é o desnudo ἔστιν porque o filósofo quer privilegiar uma certeza inegável (o gênio maligno de Descartes ainda não nascera); então, no presente, neste mesmo instante "se é". Não importa quem ou o que "é", porém ninguém, e menos ainda um filósofo futuro, pode ignorar que "se está sendo".[93]

Esta última formulação de Cordero nos encontra totalmente de acordo e, aos já precisos argumentos filológicos do estudioso, acrescentaremos os nossos motivos, antecipando algumas idéias que encontrarão melhor explicitação mais adiante. De fato, segundo nossa leitura, Parmênides deve ter realizado uma reflexão profunda sobre o não-ser. Com certeza, entre as etapas da reflexão devia se encontrar a meditação sobre o não-ser, onde por meditação entendemos o ato psicológico da reflexão; pensar meditativamente o não-ser significa anular gradualmente toda positividade, tentando alcançar o não-ser máximo, que é o não-ser absoluto. Durante esta meditação, a anulação gradual tende a estender um véu de sombra sobre toda positividade; veremos com detalhes mais adiante que a escuridão absoluta é de alcance impossível, pois continua permanecendo o último reduto do que é. Este último reduto, nesta etapa meditativa, está como que cerceado de um mar de não-ser, uma espécie de noite infinita, de onde finalmente aquele que medita sai como que se desfazendo aos poucos desse véu e com um tesouro em sua memória: há um último reduto de ser que não pode ser anulado, por conseguinte, para além de toda anulação, é; e, com certeza, este "é" não é não-ser. Retomaremos estas considerações mais adiante. Aqui, vamos frisar o aspecto

---

sujeito está ausente. O terceiro grupo, o grupo c), deriva principalmente de adesões ao pensamento de um autor italiano, Guido Calogero. Para este, o ἐόν não pode ser o sujeito implícito do verso 3 porque o ἐόν, nesse sentido explicativo do todo, é uma invenção de Parmênides e, portanto, ele não poderia considerá-lo compreensível para o seu leitor a ponto de deixá-lo implícito. Para Calogero, o ἔστιν é o elemento lógico e verbal puro da afirmação. Essa magnífica idéia, porém, não consegue dar suporte aos σήματα dos fragmentos sucessivos e Cordero tem toda a razão quando diz:

> "Si tenemos en cuenta la rigurosa analítica del ser que se desarrolla en el fr. 8, podemos preguntarnos si, contrariamente a la tesis de Calogero, el valor predicativo que el sostiene no podria ser uma utilizacion derivada de uma realidad más profunda: el valor absoluto y necessário del ser." (*ib*.: 67)

Além de Calogero, pertencem a esse grupo Mourelatos, Fraenkel e de certa forma Tarán.

[93] *Ib*.: 68-69.

paralingüístico do ἔστιν, que nos parece fruto de experiências reflexivas de ordem subjetiva, como pode ser um *insight* artístico - e, como dissemos[94], Parmênides fora iniciado às práticas meditativas da ἡσυχία - mas que Parmênides utilizou como ponto de partida irredutível para um percurso argumentativo εὐκυκλέος, bem amarrado em todas as suas etapas, desde a apresentação dos dois caminhos possíveis de investigação, até a análise dos "indícios" (σήματα) do fr. 8.

Parmênides explica-nos no fr. 2 quais são os únicos caminhos de investigação. Para chegar a esta conclusão, evidentemente, deve ter estudado vários caminhos, dos quais apenas dois, segundo suas conclusões, são arquetípicos. A viagem do Proêmio narra sinteticamente o percurso do filósofo antes e durante a investigação. Os estudiosos estão muito longe da unanimidade quanto à interpretação das figuras míticas do Proêmio e não é este o lugar próprio para uma análise mais detida. Mas é evidente, pela própria ação dramática do Poema, que o jovem discípulo da deusa, autor declarado do Poema, utiliza um tipo de linguagem, e até mesmo, uma certa visão de mundo, antes de conhecer a ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ (que aparece só no fim da viagem descrita no fr. 1), pois quando já conhece a mente firme, abandona as figuras míticas e segue um percurso rigorosamente argumentativo. E mesmo mais adiante no fr. 8, quando de novo comparecem as deusas, estas já são mais símbolos abstratos do que forças vitais mitológicas[95].

Muitos autores quiseram ver no proêmio a descrição de uma iniciação mistérica e não apenas um exercício retórico que, por meio de formas mitológicas, queria simplesmente atrair a atenção dos “ouvintes”. Veja-se a esse respeito a discussão entre aqueles que interpretam a

---

[94] Ver p. 41.

[95] VLASTOS, 1970. Ver nota 65.

viagem ali narrada como sendo ascendente, e outros que interpretam como uma κατάβασις[96] de tipo pitagórico, onde a luz encontrada pelo viajante é a luz simbólica da sabedoria e não a luz física do sol. De qualquer forma, ascendente ou descendente, a viagem atravessa regiões especulativas de grande vigor intelectual, tais como Justiça, Direito, Verdade. Se nos versos sucessivos se apresenta uma metodologia de distinção entre verdadeiro e não verdadeiro, isso é feito numa base de discussão altamente abstrata e sofisticada, de forma que quando se diz que se trata de um poema didático, é preciso levar em conta que o público alvo, com certeza, dado o teor do conteúdo do Poema, não devia ser o povo de Eléia, para o qual os conceitos de justiça, direito e verdade não podiam senão assumir os contornos do pragmatismo mais imediato. O discurso de Parmênides parece complicado até mesmo para nós, depois de 2.500 anos; sem falar dos discursos de seus discípulos Zenão, Melisso (mas deste falaremos, mais adiante) e até mesmo Górgias, cada um expondo complexidades que, de certa forma, até hoje julgamos instigantes. O discurso do Poema, desde seu proêmio, diz respeito ao debate intelectual da sua época e os "discípulos" não deviam ser modestos alunos na arte de compreender o mundo, mas verdadeiros sábios inteiramente versados nessas complexas problemáticas. A veste artística do Poema, as alegorias, os versos, a interação entre deuses e mortais, corresponde ao gosto cultural da época, tal como os vasos cerâmicos de uso corriqueiro também eram finamente cinzelados com cenas mitológicas[97]. Mas, se para uma pessoa comum os deuses estão acima dela, para os sábios e para aqueles que se dedicavam a tais pesquisas e sacerdócios, os deuses eram seres que estavam ao seu alcance (mesmo hoje, os sacerdotes católicos, por exemplo, são considerados intermediários entre Deus e os homens). Agora, ao menos desde a figura mística de Pitágoras, o caminho de comunicação

---

[96] Uma discussão a respeito se encontra em CORNELLI, 2007: 46.

[97] Uma opinião similar se encontra em Casertano, o qual afirma que muitos estudiosos exigem do proêmio muito mais do que ele tem a oferecer, já que se trata apenas de uma *introdução* aos conteúdos principais; estes se encontram na primeira e na segunda parte do Poema e são de natureza claramente filosófica e científica e não mitológica ou religiosa. (CASERTANO, 1978: 39-40).

com os deuses não era mais descendente[98] (ou apenas descendente), ou seja, não era mais um caminho de descida da sabedoria divina aos homens, mas, todo ao contrário, uma elevação do homem até os deuses. Entre os pitagóricos almejava-se alcançar a natureza de Pitágoras[99], um ser a meio caminho entre homens e deuses. Para tanto, não importavam mais apenas os rituais, mas uma vida de estudo e de elevação. Enquanto o movimento órfico privilegiava os rituais e, notadamente, a purificação[100], o pitagorismo antigo, mesmo na sua parte mais religiosa, buscava a sabedoria e não a iluminação, buscava elevar-se e não receber a luz vinda de cima[101]. Isto significa que Parmênides, como bom pitagórico criado no ceticismo religioso de Xenófanes, privilegiava essa atitude humana de busca do conhecimento[102] e

---

[98] Descendente é a comunicação de tipo xamânico com os deuses, pois o sacerdote - geralmente após ter usado substâncias psicogênicas (COSTA, 2008: 244) - apenas jazia imóvel (em ἡσυχία), aguardando a manifestação divina.

[99] ARISTÓTELES, fr. 192 Rose, reportado por Jâmblico: "Dos seres viventes dotados de razão um é deus, outro é o homem e o terceiro tem a natureza de Pitágoras." Cf. p. 27, n. 41.

[100] O mito da criação do homem dos órficos conta "a história do assassinato de Dionísio pelos Titãs, os velhos gigantes que eram inimigos dos deuses da geração de Zeus. Eles deram brinquedos ao deus criança, e enquanto sua atenção estava assim distraída o atacaram, o mataram e banquetearam com sua carme. Zeus arremessou um raio para queimá-los, e da fuligem surgiu a raça humana. Portanto, somos um composto de natureza divina e terrena (os Titãs eram filhos de Géia), e é nosso dever cultivar o elemento dionisíaco e suprimir o elemento titânico em nossa natureza." (GUTHRIE, 1950: 319-20)

[101] O pitagorismo muitas vezes é associado ao orfismo. Todavia, se são inegáveis as afinidades, são inegáveis também as profundas diferenças, a principal das quais pode ser sintetizada, em nossa visão, com a elevação do homem a deus, por meio do aprimoramento do homem pelo conhecimento. Daí a necessidade não só de estudar, mas de estudar de forma organizada e de pesquisar. Já o orfismo era uma seita cuja principal preocupação era a purificação, a qual era obtida através de rituais ascéticos e catárticos. "O orfismo [...] não só não conheceu um território privilegiado no qual se estabelecer, mas foi marginal também como opção ideológica de vida, deixando rastros, às vezes duvidosos, que vão desde a Magna Grécia até Derveni, próximo de Salonica, e até Olbia sobre o Mar Negro. [...] (As doutrinas órficas) exasperavam o ritualismo catártico, não para realizar uma harmonia de equilibrios entre o mundo divino e o humano, quanto para agir sobre o próprio homem e transformá-lo, até transpor a distância irredutível que separava homens e deuses. [...] Já Pitágoras é uma personagem histórica, que nasceu em Samo no sec. VI a.C., enquanto Orfeu é uma figura mítica e nem é propriamente o fundador do orfismo. [...] O pitagorismo aspirava a 'reeducar' a cidade, por vezes paticipando ativamente ao seu governo. Ao contrário, os órficos permaneciam como marginais e como vagabndos, e separados da vida política, da qual volutariamente se afastaram." (SCARPI, 1994: 320-23)

[102] No proêmio do Poema de Parmênides há uma passagem que liga o saber e a iluminação: "As éguas que me levavam onde o coração pedisse / Conduziam-me, pois à via multifalante me impeliram / Da deusa, que <a respeito de tudo> leva <lá> o homem que sabe (εἰδότα φῶτα);" (Trad. CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 141. As duas conjecturas são de Cordero - CORDERO, 2005: 41 -, a tradução das conjecturas é nossa). A expressão εἰδότα φῶτα é normalmente traduzida 'homem que sabe, sábio', mas literalmente significa 'o homem que viu as luzes'. (SANTORO, 2006, 19) Se então se traduz, como faz Santoro (*ibidem)* com o iluminado, surge a sugestão de ser: "O iluminado, um tipo de denominação corrente em livros de revelação sapiencial" (*ib.*: n. 13). A sugestão para uma leitura 'misteriológica' está a um passo. Ora, este passo acaba sendo dado por alguns que privilegiam o aspecto mitológico do Poema. Mas este passo é metodologicamente perigoso, porque acaba reduzindo a filosofia a um ramo da mitologia ou algo similar. Veja-se, por exemplo,

principalmente de autonomia de critério para se estabelecer a verdade. Nos famosos versos do fragmento 7[103], a deusa declara a necessidade de um julgamento autônomo por parte do discípulo, ao invés de exigir fé em sua palavra:

κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

....mas discerne em discurso[104] controversa tese
Por mim exposta.

Ora, uma deusa que elimina o dogma e que faz questão de que seu discípulo julgue por si próprio o discurso, é uma deusa que se põe às antípodas dos deuses órficos ou dos demais movimentos religiosos em território itálico naquela época, cujos rituais incluíam a κατάβασις e as incubações. Então, o proêmio deve necessariamente contar a visão do autor antes de ele descobrir a ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ, ou então é um mero elemento decorativo a preparar o espírito para um discurso mais abstrato.

Voltando ao nosso ἔστιν, este parece ser exatamente a expressão primeira e ainda não articulada da poderosa invasão de um *insight* a respeito da noção geral, confusa e avassaladora da existência. Não pode ter sujeito, porque é uma experiência anterior à experiência da noção de sujeito. Diz bem Cordero quando afirma que a função lógico-verbal

---

Cornelli: "A literatura filosófica antiga, portanto, demonstra compreender o exercício místico da *katábasis* como um momento fundamental do itinerário intelectual da formação do homem sábio" (CORNELLI, 2006: 55). Infelizmente, não sendo nosso tema principal, não podemos aprofundar aqui estas questões, mas nos parece evidente, pelo próprio Poema, que 'a literatura filosófica antiga' (acreditamos que Cornelli se refira a Parmênides) mostra exatamente o contrário, pois a deusa parmenidiana diz ao "εἰδότα φῶτα" para não se fiar na palavra dela, mas julgar ele próprio o discurso (DK B 7, 5-6). A partir de Parmênides, o caminho de sabedoria dispensa o exercício místico de qualquer natureza (e qualquer *katábasis*), porque descobre um saber "verdadeiro", que nem os deuses podem refutar. Ademais, ainda no proêmio, vê-se que a condição de "εἰδότα φῶτα", mesmo que seja entendida como "iluminação" enquanto revelação sapiencial, é o ponto de partida da proposta de Parmênides e não o ponto de chegada. Há uma sabedoria, diz Parmênides, que não é alcaçada pela iluminação, mas pelo julgamento individual: não a descida da sabedoria divina até o homem, mas a elevação do homem ao divino pela sabedoria.

[103] PARMÊNIDES, **DK B 7, 5-6**. (Trad. CAVALVCANTE DE SOUZA, 1978:141)

[104] Cavalcante de Souza traduz "em discurso" a expressão 'λόγωι'; a maioria dos autores traduz: pelo raciocínio. ("pour rasoinner", ZAFIROPULO, 1950: 134: "col ragionamento" UNTERSTEINER, 1979: 143; "by argument", BARNES, 2000: 170; "mediante el razonamiento", CORDERO, 2005: 219.)

preconizada por Calogero é apenas um efeito, lá onde a causa é uma experiência mais profunda, nas suas palavras: a experiência do "valor absoluto e necessário do ser"[105]. O proêmio descreve, afinal, uma viagem que conduz o sábio a um mirante privilegiado, de onde poderá ver o que não pode não ser verdade, a esfera de liames amarrados e insolúveis do mundo, cuja chave de compreensão é dada pela própria deusa: ἔστιν! Cordero, em espanhol, traduz: "*se es*" e em português poderia ser traduzido com um "se é" ou talvez "é-se". Não é possível generalizar mais em nossas línguas, pois o sujeito coincide com o verbo, porque "é-se" é sujeito que predica a si próprio sua condição de sujeito simultaneamente ao predicado que predica a si próprio sua condição de predicado. Em suma, ἔστιν é condição principial e não articulada de todo discurso. Mesmo assim, é necessário um adendo: é necessário que simultaneamente se consiga ver aquilo que parece ser uma pequena ruptura na coesão absoluta do 'ser'. Mas o que poderia, supostamente, romper o 'ser'? Parmênides viu esta "ruptura" e a chamou de 'não-ser'.

O segundo hemistíquio do v. 3 é importante porque de alguma forma notifica e dá textura de pensamento ao ἔστιν do primeiro hemistíquio. A simples constatação do ἔστιν avassalador é como uma luz difusa ou como uma neblina sem contornos, onde a única diferenciação é justamente a tênue noção desse sentimento difuso. A mente tem necessidade de algo mais, para dar contorno à noção do ἔστιν. E finalmente Parmênides capta que o que dá essa consistência à noção de ser é exatamente a negação do ἔστιν. Mas, o que quer dizer negar o ἔστιν? O que quer dizer negar o que é? Vamos por ora resumir a nossa resposta, antecipando as conclusões e depois estudaremos analiticamente as motivações para se chegar a elas. Parmênides percebe que o ἔστιν é inegável, pois o não-ser (absoluto) é impossível. Ou seja, o ἔστιν não aceita de forma nenhuma a negação (absoluta); isto quer dizer que ἔστιν é

[105] Ver nota 92, p. 60.

exatamente aquilo que não aceita o οὐκ ἔστι. O v. 3 se configura, então, como uma espécie de definição, ou como uma constatação radical e última: ἔστιν não é μὴ εἶναι. A tradução conceitual para a nossa terminologia pode ser dada de várias maneiras: ser não é não-ser; "é" não é não-é; 'é o que não pode absolutamente não ser' e assim por diante ficando dentro do conceito expresso por Parmênides de oposição radical entre 'ser' e não-ser. Antes de iniciar a parte mais analítica é necessário aqui justificar a nossa posição diante das inúmeras interpretações filosóficas dadas a esse trecho. A nossa justificação se baseia no testemunho mais antigo de Parmênides e que se refere ao núcleo de sua filosofia. Se esse núcleo não se respeita, então Parmênides é ofendido mortalmente. Nos referimos obviamente a Platão; eis suas palavras no *Sofista*, citando Parmênides[106]:

> *Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.*
> *Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento;*

Aqui Platão expõe a oposição irredutível entre ser e não-ser em Parmênides. E ainda mais adiante[107]:

> *Estrangeiro* — Far-te-ei, pois, um pedido ainda mais veemente.
> *Teeteto* — Qual?
> *Estrangeiro* — De não me tomares por um parricida.
> *Teeteto* — Que queres dizer?
> *Estrangeiro* — Que, para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é: e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é.

Diz Platão que, ao se concluir que o 'não-ser é' e que o 'ser não é', se comete um parricídio, se mata Parmênides. Portanto, o núcleo da filosofia parmenidiana é a oposição do ser ao não-ser, ao ponto que, se forem assimilados ser e não-ser, se cumpre um parricídio, mata-se o "pai" Parmênides. Mesmo para Platão, Parmênides é essencialmente o filósofo da oposição ser/não-ser e não o filósofo do Um.

---

[106] *Soph.*, 237 a, citando *Parm.* **DK B 7, 1-2**. (Trad. CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 142)

[107] *Soph.*, 241 d, trad. PALEIKAT E COSTA, 1979: 160.

Por outro lado, a tradição se ocupou exatamente e especialmente dessa parte do Poema e, portanto, desde Platão a questão era exatamente o estudo e o *status* de ser e não-ser. A oposição é estabelecida no verso 3 como uma espécie de definição do que seja o existente; o existente é exatamente o que afasta, rejeita, recusa o não-ser. Mas, o que é não-ser? Necessitamos nos aventurar na espinhosa região do não-ser.

3.2.4 ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ, Semântica do ser e do não-ser em Parmênides.

Vamos adentrar agora o terreno da ontologia parmenidiana, continuando a leitura do fragmento 2. A deusa pedira ao seu sábio discípulo que prestasse atenção às suas palavras e as guardasse com cuidado:

αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι:

O tema do caminho, aqui expresso como "únicos caminhos a pensar", provocou grandes discussões entre os estudiosos. Até Stein[108] e Reinhardt[109], e durante 26 séculos, os caminhos que os estudiosos encontraram eram dois, o caminho da verdade e o caminho da opinião[110]. Com Stein e sobretudo com Reinhardt[111] aparece um terceiro caminho na seguinte formulação: a) o primeiro caminho: o ser é; b) o segundo caminho: o ser não é; c) o terceiro caminho: o ser é e não é. Esta terceira possibilidade nasce em função de uma conjectura

[108] STEIN, 1864-1867.

[109] REINHARDT, 1916.

[110] CORDERO, 2005: 159.

[111] *Ibidem*: 160.

infeliz de Diels no fr. 6 e, apesar ter recebido o apoio da grande maioria dos estudiosos na primeira metade do século XX (Cordero diz que o terceiro caminho é *vox populi*[112]), já a partir da segunda metade do século os autores começaram a se dar conta de que a conjectura de Diels podia estar errada e que portanto era necessário voltar ao entendimento doxográfico de dois caminhos.

Há ainda os partidários de um numero de caminhos maior que três. Estes entendem que o tema do caminho é um tema mítico e que também o λόγος (discurso) parmenidiano, enquanto mito, possui uma multiplicidade de leituras que abrem múltiplos percursos, aqui no poema indicados por todo tipo de referências míticas até mesmo na assim chamada parte da *doxa*. Um exemplo dessa posição é Couloubaritsis que acredita encontrar no Poema até mesmo dez caminhos, segundo a formula pitagórica da τετρακτύς, 4+3+2+1[113]. Outro exemplo é Jean Frere, citado por Couloubaritsis[114], que encontra quatro caminhos no poema.

Nós entendemos que o número de caminhos muda em função da acepção que se quer dar ao termo caminho. O Poema como um todo é um caminho de aprendizagem e cada passagem, na medida em que conduz a certas conclusões, pode ser entendida como caminho. Ao se tomar o sentido amplo, o Poema está repleto de caminhos, uns possíveis e outros impossíveis, ou também, caminhos certos e errados. Ao se restringir o sentido podem se encontrar quatro caminhos ou menos. Resta então definir em que acepção tomar o termo ὁδός referido por Parmênides. Em nosso estudo, que é estendido também a Melisso, mas que é circunstanciado ao tema do não-ser, a questão da análise dos caminhos não tem relevância. Para nós é

---

[112] *Ib.*: 159.

[113] Couloubaritsis diz: "Si l'on fait attention, on constate que se succèdent 4 + 3 + 2 = 9 chemins. Il suffit d'ajouter le chemin qui traverse tout le poème et qui en esquisse l'*unité*, et l'on découvre 10 chemins, comme si Parménide, avait tout mis en sauvegardant le symbole de la Tetractys." (COULOUBARITSIS, 1990: 356)

[114] FRERE: 77-86; citado em COULOUBARITSIS, *Op. cit.*: 38.

suficiente a acepção, dada pelo próprio Parmênides, do fragmento 2, "os únicos caminhos a pensar". E neste caso são apenas dois. Veremos a seguir detidamente seu percurso. Mas o tema do caminho é emblemático da capacidade, que o Poema tem, de gerar múltiplas interpretações. Parmênides, mesmo em Eléia, tão distante da Jônia e de outros centros culturais ativos (com exceção do pitagorismo, ativo na região itálica), representa o ponto de confluência de muitas visões de mundo e de muitas maneiras de pensar. Todas estas encontram ressonância no Poema, mesmo porque ele viveu numa época de gestação de novos valores no mundo mediterrâneo, dos quais, aliás, é um dos responsáveis ativos. Notamos que a crítica parmenidiana se dirige principalmente, de forma direta, ao senso comum e, de forma indireta, ao pensamento religioso dogmático. Ou seja, Parmênides está apontando para novos caminhos culturais, numa gestação de valores que só mais tarde receberiam uma identidade mais delineada e, portanto, um nome. Daí as ambigüidades do Poema que dão margem a tantas interpretações. No entanto, acreditamos que Parmênides não deve ser retirado de sua dimensão histórica[115] e nem, por outro lado, deve ser limitado a esta ou àquela escola de pensamento. Não há notícias históricas de uma sua filiação militante ao pitagorismo, ao xenofanismo, ao orfismo ou ao iluminismo jônico; mas, por outro lado, não se pode pensar num pensador avulso, arrancado de uma realidade intelectual historicamente determinada. Neste sentido, do ponto de vista da história da filosofia, acreditamos que tenham que ser rejeitadas aquelas tentativas de enquadramento forçado dentro de uma escola (como, por exemplo, de quem quer filiá-lo ao pitagorismo), mas também é necessário rejeitar aquelas idealizações que fazem de Parmênides um outro ser milagroso, comparável a Pitágoras, quase que inventando do nada todas as suas descobertas. Ora, há duas perguntas que a grande maioria dos estudiosos não fez explicitamente: 1) de onde Parmênides tirou os dois caminhos do ser e do não-ser? 2) O que entendia mais precisamente com não-ser? A primeira pergunta é

[115] Em nossa visão, é isso que faz Owen quando afirma que Parmênides não escreve como cosmólogo. Ver p. 80, nota 123.

de ordem histórica e a segunda de ordem teorética. Para uma melhor compreensão da resposta à primeira pergunta, precisamos responder à segunda. Iremos, portanto, analisar o não-ser.

****

O fragmento 2 apresenta um sentido geral claro, os caminhos a pensar são dois, o caminho do ser e o caminho do não-ser. Mas resta problemática a compreensão, antes de tudo gramatical, dos versos 3 e 5, pois em ambos falta o sujeito:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, (v. 3)

ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, (v. 5)

Comecemos pelo v. 3. Na historiografia moderna, as traduções mais antigas reportam um *esse ens, non esse non ens*, mas logo se acreditou perceber não só que a tradução era empobrecida em relação ao grego, como também seu sentido parecia insuficiente. De lá para cá os interpretes não pouparam esforços para traduzir este verso, cujo maior problema é a ausência de sujeito. Aqui também poderia ser feita uma enumeração de interpretações desde Burnet até Cordero. Mas, deixando de lado a malha fina filológica utilizada por cada um e fixando-nos no sentido geral da expressão, é possível ver que este sentido é compartilhado pela maioria; pois, quase todos estão de acordo que, sem sujeito, com sujeito determinado, subentendido ou indeterminado, afinal, o sentido é este: o ser é e não pode ser não-ser. Vamos dizer ainda mais reduzido: o ser é, e não é não-ser. A confortar essa interpretação do núcleo do pensamento de Parmênides temos o testemunho, como já dissemos, do próprio Platão. Que significa que "o ser é, e não é não-ser"? Significa que há entre ser e não-ser uma oposição irredutível. Jamais o ser pode ser assimilado ao não-ser e vice-versa.

O que alguns intérpretes viram é uma forma argumentativa dilemática que acabava por afastar o não-ser e afirmar o ser. Em cima disto discutiu-se (e ainda se discute) sobre as funções sintáticas e semânticas, veritativas e declarativas, funções do sentido ou do uso do verbo, usando ainda todo o aparato filológico, as citações anteriores e posteriores, a gramática comparativa e as raízes indo-européias de ἔστιν. Aqui dois exemplos. No primeiro Reale está citando Mansfeld, em nota de atualização em Zeller[116] (Zeller, 1967, vol. III: 190):

> "Além disso, no fr. 2, segundo Mansfeld, é formulado pela primeira vez o princípio de não contradição; melhor, para usar a própria terminologia do autor, é fundada a coluna principal da lógica parmenidiana com a posição das premissas de um silogismo disjuntivo (*modus tollendo ponens*). Os versos 3 e 5 são, por isso, os dois membros da disjunção e expressam os dois contraditórios: a fundação da validade do primeiro se obtém com a determinação da impossibilidade do segundo (versos 6 e seguintes). Da disjunção e da correção do procedimento que exclui o segundo membro, se faz garante a Deusa."

Mesmo em autores bem mais recentes não se sai muito desse tipo de enfoque. O segundo exemplo é tomado de um estudo de Aubenque que assim diz[117]:

> "O juízo de impossibilidade, enunciado para tornar vinculante a primeira via, é de fato um juízo apodíctico: ele apenas aplica *avant la lettre* a definição que Aristóteles dará da necessidade, a qual é a impossibilidade do contrário."

Como se percebe estamos no mesmo âmbito de raciocínio de Mansfeld. Mas Aubenque vai além[118]:

> "Parmênides poderia ter mesmo dito, para reforçar a necessidade (aqui absurda) ligada ao enunciado da segunda via: <Não é e é impossível que seja>. E poderia ter dito também, no que concerne à primeira via: <É e é necessário que seja>. A necessidade da primeira via teria sido expressa de maneira mais direta e mais natural."

Aproximadamente nesse registro interpretativo se move a maioria dos estudiosos. No entanto, ainda que essas traduções sejam filologicamente plausíveis, não são plausíveis filosoficamente e nem atendem à história do pensamento daqueles tempos. Vamos começar nossa crítica pelo viés filosófico. Que o ser seja, que o que existe exista, que o que há exista, que as coisas existam, ou as há ou são, isto é evidente aos sentidos e também ao pensamento

---

[116] ZELLER, 1967: 190. Trad. nossa.

[117] AUBENQUE, 1987: 109. Trad. nossa.

[118] *Ibidem*: 109-110. Trad. nossa.

mais imediato do realismo ingênuo. E que o que existe (ou há ou é) não seja não existente, também é óbvio ao mesmo imediato pensamento. De forma que o v. 3 do fr. 2 seria uma obviedade inútil, que não suscitaria nenhum interesse se não houvesse o v. 5 a dar o sentido para o enunciado anterior. Diferentemente do que pensam os autores acima citados e todos aqueles que os acompanham, mesmo para uma formulação silogística a obviedade dispensaria o argumento, pois soaria assim: o que é é, ora, o que não é não é, logo, o que é é.

Mas a disjuntiva não se dá desta forma e Parmênides argumenta de maneira profunda, possivelmente a partir do conceito de "não-ser". Como veremos a seguir, esse conceito, ao contrário do conceito de "existente", não é acessível ao senso comum. Tanto o proêmio quanto a fala da Deusa alertam que o assunto não é para o senso comum. Trata-se de assunto para homens que sabem e, além disso, que sejam levados, por meio de uma viagem especial, a um mirante também especial, onde podem visualizar os preceitos de ordem divina. É de se excluir qualquer referência ao imediatismo do ente sensível, tanto em seu valor de presença (o que é) quanto em seu valor de ausência (o que não-é). Para melhor discernimento desse ponto é importante fazer uma análise do conceito do não-ser, iniciando por algumas distinções.

Podemos distinguir dois tipos de não-ser, a saber: um não-ser relativo e um não-ser absoluto. Parmênides estuda o não-ser absoluto. Nós não sabemos se ele diferenciava o não-ser absoluto do não-ser relativo, porque não há nenhuma especificação a respeito. Mas sabemos que ele trata do não-ser absoluto pelas características que ele atribui ao οὐκ ἔστιν (não-ser), as quais somente podem ser referidas ao não-ser absoluto. Ademais, a contraprova disto é exatamente o diálogo *Sofista*, que Platão escreve para corrigir Parmênides, criando o não-ser relativo (o não-ser enquanto outro); se Parmênides tivesse tratado do não-ser relativo, não haveria necessidade nem de "parricídio" e nem de escrever o *Sofista*. Portanto, falaremos

agora do não-ser absoluto e quando discutirmos algumas partes do *Sofista*, na terceira parte deste trabalho, voltaremos a falar do não-ser relativo.

Uma segunda distinção que deve ser feita é aquela entre um não-ser absoluto total e um não-ser absoluto restrito a um único ente, ou grupo de entes. Parmênides não parece fazer esta distinção explicitamente, mas usa ambos em contextos diferentes. No fragmento 2, o objeto de nossa análise nesse capítulo, Parmênides trata do nada absoluto total.

O não-ser absoluto total é a negação absoluta de toda positividade. Esta definição merece alguns reparos. O que significa negar todas as positividades? Significa negar inclusive a própria negação, a qual é uma positividade também. Mas, negar a negação significa impedir a negação, o que resulta em afirmação. Ora, o campo semântico do não-ser total obriga a negar toda positividade, logo, é necessário negar o negar, determinando assim uma afirmação. Portanto, a negação absoluta de toda positividade implica uma afirmação.

Mas é necessário aprofundar ainda mais a investigação. É necessário considerar a negação como ato de negar e, logo, como ato cognitivo; desse ponto de vista, o ato cognitivo que nega absolutamente tudo, negaria inclusive a si próprio como ato cognitivo. Entretanto, um ato cognitivo que nega a si próprio como ato cognitivo é um ato cognitivo que não é um ato cognitivo; ou seja, seria algo que é e não é sob o mesmo aspecto. A negação total de absolutamente toda positividade, incluindo o ato cognitivo, viola o princípio de não-contradição. Por conseguinte, a negação do todo é <u>ontologicamente</u> contraditória. Onde o advérbio "ontologicamente" expressa a inteireza (em toda a sua extensão e compreensão) do campo semântico do conceito "não-ser do todo". Essa negação do todo, em sentido ontológico, por querer expressar a completa autonomia da negação em relação a tudo, tem a

presunção de poder negar, autonomamente, o próprio ato de negação; pretende, então, negar a si próprio. Por querer expressar uma negação rigorosamente autônoma, essa negação pode ser chamada absoluta, sendo ela própria, sem delimitação a nenhum ente específico, pois ela se pretende referente a absolutamente todo ente. Podemos chamar então essa negação de não-ser absoluto total. Como vimos, o não-ser absoluto total é contraditório de duas maneiras: 1) a primeira, enquanto negação absoluta que redunda em afirmação, é uma espécie de negação absoluta afirmante; 2) a segunda, por negar o ato negante, nega a si próprio. Conclusão, o não-ser absoluto total é impossível, porque contraditório.

Podemos agora voltar aos nossos versos 3 e 5 do fragmento 2. A reflexão de Parmênides se coloca nas fronteiras do pensar, onde não é possível circular com cavalos normais e com guias normais, trata-se de pensamentos especiais e não do fluxo comum e normal dos pensamentos. O caminho indicado no proêmio, da noite para o dia, sugere alegoricamente um mergulho no escuro, de onde se sai à luz. Esse mergulho deve ter sido uma reflexão sobre o não-ser. Mas, mesmo que se considere duvidosa a nossa conjectura alegórica a respeito do fr. 1, ao se chegar ao fr. 2 as dúvidas se dissipam: Parmênides com certeza realizou uma reflexão sobre o não-ser e, mais especificamente, sobre o não-ser absoluto total. Esta meditação é uma meditação sombria, porque leva a alma do meditante à negação extrema, fato esse que repugna ao impulso vital, e que não é simples de se levar adiante, ainda mais se à meditação intelectual se associa a meditação psicológica. Parmênides deve ter feito essa meditação plenamente, ou seja, incluindo o lado afetivo-psicológico, extremamente importante no pitagorismo[119]; quando retornou ao fluxo normal do pensamento devia estar com a sensação de ter deixado para trás uma imensa escuridão, da qual ele saiu com um grito[120]: é!

[119] O aspecto afetivo do pitagorismo é evidente em muitas de suas manifestações. Na enumeração de algumas destas manifestações, em primeiro lugar podemos colocar a mística, a qual, por sí, é um fenômeno estritamente afetivo; depois podemos colocar a música, com seu forte apelo para o lado emocional humano; depois ainda, os laços de amizade, exemplificados pela história dos pitagóricos Fintias e Damon; se encontra

O percurso de investigação intelectual passa necessariamente pelo não-ser, porque somente o não-ser (absoluto total) consegue dar a pregnância (os contornos definidos dos quais falávamos antes) da consciência do "ser". Como dissemos na nossa análise, o 'não-ser absoluto total' é impossível porque é contraditório. De início, ao se negar um ente, pode-se prosseguir na negação de muitos entes e pode-se ter a impressão de que seja possível negar todos os entes, ou seja, imaginar a ausência de todos os entes. Mas em algum momento se percebe que não é possível negar o todo, pois, fato singular e extraordinário, a negação do todo redunda na afirmação de algo, pois algo é inegável. O caminho da negação do todo é de início possível de ser percorrido, e de início parece que será possível negar o todo. Mas, na seqüência, se percebe que é exatamente a negação do todo que leva à afirmação da necessidade de que algo exista. Ora, o não-ser é necessário que não-seja (ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι), porque o caminho do não-ser leva de volta ao ser (negação da negação = afirmação), pois a permanência no não-ser é a permanência na contradição. Por outro lado, ao se querer negar tudo, obriga-se a negar o ato negante. E se de alguma forma se aceita tal negação (do ato negante), nesse caso então cessam tanto a negação (do ato negante), quanto a afirmação (a negação da negação), gerando uma espécie de black-out, uma queda geral do sistema, se diria hoje com linguagem de computação; ou seja, se gera a impossibilidade cognitiva mais radical. Portanto, os resultados possíveis de uma meditação sobre o não-ser são: ou uma volta à afirmação (negação da negação) ou uma impossibilidade radical, um black-out, uma invasão transbordante para além das possibilidades cognitivas, um falecimento do pensar e, por conseguinte, do inquérito. As duas possibilidades são prospectadas por Parmênides. A primeira no caminho do "é" que requer um não-ser que lhe

---

em JÂMBLICO, (Giangiulio, 1991: 234-236); por fim, a própria lenda que atribui a Pitágoras a criação do nome "filosofia" dá a entender seu "amor" ao saber, uma dedicação independente do imediatismo utilitário.

[120] Cordero diz que é um grito de alegria: "Como suele ocurrir con un descubrimiento, es más un grito de alegria que una estructura conceptual." (CORDERO, 2003: 284)

dê consistência de pensamento; pois, não basta dizer "é"; é necessário ainda que este "é" esteja presente à consciência não de forma difusa e imprecisa, mas que possua a pregnância de uma forte impressão. Daí a necessidade de se estabelecer um perfil com uma diferença tão radical que nem sequer pode ser colocada como diferença corriqueira; trata-se de uma diferença transcendente (no sentido de que, mesmo postulada pela nossa razão, ultrapassa a experiência): "é" não é não-ser (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι); a diferença ultrapassa a experiência porque o não-ser nem sequer consegue sustentar uma diferença, pois se assim fizesse, seria algo. A segunda possibilidade está prospectada no caminho impercorrível do não-ser, o qual, por ser contraditório, não levará a lugar nenhum, nem certo nem errado; o erro consistirá apenas no fato de se usar este caminho, que não leva a lugar nenhum.

Assim, 'é' e não é não-ser, significa que 'é' é exatamente o que derruba, destrói, recusa, afasta o não-ser, o qual, pensado como possibilidade, é 'não-ser absoluto' mas, pensado como 'existente', é mera contradição. Portanto, afinal, no v. 3 Parmênides dá uma espécie de definição do 'ser': o que é 'ser'? 'ser' é o que não é 'não-ser'. Este é o núcleo da filosofia de Parmênides e é exatamente o que diz Platão quando cita os versos 1 e 2 do fr. 7 no *Sofista*: "*Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente./Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento*".

O verso 5 não é disjuntivo do 3, porque não se põe como contraditório ao 3. O v. 5 afirma a contradição em si, o não-ser absoluto (o qual é contradição), e, portanto, <u>redunda</u> na afirmação do v. 3. Por isso, o caminho do verso 5, enquanto caminho do não-ser absoluto, é um caminho que não alcança seu fim, é um caminho que não se realiza, é um caminho que nem sequer é pensável até o fim e muito menos é dizível. É um caminho que leva às fronteiras

do pensamento, mas que obriga o pensamento a permanecer 'aquém', pois as supostas fronteiras (entre o ser e o não-ser) não existem. O que existe é aquilo que afasta e recusa o não-ser, por mais que este último queira devassar o existente; mas o não-ser, inane e contraditório, é apenas a sombra cognitiva do ser que se projecta sobre o ser e não fora dele. Pelo não-ser, o pensamento se ergue epistemicamente na afirmação de que 'é'.

Parmênides descobre a contradição, apesar de ainda não ter palavra para esse conceito. Ele entende que há algo impercorrível no não-ser. Esta impercorribilidade de pensamento é a fonte de todos os erros daqueles que afirmam que o não-ser é. O não-ser nem é nem não é[121]. O não-ser é contraditório. A contraditoriedade empurra o pensamento de volta ao ser. A contraditoriedade é a simultaneidade de ser e não-ser, e isto deixa o pensamento oscilante entre ser e não-ser, pois negar o ser é um caminho que afirma o ser que, negado novamente, de novo se afirma, assim por diante, oscilando contraditoriamente. O impulso da contraditoriedade em direção ao 'ser' restabelece a coesão da mente, a persuasão, a verdade. Por um lado, então, o 'ser' é um fundamento que, para ser pensado, implica o não-ser. Por outro lado, 'ser' se opõe a contradição (ou, se se prefere, a controvertibilidade), de onde segue que a oposição cognitiva é entre verdade e contradição e não entre verdade e opinião. A opinião é mera conseqüência da contradição fundamental. Se quiséssemos dizer de outra forma, para deixar talvez mais claro, poderíamos substituir ao conceito de não-ser o conceito de contradição. Então resultaria a seguinte formulação: o ser não é contraditório; mas o que significa contraditório? Significa algo que se opõe radicalmente a todo dizer. É claro que o não-ser implica um ser do qual se diga não; mas é exatamente a tentativa de dizer não do ser (de contradizer o ser) que anuncia a impossibilidade de negação do ser e, por conseguinte, a absoluta incontrovertibilidade (incontraditoriedade) do ser. Em sede de pensamento, o

[121] Se o não-ser nem é nem não é, como entender que "é necessário que o não-ser não seja"? Entende-se assim: é necessário que o não-ser, que nem é e nem não é, permaneça aquilo que nem é e nem não é.

conceito de ser é o resultado de um pensar o ser via não-ser. Esse par dialético ser/não-ser denuncia nossa condição pensante como uma condição configurada dialeticamente, portanto, sem adentrar as questões gnosiológicas, devemos dizer que o ser é incompreensível sem o não-ser.

3.2.5 - ΕΣΤΙΝ ΤΕ ΚΑΙ ΩΣ ΟΥΚ ΕΣΤΙ ΜΗ ΕΙΝΑΙ

Parmênides afirma afinal a oposição singularíssima entre duas ἀρχαί, das quais uma não é, mas o não-ser desta é necessário porque torna a outra (o ser) impossível de não-ser. A imbricação entre ser e não-ser é o par de opostos da cosmologia parmenidiana. Discordamos daqueles que dizem que Parmênides não foi um fisiólogo e, a seguir, daremos nossas razões; aqui apenas mais um exemplo, de novo Aubenque[122]:

> "Por mais difícil que seja, depois de vinte e três séculos de metafísica, é preciso reativar a maravilha diante do fato que, com Parmênides, a filosofia tenha se constituído pela primeira vez como onto-logia, e não fisiologia, cosmologia, teologia ou, até mesmo, henologia."

Se for verdade, como contam os doxógrafos, que Parmênides estudou com Anaximandro, Xenófanes e Amínias, sua preocupação deve ter sido, ao menos de início, similar à dos seus mestres. A busca de uma visão de conjunto necessariamente deve ter orientado seus estudos, pois este era o saber dos seus mestres. Mas a visão de conjunto, na passagem do VI para o V século a.C. significava o estudo da ἀρχή segundo o novo modelo naturalístico iniciado com Tales. A oposição entre ser e não-ser tem as conseqüências ontológicas que estamos

[122] AUBENQUE, 1987: vol. 2, 109. Trad. nossa.

acostumados a estudar na história da filosofia (historicamente, ser e não-ser fundam a metafísica ocidental), mas tem sua origem na busca da ἀρχη tanto por parte dos Jônicos, quanto por parte dos Pitagóricos[123].

A oposição como ἀρχή do mundo é um tema jônico, como em Anaxímenes, mas também pitagórico, como vimos acima. E vimos também que os pitagóricos, devem ter estudado com cuidado as oposições no cosmo, segundo o relato de Aristóteles, já que diferentemente de alguns (Alcméon) não fizeram uma listagem ao acaso, mas um estudo coerente, limitando a 10 as oposições. Ora, isto significa que a oposição era objeto de atenção por parte desses estudiosos, contemporâneos do estudioso Parmênides. Os pitagóricos estudavam os aspectos positivos e negativos de cada campo e não há nenhuma dificuldade em imaginar um estudo a respeito da máxima negatividade. Coube a Parmênides extrair da reflexão sobre a máxima negatividade, todas as conseqüências, e não há, nos parece, nenhuma desautorização ao fato de que Parmênides, instruído no saber jônico e depois no pitagórico, tenha enveredado pelo estudo do não-ser e tenha chegado à oposição 'ser não é não-ser'[124].

Historicamente isto explicaria muitas coisas. Antes de tudo explicaria a falsidade do suposto isolamento, pois Parmênides, desta forma, não seria um filósofo avulso que de repente começa a falar de ser e não-ser à moda de um escolástico do século XII d.C. E depois explicaria todo seu discurso a respeito da não-geração e da não-corrupção das coisas, levado adiante nos demais fragmentos da primeira parte. De fato, se lembrarmos de Anaximandro, a grande polêmica parecia ser a possibilidade/impossibilidade de um elemento se transformar

---

[123] Também discordamos de Owen, o qual diz: "Parmenides did not write as a cosmologist. He wrote as a philosophical pioneer of the firt water, and any attempt to put him back into the tradition that he aimed to demolish is a surrender to the diadoche-writers, a failure to take him at his word and 'judge by reasoning that much-contested proof'." (OWEN, 1960) Certamente Parmênides é pioneiro e certamente 'marinheiro de primeira viagem', mas não deixa de ser um cosmólogo, como fica evidente na nossa leitura, onde ser e não-ser são estruturais ao universo.

[124] P. 28 *et passim*.

no outro[125]. O ἄπειρον de Anaximandro parecia ter encaminhado para uma pacificação, mas, de novo, Anaxímenes reintroduzira uma dinâmica de oposição (condensação-rarefação), ainda que sob a égide de uma ἀρχή única, o ar. A cosmologia pitagórica avançara muito, e o anterior princípio naturalista (água ou fogo ou outros) tornara-se uma entidade mais abstrata, o número, que principalmente através de seu instrumento favorito, a harmonia, dava conta da estática do cosmo, mas não da sua dinâmica concreta. De fato, as 10 oposições, enumeradas por Aristóteles, são uma tentativa de se reaproximar do cosmo físico, em sua dinâmica física, em seu ocorrer cotidiano que a oposição única, limitado-ilimitado, dos primeiros pitagóricos, não conseguia explicar[126]. Parmênides estava plenamente enraizado nessa problemática cosmológica, tanto que parece ter feito descobertas astro-físicas importantes, como por exemplo perceber que a estrela da manhã e a estrela do poente são o mesmo astro. Por isso, a questão geral da ἀρχή devia ser sua preocupação de primeiro plano.

Suas pesquisas, porém, o levaram a uma ἀρχή *sui generis*, onde uma das partes da oposição é ao mesmo tempo inexistente, necessária e contraditória. Mas permitia entrar plenamente no debate sobre a geração e corrupção. Para suas pesquisas, teoricamente geração e corrupção somente poderiam acontecer entre os dois elementos básicos, ser e não-ser. Mas, evidentemente, o não-ser nada podia gerar, nem nada podia se corromper nele. Não é tarefa

---

[125] Aristóteles, na Física (*Phys.* 204, b 24-29) , diz: "Alguns fazem infinito não ar ou água, mas isto (algo distinto dos elementos) para que o outro elemento não seja destruído pelo elemento que é infinito. Eles estão em oposição um com outro - o ar é frio, a água úmida, o fogo quente. Se um fosse infinito, os outros imediatamente teriam sido destruídos." (εἰσὶν γάρ τινες οἳ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ᾽ οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τἆλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν: ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀὴρ ψυχρός, τὸ δ᾽ ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν: ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τἆλλα.) Trad. nossa do inglês reportado em VLASTOS, 1970: 74.

[126] Eis as palavras de Aristóteles na Metafísica (*Metaph.*, 990a 14-18), falando dos Pitagóricos: “De fato, os princípios que postulam e fazem valer referem-se tanto aos corpos matemáticos quanto aos corpos sensíveis. Por isso, se não disseram absolutamente nada sobre o fogo nem sobre a terra nem sobre outros corpos como estes é porque - a meu ver - eles não tem nada de peculiar a dizer sobre os sensíveis. (ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐθὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ τῶν αἰσθητῶν: διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ᾽ ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.) (ARISTÓTELES, 2002: 49)

deste trabalho analisar os σήματα e suas argumentações nos demais fragmentos do Poema, no entanto chegamos a um ponto-chave que tem seu resumo numa afirmação do fr. 8. Com que noção Parmênides afirma que o não-ser não gera, e que nele o ser não se corrompe? A pergunta se encontra no cerne de nossa discussão. Vamos apenas relembrar os primeiros versos do fr. 8[127]:

μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν: ταύτηι δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι
πολλὰ μάλ᾽, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον:
οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές: τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ᾽ οὐδὲ νοεῖν: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ᾽ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.

8. *Só ainda (o) mito de (uma) via*
resta, que é; e sobre esta indícios existem,
bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?
Por onde, donde crescido? Nem do não ente permitirei
Que digas e penses; pois não dizível nem pensável
É que não é; que necessidade o teria impelido
A depois ou antes se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.

Parmênides, ao argumentar contra a geração e a corrupção pergunta "se tivesse nascido, de onde teria nascido?" e logo emenda, com a autoridade da voz sobre-humana da deusa: "nem do não-ente permitirei que digas e penses; pois não dizível nem pensável é o que não é". Note-se o futuro 'não permitirei' com sentido de imperativo, de verdadeiro preceito que a deusa ordena que seja respeitado. Nesse preceito se encontra o resumo da resposta à pergunta da noção parmenidiana da relação entre não-ser e geração/corrupção. Para Parmênides o não-ser é um conceito contraditório, portanto não pode ser usado como contrário de 'ser'. Para

[127] *Parm.*, **DK B 8, 1-11**; trad. CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 142-143.

Parmênides 'não-ser' não é contrário de 'ser', não é uma 'classe vazia', como diríamos hoje; para ele 'não-ser' é tão somente um conceito contraditório que, quando considerado dentro de uma dinâmica de pensamento (ou seja, quando se reflete a seu respeito e se nota, por exemplo, que negação de negação resulta em afirmação), conduz de volta ao 'ser'. Mas o conceito cujo nome é 'não-ser', não realiza o que seu nome promete. Em outras palavras, 'não-ser' não é algo negativo; 'não-ser' nem é e nem não é; nem é positivo nem é negativo; é um conceito contraditório que torna vã qualquer coerência discursiva, porque a contradição é a impossibilidade absoluta de coerência ("verdade bem ligada") e, portanto, torna contraditório e impossível qualquer pensamento e qualquer discurso. O 'não-ser', por ser contradição, não se liga a nada; mas não se liga, não porque nega a ligação, mas por inanição, por vacuidade, por nem ser nem não ser. Então, o 'não-ser' não pode ser momento nem do pensamento e nem do discurso; e se se adentra este caminho não se chega a lugar nenhum, pois é impercorrível.

Esta é a noção de 'não-ser' de Parmênides e, portanto, não faz o menor sentido colocar o não-ser dentro de um raciocínio apodíctico ou dilemático ou de um silogístico disjuntivo. Entretanto, a conseqüência dessa opção, para os nossos sentidos, é brutal; parece uma verdadeira violação, uma verdadeira ofensa: se não há passagem do ser ao 'não-ser', nem do 'não-ser' ao ser, pois o 'não-ser' é impossível, então não há geração nem corrupção, as coisas não nascem e não morrem. E, de fato, essa é a posição de Parmênides e é por essa posição, a negação do devir, que é relembrado, junto com sua descoberta da ontologia.

No entanto, deve ser dito que Parmênides nega a geração e a corrupção, mas não nega o devir, nega a explicação corrente do devir. Nega certas ocorrências, nega certos movimentos, nega certas transformações, mas não nega que haja diferenças. Dito de outra forma, Parmênides

nega que a explicação do devir seja o processo de geração e de corrupção. Veremos que quem nega o devir é Melisso.

Mas, então, como ele explicava o devir? Parmênides permanece ambíguo neste ponto, seja porque não tenha se posto o problema, seja porque não o tenha resolvido, não sabemos. Sabemos que há ao menos duas maneiras de entender o devir:

a) a primeira consiste em admitir uma passagem do ser ao não-ser e vice-versa;

b) a segunda consiste em entender o devir como uma dinâmica de aparecer e desaparecer dos entes - os quais são eternos, sem geração e corrupção - dentro de um horizonte cognitivo; é, portanto, um devir sem transformações.

A primeira maneira foi como Melisso entendeu o devir e o rejeitou; mas também como Platão e Aristóteles o entenderam e o aceitaram. A segunda maneira também foi estudada por Melisso, mas também foi rejeitada; esta segunda maneira foi percebida por Nietzsche como intrínseca à lógica parmenidiana[128]; posteriormente foi retomada com os estudos de E. Severino, na Itália, na década de 60, e prossegue em investigações de filosofia contemporânea que não são examinadas neste trabalho.

Temos então três desenvolvimentos possíveis das concepções parmenidianas:

1) não há qualquer devir;

2) ou há o devir como comumente o entendemos, que admite geração e corrupção;

3) ou há outro tipo de devir, que não admite geração e corrupção.

Esta é a situação histórica ao término da filosofia de Parmênides. Sabemos que, na seqüência, a história optou por aceitar o devir, a geração e a corrupção; isto aconteceu com Platão. Este faz uma crítica cerrada ao eleata e acaba usando instrumentos de pensamento que ofendem o

[128] Veja-se n. 12.

preceito da deusa, aquele de não utilizar o não-ser no pensamento e no discurso. Mas estes instrumentos de pensamento não eram novos; alguém antes de Platão já os havia estreado. A estréia coube a Melisso, o qual, mesmo não aceitando geração e corrupção, mesmo recusando o devir (o devir que conhecemos), transgride o preceito da deusa, passa a raciocinar com o 'não-ser', abrindo os precedentes teoréticos para a crítica de Platão e, sobretudo, abrindo os precedentes teoréticos para uma coisificação do 'não-ser', retirando-o do reino da contradição e colocando-o no âmbito do valor nulo de algo. Com isto a história da filosofia aceita a forja melissiana do *ex nihilo nihil* e toma seu rumo em direção ao platonismo e depois ao aristotelismo e à metafísica ocidental. Não é comum ver esse valor histórico na filosofia de Melisso, pelo contrário, ele é tido como um pensador periférico e sem importância. Essa má fama começa com Aristóteles, que o chamou de grosseiro. Veremos agora que a fama de ἄγροικος é injustificada e que Melisso é muito mais importante do que se julga normalmente na manualística da história da filosofia.

4 - O NÃO-SER EM MELISSO

Como dissemos acima[129], a obra de Parmênides teve uma imediata e ampla repercussão. Zenão, Melisso, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Górgias, Licofron, são autores que já no V século foram muito influenciados pelo pensamento do eleata. De todos estes filósofos, alguns são considerados pertencentes à "escola eleática". Em outras épocas a "escola eleática" incluía cinco pensadores: Xenófanes, Parmênides, Zenão, Melisso e Górgias. Ainda com Zeller, excluía-se Górgias mas mantinha-se Xenófanes e, na primeira metade do século XX, passou-se a discutir se Xenófanes pertencia de fato a esse grupo; por fim, resolveu-se duvidar seriamente das palavras de Platão, lá onde, no *Sofista* 242 d, afirmara que a escola eleática (᾽Ελεατικὸν ἔθνος) começava com Xenófanes, ou antes ainda[130].

A idéia de uma escola eleática de poucos discípulos acabou, por fim, se consolidando e, apesar de algumas dissidências (por exemplo, VITALI) que continuam a incluir Xenófanes entre os eleáticos, ficou estabelecido que eram três as figuras da escola eleática: um fundador, Parmênides, e dois discípulos, Zenão e Melisso. Mesmo assim, alguns autores não pareciam

---

[129] Ver p. 48.

[130] A esse respeito, e apenas como exemplificação desta discussão, dentre os muitos autores e os muitos argumentos de cada um, eis a visão de Zafiropulo: "Platão qualifica os eleatas "partidários do todo" e faz recuar sua origem a Xenófanes e "mesmo ainda antes". Esse testemunho, que pode a primeira vista parecer decisivo, se torna consideravelmente enfraquecido quando se compara com a passagem paralela do *Teeteto* (179 e) onde Platão declara que a escola de Heráclito tem origem em Homero e mesmo ainda antes. A similaridade das duas é impressionante: Platão faz de um rapsodo o ancestral espiritual das duas escolas que ele critica. [...] Em todo caso, a analogia existente entre as duas passagens prova que a filiação proposta pelo fundador da Academia não deve ser tomada muito ao pé da letra e que não se deve nunca esquecer que, sob a pena de Platão, estas observações irônicas, que para nós apenas transparecem, constituiam na época armas temíveis para impressionar os espíritos de seus contemporâneos". (ZAFIROPULO, 1950: 13)

satisfeitos com esta situação e mostraram que há razões para se duvidar ainda mais radicalmente das palavras de Platão[131]. Hoje, apesar da assunção da expressão 'escola eleática' para fins didáticos, se admite que uma escola em Eléia dirigida por Parmênides deve até ter existido, mas ainda não existem provas consistentes disto, assim como, a rigor, não se pode falar comprovadamente de discipulado de Zenão e principalmente de Melisso em relação a Parmênides[132]. Principalmente, não é clara a natureza do relacionamento intelectual entre os três; portanto, é conveniente que os tratemos em separado e não como três mente para um mesmo pensamento. Esse dado é importante para nós por uma razão histórica precisa. Porque, ao se fazer do eleatismo um todo filosófico, como se fosse fruto de um pensamento institucionalizado, corre-se o risco de atribuir a um autor o pensamento de outro. Esse assunto voltará com maiores esclarecimentos no terceiro capítulo, quando falaremos da visão platônica do eleatismo e especificamente quando, no *Sofista*, Platão parece não distinguir claramente entre Parmênides e Melisso e atribui ao primeiro noções que são certamente do segundo. A partir de Pitágoras, e de sua escola, surgiu o *ipse dixit*, aquele costume de atribuir ao fundador da escola as descobertas dos discípulos; portanto, pode ser que Platão se movimente dentro desta visão e atribua a Parmênides aquilo que, ao menos segundo os textos que nos sobraram, pertence tão somente a Melisso. Exatamente para que esta distinção se torne clara, é necessário analisar a filosofia de Melisso. Como já dissemos, nossa análise se restringe ao tema do não-ser. No entanto, Melisso é um filósofo pouco conhecido e para maior

---

[131] Veja-se uma discussão desse assunto em CORDERO, 1991: 91 *et passim*..

[132] Por outro lado, talvez haja algum exagero na seguinte afirmação peremptória de Barnes: "Não existiu uma 'escola' eleática: Permênides, Zenão e Melisso não se encontravam regularmente para discutir suas idéias, não davam palestras, não tinham alunos nem promoviam seminários." (BARNES, 1997: 13) Ademais, parece haver um equívoco entre dois sentidos dados a 'escola eleática'. As recentes análises dos estudiosos levam a crer que não existiu um Ἐλεατικὸν ἔθνος, ou seja, a 'escola eleática' defensora da idéia de que 'tudo é um' segundo a afirmação de Platão no *Sofista*. Mas se não existiu uma escola eleática defensora do monismo, tal não quer dizer que não existiu algum tipo de relacionamento mestre-discípulo em volta das idéias de Parmênides. Seguramente Melisso é parmenidiano, menos seguramente Zenão; portanto, a certeza da existência ou não de uma escola em Eléia depende de novo material arqueológico (em Eléia as escavações arqueológicas estão paradas há décadas em seu estagio inicial), pois pelo que temos a disposição não é possível decidir.

nitidez de análise, nos parece oportuno traçar rapidamente os demais temas tocados pelo sâmio.

4.1 - Melisso – Vida e obra

Melisso de Samos amargou o terrível destino de ser desqualificado por Aristóteles, de forma que desde a antiguidade e, modernamente, desde Hegel até nossos dias, não recebeu as devidas atenções dos filósofos e dos historiadores da filosofia. Nisso seguiu um pouco a sorte de outro "discípulo" da escola de Eléia, Zenão. Este, como se sabe, até pouco tempo era considerado pouco mais que um filósofo digno de curiosidade por causa de seus paradoxos aparentemente destrambelhados, pois como uma tartaruga poderia ser mais veloz do que Aquiles? Coube aos novos estudos matemáticos e lógico-matemáticos do séc. XX a tarefa de jogar novas luzes sobre a efetiva consistência dos paradoxos e de restituir a Zenão a importância que a história do pensamento lhe deve. Com Melisso não aconteceu o mesmo e o sâmio aguarda ainda hoje o resgate de uma profundidade de pensamento impar, sintoma de uma estação esplendorosa da genialidade humana, qual foi aquela do sec. V a.C.

Por conta deste destino, a bibliografia sobre Melisso é muito escassa quando comparada àquela sobre Parmênides. Com exceção de Zafiropulo, que o considerava o maior entre os eleatas, Melisso seguiu a sorte dos autores menores, ganhando, quando muito, um capítulo em separado de trabalhos destinados ou aos pré-socráticos ou aos eleáticos. Foi necessário esperar a década de 70 para uma monografia exaustiva, a qual ficou a cargo de Giovanni Reale, iniciando uma revalorização do sâmio. Logo a seguir uma outra monografia, também de um italiano, Renzo Vitali, ressaltou aspectos filosóficos mais sutis, revelando-se ademais uma

obra de alta qualidade filosófica na análise dos conceitos norteadores dessa complicada época de transição, o V século, principalmente no que se refere às relações entre o eleatismo e os megáricos, e também entre o eleatismo e os atomistas. Estas duas obras não tratam especificamente do tema destas nossas linhas, mas são obras de referência, principalmente a de Reale, às quais constantemente remeteremos. Desde a década de 70, Melisso vem sendo lentamente restituído ao lugar de destaque que desempenhou entre os pré-socráticos. Gostaríamos que nossas linhas pudessem se constituir em contribuição, ainda que muito modesta, a essa restituição.

Filho de Itágenes, Melisso nasceu em Samos[133]. De sua vida nada se sabe, exceto algumas poucas referências, das quais a mais importante passamos a relatar. Conta Plutarco[134], que extraiu suas informações de Aristóteles (a *Constituição de Samos*, obra perdida), que Melisso foi estratego dos sâmios na guerra contra Atenas. Por causa de um desentendimento entre Samos e Mileto, Atenas interveio como árbitro e deu ganho de causa a Mileto. Os sâmios não aceitaram o veredicto ateniense e iniciaram uma rebelião. Péricles teve que intervir e, derrubado o regime aristocrático, instalou um governo democrático na ilha. Entretanto, logo que Péricles partiu, os aristocráticos retomaram o poder. Péricles teve que voltar: derrotou os sâmios e colocou a cidade sob assedio. Foi nessas circunstâncias que Melisso tomou a direção política e militar. Conseguiu convencer seus concidadãos da necessidade de atacar o inimigo e, colhendo o momento mais propício (uma ausência temporária de Péricles), atacou os atenienses, os derrotou e destruiu sua frota. Naturalmente, Péricles voltou com forças ainda maiores, derrotou Melisso e obrigou os sâmios a pagar um altíssimo tributo de guerra.

---

[133] As notícias são aqui reportadas de REALE, 1970: 3-33.

[134] PLUTARCO, *Pericl.*, 26 *et passim*.

A partir deste relato é possível tecer algumas considerações. A guerra com Atenas aconteceu em 442. Nessa época Melisso devia ser um homem já maduro para convencer os sâmios a lhe entregar o comando. Admitindo uma idade entre 50 e 60 anos, se pode conjecturar que Melisso nasceu entre 500 e 490. É possível estabelecer que devia ser um aristocrático (pois lutou pelos aristocráticos) e, sobretudo, devia ser excelente homem de mar para conduzir uma batalha naval contra os atenienses. Sua atividade filosófica deve pertencer a uma fase anterior à guerra, visto que sua fama deve ter sido construída antes, e já que, após a derrota, deve ter caído em desgraça. Considerando esses elementos, é possível afirmar que deve ter viajado (e talvez muito) e deve ter estado em Eléia. Provavelmente teve contato direto com Parmênides e, por ser coetâneo de Zenão, deve ter conhecido a obra deste último (a obra juvenil citada no "Parmênides" de Platão).

Melisso está na lista de Diógenes[135] que reúne autores de uma obra só. O fato notabilíssimo é que o título da obra de Melisso não é Περὶ φύσεως como os demais, mas Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος, estabelecendo uma equivalência entre natureza e ser que muitas vezes passou despercebida aos estudiosos. As fontes dos fragmentos de Melisso são poucas, principalmente Simplício, no seu comentário à *Physica* e ao *De caelo* de Aristóteles. Na edição de Diels são 10 fragmentos ao todo e, nos anos 70, Reale acrescentou mais três, não recebendo grandes objeções por parte dos estudiosos sucessivos. Em geral se considera que a obra de Melisso tende a defender Parmênides assim como a obra de Zenão; este de forma indireta e aquele diretamente, aprofundando as demonstrações a respeito do ser. O livro de Melisso gira em volta de quatro características do ser: impossibilidade da geração e da corrupção, infinitude, unidade e imutabilidade. A primeira característica é demonstrada à maneira de Parmênides, as demais são inferidas uma da outra com lógica ferrenha, a maioria

[135] DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae Philosophorum* (1.16.7-8).: οἱ δὲ ἀνὰ ἓν σύγγραμμα: Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας:

das vezes na forma dilemática. Um texto importante para a compreensão de Melisso é uma pequena obra doxográfica que, por seu formato muito diferente, acabou gerando muitas dúvidas e discussões entre os estudiosos. Trata-se do ΠΕΡΙ ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ, ΠΕΡΙ ΖΗΝΩΝΟΣ, ΠΕΡΙ ΓΟΡΓΙΟΥ, obra pertencente ao *Corpus Aristotelicum* que supostamente falaria de Xenófanes, Zenão e Górgias; após várias discussões chegou-se à conclusão de que os filósofos tratados são, na ordem, Melisso, Xenófanes e Górgias. Esse *trattatello*, ao qual mais adiante recorreremos, é muito importante na parte que se refere a Melisso, pois esclarece pontos duvidosos dos fragmentos.

4.1 - Síntese da filosofia de Melisso[136]**.** Melisso é um eleático, sobre isto não há dúvida. Tanto o essencial de sua filosofia, quanto o aspecto formal e até mesmo o vocabulário utilizado, são claramente parmenidianos. Nisso também, a doxografia é unânime, ao menos desde Platão. Tal é possível ver já desde o título da obra Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος. Como se sabe, esses primeiros pensadores escreveram numa época em que aparentemente ainda não existia o costume de dar títulos aos escritos. Por outro lado, alguns estudiosos acreditam que essas obras podiam realmente chamar περὶ φύσεως. Mondolfo, por exemplo, lembra que o tratado de matemática egípcio do ano 1650 a.C. do escriba Amose, conhecido por nós como *Papiro de Rhind*, e que era uma cópia de um escrito ainda anterior (XII dinastia, 1849-1801 a.C.), tem por título: *Regras para indagar a natureza e para conhecer tudo que existe, todo mistério, todo segredo.* E assim conclui o estudioso italiano: "naquele título *Regras para indagar a natureza* encontramos um antecedente do περὶ

[136] Neste parágrafo, o inteiro texto de Melisso em grego é tomado do TLG. Eventuais diferenças de *lectio* são apontadas oportunamente. A tradução utilizada nesta seção é aquela de Ísis Lana Borges publicada em **Pré-socráticos**, 1978, Abril cultural, São Paulo, pp. 210-212. Eventuais diferenças de tradução também são apontadas.

φύσεως usado, mais tarde na Grécia, pelos Pré-socráticos em suas obras"[137]. Especificamente em relação a Melisso, há um dado que parece confirmar que o título devia ser autêntico. De fato, Górgias, em polêmica aberta para com o eleatismo, intitula uma sua obra de Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος□□, onde a intenção de paródia confirma o título da obra parodiada, a qual, sem dúvida, é a de Melisso.

O título melissiano é notável, porque parece que, pela primeira vez na história dos pré-socráticos, se dá uma equação entre *natureza* e *ser*, levando a cumprimento uma etapa de pensamento, a qual não teria ulteriores possibilidades de desenvolvimento[138]. Ademais, já o título torna clara a intenção de Melisso de não reconhecer uma φύσις de caráter doxástico e confirma desde o início que ele não escreveu uma segunda parte (supostamente perdida) dedicada à *doxa*. Isto também é confirmado por um testemunho de Simplício reportado por Reale como A 14a[139]. Melisso retoma a filosofia de Parmênides e, sem receio nenhum, à leva às últimas conseqüências, como em breve veremos mais detalhadamente, nada concedendo à *doxa*.

Aos 10 fragmentos canônicos é necessário acrescentar ao menos mais um, o **fr. 0** (eliminado por Diels, mas que já Burnet[140], considerando-o genuíno, numerara de 1a) porque nele se dá o pressuposto do resto da obra e é de grande importância para nossa pesquisa, como veremos

---

[137] MONDOLFO, *in* ZELLER, 1950: 40.

[138] Vitali diz: "O título que Melisso dá à sua obra é muito significativo. Por aquilo que sabemos, esta é a primeira vez na história do pensamento que a *physis* é propositadamente igualada ao *eon*. Tal equação *on-physis* para nós reveste o caráter de epílogo do grande debate que se abriu na especulação filosófica ao seu surgir: a conclusão das investigações conduzidas sobre a *physis*." (VITALI, 1964: 147 citado por REALE, 1970: 22, n. 92; trad. nossa.)

[139] Simplício diz (*in Cael* 7.556.12-14) πρώτους δὲ προχειρίζεται τοὺς περὶ Μέλισσον καὶ Παρμενίδην, ὧν ὁ μὲν οὐδὲ ὅλως γένεσιν εἶναί φησι, Παρμενίδης δὲ οὐ πρὸς ἀλήθειαν ἀλλὰ πρὸς δόξαν. "Discute (Aristóteles) primeiro Melisso e Parmênides e seus seguidores: o primeiro dos quais afirma que não existe absolutamente a geração, enquanto Parmênides afirma que não existe em relação à verdade mas que existe em relação à opinião." (Trad. nossa da versão italiana de Reale)

[140] BURNET, J. *Early greek philosophy*. § 165 e notas 1 e 2.

em detalhes mais adiante: "*Se nada é, o que se diria a respeito dele como sendo algo que é?*" [141] Melisso retoma o não-ser de Parmênides e o torna o ponto inicial de sua própria especulação. Esse **fr. 0**, junto o **fr. 1** serão objeto de nossa atenção mais adiante. Por enquanto, cabe notar que Melisso inicia seu discurso exatamente com o conceito de não-ser, corroborando nossa interpretação de que o grande achado de Parmênides foi a análise do não-ser, aprofundando-a até o ponto de captar a contradição implícita no conceito de não-ser absoluto.

Desse ponto de partida Melisso prossegue com o **fr. 1**: o nada é impossível (fr. 0), logo *o que era* não muda, portanto, *sempre será*, pois, se aquilo-que-era tivesse nascido, *antes de vir a ser* teria sido nada (μηδέν) *necessariamente* (ἀναγκαῖόν). Porém, disso segue que, se tivesse havido um "nada" (μηδέν), este "nada" não poderia gerar nenhuma coisa (οὐδὲν). Portanto, (de novo) *o que era, sempre foi e sempre será*. O fragmento termina com uma expressão destinada a ficar famosa: οὐδὲν ἐκ μηδενός, *nihil ex nihilo*. O adagio *nihil ex nihilo*, nada vem do nada, é um dos fundamentos de toda a metafísica ocidental. Voltaremos ao tema do nada, que é o nosso tema principal, na próxima seção. Aqui cabe dizer que Melisso faz desse princípio o motivo norteador para a recusa da geração e da corrupção. Parmênides fizera o mesmo, mas Melisso acrescenta uma dimensão temporal para o ser, até então desconhecida: ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, *sempre era o que era e sempre será*. É notável que Melisso, com a precisão do seu argumento, põe ao alcance da reflexão individual um conceito como a perenidade - aliás, atribuída ao ἐόν e, portanto, à φύσις - numa fórmula muito afastada do modelo mítico onde, por exemplo, os deuses são imortais, mas são gerados e podem morrer[142]. O atributo divino da imortalidade acaba sendo superado e absorvido por um

[141] A numeração fr. 0 foi dada por Reale, para não alterar a numeração de Diels. (REALE, 1970: 34-36)

[142] Antes de Melisso, um *sempre foi, é e será* se encontra apenas em Heráclito (mas não muito antes, pois Melisso é de pouco posterior a Heráclito; e se for verdade o testemunho de Diógenes Laércio (IX, 24) de que

conceito ainda mais dilatado: o que sempre foi e será, o perene, perpétuo, eviterno. Essa nitidez conceitual nos parece o dado mais importante. No que diz respeito mais propriamente ao conceito de tempo, o debate dos estudiosos é acirrado e tem como referência inicial natural o conceito de tempo de Parmênides, todo embutido no famoso νῦν do fr. 8[143].

Voltando ao nosso Melisso, o fr. 1 não deixaria dúvidas quanto à concepção do tempo: trata-se do tempo que dura sempre. No entanto, é necessário deixar claro que muitas vezes existe a tendência a aplicar as nossas atuais categorias na interpretação do texto, que pode até ser legítima, mas que tem que ser justificada. É necessário dizer que Parmênides não trata explicitamente do tempo; em nenhum momento de seu poema o tempo é objeto de atenção, de análise ou até mesmo de citação *en passant*. Parmênides trata do 'ser no tempo' ou, melhor dizendo, do 'ser numa dimensão temporal' chamada de νῦν; jamais trata do tempo em si. O mesmo vale para Melisso, pois se trata do 'ser numa dimensão temporal' chamada *sempre era e sempre será*. Em nenhuma parte do escrito Melisso trata do tempo como algo em separado. Nos dois autores o tempo é um pressuposto implícito, assim como é implícito o pressuposto de Anaximandro quando fala da justiça pela ordem do tempo, e como tal tem que ser considerado[144]. De certa forma, Zeller tem razão quando diz: *"Mas, se não teve um início,*

Melisso apresentou Heráclito aos efésios então, dado o contato entre os dois filósofos, se torna mais difícil estabelecer a anterioridade). Em DK B 30 Heráclito diz: "*Este mundo (arranjo, ordem) o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas*" (trad. Cavalcante de Souza, 1978: 82). Depois de Melisso a fórmula é usada em Empédocles, Anaxágoras, um texto hipocrático, Epicuro e Metrodoro (citados *in* PULPITO, 2005: 12)

[143] Um estudo recente de Pulpito faz o ponto da situação e, remetendo àquelas páginas o leitor que queira se aprofundar, aqui reportamos apenas um resumo muito sintético. Para Pulpito, o longo debate crítico a respeito do tema do tempo em Parmênides está polarizado entre duas posições principais: a posição clássica, que vê em Parmênides a afirmação da **atemporalidade**, defendida por Calogero, Groarke, Kahn, Mondolfo, Mourelatos, Owen, Reale, Sorabji; e a posição que vê em Parmênides a afirmação da **perpetuidade**, defendida por Albertelli, Aubenque, Barnes, Fränkel, Tarán, Whittaker. Entre estes autores há posições oscilantes para um lado ou outro. E também há outros de posições não muito claras. Entretanto, para Pulpito, nenhuma das duas linhas de leitura parece aduzir argumentos convincentes e conclusivos. PULPITO, 2005: 9-29, mas principalmente o primeiro capítulo "L'eternità di Parmenide, storia di un dibattito", 31-64.

[144] ANAXIMANDRO, **DK B 1**.

também não poderá cessar sua existência: portanto é eterno e imperecível; e isto, para Melisso, parece estar além de qualquer dúvida, até por não ter dado nenhuma demonstração explícita dessa eternidade do ser."[145] Zeller quer se referir ao fato de que Melisso demonstra a impossibilidade da geração, mas não da corrupção[146]. No entanto ele coloca junto duas coisas que têm natureza diferente: a perpetuidade (que Zeller chama de eternidade, mas nós entendemos que eternidade é algo fora do tempo e, em todo caso, Melisso fala de um "sempre" e, portanto, de uma duração incessante) e a imperecibilidade; a primeira é uma dimensão do tempo e a segunda é uma condição existencial do ente. Mas, no que concerne a perpetuidade (que ele chama de eternidade) ele tem certa razão porque, para dar uma demonstração explícita da perpetuidade do ser é necessário que seja explicitado o conceito de perpetuidade. Aqui a duração ilimitada é alcançada por raciocínio: antes de "isto" gerar-se, era impossível que este "isto" não fosse nada, porque o nada não gera nenhuma coisa, logo, antes deste "isto" havia ainda "isto". O mesmo deve ser dito para o depois. Então o tempo em duração ilimitada surge de uma reiteração virtualmente ilimitada do "antes do isto" e de "depois do isto". Pode-se dizer que Melisso, pela demonstração da impossibilidade da geração (e, *eo ipso*, da corrupção), acaba colocando as bases para uma "demonstração" da perpetuidade do ser. Mas esta afirmação da perpetuidade, se considerada como reflexão sobre o tempo, está completamente fora do horizonte especulativo melissiano. Por outros caminhos, Pulpito também chega a conclusões similares em relação ao mestre de Eléia: Parmênides não inicia, no pensamento ocidental, a reflexão sobre o tempo. Em nossa visão, o tempo, por não ser tratado explicitamente por estes autores, não deve ser pesquisado de forma separada, arrancado à sua dimensão de pressuposto não maduramente consciente, sob pena de cometer

---

[145] ZELLER-REALE, 1967: 407-409.

[146] Diz justamente Albertelli: "Já Zeller notava a falta aqui da demonstração de que o ser é imperecível. A razão, em nossa opinião, é muito simples: já que o perecer, dado que nada pode passar no nada, não é outra coisa que o nascimento de algo outro, demonstrada a impossibilidade de nascer, fica demonstrada *eo ipso* a impossibilidade de perecer." (ALBERTELLI, 1939: 230)

injustiças conceituais que podem desvirtuar o pensamento do autor tratado. Em nossa visão, portanto, com o *sempre era e sempre será* (ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται) Melisso não está falando do tempo, mas da impossibilidade do devir. Obviamente, quando se conseguem demonstrações rigorosas, se toca a dimensão do permanente e, involuntariamente talvez, se perspectiva a dimensão que, feito um exame mais apurado, resulta também temporal. Por exemplo, quando se demonstra que 2 + 2 = 4 pode-se dizer que tal demonstração perpassa o tempo: sempre 2 + 2 foi igual a 4 e sempre será. Mas a demonstração dessa equação não quer ser uma demonstração da perpetuidade ou da eternidade, quer ser apenas uma demonstração aritmética. Com isso, para nós, fica claro que Melisso não teve nenhuma preocupação explícita em relação ao conceito de tempo e que, portanto, pode ou não ter tido uma preocupação não explicitada. O que é certo é que ele, mas também Parmênides, Heráclito e os Jônicos, na medida em que se preocuparam com a geração e a corrupção e na medida em que foram encontrando razões cada vez mais gerais e universais para esta ou aquela posição, acabaram contribuindo para a construção de uma nova *forma mentis* que, sucessivamente (a partir de Platão e mais explicitamente com Aristóteles), conseguirá pensar o tempo, a perpetuidade, a atemporalidade e os demais conceitos ligados a esse tema.

A segunda grande novidade de Melisso a encontramos nos fr. 2, 3 e 4[147]: a infinitude do ser. Infelizmente, justamente o fragmento 2 contribuiu para a má sorte de Melisso na história da filosofia. Como já dissemos, Melisso recebeu uma crítica dura de Aristóteles, que o chamou

[147] Na edição Diels-Kranz, estes fragmentos 2, 3 e 4 são consecutivos e Reale propõe que sejam lidos juntos, pois seriam trechos de um único argumento. Na edição de Vitali (VITALI, 1973), a ordem estabelecida é outra, a saber: 0, B1, B2, B3, B10, B9, B7, B - (VIII), B8, B4, B5, B6. As razões de Vitali são de natureza filológica e filosófica e são, para nós, convincentes. No entanto, nesse nosso modesto trabalho de resumo das concepções filosóficas melissianas não há espaço para o grande desvio argumentativo que a justificação da mudança de ordem em relação à "canônica" de Diels-Kranz nos obrigaria a fazer. Aqui seja suficiente para nós a ordem, já bem estabelecida, de Diels-Kranz seguida por Reale, lembrando que a reconstrução de Renzo Vitali não altera as análises mais tradicionais mas aumenta a importância de alguns pontos fundamentais do texto melissiano que, em todo caso, encontraremos mais adiante; esses pontos estão ligados ao tema do ὅμοιον, que para ele é um conceito central em Melisso. Deixando de lado esse aporte não afetaremos as linhas básicas da filosofia do sâmio; remetemos o leitor interessado à brilhante análise de Vitali.

de grosseiro, exatamente em referência ao fragmento 2[148]. Muitos estudiosos importantes, talvez sugestionados pela crítica aristotélica, acabaram criticando até mesmo com mais argumentos que o próprio Aristóteles[149]. Porém, no meio destas múltiplas críticas começou a ser aberto um novo caminho de compreensão e alguns estudiosos[150] restituíram, de início parcialmente e depois cada vez mais completamente, o sentido mais profundo e complexo desse segundo fragmento melissiano[151]. O argumento gira em volta de πᾶν e, portanto, da inteireza do ser. Para Melisso, o conceito de todo, que voltaremos a encontrar nos próximos fragmentos, fundamenta o atributo da infinitude. O todo não conhece limites, pois estes seriam advindos ou do ser (e aí o todo não seria o todo, pois seria limitado por algo outro que ele) ou do nada, que nada é e, portanto, nada limita. O todo é ilimitado. Em linguagem moderna, o ser absoluto (πᾶν) é infinito e eterno[152].

A seguir (fr. 5 e 6) afirma que o ser é **um**. Com notável clareza especulativa, argumenta de forma nova em relação à sua escola e consolida a visão que prevalecerá na história da filosofia. O ser é eterno, infinito e uno, pois se fosse múltiplo, um ser teria limite no outro e assim deixaria de ser infinito, deixaria de ser aquele ἄπειρον já anteriormente demonstrado. Finalmente, na história dos pré-socráticos, o monismo encontra sua forma rigorosa de expressão. Já a *água* de Tales tinha a ambição de ser um princípio único; e depois, ainda, o

---

[148] A crítica está nas seguintes passagens: *Phys.* 186a.6-13; *Soph. El.* 167b.12-20; *Soph. El.* 168b.35-40; *Soph. El.* 181a.27-30.

[149] O grande historiador alemão afirma que Melisso comete a falácia de *quaternio terminorum*. (ZELLER-REALE, 1967: 411) Gomperz, concorda com Zeller e chega até a chamar de "salto mortal" (no sentido de grande malabarismo) certa passagem da argumetação. (GOMPERZ, 1921: vol. II, 37) Burnet e Albertelli também encontraram falácias no argumento de Melisso.

[150] Kern, Apelt, Chiappelli, Cherniss, Verdenius, entre outros. (REALE, 1970: 86)

[151] O que esses autores aos poucos perceberam é que o argumento de Melisso não é silogístico e, portanto, não pode, como fez Aristóteles, ser tratado como tal. Mas, além disso, perceberam que Aristóteles tinha ao seu alcance o momento central do argumento, mas que o distorceu completamente para favorecer sua própria visão.

[152] Para uma exegese completa destes fragmentos, veja-se REALE, 1970: 66-104; e também VITALI, 1973: 167-180.

ἄπειρον de Anaximandro encerrava em si o mesmo desejo. Mesmo os pitagóricos antigos com a *harmonia* tentavam superar as oposições, mas não conseguiram superar a oposição última entre limitado e ilimitado. Xenófanes se ergueu contra o antropomorfismo politeista, defendendo um deus único e Parmênides demonstrou que só o que é é, porque não pode ser não-ser, abrindo as portas pra um monismo naturalista, ainda que preservando a oposição ser/não-ser na ordem cósmica (como discutimos no capítulo anterior). Pelos documentos que nos restam, apesar do depoimento de Platão (*soph.* 242 d), não foi a estirpe eleática a dizer pela primeira vez que "tudo é um", mas foi Heráclito[153]. Finalmente, coube a Melisso a demonstração de que "tudo é um". O ser, diz Melisso, é infinito, portanto só pode ser um, pois se fossem dois, um seria limite do outro; mas, como já fora demonstrado (fr. 2) tal é impossível, logo: o ser é um.

Melisso toca ainda temas de importância histórica muito grande. Por exemplo, o tema da homogeneidade (fr. 7), já presente de forma consistente em Parmênides[154], recebe em Melisso um novo tratamento: a homogeneidade[155] é deduzida da unidade e permite deduzir a

---

[153] HERÁCLITO **DK B 50**: "Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um" (Trad. CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 84).

[154] O termo ὅμοιον é utilizado por Xenófanes (por exemplo no famoso fr. **DK B 23** do Περὶ φύσεως: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα. *Um único deus, entre deuses e homens o maior, / Em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.* (Trad. PRADO, 1978: 62) Aqui o sentido de ὅμοιον é **semelhante** e não **homogêneo**) com sentido diferente daquele usado por Melisso e, ademais, o colofônio Xenófanes usa o termo, mas, certamente, não trata do tema do ὅμοιον. Já em Parmênides, encontramos não só o termo mas também o assunto, como é possível ver em dois pontos do poema, primeiro em **DK B 8**, **22-25** e, depois, em **DK B 8**, **42-49**. Parmênides diz (v. 22) que não é possível que o ente (ἐὸν) possa ser dividido, pois é um todo contínuo (πᾶν ὁμοῖον), pois não há alguma parte do todo em que há mais ente e outra em que há menos. E mais adiante, depois de ter retomado a idéia de que não há concentrações e dissipações de ente (v. 44-45), introduz a demonstração: o não-ente não existe, pois o impediria de alcançar a homogeneidade, nem o ente pode ser mais ente ou menos ente, porque é inviolado; portanto o ἐὸν é homogêneo por todo lado (v. 49).

[155] O conceito de ὅμοιον é possivelmente, do ponto de vista histórico, o mais importante de Melisso porque caracteriza muito melhor o eleatismo do que o Um. Parece-nos muito difícil resumir tal importância mais e melhor do que as iluminadas palavras de Reale que, portanto, reportamos:

"É contra o ὅμοιον dos Eleatas que Platão lutará incansavelmente; e o famoso "parricídio de Parmênides" não será outra coisa se não a tentativa de romper o ὅμοιον do ἐὸν: e, de fato, não é o puro μὴ ὂν (o contraditório do ὂν) que Platão introduz, mas o ἕτερον, o 'diferente', o qual permite a ele de recuperar o múltiplo (sobretudo o múltiplo ideal). E é o ὂν ὅμοιον dos Eleatas que Aristóteles, na *Física* antes e na

imutabilidade. Quanto à impossibilidade do movimento, a primeira novidade em relação a Parmênides é o tratamento lógico mais maduro e mais refinado. Sucessivamente Melisso apresenta uma abertura teológica notável: seu ser não sente dor, não sofre e é são[156]. Apesar da argumentação negativa da dor e do sofrimento, pois está dentro do contesto da argumentação da imobilidade, e apesar de não apresentar os correspondentes atributos positivos, Melisso abre espaço para as especulações sucessivas de Platão e Aristóteles. Além disso, há uma forma nova de argumentação a respeito da impossibilidade do movimento. O movimento supõe o vazio, mas como o vazio não existe, o movimento não é. Platão, no *Teeteto* atribui este argumento indiscriminadamente a Parmênides e a Melisso[157]; enquanto Aristóteles o atribui ao eleatismo em geral[158], como ainda se faz modernamente. Novidade é também a negação decidida do vazio[159] e que terá grande importância nas filosofias sucessivas. Um último atributo do ser é aquele que Simplício apresenta como *asómatos* e que

---

Metafísica depois, tentará quebrar, contrapondo sistematicamente o ὂν πολλαχῶς λεγόμενον, para poder *salvar os fenômenos*. Com Aristóteles não só a diversidade e a multiplicidade ideal entram de volta no ὂν, mas também todas as determinações empíricas e acidentais. E é em função da distinção dos significados do ὂν que o Estagirita recuperará até mesmo o devir e o movimento, que, como passagem da *potência* (que é ὂν δυνάμει) a ato (que é ὂν ἐνεργείαι), se revelará uma passagem do ὂν a um *sentido diferente* do ὂν. E, portanto, Aristóteles poderá recuperar o devir e o movimento e poderá demonstrar que não estão fora do bojo da realidade e do ser, tão somente porque deste ser negará o essencial atributo eleático do ὅμοιον." (REALE, 1970: 156)

[156] O tema da dor (ou da doença) e da saúde do ser, assim como colocado por Melisso, acabou sendo motivo de discussão na escola hipocrática com a discussão correlativa da possibilidade de desenvolvimento das *technai*. Veja-se, por exemplo, a polêmica do ΠΕΡΙ ΤΕΧΝΗΣ hipocrático, que evoca diretamente Melisso, ainda que a polêmica seja dirigida aos contemporâneos do autor do tratado, não podendo ser o sâmio, anterior de uma ou duas gerações. (JORI, 1996: 117-119 *et* 334)

[157] PLATÃO, *Theaet.*, 180.d.7-e.4: ὀλίγου δὲ ἐπελαθόμην, ὦ Θεόδωρε, ὅτι ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο, "οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ᾽ εἶναι" καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

[158] ARISTÓTELES, *De gen et corr.*, A 8 325 a 2.

[159] Parmênides não tratara do vazio (ao menos, nada se encontra a esse respeito, nem no Poema e nem na doxografia). Portanto, pode-se encontrar aqui uma crítica aos pitagóricos ou, mais simplesmente, ao pensamento comum. Alguns autores viram aqui uma crítica ao atomismo, mas tal não pode ser porque Leucipo (o mais antigo dos atomistas) é sucessivo a Melisso; aliás, diz Tzes-Tzes que Leucipo foi discípulo de Melisso (*In* REALE: 1970: 186; Tzes-Tzes é o único que reporta esta notícia). Além do mais, o atomismo se desenvolve como uma crítica ao eleatismo, portanto o inverso não poderia se dar. O tema do vazio é importante e se encontra sempre no limiar das reflexões sobre o ser, tanto na antiguidade, como estamos vendo aqui, quanto na mais arrojada modernidade, quando a física atual se vê obrigada a dar conta de conceitos como vazio, vácuo e nada. Essa demonstração de Melisso da impossibilidade do vazio e, portanto, do movimento, levou alguns filósofos sucessivos, exatamente os atomistas, a reformular a cosmologia admitindo o ser eleático, mas restrito a pequenas partículas (os átomos) envoltas por um mar de vazio.

Melisso formula como *"não deve possuir corpo"* e que significa uma indeterminação da figura, ou seja, uma infinitude quantitativa sem delimitações[160]. Isto não faz de Melisso um espiritualista e nem um materialista, pois estes conceitos estão além do momento histórico do eleatismo e só passarão a ter sentido com Platão e Aristóteles.

A última novidade de Melisso consiste em ter realizado (no fr. 8) a eliminação total da esfera das aparências e da *doxa*. Parmênides, entre a verdade e a opinião quer realizar um *aut-aut*, mas o texto do Poema que sobrou mantém ambigüidades, talvez dando às aparências um lugar numa esfera inferior de plausibilidade. Já Melisso opera um corte total e, como aconteceu com outros conceitos, a total negação da *doxa*, peculiar do sâmio, passa a ser atribuída a Parmênides. O argumento de Melisso se desenvolve assim:

a) A multiplicidade das coisas atestada pelos sentidos seria verdadeira se cada coisa percebida permanecesse idêntica consigo, imutável, não gerável, não corruptível.
b) Mas a própria experiência sensível atesta que as coisas nunca permanecem idênticas e, pelo contrário, se alteram, se geram e se corrompem.
c) Portanto, estabelece-se uma contradição entre, de um lado, a condição absoluta de verdade reconhecida pelos argumentos anteriores e, de outro lado, aquilo que os sentidos e a experiência nos manifestam.
d) A contradição é eliminada negando validade ao testemunho dos sentidos. Pois, se fosse verdadeiro o testemunho dos sentidos, com o reconhecimento do devir teríamos que admitir fatalmente o não-ser; e isto é absurdo.
e) Portanto, os sentidos se enganam e a mutação das coisas é ilusória.

---

[160] Heinrich Gomperz (GOMPERZ: 1932) dedicou um artigo ao estudo de ἀσώματος e de σῶμα no contexto melissiano, mostrando que ἀσώματος era um termo antigo, do qual se acham exemplos até mesmo nos textos órficos (*Orphica*, DK B 13, 54 Kern, Colli, B 72). Seguindo o caminho dos significados, desde o σῶμα que em Homero significa cadáver, até Platão, que no *Fédon*[160] faz referência à harmonia incorpórea (ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν - *Phaedo*, 85 e - 86 d.), é possível ver claramente que 'incorpóreo', além de estar quase sempre associado a 'infinito' (como em Melisso), significa simplesmente sem limite, sem perfil definido. Também Untersteiner corrobora esta tradução, associando mais diretamente ἀσώματος a ὁμοῖον, no sentido de que a incorporeidade significa aquela propriedade de não ter propriedades; pois para Melisso era importante excluir que o ser fosse σκληρόν, μαλθακόν, ψυχρόν, θερμόν (Untersteiner, 1953: 604; Citado por REALE, 1970: 219), pois romperiam sua homogeneidade.

f) Logo, a realidade verdadeira é aquela do Ser-Uno; e se a multiplicidade existisse, deveria ser como o Uno.

Melisso cumpre o passo extremo do eleatismo, aquele passo que nem mesmo seu mestre Parmênides levou até o fim: a total eliminação das aparências do mundo sensível. Como se sabe, Parmênides admite de certa forma a δόξα[161]. Para ele, o mundo mostrado pelos sentidos oferece alguma realidade[162], desde que interpretado à luz do princípio da deusa[163]. Isto coincide com o testemunho de Aristóteles[164]. Melisso, por sua vez, rechaça completamente o testemunho dos sentidos ressaltando totalmente o domínio do λόγος. Com referência a esta passagem de Melisso, deve ser lembrado que ele examina a possibilidade de que todas as coisas sejam eternas; fato que ele rechaça, rechaçando também a multiplicidade. A possibilidade de que as coisas sejam eternas (com uma busca de outra explicação para o devir) como já dissemos[165], é assunto de filosofia contemporânea, evidenciando, de certa forma, a atualidade de Melisso.

O histórico italiano Albertelli afirma que Melisso é figura dispensável na história da filosofia[166]. Mas, se porventura Melisso ficasse excluído da reconstrução do pensamento pré-socrático, antes de tudo, não se saberia como explicar afirmações que, colocadas como sendo de Parmênides e Xenófanes pela doxografia, na verdade estes filósofos nunca fizeram. Nem

---

[161] Para maiores esclarecimento da complexa temática parmenidiana da δόξα remetemos o leitor ao item 3, pp. 44 - 85.

[162] Veja-se, por exemplo, o fr. 9: *tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz, / das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa o nada.* (PARMÊNIDES, 1978: 144).

[163] Ou seja, o princípio dos dois caminhos, o qual quando aplicado à opinião a respeito do mundo, evidencia que a descrição opinativa não é verdadeira. A deusa, antes de descrever *doxasticamente* o mundo, adverte que o teor de suas palavras é enganoso (fr. 8, 50-52).

[164] ARISTÓTELES, *Metaph.*, A 986 b.31-34: "... Entretanto, forçado a levar em conta os fenômenos, e supondo que o um é segundo a razão, enquanto o múltiplo é segundo os sentidos, também ele afirma duas causas e dois princípios: o quente e o frio, quer dizer, o fogo e a terra." (ARISTÓTELES, 2002: 33)

[165] Ver p. 17, n. 20.

[166] "Nenhuma tentativa de avaliação positiva nos parece suficiente para nos induzir a abandonar a nossa convicção de que o pensamento ocidental pode tranquilamente prescindir de Melisso de Samos." (ALBERTELLI, 1939: 213)

seria explicável no eleatismo aquela fisionomia com contornos precisos que nem o suposto fundador Xenófanes, nem o verdadeiro, Parmênides, e nem o dialético Zenão souberam criar. Quando se expõe, ou se refere ou se repensa o eleatismo, encontramos aquilo que Reale chama 'um *plus*' de sistematização, de complemento e de aprofundamento que pode ser explicado com Melisso e somente com Melisso[167]. Ademais, Melisso é o ponto de partida do pluralismo e do atomismo, porque somente em Melisso se encontram o desenvolvimento eleático da temática da homogeneidade e da temática do vazio, pontos de partida respectivamente do pluralismo e do atomismo. Portanto, Melisso representa o elo entre Parmênides e os filósofos sucessivos, sem o qual se daria um hiato incompreensível. Afirma Reale, parafraseando Albertelli, que, principalmente em relação ao Atomismo, se Melisso não tivesse existido, seria necessário inventá-lo[168].

Melisso está longe de ser o filósofo grosseiro do qual fala Aristóteles. Ao contrário, foi um pensador perspicaz e rigoroso. Mesmo não tendo a genialidade criativa de Parmênides, soube levar o eleatismo a uma perfeição e a uma pureza teorética que em vão se procura em seu mestre. Tem ainda uma passagem de Zafiropulo que queremos reportar[169]. Como já foi dito, não é Parmênides o filósofo do Um, mas Melisso. No entanto, o diálogo platônico que trata do Um e do Múltiplo é exatamente o *Parmênides*. Diz Zafiropulo que, talvez o diálogo devesse ser intitulado a Melisso e não a Parmênides, mas Melisso caira em desgraça aos olhos dos atenienses quando ganhou a batalha naval contra Péricles e, portanto, este fato deve ter levado Platão a transpor o título de *Melisso* para *Parmênides*. Mesmo excessiva, a hipótese de

---

[167] REALE, 1970: 253-254.

[168] *Ibidem*: 266.

[169] "Un demi-silence s'y établit autour de son nom et Platon, [...] céda probablement à ces raison de sentimentalité locale quand, pour glorifier ses ancêstres spirituels Éléates, il écrivit un *Parménide* et non un *Mélissos*. (ZAFIROPULO, 1950: 219-220)

Zafiropulo é emblemática do grande valor do sâmio. Traçado este breve painel da filosofia de Melisso, podemos agora avançar e entrar no nosso tema principal, o não-ser em Melisso.

4.2 - Semântica do ser e do não-ser em Melisso

Segundo a citação de Simplício, a obra de Melisso começava com uma frase que Diels considerou apenas paráfrase:

> Νῦν δὲ τὸν Μελίσσου λόγον ἴδωμεν, πρὸς ὃν πρότερον ὑπαντᾷ. τοῖς γὰρ τῶν φυσικῶν ἀξιώμασι χρησάμενος ὁ Μέλισσος περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως. "Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός;"
>
> *Agora, vejamos o discurso de Melisso, contra o qual [Aristóteles] antes responde. Pois, Melisso utilizando os princípios dos filósofos da natureza a respeito da geração e da corrupção, assim inicia o escrito: "Se nada é, a respeito dele o que poderia se dizer como se fosse algo?"*

Este fragmento, que Reale numera como fr. 0, constava das edições de Brandis[170] e Mullach[171]. Sucessivamente, Pabst[172] percebeu que os primeiros cinco fragmentos (numerados 1, 2, 3, 4 e 5) eram tão somente paráfrases dos fragmentos genuínos (na numeração DK 1, 2, 6 e 7) e portanto, foram excluídos. Burnet afirma ter chegado às mesmas conclusões de Pabst e também exclui esse texto do conjunto dos fragmentos e o coloca entre as paráfrases, com exceção desta primeira citação, que ele preserva como fr. 1a[173]. O argumento de Burnet é

---

[170] BRANDIS, 1813.

[171] MULLACH, 1883.

[172] PABST, 1889.

[173] BURNET, 1920: § 165, nota 47. "Não é mais necessário discutir as passagens que costumam ocorrer como frs. 1-5 de Melisso, pois foi provado por A. Pabst que elas são meramente uma paráfrase dos fragmentos genuinos (*De Melissi Samii fragmentis*, Bonn, 1889). Quase simultaneamente eu cheguei de modo independente às mesmas conclusões (veja-se a primeira edição, § 138). Zeller e Diels aceitaram ambos a demonstração de Pabst, e os supostos fragmentos foram relegados às notas na última edição de R. P. No entanto, eu ainda acredito que o fragmento que eu numerei como 1a é genuino. Veja-se a nota seguinte." § 165, nota 48. "Este fragmento está no começo da paráfrase que foi tão longamente confundida com as palavras de Melisso (*Simpl. Phys.* p. 103, 18; R. P. 142 a), e Diels o removeu com o resto. Eu acredito que seja genuino porque Simplício, que tinha acesso ao original, o apresenta com as palavras ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως, e porque é de caráter inteiramente eleático. É natural que as primeiras palavras do livro deviam ser antepostas à paráfrase."

reforçado por Reale, pois, diz este último, a expressão "*Melisso ... assim inicia o escrito*" (ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως) é forte demais para não ser levada na devida conta. Ademais, o espírito parmenidiano permeia a expressão. De fato, diz Parmênides (fr. 2):

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.
pois nem conhecerias o que não é (pois não é exeqüível),
nem o dirias...

Em nossa visão, o fr. 0 deve ser aceito e nós iremos acrescentar nossas razões às já apontadas pelos demais estudiosos. Mas antes é necessário esclarecer um outro ponto. Afirma Reale que é natural que Melisso retome Parmênides no núcleo de sua filosofia, ou seja, os caminhos descritos no fr. 2 de seu Poema. Ora, acrescenta Reale, além desse fr. 0, que faz referência ao caminho impossível do não-ser, o início do escrito melissiano devia conter uma referência ao primeiro caminho, o caminho do ser[174]:

> "Então, o escrito de Melisso devia abrir com a afirmação solene da *indizibilidade* ou *inexpressabilidade do não ser*, ou seja, com a asserção, feita de modo indireto, *da impossibilidade do não-ser ou do nada*. É provável que (como Parmênides também faz) Melisso, em contraposição à exclusão do nada, procedesse à afirmação do ser, e a esta devia seguir, possivelmente (*verosimilmente*), o atual fragmento 1."

Mesmo aceitando-se esta hipótese, é fato notável que Melisso abre seu texto com a enunciação de uma impossibilidade intrínseca do não-ser: o não-ser não pode participar do discurso. Melisso renova aqui, sem a veste mítica, o preceito da deusa parmenidiana:

pois que geração procurarias dele?
Por onde, donde crescido? Nem do não ente permitirei
Que digas e penses; pois não dizível nem pensável
É que não é;

O fato que Melisso abre seu texto com o (não) discurso sobre o nada indica, em nossa visão, que o núcleo, a descoberta e o ponto de partida da reflexão de Parmênides são o não-ser. A nossa análise do Poema parmenidiano mostrou que o conceito chave é o não-ser, o qual, posto em evidência por Parmênides, mostrou sua atuação[175] no pensamento e no discurso, tanto na

[174] REALE, 1970: 36.
[175] O não-ser não atua, mas o conceito de não-ser atua na mente humana.

pureza do ser, no caminho da persuasão, quanto na mistura de ser e de não-ser, na composição da opinião. Melisso retoma esse ponto crucial: mais do que a afirmação do ser, é a afirmação da impossibilidade do não-ser que é o verdadeiro responsável pela sustentação do edifício filosófico parmenidiano. De forma que esse fr. 0 tem todas as qualificações conceituais não só para ser autêntico de Melisso, como também para abrir e sustentar todo o discurso do sâmio[176].

O **fr. 0** seria um excelente exemplo para nossa análise. Porém, por não ter alcançado ainda a unanimidade de aceitação, não será utilizado como ponto de referência, mas apenas como trecho que pode corroborar os demais eixos da nossa tese. Mesmo assim, não é necessário ir muito longe, porque logo a seguir, no fr. 1, Melisso repropõe o tema com a mesma *forma mentis* que será objeto de nossa discussão. O fr. 1 diz:

> ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν: εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.
>
> *Sempre era o que era e sempre será. Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.* (SIMPLÍCIO, *in Phys.*, 162, 24)

A tradução acima é de Cavalcante de Souza[177]. Melisso diz que o que era (ὅ τι ἦν), sempre foi e sempre será. Esta afirmação é dada no começo da articulação do discurso, algo parecido

---

[176] Obviamente, a análise teorética não é suficiente para garantir a autenticidade do fragmento, mas soma esforços para o todo argumentativo, especialmente, como nesse caso, quando os demais recursos históricos são bastante reduzidos. Fica assim registrada a nossa contribuição.

[177] Damos, a seguir, outras traduções, numa seqüênica histórica. Na tradução de Burnet: "*What was was ever, and ever shall be. For, if it had come into being, it needs must have been nothing before it came into being. Now, if it were nothing, in no wise could anything have arisen out of nothing.*" (BURNET, 1920: § 165) Na tradução de Zafiropulo: "*Ce qui était, était de toute éternité et será de toute éternité. Car s'il était né il aurait nécessairement, avant de naître, dû être rien. Mais s'il avait été une fois rien, jamais rien n'aurait pu naître de rien.*" (ZAFIROPULO, 1950: 270.) Na tradução de Reale: "*Sempre era ciò che era e sempre sarà. Se, infatti, fosse generato, sarebbe necessario che, prima che fosse generato, non fosse nulla: e se, prima, non era nulla, per nessuna ragione nulla si sarebbe potuto generare dal nulla.*" (REALE, 1970: 369-371) Na traduçaõ de Vitali: "*Sempre fu ciò che fu e sempre sarà. Se infatti fosse nato, sarebbe necessário che prima di nascere non fosse; ora se per caso non fosse stato, in nessun modo nulla sarebbe mai potuto nascere dal*

com aquilo que se faz em certos livros de matemática, onde primeiro se enuncia o teorema e depois se apresenta a demonstração. Melisso procede do mesmo modo e depois do enunciado apresenta o argumento: pois se tivesse vindo a ser (ἐγένετο), ou também, se tivesse sido gerado, ou ainda, se tivesse nascido, seria necessário que antes de nascer (ou vir a ser ou ser gerado) ele fosse nada. Até aqui o argumento está estruturado estritamente nos moldes parmenidianos.

Mas na seqüência, algo acontece. Pois ele continua dizendo que se fosse nada, (εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν) então de nenhum modo (οὐδαμὰ) alguma coisa (οὐδὲν, nem uma coisa) poderia vir a ser (ou nascer ou ser gerada) a partir do nada (ἐκ μηδενός). Vamos notar imediatamente que ὅ τι que é o sujeito tanto do enunciado quanto do argumento demonstrativo, é singular, mas é um singular que pode ser aplicado tanto ao ser como um todo, quanto a cada ente. Veremos que Melisso de início o aplica ao ser como um todo, demonstrando a impossibilidade da geração ao todo, e sucessivamente o aplica ao ser enquanto ente individual participando de uma multiplicidade, e argumenta que não só a geração do ente individual é impossível como também é impossível a multiplicidade dos entes. Então, nesse primeiro fragmento Melisso se limita ao argumento geral e, portanto, a um τι abstrato do qual, num primeiro procedimento, extrai a sua lógica intrínseca (a lógica do ser, a famosa ontologia) e, sucessivamente, num segundo procedimento, aplica essa lógica ao existente concreto, ou seja, à φύσις, realizando assim o programa, resumido no título da obra, de igualar o ser à natureza (Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος)[178].

---

niente." (VITALI, 1973: 131) Na tradução de Barnes: "*Whatever is always was and always will be. For if it came into being, it is necessary that it was nothing before coming into being; now if it was nothing, in no way might anything come into being from nothing.*" (BARNES, 2000: 184) Estas traduções, apesar de pequenas diferenças, são essencialmente iguais àquela de Cavalcante de Souza.

[178] SIMPLÍCIO, *in Cael.* 7, 557. 10 καὶ εἰ Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος ἐπέγραψε Μέλισσος, δῆλον, ὅτι τὴν φύσιν ἐνόμιζεν εἶναι τὸ ὂν.

O enunciado é geral: algo não pode vir do nada. Parmênides, tratando do mesmo assunto, não afirma diretamente, mas o faz indiretamente através de duas perguntas, para as quais se exclui terminantemente a possibilidade de resposta. Pela voz da deusa ele diz: 1) qual a geração que é possível? Ou seja, que tipo de geração seria, ou ainda, negando implicitamente a tautologia, qual geração é capaz de gerar? E se fosse gerado, 2) de onde viria tal geração? Quem seria o gerador? Aqui, a segunda pergunta é uma outra maneira de repropor a primeira. Haveria uma resposta possível, e tudo indica que a nossa mente rapidamente e imediatamente responde: a geração vem do não-ser. Ora, diz Parmênides, o homem de duas cabeças acredita que o não-ser possa ser objeto de pensamento e de discurso, porque o não-ser parece ser um fenômeno, pois é uma parte do fenômeno do devir. Mas não! O não-ser é um conceito absolutamente (aqui absolutamente no sentido literal e preciso do termo) contraditório e que impossibilita tanto o pensamento quanto o discurso. Portanto, diz a deusa, "proíbo-te" o uso de tal conceito.

Melisso parece não se incomodar com a injunção da deusa. O conceito parmenidiano geral da impossibilidade da geração é preservado. Mas, por outro lado, parece haver uma incompreensão da profundidade do conceito de não-ser de Parmênides. Pois em Melisso o nada não é algo contraditório, que torna contraditório o pensamento e o discurso, mas, despojado de sua profundidade ontológica, passa a ser tão somente um valor nulo, uma classe vazia, diríamos hoje; portanto passa a ser operativo: com o conceito de nada é possível operar, tanto na mente quanto no discurso. Melisso, transgredindo o preceito da deusa utiliza o conceito de nada no discurso (e, logo, no pensamento) e oferece o seguinte argumento: nada vem do nada (ουδέν ἐκ μεδενός), *nihil ex nihilo*. É nossa tarefa, agora, esclarecer essas afirmações.

4.2.1 - O não-ser em Parmênides. Vamos, por enquanto, tentar evidenciar quanto mais claramente possível a diferença formal do uso do conceito de nada em Parmênides e em Melisso, e sucessivamente vamos ver as implicações filosóficas. Para Parmênides o não-ser é um conceito absolutamente contraditório. Enquanto contraditório em si mesmo, a ele faz oposição a tudo que não é contraditório; com o não-ser não se consegue nem pensar nem articular qualquer discurso. Portanto, o que o homem pode pensar e o que o homem pode fazer objeto de discurso é tudo aquilo que nada não é. O que é que nada não é? É aquilo que existe. O que existe é exatamente aquilo que não é nada. A afirmação parmenidiana do fr. 2 é radicalmente existencial, porque parte de uma reflexão sobre a não existência. As interpretações de cunho predicativo ou veritativo[179] deixam de lado o sumo da filosofia parmenidiana, reduzindo-a a um fenômeno evolutivo lingüístico e negando assim a essência do fato histórico que é a filosofia[180]: a reflexão filosófica. Parmênides consegue plantar para

---

[179] Veja-se a crítica de O'Brien à interpretação veritativa de Kahn (O'BRIAN, 1987: 157-163). O'Brian mostra a inanidade da análise filológica de Kahn e conclui afirmando que a interpretação veritativa é arbitrária e fantasiosa.

[180] O próprio Charles Kahn, na segunda edição de seu "The verb be in ancient greek" atenua sua antiga posição. Vamos reportar aqui um trecho do ensaio de 2003 que precede a reedição, porque além do parcial *mea culpa*, Kahn faz um quadro do ambiente em que se desenvolveram as interpretações linguísticas do momento central da filosofia parmenidiana: *"Meu propósito original era fornecer uma espécie de prolegômenos gramaticais à ontologia grega. A noção de Ser, assim como formulada por Parmênides, parece não vir de lugar nenhum, como um meteoro filosófico sem antecedentes históricos mas com conseqüências históricas profundas. [...] Então, meu projeto original era filológico e hermenêutico. Em todo caso, esse projeto foi alterado pelo meu envolvimento nas acusações a essa concepção pelos relativistas e pelos positivistas, os quais defendiam que a metafísica do Ser resultava simplesmente de uma confusão lingüística ou de uma reificação das peculiaridades locais do vocabulário. Mas, dado que a questão do Ser era de importância fundamental para os filósofos gregos, eu me senti na obrigação de defender seu interesse teorético com o Ser, como sendo uma iniciativa filosófica válida. O resultado é a minha contra-proposta de que a variedade de usos de* einai *forma um sistema conceitual significativamente unificado, uma rede de conceitos interdependentes aglomerando-se em volta da noção de predicação, e que esses conceitos fornecem um sujeito próprio à ontologia, tanto à antiga quanto à moderna.*

Assim, o argumento do meu livro chega a duas conclusões, uma lingüística e uma filosófica. A conclusão filosófica, a minha defesa da ontologia grega, se apoia na minha visão do sistema de einai *mas não é conseqüência dela. A ontologia grega pode ser defendida em diferentes planos, e um leitor pode aceitar a minha visão do sistema de* einai *mas duvidar que seja uma defesa válida da ontologia. Além do mais, eu não tentei demonstrar a fecundidade de minha análise lingüística para a interpretação da filosofia grega. Isto pode ser feito apenas com uma análise detalhada dos textos platônicos e aristotélicos. Esse estudo permanece, enfim, essencialmente como prolegômenos gramaticais à história da ontologia grega."* (KAHN, 2003: vii-viii) Como explicado na introdução (p. 9) nossa análise é de tipo teorético e para esse tipo de análise, diferentemente da análise filológico-hermenêutica, é bastante óbvio que a defesa de uma concepção ontológica somente pode acontecer dentro e não fora do âmbito da ontologia, por uma razão muito simples: a concepção ontológica analisada só é ontológica dentro do âmbito ontológico, pois fora desse âmbito a concepção deixa de ser concepção ontológica e, portanto, desaparece o objeto de estudo.

sempre uma coluna epistêmica (que se mantém em pé, que não pode ser derrubada) do pensamento humano: o ser (o que tem existência) é aquilo que não é não-ser. No entanto, uma discussão envolvendo o não-ser é repleta de armadilhas conceituais e é difícil até hoje encontrar fórmulas lingüísticas que consigam evitar as ambigüidades, as equivocidades e as contradições lingüísticas. Com efeito, Parmênides descobre que o não-ser absoluto é contraditório, mas, por ser contraditório, torna lingüisticamente contraditória também a afirmação de sua contraditoriedade. Atente-se ao seguinte: se o não-ser é absolutamente contraditório então a expressão 'não-ser' é contraditória. Dito de outra forma, se o ser é aquilo que absolutamente não é contraditório, então a expressão não-ser já implica a mais absoluta contradição, porque pelo preceito parmenidiano o ser absolutamente não pode ser negado; no entanto, a expressão não-ser, tomada absolutamente, é exatamente a negação absoluta do ser. Isto é, a expressão lingüística 'não-ser', tomada absolutamente, expressa uma impossibilidade tanto quanto uma outra expressão lingüística, também tomada absolutamente, do tipo de 'eu não escrevo', 'eu não estou aqui', etc.

O estudo da natureza dessa contradição fundamental deve ter revelado a Parmênides a sua impossibilidade de qualquer uso filosófico ou lingüístico. Mais do que isto: percebeu que o uso da contradição fundamental rompe qualquer coerência de pensamento e de discurso. Por outro lado, a afirmação da absoluta contraditoriedade do não-ser já é um discurso e ficaríamos presos num círculo vicioso conceitual se, afinal, não fosse feita uma diferenciação. Qual?

Parmênides, por ser o grande iniciador dessa forma de pensar (a ontologia) encontra-se no limiar do âmbito ontológico; por isso, estudos como aqueles de Kahn encontram sua razão de ser. No entanto, se se aceita que a ontologia é de fato a *filosofia primeira*, ou seja, aquela que trata da generalização máxima das concepções, então cabe à própria metodologia ontológica dar conta da ontologia. Pela natureza da disciplina ontológica, essa metodologia é teorética e a ela cabe a análise das concepções. Por outro lado, ao se tratar de concepções ontológicas numa pesquisa histórica é necessário associar à metodologia teorética o instrumental da pesquisa filológico-hermenêutica e da pesquisa propriamente histórica, sob pena de reduzir conceitos datados às nossas concepções atuais. A autocrítica de Kahn tem, enfim, toda razão metodológica: o estudo filológico-hermenêutico do *einai* e de seu sistema se constitui apenas como (parte dos) prolegômenos à temática.

A diferenciação consiste em dois tipos de discursos: um discurso que implica o não-ser e o mantém interno a si próprio e um discurso que rejeita o não-ser de suas próprias entranhas. Ao primeiro discurso Parmênides dá o nome de "caminho daqueles que nada sabem"[181]; ao segundo discurso Parmênides chama de caminho da Persuasão que acompanha a Verdade (fr. 2)[182].

Parmênides afirma que o discurso que mistura ser e não-ser gera opinião e erro. Por outro lado, o discurso no qual não se dá essa mistura é um discurso verdadeiro. Surge a pergunta: é possível fazer um discurso verdadeiro (sem misturar ser e não-ser) a respeito do não-ser? Eis uma pergunta que pode gerar confusão. De fato, a própria pergunta já é um discurso sobre o não-ser. Este discurso (gerado pela pergunta) carrega o não-ser misturado dentro de si ou não? Em nossa visão há duas respostas possíveis mas apenas uma aceitável. 1) A primeira responde: sim, a pergunta sobre o não-ser já implica um discurso contaminado pelo não-ser, logo a pergunta gera um campo semântico opinativo e não verdadeiro. No entanto, essa

---

[181] PARMENIDES, fr. 6, 5-6: "ἧν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι" (...em que mortais que nada sabem / Erram, duplas cabeças...) (Tr. CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 142).

[182] Vamos aproveitar o ensejo e falar de novo rapidamente da questão dos caminhos no Poema de Parmênides. A *vexata quaestio* recai exatamente sobre o fragmento 6, que acabamos de citar. Os argumentos paleográficos, filológicos e hermenêuticos aos quais aderimos encontram-se no ótimo estudo do prof. Cordero, ao qual enviamos (CORDERO, 2005). Acrescentamos aqui a visão teorética nossa. No fr. 2 Parmênides fala de dois caminhos de investigação, o primeiro é o caminho da Persuasão e o segundo é o caminho impercorrível. Para ficar mais claro, vamos distinguir dois planos. Um plano epistêmico, onde se prospectam essas duas possibilidades que, quando submetidas a solicitação, revelam duas naturezas opostas, um caminho é percorrível e outro impercorrível. Um segundo plano, o plano concreto, onde o segundo caminho nem é caminho percorrível e nem é um caminho prospectado. O que acontece é que "os mortais que nada sabem" igualam o primeiro com o segundo caminho e, acreditando percorrer um caminho de saber, acabam por não se dar conta da verdade da φύσις. Eles, massas indecisas (ἄκριτα φῦλα), confundem (no plano epistêmico) ser e não-ser como sendo o mesmo e não o mesmo (DK B 6, 8-9). Esta confusão é a única possibilidade concreta de <u>operar</u> (no plano concreto) com o não-ser do segundo caminho, e o resultado é um discurso não verdadeiro, isto é doxástico. De forma que, concretamente só há dois discursos possíveis: o discurso verdadeiro e o discurso doxástico. Se compararmos os dois planos, resultam dois caminhos: 1) o caminho (epistêmico) da Persuasão que no plano concreto se manifesta como o caminho da Verdade, e 2) o caminho (epistêmico) impercorrível, que concretamente se manifesta com a confusão dos ἄκριτα φῦλα, os quais acreditam percorrer o que não estão percorrendo, dando origem ao caminho da Opinião. O caminho da Verdade é o mesmo no fr. 2 e no fr. 6, e este é o primeiro caminho. O caminho da Opinião é aquele do fr. 6, cuja origem (epistêmica) se encontra na impercorribilidade evidenciada no fr. 2, e este é o segundo caminho. Para nossa pesquisa, em âmbito teorético, só há estes dois caminhos; as demais visões dependem do sentido que se quer dar à palavra caminho.

mesma resposta também é um discurso sobre o não-ser e portanto opinativo e, portanto, que se contradiz. Essa resposta não é aceitável. 2) A segunda responde: não, não carrega a contaminação da mistura de ser e não-ser dentro de si, pois o não-ser é ele mesmo, não misturado com o ser, desde que exista uma visão verdadeira que certifique que o não-ser é ele mesmo. Mas, a visão verdadeira não pode se originar do não-ser (pois, pela meditação parmenidiana, o não-ser é contraditório), portanto só resta a possibilidade da visão verdadeira originar-se no campo semântico do ser, sem que lhe seja inerentemente misturado o não-ser. A contradição do não-ser certifica o ser, a certificação do ser garante a verdade da contraditoriedade do não-ser. A pergunta é verdadeira e legítima.

A certificação da verdade e a certificação da legitimidade da pergunta certificam a resposta. Relembrando a pergunta: é possível fazer um discurso verdadeiro (sem a contaminação da mistura de ser e não-ser) a respeito do não-ser? A resposta é: sim. Além disso, não só é possível como é necessário, pois quem afirma a contraditoriedade absoluta do não-ser é tão somente o discurso verdadeiro. É possível perceber que, de outra forma, repercorremos o fr. 2 de Parmênides, evidenciando um componente que será valioso daqui em diante: cabe somente ao discurso verdadeiro falar verdadeiramente a respeito do não-ser; e tal é possível e necessário, pois sem esta necessidade não haveria discurso (verdadeiro) sobre o não-ser, e, *ipso facto*, não haveria mais a noção (verdadeira) do não-ser, deixando a φύσις ao arbítrio dos ἄκριτα φῦλα. Parmênides, ao mesmo tempo em que funda o discurso sobre o ser, a ontologia, também funda o discurso sobre o não-ser, a meontologia.

Que tipo de discurso é possível fazer a respeito do não-ser? No fr. 2[183] Parmênides põe decididamente algumas características do não-ser: ele é um caminho imperscrutável (παναπευθέα), impercorrível, incognoscível e indizível. Estamos diante de características negativas. Ainda assim, é um discurso válido a respeito do não-ser, como ainda veremos mais claramente. Já no fr. 6, o não-ser quando misturado ao caminho do ser gera 'massas indecisas' (ἄκριτα φῦλα) que são levadas como cegas e surdas por pensamentos errantes; pois os pensamentos são resultado de um pensar não ponderado, resultado de uma mente[184] sem recursos. Quer dizer que o não-ser, por não ter o seu valor compreendido plenamente, acaba sendo considerado uma simples ausência de ser. Mas, se tal fosse, se daria o impossível, ou seja, a descontinuidade do ser. Mas tal não se dá, pois o que é não se decepará do que é[185].

No fr. 7 Parmênides reafirma a oposição irredutível entre ser e não-ser e não pode se impor que existam as coisas que não são[186]. O que são as coisas que não são (μὴ ἐόντα)? São os entes mergulhados no devir quando vistos pelo olhar cego, o ouvido confuso e a língua confusa das *massas indecisas* (ἄκριτα φῦλα). Para a percepção comum as coisas nascem do nada e morrem no nada; o nada passa assim a fazer parte do mundo. Mas, diz Parmênides, tornar o nada origem da geração e da corrupção significa transformar o nada em algo,

---

[183] Fr. 2, v. 6-8: παναπευθέα (παναπειθέα, Proclo) ἔμμεν ἀταρπόν:/οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν / οὔτε φράσαις... *é atalho de todo incrível; / pois nem conhecerias o que não é (pois não é exeqüível), / nem o dirias...* (*ibidem: 142*). A tradução de Cavalcante de Souza utiliza a *lectio* de Proclo, παναπειθέα; já παναπευθέα é *lectio* de Simplício e é utilizada pela maioria dos exegetas.

[184] A palavra no texto grego é (στήθεσιν), dativo plural de στῆθος que significa *peito* mas, aqui, de novo tem o sentido de 'sede do pensamento' (cf. **DK 28 B 1, 29**) e portanto *mente*.

[185] PARMÊNIDES, fr. 4, 2: "οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι" "*Pois não deceparás o que é de aderir ao que é*". (CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 142)

[186] PARMENIDES, fr. 7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα: / ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα / μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. *Não, impossível que isto prevaleça, ser (os) não entes. / Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento; / Nem o hábito multiexperiente por esta via te force. / Exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido, / E a língua, mas discerne em discurso controversa tese / Por mim exposta.*" (*ibidem*: 142 ;com pequeno retoque nosso).

transformar o não-ser em ser, o nada de cada ente passaria a ter existência, mas é impossível que isto prevaleça, que estes não-entes se tornem existentes.

A seguir a deusa convida Parmênides a julgar a tese por ela exposta, ou seja, da impossibilidade da geração e da corrupção originados no não-ser, com sua própria mente e não com o hábito adquirido (pela constante experiência). Esta passagem é tradicionalmente interpretada como uma oposição entre a razão e os sentidos. Já Sexto Empírico, autor da citação que constitui parte do fr. 7, assim commenta: "*Por fim, continua explicando a necessidade de não confiar nas sensações mas na razão.*"[187] Muitos estudiosos seguiram e seguem a mesma linha interpretativa. Por exemplo, Guthrie: "*O que ela (a deusa) está de fato prescrevendo a ele aparece nas próximas linhas:* não acreditar nos sentidos, *mas ao invés disso,* julgar pela razão. *Aqui, pela primeira vez, sentido e razão são contrastados, e dissemos que os sentidos enganam e que somente a razão deve receber crédito.*"[188] No entanto, em nossa visão, *logos* aqui tem sentido, sim, de razão, mas aquela razão profunda das coisas que perpassa o mundo[189]. Portanto, Parmênides não condena os sentidos, mas condena os sentidos turvados pelo hábito ingênuo (ἔθος πολύπειρον). Quando o λόγος dirige os sentidos, estes poderão perceber que não há geração e nem corrupção, que não prevalecerá que os não-entes passem a ser. Aqui o λόγος é exatamente aquele obtido pela metodologia de discernimento da verdade, ou seja, a metodologia exposta no fr. 2: os dois caminhos. Resta a descrição parmenidiana de mais uma característica do não-ser: o não-ser atua no conhecimento do mundo por parte dos ἄκριτα φῦλα turvando seus sentidos, de forma que eles passam a dar

---

[187] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 114: "καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ λόγῳ". Retradução da versão italiana de Untersteiner. (UNTERSTEINER, 1979: 137)

[188] GUTHRIE, 1965: 25.

[189] Veja-se a discussão de Ruggiu do termo λόγος nesse contexto (REALE-RUGGIU, 1991: 267). Ruggiu afirma que λόγος deve ser entendido como uma maneira profunda de conhecer a realidade, segundo a acepção cultural geral da época que ele extrai também de Heráclito, Ésquilo e Epicarmo.

existência aos não-entes; Parmênides, portanto passa aqui a falar não só do não-ser absoluto geral (μὴ ἐὸν), mas também de uma pluralidade de não-entes individuais (μὴ ἐόντα). Veremos em breve a importância disso.

No fr. 8 encontramos os versos 7-9 que já analisamos: "*Nem do não ente permitirei / Que digas e penses; pois não dizível nem pensável / É que não é*". Parmênides reafirma que o não-ser não é nem dizível e nem pensável, portanto não é origem da geração. E continua nos versos 9-21[190]:

> *que necessidade o teria impelido*
> *A depois ou antes se do nada iniciado, nascer?*
> *Assim ou totalmente é necessário ser ou não.*
> *Nem jamais do que em certo modo é permitia força de fé*
> *Nascer algo além dele; por isso nem nascer*
> *Nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras,*
> *Mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte:*
> *É ou não é; está portanto decidido como é necessário,*
> *Uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira*
> *Via não é, e sim outra, de modo a se encontrar e ser real.*
> *E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?*
> *Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.*
> *Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.*

Aqui teremos que tentar ser fiéis à palavra de Parmênides sem inferências que utilizem nossas próprias categorias. Os versos 9 e 10 formam uma pergunta: se o ser tivesse iniciado do nada, que necessidade o teria impelido a nascer antes ou depois? O nada não possui dimensão de antes e depois, nem um impulso necessário, tal que um ser gerado dele poderia nascer antes ou depois. Pela resposta, sabemos a natureza da pergunta. A resposta dada por Parmênides é que não há mistura de ser e não-ser, isto é, o que é gerado não é gerado do não-ser, o ser não é filho do não-ser; portanto o ente não é gerado. Não há uma seqüência: antes nada, depois ser,

---

[190] PARMÊNIDES, fr. 8, 9-21: τί δ᾽ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; / οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί. / οὐδέ ποτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό: τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδηισιν, / ἀλλ᾽ ἔχει: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ᾽ ἔστιν: / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν: κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής / ἔστιν ὁδός) , τὴν δ᾽ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. / πῶς δ᾽ ἂν ἔπειτ᾽ ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ᾽ ἄν κε γένοιτο; / εἰ γὰρ ἔγεντ᾽, οὐκ ἔστ(ι) , οὐδ᾽ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. (CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 143)

depois nada (nada - ser - nada), a seqüência que é 'vista' pelo olho da pessoa comum quando julga ver que as coisas nascem e morrem. O ser não se mistura com o não-ser e o não-ser não se mistura com o ser. Então, é necessário ou ser ou não ser; e isto de forma total, pois a oposição é radical e jamais o ser poderá se misturar com o não-ser. Portanto, diz Parmênides, não pode nascer algo a mais do que já é e nem perecer. Porque a distinção entre ser e não-ser é rígida e jamais um pode ser tornar outro, e vice-versa. E essa rigidez só pode ser atribuída ao ser, pois o nada é impossível. O ser é rigidamente amarrado em si mesmo sem jamais se misturar com o não-ser. Ora, diz Parmênides ou é ou não é, portanto a decisão está tomada, é necessário abandonar a via que nem sequer é via verdadeira, pois é impensável e inominável. Então, é necessário abraçar a outra, pois, como pereceria o que é ou como nasceria? O não-ser é alternativo ao ser. Assim, se algo nasceu ou nascerá, quer dizer que antes de nascer era não-ser; mas, sendo não-ser, permaneceria não-ser e nunca viria a ser. Se algo tivesse que nascer, acabaria não nascendo e, portanto, não seria. O argumento é concluído descartando, afinal, a busca (inquérito) da geração e da corrupção, pois são fenômenos impossíveis.

Mais adiante, nos versos 32-33, Parmênides diz[191]: "*Para ser lei que não sem termo seja ente; / Pois é não carente; não sendo, de tudo careceria*." O não-ser não pode se compor com o ser porque a este não falta nada. Se lhe faltasse algo, esse algo seria não-ser, mas se fosse não-ser, pela impossibilidade de mistura, seria absolutamente carente, ou seja, lhe faltaria o ser, pois entre nada e ser a oposição é radical e absoluta. E nos versos 46-48[192] acrescenta: "*Pois nem não-ente é, que o impeça de chegar / Ao igual, nem ente é que fosse a partir do ente / Aqui mais e ali menos, pois é todo inviolado*" De novo a problemática da mistura de ser e não-ser, desta vez aplicada à homogeneidade do ser. Nos versos sucessivos não há mais menção direta

[191] PARMÊNIDES, fr. 8, 32-33: οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι: / ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές: [μὴ] ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο. (*ibidem*: 143).

[192] PARMÊNIDES, fr. 8, 46: "οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι / εἰς ὁμόν, οὔτ᾽ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος / τῆι μᾶλλον τῆι δ᾽ ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον" (*ibidem*: 143).

ao não-ser, ainda que o discurso como um todo do fr. 8 o envolva imediatamente, mesmo que indiretamente. Também nos fragmentos sucessivos, do fr. 9 ao fr. 19, não há nenhuma menção ao não-ser. Podemos, portanto, enumerar agora todas as características do não-ser que Parmênides oferece. Eis o quadro com os versos, a expressão utilizada e os predicados:

Tabela 1.Expressões de não-ser utilizadas por Parmênides no poema.

Fr. 2, 3 (μὴ εἶναι)	Não é ser.
Fr. 2, 5 (οὐκ ἔστιν)	É necessário que não seja; imperscrutável (παναπευθέα); incognoscível (οὔτε ἂν γνοίης); impercorrível (οὐ ἀνυστόν); indizível (οὔτε φράσαις).
Fr. 6, 2 (μηδὲν)	Não é ser, não tem existência (οὐκ ἔστιν).
Fr. 6, 4: a segunda via (αὐτὰρ ἔπειτ᾽ ἀπὸ τῆς) forjada pelos homens.	O não-ser é misturado ao ser, pelos homens. A mistura é fonte de engano para os sentidos e para o pensamento não ponderado.
Fr. 6, 8-9: (οὐκ εἶναι)	os homens julgam ser e não-ser, o mesmo e não o mesmo.
Fr. 7, 1: (μὴ ἐόντα)	É impossível que os não-entes sejam.
Fr. 8, 7 (μὴ ἐόντος)	Não é permitido que se diga e se pense ser responsável pela geração/corrupção.
Fr. 8, 8-9 (οὐκ ἔστι)	Indizível (οὐ φατὸν): impensável (οὐδὲ νοητόν).
Fr. 8, 10 (τοῦ μηδενὸς)	Se algo iniciasse do nada. Que necessidade haveria no nada que impelisse o ser a nascer antes ou depois?
Fr. 8, 11 (χρεών ἐστιν ἢ οὐχι)	Ser e nada não se misturam: ou é ou não é.
Fr. 8, 16-18 (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) É necessário abandonar uma via.	O não-ser não se mistura com o ser. A via a ser abandonada é impensável (ἀνόητον), inominável (ἀνώνυμον), não é verdadeira via (οὐ γὰρ ἀληθής / ἔστιν ὁδός).
Fr. 8, 20 Se algo nasceu, não é (οὐκ ἔστι); se algo nascerá, também não é.	O não-ser é alternativo ao ser, assim que se algo nascesse, teria sido não-ser antes de nascer; mas, sendo não-ser, permaneceria não-ser e nunca viria a ser. Do não-ser não se dá a geração, no não-ser não se dá a corrupção.
Fr. 8, 33: O ser não é carente (ἐπιδευές); se fosse carente, careceria de tudo.	Alusão ao não-ser. Não-ser equivale a carência total.
Fr. 8, 46-48: (οὐκ ἐὸν)	O não-ente não é; se fosse, impediria a homogeneidade.

4.2.3 - O não-ser em Melisso. Vejamos agora de que forma Melisso usa a expressão não-ser (ou nada). No fr. 0 (Reale) Melisso diz, “Se nada é, que diríamos dele?”:

Fr. 0: Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός;

Se nada é, o que se diria a respeito dele como sendo algo que é?

O sentido parece ser o seguinte. Suponhamos que o nada seja. Poderíamos falar dele como algo que é? A resposta, não dada, parece ser: não. Pois, ainda que o nada seja, ele será 'nada' e, portanto, não suportará os normais predicados atribuídos às coisas que são. O nada, mesmo sendo, recusaria os predicados às coisas que são. Se a nossa leitura estiver certa, então o sentido que Melisso atribui ao nada é de 'ausência total'. Pois, ainda que se considere a 'ausência total' como algo que existe, exatamente por ser 'ausência total' não pode fornecer suporte a nenhum discurso que trate de algo que exista.

No fr. 1[193] Melisso continua dizendo que se algo tivesse vindo a ser, antes de ser algo necessariamente seria nada. Mas, se antes fosse nada, este nada não poderia gerar algo, porque nenhuma coisa vem do nada (οὐδὲν ἐκ μηδενός). O sentido é equivalente aos versos 19-20 do fr. 8 de Parmênides, mas a formulação melissiana, como veremos em breve, é muito diferente.

No fr. 2 temos mais uma referência ao não-ser na parte final:

Fr. 2: οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι.

Pois não é exeqüível ser sempre o que totalmente não é.

---

[193] ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν: εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός. *Sempre era o que era e sempre será. Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.*

O que não é totalmente, não pode ser sempre; quer dizer, se o ser não fosse inteiramente ser, seria ele composto com o não-ser; então este ser, composto com o não-ser, não poderia ser sempre. Aqui, o não-ser é aquilo que rompe a inteireza do ser. Se o ser não é inteiramente, então é parcial (ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι, *aquilo que totalmente não é*) e, portanto, não pode ser sempre. No fr. 4 não se fala do não-ser mas das coisas, e as coisas que têm princípio e termo não podem ser eternas ou infinitas[194]. Aqui, portanto, nada (οὐδὲν) deve ser entendido como pronome que exclui, ou seja, nenhum: nenhuma das coisas. Nos fr. 5 e 6 não há referência ao não-ser. No fr. 7, **§** 3, se encontra uma passagem que citamos só para evitar dúvidas[195]. Há nela uma menção ao ὁ μὴ ἐὼν, mas é uma anáfora da frase anterior e, portanto, significa "a ordem que não existe" não pode vir a ser.

Ainda no fr. 7, **§** (5) temos outra ocorrência que repete o esquema argumentativo melissiano já encontrado:

Fr. 7, § (5):" οὐδ᾽ ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγῆσαι δύναιτο: ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γένοιτο."

O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e o que não é viria a ser.

O que não é viria a ser (se o sadio sentisse dor). Note-se, de novo, que Melisso lança a hipótese de o não-ser vir a ser.

No fr. 7, **§** (7) há outra referência ao não-ser total na breve discussão sobre o vazio:

Fr. 7. § (7): οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν: τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν: οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν.

---

[194] **Fr. 4:** ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀίδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν. *Nada que tem princípio e termo é eterno ou infinito.*

[195] **Fr. 7, § (3):** " ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται." **...** *pois a ordem (cosmos) que existia anteriormente não perece, e não vem a ser o que não existe.*

Também não há nada vazio; pois o vazio nada é; não poderia ser, pois, o que de fato nada é.

o vazio nada (οὐδέν) é; não poderia ser, pois, o que de fato nada (μηδέν) é.

No fr. 8 encontramos mais uma referência no **§** (6):

Fr. 8 § (6): ἢν δὲ μεταπέσηι, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν. οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἴη, τοιαῦτα χρὴ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἕν

Mas, se algo muda, o que é perece e o que não é vem a ser. Assim, pois, se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como o um.

se algo mudasse nos veríamos obrigados a admitir que o que era esse algo deixou de existir (τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο), e que simultaneamente surgiu um algo novo que não existia (τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν); seríamos obrigados a admitir a corrupção e a geração. Mas tal é impossível, então a pluralidade não existe porque as coisas não poderiam mudar e deveriam ser imutáveis, ou seja, tal como o um.

Por fim, encontramos a última referência no fr. 10:

Fr. 10 εἰ γὰρ διήιρηται, φησί, τὸ ἐόν, κινεῖται: κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη.

Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser.

É impossível o movimento do ser, pois movendo-se não seria (κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη). Façamos agora para Melisso o mesmo quadro que fizemos a propósito das citações do não-ser em Parmênides.

Tabela 2.Uso de não-ser no tratado de Melisso

Fr. 0: "Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός;"	Se nada é, não se poderia falar dele da mesma forma de algo que é. O nada não recebe o mesmo discurso das coisas que

	são.
Fr. 1: (οὐδὲν ἐκ μηδενός).	Nenhuma coisa vem do nada.
Fr. 2: (ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι)	O não-ser, se fosse, romperia a inteireza do ser.
Fr. 7, § (5): (τὸ δὲ οὐκ ἐὸν)	O não-ser não é responsável pela geração e pela corrupção.
Fr. 7, § (7): (μηδέν)	O não-ser não é nenhuma coisa.
Fr. 8, § (6): (τὸ οὐκ ἐὸν)	O não-ser não permite a mudança das coisas, (as coisas parecem mudar, mas o não-ser tal não permite, a mudança é ilusória).
Fr. 10: (οὐκ ἂν εἴη)	O movimento permitiria que o ser se tornasse não-ser.

Iniciando a comparação entre os dois autores, é o caso agora de notar a profunda diferença de estilo. E não falamos aqui do estilo em sentido literário ou estético mas do método lingüístico escolhido para dar expressão a determinadas concepções. Parmênides, quando fala do não-ser em si mesmo, utiliza uma fórmula afirmativa:

a) fr. 2, 5-8: *o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,*
este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;
pois nem conhecerias o que não é (pois não é exeqüível),
nem o dirias...

b) fr. 6, 1-2: *Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,*
e nada não é; isto eu te mando considerar.

c) fr. 7, 1: *Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.*

d) fr. 8, 8-9: *pois não dizível nem pensável*
É que não é;

e) fr. 8, 11: *Assim ou totalmente é necessário ser ou não.*

f) fr. 8, 16-18: *É ou não é; está portanto decidido como é necessário,*
Uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
Via não é,

Mas quando Parmênides se refere à possibilidade do não-ser participar da φύσις ele se expressa também sob forma interrogativa. Temos três ocorrências interrogativas:

a) fr. 8, 6-8: *pois que geração procurarias dele?*
Por onde, donde crescido? Nem do não ente permitirei
Que digas e penses;

b) fr. 8, 9-10: *que necessidade o teria impelido*
A depois ou antes se do nada iniciado, nascer?

c) fr. 8, 19: *E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?*

E temos também três vezes a expressão afirmativa direta:

a) fr. 6, 6-9 *e são levados*
Como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,
Para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
E não o mesmo,

b) fr. 8, 33: *Pois é não carente; não sendo, de tudo careceria.*

c) fr. 8, 46-48 *Pois nem não-ente é, que o impeça de chegar*
Ao igual,

Esgotada a lista das ocorrências precisamos ainda ressaltar uma formulação diferente das demais, que deixamos, por enquanto, sem classificação. No verso 20 do fr. 8 Parmênides diz: *Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.* Vamos agora ver as fórmulas usadas por Melisso. O período hipotético é o preferido, onde o raciocínio se desenvolve por absurdo; além disso, encontramos apenas uma vez a forma interrogativa; as demais são todas afirmativas:

a) Fr. 0: *Se nada é, o que se diria a respeito dele como sendo algo que é?*

b) Fr. 1: *Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.*

c) Fr. 2: *Pois, se tivesse vindo a ser [...] pois não é exeqüível ser sempre o que totalmente não é.*

d) Fr. 7, § **(5)**: *O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e o que não é viria a ser.*

e) Fr. 7, § **(7)**: *não poderia ser, pois, o que de fato nada é.*

f) Fr. 8 § (6): *Mas, se algo muda, o que é perece e o que não é vem a ser. Assim, pois, se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como o um.*

g) Fr. 10: *Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser.*

Parmênides não se aventura em lançar hipóteses de cenários em que o não-ser é. Mesmo na hipotética do verso 20, a hipótese não se refere ao não-ser suposto como existente, mas ao ser suposto como tendo nascido. Para ele não há nenhuma dúvida de que o não-ser seja um caminho por onde não se caminha. Todas as expressões de Parmênides que se referem ao não-ser em si, são afirmações peremptórias, verdeiros preceitos, que não deixam espaço para qualquer compromisso: ou é ou não é[196]. As expressões referentes às eventuais interações do não-ser com a φύσις têm forma interrogativa e afirmativa. Aquelas em forma interrogativa apresentam uma pergunta retórica, onde não se apresenta a possibilidade de duas respostas, mas apenas uma, pois, na primeira vez que a pergunta é feita, a deusa logo emenda: o não-ser não é dizível nem pensável, logo o não-ser não só não pode ser resposta de caráter físico - ou seja, ter ou não ter parte na geração e corrupção - como não pode ser resposta nenhuma, porque não pode participar do discurso. Nas demais afirmações não interrogativas, a absoluta alternatividade entre ser e não-ser impede também qualquer compromisso e as afirmações são feitas sempre excluindo a possibilidade de o não-ser vir a compor qualquer coisa.

Em Melisso a formulação é outra. O esquema básico consiste em montar um cenário onde o não-ser, se fosse, tornaria o evento impossível. Descartando-se o impossível, se descarta *a fortiori* o fato de que o não-ser seja. Esta diferença na forma expressiva é apenas uma questão de estilo? É apenas porque Parmênides escolheu o verso e a linguagem mítica enquanto Melisso, mais amadurecido, prefere uma linguagem formalmente mais precisa? Estamos convencidos de que não é este o motivo principal. Para nós, há uma outra pergunta que, por motivos de tradição histórica (a tradição da existência da 'escola eleática'), pela doxografia e pelo resto do desenvolvimento da história da filosofia, de início, não teria motivos para ser feita. Mas, o desenvolvimento dos estudos parmenidianos no século XX alertou que

[196] Diz Cordero: "En Parménides, '*tertium non datur*´.”. (CORDERO, 2007: *passim*)

Parmênides, longe de ser o filósofo do Um, como Platão queria, era um filósofo muito mais complexo do que se imaginava. Surgiram, então, muitas outras visões de Parmênides. E viu-se também, como já dissemos nessas linhas (p. 86-88), que não existiu uma escola eleática no sentido utilizado por Platão no *Sofista*, e também não existiu no sentido institucional do termo (mas pode ter existido o relacionamento mestre-discípulo, ou nos moldes de uma escola de medicina). Assim, aumentando a distância filosófica entre Parmênides e Melisso, a pergunta ganha legitimidade: estariam eles falando do mesmo não-ser, como implicitamente sempre se supôs, ou eles tratam de concepções diferentes de não-ser?

No primeiro capítulo destas linhas, mostramos que o não-ser de Parmênides é o não-ser absoluto, o qual, por ser contraditório, é impossível. Para Parmênides o caminho impercorrível do não-ser resulta na contraditoriedade da ausência absoluta. Portanto, só resta um caminho, o do ser, pois o caminho da ausência absoluta é impossível (por ser contraditório). Será este mesmo sentido aquele utilizado por Melisso? Antecipando-nos, respondemos: não.

A tarefa de verificação não é fácil porque, como se pôde ver, Parmênides fala bastante do não-ser e fala com muita precisão. Já Melisso utiliza o conceito de não-ser desde o início (já desde fr. 0; aliás, o não-ser é o ponto de partida para desenvolver o resto do tratado), mas não dá nenhuma explicação do que ele entende como não-ser, ou seja, no seu texto o campo semântico do não-ser é pressuposto. Teremos que chegar a ele de forma mediata. Antes de tudo vamos verificar se o conceito de Parmênides é o mesmo de Melisso. Conhecemos o de Parmênides - não-ser absoluto total (ou, seu sinônimo, ausência absoluta), que é contraditório[197] - enquanto o de Melisso ainda não está claro para nós. Então, vamos substituir

[197] Ver p. 75 e seguintes.

o não-ser de Parmênides no texto de Melisso; mas não vamos substituir simplesmente o termo, mas seu campo semântico. Se o campo semântico dos dois for igual, o sentido do texto melissiano se manterá. Se não for, surgirão incongruências. O campo semântico do não-ser absoluto parmenidiano aponta para uma contraditoriedade, então a expressão que usaremos na substituição é: a contraditoriedade (apontada pela) da ausência absoluta.

Fr. 0.	*Se nada é, o que se diria a respeito dele como sendo algo que é?*
Substituindo:	"Se 'a contraditoriedade da ausência absoluta' é, o que se diria dela como sendo algo que é?"

Assim formulado, o fr. 0 não faz muito sentido, porque o 'nada' parmenidiano não é algo que não existe, é algo contraditório. O não-ser de Parmênides é um caminho, que não leva a lugar nenhum, mas é um caminho. Por isso é possível fazer um discurso (verdadeiro) a respeito dele: indizível, impensável, etc. Se 'a contraditoriedade da ausência absoluta' não existisse, aí sim se conseguiria 'pensar' a 'ausência absoluta'. Mas, a 'ausência absoluta' não é sustentáculo a nenhum predicado das coisas que são. Neste fr. 0, o sentido de não-ser melissiano parece o de 'ausência total' (total, mas não absoluta).

Fr. 1.	*Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.*
	Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente 'a contraditoriedade' (da ausência absoluta) seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se 'a contraditoriedade' (da ausência absoluta) fosse, de modo algum algo viria a ser de 'a contraditoriedade' (da ausência absoluta).

Nota-se facilmente que o sentido da exposição de Melisso se perde totalmente[198]. O mesmo acontece com as demais menções ao não-ser:

[198] Pode surgir a dúvida de que tal substituição é artificiosa demais e possivelmente não funcione no próprio Poema de Parmênides. Mas tal não acontece. Substituindo 'contraditoriedade' (obviamente, a

Fr. 2.	*Pois não é exeqüível ser sempre o que totalmente não é.* Pois não é exeqüível ser sempre o que totalmente é ‘contraditoriedade’ (da ausência absoluta).
Fr. 7, § **(5)**:	*O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e o que não é viria a ser.* O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e a ‘contraditoriedade’ (da ausência absoluta) viria a ser.
Fr. 7, § **(7)**:	*não poderia ser, pois, o que de fato nada é.* não poderia ser, pois, o que de fato é ‘contraditoriedade’ (da ausência absoluta).
Fr. 8 § (6):	*Mas, se algo muda, o que é perece e o que não é vem a ser. Assim, pois, se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como o um.* Mas, se algo muda, o que é perece e a ‘contraditoriedade’ (da ausência absoluta) vem a ser. Assim, pois, se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como o um.
Fr. 10:	*Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser.* Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, se tornaria ‘contraditoriedade’ da (ausência absoluta).

Portanto, podemos dizer que Parmênides e Melisso possuem duas concepções diferentes de não-ser. Já conhecemos a de Parmênides; precisamos determinar a concepção de Melisso.

---

contraditoriedade da ausência absoluta) nas passagens onde Parmênides usa a expressão "não-ser" ou o conceito correspondente, o sentido não só não se perde como se esclarece imediatamente. No **fr. 2, 5-8**: "o outro, que é *'contraditoriedade'* e, portanto, que é preciso ser *'contraditorio'*, / este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; / pois nem conhecerias o que *é contraditório* (pois não é exeqüível), / nem o dirias..."; **fr. 6, 1-2**: "Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, / e *'contraditoriedade'* não é"; **fr. 6, 8-9**: "Para os quais ser e *'contraditoriedade'* é reputado o mesmo / E não o mesmo"; **fr. 7, 1**: "Não, impossível que isto prevaleça, que existam (a) os entes *'contraditórios'* ". No fragmento 8 se 'provam' as afirmações anteriores quando exercidas na φύσις e o sentido de contraditoriedade glissa ligeiramente, mas não se perde se se mantém firme que se refere à contraditoriedade da ausência absoluta: **fr. 8, 6-9**: "pois que geração procurarias dele? / Por onde, donde crescido? Nem da *'contraditoriedade'* permitirei / Que digas e penses; pois não dizível nem pensável / É o que *'é contraditório'* "; **fr. 8, 9-11**: " que necessidade o teria impelido / A depois ou antes se da *'contraditoriedade'* iniciado, nascer? / Assim ou totalmente é necessário ser ou *'ser contraditório'* "; **fr. 8, 16-18**: " É ou *'é contraditoriedade'*; está portanto decidido como é necessário, / Uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira / Via não é, e sim outra, de modo a se encontrar e ser real."; **fr. 8, 20**: " Pois se nasceu, é *'contraditório'*, nem também se um dia é para ser."; **fr. 8, 46**: " Pois nem *'contraditório'* é, que o impeça de chegar / Ao igual". A justificação para esta interpretação se encontra no capítulo I.

No fr. 0 Melisso fala de um não-ser que, ainda que fosse - ou seja, ainda que se considerasse o não-ser como existente -, exatamente pelo fato de ser nulo não suportaria os predicados destinados àquilo que existe; portanto, não se poderia falar a respeito dele. No entanto, Melisso não diz que é absolutamente impossível falar dele, ele diz que não se poderia falar dele como se fosse existente. Vemos que a formulação hipotética admite a possibilidade de se falar dele, desde que seja considerado não-existente. E quando considerado não-existente, o não-ser se desdobra em duas possibilidades: o não-ser enquanto contradição absoluta e o não-ser enquanto ausência total. Vamos retomar o que foi dito no item 3 (p. 73-74). O não-ser absoluto enquanto contradição absoluta se refere a uma impossibilidade ontológica, pois o ser, enquanto ser, não pode ser aniquilado absolutamente. O não-ser enquanto ausência total é uma possibilidade apenas lógica mas não ontológica. Por que não ontológica? Por que apenas lógica? É o que passaremos a mostrar agora.

4.2.4 - Ausência total. No capítulo anterior (p. 73) fizemos algumas distinções nas possíveis conceituações de não-ser. A primeira delas foi a distinção entre não-ser relativo e não-ser absoluto. Ali desenvolvemos a parte que concerne o não-ser absoluto e explicamos que o predicado de absoluto era devido à pretensão da negação de ser autônoma em relação a toda a positividade, como se a negação fosse 'outra' que toda a positividade e assim, solta (*ab solutum*, solto de), pudesse negar toda a positividade. Vimos ali que tal não é possível porque a negação é também uma positividade e, portanto, tem que negar a si própria, tornando-se assim uma afirmação: a negação absoluta é impossível.

Vamos agora considerar a negação relativa. Afirmar a não-existência de algo significa negar a existência desse algo. Quando negamos a existência de algo, a negação se refere apenas a esse algo; portanto, é uma negação relativa apenas a esse algo. A negação existencial assim

predicada é o não-ser relativo desse algo. Na linguagem comum não se usa a expressão não-ser mas a expressão 'nada'. Pela linguagem comum, o 'nada' disto ou daquilo se refere à ausência disto ou daquilo. Por exemplo, a expressão "olhei na gaveta mas não achei nada (do que eu procurava)" significa que o que eu procurava estava ausente da gaveta. Isto ou aquilo pode também ser conjecturado; por exemplo, na expressão "nada mais justo do que...", algo mais justo é conjecturado e constatado como ausente. O não-ser relativo se aplica não só aos entes sensíveis mas também aos entes de razão, como os números. Assim, o não-ser de 5 vale '-5' (menos cinco), ou seja, vale a ausência de 5. Dentro da matemática o não-ser do número é chamado de zero e, portanto, o não-ser de 5 equivale a zero de 5, ou seja, de novo, à ausência de 5, ou seja, a -5. Dentro de um contexto matemático operativo, o não-ser de cinco tem valor definido pelo próprio contexto. Fora de qualquer contexto (mas ainda dentro do universo de linguagem matemática), tomado isoladamente o não-ser de 5 (o nada de 5) pode valer qualquer número: 'não 5' pode ser qualquer número diferente de 5. Mas dentro de um contexto definido, por exemplo, determinado por uma operação matemática, a ausência de 5 vale a presença definida pelo contexto; por exemplo, o zero de 5 (ausência de 5) numa quantidade X, quer dizer anular o cinco existente no X, ou seja, X - 5; onde a negação de 5 não é a negação de um 5 qualquer, mas a negação daquele 5 específico incluído no X pelo contexto operativo considerado.

Assim, o não-ser disto ou daquilo pode ser estendido a todos os entes, tanto os imediatamente concretos, quanto os entes de razão. O conjunto de todos os entes recebe geralmente o nome de "todo". Ao se negar o todo (o conjunto de todos os entes) se obtém o não-ser total. Note-se então a definição: o não-ser total é a negação do conjunto de todos os entes existentes. Já sabemos que ontologicamente essa definição é impossível e contraditória. Mas, como seria se a limitássemos apenas ao operar simples da nossa *ratio*, sem submetê-la à comprovação

ontológica? Nesse caso, a definição assume perfil completo e redondo e pode-se admitir sua validade. Assim, como na nossa *ratio* comum operamos facilmente com o não-ser relativo a um ente ou relativo a muitos, da mesma forma a *ratio* comum opera facilmente com o não-ser relativo total[199]. E também para o pensamento lógico (como, por exemplo, no contexto matemático) não há dificuldade em se operar com o não-ser disto ou daquilo e com o não-ser do todo. Assim, o zero em sentido de valor nulo de qualquer coisa, admite a operação $X \cdot 0 = 0$; porque o primeiro zero se refere à mesma espécie de entes que é numerada pelo X; e também o segundo zero se refere à mesma espécie. Quer dizer que esses zeros se referem a valores nulos de entes existentes, porque se o zero fosse tomado em sentido ontológico absoluto tal operação não seria possível. Mas pode-se ir ainda mais longe se ao longo da operação se considera apenas o símbolo sem o simbolizado, o significante sem o significado. Por exemplo, tome-se o símbolo lingüístico 'o todo' que significaria 'o conjunto de todas as coisas existentes'; pelos processos lógicos comuns tal conjunto pode ser negado ou multiplicado ou, mais genericamente, pode ser objeto de todas as operações de ordem lógica. Assim, é possível se operar desta forma: "o todo · 5 = cinco vezes o todo". E pode-se operar assim: (2 · o todo) - (o todo) = o todo; ou ainda: nada do todo - 5 = -5, que em termos discursivos pode ser expresso assim: nada de cinco (-5), da espécie do todo, vem do nada do todo, ou também, nada de 5 vem de nada do todo. Em suma, ao se tratar o todo como algo homogêneo, pode se operar logicamente com ele.

Vamos agora restituir o significado ao significante e, portanto, considerar o todo 'o conjunto de todas as coisas existentes'. Vamos predicar a negação total (mas não a absoluta) e vamos chamar esse predicado de 'ausência total'. Vamos agora estabelecer uma operação de ordem lógica do tipo acima exemplificada: 'ausência total' - X. Essa operação aponta para um

[199] Os exemplos da linguagem comum são inúmeros; aqui um por todos: "Ele não entendeu nada do mundo!".

significado concreto, podemos mesmo dizer, aponta para um significado 'físico'. De um ponto de vista concreto, dada a ausência total (mas não absoluta) de qualquer ente, se torna impossível extrair qualquer coisa. Se fossemos usar uma linguagem próxima da linguagem matemática, apenas para exemplificar, para qualquer *X*, a operação 'ausência total' - *X* é sempre igual a zero. Imaginando-se por projeção intelectual simples a 'ausência total', pode-se admitir que extrair algo de 'ausência total' redunda sempre no resultado nulo.

Com a expressão 'projeção intelectual simples' queremos entender o processo iterativo intelectual simples que estende a todos os entes a negação, sem a preocupação com a auto-referencialidade. Vamos explicar melhor este ponto porque é crucial na nossa pesquisa. Quando operamos racionalmente, por exemplo, nas operações matemáticas mas também nas demais operações racionais, tendemos a processar uma distinção no universo: distinguimos o sujeito do objeto. Do ponto de vista filosófico esta distinção é uma verdadeira laceração no universo; entretanto, para os fins ordinários da prática vital, esta distinção parece ser o pressuposto estrutural dos nossos processos cognitivos racionais. A cognição parece-nos sempre a cognição de um objeto, mesmo que o objeto seja nossa própria pessoa, quer dizer, mesmo que o objeto de cognição seja o próprio sujeito. Os entes que conhecemos são conhecidos como sendo objetos que estão 'fora' de nós, onde nós somos o sujeito que está 'fora' dos entes conhecidos. Este mecanismo cognitivo, que genericamente podemos chamar de abstração, funciona bastante bem em muitos casos, mas revela sua fraqueza exatamente com aqueles conceitos que implicam a não distinção entre sujeito e objeto. Um desses conceitos é aquele do qual estamos tratando: 'o todo'. Quando se considera 'o todo', utilizando os mecanismos cognitivos normais, se tende a esquecer que o sujeito cognoscente e o ato cognitivo fazem parte deste 'o todo'. Quando isto acontece 'o todo' é tratado como um objeto

com o qual se pode operar com a mesma lógica utilizada nas operações com os conceitos que aceitam a distinção entre sujeito e objeto.

O exercício da mera lógica comum, a capacidade de ordenar segundo critérios, que o homem possui, é insuficiente para ordenações de certo âmbito. Isso só se percebe criteriosamente quando se submete a razão humana comum à análise pela própria capacidade humana de conhecer. Surge então um conhecer do conhecer, que compõe a disciplina conhecida como gnosiologia ou teoria do conhecimento. Esta, por sua vez, com a confluência de outras disciplinas, compõe a criteriologia, a disciplina que tem como preocupação estabelecer os critérios que permitam a verdade das proposições. Se voltarmos a Parmênides, perceberemos que ele expressa claramente sua preocupação gnosiológica desde o fr. 1. Exatamente no verso 29, Parmênides estabelece qual é o critério para se estabelecer a verdade dentro de um âmbito gnosiológico: a verdade é aquele pensamento que persuade mantendo a mente firme. Não se trata, portanto, de uma persuasão passageira, mas de uma persuasão que se mantém constante e que impede que a mente vacile para cá e para lá, ou seja, impede a dúvida. Depois, no fr. 2, Parmênides mostra os dois caminhos, um é o caminho da Persuasão que acompanha Verdade, ou seja, não é persuasão passageira, convicção imediata, ingênua, simplória, pelo contrário, é convicção meditada, refletida, ponderada e, agora já sabemos, submetida à análise do conhecimento pelo conhecimento. Esta segunda análise, o conhecimento analisando o conhecimento, se vê claramente no segundo caminho. O segundo caminho expõe com lucidez dramática os limites da capacidade de pensar 'com pensamentos bem amarrados' (que hoje chamaríamos pensar racional ou lógico): há uma parte no caminho racional que parece ser caminho, mas caminho não é; é aquela parte onde se consegue pensar a negação do todo; a negação do todo é contraditória e, ao mesmo tempo, é o fundamento da contradição; a contradição é o limite do pensar racional; nem todo discurso é válido, mas somente aquele

que se encontra dentro dos limites do pensar racional (com pensamentos bem amarrados); o discurso que se põe fora do limite é contraditório e nem sempre é identificado como tal; para o pensar ingênuo, o que está além do limite, o que é contraditório, parece verdadeiro; para este pensar, o contraditório e o verdadeiro são o mesmo e não o mesmo.

Em Melisso não há nenhuma reflexão explícita a esse respeito e a forma argumentativa por ele utilizada, a hipotética, sugere que ele utiliza outro não-ser. Se ele estivesse usando o mesmo sentido de não-ser usado por Parmênides, a hipotética perderia sentido. De fato, a hipotética seria uma hipótese a respeito da existência do não-ser absoluto, o que equivaleria a trazer, por hipótese, a contradição para dentro do âmbito do discurso verdadeiro. Mas, se ele estivesse raciocinando desta forma, ainda que por hipótese, onde ficariam os limites do pensar? Que estrutura teria o pensamento? Melisso não parece estar minimamente preocupado com isto. Com efeito, feita a hipótese, continua argumentando linearmente, o que significa que o pensamento continua estruturado e com os limites no mesmo lugar. Então a hipótese de Melisso é outra e não se refere aos limites do pensamento e nem à contradição. Para Melisso a contradição é um pressuposto não explicitado que parece estar **fora** do seu objeto de estudo. Para ele 'o todo' não inclui a contradição; para ele a contradição é uma categoria que se aplica ao 'todo' mas não pertence ao 'todo'. Para Melisso, a hipotética a respeito do 'todo' não inclui a contradição e, portanto, a reflexão 'bem amarrada' é aplicada ao 'todo' mas não à própria reflexão 'bem amarrada'. Assim, para ele, o não-ser não é algo contraditório, mas um mundo negado que não inclui a reflexão sobre o mundo negado. Para Melisso, o mundo é um objeto que pode ser negado sem que seja negado o sujeito. Por isso, a hipótese não resulta em contradição, mas em resultado nulo. Vejamos de novo o fr. 1, na parte hipotética:

> εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν: εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.

O primeiro argumento é exatamente do mesmo teor do argumento de Parmênides:

1) Melisso: *Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser.*

2) Parmênides, 8, 19-20: *E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?*
Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.

Mas na continuação a diferença é antipódica:

1) Melisso: *Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.*

2) Parmênides, 8, 21: *Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.*

Pois como fora dito nos versos anteriores, 8, 16-18:
É ou não é; está portanto decidido como é necessário,
Uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
Via não é,

Para Parmênides, a hipotética é imediatamente rechaçada, porque contraditória. O resultado da hipotética é uma contradição e, portanto, a via tem que ser abandonada, porque impensável. Mas, para Melisso, a via não é impensável. Pensa-se o não-ser e opera-se com ele: *Por conseguinte, se nada fosse,...* A operação oferece o seguinte resultado: nenhuma coisa vem do não-ser. O próprio resultado expõe a operação: se se tenta extrair algo do não-ser, o resultado será nulo: de modo algum de nada (ἐκ μηδενός) pode-se extrair alguma coisa (nenhuma coisa, οὐδὲν). Essa expressão, que ficou famosa na sua versão latina, *nihil ex nihilo,* encerra a primeira concepção, pelo que nos é dado saber, da quantidade nula operativa, quer dizer, do zero. Como se sabe, os gregos não conheciam o algarismo zero e não usavam o zero ou o seu conceito nas contas. Por outro lado, Melisso consta da lista de Pitagóricos de Jâmblico; isto o colocaria entre os estudiosos dos números?

Em nossa visão, para Melisso o não-ser tem o sentido de 'ausência total'. Com esse campo semântico, as demais proposições, reportadas na tabela, ficam perfeitamente claras e indicam

a profunda diferença entre o mestre e o discípulo. Vamos rever a tabela 2, agora com o sentido 'ausência total' no lugar de não-ser:

Tabela 3. A noção de ausência total substituída na Tabela 1.

Fr. 0: "Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός;"	Se a 'ausência total' é, não se poderia falar dela da mesma forma de algo que é. A 'ausência total' não recebe o mesmo discurso das coisas que são.
Fr. 1: (οὐδὲν ἐκ μηδενός).	Nenhuma coisa vem da 'ausência total'.
Fr. 2: (ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι)	A 'ausência total', se fosse, romperia a inteireza do ser.
Fr. 7, § (5): (τὸ δὲ οὐκ ἐὸν)	A 'ausência total' não é responsável pela geração e pela corrupção.
Fr. 7, § (7): (μηδέν)	A 'ausência total' não é nenhuma coisa.
Fr. 8, § (6): (τὸ οὐκ ἐὸν)	A 'ausência total' não permite a mudança das coisas, (as coisas parecem mudar, mas a 'ausência total' tal não permite, a mudança é ilusória).
Fr. 10: (οὐκ ἂν εἴη)	O movimento permitiria que o ser se tornasse 'ausência total'.

Todas as citações do não-ser em Melisso funcionam perfeitamente com o sentido de 'ausência total'. Melisso parece ter entendido o não-ser parmenidiano como um não-ser reificado e, portanto, não-contraditório. No nosso modo de entender, há duas possibilidades: ou Melisso não entendeu bem a conceituação parmenidiana e involuntariamente mudou o sentido do não-ser, ou então ele fez esta mudança voluntariamente. No primeiro caso, se afastou simplesmente do mestre por simples incompreensão, talvez devida até a uma falta de contato direto. Mas, no segundo caso, a hipótese se torna mais interessante e, se confirmada, teria uma grande relevância histórica. Por que Melisso mudaria voluntariamente o conceito parmenidiano de não-ser? Melisso parece ter se proposto a realizar a equivalência entre natureza (φύσις) e ser (ὄν), assim como reza o título de sua obra. Na adaptação das leis do ser (ὄν), que incluem as leis do pensar e do dizer, é evidente que a contradição tem que ficar fora, pois a contradição não pode ser algo físico. Ademais, a recusa da contradição como fato

físico constitui a própria história da filosofia pré-socrática. Esses pensadores não tinham uma palavra precisa para expressá-la, mas ficavam profundamente incomodados com o velho pensamento mítico que descrevia o cosmo como repleto de oposições. Para eles, algumas oposições pareciam contraditórias: como pode o princípio quente dar origem ao frio, e vice-versa?[200] Toda a busca se direcionava a eliminar essas oposições contraditórias (ver cap. 1). E afinal, a filosofia de Parmênides (contrariamente ao que afirmam ainda hoje muitos estudiosos) não é um monismo, mas é um dualismo *sui generis* ou um monismo dualista, porque não pode prescindir da segunda via, a via do não-ser, pois é ela que estabelece os limites da pensabilidade do ser. Os filósofos pós-Parmênides sentiram que era necessário superar o estranhamento gigantesco causado pelo mestre de Eléia. Como se sabe, isto redundou até mesmo num caso de homicídio de um filósofo, o único da história perpetrado por filósofos e por razões exclusivamente filosóficas, que, ainda que seja um homicídio simbólico, alerta tanto para a dificuldade de superar aquela filosofia com o diálogo (com argumentos) quanto para a necessidade de rechaçá-la abruptamente. Se esse é o estranhamento de Platão no *Sofista*, é de se supor que até mesmo os 'discípulos' de Parmênides, mentes menos favorecidas que a de Platão, estranhassem uma filosofia tão anti-intuitiva. É possível, portanto, que Melisso tenha tentado escapar da aporia parmenidiana procurando levar mais adiante o programa de superação das contradições da φύσις por meio de uma maior adesão do pensar ao pensado. Para tanto, para a melhor coincidência entre ὄν e φύσις, Melisso reduz, diminui, apara o conceito de não-ser. O resultado porém é singular e, aparentemente, totalmente inesperado: Parmênides rechaça o não-ser como origem da geração e corrupção, por ser contraditório, mas de alguma forma aceita os fenômenos, como é testemunhado pela segunda parte do Poema; Melisso, de alguma forma, aceita o não-ser como é testemunhado pela operatividade que lhe atribui, e rechaça completamente os fenômenos

[200] Ver p. 81, n. 125.

tornando-os apenas fruto de uma profunda distorção da percepção e do pensar humano a ela atrelado.

Passou Melisso por essa complexa reflexão cosmológica ou, mais simplesmente, não alcançou a sofisticação ontológica de seu mentor Parmênides? Não sabemos. Não há aparentemente nenhuma indicação que nos faça pender para uma hipótese ou para outra. Resta o fato de que Melisso tem uma concepção da φύσις muito diferente da de Parmênides, como ainda veremos a seguir.

5 - AS CRÍTICAS AO NÃO-SER DO ELEATISMO: GÓRGIAS E PLATÃO.

Depois de Parmênides e Melisso o tema do não-ser ainda foi motivo de muita pesquisa e reflexão tanto entre os pré-socráticos quanto também entre os pós-socráticos. Aqui citaremos sumariamente dois exemplos, ambos criticando o não-ser do eleatismo, mas cada um de um lado diferente: Górgias e Platão. Não é possível aqui aprofundar o estudo das respectivas noções de não-ser do leontino e do ateniense, mas diremos algumas sumárias palavras apenas para deixar em aberto uma etapa de pesquisa sucessiva a esta, dentro do quadro maior de um estudo do não-ser na história da filosofia.

5.1 - A crítica de Górgias ao não-ser lógico.

Górgias nasceu em Leontinos[201] - uma cidade da Magna Grécia fundada pelos Calcídios - por volta do ano 500-490 a.C. Seus escritos revelam a influência de dois mestres, Parmênides e Empédocles, dos quais era um pouco mais jovem, sendo, ao que parece, contemporâneo de Zenão. Principalmente do primeiro é possível que tenha sido discípulo direto e por isso era considerado pertencente à escola eleática por certos doxógrafos; mas a sua crítica às idéias eleáticas e as suas conclusões opostas às de Parmênides, o excluíram daquele grupo. Viveu

[201] As notícias biográficas sobre Górgias são tomadas de VITALI, 1971: 103 *et passim*.

mais de cem anos[202] e, portanto, viu correr diante de si o inteiro século V. Por outro lado, como muito bem enfatiza Vitali[203], soube se manter afastado da polêmica sofística em seu aspecto social e cultural e conseguiu superar os momentos mais turbulentos, os mesmos que acabaram envolvendo Sócrates, Protágoras e outros. De sua vasta obra sobraram poucas linhas, reunidas em três pequenos escritos e alguns fragmentos. Dos três, *O tratado do não-ser*, *O elogio de Helena*, *A defesa de Palamede*, falaremos só do primeiro.

O tratado do não-ser é um livro singular em toda a história da filosofia. Para muitos nem sequer é filosofia[204]. De fato, o livro propõe, em flagrante contradição consigo mesmo, três teses: que nada é; e se é, não pode ser conhecido; e se for conhecido não pode ser comunicado. É um texto de grande valor por muitos motivos, mas aqui abordaremos apenas o aspecto teorético relativo ao não-ser. Ele chega até nós de duas fontes que parecem ser independentes: de um lado temos as citações de Sexto Empírico no *Adversus mathematicos*, e de outro a terceira parte do *De Melisso, de Xenophane, de Gorgia*.

Já o título parece fazer referência a Melisso e não apenas com espírito irônico mas como exibição do admirável poder da palavra, a qual com Górgias passa não só a defender com sucesso ambos os lados de teses opostas, como fazia Zenão, mas até mesmo passa a inverter a ordem do mundo, virando-o às avessas e desvirando-o como num passe de mágica. Assim Górgias abre com um "Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως", que, apesar da dúvida de alguns críticos, atualmente se admite como o verdadeiro título da obra[205]. Das três partes nas

---

[202] Toda a tradição está de acordo sobre a longevidade de Górgias. Eis as referências reportadas por VITALI (*op. cit.*: 103, n. 1): PHILOSTRATUS, *Vitae soph.* I 9.6; SUDA, *s. v.*: Γοργίας; APOLLODORUS ATHEN., *F. Gr. Hist.* 244 F. 33 II 1029; ATHENAEUS, XII 548 C-D; CICERO, *Cat. m.*, 5. 13; PLINIUS, *Nat. hist.* VII 156.

[203] *Ibidem*, 104.

[204] Para Gomperz toda a sofística é apenas retórica e para Reinhardt o *Tratado do não-ser* é não apenas uma brincadeira, mas até mesmo uma farsa. Citados em CASSIN, 2005: 13 n. 1.

[205] UNTERSTEINER, 1949: 37-38, N. 3-3bis.

quais a obra está dividida, correspondentes às três teses expostas (nada é; se fosse, seria incognoscível; se fosse cognoscível, seria incomunicável), só a primeira nos interessa. Diz Górgias, pela voz de Sexto:

> (66) ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον: εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἤτοι τὸ ὂν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὂν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὂν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὂν καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει: οὐκ ἄρα ἔστι τι.[206]
>
> *Que, por um lado, nada é, ele o deduz da seguinte forma: se "é", ou bem é o ente ou o não-ente, ou bem são o ente e o não-ente. Ora, não é nem o ente, como ele estabelecerá, nem o não-ente, como ele sustentará, nem o ente e o não-ente, como aqui ainda ele ensinará. Não há portanto qualquer coisa para ser.* [207]

Nota-se imediatamente a demonstração por absurdo. De início é exposta a tese e a seguir se assume a tese contrária, a qual é levada a conclusão absurda. A tese é a seguinte: se é, ou é, ou não é, ou é e não é. Dada a predicação "é", Górgias busca um sujeito para esse é. Se "é", o sujeito do é ou será um ente, ou um não-ente, ou o ente e o não-ente. Giorgio Colli chama essa figura lógica de *princípio da predicação*.[208]

A aguda observação de Colli evidencia a habilidade lógica de Górgias que alcança o virtuosismo. Mas este virtuosismo não está voltado para o mundo, quer humano quer divino, como em Parmênides. A atenção gorgiana se dirige ao argumento correto e, de forma lógica, expõe os três possíveis argumentos em função dos três possíveis sujeitos para o "é" que ele viu. O argumento por absurdo é bem conduzido; e com uma consciência que antecipa

---

[206] SEXTUS, *Adv. Math.* VII 66; GÓRGIAS, DK B 3.

[207] A tradução deste e de outros trechos da obra de Górgias é de PINHEIRO, P. *in* CASSIN, 2005: 283 *et passim.*

[208] "Este ponto possui uma importância realmente notável para a lógica; está expresso nele uma lei da lógica que não encontramos nem em Aristóteles: poderiamos chamá-la de "*princípio de predicação*", e é um princípio polar em relação ao princípio de não contradição ou do terceiro excluído. O princípio do terceiro excluído formula-se assim: A implica B ou A implica não-B, não se dá uma terceira possibilidade. Este princípio e aquele de não-contradição coincidem na lógica formal moderna, enquanto que é possível constatar, de um ponto de vista histórico, que na antiguidade havia uma certa diferença entre os dois. No princípio do terceiro excluído se mantém fixo o sujeito e então haverá dois predicados possíveis. Em vez disso, em Górgias *mantem-se fixa a predicação* do ser (ἔστι) e varia o sujeito: neste caso o sujeito τί pode ser três sujetios possíveis: 'o que é'; 'o que não é'; 'o que é e também não é'." (COLLI, 2003: 47-48)

Aristóteles[209], ainda que isto não signifique que tenha sido ele a inventar estas figuras lógicas, pois podiam muito bem circular em ambiente eleático[210].

No entanto, ainda que esse tratado gorgiano seja chamado de ontológico ou ontológico-gnosiológico, a afirmação que acabamos de ver "nada é", é tratada por ele logicamente e não ontologicamente. Nem mesmo Colli percebeu a armadilha e passa batido na questão. Vejamos. Na lógica aristotélica o juízo universal afirmativo é contraditório do particular negativo e vice-versa; o particular afirmativo é contraditório do universal negativo e vice-versa. Essa lógica aborda o conteúdo das afirmações com vistas ao estudo da forma lógica. Então, por exemplo, "todos os homens são sábios" e "nenhum homem é sábio" são afirmações que podem ser ambas falsas mas não ambas verdadeiras, sem entrar no mérito de se saber se de fato os homens são ou não são sábios. Mas, do ponto de vista ontológico esta operação pode não fazer sentido, pois uma lógica do ser (*ontos logos*) não pode prescindir do ser, isto é, não pode prescindir do aspecto essencial da existência. Então, o juízo "nada é", tem validade dentro de um contexto lingüístico de lógica aristotélica. Mas, se se pretende que o juízo "nada é" seja uma afirmação ontológica, como aparentemente pretendia Górgias, e como assumem os críticos quais Untersteiner, Colli, Cassin[211] e outros, então é necessário que se diga que tal afirmação é contraditória: 'nada', pela ontologia parmenidiana, é um conceito contraditório em si mesmo e não aceita fazer parte de um argumento não contraditório; logo, o argumento, ao lembrarmos o preceito da deusa parmenidiana, não deveria incluir operações (de pensar e de dizer) com o não-ser. Portanto, se compararmos a concepção parmenidiana de não-ser com a concepção de Górgias, percebemos que este está utilizando uma outra maneira de pensar,

---

[209] Colli evidencia o domínio de Górgias dos instrumentos lógicos. De fato, diz ele que "nada é" é um juízo universal negativo que, na lógica aristotélica, é contraditório a "algo é", que é particular afirmativo. (COLLI, *ibidem*: 48)

[210] *Ibidem*: 40.

[211] Por exemplo, Untersteiner: “O título da obra ontológico-gnosiológica...” (UNTERSTEINER, 1949: 37)

onde o não-ser é um inteiro lógico, que pode ser universalizado ou particularizado à vontade, como outra entidade lógica qualquer.

Esse sobrevôo dessa primeira frase do texto gorgiano já é suficiente para nos apontar a direção de pensamento por ele seguida e parece-nos que a crítica de Górgias ao não-ser parmenidiano é uma crítica que se funda sobre uma compreensão parcial da mensagem do mestre de Eléia. Górgias faz do mundo que vem dos sentidos, o "de fora", apenas um representante "comemorativo do discurso", o de "de dentro"[212]. Portanto, o mundo fora não é, e se fosse seria incognoscível, e se fosse cognoscível seria incomunicável. Procede então às três demonstrações. A primeira, que é aquela tratada por nós, quer demonstrar por absurdo que não há sujeito para o "é"; e se não há sujeito então o "é" tem um sujeito nulo. Como é possível perceber, estamos em plena transgressão do preceito da deusa de Parmênides. É verdade que Górgias chega ao "nada é" por eliminação de qualquer sujeito possível para o "é". Mas é verdade também que o fato de não ter aceito nenhum dos sujeitos possíveis redunda num "nada é", que é o exato oposto da filosofia parmenidiana. Em Górgias, o nada é pensado, é colocado no discurso e é tornado sujeito da predicação da existência. É nossa convicção que, se se considerasse que Górgias e Parmênides estão usando o mesmo conceito de não-ser, estaria se fazendo uma grande injustiça interpretativa a ambos. Se estiverem falando do mesmo não-ser, como é possível que cheguem a resultados opostos? Em nossa convicção, ou há erro ou há equívoco. De nosso ponto de vista, já para um sobrevôo panorâmico, parece não haver erro, mas um equívoco evidente: o não-ser é tratado de maneiras diferentes pelos dois filósofos. De um lado, Parmênides, com sua noção de não-ser que não pode ser nem pensado e nem dito como causa da geração e da corrupção, deixara em herança uma noção de ser com

---

[212] GÓRGIAS, *in Sextus, Adv. math.* VII 85.: " εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεταί." "Assim sendo, o discurso não é 'comemorativo' do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso" (Trad. PINHEIRO, P. *in* CASSIN, *op. cit.*: 289)

uma grande aporia, a inexistência do devir. De outro lado, Górgias nega que exista esse ser parmenidiano aporético, e os sentidos nada mais fazem que apontar para o discurso. Em nossa visão há uma passagem entre Parmênides e Górgias, a qual, se não tem comprovação histórica direta, pois quase nada se conhece das relações pessoais entre os filósofos eleáticos e Górgias, tem certamente uma prova teorética.

Como dissemos muitas vezes aqui, a análise teorética não tem a mesma força do documento histórico, mesmo assim pode indicar coerências e incoerências na construção dos quadros histórico-filosóficos. Entre Parmênides e Górgias, do ponto de vista teorético, há Melisso. No fragmento 1, este propõe, como vimos, uma noção equívoca de não-ser em relação a Parmênides. Ao mesmo tempo, o discurso sobre o não-ser, o discurso 'verdadeiro', ou seja, a meontologia, é abandonado e a noção de não-ser é pressuposta. Por outro lado, o preceito da deusa é transgredido, o que evidencia que a noção pressuposta de não-ser não coincide com aquela de Parmênides, pois, se assim fosse, os argumentos melissianos seriam insustentáveis. Melisso utiliza a noção de ausência total, abrindo caminho para a noção meramente lógica de não-ser, porque, considerado como ausência total, o não-ser não gera contradições e pode ser utilizado numa argumentação de solidez lógica, sem gerar nenhuma aporia por contraditoriedade intrínseca, como o não-ser de Parmênides. Assim, Melisso consegue realizar o mais contraditório dos discursos sem pestanejar. Mas a contradição do discurso não se encontra <u>dentro</u> do discurso, pelo contrario, o discurso se torna coerente e sólido. A contradição se dá - e da forma mais radical - entre o discurso e a realidade dos sentidos. Portanto, a posição de Górgias, coerente com a noção melissiana de não-ser, não é tão radical, pois afinal, Górgias tenta recuperar o mundo dos sentidos, dando aos fenômenos a função de serem símbolos do discurso. Górgias sai do imobilismo melissiano tornando o discurso não absoluto em si, como os argumentos de Melisso indicavam, mas absoluto em cada pessoa, já

que ainda que o ser melissiano existisse e fosse cognoscível, seria incomunicável. Finalmente, estão abertas as portas para o relativismo da primeira sofística, a qual não é mera arte de enganar, mas é a convicção de que o relativismo é a maneira, talvez a única para eles, de σώζειν τά φαινόμενα, salvar os fenômenos. A preocupação de salvar os fenômenos certamente atormentou os sábios pós-Parmênides porque o eleatismo originário (Parmênides) esvaiu-se, e o eleatismo da segunda geração (Zenão, Melisso) não teve seqüência: os fenômenos ficaram salvos. Os filósofos pós-Parmênides acolheram suas reflexões somente em veste crítica, colaborando com a geração de três correntes principais de pensamento e algumas menores: como acabamos de ver, uma delas foi a sofística; uma outra corrente será o atomismo que, via Leucipo, discípulo de Melisso, será, com Demócrito, uma maneira de acolher o eleatismo, salvando porém os fenômenos; a terceira, da qual falaremos um pouco no próximo item, é o platonismo, o qual também porá em suma evidência o incômodo de um mundo sem devir, e caberá a Platão solucionar de certa forma a aporia parmenidiana, "retificando" a noção de não-ser para σώζειν τά φαινόμενα; entre as escolas menores recordamos aqui a escola de Mégara que conseguiu dar aportes à filosofia parmenidiana enriquecendo os estudos lógicos.

5.2 - A crítica de Platão ao não-ser ontológico.

A transgressão ao preceito da deusa realizada por Melisso - e como vimos, também por Górgias - também foi realizada também por Platão e recebeu o nome, deveras famoso na história da filosofia, de parricídio, onde o autor do parricídio é um estrangeiro de Eléia, e o pai assassinado é Parmênides. Como dizíamos há pouco, a filosofia parmenidiana deixara os sucessores perplexos, pois parecia que Parmênides, com argumentação rigorosa, dissera que o

mundo dos sentidos não era o que aparentava ser. A situação complicara-se ainda mais com Zenão e Melisso, que levaram às extremas conseqüências o que parecia já estar contido na doutrina parmenidiana. Platão levou bastante tempo para enfrentar o problema, e só o enfrentou num livro da maturidade, *O Sofista*.

A primeira vez que a palavra não-ser aparece no *Sofista* é em 237 a, exatamente na citação do Poema de Parmênides da qual se obtém o fr. DK B 7, 1-2. O Estrangeiro diz:

> "A audácia de uma tal afirmação é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição. Era o que, meu jovem, já afirmava o grande Parmênides, tanto em prosa como em verso, a nós que então éramos jovens:
>
> *Jamais obrigarás os não-seres a ser;*
> *Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação.*
>
> Dele, pois, já nos vem o testemunho. Entretanto, a própria afirmação o testemunharia mais claramente, por pouco que a submetêssemos à prova. Essa, pois, é que devemos examinar desde logo, se nada tiveres a opor."[213]

Platão se propõe, enfim, a enfrentar o desafio filosófico da doutrina parmenidiana. Então a questão é colocada:

> "Dize-me: atrever-nos-íamos a proferir de uma ou outra maneira o que absolutamente não é (τὸ μηδαμῶς ὂν)?"[214]

Mais uma vez, assim como já acontecera com Melisso e depois com Górgias, a discussão sobre o ser (que Platão ainda fará, discutindo os cinco gêneros supremos) começa, no rastro de Parmênides, com a discussão sobre não-ser. Mais uma vez, fica corroborada a nossa hipótese de que a doutrina parmenidiana tem seu ponto de partida numa reflexão sobre o não-

---

[213] *Soph.*, 237 a3-b3; DK 28 B 7, 1-2. " Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι: ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὦ παῖ, παισὶν ἡμῖν οὖσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων– Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα: ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα. 237.b παρ᾽ ἐκείνου τε οὖν μαρτυρεῖται, καὶ μάλιστά γε δὴ πάντων ὁ λόγος αὐτὸς ἂν δηλώσειε μέτρια βασανισθείς. τοῦτο οὖν αὐτὸ πρῶτον θεασώμεθα, εἰ μή τί σοι διαφέρει." Trad. PALEIKAT- CRUZ COSTA, 1979: 154-5.

[214] *Soph.*, 237.b.7-8 καί μοι λέγε: τὸ μηδαμῶς ὂν τολμῶμέν που φθέγγεσθαι;. Trad. op. cit.: 155.

ser. Esta é a primeira providência a ser tomada[215], pois do contrário, qualquer avanço na reflexão corre o risco de se tornar inútil, dada a força da refutação que a aporia de um "não-ser que é" possui. Fica assim reforçado o fato de que a lógica intrínseca do caminho da reflexão sobre o ser tem seu fundamento na discussão do estatuto do não-ser; por este motivo, em nossa visão, a doutrina de Parmênides tem seu momento principal (e, historicamente, sua maior novidade e seu grande valor) na especulação sobre o não-ser, ainda que tal não apareça com a devida proporção no seu Poema, já que o *leit motiv* de sua pesquisa, assim como dos demais pesquisadores de sua época, era o esclarecimento da ἀρχή cosmológica.

A análise platônica do não-ser é articulada em cinco aporias. Vejamos a primeira (237 b7-e7) [216]:

> 1) Estrangeiro. Dize-me: atrever-nos-íamos a proferir de uma ou outra maneira o que absolutamente não é?
>
> Teeteto. Como haveríamos de fazê-lo?
>
> Estrangeiro. Sem, pois, qualquer espírito de discussão ou brincadeira, suponhamos que, ponderada seriamente a questão, alguém tivesse que indicar a que objeto se deve aplicar este

---

[215] A esse respeito, discordamos de Movia, o qual afirma que o Estrangeiro inicia seu discurso dirigindo a sua atenção ao lado negativo do princípio parmenidiano, ou seja, ao não-ser, por razões puramente polêmicas, " ... para formular uma espécie de argumento *ad hominem* em relação à negação sofística do falso; na realidade, a análise semântica e ontológica do não-ser e aquela do ser procedem no diálogo - e não poderia acontecer senão desta forma - inseparavelmente." (MOVIA, 1991: 224). Se, obviamente, ser e não-ser são inseparáveis, tal não quer dizer que a análise semântica (ou ontológica) tenha que ser levada necessariamente de forma simétrica para os dois conceitos. E é um fato que Platão analisa antes o não-ser e depois o ser, mas isto por razões intrínsecas à própria investigação; pois, o conceito de não-ser determina, afinal, aquele de ser, como vimos em Parmênides, em Melisso, em Górgias e como veremos ainda em Platão.

[216] *Soph*. 237 b7-e7: "{ΞΕ.} καί μοι λέγε: τὸ μηδαμῶς ὂν τολμῶμέν που φθέγγεσθαι; {ΘΕΑΙ.} Πῶς γὰρ οὔ; {ΞΕ.} Μὴ τοίνυν ἔριδος ἕνεκα μηδὲ παιδιᾶς, ἀλλ᾽ εἰ σπουδῇ 237.c δέοι συννοήσαντά τινα ἀποκρίνασθαι τῶν ἀκροατῶν ποῖ χρὴ τοὔνομ᾽ ἐπιφέρειν τοῦτο, τὸ μὴ ὄν, τί δοκοῦμεν ἂν εἰς τί καὶ ἐπὶ ποῖον αὐτόν τε καταχρήσασθαι καὶ τῷ πυνθανομένῳ δεικνύναι; {ΘΕΑΙ.} Χαλεπὸν ἤρου καὶ σχεδὸν εἰπεῖν οἵῳ γε ἐμοὶ παντάπασιν ἄπορον. {ΞΕ.} Ἀλλ᾽ οὖν τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπί <τι> τὸ μὴ ὂν οὐκ οἰστέον. {ΘΕΑΙ.} Πῶς γὰρ ἄν; {ΞΕ.} Οὐκοῦν ἐπείπερ οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν, οὐδ᾽ ἐπὶ τὸ τὶ φέρων ὀρθῶς ἄν τις φέροι. {ΘΕΑΙ.} Πῶς δή; 237.d {ΞΕ.} Καὶ τοῦτο ἡμῖν που φανερόν, ὡς καὶ τὸ "τὶ" τοῦτο [ῥῆμα] ἐπ᾽ ὄντι λέγομεν ἑκάστοτε: μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἁπάντων, ἀδύνατον: ἦ γάρ; {ΘΕΑΙ.} Ἀδύνατον. {ΞΕ.} Ἆρα τῇδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἕν γέ τι λέγειν; {ΘΕΑΙ.} Οὕτως. {ΞΕ.} Ἑνὸς γὰρ δὴ τό γε "τὶ" φήσεις σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ "τινὲ" δυοῖν, τὸ δὲ "τινὲς" πολλῶν. {ΘΕΑΙ.} Πῶς γὰρ οὔ; 237.e {ΞΕ.} Τὸν δὲ δὴ μὴ τὶ λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν. {ΘΕΑΙ.} Ἀναγκαιότατον μὲν οὖν. {ΞΕ.} Ἆρ᾽ οὖν οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον, τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μέν [τι], λέγειν μέντοι μηδέν, ἀλλ᾽ οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ᾽ ἂν ἐπιχειρῇ μὴ ὂν φθέγγεσθαι; {ΘΕΑΙ.} Τέλος γοῦν ἂν ἀπορίας ὁ λόγος ἔχοι. " (Trad. PALEIKAT- CRUZ COSTA, 1979: 155-6)

nome de "não-ser"; pensamos como ele o aplicaria, a que objeto e com que qualidades, quer em seu próprio pensamento quer em explicação que então tivesse de apresentar?

Teeteto. Tua pergunta é difícil e, para um espírito como o meu, diria que é quase completamente insolúvel.

Estrangeiro. Em todo caso, uma coisa é certa: não se poderia atribuir o não-ser a seres[217].

Teeteto. Como haveríamos de fazê-lo?

Estrangeiro. Ora, se não podemos atribuí-lo ao ser, seria igualmente de todo incorreto atribuí-lo a alguma coisa.

Teeteto. Como não?

Estrangeiro. Ao que creio, está também claro a nós, que este vocábulo "alguma coisa" se aplica, em todas as nossas expressões, ao ser. Com efeito, é impossível formulá-lo só, nu, despido de tudo o que tenha o ser, não é?

Teeteto. Sim, é impossível.

Estrangeiro. Considerando a questão dessa forma tu concordarás comigo que dizer "alguma coisa" é dizer inevitavelmente pelo menos "uma coisa".

Teeteto. Sim.

Estrangeiro. Pois, e com isto concordarás, este "alguma" quer dizer precisamente "um" e "algumas" quer dizer dois ou vários.

Teeteto. Como não concordar?

Estrangeiro. E, inevitavelmente, quem não diz alguma coisa, ao que parece, absolutamente nada diz.

Teeteto. Sim, incontestavelmente.

Estrangeiro. Não será mesmo necessário evitar essa concessão, pois que nada dizer é não dizer? Ao contrário, não será caso de afirmar que o esforçar-se por enunciar o não-ser é nada dizer?

Teeteto. Aí está quem haveria de pôr um ponto final às dificuldades da questão.

A primeira aporia é um questionamento acerca da expressão "não-ser"[218]. Quando dizemos "não-ser" estamos nos referindo a algo ou não? De fato, diz o Estrangeiro, se alguém quisesse

---

[217] A nossa pequena alteração na tradução de PALEIKAT-CRUZ COSTA segue a sugestão do prof. Cordero de omitir o < τι > desta linha (237 c7) o qual, conjectura de apenas um manuscrito, está ausente na unanimidade dos demais (PLATÃO, trad. CORDERO, 1993; 233 n. 136). Omitido o < τι > fica alterado também o resto do trecho.

[218] A respeito da expressão τὸ μηδαμῶς ὂν, críticos como Cornford, de Rijk, Cordero e Movia, apresentam a tradução de "nada absoluto" com o sentido mesmo de *nihil absolutum*, o que eles chamam ontologicamente o nada em si. Por outro lado Rosen entende diferentemente, traduzindo '*altogether not*', onde isso se refere à coisa que absolutamente não é, pois, segundo suas palavras, a língua grega na época de Platão é "*thing-oriented*". O fato é que é possível falar de um *nihil absolutum*" também do ente individual, como veremos em breve. Com isso, a expressão "a que objeto e com que qualidades" (εἰς τί καὶ ἐπὶ ποῖον) à qual Rosen faz referência para justificar sua interpretação, encontra sua razão não apenas porque a linguagem grega da época é orientada para a coisa, mas porque ontologicamente o nada absoluto não é uma noção que pode ser referida apenas ao ser (do todo) mas também ao ente particular. Veja-se um resumo das posições de outros autores em MARQUES, 2006: 387-8, n. 27-28.

seriamente apontar um objeto relacionado ao não-ser, que objeto apontaria? Certamente não apontaria seres, pois o não-ser não pode ser atribuído nem aos seres e nem a um ente qualquer. Aqui a pesquisa de Platão é filosófica no sentido forte do termo. Isto quer dizer que a análise da negação não é, neste caso, uma simples análise dentro dos limites da análise da linguagem, nem sequer é uma análise sobre a linguagem, mas é uma autêntica análise filosófica na sua dimensão mais ampla, ou seja, na dimensão daquilo que Aristóteles chamará de filosofia primeira. A busca do Estrangeiro se refere aos princípios do mundo e, portanto, ser e não-ser são aqui tomados em seu aspecto genuinamente existencial[219]. Platão diz isto até na metáfora onde o não-ser é assemelhado ao covil em que o sofista se escondeu: existe um lugar onde "lá está ele, belo e bem refugiado, em uma forma cujo mistério é indecifrável"[220]; este lugar é aquele que o Estrangeiro chamará de não-ser. A metáfora do covil aponta para uma noção de algo que parece concretamente existir; a expressão "não-ser" não é analisada enquanto mero fenômeno de linguagem, mas enquanto expressão de uma aporia maior que é a aporia da não-existência em si.

A noção platônica de "não-ser" é uma noção portadora de aporias geradas por "realidades" - o verdadeiro e o falso (referidos, no discurso do Estrangeiro, à arte mimética) - que apresentam uma contradição flagrante: por um lado, um certo objeto e sua cópia <u>são</u> um mesmo ente e, por outro lado, <u>são</u> entes diferentes. Ou seja, Platão 1) tem seu ponto de partida em dois entes; 2) ao relacionar um ente ao outro, percebe que são o mesmo e são diferentes; 3) por fim, reflete e diz que um não é outro. A contradição que Platão atribui ao não-ser é, de início, uma contradição que emerge entre um ser e outro ser. Ela não reside na noção de não-ser, mas reside na realidade concreta do ser. Ao se levar adiante essa contradição, que emerge daquilo

---

[219] Ademais, como bem enfatiza Cordero (1993; 232 n. 131), em 238 c9 Platão diz claramente que está falando do "próprio não-ser em si mesmo" (τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό).

[220] *Soph.* 236 d: ἐπεὶ καὶ νῦν μάλα εὖ καὶ κομψῶς εἰς ἄπορον εἶδος διερευνήσασθαι καταπέφευγεν. Trad. PALEIKAT-CRUZ COSTA, op. cit. 154.

que é existente, se encontra então a formulação lingüística indicando que: quando referido a si mesmo, aquele ente (o simulacro) é; e quando referido ao outro (o original), aquele ente não é o outro. Parece então que o mesmo ser é e não é, de tal forma que remete imediatamente à transgressão da doutrina de Parmênides. Ora, a expressão desta contradição na linguagem não deve desviar a atenção do problema principal: a condição aparentemente contraditória da existência. Isto nada tem a ver com o sentido ambíguo do εἶναι ou dos sentidos existencial, predicativo, veritativo e outros, das várias expressões utilizadas. Pois, de fato, o mesmo ser é ele (imagem) e é outro (imagem simulacro de outro). Como é possível que se perceba o mesmo em seres diferentes? O problema é real e levará Platão, pela teoria da participação, ao estabelecimento de uma nova arquitetura do mundo, onde o homem realiza aquilo que vem sendo chamado de 'imagem interior da alma' e, mais ainda, o levará à noção de 'sujeito psíquico' ('psíquico' no sentido de grego de 'alma'), condição fundamental da metafísica e da ciência.[221] Essa arquitetura é a temática complexa não só do *Sofista* mas de outras obras de Platão. À luz dessas considerações, o não-ser platônico emerge de maneira completamente diferente do não-ser parmenidiano: para Parmênides o não-ser está associado à ἀρχή, já para Platão o não-ser está associado, numa relação entre dois entes, à diferença que separa o que a semelhança unifica. Para Platão o não-ser é um *quid* que faz com que um (o semelhante) se torne outro (o diferente): há dois entes, um é original e outro é cópia, eles são semelhantes, mas são diferentes. Se são semelhantes e diferentes, um não é o outro mas, ao mesmo tempo, o é. Então, cada ente é e não é.

Parmênides, no Poema, não trata da questão da multiplicidade do ser; Melisso a nega veementemente; já Platão inicia sua análise considerando dois entes, ou seja, ele, desde o

[221] SINI, 1995: 294. "A tese [...] apresentada é a seguinte: o nó do problema deve ser procurado no conceito de imagem: Platão, desde a *República* ao *Teeteto*, e até o *Sofista* constrói pouco a pouco a noção de imagem interior da alma, e mais ainda aquela de sujeito psíquico, condição e fundamento da metafísica e da ciência. Então se produz esta grandiosa "psiquização" da realidade e do homem que é a marca essencial da civilização ocidental, como é também seu enigma e seu limite."

início, pressupõe a multiplicidade. É graças a este pressuposto que se pode falar de algo como verdadeiro ou falso, pois a própria noção de simulacro implica o outro, (e não, como diz o Estrangeiro, graças ao fato de que o não-ser é[222]). Por outro lado, uma contradição entre um e múltiplo ainda pode ser reduzida a uma contradição entre ser e não-ser (ser um e também não ser um). Ser e não-ser - cada um segundo sua condição - acabam sendo os princípios irredutíveis da φύσις como já alertara Parmênides. Então, antes de tudo, resulta evidente que Platão não está procurando pôr ordem num *puzzle* de palavras ou de conceitos, muito menos está buscando a compreensão dos elementos básicos da linguagem. Platão está buscando entender a ordem da realidade (ou da natureza, ou do mundo) em seus nexos estruturais, partindo da lição de Parmênides, a qual evidentemente ele considera como o ápice da especulação anterior nesse campo.

O Estrangeiro, ao citar Parmênides, o grande, se propõe exatamente a pôr à prova a injunção parmenidiana e, como vimos (p. 44), o preceito é dado por uma deusa, a qual não está certamente dando aulas de gramática, mas explicando a estrutura profunda da realidade. Que Platão tenha perfeita consciência da problemática da linguagem é ponto pacífico e perfeitamente ilustrado no próprio livro *Sofista*, na sua terceira parte; mas que a teoria da predicação que ele busca naqueles trechos seja apenas uma teoria lingüística, isso é refutado pela problemática do diálogo como um todo. A teoria da predicação é o resultado da especulação sobre o ser e o não-ser com a seguinte orientação: não se trata de uma especulação que, partindo do ser e não-ser, sobe em direção às fontes, encontrando na teoria da predicação as fontes de nossa conceituação (como poderia, por exemplo, ser interpretada a filosofia de Górgias); mas se trata de uma especulação que, partindo do ser e não-ser, desce em direção à articulação do mundo, encontrando na teoria da predicação os reflexos dos

[222] *Soph.* 237 a3-4: "{ΞΕ.} Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι: ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν." "A audácia de uma tal afirmação é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição." Trad. PALEIKAT-CRUZ COSTA, 1979: 154.

princípios (a ἀρχή, que Platão chama formas) em nossa conceituação e em nossa linguagem.[223] O resultado é que não se trata de ajustar a linguagem à realidade mas até mesmo de calar-se, pois o aparente não-sentido do não-ser é a expressão de sua inanidade existencial, a qual só pode ter conseqüências discursivas inanes, ou seja, o silêncio[224].

O pressuposto da multiplicidade impõe o pressuposto da diferença, isto é, da diferença entre os entes que compõem a multiplicidade. O Estrangeiro parte de um lugar comum - o falso não é o verdadeiro (a cópia não é o original) - para dizer que o que não é, é. O Estrangeiro, depois das análises das várias aporias do não-ser, acreditando dar um passo à frente, decididamente iguala ser e não-ser, realizando assim o parricídio, para, afinal, chegar à conclusão de que o não-ser é um conceito relativo e que, no fundo, se refere ao 'outro' e, portanto, à diferença portada pela multiplicidade.

Lembrando que um esclarecimento analítico dessas passagens requer um trabalho a parte, aqui podemos mostrar que, ao contrario do que Platão propõe, a multiplicidade não obriga a tornar 'ser' o não-ser, pelo contrário, a oposição radical entre ser e não-ser, sendo este último contraditório em si mesmo, é o fundamento ontológico da multiplicidade. Antes de tudo, vamos estabelecer a distinção entre não-ser absoluto total e não-ser absoluto parcial.

---

[223] Por outros caminhos, Marques chega a conclusão semelhante: "Parece-me que a preocupação do Estrangeiro refere-se principalmente às relações entre as formas, a partir da análise das relações entre os gêneros maiores, pois é a partir desse plano que há discurso, o que quer dizer que o discurso é a expressão das relações entre as formas e que é às últimas que se deve recorrer para se compreender e justificar o primeiro." (MARQUES, 2006; 164).

[224] *Soph.*, 238.c.8 -10: "{ΞΕ.} Συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ᾽ εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, ἀλλ᾽ ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον;" "Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, inpronunciável e inexprimível?" (Trad. PALEIKAT-CRUZ COSTA, 1979: 156)

O não-ser é o resultado de uma operação de negação (ver cap. 3, 71 *et seq*). Ao examinarmos a negação do ente individual, os resultados são parecidos com aqueles obtidos da análise do não-ser absoluto total (p. 75). Tome-se, por exemplo, um ente qualquer existente. Tomado em si, como ente enquanto ente, e mais precisamente como este ente enquanto este ente, em suma, tomado ontologicamente, um ente qualquer existente não pode ser negado, pois significaria fazer equivaler a sua existência à sua não-existência, ou seja, significaria fazer equivaler o seu ser ao seu não-ser. Ontologicamente o ente escapa às delimitações impostas pelo escorrer do devir. Então, ontologicamente o ente é aquele ente, independentemente de qual tempo e de qual aspecto se considere; por conseguinte, o ente não pode ser e não ser - independentemente de o ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Ontologicamente, negar a existência de um ente existente, significa, de novo, como no caso do não-ser total (p. 75), afirmar e negar simultaneamente o ato cognitivo relativo àquele ente. Então, predicar o não-ser absoluto de um ente existente, considerado ontologicamente, é contraditório. O mesmo deve ser dito em relação ao ente inexistente, pois o ente inexistente é apenas uma hipótese lógica; pois, ontologicamente, a respeito do ente inexistente, não pode ser dito nada, como também não pode ser pensado nada, pois é contraditório se pensar o nada, porque significaria uma operação cognitiva incompleta, recolhida sobre si. O exemplo clássico é o do triângulo quadrado, o qual, mesmo afirmado como ente de ficção, ontologicamente não pode ser pensado porque é contraditório. Ora, o triângulo quadrado não existe; mas não existe, não porque não pode ser pensado. Não existe porque é contraditório. E não pode ser pensado porque é contraditório. Em outras palavras, podemos predicar a não-existência do triângulo quadrado, não porque a não-existência é ontologicamente predicável, mas porque o princípio de não-contradição exclui aquilo que é contraditório daquilo que é pensável como existente. Não há aqui uma petição de princípio. Para maior clareza, o mesmo será dito de outra forma.

O triângulo quadrado é ontologicamente contraditório porque a triangularidade exclui ontologicamente a quadrangularidade e vice-versa. Logo, é o existente que exclui o contraditório. Esta exclusão impede que se possam pensar os elementos contraditórios entre si como inclusos num ente pertencente ao conjunto dos seres existentes. Podemos pensar que o triângulo quadrado é algo contraditório, ou seja, é uma contradição, mas não podemos pensar sua contraditoriedade exercida, incluindo existencialmente elementos contraditórios entre si, ou seja, não podemos pensar a existência ontológica do triângulo quadrado enquanto ente não-contraditório. O que existe, o que há, somente pode existir (ou haver ou ser) na condição de não-contradição ontológica (princípio de não-contradição). Por conseguinte, a 'não-existência do ente não existente' é uma expressão lógica para indicar a contradição evitada necessariamente pela necessidade da existência. Em outras palavras, só o que é ontologicamente contraditório necessariamente não existe. O que não é contraditório existe ou "pode existir"[225]. De forma que o ente que é ontologicamente contraditório exprime duas conseqüências no mesmo plano: é impensável e é inexistente. Não é inexistente porque impensável, nem impensável porque inexistente. Mas é inexistente e impensável porque é contraditório. Enquanto negação absoluta (negação não relativa a nenhum aspecto e, portanto, enquanto negação ontológica) do ente, o não-ser absoluto do ente individual também é contraditório. Se chamarmos o não-ser absoluto do ente como não-ser absoluto parcial, então temos que o não-ser absoluto parcial é contraditório.

Estabelecida a contradição fundamental do não-ser enquanto parte, podemos ver agora que a multiplicidade se fundamenta exatamente na oposição entre o ser (o fato de ser, portanto, o ser indeterminado) e a impossibilidade do não-ser absoluto, tomado como parte (a determinação).

[225] A potência da existência é assunto que não pode ser analisado aqui. A afirmação está colocada entre aspas porque pode resultar falsa a uma análise ontológica. Mesmo sendo totalmente anti-intuitivo, é possível que tudo que não é contraditório exista, ainda que a nossa cognição não tenha o todo ao seu alcance para poder assegurar tal afirmação.

O princípio parmenidiano da oposição absoluta entre ser e não-ser (o primeiro caminho, fr. 2, v. 3) pode ser aplicado ao ente individual: o ente, um ente qualquer, não é não-ser absoluto. Se o ser é aquilo que não é não-ser absoluto - pois o não-ser absoluto é impossível, e, portanto, o ser é a negação da impossibilidade -, então o ente individual, portador de ser, é a negação do não-ser absoluto. O ente individual, como também dissemos acima (p. 152), é ontologicamente inegável. Mas nós somos capazes de pensar ausências, ou seja, de negar, no pensamento, qualquer ente possível de ser negado (pensamento ontológico) e também somos capazes de imaginar que possa ser negado o inegável (pensamento lógico). Em relação a esta última capacidade, somo capazes de formular a seguinte expressão: absolutamente nada há. Pelo princípio de Parmênides sabemos que tal é impossível, logo a expressão é negada principialmente (como ἀρχή mesmo) pelo ser. Ou seja, a expressão 'absolutamente nada há' pode ser pensada logicamente, afirmada ou negada; mas ontologicamente só pode ser negada, nunca afirmada. Dito isto, podemos incluir o nada absoluto no discurso verdadeiro, desde que ele seja negado, e não afirmado, pois ontologicamente não há restrição a se negar o nada absoluto. Podemos agora proceder a uma parte estritamente analítica, aproveitando o instrumental técnico de Alberto Colombo[226].

> Vamos de início comparar duas negações: o verde não é vermelho; o verde não é nada[227], onde nada aqui significa um não-ser indeterminado, um não-ser de tudo que pode ser negado, mas não absoluto. Na negação ‘verde não é vermelho’ se nega que o verde seja vermelho e, portanto, o vermelho, negando o verde, passa a valer não-verde. Mas, o campo semântico de não-verde, evidentemente, não se restringe apenas ao vermelho; são não-verdes todas aquelas coisas que não são verdes, incluindo-se entre elas o vermelho. Acrescenta-se que não-verde significa uma positividade, é algo, e é um conteúdo que emerge nessa negação assim como em toda denotação negativa. Já a segunda negação ‘o verde não é nada’ implica também que ‘nada’ significa não-verde, mas o campo semântico de ‘nada’ não é o mesmo campo semântico de não-verde; e, de novo, ‘nada’ vale não-verde, mas ‘nada’ não equivale a não-verde. E, de fato, quando a determinação ‘verde’ não hospeda a determinação ‘vermelho’, ela

[226] COLOMBO, 1972.

[227] COLOMBO, *ibidem*: 30.

é privação de ‘vermelho’; no entanto ‘verde’, enquanto ente, possui uma riqueza semântica pela qual seu ‘ser-não-vermelho’ é apenas uma relação e um momento de um conteúdo muito maior indicado pela palavra ‘verde’. Ora, ‘nada’ também é não-verde ou não-vermelho, no entanto se recebesse em sua nulidade alguma referência ao conteúdo positivo do qual é negação, passaria a ser delimitado e determinado, e deixaria de ser nada indeterminado (não-ser total). Então, se se quer pensar o ‘nada’ como total[228], é preciso renunciar a essa referência a qualquer positividade mencionada pela negação. Portanto, ‘nada’ será não-verde, mas sem nenhuma referência ao verde, no sentido de que ‘nada’, enquanto é não-verde não é também caneta, casa, palavra, etc.

Portanto, antes de tudo, o significado de 'nada' é de fato um significado porque pensar e dizer 'nada' não é um não-pensar e um não-dizer[229]. Além disso, a estrutura do significado do 'nada' aponta para um significado unívoco; um significado que, enquanto negação total, não encerra em seu campo nenhuma referência ao negado ou, dito de outra forma, dada uma pluralidade hipotética de determinações (que não sejam nada), não correspondem a elas negações totais diferenciadas entre elas. Nesse sentido, o não-ser, enquanto negação de ser, pode ser assimilado ao 'nada' somente se o ser aqui negado não é o ser que é uma determinação, ao lado de outras determinações, que faz com que estas sejam; o não-ser pode ser assimilado ao 'nada' quando o ser negado é entendido como a totalidade das determinações e cada uma das determinações em quanto não são 'nada'.[230]

A multiplicidade inclui uma diferenciação no ser. A diferenciação é o reconhecimento de que, dados dois termos A e B, A é outro que 'nada', B é outro que 'nada', A é outro que B. O território de positividade no qual residem A e B é chamado de multiplicidade; também A é multíplice num contesto AB ou B é um multíplice num contesto AB. Para que cada membro da multiplicidade seja diferente dos outros é necessário que suas condições estruturais, isto é, as condições estruturais de cada membro, têm que tornar possível a diferenciação. A primeira condição é que cada membro seja não-'nada'. Pois, como vimos, para que A não seja B é necessário que A se realize de modo a possuir (ser) algo que não seja possuído por B, isto é, a diferenciação entre A e B acontece por força da realização em multiplicidade de A e B.[231]

---

[228] Aqui, pensar o nada total se refere naturalmente ao pensar lógico, que é a busca da mente segundo um logos, e não, ao conceito ontológico de nada absoluto, o qual é impensável.

[229] Op. cit.: 33. Ademais, é por esse motivo que o segundo caminho de Parmênides não é um não-caminho. É um caminho; mas é um caminho que não conduz até o fim esperado, ou seja, até o não-ser absoluto. Neste caminho, o não-ser absoluto só pode ser negado, portanto, só há ser.

[230] O nada postulado aqui é, portanto, o nada que é negação do ser indeterminado.

[231] *Ibidem*: 38. Colombo fala em onticidade: "A diferenciação entre A e B acontece por força da própria onticidade."

Mas não é suficiente que cada membro seja um não-nada porque, como vimos, a negação total recusa qualquer referência ao membro negado; ou seja, a negação total de A é igual à negação total de B e à negação total de C e é igual a nada. Por isso, o nada total é indiferente à determinação; e se 'não ser nada' é condição necessária do multíplice, não é suficiente. Há de haver outra condição, de forma que cada diferente não seja apenas um não-nada, ou seja, que o diferente não seja apenas 'ser' (indeterminado). É necessário pensar que cada positivo se mostra articulado em dois momentos; num momento, cada positivo é não-nada e noutro momento, não se esgota no não-nada. Isto não no sentido de dois constituintes, porque se assim fosse, uma parte seria mera negação do 'nada'. O sentido é que cada positivo é um não esgotar-se em não-nada.[232] Há aqui imanência do primeiro momento (ser não-nada) ao conteúdo indicado no segundo momento. Do conteúdo designado pelo segundo momento, emergindo da mera exclusão do nada, se diz que não é nada; ou seja, ao conteúdo do segundo momento se atribui o primeiro momento. Por exemplo, é dessa caneta (segundo momento) que se diz que não é nada (primeiro momento). Examinando as relações entre os dois momentos de cada positivo se nota a função de determinação que o segundo momento exercita sobre o primeiro. E, por outro lado, se nota que, já que o 'não ser nada' é o 'não ser nada' relativo ao conteúdo emergente nessa oposição, e já que tal conteúdo se propõe como aquilo que não é nada, o 'não ser nada' resta atribuído, assinalado e delimitado àquele conteúdo. O conteúdo positivo, enquanto é aquilo que não é nada, realiza seu não-ser-nada como não-ser-nada daquele conteúdo que ele é.

O momento do positivo pelo qual ele não é nada, é sempre um 'não-ser-nada-de', onde a preposição 'de' está apontando para a transcendência, no sentido de distinção, exatamente daquilo que não é nada em relação ao 'não-ser-nada'. Este 'não-ser-nada' acaba resultando determinado, isto é, 'outro que nada' por pertencer sempre a um conteúdo que emerge sobre ele (que o transcende) e que não é dedutível dele, é sempre atuado naquele conteúdo emergente do positivo que o incorpora. O positivo, o ser que se configura dessa maneira, é, portanto, um ser determinado. O ser assim configurado enquanto 'não-ser-nada-de' é articulado, como já dissemos, em dois momentos: o 'não-ser-nada' e mais o 'não-esgotar-se-em-não-ser-nada'. Ao primeiro momento podemos chamar de "ser" e ao segundo de "determinação". O "ser" com "determinação", ou seja, o "ser determinado" é o que chamamos de ente. O ente manifesta a diferenciação no seio do ser porque o "ser" do "ser determinado" não é apenas o ser que recusa o nada total (o qual, assim posto, é o ser indeterminado), mas é o ser que recusa o nada relativo à determinação. Ou seja, a diferença, em seu significado primeiro, não se dá porque

[232] *Ib*: 39.

> *omnis determinatio est negatio*, mas porque o positivo é pensado como uma complicação de momentos - 'não-ser-nada + não-se-esgotar-em-não-ser-nada' - onde o segundo nega o primeiro enquanto totalidade das negações do positivo. Por um lado, na afirmação *omnis determinatio est negatio*, se compara um membro da multiplicidade com o resto dos membros, por outro lado a determinação, em seu significado primeiro, propõe a comparação dentro de cada positivo, ou seja, a comparação entre seus momentos complicantes. E a *determinatio* enquanto *omnis determinatio est negatio*, passa a ser um significado segundo, somente possível em função do significado primeiro. O ente passa a ser então essa emergência sobre o "ser" indeterminado.

Essa análise evidencia que os dois caminhos de Parmênides não são incompatíveis com a multiplicidade, pelo contrário, a fundam. A oposição entre ser e não-ser, na assimetria da metodologia parmenidiana, não impõe o monismo. As leituras do Poema nesse sentido, começando por Platão, revelam uma tomada de posição que no texto parmenidiano não se encontra[233]. O monismo está cristalizado em Melisso, mas não em Parmênides. Platão, nesse sentido, em relação ao ἐλεατικὸν ἔθνος parece resultar ambíguo porque:

1) Na sua análise do falso e do verdadeiro, pressupõe uma multiplicidade da realidade, como Parmênides mas contra Melisso.

2) Na distinção do verdadeiro e do falso, e portanto, como condição da existência do falso, exige que se igualem ser e não-ser, contra Parmênides e contra Melisso.

3) Ao mostrar as aporias do ser, critica a unidade do ser como se criticasse Parmênides, mas critica Melisso.

---

[233] Barnes analisa textualmente as possibilidades de monismo real em Parmênides; conclui que não há referências nem suficientes nem claras no Poema a este respeito. Exclui também a hipótese de um monismo real pressuposto ou implícito. Quanto ao monismo material, Barnes conclui que o texto não trata disso também. (BARNES, 1979: *passim*) Estamos de acordo com Barnes, pois Parmênides não apresenta esta preocupação. O seu interesse cosmológico parece principalmente voltado à questão da geração e corrupção. A falta de transito do ser ao não-ser e vice-versa não implica necessariamente um monismo real, mas também complica a concepção do monismo materialista, pois o não-ser é da ordem do ser ou de uma ordem de outra natureza? Como é possível ver, esses questionamentos nos levariam para bem longe do texto de Parmênides, obrigando-nos a especulações historicamente impróprias se associadas ao eleata.

4) Ao afirmar que o não-ser é o outro, afinal, se põe contra Melisso, mas volta com isso a um estagio de reflexão que é anterior a Parmênides e que, aliás, deve ter sido o ponto de partida do eleata, superado com a nova metodologia dos dois caminhos de investigação.

5) Ao dizer que um ser é, de certo modo, não-ser, Platão abre definitivamente o caminho, contra Parmênides e contra Melisso, para a futura consolidação da explicação tradicional (anterior a Parmênides) do devir, a passagem do ser ao não-ser e vice-versa, justificando assim a geração e a corrupção e salvando a interpretação comum dos fenômenos.

Note-se que, nos cinco pontos apresentados, a crítica que Platão faz (e não a crítica que ele diz que faz) a Parmênides se refere a dois pontos (2 e 5), mais um terceiro (o ponto 4) que na verdade é um volta ao estagio inicial parmenidiano sem uma crítica verdadeira. Já em relação a Melisso, os cinco pontos são rigorosamente críticos e Platão se põe radicalmente contra Melisso.

Essas nossas considerações são suficientes para determinar a noção de não-ser no *Sofista*? Certamente não, porque para confirmar ou refutar esse apanhado que fizemos, é necessário um trabalho analítico de porte que está além dos limites destas linhas, mas podem indicar uma direção. Para qual direção de noção de não-ser apontam essas considerações? A resposta se mostra árdua. Em primeiro lugar, Platão fala do não-ser em si (τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτο) mas ele não diz o que ele entende por não-ser em si[234]. De fato, como acontecera com

[234] É Rosen quem alerta que Platão não explica o que ele entende por não ser: "Eu tomo as variações de Parmênides na sua terminologia como sendo totalmente compatíveis com uma indiferença à gramática, e portanto com a interpretação que ele está nos proibindo de pensar o nada, ou o *nihil absolutum*. Ele pode ou não pode concordar com o Estrangeiro sobre um ponto, notadamente, que a linguagem suporte a impossibilidade desse pensamento. Mas ele dificilmente poderia concordar com o princípio subjacente à lista de aporias. Para Parmênides, o não-ser não pode ser, e portanto naturalmente não pode ser uma coisa. *Mas*

Melisso, mais uma vez, a noção de não-ser é pressuposta. Pelas três primeiras aporias, (a segunda e a terceira não abordadas aqui) sabemos que esse não-ser pressuposto não se refere a nenhum ente, ele próprio não aceita predicação, é indizível e impensável e torna contraditório todo discurso sobre ele.

Vamos retomar Parmênides. Antes de tudo, um esclarecimento: Parmênides não proíbe de pensar o não-ser, ele proíbe de pensar que o não-ser possa ser responsável pela geração e pela corrupção (fr. 8, vv. 6-10). Além disso, ele não diz que é proibido pensar o não-ser, diz que o não-ser (que, sabemos, é o não-ser absoluto) é impensável (fr. 8, v. 8). Como ele soube que o não-ser (absoluto) é impensável? Como é que nós tomamos ciência de que o não-ser é impensável? Simplesmente tentando pensar aquela formulação conceitual que a mente chama de não-ser. Esse "tentar pensar", que não consiste em meras tentativas empíricas, é o método que leva à conclusão de que o não-ser é impensável; um método onde, de início, é pensável a noção genérica de não-ser e somente no fim da investigação, resulta impensável a noção absoluta de não-ser. Parmênides não proíbe que se pense a respeito do não-ser, ele proíbe que o não-ser seja utilizado no discurso verdadeiro, isto é, proíbe que seja utilizado de forma confusa com a noção de ser (ser e não-ser, o mesmo e não o mesmo, DK 28 B 6, 8-9). Como já tivemos oportunidade de dizer (p. 111), há dois discursos possíveis em relação ao não-ser, um discurso verdadeiro e um discurso opinativo. Ora, Parmênides, ao esclarecer a diferença entre verdade e doxa (fr. 1, 29), entre discurso verdadeiro e discurso opinativo, obviamente está fazendo um discurso verdadeiro. Talvez, até para não deixar espaço a dúvidas a esse

---

isso não resolve o problema daquilo que entendemos com "não-ser" ou *"nada"*. Não quero dizer que isso implica que haja uma solução para este problema, se com "solução" entendemos um argumento (*discursive account*). Os *puzzles* do Estrangeiro evidenciam bastante bem que nenhum argumento desta natureza é possível. Mas, ao mesmo tempo, eles transformam o problema mais profundo numa dificuldade mais limitada e, portanto, mais acessível. Na análise do Estrangeiro, o puro nada nunca é considerado. O Estrangeiro é "orientado para a coisa" ("*thingh-oriented*") desde o início, como é claro na sua troca em (τὸ μηδαμῶς ὂν), o qual, apesar de sua forma gramatical, *podia* significar "puro nada", mas, ao invés disso, é tratado pelo Estrangeiro como uma pseudo-coisa." (ROSEN, 1983; 183).

respeito, coloca sua doutrina na boca da deusa, num nível fora e acima do discurso humano. A palavra da deusa é verdadeira e, ademais, ela ensina a reconhecer e a distinguir a verdade e a doxa. O princípio, para a deusa, se desenvolve em dois caminhos de investigação (fr. 2); ora, é óbvio que o segundo caminho, o qual não leva a lugar nenhum, é descrito pela deusa por um discurso verdadeiro. Ou seja, Parmênides diz claramente que é possível se fazer um discurso a respeito do não-ser. Não só isto, como também, pela voz da deusa, ele diferencia a qualidade do discurso: a respeito do não-ser, é possível se fazer tanto um discurso verdadeiro quanto um discurso opinativo; a diferença entre os dois discursos é que o primeiro, o verdadeiro, em sua estrutura, opõe ser e não-ser, enquanto o segundo, o opinativo, em sua estrutura confunde ser e não-ser.

Platão parece não se dar conta de nada disso e acaba atribuindo ao não-ser um estatuto parecido com aquele que Melisso atribui, ou seja, um não-ser coisificado ou, como diz Rosen "*thing-oriented*"; mas um não-ser coisificado (conceito lógico), se usado no discurso verdadeiro (discurso ontológico), gera aporias insolúveis. Se porventura Platão tinha em mente de, com essa análise, repetir a análise parmenidiana do não-ser, então ele se colocou totalmente fora do caminho. Já na primeira aporia, Platão evidencia que o não-ser é um conceito que leva o discurso à contradição. Não percebe que o não-ser é a contradição em si e que, ademais, é exatamente a condição estrutural que estabelece o que vem a ser a ὀρθολογία[235]. Platão (o Estrangeiro) parece querer expulsar a contradição para fora de seu

[235] *Soph.*, 239 b3-5: "{ΞΕ.} ὥστε ἐν ἔμοιγε λέγοντι, καθάπερ εἶπον, μὴ σκοπῶμεν τὴν ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν, ἀλλ᾽ εἶα δὴ νῦν ἐν σοὶ σκεψώμεθα. " "Não é, pois, no que eu falo, como te dizia, que devemos procurar as regras de falar corretamente a respeito do não-ser." Trad. PALEIKAT-CRUZ COSTA, 1979: 157.

discurso, mas a contradição não pode ser expulsa, porque é parte estrutural do discurso, tanto do verdadeiro como do opinativo[236], mudando apenas, em um e em outro, a sua função[237].

Já quase no final do texto, depois da apresentação das cinco aporias do não-ser, da análise histórica das doutrinas anteriores, da análise dos gêneros supremos e da análise da teoria da predicação, o Estrangeiro e Teeteto voltam ao tema do não-ser. Diz o Estrangeiro[238]:

> Estrangeiro. Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser.

---

[236] Movia afirma que o Estrangeiro confunde o número gramatical com o número aritmético ou lógico: "Para resumir: já Parmênides afirmara que o nada é incognoscível e inexprimível; o estrangeiro reafirma isto com o argumento do "número", no sentido de que, quando se pronuncia o nome "nada", a este é referido contraditoriamente um conceito numérico (o um, o singular), que é referenciável somente aos entes. O Estrangeiro não adverte que o singular usado para o μὴ ὄν é uma fato puramente gramatical, morfológico, e não um singular desde o ponto de vista aritmético ou lógico. Uma observação análoga tem que ser feita a respeito da crítica do Estrangeiro à expressão parmenidiana "o nada *é* indizível", na medida em que ela faz referência à unidade numérica. Mas ao nada, segundo o Estrangeiro, não se pode, com Parmênides, atribuir nem o "ser indizível", pois este último significa algo, enquanto o "nada" não tem significado; parece voltar, aqui também, a indistinção entre o sentido copulativo e aquele existencial do ser." (MOVIA, 1991: 232). Esta leitura como as demais do mesmo tipo, que tendem a focar apenas a questão da linguagem, como que delimitando a crítica filosófica à crítica lingüística, acaba abdicando do poderoso instrumental da reflexão filosófica. Aqui, por exemplo, será que a reflexão platônica a respeito da singularidade (do conceito e, especificamente, do conceito "nada") é uma reflexão lingüística? Ou será uma reflexão lógica? Em nossa visão, trata-se de uma reflexão da maior amplidão possível, que inclui o lingüístico e o lógico, sendo, portanto, filosófica. Pois: "[...] o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça." (*Soph.*, 253 e 4-6: {ΞΕ.} ᾿Αλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι. Trad. PALEIKAT-CRUZ COSTA, 1979: 176-7).

[237] Completamente fora do caminho, em nossa visão, está O'Brien. O excelente filólogo, autor de uma brilhante edição crítica de Parmênides, sucumbe ao desafio filosófico e, partindo de uma visão do Poema parmenidiano de três caminhos, acredita que Platão esteja criticando o terceiro (fr. 6) e esteja confirmando os dois primeiros (fr. 2), pois para ele: "... nas três páginas do diálogo (237 a - 239 c), a deusa e o Estrangeiro de Eléia põem-se harmoniosamente de acordo.
- Para a deusa, o não-ser é incognoscível e incomunicável (cfr. fr. 2, vv. 7-8: "...tu não saberás nem o conhecê-lo e nem fazê-lo compreender ").
- Para o Estrangeiro, o não-ser é assim - e mais - indizível, impronunciável." (O'BRIEN, 1991: 330).
Para O'Brien, parece não haver diferença essencial entre as duas visões do não-ser. No entanto, impronunciável é o não-ser quando ele é coisificado qual ente negativo que suporta sua própria negação. Mas, como vimos, a negação não suporta sua própria negação, sendo contraditória essa operação (p. 75). O'Brien chega à conclusão - de nosso ponto de vista, absurda - de que reconhecendo o não-ser como outro, Platão condena a terceira via, preservando as primeira duas vias: "Em suma, Platão distingue o não-ser que ele aprova: a negação expressando alteridade, do não não-ser que ele condena: a negação expressando contrariedade." (ib. 399) Não há aqui espaço para uma discussão completa a respeito, mas "o não-ser como outro" é uma maneira de consolidar o não-ser "thing oriented". De fato quando se diz o não-ser como outro, implicitamente se afirmam dois seres, ou entes. Se temos um ser A e outro B, B é outro que A e A é outro que B. Dizer que A não é B, logo A não é, e portanto, predicar o não-ser de A, significa, aí sim, confundir sentido existencial e predicativo.

[238] *Soph.*, 257 b3-4 : "{ΞΕ.} ῾Οπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ᾽ ἕτερον μόνον." Trad. PALEIKAT-CRUZ COSTA, 1979: 181.

É fácil ver que Platão entende por "outra coisa qualquer que não o ser", um outro ser. Temos então de um lado um ser e de outro um não-ser que também é ser. Ambos não estão em contrariedade mas em alteridade. Mais adiante diz ainda o Estrangeiro[239]:

> Estrangeiro. Sabes, a este respeito, que nosso desafio a Parmênides, nos levou bem além dos limites por ele interditados?
>
> Teeteto. Para onde?
>
> Estrangeiro. Levamos nossas pesquisas muito além, estendendo-as a um campo bem mais vasto que aquele que ele nos permitia explorar, e, contra ele, estabelecemos nossas demonstrações.
>
> Teeteto. Como?
>
> Estrangeiro. Se me recordo, ele disse: "Jamais obrigarás os não-seres a ser; Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação."
>
> Teeteto. Sim, foi exatamente o que disse.
>
> Estrangeiro. Ora, não nos contentamos apenas em demonstrar que os não-seres são, mas fizemos ver em que consiste a forma não-ser. Uma vez demonstrado, com efeito que há uma natureza do outro, e que ela se divide entre todos os seres em suas relações mútuas, afirmamos, audaciosamente, que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não-ser.
>
> Teeteto. E a meu ver, estrangeiro, o que dissemos é a pura verdade.
>
> Estrangeiro. Não venham, pois, dizer, que é porque denunciamos o não-ser como contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele é. Para nós, há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não, se é racional ou totalmente irracional. [...] Há uma associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte

---

[239] *Soph.* 258 d1-259 b6: "{ΞΕ.} Ὅτι ὁ μέν πού φησιν– Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα, ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. {ΘΕΑΙ.} Λέγει γὰρ οὖν οὕτως. {ΞΕ.} Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα: τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν 258.e τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. {ΘΕΑΙ.} Καὶ παντάπασί γε, ὦ ξένε, ἀληθέστατά μοι δοκοῦμεν εἰρηκέναι. {ΞΕ.} Μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἴπῃ τις ὅτι τοὐναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὂν ἀποφαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, 259.a εἴτ᾽ ἔστιν εἴτε μή, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον: **[...]** ὅτι συμμείγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι᾽ ἀλλήλων διεληλυθότε τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὗ μετέσχεν ἀλλ᾽ ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὂν ἔστι σαφέστατα 259.b ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν: τὸ δὲ ὂν αὖ θατέρου μετειληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γενῶν, ἕτερον δ᾽ ἐκείνων ἁπάντων ὂν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τἆλλα δὴ καθ᾽ ἕκαστον οὕτω καὶ σύμπαντα πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ᾽ οὐκ ἔστιν. " Trad. op. cit: 183-4.

> que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações não são.

Platão considera ter superado Parmênides, sentindo abranger um campo mais vasto do que aquele permitido pela doutrina parmenidiana. Diz, ademais, que para ele não interessa se o contrário de ser é ou não é, se é racional ou irracional, porque é uma conceituação estreita e já abandonada graças à superação pelo conceito de "outro". Com Melisso o não-ser saira da φύσις e o ser tornara-se infinito, com Platão, o não-ser (enquanto outro) volta a fazer parte da φύσις.

Podemos agora comparar todas as noções de não-ser encontradas até aqui. Comecemos pelo resultado platônico: o não-ser como outro. Platão, dizendo adeus ao contrário de ser, estaria superando ou deixando de lado Parmênides. Mas há duas possibilidades, ele o abandona:

1) ou em relação à questão da alteridade do ser que é supostamente negada pela doutrina unitarista de Parmênides.

2) ou em relação à questão da alteridade intrínseca de cada ente, ou seja, está recusando a impossibilidade do ente se gerar de outro e se corromper em outro, que para Parmênides equivale a se gerar do não-ser e se corromper no não-ser.

No que diz respeito à alteridade do mundo, não há nada no Poema de Parmênides que impeça a alteridade ditada pela pluralidade; já em relação à alteridade intrínseca de cada ente, há o impedimento da geração e da corrupção, pois, se nascesse de outro, um ente qualquer, antes não seria e se morresse em outro, deixaria de existir, processos impossíveis na doutrina parmenidiana. Portanto, se se refere única e exclusivamente a Parmênides, então Platão restabelece a visão do devir, colocada em xeque pela discussão parmenidiana. Mas Platão parece ambíguo quanto às fontes das idéias por ele criticadas. De fato, um mundo sem o

"outro", de rigoroso monismo, é aquele da doutrina de Melisso. Esse mundo, como vimos no cap. II, é fruto da uma visão de um não-ser coisificado e esvaziado de todo conteúdo. O não-ser de Melisso, de ausência total, é contraditório com a pluralidade, com o devir, com o discurso e com o limite (por ser esvaziado de conteúdo, não limita; ao contrário da visão parmenidiana, na qual o ser é limitado pela contradição do não-ser). A noção de não-ser criticada nas cinco aporias é uma noção coisificada similar àquela de Melisso. Neste caso, Platão estaria "dando adeus" a Melisso, o qual, de fato, com a negação total de qualquer fato sensível, prospecta um mundo insuportavelmente estreito. Neste caso também, o não-ser enquanto contrário, sendo o não-ser melissiano, é aquele não-ser que não permite nenhuma dinâmica no mundo, que engessa radicalmente qualquer fato, sendo uma contraditoriedade em exercício, que gera aporias da qual o Estrangeiro (Platão) não conseguiu escapar, a não ser com o abandono do conceito. Em nossa visão, a comparação das noções tende a mostrar que o não-ser abandonado é aquele de Melisso e não o de Parmênides.

A direção apontada por nossas considerações é no sentido de um Platão que, citando Parmênides, está discutindo o conceito de não-ser de Melisso. O motivo disso não é claro e talvez nunca seja esclarecido; mas há algumas pistas. Pode ser que Platão considere Melisso uma evolução natural do parmenidismo. Pode ser também que simplesmente esteja discutindo Melisso atribuindo as idéias ao fundador da escola, procedimento comum na época, a partir do costume pitagórico de referenciar ao mestre as pesquisas dos discípulos (*ipse dixit*). Pode ser ainda, como muitas vezes gosta de lembrar o prof. Cordero, que Platão não tenha entendido Parmênides.[240] Mas, o que interessa mais diretamente aqui é o fato de que Platão, junto com o não-ser melissiano, deixa de lado o não-ser parmenidiano. E deixa de lado a coisa mais preciosa: a oposição radical entre ser e não-ser. Dada no mundo essa oposição, resulta

[240] CORDERO, 2005: 13.

incontrovertivelmente afirmada a eternidade de cada ente. Mas, se todo ente é eterno, resta ainda a explicar o que são os fenômenos e principalmente o que é o devir. Parmênides não soube explicar as dinâmicas do mundo a partir de seus próprios preceitos, e ele o declara; tanto é que a segunda parte do Poema é considerada 'enganosa' (no sentido de doxástica, opinativa, que não atende ao discurso verdadeiro) por ele mesmo. Mas, mesmo assim, ele abriu um rumo para o pensamento humano que, de início, gerou dois filósofos muito, mas muito, *sui generis*: Zenão e Melisso. Os três propunham uma reflexão radical a respeito do mundo.

Quando a reflexão radical chegou a Platão, este a discutiu num nível filosófico dos mais elevados - e o *Sofista* é um dos maiores livros filosóficos de todos os tempos. Mas Platão aceitou a discussão sobre o não-ser utilizando o instrumental conceitual de Melisso. Platão discute e rechaça o não-ser de Melisso. Na verdade, talvez seja necessário um termo mais forte, porque o não-ser melissiano é mais que anti-intuitivo, é um não-ser que, estando em contradição com o mundo, preserva a si próprio e elimina o mundo. Platão tenta expurgar, este é o termo mais forte, <u>este não-ser</u> do mundo, como se expurga um mal que certamente levará à morte, e o faz primeiro evidenciando-o em toda sua força de contradição invencível e incontornável, e depois, não conseguindo eliminá-lo, o veste de ser: um não-ser que é. Platão volta assim a uma visão ingênua do não-ser, visão que praticamente coincide com a visão comum, anterior a Parmênides, indo se juntar aos ἄκριτα φῦλα, massas indecisas que confundem ser e não-ser considerando-os o mesmo e não o mesmo.

Parmênides mostrara que o não-ser é estrutural no mundo; Platão não aceita isso, porque não aceita o não-ser de Melisso. Mas Platão não se dá conta do fato que, antes não resolvendo as

aporias do não-ser e depois, "dizendo adeus" ao contrário do ser, não elimina a contrariedade de sua visão de mundo. Se não a elimina, então, a mantém; mas a mantém da forma mais insidiosa, ou seja, a mantém de forma oculta, como pressuposto acrítico. O resultado, historicamente, é o dualismo platônico: um mundo sem devir, o mundo inteligível, e o mundo com o devir, o mundo sensível. No mundo inteligível, os entes são eternos e não passam do ser ao não-ser e vice-versa, eis a lição parmenidiana mantida viva; já no mundo sensível os entes transitam do ser ao não-ser e vice-versa, eis a lição parmenidiana rechaçada, eis o parricídio.

6 - CONCLUSÃO

Não-ser não é uma noção trivial. Ele vem de um processo psicológico de negação, que encontra sua base biológica na recusa instintiva que acontece nos normais processos metabólicos, como, por exemplo, na seleção instintiva dos alimentos. Quando o não-ser tornou-se consciente, o homem, em certa fase histórica de seu pensamento, viu-se obrigado a lidar com ele. Antes de tudo, a consciência da negação, quando associada à consciência do tempo, tornou-se consciência da ausência. Enfim, o homem deu-se conta da ausência irreversível da morte (irreversível, ao menos, para nossos conhecimentos e para nossa escala temporal). Em cima desta ausência o homem construiu outros mundos, também ausentes da experiência (os vários mundos do além, das várias culturas, em várias épocas pré-históricas e históricas). Talvez por este seu conteúdo afetivo máximo, - a angústia da consciência da morte e de sua irreversibilidade - o não-ser, em sua plenitude ontológica, é um assunto difícil para qualquer um, incluindo-se aí as grandes mentes de qualquer campo: filosofia, religião, arte ou ciência. Por causa dessa densidade problemática, ou, quem sabe, por causa do ponto cego gerado pela reflexão a seu respeito, o não-ser tornou-se um grande mistério, talvez o maior mistério. Em certos casos, tornou-se o mistério da origem, assim como nas antigas religiões indianas onde é considerado o início, ou em recentes cosmologia esotéricas onde é o responsável pelo "nascimento" do ovo primordial.

Quando, pela primeira vez na história do pensamento humano, o homem refletiu sobre o não-ser em sua dimensão absoluta, deu-se conta de que o não-ser era impossível. Esta tarefa coube a Parmênides, o qual a registrou belamente num Poema magnífico e com palavras eternas para a nossa cultura. Mas, o não-ser é um conceito difícil e, após um primeiro e forte impacto em

seu tempo, a filosofia parmenidiana desapareceu (junto com o Poema) por quase mil anos. Voltou a comparecer episodicamente com os neo-platônicos, os quais são também os responsáveis pela preservação, ainda que parcial, do Poema. De novo, caiu no esquecimento até comparecer de novo com a reedição de toda a literatura grega, a partir da invenção da imprensa.

Mas só modernamente, Parmênides e os demais pré-socráticos passaram a despertar uma atenção maior por parte dos estudiosos contemporâneos. No âmbito da história da filosofia, Hegel compreendeu a grandeza do eleata e chega a considerá-lo o verdadeiro primeiro filósofo, contrariando Aristóteles, que afirmou ser Tales o primeiro. Com o imenso impulso do vigor hegeliano, a história da filosofia antiga soube conquistar um espaço inédito na história da cultura, indo além do clichê renascentista dos dois máximos pensadores gregos, um apontando um dedo para o céu, Platão, e o outro os cinco dedos para a terra, Aristóteles. Heróis do mundo moderno, o poder infinito da perfeição das idéias, de Platão, e o conhecimento realmente universal de Aristóteles, acompanharam de perto e fizeram parte do desenvolvimento do fato mais importante do mundo moderno, a ciência moderna. Mas Parmênides, pela manualística não especializada, por exemplo, a manualística escolar, continuava a se resumir a isto: o ser é, o não-ser não é, o devir não existe. Ao invés de filósofo, parecia uma figura folclórica ao lado de outras que diziam coisas que, para a percepção comum, pareciam banalidades, apenas respeitáveis na medida em que foram ditas numa época de infância cultural do homem: tudo flui, tudo é número, tudo é água, nada existe, etc. Ao considerá-los grandes, tendo dito tais banalidades, nós nos considerávamos gigantescos.

O que disse Parmênides, afinal, de tão importante? Muitas coisas.

Aquela analisada aqui, expressa pela voz da deusa, era uma proibição: a proibição de dizer e de pensar que o não-ser é responsável pela geração e corrupção na (fusis). E nossa pergunta no capítulo 3 (p. 45) foi: se a deusa diz (e se diz também pensa) o não-ser, por que afirma que o não-ser é indizível e impensável?

A resposta agora é clara: pensando a respeito do não-ser, se percebe que há uma afirmação irredutível de algo existente; este irredutível nega para sempre a possibilidade da aniquilação total do existente; este irredutível, o ser, nega a negação mais total. O ser nega o não-ser absoluto. E este é o primeiro caminho

O não-ser negado é o ser em sua afirmação, tanto a afirmação indeterminada, o fato de ser, quanto a afirmação determinada, o ente em seu limite individual. É impossível negar absolutamente o ser (indeterminado ou determinado), por isto, a negação absoluta é impossível. Se a negação absoluta fosse possível, então haveria uma aniquilação absoluta do ser (indeterminado ou determinado), ou seja, se daria uma equivalência entre ser e não-ser absoluto. Mas esta equivalência é descartada pelo primeiro caminho e só permanece entre aqueles que confundem ser e não-ser absoluto (indeterminado ou determinado). Portanto, é necessário que o não-ser absoluto permaneça impossível. E este é o segundo caminho.

Nos anos 60, Severino publicou um artigo, "*Ritornare a Parmenide*", (voltar a Parmênides), no qual dizia o seguinte: como é possível que se aceite que o princípio de não-contradição inclua o tempo? Ou seja, por que os ontologistas e os metafísicos aceitam que algo pode ser e não-ser, desde que não seja ao mesmo tempo? Pergunta Severino: existe um tempo onde um

ente é, e outro tempo onde o mesmo ente, que é, não é? Em breve, Severino denuncia que no fundo, desde Platão, a cultura ocidental preserva o conceito de devir, que Parmênides já refutara. Por quê? Porque a nossa noção comum de devir admite que as coisas (o mundo) são transformáveis. Ora, se se quer transformar o mundo, o primeiro requisito é que o mundo seja transformável. O devir, como nós o entendemos, onde as coisas nascem do nada e morrem no nada, é exatamente aquele do qual precisamos para termos a possibilidade de transformar o mundo. Severino contesta isto, pois, já dizia Parmênides, o ente não vem do nada e não vai para o nada. E mais ainda, essa "crença" no devir é a maior das condenações, pois, se o homem conseguir realizar o sonho da felicidade máxima (supondo que tal aconteça), será o devir a varrer esta realização. Pôr em evidência o fundamento irracional do devir é apenas a *pars destruens* de Severino[241].

Severino, afinal, levantou esta questão: voltar a Parmênides. Seria verdade que o platonismo representou um recuo para posições anteriores às dos pré-socráticos? Severino não é o único a pensar que o platonismo é um retrocesso. Outros historiadores da filosofia pensam isto, principalmente entre os estudiosos dos pré-socráticos, e alguns o declaram publicamente[242] e por motivos totalmente independentes das motivações de Severino. O que se perdeu depois de Parmênides? Por que as pesquisas parmenidianas redundaram na formulação aristotélica, onde o princípio de não-contradição inclui o tempo? Por que a expressão parmenidiana da oposição entre ser e não-ser, não ficou preservada e consolidada? Estas eram nossas preocupações iniciais gerais, no começo da pesquisa. Nossa tendência pessoal é para a filosofia teorética e é nesse âmbito que resolvemos aprofundar o problema. Percebemos, então, que a questão

---

[241] Ao longo das décadas ocupou-se com a *pars contruens*, pois, se o devir não é essa transitoriedade do ser para o nada e vice-versa, afinal o que é o devir? A resposta, ou, melhor dizer, a busca de respostas, se encontra em seus livros. Hoje Severino, já com 80 anos, é o maior filósofo italiano vivo.

[242] Por exemplo, Vitali: “[...] estudar os pré-socráticos significa ao mesmo tempo perceber a involução à qual foram sujeitados nosso saber e nossa ciência depois dos Sofistas, com Platão e com Aristóteles.” (Trad. nossa. VITALI, 1973: 254)

histórica principal residia na noção de não-ser, porque se, por um lado, a noção de ser é aparentemente a mais implicada, por outro lado, a diferença no ser (e, portanto, o portador de mudanças no ser), como já dizia Platão, está no não-ser.

Foi assim que nos dedicamos ao estudo do não-ser. Era necessário fazer um estudo comparativo, sob pena de não dar conta exatamente da questão inicial: determinar teoreticamente por que a formulação parmenidiana não sobreviveu. Então a pesquisa foi estabelecida como um percurso histórico da noção de não-ser no eleatismo de Parmênides e Melisso. Zenão foi excluído pela falta de fontes primárias a respeito desse tema. Para que ficasse evidenciado o caráter de cada noção de cada autor, resolveu-se estudar os motivos da caracterização do não-ser e as conseqüências. Ficaram assim as seguintes etapas:

1) motivos que levaram Parmênides e Melisso a se ocupar com o não-ser;

2) noção de não-ser em Parmênides e Melisso;

3) reflexos e conseqüências dessas noções nos autores imediatamente posteriores.

O primeiro ponto representou uma pesquisa praticamente autônoma e da qual são apresentadas nesse trabalho apenas as idéias gerais, a ponta de um *iceberg* enorme e problemático, cujo nome é pitagorismo[243]. O resultado, como se viu, foi o seguinte: Parmênides, de formação pitagórica, estudando as oposições, como todo pitagórico da época, estudou a oposição entre ser e não-ser.

O segundo ponto representou um mergulho na teorética parmenidiana e melissiana e evidenciou que, por um lado, Parmênides desenvolveu uma noção filosoficamente cristalina do não-ser, alcançando um mirante altíssimo na sua visão de mundo, filosoficamente rico ao

[243] O pitagorismo é um dos temas mais problemáticos da filosofia por muitas razões: antes de tudo a figura lendária de Pitágoras, depois a quase total falta de documentos seguros, o enorme campo de atuação do pitagorismo, a formação de uma lenda milenar em sua volta e muitas mais razões ainda, que fatigam o bravo pesquisador.

ponto de indicar os limites de sua própria pesquisa, assinalando, em seus próprios escritos, o que era verdade e o que era "opinião" sobre o mundo; por outro lado, Melisso empobreceu a noção parmenidiana, coisificando o não-ser e tornando-o fonte de tamanha contradição, que a única saída era a negação da pluralidade e de qualquer dinâmica.

O terceiro ponto mostrou sumariamente duas críticas a esse não-ser. Górgias iluminou o lado lógico, mostrando que o não-ser é uma condição explicativa banal, tanto mais banal quanto mais ela se pretende profunda, podendo explicar a existência e a não existência do mundo, a existência e a não existência do pensamento, a existência e a não existência da comunicação. Apontamos sumariamente que o viés lógico do conceito de não-ser está muito longe da noção parmenidiana, que é ontológica, mas encontra afinidades com o conceito melissiano. Já o outro reflexo, a noção de não-ser em Platão, é uma crítica à noção em si, à noção ontológica de não-ser. Mas Platão, mesmo se referindo e citando Parmênides, parece discutir a noção de não-ser coisificada, muito próxima àquela de Melisso. Ora, tal noção, que não é parmenidiana, gera aporias insolúveis, ao ponto que o próprio Melisso teve que recusar o mundo (os fenômenos) para preservar seu ser, derivado de seu não-ser. Platão, mergulhado nas aporias insolúveis, salva o mundo (salva os fenômenos), mas descarta aquela que, em sua visão, é a fonte das aporias: descarta o não-ser, "diz adeus" ao contrário do ser.

Então, Parmênides permanece como uma figura isolada[244]. Antes dele não houve nenhuma reflexão parecida. Depois dele, sua reflexão recebeu distorções e incompreensões, mesmo dos grandes pensadores, como Platão. Ademais, com a noção platônica de não-ser ficou

[244] Aubenque afirma que o tema do ser é um tema isolado não só no na história pensamento como um todo mas também do pensamento grego, limitando-se a Parmênides, Platão e Aristóteles. (AUBENQUE, 1987: 104) O tema do não-ser, segundo nossa análise, deixa Parmênides ainda mais isolado.

consolidada a noção de devir, a qual, como se sabe passou à filosofia posterior mantendo intacto o conceito de possibilidade de transformação do mundo.

A esfera limitada de Parmênides - objeto fetiche dos eruditos que discutem se o mundo parmenidiano é limitado ou não - é o símbolo deste ser parmenidiano preso em seus próprios liames, amarrado por uma impossibilidade: a impossibilidade do não-ser e a impossibilidade da contradição. O mundo que podemos conhecer de verdade é somente aquele que nossa não-contradição nos permite conhecer. Talvez Severino tenha razão, talvez precisamos voltar a Parmênides.

REFERÊNCIAS

As referências a seguir são apenas dos autores citados. Uma bibliografia excelente pode ser encontrada, em versão digital, no endereço eletrônico <www.parmenides.com>.

Autores antigos.

ANAXIMANDRO. **Fragmentos**. Trad. CAVALCANTE DE SOUZA, J., *in* CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.São Paulo, 1978.

ARISTÓTELES, (2002), ***Metafísica*.** Trad. para o italiano de REALE, G. com retradução de PERINE, M., Ed. Loyola, São Paulo.

CENSORINO. **TLG**

DIÓGENES LAÉRCIO. **TLG**

EMPÉDOCLES, **Purificações**. Trad. CAVALCANTE DE SOUZA, J., *in* CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.São Paulo, 1978.

GÓRGIAS. Trad. em UNTERSTEINER, M. (1949), ***I sofisti, testimonianze e frammenti,* v. II.** Ed. La nuova Italia, Firenze

HESÍODO. ***Teogonia.*** Trad. Jaa Torrano, São Paulo, 1984.

JÂMBLICO, Edição italiana ***La vita pitagorica.*** Trad. Giangiulio, M. Milão, 1991.

MELISSO, **Sobre a Natureza ou Sobre o Ser.** Trad. BORGES, I. L., *in* CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.

PARMENIDES. **Sobre a Natureza.** Trad. José Cavalcante de Souza, em OS PRÉ-SOCRÁTICOS, São Paulo, 1978.

PLATÃO. **Sofista.** Trad. Paleikat, J. e Costa, J. C., em PLATÃO, São Paulo, 2a edição, 1979.

PLUTARCO. **TLG**

SANTO AGOSTINHO, (1991) ***A cidade de Deus.*** Trad. PAES LEME, O., ed. Vozes, Petrópolis.

SEXTO EMPÍRICO. **TLG**

TZES-TZES. Citado em REALE, 1970.

XENÓFANES. **Sátiras. T**rad. Anna L. A. de A. Prado, *in* CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.

XENÓFANES. **Sobre a natureza. T**rad. Anna L. A. de A. Prado, i*n* CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Autores modernos.

ALBERTELLI, P. (1939), ***Gli eleati, testimonianze e frammenti.*** Laterza, Bari.

ALINEI, M. (2008), **A Teoria da Continuidade Paleolítica das origens indo-européias: uma introdução.** Ed. Apenas Livros, Lisboa.

AUBENQUE, P. (1987) **Syntaxe et sémantique de l'étre dans le poème de Parménide**. Em Études sur Parménide. Org. Aubenque, P. Edição J. Vrin, Paris.

BALLESTER, X. (1999) ***Alinei ovvero: Indoeuropei, gente normale. Perchè no?*** *In Rivista Italiana di Dialettologia*, 23, pp. 311-318.

BARNES, J. (1979), ***Parmenides and the eleatic one.*** *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61.

BARNES, J. (1987), **Filósofos pré-socráticos.** Tradução FISCHER, J., 2da ed. 1997, Martins Fontes, São Paulo.

BARNES, J. (2000), ***The Presocratic philosophers***. Segunda edição revisada, 1981, ed. Routledge, Londres.

BEAUFRET, J. (1955). ***Le Poème de Parmenide.*** Trad. de Barros, H. e Barros, M. i*n* CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.

BORNHEIM, G. (1991), **Os filósofos pré-socráticos.** Ed. Cultrix, São Paulo.

BRANDIS, C. A. (1813), ***Commentationum eleaticarum pars I: Xenophanis Parmenidis et Melissi doctrina exposita***, *Altonae*.

BURKERT, W. (1972), ***Lore and Science in Ancient Pythagoreanism.*** Ed. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

BURNET, J. (1920) ***Early greek philosophy.*** 3ra ed., A & C Black, Londres.

CALOGERO, G. (1967), ***Storia della lógica,* vol. I: *L'età arcaica.*** Laterza, Bari.

CALOGERO, G. (1932), ***Studi sull'eleatismo.*** Roma.

CAPIZZI, A. (1973), ***La porta di Parmenide.*** Ed. Edizioni dell'ateneo, Roma.

CAPIZZI, A. (1975), ***Introduzione a Parmenide.*** Ed. Laterza, Bari.

CAPPARELLI, V. (1944), ***La sapienza di Pitagora***, vol. II. Pádua.

CARNEIRO LEÃO, E. e WRUBLEWSKI, S. (1991), **Os pensadores originários.** Ed. Vozes, Petrópolis.

CARNEIRO LEÃO, E. (2007), **O homem no Poema de Parmênides.** *In Anais de Filosofia Clássica*, vol 1, n. 1, pp. 26-36.

CASERTANO, G. (1978) ***Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza.*** Ed. Guida, Nápoles.

CASSIN, B. (2005), **Efeito sofístico.** Tradução OLIVEIRA, A. L. e FERRAZ, M. C. F. (ensaios) e PINHEIRO, P. (documentos), Editora 34, São Paulo.

CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.

CERRI, G. (1999), ***Poema sulla natura***. Introdução, texto, tradução e notas, ed. Rizzoli, Milão.

COLLI, G. (2003), ***Gorgia e Parmenide.*** Ed. Adelphi, Milão.

COLOMBO, A. ***Il primato del nulla e le origini della metafísica.*** Ed. Università Cattolica, Milão, 1972.

CORDERO, N. L. (1987), ***L'histoire du texte de Parménide.*** In AUBENQUE, P. (direção) *Études sur Parménide.* Tomo II, Ed. Vrin, Paris.

CORDERO, N. L. (1991) ***L'invention de l'école éléatique: Platon,* Sophiste*, 242 d.*** Em *Aubenque, p. (dir.) Etudes sur le* Sophiste *de Platon.* Bibliopolis, Nápoles.

CORDERO, N. L. (1999), ***Una tragédia filosófica: del 'se es' de Parménides al ser-uno de Melisso.*** *In* Revista Latinoamericana de Filosofia, vol. XXV, n. 2.

CORDERO, N. L. (2005), ***Siendo, se es.*** Buenos Aires.

CORDERO, N. L. (2007) ***En Parménides,* 'tertium non datur'.** *In Anais de Filosofia Clássica*, vol.1, n. 1, pp. 1-13. Rio de Janeiro.

CORNELLI, G. (2007), **A descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo**. Em *Anais de Filosofia Classica*, vol. 1, n. 2, pp. 46-58, Rio de Janeiro.

COSTA, G. (2008), ***La sirena di Archimede.*** Ed. Dell'Orso, Alessandria.

COULOUBARITSIS, L. (1990), ***Mythe et philosophie chez Parménide.*** Segunda edição, ed. Ousia, Bruxelas.

CURD, P. (1998) ***The legacy of Parmenides.*** Ed. Princetin University Press, Princeton.

DE SANTILLANA, G. (1968). ***Prologue to Parmenides.*** *In Reflection on man and ideas*, pp. 82-119.

FERREIRA DOS SANTOS, M. (1968) **A sabedoria do ser e do nada.** Ed. Matese, São Paulo.

FRERE, J. (?) ***Parménide penseur du Cosmos.*** *In Deucalion*, 33-34, pp. 77-86.

GERSON, L. P. (1994), ***God and greek philosophy***, ed. Routledge, Londres.

GIGON, O. (1985), ***Der Ursprung der griechischen Philosophie***. Edição espanhola, ***Los orígenes de la filosofía griega***, Madrid.

GOMPERZ, H. (1932) ***ASOMATOS***. In *Hermes*, vol 67, n. 2, (1932) pp. 155-167.

GOMPERZ, T. (1921) ***Griechische Denker*.** Tradução espanhola Carlos G. Körner. Ed. Guarania, Asuncion del Paraguay.

GUTHRIE, W. K. C., (1950) ***The Greeks and their Gods***. Ed. Methuen, Londres.

GUTHRIE, W. K. C. (1965), ***A history of Greek philosophy,*** *vol. II, The presocratic tradition from Parmenides to Democritus.* Cambidge, Londres.

GUTHRIE, W. K. C. (1991), ***The sophists*.** Cambridge University Press, Cambridge. Versão em português, **Os sofistas**, trad. COSTA, J. R., Ed. Paulus, São Paulo, 1995.

HEGEL, G. W. F. (1967). ***Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*** Trad. italiana de CODIGNOLA, E. e SANNA, G., *Lezioni sulla storia della filosofia*. Ed. La nuova Italia, Firenze.

HENSELER, E. (1928), ***L'ame et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde Ancienne***. Paris.

JAEGER, W. (1992), ***La teología de los primeros filósofos griegos.***. Tradução para o espanhol de GAOS, J., Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

JAEGER, W. (1995), ***Paideia***. Tradução portuguesa Parreira, M. A. São Paulo.

JORI, A. (1996), ***Medicia e medici nell'antica Grecia. Saggio sul* Perì Téchne *ippocratico.*** Ed. Il mulino, Nápoles.

KAHN, C. (1960), ***Anaximander and the origin of greek cosmology***. New York.

KAHN, C. H. (2003) ***The verb 'be' in ancient greek***. Segunda edição com um novo ensaio introdutório. Hackett Publishing Company, Indianapolis.

KAHN, C. (2007), ***Pythagoras and the Pythagoreans - A brief history.*** Trad. portuguesa Luís Carlos Borges, Ed. Loyola, São Paulo.

LAKS, A. - LOGUETS (editores), (2002), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Ed. Presses Universitaries du Septentrion, Lille.

LEBEDEV, A. (2000). ***Xenophanes on the Immutability of God: A Neglected Fragment in Philo Alexandrinus.*** *In Hermes*, Vol. 128, n. 4, pp. 385-391. Ed. Franz Steiner Verlag.

LÉVY-BRUHL, L. (1951), ***Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures***. 9ª edição, Paris.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. (1996), ***A Greek-English Lexicon.*** Ed. Oxford Univesity Press, Oxford.

MARQUES, M. P. (2006), **Platão pensador da diferença.** Ed. UFMG, Belo Horizonte.

MARQUES, M. P. (1990) **O caminho poético de Parmênides.** Ed. Loyola, São Paulo.

MONDOLFO, R. (1952) ***L'infinito nel pensiero dell'antichità classica.*** Versão em espanhol com tradução de GONZÁLES RÍOS, F., autorizada pelo autor; Ediciones Imán, Buenos Aires.

MOURELATOS, A. (1981) ***Pre-Socratic Origins of the Principle that There are No Origins fron Nothing.*** *In The Journal of* Philosophy, vol 78, n. 11, nov. 1981, pp. 649-665.

MOURELATOS, A. (2008) ***The route of Parmenides.*** Edição revista e expandida, ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.

MOVIA, G. (1991), ***Apparenza, essere e verità.*** Ed. Vita e Pensiero, Milão.

MULLACH, F. G. A. (1883) ***Fragmenta Philosophorum Graecorum***, 3 voll., *Parisiis*.

NADDAF, G. (2008). ***Le concept de nature chez les Présocratiques.*** Trad. do inglês para o francês de Castelnérac, B., Ed. Klincksiek, (a cidade da editora não se encontra claramente especificada no livro), França.

NIETZSCHE, F., **A filosofia na época trágica dos gregos.** Trad. de MOURA, C. A. R., *In* CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) **Os pré-socráticos.** Ed. Abril Cultural, São Paulo.

O'BRIAN, D. (1987) ***Introduction a la lecture de Parménide: les deux voies de l'etre et du non-etre***. Em *ÉTUDES SUR PARMENIDE*, dir. AUBENQUE, P., Ed. Vrin, Paris.

O'BRIEN, D. (1991), ***Le non-être dans la philosophie greque: Parménide, Platon, Plotin.*** In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. ed. Bibliopolis, Nápoles.

OWEN, G.E.L. (1960) ***Eleatic questions.*** *In The Classical Quarterly*, vol. 10, n. 1, pp. 84-102. Ed. Cambridge University Press.

PABST, A. (1889) ***De Melissi Samii fragmentis***, *Bonnse*.

POPPER. K. (1998) ***The World of Parmenides. Essay on the Presocratic Enlightenment.*** Ed. Rutledge, Londres.

PULPITO M. (2005) ***Parmenide e la negazione del tempo***, ed. LED, Bari.

ROBBIANO, C. (2006), ***Becoming being.*** Ed. Academie Verlag, Sankt Augustin.

REALE, G. (1970), ***Melisso, testimonianze e frammenti***, ed. La Nova Itália, Firenze.

REALE, G. - RUGGIU, L. (1991), ***Parmenide, Poema sulla natura***. Rusconi, Milão.

REINHARDT, K. (1916), ***Parmenides und dieGeschichte der griechischen Philosophie***, Vittorio Klostermann, Francfort.

ROSEN, S. (1983), ***Plato's*** **Sophist.** Yale University Press, New Haven.

ROSSETTI, L. (2000), ***Elementi della* polymathia *di V secolo*.** In *Lingue tecniche del greco e del latino* (Atas do segundo seminário internacional sobre a literatura científica e técnica graga e latina), Bolonha.

SANTORO, F. (2006) **Parmênides - Da Natureza.** Edição do texto grego e tradução e comentários, versão beta (provisória). Ousia, Rio de Janeiro.

SASSI, M. M. (2002) ***La naissance de la philosophie de l'esprit de la tradition.*** *In* LAKS-LOGUET, 2002: 55-81.

SCARPI, P. (1994) ***La religione greca.*** *In* FILORAMO, G. (org.) *Storia delle religioni - 1. le religioni antiche.* pp. 283-330, ed. Laterza, Bari.

SEVERINO, E. (1982), ***Ritornare a Parmenide*.** Riv. Di filosofia neoscolastica. Hoje em "*L'essenza del nichilismo"*, Milão.

SINI, C. (1995), ***Platon et l'origine de la métaphisique.*** In DIXSAUT, M. *Contre Platon*, II, ed. Vrin, Paris.

STEIN, H. (1864-1867), "***Die Fragmente des Parmenides perí physeos***", *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem F. Ritschelii*, Leipzig.

SWING, R. (2003), ***Conceptualizing and other Generative Acts***. *In Anthropoetics* 9, no. 1 (spring/summer).

TIMPANARO CARDINI, M. (1973) ***Pitagorici, testimonianze e frammenti,*** 3 vol. Firenze, segunda edição.

TRINDADE DOS SANTOS, J. (2002), **Parmênides. Da natureza.** Tradução notas e comentários, Ed. Loyola, São Paulo.

UNTERSTEINER, M. (1949), ***I sofisti, testimonianze e frammenti,* v. II.** Ed. La nuova Italia, Firenze

UNTERSTEINER, M. (1953), ***Un aspetto dell'essere melissiano [Melisso 30 B 9 DK]***, *in "Rivista crítica di storia della filosofia"*, VIII, pp. 597-606.

UNTERSTEINER M. (1967), ***Senofane, testimonianze e frammenti,*** La nuova Itália, Firenze.

UNTERSTEINER M. (1979), ***Parmenide, testimonianze e frammenti,*** La nuova Itália, Firenze.

VITALI, R., (1964) ***Note sul problema dell'essere in Melisso di Samo***, *in* **"Il Pensiero", IX** 147-158.

VITALI, R. (1971), ***Gorgia. Retorica e filosofia.*** Argalìa Editore, Urbino.

VITALI, R., (1973) ***Melisso di Samo - sul mondo o sull'essere.*** Argalia editore, Urbino.

VLASTOS, G. (1970) ***Equality and justice in early greek cosmologies.*** *In Classical Philology*, 42, 1947, 156-78; reimpresso *in* FURLEY, D. J. and ALLEN, R. E. (editores), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, ed. Routledge & Kegan, Londres.

ZAFIROPULO, J. (1950), ***L'école éléate.*** Les Belles Lettres, Paris.

ZELLER, E. (1950), *Die philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5a ed. Na versão italiana: ***La filosofia de Greci nel suo svluppo storico. Parte I, I presocratici. Volume II. Ionici e pitagorici.*** Tradução italiana e atualização de Rodolfo Mondolfo, Firenze.

ZELLER, E. (1967), *Die philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5a ed. Na versão italiana: ***La filosofia de Greci nel suo svluppo storico. Parte I, I presocratici. Volume III. Eleati.*** Tradução italiana de Rodolfo Mondolfo; atualização de G. Reale. Firenze.

ZHMUD', L. JA. (1989), ***"All is number"? "Basic Doctrine" of Pythagoreanism Reconsidered.*** *In Phronesis*, vol. 34, n. 3, pp. 270-292. Ed. Brill.

OBS. Todas as citações em grego são tomadas do TLG, exceto indicação contrária.