

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

Nicola Stefano Galgano

O preceito da Deusa
O não ser como contradição
em Parmênides de Eléia

São Paulo 2015

Nicola Stefano Galgano

O preceito da Deusa
O não ser como contradição
em Parmênides de Eléia

Tese a ser 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 Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo 2015

Ao Tomaz Toledo

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é o resultado de um longo percurso que seguiu por todo tipo de configuração: houve partes retas e tortuosas, em descida e em subida, planas e cheias de obstáculos; ele foi possível graças a, mas também apesar de. A maioria dos obstáculos não poderia ter sido superada sem a colaboração de muitas pessoas, que aqui quero agradecer.

Agradeço antes de tudo ao meu orientador o prof. Roberto Bolzani Filho, por ter acreditado neste projeto e ter proporcionado as condições institucionais para que se realizasse.

Agradeço às instituições que me abrigaram materialmente: agradeço à USP e à FFLCH, cujas estruturas foram amigáveis e cujos funcionários foram amigos e colaboraram com simpatia, principalmente a equipe da secretaria da FFLCH, Geni Ferreira Lima, Luciana Bezerra Nóbrega, Maria Helena Barboza e Marie Márcia Pedrozo.

Agradeço à CAPES que com suas bolsas, aquela propriamente de doutorado e aquela de pesquisa no exterior, me proporcionou as condições financeiras para o meu sustento no Brasil e no Canadá, quando ali passei um ano na Universidade de Toronto (UofT). Gostaria de registrar também a extrema simpatia e gentileza de seus funcionários, que sempre me trataram bem e cuidaram de que tudo ocorresse bem, assim como de fato ocorreu.

Os agradecimentos acadêmicos são inumeráveis. Antes de tudo aos meus orientadores oficiais, o prof. Roberto Bolzani Filho e o prof. Thomas M. Robinson, que me acompanharam intelectualmente, cada um a seu modo. É difícil descrever o que representaram para mim; associo o prof. Bolzani mais à liberdade de jorrar, salvo depois passar pelo crivo crítico, e o prof. Robinson mais a passar pelo crivo crítico, salvo depois se permitir a liberdade das afirmações ousadas. Com ambos senti a felicidade da pesquisa.

Depois, ainda em âmbito acadêmico, agradeço às muitas pessoas que ofereceram sugestões e me aconselharam, tanto pessoalmente quanto por correspondência. Em primeiro lugar ao prof. Livio Rossetti da Universidade de Perugia, que sempre me estimulou com sua amizade, singeleza e criatividade e, mais do que isto, sempre me contagiou com seu entusiasmo para com os pré-socráticos: grazie Livio! Agradeço também ao prof. Néstor Luis Cordero, da Universidade de Rennes, estudioso pertinaz e insubstituível, provavelmente o atual maior conhecedor de Parmênides no mundo, que sempre atendeu à minhas dúvidas com clareza e generosidade admiráveis.

Agradeço à professora Eliane Christina de Souza pelas sugestões e pelo primeiro seminário brasileiro sobre o não ser, realizado na UFSCar, de proporções ainda limitadas, mas que, espero, possa crescer. Agradeço aos professores Alberto Bernabé, Beatriz Bossi e Graciela Marcos, que também atenderam a certas minhas questões parmenidianas.

Na esfera afetiva há muitas pessoas às quais eu agradeço.

Agradeço antes de tudo à professora Maria Carolina Alves dos Santos, amiga querida que acompanhou todo este meu percurso, os altos e os baixos, apesar de morarmos em cidades diferentes, e é testemunha da difícil alquimia pessoal, pela qual eu passei, que subjaz à condução da pesquisa filosófica, posto que o laboratório do pesquisador está instalado em sua própria mente. A ela agradeço as conversas, as aulas compartilhadas e o excelente seminário que foi realizado na Universidade Federal de Marília, onde o seu Platão e o meu Parmênides se encontraram e disputaram entre ser e não ser.

Agradeço aos colegas Henrique de Paula, Marcello Fontes e Sheila Paulino com os quais compartilhei os momentos de alegria e de tensão das festas e das discussões, das perspectivas acadêmicas e de vida, das dúvidas, decepções, esperanças e satisfações e toda a paleta intelectual,

afetiva e emocional que se vivencia com os amigos.

Agradeço à Patrícia, que me abrigou e me abriga e gosta de compartilhar comigo o espairecer necessário às nossas cansativas tarefas.

Agradeço aos meus filhos: Giovanni, que esteve trabalhando longe, com o qual discutimos muitas coisas do mundo e do universo; Paula e Aurélia que estiveram sempre perto e presentes e mais do que ninguém me ajudaram neste percurso em todos os sentidos, todos. Para elas não há palavras suficientes.

Agradeço, por fim, as ondas inspiradoras das praias solitárias de Ilha Comprida, o mar de verde da minha moradia em Itu e o frio severo do Canadá, fascinante, ao menos para mim.

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. **O preceito da Deusa: O não ser como contradição em Parmênides de Eléia.** 2015. 239 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O presente trabalho é um estudo da noção de não ser em Parmênides. Este estudo se propõe a preencher uma falta que, ao longo do século XX e agora no XXI, foi se tornando cada vez maior, na medida em que crescia o interesse por essa noção extraordinária, que pertence ao universo da lógica e da ontologia antigas e da nossa atualidade. Para evidenciar essa noção o trabalho deixou de lado os demais aspectos do poema, principalmente o estatuto do ser, e se restringiu à análise da noção de não ser. Para tanto, foi desenvolvida uma metodologia que pudesse tornar claros tanto o problema inicial parmenidiano quanto a solução que ele propõe. Descobriu-se, então, uma habilidade específica de Parmênides em observar o comportamento da mente humana; com isto, o estudo esclareceu o papel do método de Parmênides para compensar a *amechanie* (falta de recursos) do homem comum na compreensão do mundo. Ele identifica o não ser como objeto virtual que enganosamente confunde aquele que se põe no caminho da pesquisa, pois, para Parmênides, o não ser é impossível. Com a noção desta impossibilidade ele determina, discute e aplica o método que garante a persuasão verdadeira, um autêntico princípio de não-contradição, mas diferente daquele de Aristóteles. A este princípio enunciado pela *thea*, para distingui-lo daquele do Estagirita, o autor dá o nome de Preceito da Deusa.

Palavras-chave: Parmenides, não-ser, eleatismo, não-contradição, ontologia, lógica.

ABSTRACT

GALGANO, N. S. **The precept of the Goddess: non-being as contradiction in Parmenides of Elea.** 2015. 239 p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The present work is an inquiry into the notion of non-being in Parmenides. The study has the purpose of filling a lack that increased, along the XX century and now in the XXI, according to the growth of concern about this extraordinary notion, which belongs to the universe of ancient and modern logic and ontology. With the aim of making this notion evident, the work put aside the other aspects of the poem, mainly the statute of being, and was restricted to the analysis of the notion of non-being. For this reason, a methodology was developed that could make clear both the initial parmenidian problem and the solution that he offers. A specific ability was discovered, that of Parmenides as observer of the human mind; with this, the study made clear the role of Parmenides' method to compensate the *amechanie* (lack of resource) of the common man in understanding the world. He identifies the non-being as a virtual object that deceptively confounds that who takes the way of inquiry, because, to Parmenides, non-being is impossible. With the notion of this impossibility, he determines, discusses and applies the method that certifies the true persuasion, an authentic principle of non-contradiction, albeit different of that of Aristotle. To this principle enunciated by the *thea*, to distinguish it from that of Stagirite, the author gives the name of Precept of the Goddess.

Keywords: Parmenides, non-being, eleaticism, non-contradiction, ontology, logic.

SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO.....	13
2	INTRODUÇÃO À NOÇÃO DE NÃO SER.....	19
2.1	Introdução geral à temática.....	19
2.2	Justificação da pesquisa dentro do panorama dos estudos de história da filosofia na atualidade.	22
2.3	Apresentação da temática e justificação da metodologia.....	27
2.4	O testemunho de Platão.....	30
3	PARMÊNIDES PSICÓLOGO – PRIMEIRA PARTE.....	37
3.1	Introdução geral.....	37
3.2	Parmênides psicólogo (primeira parte).....	40
3.2.1	O fragmento 1.....	41
3.2.2	O fragmento 2.....	51
3.2.3	O fragmento 3.....	61
3.2.4	O fragmento 4.....	66
3.2.5	O fragmento 6.....	66
3.2.6	O fragmento 7.....	81
3.3	Resumo e conclusão da primeira parte.....	92

4	Ο ΜΕΤΟΔΟ	95
4.1	Introdução.	95
4.2	A exposição do método: o não ser em parmênides	97
4.2.1	Análise do fragmento DK 2	97
4.2.2	O anúncio da deusa, versos 1-2: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·	98
4.2.3	O primeiro caminho, versos 3 e 4: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),	101
4.2.4	Os versos 5 a 8: ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,	118
4.2.5	τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·	118
4.2.6	οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν (οὐ γὰρ ἀνυστόν).....	118
4.2.7	οὔτε φράσαις.	118
4.2.8	De volta aos versos 3 e 4: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, .	129
4.2.9	Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),	129
4.2.10	Conclusão.....	136
4.3	A discussão do método	140
4.3.1	Fragmento 6	141
4.3.2	Os versos 6.4: πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <.....>,	144
4.3.3	αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς,.....	144

4.3.4	O fragmento 7. Os versos 1 e 2.....	146
4.4	A aplicação do método.....	149
4.4.1	'Eòv é ingênito e imperecível.....	154
4.4.2	Intermezzo. O não ser na experiência do devir.....	156
5	O PRECEITO DA DEUSA.....	170
5.1	O não ser em Parmênides.....	170
5.1.1	O ser, os seres.....	180
5.1.2	Ouk esti.....	184
5.2	Parmenides psicólogo (segunda parte).	189
5.2.1	O fragmento DK 8.....	189
5.2.2	O fragmento DK 4.....	201
5.2.3	O fragmento 16.	205
5.2.4	Conclusão.....	208
5.3	O preceito da deusa.....	208
6	CONCLUSÃO.....	220
7	REFERÊNCIAS.....	226

1 APRESENTAÇÃO

O estudo apresentado nas páginas a seguir trata de um tema específico entre os muitos presentes no poema de Parmênides: o não ser. Os motivos para este recorte são dois: o primeiro é a necessidade atual, no debate contemporâneo, de uma revisão dos mais variados pressupostos que sustentam e compõem a nossa visão de mundo – que podemos chamar genericamente de newtoniana – onde, imergida em espaço e tempo homogêneos, se encontra uma realidade em constante devir; esta visão parece não ser mais suficiente e, ademais, é questionada desde o século XIX pela filosofia e ao menos desde o século XX pela ciência mais avançada. Hoje, espaço e tempo não são mais tidos como um receptáculo neutro do mundo; alguns tradicionais instrumentos cognitivos humanos, como a relação causa-efeito e o princípio de não-contradição, parecem não atuar de forma absoluta como se acreditava; e, finalmente, a projeção para o futuro das dinâmicas do mundo segundo nossos atuais conhecimentos – e portanto, uma ideia de rumo para a humanidade – não tem cenários confortáveis, principalmente porque a equivocidade, a instabilidade e até mesmo a confusão das noções que utilizamos para ver o mundo não permitem um foco mais preciso.

Em busca de novos caminhos de compreensão, já na primeira metade do século XX, tanto a ciência como a filosofia se voltaram ao passado na esperança de encontrar no patrimônio cultural ocidental alguma ideia ou algum gancho que pudesse ajudar nessa busca. Assim, pensadores tão diferentes como Heidegger e Popper se dedicaram à interpretação de Parmênides e o trataram como par entre pares, como colega, como atualmente presente no debate contemporâneo, como filósofo

vivo¹. Parmênides não é o único que recebeu tratamento similar, outros pré-socráticos foram chamados em causa e a razão parece ser uma só: suas ideias não passaram pelos filtros platônico e aristotélico, sendo menos comprometidas com a visão cultural ocidental predominante e, por isto, sugestivas de outras visões e outras posturas de compreensão. Mas Parmênides recebeu um tratamento especial, principalmente porque foi autor de um problema ainda hoje insolúvel, a assim chamada aporia eleática. Ele e alguns de seus seguidores, principalmente Melisso, que radicalizou as ideias parmenidianas, são responsáveis por uma visão de mundo anti-intuitiva, que rejeita o devir assim como geralmente o entendemos, abrindo um abismo na noção de realidade, seja aquela cotidiana do homem simples, seja aquela científica do homem sábio. Todavia, a aporia eleática é aporética nas conclusões mas não nas premissas, as quais restam firmes e coerentes para qualquer um que se disponha a analisá-las, isto é, Parmênides tinha lá suas razões; assim, às vezes tratado como gênio e outras como banalmente ilógico, o eleata continua representando um desafio sério aos pesquisadores de ciência e de filosofia.

A aporia eleática se revela imediatamente na oposição absoluta entre o que é absolutamente afirmado e o que é absolutamente negado. Na fórmula mais conhecida a oposição é estabelecida entre ser e não ser; mas tal oposição possui esta característica: se o não ser é nada, o ser não tem nada a que se oponha e a oposição cai; para que subsista, o não ser deve ser algo, mas se o não ser é algo, o ser se oporia a algo, isto é, ao ser, e neste caso também a oposição cai; enfim, se a oposição entre ser e não ser é eliminada, nos vemos obrigados a dizer que ser e não ser são a mesma coisa,

¹ Heidegger, 1998; Popper, 2014.

com consequências ainda mais absurdas. O principal responsável da articulação da aporia, aquele que não se deixa capturar e que escapule de nossas garras racionais é o não ser. Desde Górgias e Platão o não ser é uma noção das mais aporéticas e, como um Midas negativo, tudo que ele toca se torna difícil; mas dele o pensamento contemporâneo não consegue mais prescindir e, como outras noções que sofreram outrora o mesmo destino de rejeição, está sendo mais uma vez acolhido, estudado e repensado. Por um lado a física atual pretende que pares de partículas subatômicas tenham origem no nada e, por outro lado, o não ser passa a ser menos absoluto em lógicas paraconsistentes e paracompletas. Tanto no mundo sensível da física, quanto no mundo inteligível da lógica, o não ser, também chamado de nada, se alberga silenciosamente, exigindo meditações sobre seu papel e sua “existência”, isto é, sobre seu *status*.

O peso da filosofia parmenidiana foi sentido, como já dissemos, pela cultura contemporânea; mas justamente os dois pensadores dos quais falamos, Heidegger e Popper, embora tenham captado a dimensão do recado de Parmênides até mesmo mais do que muitos historiadores da filosofia antiga, são conhecidos entre os estudiosos por ter produzido interpretações entre as mais arbitrárias tanto do texto do poema quanto, mais propriamente, de sua filosofia. A aparente contradição se resolve facilmente, Popper e Heidegger captaram a dimensão filosófica de Parmênides e a aproveitaram para suas próprias meditações; mas a dimensão filosófica é apenas um sinal da filosofia, a qual, para ser reconstruída e esclarecida sobre a base segura da exegese do fragmentário texto parmenidiano, requer tantas providências metodológicas e uma atenção tão grande que o poema ainda é considerado um quebra-cabeças, pois, apesar dos esforços dos estudiosos ao longo de mais de 150 anos, ainda não se conseguiu chegar a uma unanimidade de interpretação. O problema dos fragmentos que sobreviveram, os problemas paleográficos, de

tradução, de coerência interna e de compreensão filosófica, fazem com que o poema seja estudado hoje palavra por palavra, com obstinação surpreendente, causando polêmicas interpretativas a cada passo, a cada conjunção e a cada interpunção.

No aspecto filosófico, um dos mistérios do poema está na noção de não ser. Este aspecto porém não depende precipuamente do estado do texto ou da exegese das palavras e de suas noções implicadas; o não ser foi problemático desde os exórdios de divulgação do poema, quando estes problemas textuais não estavam presentes. Vê-se isto claramente em Melisso, que acaba rejeitando qualquer devir, em Górgias², que escreve um texto tão absurdo e, ao mesmo tempo, rigoroso que, até hoje, não se sabe se ele estava falando seriamente ou apenas fazendo uma paródia de Parmênides, e em Platão que discute o não ser no diálogo *O sofista*. A proposta de Parmênides é escandalosa: aparentemente implica o mundo imóvel de Melisso, a equação entre ser e não ser de Górgias e afinal o *nonsense* detectado por Platão, o qual não acha solução melhor de que eliminá-lo, atribuindo-lhe outra identidade, um não ser relativo no lugar daquele absoluto.

A tradição da história da filosofia moderna, de Hegel em diante, privilegiou a noção de ser e é para esta noção que se dirigiram os estudiosos até aproximadamente a primeira metade do século XX. De lá para cá, do conteúdo do poema foram acentuados os aspectos metodológicos, epistemológicos e cada vez mais os científicos. Timidamente o não ser começou a ganhar espaço e a representar uma etapa importante da meditação filosófica parmenidiana. Nos anos 60, uma preconizada volta a Parmênides foi surgindo a partir da questão da impossibilidade de uma

² Górgias: *Do não ser ou da natureza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως).

intermediação entre ser e não ser, intermediação rejeitada por Parmênides e reestabelecida principalmente por Aristóteles com sua teoria de matéria e forma, ato e potência. Nos anos 70 é publicado o primeiro texto dedicado ao não ser de Parmênides, *Il primato del nulla e le origini della metafisica*, de Alberto Colombo (1972), fortemente comprometido com uma linguagem metafísica tradicional, onde o tratamento do não ser é desenvolvido dentro de um discurso filosófico amplo e com análises, eu penso, de grande qualidade dentro daquela linguagem. De outro lado, o não ser foi bastante estudado, principalmente pela assim chamada escola analítica de filosofia. Entretanto, os vários estudiosos pertencentes a esta corrente quase sempre se movimentaram dentro de uma moldura conceitual pre-estabelecida, normalmente de lógica, onde o não ser e suas noções correlatas – negação, dupla negação, nada etc. – tinham um lugar cativo entre os axiomas: *grosso modo*, procurava-se, afinal, entender o não ser numa função linguística ou meta-linguística, basicamente como operador lógico de negação. Por isso, o não ser como noção filosófica acabou sendo tido em consideração menor e os estudos analíticos de filosofia antiga não conseguiram penetrar no mundo anti-intuitivo do não ser. O mesmo não pode ser dito dos estudos de lógica, os quais, sem temor se aventuraram e continuam se aventurando por mundos estranhos e aterradores; no entanto, o não ser elaborado pela lógica não pode não passar pelo crivo do aprofundamento filosófico, sob pena de permanecer apenas um operador lógico sem maiores consequências. Chegando no terreno da filosofia, mesmo o não ser elaborado pela lógica não pode não passar pelo crivo parmenidiano.

O presente trabalho procura suprir a este anseio de uma pesquisa detida e pormenorizada do tema do não ser em Parmênides, para além da moldura linguística, abordando francamente a questão filosófica mas sempre dentro do contexto do poema e de suas circunstâncias históricas.

Ademais, esse estudo é realizado sem a necessidade de entrar no restante da problemática parmenidiana, principalmente a questão do ser e o seu *status* (suas características) no mundo parmenidiano. Para tanto, foram tomadas algumas providências metodológicas que permitissem, por quanto possível, isolar a noção de não ser, sem contudo privá-la da vitalidade que percorre todo o poema. A primeira delas foi a identificação das possíveis observações que levaram Parmênides a se interessar pelo assunto. Foi assim identificado um Parmênides observador do comportamento da mente humana, que refletiu até as últimas consequências quais as implicações da negação da totalidade das coisas. A segunda providência foi identificar qual o pressuposto filosófico que Parmênides excogitou para a compreensão da noção de não ser. Por fim, foi identificado o método que permitiu a Parmênides distinguir os discursos persuasivos segundo a verdade, daqueles que persuadem de forma não confiável. Esse método, ao qual dei o nome de Preceito da Deusa, foi aquele que ele aplicou para a descoberta das características do seu ente cosmológico, o *eon*.

Especificamente em relação ao não ser, o resultado da pesquisa é impressionante e mostra como Parmênides tocou uma profundidade jamais vista antes e, talvez, nem depois dele. A tese tenta mostrar que para Parmênides a oposição é entre a negação e o ser, realizando um passo ainda aquém do nosso princípio de não contradição, ou seja, a oposição proposta por Parmênides é princípio do princípio de não-contradição. A meditação filosófica a respeito desta oposição resulta num caminho fortemente anti-intuitivo, do qual aqui foi dada apenas uma brevíssima nota sugestiva. Com isso espero ter contribuído à história da filosofia eleática, mas também ao enriquecimento do acervo conceitual proposto por aqueles pensadores e deixado de herança espiritual a todos nós.

2 INTRODUÇÃO À NOÇÃO DE NÃO SER

2.1 Introdução geral à temática.

Não ser é uma noção genuinamente transcendente, porquanto por definição não se refere a nenhum objeto, nem da experiência sensível nem ideal, nem existente e nem potencial. Essa sua natureza sugere que, em sua origem, não pode ter surgido como ressonância na mente de algum fato externo, mas que seja uma criação da própria mente humana. O não ser aparece primeiramente e abruptamente com Parmênides, num ambiente e num momento históricos de grande fecundidade criativa do pensamento humano, como resultado do interesse reflexivo dos sábios daquela época.

Na aurora da filosofia, na Grécia do VI e V séculos a.C., alguns sábios começaram a se dedicar a certas reflexões e às noções resultantes. Antes de tudo a noção de ‘todo’, que em pouco tempo geraria também a questão singular de se estabelecer se a lei do todo é interna ao todo, como pensavam os pré-socráticos, ou externa ao todo, como começaram a pensar aqueles que começaram a separar o todo cósmico (físico) dos princípios regentes. Estes últimos, ora pensaram um outro todo separado (como o mundo das ideias de Platão), ora uma estrutura hierarquizada entre o mundo sensível e deus (como em Aristóteles), ora complexas cosmologias como as dos gnósticos e dos neoplatônicos; finalmente, essa profusão de interpretações alcançou a noção de um universo, criado, completamente dissociado de um ser transcendente, criador, junto com a postulação de um ser capaz de transitar nos e entre os dois mundos (Cristo, homem divino), segundo o pensamento cristão que se afirmou no ocidente.

E é justamente com a afirmação da teologia cristã que se toca o primeiro auge de um progressivo processo de hipóstase da noção de não ser. Depois de Parmênides, já em Melisso, o não ser adquire uma versão mais operativa no pensamento e no discurso (contra os preceitos da

deusa de Parmênides), a qual se configura como o fundamento do futuro desenvolvimento do conceito do não ser quantitativo, ou seja, de zero matemático. Com Platão o não ser é despojado de sua dimensão absoluta e reportado a um contexto relativo, a justificar o complexo tema da diversidade dos seres no mundo. Com Aristóteles o não ser pôde conviver com o ser, desde que na dilação do tempo, como ele afirma no princípio de não-contradição. Finalmente com Agostinho o não ser perde sua essência original de negação absoluta e passa, por um lado, a ter a potencialidade de criação – pois o Deus de Agostinho cria o mundo *ex-nihilo*, invertendo assim o axioma melissiano – e, por outro lado, passa a poder se compor com o ‘ser’, dando origem a uma escala hierárquica de seres na ordem cosmológica da teologia cristã. A partir de Agostinho, o tema do não ser desaparece das principais preocupações da filosofia³ e também desaparece explicitamente da cultura ocidental por mais de mil anos⁴. Após este período, reaparecerá primeiro na filosofia, em forma majestosa na dialética hegeliana, e depois na cultura, dando origem aos movimentos niilistas pós-nietzschianos, que redundarão no grande vigor do niilismo como opção de vida na cultura atual. De fato, atualmente, ecoa não só nos livros especializados mas também nos livros populares e em outras mídias populares (jornais, rádios, internet) a, assim chamada, pergunta filosófica fundamental, de Heidegger: por que o ser e não o nada? Esta pergunta é um segundo auge da hipóstase do não ser, pois de fato considera o não ser uma alternativa concreta ao ser, invertendo assim o axioma parmenidiano.

Este longo percurso começa com Parmênides, o primeiro a falar do não ser no ocidente e,

³No “De magistro” Agostinho esboça a questão mas a abandona logo em seguida. (De Magistro, II, 3)

⁴Uma rara e isolada exceção é aquela de Fredegiso de Tours, que no ano 800, escreve uma “Epistula de substantia nihili et tenebrarum”, também conhecida como “De nihilo et tenebris”, veja-se o estudo de D’Agostini (1998).

com sentido filosófico, ao menos pelo que se sabe até agora, o primeiro na história do pensamento humano. Imergido no ambiente de reflexão da Grécia jônica dos séculos VI e V – dentro daquele movimento de pensamento definido até de ‘ilustração jônica’ – sua descrição do não ser apresenta uma pureza de concepção que se rompe já com seu discípulo Melisso e progressivamente cada vez mais até nossos dias. Isto significa que a noção parmenidiana não foi absorvida pela cultura, mas foi abandonada – talvez, recalcada – preferindo-se a ela outras noções de não ser progressivamente mais distantes daquela absoluta. Por este motivo, ao se retomar a noção parmenidiana, nos deparamos com uma intuição filosófica intacta, porque abandonada, e portanto ilesa ao atrito do tempo. Quando solicitada e provocada ela responde com uma vitalidade desafiadora das melhores reflexões, justificando o grande interesse que Parmênides continua tendo depois de 2.500 anos, um interesse diferente daquele despertado por peças num museu, que nos falam de outras épocas; essa intuição continua alimentando um interesse filosófico vivo e poderoso, fato raro entre as ideias da antiguidade e reservado a pouca exceções.

Em nossos tempos, coube a Friedrich Nietzsche inaugurar uma reflexão radical sobre o tema do não ser elevando o nada a noção filosófica poderosa e atuante. Provavelmente, ninguém melhor do que ele soube interpretar profundamente os anseios do homem contemporâneo quando disse que o niilismo “é o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes do qual não é possível atribuir um juízo negativo: a negação ativa corresponde mais à sua natureza profunda”⁵, entificando o nada onde depois muitos irão se apoiar para desenvolver suas próprias doutrinas. E, ao lado desse marco zero da origem, o nada de onde tudo começa (“a vida se dá desde nada e para nada além

⁵Nietzsche, *Wille zur Macht*, ed. Kroner, XV, 24.

dela mesma. “*Toma-se*, diz Nietzsche em *Ecce homo*, *não se pergunta quem dá*”⁶), se põe o marco zero da chegada, o nada onde tudo termina, o vazio deixado por deus: “Deus morreu. Deus permanece morto. E nós o matamos.”⁷ Do século XIX, passando pelos Bergson, Heidegger e Sartre do século XX, e chegando às lógicas para consistentes do século XXI, a noção de não ser (ou nada) impõe uma discussão sem a possibilidade de atenuar o potencial devastador do problema: a consistência do fundamento, seja este entendido como visão de mundo ou como verdade (absoluta ou relativa) ou como afirmação incontrovertível. E, em nossos tempos, de Nietzsche a Priest, não se consegue excluir Parmênides dessa discussão; todos têm que levar em conta o eleatismo e os que não o fazem acabam por perder o essencial da posta em jogo, ou seja, a possibilidade ou impossibilidade de um conhecimento epistêmico, a possibilidade ou impossibilidade de se alcançar uma certeza para além das convicções transitórias.

Posto que a filosofia antiga só é antiga quando comparada à filosofia de nosso tempo, nas próximas páginas será estudado o tema do não ser em Parmênides, e se constatará que não se trata de um momento de um percurso histórico já superado, mas de uma parcela atuante do discurso filosófico atual, embora tenha sido desenvolvida na antiguidade da cultura grega.

2.2 Justificação da pesquisa dentro do panorama dos estudos de história da filosofia na atualidade.

A expressão 'não ser', enquanto noção filosófica, comparece pela primeira vez com

⁶ Nietzsche, *Ecce homo*, seção 3.

⁷ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, seção 125.

Parmênides. Como noção comum, 'não ser' enquanto negação de um ente qualquer a partir da negação do verbo 'ser', é presente nas antigas línguas históricas e nas pré-históricas também⁸. Nas línguas modernas, 'não ser' é uma noção corrente e pertence à estrutura das nossas atuais linguagens (com algumas exceções não relevantes aqui) a partir do uso pragmático principalmente das noções de presença/ausência, existência/não existência e, em maneira preponderante na nossa estrutura linguística predicativa, onde qualificações são consideradas pertencentes ou não pertencentes a um ente.

A história da filosofia mostra que 'não ser' não é uma noção trivial, como o uso pragmático que dela fazemos poderia sugerir. Desde seu aparecimento no texto parmenidiano, o 'não ser' apresentou uma aporia fortíssima, talvez a maior das aporias e, apesar das tentativas dos maiores filósofos, parece se reapresentar de tempo em tempo, como uma ferida que se reabre denunciando que, de fato, nunca cicatrizou. Da pragmática à noção crítica o salto é tão grande que se se aplicasse à pragmática a noção crítica, o mundo, assim como nós pragmaticamente o vemos e interpretamos, cairia abaixo. O primeiro a perceber isto foi Parmênides e, com ele, os eleatas; a aporia do não ser recebeu assim o nome de aporia eleática. A mais radical expressão da aporia eleática se encontra em Melisso, mas mesmo em Parmênides, onde ela é atenuada, a aporia é desnorteadora. Com nossas palavras atuais, e com nossas noções, podemos dizer que se, de um lado, não ser é a negação absoluta do ser, então fica impossível sustentar a explicação comum do fenômeno que nós chamamos devir, que consiste em asserir que as coisas nascem e morrem, que tudo se transforma, que tudo passa a ser o que não era e deixa de ser o que era.

⁸A partícula negativa μή está bem documentada para o Indo-Europeu *mē (Chantraine, 1977, verbete μή).

Como se sabe, esta aporia foi enfrentada por Platão, o qual se viu obrigado a deixar de lado a noção de não ser absoluto e a introduzir aquela de não ser relativo, exatamente para salvaguardar a nossa percepção comum do devir. Algo similar fez Aristóteles pois, de fato, ambos ressaltam a grande dificuldade representada pelo não ser absoluto. De lá para cá, a aporia eleática não foi resolvida e a discussão permanece em aberto, basta consultar um dicionário de filosofia para se perceber a equivocidade da noção de 'nada' nos autores contemporâneos ou um dicionário de lógica a evidenciar por um lado a aporia e por outro a dificuldade de se estabelecer exatamente o *status questionis* do não ser. Vejamos esse exemplo do verbete 'nada' extraído de um dicionário de lógica:

“Segundo P.L. Heath, da University of Virginia, nada é um conceito “indigesto” e poucos saberiam como lidar com ele. Desde Parmênides (nasceu em 515 a.C.!), que asseverou ser impossível falar do que não é, mas violou sua própria regra no ato de fazer tal asseveração – mergulhando em um mundo no qual o ocorrido se reduzia a nada – tornou-se difícil atravessar a estreita passagem que, nesse tema, separa sentido e sem-sentido. Assim, limitamo-nos a lembrar que, em notação lógica, a palavra 'nada' costuma ser representada pela negação do quantificador existencial.”⁹

Desde Parmênides, diz o autor do dicionário, não se conseguiu vir a cabo da questão do não ser, ou 'nada' como se prefere dizer atualmente. Mas o autor esqueceu de dizer que, embora Parmênides tenha violado a própria regra, aquela da impossibilidade de falar do não ser, não foi o único e não foi exceção: se se admite que a expressão não ser (ou nada) se refere ao que não é, do qual é impossível falar, então todos nós violamos a regra de Parmênides, inclusive o autor, o qual viola a sua própria regra (negação do quantificador existencial!), permanecendo plenamente imergido na aporia eleática. Esta passagem, num verbete de um dicionário de lógica resume claramente o problema: aparentemente Parmênides, no exato momento em que afirma o preceito,

⁹Hegenberg, L. (2005), p. 231.

o viola, ou seja a violação está contida na própria manifestação do preceito, como aquelas famosas frases paradoxais: eu não estou falando, eu não estou aqui, não leia esta placa, e assim por diante. No entanto, a suspeita de que talvez Parmênides não tenha sido tão ingênuo é mais que legítima. Antes de tudo porque é muito difícil construir uma cosmologia rigorosa, como ele fez, sobre um conceito paradoxal. E depois, o paradoxo da aporia eleática, se ele fosse um apenas paradoxo, um constructo sem consistência epistêmica, teria sido relegado em plano secundário na história da filosofia e Parmênides teria seguido talvez a mesma sorte de seu concidadão Zenão, o qual teve que aguardar as pesquisas de lógica do século XX para ver resgatado, ao menos em parte, o seu valor.

O fato de que a aporia eleática esteja ainda em aberto e sem solução à vista, levou a um incremento dos estudos parmenidianos ao longo do século XX, com uma acentuação na segunda parte do século. As monografias e até mesmo as edições críticas se multiplicaram, sem falar de uma quantidade imensa de estudos e artigos em muitas áreas nas quais a obra parmenidiana incidiu direta ou indiretamente: filosofia, literatura e poesia, epistemologia, filosofia da ciência, ontologia, lógica, linguística e muitos outros campos mais específicos dos quais muitas vezes o estudioso de história da filosofia não é notificado. O assunto de longe mais tratado do poema de Parmênides é o 'ser'. Isso deve-se principalmente ao próprio DNA da história moderna da filosofia, na prática iniciada com Hegel. A influência do hegelianismo e do idealismo alemão como um todo redundou nesta predileção para a noção absoluta do ser, parente próxima do próprio Absoluto hegeliano. Nesse contexto, o não ser é tão somente um momento dialético, embora estrutural, o qual não possui uma autonomia e que, afinal, se desfaz na medida em que o Absoluto se realiza. A consequência desta influência limitou os estudos propriamente históricos a respeito do não ser de Parmênides. Surpreendentemente, porém, a noção filosófica de 'nada' cresceu por própria conta

entre os filósofos contemporâneos, os quais acabaram por se interessar em Parmênides e estimular novos estudos históricos¹⁰.

Neste percurso, ainda é o 'ser' o protagonista nos estudos históricos de filosofia. Já nos outros campos, na reflexão filosófica contemporânea e nos estudos lógicos, a noção de 'não ser' preme para novos aprofundamentos. Surgem assim novos estudos especialmente em área de filosofia analítica (penso aqui no moderado Jonathan Barnes, mas há outros mais analiticamente radicais) que voltam a evidenciar a aporia eleática. Apesar de todos estes movimentos, e com exceção de poucos artigos dedicados a esclarecer o 'não ser' mais para esclarecer a noção de 'ser', não ouve, que eu saiba, até o presente trabalho, um estudo específico sobre o 'não ser' em Parmênides. Eu próprio, quando senti a necessidade de enfrentar esse argumento, fui colhido por uma sensação de assombro pelo tamanho do empreendimento, sensação que consegui superar somente com uma estratégia de pesquisa que articula o tema em partes separadas e, de certa forma distintas, embora pertencentes ao mesmo fenômeno filosófico da antiguidade grega: a aporia eleática de Parmênides a Platão. Assim, o presente trabalho constitui a primeira etapa, embora desenvolvida em segundo lugar, de uma tetralogia do 'não ser' que se desenvolve e evolui na sequência histórica de Parmênides, Melisso, Górgias e Platão. O estudo sobre o não ser em Melisso foi realizado no mestrado, aqui está o estudo sobre Parmênides e no futuro, minhas forças o permitindo, estão os

¹⁰Aqui dois exemplos bem distintos mas tendo em Heidegger uma matriz comum: o italiano Severino, estudioso de Heidegger na juventude, publicou um importante artigo nos anos 60, "Ritornare a Parmenide" (hoje em Severino, 1982), onde recupera a oposição radical entre ser e não-ser de (segundo ele) Parmênides e desencadeia um grande movimento na Itália, chamado até de neo-parmenidismo; o argentino Cordero, francês de adoção, também estudioso de Heidegger na juventude, se orientou para o aprofundamento das questões exegéticas do poema de Parmênides, produzindo até mesmo, nos anos 80, uma edição crítica a partir dos originais e resgatando um Parmênides menos idealista alemão e menos platônico do que aquele defendido pela maioria das escolas históricas até então e por muitas até agora. (Cordero, 1984)

estudos sobre o não ser em Górgias e sobre o não ser no *Sofista* de Platão. Justificada a necessidade histórica da presente pesquisa, podemos agora nos dedicar à apresentação da mesma e da metodologia escolhida para a realização.

2.3 Apresentação da temática e justificação da metodologia.

O poema de Parmênides, pela sua importância histórica e filosófica, recebeu muitas atenções desde a antiguidade. Graças a essas atenções, algumas partes do poema sobreviveram devido à citações dos vários doxógrafos. A reconstrução a partir das citações começou na aurora da modernidade com a publicação de uma coletânea de poetas gregos, *Ποίησις Φιλόσοφος*, em 1573, de autoria de Henri Estienne. Nas páginas dedicadas a Parmênides (41-46) não são reportadas as citações de Simplicio, autor que Estienne, segundo Cordero, não podia não conhecer¹¹. Esse livro contém também um apêndice com correções aportadas por Joseph J. Scaliger, num trabalho de filologia¹² notável e inovador para a época. A versão completa de Scaliger ficou inédita e esquecida até ser reencontrada em 1980, acusando o excelente trabalho do filólogo, o qual reconstruiu o poema em 148 versos, faltando uns 12 para completar a versão atualmente utilizada¹³. Esta simples nota histórica já põe toda a problemática que ainda perdurará por séculos até nossos dias: a reconstrução filológica do poema. O texto de Parmênides passou de seu original dialeto jônico (numa colônia itálica) para a Atenas de Sócrates e Platão e sucessivamente foi recopiado provavelmente na escola de Aristóteles, onde já se supõe haver dois textos diferentes, dadas as

¹¹Cordero (1987), p. 8.

¹²“Proto-filologia” diz Cordero, *ibidem*, p. 8.

¹³Todas estas notícias estão em Cordero (1987).

citações diferentes do mesmo trecho em Aristóteles e Teofrasto¹⁴. A filologia sucessiva se complica mais ainda, ao se considerar as citações de época muito sucessivas com as mais diversas variações de evolução da língua. Ao todo as citações podem ser subdivididas em três grupos cronológicos¹⁵:

- (1) Platão, Aristóteles, Teofrasto e Eudemo, no século IV a.C.;
- (2) Plutarco (sec. I d.C.), Galeno (sec. II d.C.), Clemente de Alexandria e Sexto Empírico (sec. II e III d.C.), Diógenes Laércio (sec. III d.C.);
- (3) Plotino (sec. III d.C.), Jâmblico (sec. III-IV d.C.), Proclo (sec. IV-V d.C.), Damascio e Amônio (sec. V-VI d.C.) e Simplicio (sec. VI d.C.).

Platão, o primeiro a citar Parmênides, parece iniciar uma das duas tradições doxográficas mais fortes, aquela que já inclui uma “interpretação” de Parmênides no texto, enquanto que uma segunda, que corre até Proclo, parece ser baseada num texto já fortemente aticizado cujo maior representante é Teofrasto¹⁶. Além disso, parece haver uma terceira alternativa, encontrada em Sexto Empírico, que se baseia em textos peripatéticos diferentes dos de Teofrasto (como dissemos acima) compondo um quadro bastante complicado: os textos de Símplicio, Proclo, Plutarco e Sexto Empírico, os que citam a maioria dos versos de Parmênides, apresentam, cada um por motivos diversos, vantagens e desvantagens do ponto de vista da qualidade filológica. Alguns destes problemas serão tratados mais adiante e aqui queremos apontar apenas o estado fragmentário do texto e os seus intransponíveis obstáculos exegéticos. Por conta dessas dificuldades, os estudos parmenidianos estão em aberto, as tentativas dos estudiosos de novas soluções a cada problema

¹⁴*ib.* p. 5.

¹⁵Passa (2009), p. 21.

¹⁶*Ibidem*, p. 26-7.

particular não param e há muito trabalho ainda pela frente.

A presente pesquisa tem um assunto delimitado, o não ser em Parmênides, que delimita também, reduzindo-as, as dificuldades filológicas. Por outro lado, como veremos em breve, a maior dificuldade em relação à noção de não ser no poema é de natureza filosófica e, portanto, a metodologia aqui usada alia o suporte filológico a um forte contexto interpretativo filosófico. Não são poucos os autores, em âmbito de história da filosofia, que afirmam que a interpretação do texto de Parmênides depende da interpretação filosófica que a ele se dá. Um parecer similar se encontra também entre os filólogos¹⁷ deixando a problemática à beira de um círculo vicioso de *petitio principii*: por um lado é necessário entender a letra do texto para entender as noções e ideias veiculadas e, por outro lado, é necessário conhecer as noções e ideias veiculadas para entender a letra do texto.

Parece impossível escapar desta situação por muitas razões. Além das já citadas questões de transmissão do texto, é preciso acrescentar: (1) o *format* escolhido por Parmênides, ou seja, a poesia em linguagem épica ao invés da recente prosa jônica, mais clara para expressar conteúdos mais precisos; (2) a função didática do poema, que o torna, segundo o costume da época, um pró-memória para o ensinamento oral, ou seja, sem toda a preciosíssima parte da articulação e exemplificação dos argumentos, o que contribuiria ao esclarecimento; (3) as novidades linguísticas, de noção filosófica e a descrição de uma cosmologia própria que não teve discípulos verdadeiros¹⁸ aos quais recorrer para esclarecimento das noções do mestre; (4) a extraordinária complexidade e

¹⁷Passa, (2009), p. 11.

¹⁸Uma discussão mais adiante.

profundidade da filosofia de Parmênides, muito difícil para a época e, a bem da verdade, para a atualidade também.

O presente estudo, voltado a uma questão filosófica específica, dispensa muitos dos problemas implicados pelo estudo do poema como um todo e, ao mesmo tempo consegue escapular do círculo vicioso acima, chamando a depor em favor da nitidez da argumentação proposta, um testemunha que é especial por várias razões, Platão, como em breve veremos. Por outro lado, proponho aqui um ponto de vista não tentado ainda em relação a Parmênides, o ponto de vista de um estudioso da mente humana, aquele que hoje chamaríamos de psicólogo; de fato, como veremos, o poema apresenta um vocabulário psicológico explícito e também, como será evidenciado, um vocabulário psicológico mimetizado na linguagem arcaica de Parmênides. Todos os termos psicológicos que estudaremos foram mais do que meticulosamente estudados pelos críticos e aqui se trata nada mais de que unir esse vocabulário, até agora disperso, num todo mais coerente e que mostrará um Parmênides até agora inédito, o Parmênides psicólogo. Esses dois instrumentos metodológicos, o Parmênides psicólogo e o testemunho de Platão ajudarão o primeiro a interpretar palavras do texto claras na filologia mas misteriosas na noção, e o segundo a confrontar o resultado obtido com a cristalina discussão filosófica proposta por Platão, quando ele enfrenta diretamente o eleata.

2.4 O testemunho de Platão

Sobre a relação entre Parmênides e Platão, ou melhor de Platão com Parmênides, escreveu-se muitíssimo e certamente não é este o lugar para aprofundar tal tema. Mas Platão reveste uma importância especial como testemunha da obra parmenidiana e mais do que as suas ideias a respeito de Parmênides, nos interessam as suas palavras. De fato, Platão é o mais antigo filósofo a citar o

nome de Parmênides e também a citar textualmente algumas de suas afirmações; o faz em várias oportunidades: duas vezes no *Banquete* (em 178b9-11, que constitui o fr. DK 28 B 13, e em 195c2, onde é apenas nomeado); duas no *Teeteto* (em 180e1, que constitui o fr. DK 28 B 8.38, e em 183e3-184a3, onde apresenta a pessoa de Parmênides); em várias passagens do *Sofista* (a edição de Coxon reporta cinco trechos entre os *testimonia*¹⁹), das quais três contêm citações de versos do poema (em 237a8-9, que constituem os versos DK 28 B 7.1-2, em 244e6, que constitui o fragmento DK 28 B 8.43-45, e em 258d3-4 que repetem os versos 7.1-2). Já o diálogo a ele titulado, o *Parmênides*, embora seja impregnado de filosofia eleática, não possui citações que seguramente e literalmente possam ser atribuídas ao poema de Parmênides.

O testemunho de Platão apresenta algumas vantagens exegéticas em relação aos demais doxógrafos: é o mais antigo e cronologicamente mais próximo a Parmênides; é confiável do ponto de vista da compreensão da letra do texto, pois Platão tem consciência das dificuldades de compreensão daquele dialeto jônico transplantado no sul da Itália e comprimido num módulo didático (poema), imitando uma linguagem épica ainda mais antiga, ou seja, percebe que é uma linguagem artificiosa que pode conduzir a enganos²⁰; por fim, Platão é um dos maiores filósofos da humanidade e, ademais, estudou detidamente a filosofia do eleata e a discutiu em obras filosóficas imortais, portanto, dificilmente pode ser acusado de incompreensão da mensagem parmenidiana²¹, tornando-se assim, do ponto de vista filosófico, totalmente confiável.

¹⁹Coxon (2009), p. 104-113.

²⁰Platão, *Theet.*, 184a.

²¹Na mesma passagem do *Teeteto* (184a), Platão afirma de não ter certeza de ter entendido o que disse e o que quis dizer (φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε), palavras que indicam a preocupação rigorosa de Platão quanto ao pensamento, que ele achava profundo (βάθος), de Parmênides.

A citação que nos interessa diretamente é aquela do *Sofista*. Platão escreve, já em idade avançada, um livro de grande importância filosófica, um dos maiores livros de filosofia de todos os tempos, *O Sofista*. Ali ele discute alguns temas essenciais da vida do pensamento humano, principalmente, como é que o mundo pode se apresentar múltiplo e mutável se as ideias parecem tender à unidade e parecem ser imutáveis. O extraordinário aparato filosófico que Platão põe em jogo tem um ponto de partida singular: uma discussão sobre o não ser. Após o estabelecimento do método de caça ao sofista e após as várias articulações da *diairesis* platônica, o não ser é o primeiro verdadeiro obstáculo no percurso platônico, mas é um obstáculo tão grande que, assim como configurado, segundo a noção de não ser que se conhecia até então – o não ser parmenidiano – não podia ser absorvido a serviço de uma causa, quem sabe maior, para uma nova visão de mundo, a causa e visão platônicas: não podendo ser aproveitada, a noção parmenidiana é descartada. Na sequência do texto platônico, outras noções e outros filósofos são descartados, mas somente Parmênides sofre uma dinâmica crítica especial, que virá a ser conhecida como parricídio. A respeito da questão de se utilizar (e inutilizar) a noção parmenidiana de não ser absoluto, diz a personagem, o estrangeiro de Eleia, que ele não quer ser tido como parricida, porque o pai Parmênides não cansava de repetir, do começo ao fim (de sua atuação filosófica), em verso e em prosa, que:

*“Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.
Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento,”*²²

²²Parmênides (DK B 7.1-2) em Platão, *Soph.* 237a8-9 Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησίν, εἶναι μὴ ἔοντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἄφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα. Trad. Cavalcante de Souza (1978).

Aqui é preciso notar duas coisas: a primeira é que, não aceitando a noção expressa na citação se mataria Parmênides, o que quer dizer que esta noção é essencial na sua filosofia e sem ela a filosofia parmenidiana não sobrevive; a segunda é a descrição contextual da citação, pois Parmênides não se cansava de repetir, ao longo de sua vida e de todas as maneiras, como um bordão, o que confirma que a citação pertence ao núcleo sólido e persistente do pensamento do eleata. As duas descrições são sinérgicas e apontam, assim me parece, para aquilo que é o essencial da filosofia parmenidiana. Ademais, acrescenta-se que a evidenciar este núcleo essencial não é um pensador menor mas é Platão na sua fase filosófica mais profunda. Penso que não há mais dúvidas, é possível fazer uma reconstrução do *puzzle* do poema, limitadamente à sua parte filosófica, a partir da imagem de referência oferecida por Platão, que é também aquela que mais interessou aos antigos e que mais interessa também aos filósofos atuais.

O poema foi muito estudado nos primeiros 150 anos após Parmênides, até basicamente Aristóteles e pouco depois, e foi responsável direto por algumas das grandes intuições da antiga filosofia grega. Do que chegou até nós, além das obras dos eleáticos Zenão e Melisso – obras altamente anti-intuitivas e paradoxais, mas que nem sempre ajudam a entender o próprio Parmênides²³ –, o fruto mais desconcertante do eleatismo é sem dúvida o *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως* de Górgias. Este livro é seguramente referido ao eleatismo, mas expõe a matéria de forma paroxística deixando os estudiosos perplexos e indecisos entre levar as flagrantes contradições ali expostas a sério ou considerar o todo um exercício lúdico de sarcasmo sofisticado. As demais

²³Em meu trabalho sobre Melisso tive a ocasião de pôr em evidência o quanto é bastante comum em muitos autores, interpretar Parmênides a partir de Melisso, atribuindo ao mestre pecados que afinal são só do discípulo. Por terem noções muito similares nem sempre é fácil discernir as de um das de outro. (Galgano, 2010)

referências ao eleata podem ser inferidas em muitos autores, de Empédocles a Demócrito, mas não são explícitas até Platão, o qual muitas vezes faz referências aos antigos pensadores e, no *Sofista*, traceja até mesmo o primeiro esboço de história da filosofia da qual se tem registro, onde Parmênides é de novo nomeado junto com Xenófanes e a estirpe eleática.²⁴

Platão acolhe a herança dos antigos, embora não se saiba muito bem em qual medida ele seja franco quanto aos seus autores de referência²⁵, e discute suas propostas, ora aceitando-as ora criticando-as sempre com grande respeito e até com veneração, como é o caso do próprio Parmênides, não só pela citação no *Teeteto*, mas também pela impressionante apresentação do eleata no diálogo *Parmênides*. Diferentemente de Aristóteles que muitas vezes, como foi evidenciado por alguns autores²⁶, chega a distorcer o pensamento dos antigos para justificar suas próprias noções, Platão é mais cauteloso e faz citações pontuais das quais não se tem porque pôr em dúvida a autenticidade. Em relação ao nosso tema, das três citações de versos no *Sofista*, duas repetem a mesma passagem, aquela que nos interessa diretamente aqui. As duas citações são ligeiramente diferentes:

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησίην, εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.²⁷

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἐόντα,
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.²⁸

²⁴Platão, *Soph.* 242b *et passim*.

²⁵Por exemplo, em sua obra há uma única referência a Pitágoras, embora ele discuta temas pitagóricos em muitas passagens, inclusive apresentando personagens pitagóricas.

²⁶Por exemplo, a obra de Cherniss (1935) *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*.

²⁷Platão, *Soph.* 237 a 8-9.

²⁸*Ibidem*, 258 d 2-3.

Resta a tarefa de entender estas palavras, que agora já sabemos, se referem ao cerne da filosofia parmenidiana, e de construir uma imagem de referência que possa ser um guia confiável na reconstrução do poema.

A primeira expressão, *Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ*, é uma expressão imperativa embora apresentada com um subjuntivo. Há divergências gramaticais, que discutiremos detalhadamente em sede oportuna, mas o sentido geral é de uma noção reforçada com outra: *não prevaleça* (em sentido ativo ou passivo, por enquanto não importa) é a noção, *jamais* é o reforço. Esta expressão é típica de toda a fala imperativa da deusa, que dá um caráter hierático e de universalidade à afirmação; em suma, diz a deusa, é uma lei. Qual é a lei que não pode ser prevaricada? Que sejam os não seres: εἶναι μὴ εἶντα. No entanto o que venham a ser os εἶντα e qual seja o sentido de εἶναι é exatamente o problema mais crítico da filologia, da semântica e da filosofia de Parmênides como um todo. É portanto totalmente desaconselhável tomar estas noções como imagem de referência. E o mesmo deve ser dito em relação ao verso seguinte, *ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα*, onde os vários conceitos envolvidos, ‘caminho’, ‘pesquisa’, ‘pensamento’, são todos problemáticos em Parmênides e uma clara noção para todos eles talvez seja possível no fim do estudo, mas não no início e muito menos como pressuposto (externo) ao poema, como imagem de referência.

Apesar disso, embora não possam ser descartadas as noções dos conceitos envolvidos, tem algo muito claro que permanece e que é a estrutura sintática onde as noções estão implantadas: μήποτε e μὴ. A negação μὴ se dá como uma negação a respeito de duas noções de mesma origem semântica: εἶναι e εἶντα. E o μήποτε, 'jamais', indica claramente o imperativo negativo a respeito da negação μὴ. Em suma, a estrutura diz: jamais seja negado algo, onde esse algo se refere a εἶναι e εἶντα, dos quais nós ainda não temos uma clara semântica. Ora, estaríamos diante de algo

incompreensível se não fosse Platão a nos esclarecer. A citação ocorre no meio da discussão sobre o não ser e o tema é exatamente se é possível que o 'não ser' seja²⁹. Agora, seja qual for o sentido de εἶναι e ἐόντα em Parmênides, coisa que analisaremos a seu tempo, eles têm um sentido claro em Platão: que o não ser seja algo. Para que possamos deixar espaço à semântica parmenidiana sem constrangê-la dentro da semântica platônica, a imagem de referência pode ser firmada em volta da oposição radical (jamais) entre duas instâncias, ser e não ser, cuja noção deve ser esclarecida.

Temos assim nossa imagem de referência. O tema filosófico principal em volta do qual gira o poema é a oposição radical de duas instâncias cosmológicas (ἀρχαί), a saber, ser e não ser, cujas noções devem ser esclarecidas. Resta ainda acrescentar que esta imagem não é incongruente com os textos de Melisso e de Górgias, não é incongruente com a temática apresentada por Platão como eleática e também com aquela apresentada por Aristóteles; ademais, não é incongruente com as demais imagens legadas pela doxografia ou, ao menos não é desabonada por elas.

²⁹É a discussão para tentar caçar o sofista que se escondeu no não ser.

3 PARMÊNIDES PSICÓLOGO – PRIMEIRA PARTE

3.1 Introdução geral.

A finalidade desse capítulo é mostrar, pela identificação de um vocabulário psicológico em seu poema, a capacidade de Parmênides de observação do comportamento mental humano; esta habilidade de autêntico psicólogo (talvez 'cognitivista', segundo as atuais categorias em uso), em ato no poema, é capaz de explicar um resultado extraordinário, a descoberta de uma estrutura do pensamento a partir da descoberta de uma estrutura do pensar, onde por pensar quero me referir ao processo fisiológico e por pensamento ao resultado desse processo. Enquanto no próximo capítulo examinaremos de perto as estruturas do pensar e do pensamento propostas por Parmênides, aqui nos limitaremos à averiguação geral de uma investigação psicológica – em breve veremos em que moldes – capaz de sugerir o enfoque psicológico na pesquisa realizada pelo eleata. Por outro lado, o estudo de psicologia como ciência do comportamento mental e não como ciência da alma é um ramo do saber relativamente recente e se se considera Wundt o fundador da psicologia científica no século XIX, ainda teremos de esperar o século XX para a consolidação de uma ciência autônoma em relação ao atualmente ambíguo, impreciso e equívoco conceito de alma. A psicologia científica do século XXI estuda a mente e não a alma, estribando-se sobre o comportamento mental concreto e deixando de lado se há ou não uma instância – a alma – externa ao corpo, material ou espiritual, que possa explicar os fenômenos psíquicos.

Ao se aplicar essa noção atual de psicologia às culturas antigas nos deparamos com a dificuldade da ausência naquelas épocas de uma tal visão psicológica autônoma e, por conseguinte, com a ausência das noções correspondentes e de uma terminologia específica a definir essa autonomia. Isso deu espaço a um fenômeno singular, quando se estuda a psicologia na antiguidade

em geral se estudam campos semânticos ligados à palavra *psyche* com o seguinte resultado: há vários estudos sobre a psicologia em Homero ou na poesia épica ou na poesia lírica ou na tragédia; há até alguns estudos sobre a psicologia nos pré-socráticos, principalmente Heráclito e até mesmo Demócrito; por fim, há estudos de psicologia na obra de Platão e, principalmente, como era de se esperar, na obra de Aristóteles, o primeiro a escrever um livro autônomo sobre psicologia. Mas não há estudos sobre a psicologia na obra de Parmênides. O motivo principal, assim me parece, deve ser buscado no fato de que, no poema de Parmênides, a palavra *psyche* não aparece.

Num livro famoso³⁰, *A descoberta do espírito*, Bruno Snell estreia afirmando que: “O pensamento europeu começa com os gregos, desde então, surge como a única forma do pensamento em geral.” (p. 11). O ‘espírito’ do título não é a mente da psicologia e nem de outras disciplinas específicas, é a mente em sentido cultural amplo, mesmo assim, para poder chegar a considerações mais amplas, Snell é obrigado a analisar mais detidamente noções e termos como *psyche*, *thymos*, *nous*, de Homero em diante, chegando a resultados importantes e a considerações lúcidas. Infelizmente, quando trata de Parmênides, ele se limita àqueles que lhe pareceram os pontos altos da mensagem parmenidiana, a revelação divina, a recusa da experiência dos sentidos³¹ e o puro ser³², sem nenhum aprofundamento nem mesmo da questão do *nous* – como se esperaria de um livro que trata da ‘descoberta da mente’ – que em Parmênides não é pequena.

³⁰Snell (1975).

³¹Ib: “... a influência de Parmênides, o qual deixou de lado o saber ‘humano’, a experiência sensível, e buscou um acesso directo a ‘divino’” (p. 190)

³²Ib: “A divindade leva Parmênides ao pensamento ‘puro’, com o quale le apreende o puro ser. Enquanto Alcmeon, partindo da percepção sensível própria do saber humano, avança – diríamos, indutivamente – até ao invisível, a deusa de Parmênides ensina-o a deixar de lado, como coisa enganadora, toda a percepção sensível e o dever por ela captado.” (p. 191)

Com o livro de Snell, se perdeu uma grande oportunidade de dar início a estudos mais aprofundados da psicologia em Parmênides. Como veremos, os historiadores da filosofia antiga do século XIX para a primeira metade do século XX, não deixaram muito espaço para um desenvolvimento nesta direção; por outro lado, os historiadores da psicologia, que na verdade começaram a trabalhar mais intensamente na segunda metade do século XX, apenas se apoiaram nos textos dos historiadores da filosofia, em geral os mais renomados, e utilizaram as obras mais gerais de história da filosofia antiga, descuidando da imensa literatura secundária que foi produzida sobre Parmênides. O resultado foi uma verdadeira escassez de pesquisa e uma repetição do seguinte fenômeno: lá onde os textos se propõem a falar da psicologia de Parmênides, se limitam a expor sumariamente, em geral de forma desajeitada, a sua filosofia³³.

Assim, falando de sua filosofia, esses estudiosos abordam inexoravelmente a epistemologia parmenidiana: o tema da possibilidade do conhecimento verdadeiro. No entanto, uma pergunta seria legítima: é possível se falar de epistemologia, como Parmênides o fez, sem fazer nenhuma

³³Vejam-se alguns exemplos. Os livros gerais de história da psicologia deixam muito a desejar [Por exemplo, Malone (2009), onde nas p. 34-36 dedicadas aos eleáticos, não uma só palavra é referida à pesquisas parmenidianas sobre o funcionamento da mente, dedicando o pouco espaço a um resumo muito impreciso das ideias filosóficas do eleatismo.] mas mesmo livros especializados sobre o assunto são surpreendentemente parcos quanto a Parmênides ou até mesmo omissos [Como exemplo de omissão veja-se o Everson (1991) “Companion to Ancient Thought 2 – Psychology”, livro especificamente dedicado à Psicologia no pensamento antigo, onde, apesar da presença dos maiores nomes entre os *scholars* de filosofia antiga (Schofield, Irwin, Annas, A.A. Long e outros), não há nenhuma referência à psicologia de Parmênides.]. Um texto dedicado ao assunto, *Early psychological thought* [Green, C. D. e Groff, P. R. (2003).] destinado a psicólogos e filósofos (p. ix), embora se proponha a ser um *ancient account accounts of mind and soul*, quando aborda Parmênides (e os eleáticos) escreve assim: “Nevertheless, his inclusion in a history of early psychological thought is a little tricky to justify, since he had little or nothing to say on the issue of the *psychê* (...). His major contributions were in epistemology, tyhe theory of knowledge itself, and in ontology, the theory of what, at the most basic level, can be said to exist.” [Ibidem, p. 28.] Não me parece que os diretos responsáveis por tais afirmações sejam os seus autores, pois eles tomaram essas descrições dos estudiosos de história da filosofia antiga – em particular, a respeito de Parmênides, os autores citados são Barnes e Gallop, os quais não fazer nenhuma referência aos estudos psicológicos de Parmênides – e o argumento principal é que no texto parmenidiano não há referência à *psyche*.

referência ao sistema psicológico de conhecimento? Acho que não, porque um aparelho cognitivo tem que estar pressuposto explícita ou implicitamente; e tenho a impressão de que se repete um erro metodológico já evidenciado em outros casos onde se confunde a palavra como a noção. Por exemplo, se nos baseássemos na palavra 'lógica', nos livros de história da lógica não constaria Aristóteles, porque embora a noção de lógica assim como hoje a entendemos estivesse já perfeita e claramente presente, ele não usava esta palavra; e, se fizéssemos o mesmo com a palavra número, na história da matemática não constariam os primeiros pitagóricos, embora as noções matemáticas estivessem claramente presentes entre eles. O mesmo parece acontecer com a psicologia em relação a Parmênides, pois o fato de que não compareça a palavra 'psique' em seu poema, não quer dizer que não tenha tratado de temas psicológicos e, como mostraremos, ali estão claramente presentes muitas noções que hoje chamaríamos de noções de psicologia.

3.2 Parmênides psicólogo (primeira parte).

Passamos a estudar agora os elementos psicológicos com os quais e sobre os quais Parmênides constrói a sua filosofia. Embora o poema fale claramente a respeito de atos da mente, isto é, a respeito da possibilidade de pensar a verdade e também a respeito do caminho errado que os mortais seguem quando pensam suas opiniões, um aprofundamento desse ponto de vista, pelo que eu sei, como eu já disse, ainda não foi tentado. Por isso, antes de aprofundar o tema, eu gostaria de deixar claro, mais uma vez, em que sentido estou usando aqui o termo 'psicologia' e seus cognatos. Uso aqui o termo no sentido utilizado pela ciência moderna, ou seja, como 'mente' e tomando distância do sentido de 'alma', uma das possíveis traduções de $\psi\upsilon\chi\eta$. Assim, uso 'psicologia' como aquela ciência que trata dos estados e processos mentais, exatamente como a

primeira definição do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa³⁴.

A psicologia científica surge no século XIX mas se consolida somente no século XX. Assim, é razoável que o aspecto 'psicólogo' possa aparecer somente depois do surgimento da nova ciência da psicologia. Na verdade, esperaríamos um exame do ponto de vista psicológico no começo³⁵ ou ao longo do século XX, quando assistimos à multiplicação de muitas disciplinas no campo da mente humana, desde as neurociências até a psicologia social e a comparativa. Na área da filosofia, assistimos ao nascimento da 'filosofia da mente', mas uma revisão dos conhecimentos psicológicos no pensamento antigo não vai além de poucas notas nos livros gerais de história da psicologia. Desta forma, nestas páginas, o propósito é pôr em evidência o Parmênides observador da natureza, funções e fenômenos da mente humana e, naturalmente, algumas discussões sobre como e quanto essas observações influenciaram a sua filosofia.

3.2.1 O fragmento 1

O poema se abre com uma imagem poderosa e espetacular que, já desde o primeiro verso, carrega um vocabulário psicológico:

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,

Um as éguas conduzem o jovem discípulo tão longe quanto o espírito pode alcançar, e levam o carro

³⁴Houaiss (2001), verbete 'psicologia'.

³⁵Uma notável exceção é o livro de Beare, de 1906, "Greek theories of elementary cognition. From Alcmaeon to Aristotle". Na introdução ele diz: "The aim of the following pages is to give a close historical account of the various theories, partly physiological and partly psychological, by which the greek philosophers from Alcmaeon to Aristotle endeavoured to explain the elementary phenomena of cognition. The pre-Aristotelean writers who applied themselves to this subject, and whose writings we possess any considerable information, are Alcmaeon of Crotona, Empedocles, Democritus, Anaxagoras, Diogenes of Apollonia, and Plato." Parmênides não é tratado.

sobre um caminho especial que o levará à presença da deusa. A palavra θυμός parece ser a chave para seguir o curso didático que Parmênides, através da voz da deusa, oferece ao seu leitor. O verso é reportado por Sexto Empírico, o qual, na sua paráfrase traduz θυμός exatamente por ψυχή³⁶. Naturalmente, com esta palavra, o cético Sexto quer dizer 'alma', atendendo a uma noção de seu tempo que é inútil reportar aqui. Mas certamente θυμός é uma palavra que se refere à estrutura humana que atualmente chamamos mente.

Θυμός tem um grande campo semântico já em Homero, onde significa alma ou espírito como princípio de vida, do sentir³⁷ e do pensamento³⁸. Mas aqui, no proêmio, Parmênides faz uma introdução ao caráter do seu escrito com muitas imagens coloridas, ressonantes e dinâmicas³⁹, para colocar seu leitor na disposição mental de atenção para as lições da deusa⁴⁰. Por esta razão, a palavra θυμός aqui é fortemente poética e indeterminada, de modo que o público a intenda de uma forma mais subjetiva que objetiva. Portanto, ela apresenta pouco interesse para a nossa busca de um sentido claro e unívoco. Entretanto, a sua posição no primeiro verso nos deveria alertar de que o sujeito do poema é a mente. É a mente (no sentido amplo de aquela capacidade humana de imaginação, compreensão e conhecimento) que está se preparando para a grande aventura pelo mundo inteiro até seus limites (e mais!), para descobrir os segredos mais ocultos, privilégio do

³⁶Sextus Empiricus, 7.112.1: ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μὲν φησιν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὀρμάς τε καὶ ὀρέξεις.

³⁷Bremmer (1983), p. 54: “*Thymos* is above all, the source of emotions”.

³⁸Bremmer (1983) p. 55: “When Odysseus is left alone by the Greeks in a battle, “he spoke to his proud *thymos*” (XI, 403). Having realized the two possibilities left to him, he ends his deliberations by asking, “but why does my *Thymos* consider that?” (XI, 407)”

³⁹“Multimídia”, segundo a feliz expressão de Cornelli (Cornelli 2007; p. 50).

⁴⁰Uma ampla discussão sobre as técnicas usadas por Parmênides em relação ao seu auditório está em Robbiano (2006). Apesar da grande discussão sobre o papel do proêmio, não se encontra nenhum nexos de conteúdo entre este e o resto do poema.

homem sábio, principalmente quando é conduzido por uma deusa.

A descrição parece mostrar a mente bem disposta ao conhecimento e com uma grande carga de vontade, pronta para se lançar na jornada difícil do conhecimento. E, de fato, depois da cuidadosa descrição da viagem em direção à deusa que o receberá, a viagem física do discípulo termina diante da presença divina, enquanto a viagem da mente continua, anunciada pela própria deusa: primeiro através do mundo dos pensamentos (como veremos), um mundo onde é possível encontrar aquele tipo de Persuasão que procede ao lado da verdade; e, segundo, através do mundo da opinião, feito de estrelas divinas, céus etéreos, Eros, homens e mulheres. É notável como essa segunda parte da viagem não acontece com uma passagem física do jovem aprendiz através dos lugares físicos, dos quais o poeta poderia ter nos dado uma descrição, mas é exatamente uma viagem da mente, examinando teorias sobre o mundo cosmológico, o mundo biológico e também sobre o mundo psicológico. Assim, o poema de Parmênides é um poema da mente, pela mente e sobre a mente.

3.2.1.1 A deusa, DK B 1.2-27.

Nos 26 versos seguintes do fragmento 1, Parmênides conta da viagem de um jovem discípulo, o *kouros*⁴¹, ao encontro da anônima deusa. A linguagem que ele escolhe para esta parte é mítica, de forma que o cenário, os atores e a própria ação são míticos. Não há nenhuma referência a nenhum

⁴¹Entre as várias interpretações do *kouros* (em grego, jovem), em geral polarizadas entre identificá-lo como o próprio Parmênides ou como um discípulo de Parmênides, se destaca a interpretação de Cousgrove (1974), que diz que *kouros* significa jovem, mas no sentido de 'sem experiência', "Youth, on the other hand, implies *inexperience*" (p. 93) podendo afinal ser um homem adulto e maduro e mesmo assim ser *kouros*.

viés psicológico em toda a passagem, exceto se quisermos entendê-la, como o próprio Sexto Empírico faz, como uma alegoria de um tipo de processo mental⁴². A interpretação correta, ou até mesmo a interpretação provável, desta primeira parte do proêmio é um assunto realmente controverso entre os estudiosos⁴³ e, por outro lado, para nossos fins, entrar nesta discussão não é

⁴²Para Sexto (*Adv. Math.* 7.112-114), os cavalos são os desejos da alma (τὰς τῆς ψυχῆς ὀρμάς), o caminho do *daimon* é a argumentação filosófica (τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν) e assim por diante.

⁴³Zeller desconsidera o proêmio, enquanto Diels (1987) o revaloriza, inclusive analisando os detalhes das descrições dos eixos, ferrolhos e outros mecanismos presentes no proêmio. Bowra retoma, de certa forma, a interpretação de Sexto, afirmando que o proêmio é essencialmente alegórico. Simultaneamente, uma retomada da interpretação mística, que iniciara de certa forma com Diels, acontece com a análise de Burkert (1969) e prossegue com Kingsley (1999) e Kingsley (2003) até chegar nas interpretações sensórias de Gemelli-Marciano (2008). Esta última afirma antes de tudo, seguindo Kingsley (2003), que o poema de Parmênides é esotérico; e, depois, que os meios necessários a transmitir essa sensação de entrar num outro mundo são utilizados no poema, que era declamado e não lido, através das imagens propostas e dos sons dos versos, os quais proporcionariam: “‘Alienation’ and ‘binding’ are the most powerful means to remove listeners from the ordinary, everyday dimension and way of thinking and put them into a different state of consciousness. Images, repetitions, sequences of words and sounds, supposedly ‘logical’ arguments all contribute to this end and have a particular meaning and function that surpass conventional human language and ordinary syntactical and semantic relationships”. (2008, p. 26-7) Todavia, a maioria dos estudiosos tende para uma interpretação literária, principalmente como artifício retórico introdutivo.

No seu comentário ao estudo de Gemelli-Marciano (2013) apresentado a Eleatica em 2007, Cornelli afirma que há um Parmênides que não queríamos ver (p. 145-148). Eu concordo, com algumas ressalvas. Dada uma normalidade de consciência, há muitas coisas que podem alterá-la. Em primeiro lugar há as alterações através de certas substâncias psicógenas, e possivelmente Parmênides, se de fato praticava a *katabasis*, quase certamente usava as *papaveris lacrimae* (a resina que escorre do receptáculo da flor de papoula quando sofre uma incisão) que era de largo uso religioso (não necessariamente iniciático) e médico em toda a área mediterrânea (Nencini, 2004, 2009); uma prática similar se mantém ainda no rito católico pelo uso religioso (não necessariamente iniciático) do vinho, substância que também altera a consciência. Depois há as alterações de consciência por paroxismo emocional (stress e similares), como se em certos ritos, principalmente aqueles acompanhados pelos sons obsessivos de instrumentos de percussão. Depois há as alterações de consciência pela arte, poesia, música e outras, onde a experiência artística leva para “outro mundo”. Mas o mesmo se sente diante que uma elegante demonstração matemática ou da ‘lógica’ extraordinária (assim nos parece) de um feito científico qualquer. Em suma, não há grande novidade em dizer que sons e imagens do poema levam a um estado de consciência alterado. O problema está na explicação que se quer dar àquele estado alterado. Em geral, na ocorrência de um estado alterado provocado voluntariamente, há um ‘mestre’ que pretende saber o que aquele estado alterado significa. Infelizmente, a história mostra que esse tal ‘mestre’ possuidor de uma pretensa ‘sabedoria’ que vem de ‘outro mundo’, nada mais é que um charlatão da superstição e da credence. Ora, superstição e credence também se alimentam destes estados alterados de consciência (como já dizia Heráclito, DK 22 B 5, 14). A proposta de Parmênides é exatamente poder distinguir os discursos verdadeiros daqueles que não têm fundamento e que são fruto de superstição e credence (ele diz, hábitos culturais). Apesar da grande empolgação de Kingsley em defender a formação iniciática de Parmênides, o fato histórico é muito simples: a religião mística era o padrão na antiguidade e não a exceção. Então, ao histórico da filosofia não interessa o Parmênides xamânico ou que faz *katabasis*, isto era comum e está registrado na cultura anterior a Parmênides. O que interessa ao historiador da filosofia é esta novidade chamada filosofia, que em Parmênides se manifesta de forma embrional. E pouco importa se a matriz é religiosa ou iniciática, o fato é que a

proveitoso porque neste trecho não se encontra nenhuma palavra explícita ou situação ou imagem que fale da mente. Assim, podemos pular esta parte e ir diretamente à fala da deusa, com a qual Parmênides muda completamente o tom da linguagem; a partir do ponto do poema onde ela inicia sua fala, a linguagem perde o seu imaginário mítico e a indeterminação poética para se tornar uma linguagem técnica e precisa, apesar das grandes dificuldades com as quais Parmênides se depara para expressar novas noções, como em breve veremos.

3.2.1.2 O programa, DK B 1.28-30.

Então, a deusa recebe o *kouros* e, depois de algumas palavras de conforto, ela diz:

...χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέξ ἦτορ
 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής.

Ela diz que ele precisa aprender (πυθέσθαι)⁴⁴ tudo: de um lado o ἦτορ firme da verdade

filosofia representa uma 'mutação genética', para usar metaforicamente uma linguagem moderna, que define uma autonomia em relação à matriz. Ora, tal 'mutação genética' se revelou interessante e é por isto que cresceu autonomamente e sobreviveu até hoje; é a esta criatura 'geneticamente modificada' que se interessa o historiador da filosofia; e, para a história da filosofia, sons e imagens são interessantes na medida em que ampliam ou aprofundam a compreensão da filosofia e não quando evocam esoterismos místéricos, pois estes interessam à antropologia e ciências afins (até mesmo à linguística, na sua parte antropológica, como a etno-linguística; veja-se, por exemplo as referências a Parmênides em Costa, 2008). Então, eu concordo que há um Parmênides que não queríamos ver, mas com a ressalva de que este querer é eventualmente consciente, pois, este outro lado (que não queríamos conhecer) não é necessariamente interessante. Por exemplo, o livro *In the dark places of wisdom*, do já citado Kingsley (1999), faz uma hipótese a respeito da biografia de Parmênides, aquela de ele ser um iniciado; hipótese válida, mas não nova, como Cornelli sabe perfeitamente, por ser um estudioso do pitagorismo (veja-se o seu excelente *In search of Pythagoreanism*, de 2013 e a crítica a Kingsley nas páginas 46-49). Mas esta hipótese, ao qual o inteiro livro é dedicado, não acrescenta um iota à compreensão de sua filosofia, pois esta não está 'nos lugares obscuros da sabedoria', mas na luz meridiana de sua ontologia, sua lógica e na sua problemática cosmologia, suscitando até hoje debates, estes sim, extraordinários entre os filósofos e cientistas contemporâneos no mundo inteiro.

⁴⁴Muitas são as traduções dos estudiosos: Albertelli (1939, p. 119) *che tu impari*; Pasquinelli (1958, p. 227): *imparare*; Guthrie (1965, p. 9) *to learn*; Capizzi (1975, p. 8) *esplorare*; Barnes (1982, p. 122): *ascertain*; O'Brien (1987, p. 7) *hear*; Marques (1990, p. 114), Santoro (2011, p. 85): *que te instruas*; Reale (1991, p. 89): *che tu apprenda*; Conche (2004, p. 43) *que tu sois instruit*; Robbiano (2006, p. 213): *to find out*; Coxon (2009, p.52) *be informed*;

εὐκυκλέος, e, de outro lado, as opiniões dos mortais, nas quais não há fé verdadeira. Deixei duas palavras em grego porque precisamos olhar para elas mais de perto. Mas, antes de tudo, precisamos esclarecer o sentido geral da passagem. Parmênides expõe aqui o programa do assunto que ele desenvolverá nos próximos versos, algo que podemos considerar como um índice, um dos vários elementos meta-discursivos do poema⁴⁵. Ele diz que seu poema tratará de duas coisas, uma relacionada com a verdade (vamos aceitar assim, por enquanto) e outra com as opiniões dos mortais. Ademais, o *kouros* precisa aprender como todas as coisas deveriam ser quando seguem as aparências (DK 1.31-2)⁴⁶. O programa anunciado será cumprido em duas partes, chamadas parte da verdade, fragmentos DK 2 a 8, e a da opinião, fragmentos DK 9 a 19.

Agora podemos voltar para o verso 1.29: ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ. Todos os estudiosos entendem este verso metaforicamente e o traduzem segundo o sentido mais comum de cada palavra, deixando que a imaginação do leitor se ponha em ação: *o coração imóvel da verdade bem redonda*. Todas as traduções vão nesta direção, embora com diferenças de estilo e de opção das variantes trazidas pelos doxógrafos⁴⁷, e não se afastam do sentido metafórico. Apesar da imagem muito forte de um “coração da verdade bem redonda” que capturou a sensibilidade de muitos estudiosos, há muitas razões para tomar estas palavras não como metáfora mas como uma

⁴⁵Veja-se a respeito o excelente artigo de Livio Rossetti, *La structure du poème de Parménide* (2010).

⁴⁶Estes versos controversos, desde sua tradução até a interpretação, não são assunto desta investigação.

⁴⁷O termo εὐκυκλέος, transmitido por Simplicius, é escolhido por Diels, mas muitos autores preferem uma das duas outras variantes que temos: εὐπειθέος, de Sexto Empírico e εὐφεγγέος, trazido por Proclo. O termo ἀτρεμῆς tem uma variante, ἀτρεκῆς, em Plutarco. Recentemente, Kurfess leva adiante uma interessante questão interpretativa; há, na poesia arcaica, uma tendência à repetição que, no caso de Parmênides foi subestimada, de forma que os três adjetivos não são alternativos (variantes) de um mesmo verso, mas devem pertencer a três versos diferentes, implicando a introdução de mais dois fragmentos: “What are commonly regarded as conflicting variant readings of the opening of the poem are actually, so I claim, quotations from different passages of the poem, and all three adjectives, εὐκυκλέος, εὐπειθέος and even εὐφεγγέος, preserve Parmenides’ original wording”. (Kurfess, 2014a)

linguagem técnica precisa. Estudei esses versos em detalhes em trabalho precedente⁴⁸ e aqui somente reporto algumas conclusões. A primeira razão a levar em conta é, como já dissemos, a mudança do tom poético, sugestivo e mítico, na primeira parte do proêmio, à linguagem precisa da deusa no resto do poema⁴⁹, de forma que o 'coração imóvel da verdade bem redonda' é uma linguagem técnica e não uma metáfora, pois faz parte da fala da deusa e não da descrição previa da viagem do *kouros*. Naturalmente, neste caso surge o problema de entender estas palavras em sentido técnico, pois, de fato, o que poderia significar um verso tão colorido?

Vamos começar rejeitando as razões da interpretação padrão. Um 'coração imóvel' não é uma boa metáfora, porque o coração de fato não pode parar nunca, pois um coração imóvel é um coração morto. A palavra para 'coração' é ἤτορ, que tem uma longa história desde Homero até os poetas líricos, nunca foi usado como metáfora⁵⁰. A palavra para verdade, ἀλήθεια (na forma genitiva ἀληθείης) não pode ser entendida como uma noção abstrata e ideal, porque essa acepção começará somente com Platão e se completará provavelmente somente com Agostinho⁵¹; no tempo de Parmênides ela deve ser entendida no sentido arcaico concreto de 'coisa verdadeira'⁵². A bela

⁴⁸Galgano, 2012.

⁴⁹Rossetti (2010, p. 202): “En annonçant les deux types de savoir, la déesse entre dans le rôle du *sophos* et du *didaskalos*, cependant que le poète Parménide abandonne celui du chanteur qui cherche à enchanter et suggestionner son auditoire pour celui de l’intellectuel qui a appris et sait des choses retentissantes et qui est capable d’en rendre compte.”

⁵⁰Sullivan, 1996. Numa passagem desse artigo (p. 17), a autora sugere – citando *Il.* X 93, onde Agamemnon muito preocupado diz “meu ἤτορ não está firme (ἔμπεδον)” – que o 'não firme' poderia fazer referência à batida do coração, talvez irregular, caracterizando um sentido mais físico. Eu penso que é muito mais simples aceitar o sentido psicológico por vários motivos: 1) uma noção de variação da regularidade da batida do coração em associação com as preocupações de Agamemnon me parece um conceito sofisticado demais para essas época; 2) o 'não firme' faz referência claramente a uma indecisão de Agamemnon, que vai procurar a ajuda de Nestor, o mais sábio dos Aqueus; 3) Homero usa ἔμπεδον em outras ocasiões como adjetivo para φρένες e νόος (*Il.* 6.532 e 11.813), expressões com clara referência psicológica.

⁵¹No *De libero arbitrio* Agostinho equipara a Verdade a Deus.

⁵²Bernabé associa o termo ἀλήθεια em Parmênides às fórmulas iniciáticas de matriz órficas utilizadas no sul da Itália

expressão 'bem redonda', εὐκυκλέος, tem o sentido homérico de proteção bem feita, como no escudo de Agamemnon (*Il.* XI 33)⁵³. Até mesmo ἀτρεμὲς, adjetivo para imóvel, que não treme, poderia ser entendido como 'calma', numa referência ao *mar que não treme*⁵⁴, mas o sentido de não tremer, ἄ (privativo) + τρεμὲς trépido, é uma sugestão muito clara de não oscilação de um lado a outro, e veremos a importância disso⁵⁵. Todos estes elementos remetem a uma rejeição do sentido metafórico e nos obriga a procurar novas maneiras de entendimento.

A deusa fala de duas coisas correlacionadas, marcadas pelos correlativos ἤμὲν e ἢδὲ, sendo que o segundo verso tem sentido mais claro e não é metafórico: as opiniões dos mortais, nos quais não há fé verdadeira. Assim, podemos ver que a deusa está falando do conhecimento do mundo (πάντα), de um lado as opiniões nas quais não há uma verdade confiável e de outro lado afirmações que são confiáveis. O que está em jogo é o fato de que alguns conhecimentos são confiáveis e outros não. Ao conhecimento não confiável a deusa chama de 'opiniões dos mortais', enquanto que ao confiável ela chama de 'verdade bem redonda'. Mas verdade bem redonda está em caso genitivo, aqui um genitivo de origem, e indica a instância de onde o sujeito se origina, isto é, de uma 'verdade bem redonda'. Agora, se voltarmos para o sentido comum e não metafórico de ἦτορ, o sentido de

naquela época. Para essas fórmulas, ἀλήθεια significa algo que não deve ser esquecido (conforme a noção etimológica da palavra), que deve ser mantido em mente: “No universo das lâminas, a verdade não é outra coisa senão aquilo que não se deve esquecer, o que foi aprendido na iniciação.” (Bernabé, 2013, p. 51). Ou seja, ἀλήθεια apresenta a noção de um processo mental do sujeito e não de um algo objetivado, fora da mente do sujeito.

⁵³O termo κύκλος tem sentido substantivo de 'aro de proteção' que mantém firmemente juntas todas as peças do escudo de Agamêmnon (ἦν πέρι μὲν κύκλοι δέκα χάλκεοι ἦσαν, *cercado por dez aros de bronze*)

⁵⁴LSJ, verbete ἀτρεμής, Semonides, 7.37: “θάλασσα ... ἀτρεμής”.

⁵⁵Se é verdade que τρέμω e seus cognatos podem ser referidos ao tremor de medo, é verdade também que podem ser referidos ao mero movimento físico, sem implicação emocional, como em terremoto (*Il.* 13.18) ou no tremor dos soluços (*Il.* 21.507); já ausência de movimento, portanto o não tremor não se refere só à calma (da coragem) mas também à imobilidade, como os cumes de um monte (*Il.* 5.524), ou a uma estela ou uma grande árvore (*Il.* 13.438) ou até mesmo ao não repouso de uma lança em constante atividade (*Il.* 13.557).

'sede da faculdade de raciocínio', tudo se acomoda no lugar certo e se encaixa da melhor maneira. De fato, como sede da faculdade de raciocínio⁵⁶, isto é, como 'mente', na linguagem atual, não temos nenhuma contradição com ἀτρεμῆς, não tremente: uma mente que treme (oscila) está em dúvida, enquanto uma mente imóvel (firme, que não oscila) é uma mente firmemente convencida, que ultrapassou a dúvida alternante entre afirmação e negação do mesmo enunciado. Qual é a causa (origem, gênese) de um tal estado mental de firmeza? É a verdade bem redonda, onde 'bem redondo' se refere à sólida proteção que mantém juntas as peças (como no escudo de Agamemnon⁵⁷), algo que liga todos os elementos para fazer uma peça única, sólida e protegida.

Agora a tradução está completa: a mente firme que vem de uma verdade bem amarrada (bem conexa). Se fazemos uma paráfrase dos versos, nós podemos dizer:

*Tu aprenderás tudo
tanto a mente firme gerada de uma verdade bem conexa (convincente)
quanto as opiniões dos mortais, nas quais não há verdade convincente.*

Podemos ver aqui não somente um vocabulário psicológico mas também uma genuína observação psicológica. De fato, a convicção é descrita como fenômeno psicológico da mente que não treme,

⁵⁶Mesmo em Homero, onde ἦτορ é raramente envolvido com o pensamento, há uma passagem crucial logo na abertura da *Ilíada* (1.188) onde Aquiles enfurecido, *o coração a flutuar, indeciso, em seu peito veloso* (ἐν δέ οἱ ἦτορ στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριξεν – trad. Nunes) está indeciso entre agir (matar Agamémnon ou não); é notável como na expressão homérica ἦτορ preside uma dúvida, enquanto na expressão parmenidiana ἦτορ consegue sair da dúvida e permanecer firme, mais uma indicação do valor não metafórico deste verso de Parmênides.

⁵⁷εὐκυκλέος foi escolhido por Diels por ser *lectio difficilior*. Bem persuasivo, a versão dada por Sexto Empírico, expõe mais claramente o conteúdo psicológico da expressão ἀτρεμῆς ἦτορ, o que reforça a interpretação aqui apresentada. Aqui, dentro do contexto da interpretação filosófica, ambos, εὐκυκλέος e εὐπειθέος apresentam um sentido convergente e a nossa tarefa pode se considerar cumprida. Já em contexto filológico os estudos continuam e se aprofundam; Passa, por exemplo, acredita que εὐκυκλέος seja um ajuste secundário que tende a transferir no verso programático do proêmio conteúdos fundamentais da tradição neoplatônica (Passa, 2009, p. 52); já Kurfess é ainda mais ousado e defende a possibilidade de que as três variantes εὐκυκλέος, εὐπειθέος, εὐφεγγέος pertençam a três diferentes versos do poema (Kurfess, 2012, p. 18-54).

que não oscila de um lado a outro, mas permanece firme, ligada por conexões e protegida da dúvida. No outro lado, a deusa coloca as opiniões dos mortais, nas quais a convicção (πίστις) não é verdadeira, porque as opiniões (a respeito de um mesmo fato) mudam, enquanto a verdade bem ligada dá origem à mente firme, isto é, à mente que não muda de ideia. Parmênides nota que em ambos os casos, opiniões ou mente firme, o homem se convence (ou persuade, como dirá alguns versos à frente), mas o convencimento não verdadeiro gera opiniões, enquanto o conhecimento verdadeiro gera a mente firme. Ele faz uma distinção sutil mas importante e que é o ponto de partida de uma discussão a respeito do raciocínio; ele diz que todo homem pode estar convencido de suas crenças, mas isto não significa que estas sejam verdadeiras. Alguém pode estar persuadido de um certo conhecimento, mas a sua persuasão não torna verdadeiro aquele conhecimento. Parmênides dirá depois que é necessário algo a mais para alcançar a certeza; é necessário um método para ligar com conexões estreitas os elementos daquele conhecimento, que só assim se torna verdadeiro. O método será exposto nos versos seguintes.

A problemática psicológica que Parmênides abriu é uma enorme descoberta que desde então nunca mais irá abandonar o homem, porque se nossas convicções não são o bastante para certificar a verdade, isto significa ao menos duas coisas, 1) não temos certeza da verdade que temos, logo, a posse da verdade fica em suspenso, o que equivale, pragmaticamente, em não ter a verdade; 2) temos que procurar uma maneira de certificar a verdade e isto significa que precisamos encontrar a verdade, isto é, uma certificação verdadeira que dê verdade ao que ela certifica. Com a introdução desta problemática ele começa aquele processo histórico onde o homem sabe que ele não é sábio, porque não conhece a verdade; em outras palavras, ele inicia a questão do homem em busca da verdade, o homem em busca da sabedoria. Enquanto seus mestres buscavam apenas novos conhecimentos em algum campo da vida humana, Parmênides percebeu que há um problema

anterior, comum a todos os saberes, algo relacionado com as funções da mente humana, pelo qual nenhum conhecimento poderia ser considerado verdadeiro até que fosse corretamente certificado. Os sentidos não são suficientes, os relatos não são suficientes, as tradições não são suficientes; todas estas formas de conhecimento são criticadas exatamente com esta distinção: estar convencido de algo não torna este algo verdadeiro. Ao mesmo tempo, ele inicia a busca pela sabedoria, partindo da consciência de que nós não podemos ter a verdade imediatamente, e a busca pela verdade do conhecimento; ambas as buscas implicam, na nossa linguagem atual, o início da gnosiologia, o estudo das possibilidades de conhecimento⁵⁸, e do estudo do conhecimento verdadeiro⁵⁹. Nos próximos versos veremos como essa enorme descoberta é articulada ao longo de seu poema, sempre partindo de observações psicológicas.

3.2.2 O fragmento 2

O fragmento DK 2 é uma obra prima em muitos sentidos e é uma das partes mais estudadas do poema. Aqui diremos apenas algo em referência ao nosso enfoque psicológico geral, evidenciando um vocabulário psicológico principalmente nos primeiros dois versos; mas o inteiro fragmento está construído a partir de uma observação psicológica fundamental que acaba comportando implicações filosóficas profundas. Por este motivo, o fragmento 2 será estudado detidamente na primeira parte do segundo capítulo. Aqui analisaremos principalmente o verso 2

⁵⁸Às vezes referida à gnosiologia ou teoria do conhecimento, embora tecnicamente essas expressões tenham uma conotação bem restrita (veja-se Abbagnano, 1971, verbete 'conhecimento, teoria do').

⁵⁹Às vezes referido como epistemologia ou teoria do conhecimento, embora tecnicamente essas expressões também tenham conotação bem restrita (veja-se Abbagnano, 1971, verbete 'conhecimento, teoria do').

com uma atenção especial ao *voēiv* parmenidiano, que constituirá a chave para a compreensão da reflexão psicológica de Parmênides, e permitirá evidenciar como uma grande problemática já era clara a ele. Vamos lembrar os versos, na edição DK 28 B 2:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 οὔτε γὰρ ἂν γνοιῆς τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.

A deusa diz: “agora presta atenção às minhas palavras, eu te direi quais são os caminhos de inquérito a pensar; um, que é e que é impossível que não seja, é caminho de Persuasão (pois acompanha a Verdade); outro, que não é e que é necessário que não seja, este digo que é caminho totalmente inescrutável, porque você não pode conhecer o não ser (pois não pode ser levado a cabo) nem você poderia expressá-lo”. Dado o grande número de interpretações diferentes, esse sentido geral pode ser contestado quase a cada palavra por muitos estudiosos. Porém, vamos evitar o sentido filosófico (que será estudado detidamente mais adiante) e nos restringir à parte psicológica.

3.2.2.1 O únicos caminhos de inquérito. DK B 2.2.

No verso 2 – *αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι* – a deusa fala de: 1) *νοῆσαι*, um verbo do qual discutiremos em breve; 2) *ὁδοὶ*, caminhos para a ação de *νοῆσαι*; 3) *ὁδοὶ διζήσιός εἰσι νοῆσαι*, caminhos parta a ação de *νοῆσαι* de um modo específico, aquele que inquerere; 4) o fato de que os caminhos a serem expostos são os únicos (*μοῦναι*) caminhos possíveis para o modo que inquerere. Cada palavra desse verso se refere a alguma distinção psicológica. Vamos examinar.

1) **νοῆσαι**. Há uma controvérsia aqui a respeito do sentido preciso de νοεῖν (de onde νοῆσαι) em Parmênides. É uma grande discussão porque, de um lado, Parmênides usa a estrutura poética épica, isto é, usa a linguagem e a forma mais tradicionais para expressar seu pensamento, mas, de outro lado, ele usa novos sentidos para palavras antigas, e usa palavras antigas para descrever novas descobertas, reflexões e propostas; assim, a tensão entre o antigo e o novo dá espaço a muitas ambiguidades que são um verdadeiro quebra-cabeça para os estudiosos⁶⁰. Porém, enquanto estes

⁶⁰Tarán (1965) traduz: “which are the only ways of inquiry that you can be conceived” (p. 32)

Ramnoux (1979) traduz: “quelle sont les seules voies de recherche à concevoir?” (p. 110)

Untersteiner (1979) traduz: “*quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili*” (p.129);

Barnes (1982) traduz: “*what are the only roads of inquiry for thinking of*” (p. 124); e comenta: “The phrase ‘are...for thinking of (line 2) renders ‘*esti noêsai*’. The verb ‘*noein*’, of which ‘*noêsai*’ is the aorist infinitive, plays a central role in Parmenides’ subsequent argument, where it is standardly translated as ‘think of or ‘conceive’. Some scholars, however, prefer the very different translation ‘know’, and thereby change the whole character of Parmenidean thought. I think that the standard translation makes better sense of Parmenides’ argument; and I doubt if the heterodox translation is linguistically correct. It is true that in certain celebrated Platonic and Aristotelian passages, the noun ‘*nous*’ is used to denote the highest of cognitive faculties; and there are passages in those philosophers, and in earlier writers, where ‘intuit’, ‘grasp’, or even ‘know’ is a plausible translation of ‘*noein*’. But against those occurrences (which are fairly uncommon and usually highflown) we can set a host of passages where ‘*noein*’ simply means ‘think (of)’: ‘*noein*’ is the ordinary Greek verb for ‘think (of)’, and ‘think (of)’ is usually its proper English equivalent. Moreover, the linguistic context in which the verb occurs in Parmenides favours (indeed, to my mind requires) the translation ‘think (of)’. For ‘*noein*’ is thrice conjoined with a verb of saying: with ‘*legein*’ at B 6.1; and with ‘*phasthai*’ twice in B 8.8 (cf. ‘*anônumon*’ at B 8.17). ‘*Legein*’ and ‘*phasthai*’ mean ‘say’, not ‘say truly’ or ‘say successfully’ (the Greek for which is ‘*alêtheuein*’); and the contexts of their occurrence imply that ‘say’ and ‘*noein*’ share at least one important logical feature: they both stand in the same relation to ‘being’. In this respect it is ‘think that P’ and ‘think of X’, rather than ‘know that P’ and ‘know X’, which parallel ‘say that P’ and ‘mention X’; and that fact, I think, establishes the traditional translation of ‘*noein*’.

So much for the meaning of ‘*noêsai*’. All, however, is not yet plain; for the syntax of ‘*esti noêsai*’ is disputed. Phrases of the form *esti*+infinitive recur later in the poem, and their presence is indicated in my translation by phrases of the rebarbative form ‘is (are) for ϕ ing’. The usage, which is not uncommon in Greek, has connexions with the ‘potential’ use of ‘*esti*’. (*Esti* with infinitive often means ‘it is possible to...’. In that case ‘*esti*’ is ‘impersonal’, whereas in our locution it always has a subject, explicit or implicit.) Indeed, it seems to me reasonable to gloss ‘*a* is for ϕ ing’ either by ‘*a* can ϕ ’ or by ‘*a* can be ϕ ed’—the context will determine whether active or passive is appropriate. Thus in 148.2 ‘are for thinking of means ‘can be thought of. Observe that the gloss differs from its original in one important feature. The grammatical form of the phrase ‘*a* is for ϕ ing’ may seduce us into making a fallacious deduction: from ‘*a* is for ϕ ing’ it is easy to infer ‘*a* is’. The grammatical form of the gloss does not provide the same temptation. The point may assume significance later.”

O'Brian (1987) traduz: “just what ways of enquiry there are, the only ones that can be thought of.” (p. 16); e comenta: “L’infinitif dépend, à mon sens, de l’adjectif μοῦναι ou, si l’on veut, de l’unité syntaxique adjectif + verbe (μοῦναι + εἶσι). [...] Ainsi s’expliquerait l’emploi de l’active chez Parménide: le voies de recherche sont “les seules <qu’on ait> à concevoir”/ “les soules à être conçues”, ou bien, un peu plus librement, “les seules <que l’on puisse>

se preocupam com o sentido geral do $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ no poema inteiro, nossa preocupação aqui é, por enquanto, somente com esse verso. A partir do artigo de von Fritz⁶¹, surgiu uma tendência de tentar explicar o termo tendo por referência seu uso anterior, principalmente, obviamente, em Homero; talvez esta tendência tentava contrabalançar um uso talvez desenvolvido demais da hermenêutica da palavra por parte de alguns críticos e até mesmo filósofos, como em Heidegger⁶², por exemplo. Mesmo levando em conta por um lado as interpretações mais ousadas dos partidários do historicismo hegeliano⁶³ e, por outro lado, as sofisticadas estratégias filológicas, como a de von Fritz, nós seremos cautelosos e procederemos cautelosamente e, por enquanto, partiremos de um sentido genérico, mas seguro, da palavra $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$, somente neste verso, que é aquele que se refere a

concevoir”/ “les seules concevables”.” (p.154). Na nota 10, mesma página, O'Brien expressa toda a dificuldade, quase o desespero de não poder usar a palavra que encaixe perfeitamente, pois as disponíveis (conhecer, saber, pensar, compreender, entender, perceber, aperceber, apreender, discernir, contemplar, considerar) apresentam todas vantagens e desvantagens.

Cerri (1999) traduz: “*quella che sono le sole due vie di ricerca pensabili*” (p. 149); e comenta: “Aqui $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ é usado no sentido corrente e genérico de 'pensar', não naquele parmenidiano tecnicizado de 'entender' (capire) racionalmente: neste segundo sentido não poderia se dizer que o caminho do 'não é', que consiste num erro de perspectiva, pode ser objeto de $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$, isto é de inteligência, como o caminho do 'é'. O mérito desta observação é de Gentili. De fato, o próprio Parmênides dirá mais adiante que 'o caminho não verdadeiro' é *anoetos*, 'inconcebível' (fr. 7/8, vv. 22-23). (p. 188)

Cordero (2005) traduz: “cuales son los únicos caminos de investigación que hay para pensar” (p. 219); e comenta: “El verbo 'pensar' () es evidentemente un infinitivo final o consecutivo, pero há sido siempre tomado como si su valor fuese passivo, sea directamente, sea se si se interpreta “*eisi*” com valor potencial. En consecuencia se lo há traducido em general como un participio pasivo. [...] Nosotros preferimos dejar em la indeterminación tanto el sujeto como el objeto del infinitivo, pues no se trata de un verbo inserto em una frase, sino de un infinitivo aislado, y rechazamos todo matiz “pasivo” que, como vimos, sería incompatible com uno de los caminos. (p. 57-58)

Coxon (2009) traduz: “about those ways of enquiry which are alone conceivable” (p. 56); e comenta: ““which are for conceiving”, i.e. which may be conceived. One of the two ways so described is in fact to be left ‘unconceived [...] ‘which are for conceiving’, i.e. which may be conceived. One of the two ways so described is in fact to be left ‘unconceived’.” (p. 290)

⁶¹Fritz, K. Von (1945) “*Nous, noein and its derivatives in Presocratic philosophy [excluding Anaxagoras], I From the beginning to Parmenides*”

⁶²Heidegger: “[Parmênides já usava] noein - the simple apprehension of something objectively present in its pure objective presence [Vorhandenheit]”. (1996, p. 22)

⁶³Veja-se, por exemplo, Hosle, 1984.

um comportamento da mente; portanto, podemos dizer que o verbo *voeiv* quer expressar um ato da mente. Posto que os atos da mente são de diversos tipos, o problema consiste em saber a que tipo ele quer se referir; para tanto, teremos que recorrer às descrições apresentadas no texto.

2) **ὁδοί**. Temos aqui a primeira descrição: Parmênides fala de um comportamento da mente quando vai ao longo de um caminho, seguindo um percurso, como uma sequência de momentos do ato ou então como uma sequência de atos. Essa consideração nos dá a entender que ele não está falando de um ato isolado, como uma imagem ou uma percepção isolada ou um insight, mas de um processo.

3) **δίζησις**. Com esta palavra⁶⁴ temos mais uma especificação do ato. Ele quer falar a respeito de algum tipo específico de caminho, exatamente a respeito daquele usado para investigar, inquirir, fazer perguntas e entender as respostas. Parmênides, depois de considerar que certo comportamento mental é um processo, diz que há muitos tipos de processos e ele irá falar apenas de um dentre eles, aquele de inquérito. Vai se tornando claro que o processo mental implicado por essas palavras é um processo de pensamento voluntário, de modo que os produtos sejam pensamentos, não quaisquer pensamentos, mas aqueles ao longo de um certo caminho; não qualquer caminho, mas aqueles pensamentos que compõem um caminho de investigação em direção a algum conhecimento.

4) **μοῦναι**. Essa palavra tem uma importância muito grande e merece nossa especial atenção. Ela significa 'únicas' (feminino plural, referido a *ὁδοί*, palavra feminina). Saberemos depois que os

⁶⁴ Δίζησις, que vem de *δίζημαι*, *procurar entre muitos* (LSJ), e não consta antes de Parmênides, provavelmente é uma invenção dele. Untersteiner nota a nuance da indecisão e, trazendo como exemplo Heródoto VII 142,1, diz: “δίζησις pode ser a busca diante de um problema que admite soluções opostas” (1979, p. LXXXI, n. 119).

únicos caminhos são dois. Mas o que é realmente importante é o fato, como esse adjetivo indica, de que Parmênides examinou muitos caminhos e concluiu que só há dois para o inquérito. Esse adjetivo é o resultado de uma observação do comportamento da mente; ele diz: há muitos caminhos para a atividade mental (aqui, uma atividade de inquérito), e depois de examiná-los todos, encontrei só dois adequados (para a atividade de inquérito). Esta é uma genuína observação do comportamento da mente, com um projeto geral (como veremos mais adiante), com uma finalidade específica, uma pesquisa e o resultado.

5) **voῖσαι, de novo.** Agora, depois das elucidações dos termos envolvidos, podemos definir voῖσαι. Essa forma vem de voέω, que significa: a) perceber pela mente, apreender, tomar nota, ter conhecimento de, perceber; b) pensar, considerar, refletir; c) considerar, julgar, presumir; d) outros sentidos específicos em construções específicas. Todas estas acepções encontram-se no LSJ, no qual, ademais, encontramos também a citação do verso DK 8.34 de Parmênides, no sentido de 'percebido pela mente'. Mas, percepção, em nossa linguagem, é um ato da mente sinótico, é um momento isolado mesmo quando referido a muitos fatos da mente; de fato, 'percepção', quando é referida a muitos fatos da mente, significa aquele resultado obtido por uma visão sinótica; o mesmo pode ser dito de 'pensamento', que é um fato só, mesmo quando implica uma sequência de raciocínio, porque se refere ao resultado do raciocínio. Alguns estudiosos traduzem voεῖν com 'pensar', que é o mais comum no caso de Parmênides, seguindo a tradução famosa de Diels, 'denken'⁶⁵. Mas, 'pensar' tem um problema; é muito genérico e pode ser usado para qualquer atividade mental, desde 'percepção' até o 'trazer à memória, relembrar', desde 'buscar na memória'

⁶⁵Por exemplo, Wilkinson (2009, p. 77).

até 'ter um insight' e 'pensar solto', como num *brainstorm*; assim, essa tradução não seria errada mas seria menos precisa daquilo que precisamos para o nosso estudo específico. O sentido genérico e ambíguo desta tradução acaba gerando conflitos e contradições com outras partes do poema onde comparecem outros cognatos do verbo *voēiv* (tornaremos a isto mais adiante). Há um outro grupo de traduções, com o sentido geral de 'conhecimento': vamos examinar⁶⁶. Von Fritz conclui que em Parmênides, embora mantendo uma natureza intuitiva (*intuitive nature*, p. 241) como em Heráclito e nos poemas homéricos, *voēiv* ganha um novo aspecto “porque foi o primeiro que incluiu conscientemente o raciocínio lógico na função do *vóoς*” (p. 242). Se nós podemos genericamente concordar com von Fritz, não podemos fazer o mesmo com aqueles estudiosos que traduzem *voῖσαι* com 'for knowing' como Kahn⁶⁷, o qual também confirma que “A tradução própria para o verbo em Parmênides é um termo como 'cognição' ou 'conhecimento’”⁶⁸. Não podemos concordar porque conhecimento é uma função da mente que pode ser o resultado de um raciocínio lógico; mas conhecimento pode ser também aquele vindo de uma familiaridade empírica com o conhecido, ou aquele que vem de uma intuição, ou de um 'sexto sentido' (uma percepção não claramente identificada e classificada, que muitas vezes acaba operando exatamente diante de escolhas onde os critérios racionais se esgotam, por exemplo, no conhecimento afetivo); mas, o conhecimento intuitivo é exatamente o sentido oposto àquele usado por Parmênides, pois a intuição, como fato

⁶⁶Há até quem não traduz *voῖσαι*, como Colli, o qual propõe: “Suvvia, io ti dirò [...] quali sono le uniche vie di ricerca: la prima... etc.” (2003, p. 137)

⁶⁷Kahn (2009, p. 146, n. 4): “I take *voῖσαι* as loosely expegetical, or final, with *ὁδοί*, ‘what ways of search there are for knowing’; i.e. I do not construe the infinitive as potential with *εἰσί*, which gives the usual translation: ‘the only ways of search that can be *thought of*’. This usual construction provides us with a gratuitous contradiction, since Parmenides goes on to show that the second way is after all *ἀνόητος* (8. 17; cf. 2. 7).”

⁶⁸*Ibidem*: The proper translation for the verb in Parmenides is a term like ‘cognition’ or ‘knowledge’: it is paraphrased by *γινῶναι*, ‘to recognize, be acquainted with,’ at 2. 7.

mental, é uma sensação imediata, assim como o 'sexto sentido', e não segue caminhos (e muito menos segue caminhos de inquérito); além disso, conhecer, mesmo referido ao 'conhecimento lógico', é o resultado do processo, isto é, subentende um conhecedor, um ato de conhecer e um conhecido; mesmo quando dizemos 'conhecendo', no gerúndio, nós entendemos 'usar a mente tendo o conhecimento como alvo', e, afinal, o que a expressão acentua é todo o processo, principalmente o resultado: o conhecido. Não é disso que Parmênides está falando. Naturalmente, o poema é exatamente sobre como a mente pode alcançar seu alvo, que é o conhecimento verdadeiro. Mas, o conhecimento verdadeiro – como veremos em detalhes – é um pressuposto de qualquer conhecimento, principalmente de um ponto de vista subjetivo, porque, qualquer que seja a coisa da qual eu estou persuadido, eu acredito que tal coisa para mim é verdadeira. Assim, o conhecimento verdadeiro não é suficiente para explicar a obra de Parmênides; mesmo o xamã reivindica um conhecimento verdadeiro, mesmo o governante (o qual sabe, isto é, acredita saber, a verdade acerca do governo), mesmo o curandeiro ou o sacerdote. O problema é que todos estes 'conhecimentos verdadeiros' não são mais suficientes nos tempos de Parmênides, desde que as novas exigências culturais passam a exigir novas concepções. Que aqui Parmênides não esteja falando do 'conhecido', mas do ato cognoscente é claro pela expressão ὁδοὶ διζήσιός que se aplica à ação do conhecer e não ao cognoscente ou ao conhecido; então não se pode usar o verbo 'conhecer' a menos de incorrer numa completa falsificação do sentido do resto do poema⁶⁹.

Há ainda mais uma razão para evitar 'conhecimento/conhecer' para traduzir *voeĩv* e seus

⁶⁹É o que acontece com Kahn, o qual, afinal, forma um quadro distorcido da mensagem filosófica do poema. (ver mais adiante n. 153, p. 114).

cognatos e é a razão dada (involuntariamente) por von Fritz. De fato, se Parmênides é o primeiro a usar o termo com a inclusão de conotações relativas ao 'raciocínio lógico', é exatamente esta nova nuance de sentido que ele quer apresentar, isto é, a nuance de como conhecer algo com o uso do 'raciocínio lógico'; neste caso, o verbo *voeiv* e seus cognatos, não podem ser usados no novo sentido, com a nova contribuição parmenidiana assentada e absorvida na semântica daquela palavra, porque seria historicamente incorreto, exceto se Parmênides tivesse apresentado explicitamente uma mudança de sentido para aquela palavra. A semântica de uma palavra não pode apresentar um novo sentido antes da proposta de uma nova variação no sentido; assim, 'conhecer pelo raciocínio' pode ser uma consequência da filosofia parmenidiana e não uma premissa para um novo uso da palavra feito pelo próprio Parmênides, pois isto redundaria em incompreensão pela audiência. Em outras palavras, Parmênides não utiliza a palavra num novo sentido mas apenas a toma no sentido comum, embora numa parte específica do sentido comum (a parte da ação), isto é, numa de suas acepções comuns, e procura apresentar uma nova operação, um novo método, que esta parte operativa pode seguir.

Depois de todas estas distinções, e para evitar qualquer ambiguidade que poderia surgir destas traduções mais tradicionais⁷⁰, eu prefiro usar aqui uma terminologia muito técnica, pela qual nós

⁷⁰Há ainda um outro conjunto de interpretações que buscam relacionar *noein* e *to eon*, procurando extrair as semânticas de um a partir de outro e vice-versa. Esta linha interpretativa não é abordada aqui por dois motivos: o primeiro é que nos obrigaria a uma investigação do *eon* parmenidiano, investigação metodologicamente excluída aqui; o segundo é que este tipo de approach resultou em muita equívocidade na medida em que se procura tratar o poema como um todo orgânico, coisa que o seu estado fragmentário não permite. Veja-se um exemplo, entre os recentes, em Sedley com as muitas ambiguidades, por exemplo, entre pensar e pensamento (thinking and thought) que ele usa como sinônimos (2000, p. 120). Quando essa linha interpretativa se propõe alvos menores, consegue bons resultados: por exemplo, Crystal (2002), cujo objetivo é mostrar que o *noein* que se identifica com o *to eon* aparece só no fragmento 8 e não antes; ou Leshner (1994, especialmente p. 24-34), o qual mostra um aspecto do *noein* de Parmênides, quando inserido dentro de um quadro maior de inquérito (realizado por *elenchos*, por tentativas e por

perdemos algo da poesia (e da beleza) mas ganhamos algo mais em clareza, especialmente tendo em vista nosso objetivo que é uma busca dos aspectos psicológicos do poema. Assim, usarei exatamente o termo que segue a descrição de Parmênides, um caminho de inquérito, colocando o acento: 1) na operação, 2) no caminho, e 3) no inquérito (na inquisitividade) e não no conhecimento (o qual é o resultado de todos esses elementos), nem sob o grande guarda-chuva de 'pensar', no qual quase qualquer ação da mente pode ser incluída; podemos simplesmente traduzir com 'operações cognitivas da mente', isto é, aquela atividade da mente que tende ao conhecimento, mas não é ela mesma o conhecer enquanto ato completo de cognoscente-conhecer-conhecido. Este termo porá no foco exatamente o nosso assunto, as operações da mente, e, ao mesmo tempo, reduzirá todas as discussões de ordem filosófica e epistemológica que estão aqui fora de tema.

Podemos agora inserir a tradução de voẽiv na nossa paráfrase anterior: “Agora, preste atenção às minhas palavras, eu te direi quais são os caminhos de inquérito para '*as operações cognitivas da mente*' (voĩσαι); um, que é e que é impossível que não seja, é caminho de Persuasão (e acompanha a Verdade); o outro que não é e que é necessário que não seja, e este eu te digo é caminho inescrutável totalmente, porque você não pode conhecer o que não é (pois não pode ser cumprido), nem dizê-lo.”

3.2.2.2 DK B 2.4-8.

Nos restantes versos do fragmento Parmênides expõe os dois caminhos de inquérito com uma argumentação sofisticada que mostra não só o Parmênides psicólogo, mas mostra, ao mesmo

testes), que ele chama 'peirastic' paradigm of knowledge.

tempo o Parmênides autenticamente filósofo escrevendo uma das mais profundas páginas de toda a história da filosofia ocidental. Estes versos serão estudados detidamente no próximo capítulo.

3.2.3 O fragmento 3

Infelizmente, o fragmento 3 é muito curto, isolado e afinal de fato não compreensível.

Vamos olhá-lo:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

*pois o mesmo é pensar e portanto ser*⁷¹

O verso é uma citação tirada de Clemente⁷², Plotino⁷³ e, numa versão um pouco diferente, de Proclo⁷⁴. Seu lugar no poema parece ser depois do fragmento 2 pois apresenta a mesma temática⁷⁵ e parece ser a continuação do mesmo argumento, já a tradução apresenta muitas dificuldades e muitas diferentes soluções entre os estudiosos.

A citação reportada por Clemente é lançada de forma desordenada entre outras citações. A desordem do inteiro texto dos *Stromateis* parece ser voluntária e atenderia a um método específico de escrita (associada inclusive às ideias expostas no *Fedro* de Platão a respeito da relação entre ensinamento escrito e oral) que procura ocultar parte dos ensinamentos e também procura escrever

⁷¹Trad. Cavalcante de Souza.

⁷²Clemente, *Stromata* VI, II 23.3.

⁷³Plotino, *Enneades* V 1 [10] 8.17; V 9 [5] 5.29-30.

⁷⁴Proclo, *in Parmenidem* 1152.33; *Theologia platonica* I 14.

⁷⁵A colocação de Diels na sequência do fragmento 2 é seguida por muitos (Untersteiner, Coxon e outros); Calogero (1977, 22-23) chega a integrar com um ὅσσα νοεῖς φάσθαι, mas infelizmente não se encontra fundamento nessa integração, a não ser a interpretação do próprio Calogero sobre a gênese da lógica parmenidiana.

segundo um método não linear⁷⁶, porém coordenado com o ensinamento oral. Voluntária ou não, esta escrita desordenada impede uma clara contextualização das passagens citadas. Em relação à citação de Parmênides, o assunto em discussão era que os gregos roubavam de si próprios, isto é, plagiavam a si próprios, uns aos outros; como exemplo, Clemente faz muitas conexões entre citações de dois autores, supostamente um plagiando outro, e às vezes junta mais de dois. No caso de Parmênides, ele começa com Heródoto que reporta Phytia, 'no caso da Divindade, dizer e fazer são o mesmo'; continua com Aristófanes, 'pois pensar e fazer são o mesmo' e finalmente cita Parmênides, “pois pensar e ser são o mesmo”⁷⁷. Pelo que se consegue entender, se trata do plágio da assimilação de um conceito a outro: dizer e fazer, pensar e fazer, pensar e ser. Nenhuma referência é dada para se entender mais claramente o que significariam pensar e ser e, mais ainda, o que significaria a assimilação de um a outro⁷⁸.

No caso de Plotino, a citação é muito precisa, como ele costumava fazer, mas as noções das palavras são revestidas de um forte neoplatonismo, atribuindo a *voeiv* e a *eivai* sentidos de fato muito distantes do pensamento pré-socrático⁷⁹. Plotino não tem uma preocupação histórica e não

⁷⁶A forma desordenada de escrita usada no texto dos Stromateis é um evento isolado, não só entre os escritos de Clemente – cujas outras obras possuem uma redação mais tradicional – com, em geral, na literatura sua contemporânea, gerando perplexidade entre os estudiosos. Um panorama das várias hipóteses pode ser vista em Osborn, 2005. O estudioso considera que se trata de uma técnica de disseminação de 'sementes de conhecimento', com a finalidade de despertar interesses, a serem sucessivamente complementados pelo ensinamento oral; numa passagem diz: “The Stromateis fulfil this role by transmitting the teaching which Clement received, connecting oral and written teaching. The hidden element in them is a guard against their misuse by the mediocre or the bad. In his oral teaching, Clement imparted the seeds of truth and his writing recalls them”. (Osborn, 2005, p. 14)

⁷⁷Eis a passagem, VI, 2.23.1-3: “Ἡροδότου τε αὐτὸ ἐν τῷ περὶ Γλαύκου τοῦ Σπαρτιάτου λόγῳ φήσαντος τὴν Πυθίαν εἰπεῖν τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον γενέσθαι, Ἀριστοφάνητος ἔφη· δύναται γὰρ ἴσον τῷ ὄντι τὸ νοεῖν, καὶ πρὸ τούτου ὁ Ἐλεάτης Παρμενίδης· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν <v> τε καὶ εἶναι.”

⁷⁸Uma interpretação do significado da citação parmenidiana dentro do pensamento de Clemente – embora não me pareça justificada pelo texto, pois parece associada indevidamente a outra citação, aquela do fragmento IV – é dada em Itter, 2009, especialmente cap. VI.

⁷⁹Embora a influência de Parmênides sobre Plotino seja importante e embora o estudo dos neoplatônicos em geral seja

distingue sequer o Parmênides histórico da personagem do diálogo *Parmênides* de Platão (Guerard, 1987, p. 297); por causa desta falta de distinção, dirige seu interesse mais para o *Parmênides* de Platão, pois julga que no diálogo platônico se dá o cumprimento perfeito daqueles elementos já presentes no poema parmenidiano, mas de forma imperfeita. Desta maneira, e na sequência da interpretação platônica do *Sofista*, para Plotino e para os neoplatônicos em geral, por um lado Parmênides apresenta as noções que depois serão superadas (segundo a interpretação platônica do parricídio) pelo platonismo e, pelo neoplatonismo, e, por outro lado, a aporia eleática é rejeitada com o desenvolvimento de uma outra cosmologia que desfaz o monismo parmenidiano⁸⁰. Por causa destas interpretações que miram mais a defender o platonismo do que a estabelecer uma semântica historicamente plausível do texto parmenidiano, a utilização de Plotino não consegue dar pistas do real significado dos dois conceitos, *voeĩv* e *eĩvai*, em Parmênides. Como em Clemente, em Plotino também nos deparamos com uma metodologia específica, onde o rigor exegético cede o passo à intenção pedagógica, como aliás se torna explícito na própria passagem que reporta a citação de Parmênides:

*“Assim, estes discursos não são novos, nem são de agora, mas, sem estarem desenvolvidos, já foram enunciados há muito tempo. Os discursos de agora [os de Plotino] são exegeses daqueles, confiando nos escritos do próprio Platão que testemunham a antiguidade destas doutrinas.”*⁸¹

importante para se compreender Parmênides (já que grande parte das citações do poema provêm deles), os estudos específicos sobre a relação entre eleatismo e neoplatonismo são escassos. Assinalo aqui alguns trabalhos: Guerard (1987), Stamatellos (2007), Abbate (2010).

⁸⁰Abbate chega a falar da constituição de um neo-parmenidismo simultaneamente a um anti-parmenidismo, por parte dos neoplatônicos em geral. (Abbate, 2010, p. 258).

⁸¹Enneades, V.1.8: “Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυροῖσι πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.” A tradução é de Marcus Reis Pinheiros, que comenta: “Plotino afirma que seus

Plotino pensa que seus ensinamentos são apenas um desdobramento daqueles de Platão, os quais, por sua vez, se refazem a ensinamentos ainda mais antigos (como os de Parmênides), dos quais são desdobramentos. Assim, é o próprio Plotino que nos indica que o sentido em que usa $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ e sua assimilação, não é o sentido original de Parmênides, mas é um seu desdobramento ($\epsilon\acute{\xi}\eta\eta\gamma\eta\tau\acute{\alpha}\varsigma$, no sentido que ele expôs). O caso de Proclo não é muito diferente e, embora ele seja muito importante por ter trazido muitos trechos do poema parmenidiano, a sua confiabilidade exegética é duvidosa⁸², especialmente para noções como pensar e ser que são centrais no neoplatonismo.

Por outro lado, o desenvolvimento dos estudos parmenidianos desde Hegel preferiu o aprofundamento da noção de 'ser' num viés antes de tudo ontológico, mas depois também teológico. Neste tipo de terreno filosófico, os termos ser e pensar e sua assimilação, segundo a expressão parmenidiana, aguçaram os esforços interpretativos de muitos estudiosos, tanto na parte mais propriamente da história da filosofia quanto também na parte mais propriamente filosófica (Heidegger, por exemplo). A discussão ontológica e teológica a respeito deste fragmento 3 é infundável e, por isto, vou apresentar apenas um exemplo de um estudioso importante, Pierre Aubenque. Em seu artigo de 1987, *Syntaxe et sémantique de l'être*, dedicado inteiramente ao estudo do ser no poema de Parmênides, após a introdução à problemática e após uma primeira análise do fragmento 2, se volta às palavras de Parmênides do fragmento 3. A prosódia e o sentido, diz ele,

próprios discursos são exegetas de discursos muito antigos e que os textos de Platão são testemunhas desta antiguidade. [...] fazer exegese dos textos antigos não é interpretar objetivamente os textos, mas caminhar rumo aos níveis superiores junto com os antigos.” (Pinheiros, 2007, p. 79-80)

⁸²Guerard conclui: “Ainsi, la lecture néoplatonicienne du dialogue platonicien revient à faire de Parménide un porte-parole privilégié de Platon.” (Guerard, 1987, p. 300)

convidam a emendar esse fragmento no fragmento 2, pois, depois da afirmação do ser na primeira via e da impossibilidade de conhecer o não ser, na segunda, a citação do fragmento 3 explicaria a imbricação do ser com o conhecer (p. 114-115). Resta ainda explicar melhor o que significariam estas palavras “de fato, é o mesmo conhecer e ser” (C'est em effet la même chose de connaitre et d'être). Após um percurso que começa com o *cogito* cartesiano e, passando por Homero e pelas várias possibilidades de interpretação sintática da frase, chega numa dúvida sem possibilidade de solução certa, Aubenque resolve recorrer aos antigos, isto é Plotino e Proclo. É, então, introduzida a noção de 'inteligível', extraída de Aristóteles e se discute sobre a correlação das identidades entre inteligível, intelecto e ser. A discussão se alarga ao fragmento 16 e, aos poucos, aos demais, 6, 8, 7, etc., tentando configurar uma noção de ser (do ponto de vista ontológico) que, de fato, nem o fragmento 2 isoladamente e nem o 3 conseguem oferecer. Este tipo de estudo é bastante comum entre os interpretes e configura talvez o maior desafio dos estudos parmenidianos. No entanto – e a historiografia parmenidiana mostra isto – aos poucos esse tipo de estudo tende a ser afastar tanto do contexto histórico⁸³ quanto do contexto literário do próprio poema, pois o tema dá asas à *vis speculativa* que todo estudioso de filosofia naturalmente possui; a prova mais cabal disto é que são

⁸³Num artigo de 2007, Kahn trata de “Questões controversas de sintaxe” (Kahn, 2007) e o primeiro assunto é o verso do fragmento DK B 3. Por um lado, ele pretende se restringir à sintaxe, mas, depois, por outro lado, não achando explicação satisfatória, recorre a DK B 8-34-36, dizendo que neste está explicitado o sentido daquele e, por fim, atribui a não compreensão a uma leitura distorcida pelo olhar da modernidade; recorre então até mesmo a Aristóteles para justificar a identidade entre ser e pensar. Que Aristóteles tenha afirmado a identidade entre *nous* e *noeton* e que Parmênides o tenha feito entre *einai* e *noein* está muito bem; resta ainda a tarefa de dar um sentido filosófico a estas afirmações. Numa linha inicialmente similar, Casertano também acha claro o sentido de DK B 3, mas acrescenta justamente: “Tudo isto é bastante claro. O problema nasce quando o ser e o pensar se ligam precisamente à 'verdade'.” (Casertano, 2007. p. 50) Isto é, quando se quer dar a esta identidade um sentido filosófico propriamente parmenidiano, onde a ligação entre conhecimento verdadeiro e eon é um dos objetivos primeiros da doutrina do eleata.

exatamente os maiores filósofos que acabam fazendo as interpretações historicamente mais arbitrárias do poema, e aqui penso em Nietzsche, Heidegger e até mesmo em Popper.

No nosso estudo, na busca de um vocabulário psicológico, a presença do verbo $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ não parece ser suficiente, no caso do fragmento 3, para determinar um sentido minimamente plausível para um comportamento mental que, de alguma forma, assimilaria pensar e ser. A amplitude da noção de ser, aqui um $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ sem nenhuma outra qualificação, pela própria assimilação aumenta proporcionalmente a amplitude da noção de pensar, também um $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ sem nenhuma qualificação, de forma que nos encontramos diante de duas noções maximamente amplas e sem nenhuma possibilidade de reconduzi-las a qualquer comportamento mental concreto, pela total falta de referências precisas, no próprio texto do poema, ou referências confiáveis, na doxografia, começando pelo próprio Platão e terminando pelos doxógrafos autores da citação. Diante destas circunstâncias, não me parece aconselhável aprofundar as tentativas de atribuir qualquer sentido psicológico a este fragmento; para os nossos fins ele parece não oferecer nenhuma contribuição e será aqui desconsiderado.

3.2.4 O fragmento 4

Ver p. 204.

3.2.5 O fragmento 6

O fragmento 6, reportado por Simplicio⁸⁴, mostra muitas passagens importantes da filosofia

⁸⁴Simplicio, *Physica* 86.27-28; 117.45-6, 8-13; 78.3-4.

parmenidiana. Ele é fundamental para nós, porque mostra também muitas passagens das visões psicológicas de Parmênides; estes são os versos:

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

Como todos os outros versos do poema, estes também receberam muitas e controversas interpretações. O ponto mais polêmico é a passagem que pode sugerir a existência de um terceiro caminho além dos dois anunciados no fragmento DK B 2. Eu penso que o engano de um terceiro caminho foi definitivamente rejeitado pelos estudos específicos de Cordero⁸⁵, principalmente com referência à conjectura imprópria no verso 3, proposta por Diels, e que recebeu todo o peso da autoridade do nome do grande filólogo alemão. Mas, mesmo deixando de lado a questão do terceiro caminho, o fragmento é motivo de muitas discussões. Enquanto as discussões filosóficas estão aqui fora de nossa esfera de interesses, o ponto de vista psicológico nesse fragmento é muito interessante. Para o verbo νοεῖν e seus cognatos usaremos a nossa tradução técnica de *operar cognitivamente* obtida das qualificações que Parmênides oferece no fragmento DK B 2.

3.2.5.1 Os versos 6.1-4

*Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,
 e nada não é; isto eu te mando considerar.*

⁸⁵Cordero, 1984; 2005, p. 145-164; 2007.

*Pois primeiro desta via de inquerito eu <te afasto>⁸⁶,
Mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem⁸⁷*

No primeiro verso encontramos de novo o enunciado de um processo necessário, como no fragmento 2: é necessário dizer e *operar cognitivamente* (voẽiv) que 'sendo, se é'⁸⁸. É notável a repetição parmenidiana de afirmações do fragmento DK B 2 em novas bases e com palavras quase sinônimas. No fragmento DK B 2, no verso 3, ele tinha dito que o caminho do 'é' (seja o que for o 'é') é impossível que não seja; mas, em relação a este caminho, não fizera referência ao pensar e ao dizer. Já no verso 5 e nos seguintes, do mesmo fragmento, falando do caminho do 'não é' (seja o que for 'não é'), faz referência ao conhecer (da esfera semântica do pensar) e ao dizer. Agora, aqui no fragmento 6, formalmente dá o mesmo argumento do caminho do 'não é', mas invertido e atribuído ao 'é'. Enquanto ali era impossível conhecer (γνοίης) e dizer (φράσαις) 'o que não é', aqui é necessário *operar cognitivamente* (voẽiv) e dizer (λέγειν) 'que é'. Aqui também podemos notar que, falando do 'que não é' (τό μὴ ἐόν) Parmênides está falando não de certa fórmula linguística (predicativa ou outra) ou da verdade da fórmula linguística (veritativa); ele está falando da noção evidenciada pelo processo de negação (veja capítulo 4, p. 97), aquele processo que quer reduzir todas as coisas a nenhuma coisa, 'nada' em português e μηδὲν (nem um), em grego. Parmênides está falando do nada absoluto e a maneira dele falar parece revelar uma reflexão profunda com uma notável consciência da enorme problemática sujeito/objeto⁸⁹ no ato do conhecimento.

⁸⁶Reporto aqui a nota de Cordero (2005, p. 213, n. 6): “Conjectura. Todos os manuscritos de Simplício, única fonte desta passagem, apresentam uma lacuna.”

⁸⁷Trad. Cavalcante de Souza (1978).

⁸⁸Cito aqui a tradução de Cordero, que dedicou a esta tese de Parmênides um excelente livro, cujo título *Siendo se és* (2005) – agora também em português, *Sendo se é*, pela editora Odysseus – é tomado exatamente das palavras que estamos estudando aqui.

⁸⁹Estas afirmações serão justificadas no capítulo 4, p. 97 em diante.

Ainda no primeiro verso, e avançando para o segundo, ele retoma as razões de suas teses anteriores. Assim, ele diz: *pois é ser e nada não é*. Como já repetimos muitas vezes, estas palavras também mereceriam muitas explicações e distinções se estivéssemos procurando o seu sentido filosófico. Não é aqui o caso, e para os nossos fins, notamos apenas que a palavra nada (μηδὲν) aqui significa exatamente 'nem uma coisa', e 'não é' significa que é impossível que seja, como ele dissera no fragmento 2. É muito importante ter à mente que por detrás destas palavras está um processo de reflexão como dissemos acima e como explanaremos amplamente mais à frente.

Nos versos seguintes, Parmênides continua explicando seu método e dando mais detalhes a respeito. Os versos 3 e 4 são objeto de controvérsias ásperas, principalmente por uma lacuna nos manuscritos. A deusa pede ao *kouros* para 'fazer algo' com o primeiro caminho (não sabemos o que, por causa da lacuna; pela conjectura de Diels – a mais aceita, justamente aquela refutada por Cordero – ela pediria para o *kouros* se afastar), e também 'de fazer algo' com o caminho que os mortais seguem. Esta passagem era e ainda é objeto de uma discussão muito grande nos campos paleográfico, filológico e filosófico; o assunto em disputa é se há ou não um terceiro caminho indicado nessas palavras. Na verdade, nós não precisamos enfrentar esta discussão e podemos pulá-la. Para nossos fins, nós seguiremos o que Parmênides indica como caminho (ou caminhos) e seus caracteres e qualidades, sem nos preocuparmos se é o primeiro caminho ou o segundo ou, eventualmente, o terceiro ou mais.

3.2.5.2 Os versos 6.4-9

*Mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem
Erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
Peitos dirige errante pensamento; 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, e de tudo é reversível o caminho*⁹⁰.

Aqui começa a parte mais interessante para o ponto de vista psicológico. De fato, desde o verso 4 até o final do fragmento há uma descrição do comportamento mental dos mortais. Parmênides diz que os mortais (βροτοὶ) não sabem nada (εἰδότες οὐδὲν), andam por caminhos forjados (πλάττονται) e têm duas cabeças (δίκρανοι)⁹¹, porque a falta de recursos (ἀμηχανίη) em sua mente (literalmente, no peito, στήθεσιν) guia um pensamento vagante. Ao mesmo tempo, eles são levados como surdo e cegos e confusos, pessoas sem capacidade de julgamento, para as quais ser e não ser são considerados o mesmo e não o mesmo. O caminho deles é um caminho que tem dois sentidos.

1) βροτοὶ. Temos nestes versos uma reprimenda contra os mortais, os quais apresentam alguns comportamentos que passamos a estudar. Mas nossa primeira questão é: quem são os mortais? Há muitas opiniões diferentes entre os estudiosos⁹², mas parece claro que, embora o

⁹⁰Trad. Cavalcante de Souza (1978).

⁹¹Capizzi (1975, 37) traduz “doppiezza”, duplicidade, aqui no sentido de falsidade, dissimulação.

⁹²Uma resenha completa para os autores mais antigos se encontra em Zeller (1967, p. 173-183, n. 3 de Giovanni Reale). A ampla discussão verteu principalmente a respeito da identificação dos βροτοὶ com os heraclitianos, com posições favoráveis desde as mais radicais (por exemplo, Patin, 1899, o qual considerava o inteiro poema como uma polêmica anti-heraclitiana) até as mais cautelosas (Guthrie) e com posições contrárias, como aquela do próprio Zeller. A discussão vertia em volta do vocabulário aparentemente heraclitiano (com destaque para Calogero, 1967, p. 49, que na expressão δίκρανοι via esculpida a imagem do 'involuntário fundador da dialética antiga', Heráclito!), mas também sobre questões de cronologia. A polêmica foi amplamente superada a partir de Mansfeld (1960), o qual evidencia como o vocabulário usado por Parmênides já pertencia à tradição da poesia lírica.

Recentemente, inesperadamente, surgiu uma defesa da interpretação do termo βροτοὶ como referido aos heraclitianos, principalmente, mas também aos pitagóricos e a Hesíodo. Trata-se da posição de Jean Frère, defendida em seu livro sobre Parmênides (Frère, 2012) num capítulo cujo texto fora anteriormente apresentado em Buenos Aires (Frère, 2011). A tese mestra de Frère é que o homem comum não se importa com caminhos de pesquisa e que então a crítica de Parmênides tinha endereço certo: segundo ele, heraclitianos, pitagóricos e Hesíodo. Afora as questões que tradicionalmente giram em volta desta disputa – a cronologia, o vocabulário, as intenções filosóficas gerais de um e de outro autor – e deixando de lado o fato que Frère não cuida de justificar seus argumentos e nem de enfrentar as objeções, que são muitas, já que este debate durou mais de 50 anos, ainda resta a questão principal, que é a seguinte: como um pensador é capaz de influenciar uma cultura inteira e uma cultura inteira se dispõe a aceitar um pensador. O exemplo de nossa cultura ocidental são Jesus Cristo e o cristianismo. Se

poema seja endereçado a homens sábios e cultos de seu tempo, neste caso Parmênides quer significar pessoas que usam uma certa maneira de pensar, sem distinção entre pessoas comuns e 'sábios'. Com efeito, a primeira descrição dos mortais é 'mortais que nada sabem' (ειδότες οὐδὲν); essa descrição, assim como as demais qualificações dos mortais, são tradicionais na literatura anterior a Parmênides⁹³; a noção central gira em volta da contraposição entre a divindade, poderosa

alguém se põe a criticar a maneira de pensar dos cristãos, não faz muito sentido alegar que o cristão comum não se interessa por teologia e portanto se trata de criticar o autor e não quem acolhe aquelas ideias. Ao se criticar o cristianismo se critica indiretamente o autor, em suas teorias, e diretamente e propriamente o fenômeno cultural, o qual nem sequer é de responsabilidade do autor. É verdade que Parmênides faz um discurso culto em oposição a outro discurso que só pode ser culto. Mas o discurso culto contra o qual Parmênides se opõe, não é uma simples teoria como pode ser qualquer teoria em discussão teórica num espaço acadêmico reservado; o discurso contra o qual ele se põe é uma teoria (uma interpretação de mundo, uma cosmovisão) que penetrou profundamente na cultura de massa. Então, a maneira de pensar de Hesíodo não é algo circunscrito a Hesíodo mas é algo que formava a própria estrutura cultural da Grécia. Especificamente, Parmênides critica uma maneira de pensar, a qual é uma estrutura sociocultural de formação extremamente complexa, por isso não se consegue atribuir isto a um só pensador ou a uma escola isolada uma reação cultural complexa e de massa a um conjunto de afirmações teóricas. Parmênides critica o pensamento que não se preocupa com uma coerência interna (podemos chamar de pensamento mítico, realismo ingênuo, ou simplesmente credice ou superstição, como se queira) e propõe um instrumento para alcançar esta coerência. Isto vai muito além de um único pensador ou de um grupo pequeno de pensadores, como podem ter sido os jônicos ou os pitagóricos, porque inclusive o pensador antes de ser criador de cultura é fruto de uma cultura e expressa aquela cultura também em suas inovações tanto por aderir a ela quanto por se opor a ela. Em suma, a crítica de Parmênides se dirige a uma estrutura cultural e não a uma teoria, logo não se dirige aos grandes pensadores que o antecederam, embora estes possam estar entre aqueles que criaram ou consolidaram a cultura criticada pelo eleata. Por exemplo, Hesíodo é um inovador e um consolidador da cultura anterior a ele e não se consegue separá-lo de sua própria cultura; ao se criticar aquela maneira de pensar, própria daquela cultura, está se criticando Hesíodo também mas não principalmente e nem majoritariamente. Por todas estas razões, além daquelas mais técnicas já oferecidas pelos estudiosos, não faz muito sentido restringir o fragmento 6 e os demais onde se encontra o termo βροτοὶ a esta ou àquela escola, a este ou àquele pensador: os βροτοὶ de Parmênides são todos aqueles que pensam sem ter um certo recurso em sua mente (ἀμηχανίη ἐν αὐτῶν στήθεσιν).

⁹³Num estudo de Devoto (1964, p. 62), se faz uma comparação entre denominações antigas para 'homem'; no latim da Europa ocidental e central a palavra usada era *homo* e similares, com referência à terra (Erneut-Meillet, 1951, p. 530: *né de la terre*) em contraposição à divindade, a qual pertence ao 'céu' divinizado; já os termos germânicos *men* e *mensch* fazem referência ao homem que pensa, distinto dos animais (Oxford English Dictionary, 2009, verbete *man*: "...[it] have been usually referred to the Indogermanic *men-, *mon-, to think (see mind n.), so that the primary meaning of the name would refer to intelligence as the distinctive characteristic of human beings as contrasted with brutes."), pertencendo ao mundo dos caçadores. Em grego se encontram ambas as caracterizações, indicando a Grécia como lugar de encontro de várias concepções da divindade, assim βροτοὶ se contrapõe aos imortais, enquanto ἄνθρωπος, embora a etimologia seja obscura, deve fazer referência à cultura da caça.

Em Homero a noção é expressa claramente, por exemplo em *Il.* 5.440: "φράζω Τυδεΐδη καὶ χάζω, μηδὲ θεοῖσιν ἴσ' ἔθελε φρονεῖν, ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων." [...] *pois nunca será a mesma estirpe a dos deuses imortais e a dos homens que caminham sobre terra.* Note-se que Parmênides usa ambas as denominações: ἄνθρωπος em DK B 1.27, 16.2, 16.3, 19.3 e βροτοὶ em 1.30, 6.4, 8.39, 8.51, 8.61.

e onisciente e o homem, limitado e ignorante; além da noção expressa na poesia lírica⁹⁴, há também a retomada desta contraposição, já em âmbito jônico e científico, o que nos conduz a uma noção mais próxima do texto parmenidiano. Em Xenófanés⁹⁵, um dos mestres de Parmênides, encontramos, por exemplo o fragmento DK B 23: “*Um único deus entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento*”⁹⁶; DK B 34: “*E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá alguém que conheça sobre os deuses e acerca de tudo que digo; pois ainda que no máximo acontecesse dizer o que é perfeito, ele próprio não saberia; a respeito de tudo existe uma opinião.*”; e em Alcmeon DK B 1: “*Os deuses tem conhecimento claro das coisas invisíveis e das coisas mortais; aos homens <cabe> conjecturar*”⁹⁷. Enquanto no pensamento anterior, as estirpes de deuses e homens são inconciliáveis e incomparáveis, no pensamento do VI para o V século se processa uma comparação: o conhecimento divino é perfeito, aquele humano imperfeito. Enquanto a religião olímpica está fundada sobre a separação entre o humano e o divino e enquanto a religião misteriosa tende a associar os dois, o novo naturalismo jônico, e depois itálico, tende a superar esta separação não porque os homens se tornam deuses, mas porque, como veremos nas próximas linhas, os homens podem preencher, ao menos em parte,

⁹⁴Um bom resumo das noções está nestas palavras de Reale (1967, 182) reportando Mansfeld: “... [estes versos] são atinentes a uma concepção geral grega da natureza do conhecimento humano, o qual: 1) é um nada quando comparada com aquele divino; e 2) da forma como é, é insuficiente para a própria vida.” Por outro lado, embora a análise literária esteja correta, a interpretação de Mansfeld dessas passagens, em minha opinião, é incorreta.

⁹⁵Para a ligação entre Xenófanés e Parmênides, veja-se Finkelberg, 1990.

⁹⁶Trad. Prado (1978, p. 65-66). Xenóphanes, DK 21 B 23: “εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.”; B 34: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / ἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων· / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχῃ τετελεσμένον εἰπὼν, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.”

⁹⁷Alcmeon DK 24 B 1: “περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι”

a ἀμηχανίη da condição humana através do conhecimento, o qual, embora ainda conjectural em Xenófanos e Alcmeon, se torna um conhecimento de certeza verdadeira (πίστις ἀληθής) em Parmênides. Para a realização deste programa de conhecimento verdadeiro, Parmênides expõe o ponto de partida, a limitada condição humana, com a linguagem tradicional de sua cultura; assim a condição humana tradicional recebe o nome tradicional de βροτοὶ, os mortais⁹⁸.

2) πλάττονται. Os mortais, são descritos por Parmênides não em sua condição fatal de inferioridade em relação aos deuses, nem em sua miséria existencial nem em qualquer outro sentido moralista. A descrição de Parmênides não está associada a qualquer contexto humano específico, a qualquer situação precisa ou a qualquer outro evento; ela é limitada aos comportamentos mentais dos βροτοὶ e é feita de forma neutra e universal. Há um problema inicial, a partir do qual se dão os comportamentos, como consequência desta causa única. Os βροτοὶ, cuja condição humana é aquela de nada saber (εἰδότες οὐδὲν) seguem por caminhos por eles forjados (πλάττονται)⁹⁹, inventados,

⁹⁸Há um caso de sinonímia entre 8.38-39, ὄνομ(α) ... βροτοὶ κατέθεντο, e 19.3, ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντο, como justamente faz notar Cordero (1984, p. 149, n. 157). Mas que Parmênides os use como sinônimos uma vez, não quer dizer que sejam sinônimos nos outros casos. De fato, Parmênides usa βροτοὶ quatro vezes (1.30, 6.4, 8.39, 8.61) e uma vez o adjetivo βροτείας, somente associados ao desvio do pensamento em relação à verdade (1.30: “βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής”; 6.4: “βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν”; 8.39: “πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,”; 8.51: “δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.”; 8.61: “ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.”. Já ἄνθρωποι é usado em sentido muito mais geral: em 1.27 “τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν)” onde '*caminho dos homens*', apesar das muitas imaginativas explicações de vários estudiosos, significa provavelmente tão somente '*caminho dos humanos*' (diferenciado de caminhos de animais, ou de coisas – vento, água e outros), isto é estrada; em 16.2 e 16.3: “τὸς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται” e “τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν”, os quais, por serem descrições anatômico-fisiológicas se referem necessariamente ao homem em geral (seja ele sábio ou não); em 19.3, onde, como vimos acima, tem sentido sinônimo com βροτοὶ. O que se pode concluir, limitando-nos somente ao uso feito por Parmênides nos fragmentos que sobreviveram, é que o termo ἄνθρωποι inclui o sentido de βροτοὶ, mas não vice-versa.

⁹⁹A interpretação de πλάττονται como caminhos 'forjados' pelos homens é mais coerente. Desde Diels, que retoma a edição aldina de 1526, muitos autores aceitam um πλάττονται que viria de πλάζω (LSJ: desviar-se, confundir, vagar; o LSJ inclui o πλάττονται parmenidiano no verbete πλάζω) ao invés de πλάσσω (LSJ: moldar, formar uma imagem na mente, forjar). Enquanto πλάζω significaria um errar dos humanos, πλάσσω significaria um fantasiar, isto é, um inventar explicações. A discussão filológica completa se encontra em Cordero (1984, p. 147-8 e 2005, p. 146-7).

impróprios. A maioria dos estudiosos interpreta *πλάττονται* como 'erram'; mas desta forma se perde por inteiro o conteúdo psicológico da expressão parmenidiana: os mortais forjam, inventam, fantasiam explicações. Este é o comportamento 'natural' de quem quer explicar o mundo numa formulação subjetiva, lá onde a autocrítica ainda não está desenvolvida, em outras palavras é o procedimento normal da formulação de explicações mais ou menos coerentes, que afinal redundarão na formação dos mitos. É muito feliz Cordero (1984, p. 148) a lembrar-nos o uso de *πλάσσω* em Platão no *Timeu*, quando Critias diz: “Não mito inventado, mas discurso verdadeiro” (*μη πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον*). Como já vimos, a consciência de que a explicação mítica é mera fantasia já está desenvolvida nos mestres de Parmênides¹⁰⁰, e o tema recorrente no poema não é tanto a afirmação do 'ser' (como prefere a historiografia de tipo idealístico que tem origem em Hegel) mas a diferenciação entre uma persuasão verdadeira e uma persuasão não verdadeira, como está especificado no programa em 1.29-30. Ora, a persuasão falsa tem sua origem nos mortais, ou seja, a invenção dos 'falsos' mitos é obra dos mortais, posto que os deuses, com as devidas exceções, só falam a verdade. Então, a atribuição da invenção dos falsos mitos aos homens por parte de Parmênides é perfeitamente coerente com a sua proposta. Ademais, a crítica ao pensamento mítico, embora não prosaicamente literal como em Xenófanés, não está nem tão

Aceitam *πλάζω*: Diels, Barnes, Burnet, Coxon, Ruggiu, Tarán, Untersteiner, Verdenius, Zafiropulo. Entre os poucos favoráveis à interpretação de *πλάττονται* como 'forjam' estão Cordero, Cerri, O'Brien, Santoro e Ferrari. Este último (Ferrari, 2010, p. 47) contesta uma análise de Passa (2009, p. 104-111) feita com extrema acribia, defendendo a opção de Diels; no entanto Passa, valente filólogo de Parmênides, para defender Diels traz um enorme aparato filológico, mas para descartar a interpretação de *πλάττονται* como *πλάσσω*, curiosamente utiliza argumentos somente interpretativos (segundo sua própria interpretação do poema) e nenhum argumento filológico.

¹⁰⁰Tanto os jônicos, que descartaram as explicações míticas e aceitaram apenas explicações naturalistas, quanto os itálicos, isto é, os pitagóricos, os quais, mesmo mantendo um aparato religioso, se dedicaram às pesquisas naturalistas; neste quadro o destaque é para a crítica severa de Xenófanés às religiões).

escondida nos versos do sugestivo poema parmenidiano. Mas voltaremos sobre isto mais adiante. Aqui vale salientar que Parmênides observa um comportamento mental: os mortais, por não saber nada, fantasiam e inventam para dar sentido a algum fenômeno do mundo; fica claríssima a noção parmenidiana do comportamento psicológico do homem comum, pois Parmênides percebe claramente que os homens fantasiam, inventam, explicam criativamente, assim como um psicólogo atual percebe o comportamento mental fantasioso a partir de explicações forjadas, mais ou menos verossímeis, de alguém que precisa explicar algo mesmo sem ter noção de como, nem competência para tanto.

3) Ἀμηχανία. Esse termo é dos mais interessantes e, ademais, pode ser tomado como a noção que sintetiza a análise psicológica que Parmênides faz do comportamento mental do homem comum, como ainda veremos. Embora retomado com perfeição literária da tradição épica e lírica para definir os mortais¹⁰¹, o termo ἀμηχανία em Parmênides apresenta uma ampliação de sentido. O termo significa 'falta de recursos' e assim é traduzido por muitos estudiosos¹⁰²; outros preferem traduzir com 'perplexidade'¹⁰³. O sentido geral é que os limites humanos necessariamente levam a uma conduta errante do *noos* (ἰθύνει πλακτὸν νόον). No entanto, enquanto em relação a βροτοὶ todos ou quase todos os estudiosos notam a oposição que Parmênides faz com o εἰδῶτα φῶτα de

¹⁰¹Presente em muitas formas (como verbo, substantivo simples e composto, adjetivo e com *alfa privativo*) na épica e na lírica, recebe de todos os estudiosos a interpretação de uma incapacidade dos mortais, uma impotência humana, em contraposição à potência divina.

¹⁰²Por exemplo: Beaufret (1955, p. 81), “l'absence de moyens”; Rietzler-Gadamer (1970, p. 29) “Hilflosigkeit”; Somville (1976, p. 42) “l'impuissance”. (p. 17)

¹⁰³Por exemplo: Coxon (2009, p. 58) “perplexity”; Casertano (1978, p. 17) “incertezza”; Untersteiner (1979, p. 135) “perplexità”.

DK B 1.3 (o homem sábio), em relação a ἀμηχανίη, a falta de recursos, ninguém lembra que deve ser uma antítese de uma noção que não está nomeada diretamente, mas que está presente virtualmente: a posse de recursos. Vamos entender esta presença virtual pela descrição que Parmênides faz de sua antítese, ἀμηχανίη. Ele diz que essa falta de recursos no peito (ἐν στήθεσιν), que aqui significa mais uma vez 'mente', é causa de um pensar vagante. Isto significa que Parmênides não se refere a uma falta de recursos genérica, à limitação genérica dos βροτοὶ em relação aos deuses, mas à falta de recursos na mente, pois ele especifica claramente: a falta em seus peitos (ἀμηχανίη ἐν αὐτῶν στήθεσιν). Não se trata da incapacidade do homem, mas da incapacidade da mente humana. Mais uma vez, a deusa antes expõe seu pensamento com uma afirmação e depois explica o porquê daquela afirmação. Ela afirma que os mortais inventam caminhos, e explica: porque (γὰρ) a incapacidade de suas mentes guia (ιθύνει) um pensamento errante. Então a ἀμηχανίη é a causa do comportamento mental dos humanos, quando afirmam e se desmentem (δίκρανοι) e quando exercem um intelecto errante (πλακτὸν νόον). Mais uma vez, a mente está descrita em sua operação e, por causa da qualificação (πλακτὸν) é fácil entender que se trata da mente operante; entretanto, a noção permanecerá ambígua se se utilizarem os termos mais comuns de tradução, a saber, pensamento, intelecto e similares, como é fácil constatar em muitos estudos¹⁰⁴. Por isso, a tradução aqui proposta para o νοῆσαι de 2.2 (e seus cognatos), *operações*

¹⁰⁴A seguir, um exemplo de como a descrição parmenidiana, arcaicamente concreta e limitada ao seu contexto histórico-epistemológico, se torna uma discussão gnosiológica geral a respeito do objeto da mente, lançando Parmênides numa dimensão filosófica que aparecerá muito mais tarde, talvez somente na Idade Média. Ademais, como veremos no próximo capítulo, Parmênides mostra que é impossível, mesmo para os mortais, que a mente fique sem objeto, razão pela qual a interpretação abaixo, pertencente à visão 'intelectualizada' de Parmênides, não consegue colher a profundidade de sua filosofia. Diz Curd (1991, 247): "At B6.5-6 the Goddess says that "helplessness (*amechanie*) guides their wandering noos (*ithunei plakton noon*)"; and the implication is that mortals, having failed to keep their thought from the forbidden route, are guided by a mistaken, deceived and altogether

cognitivas, torna clara a expressão parmenidiana, principalmente nos próximos versos, motivos de inúmeras discussões. De fato, os efeitos da ἀμηχανίη são articulados mais ainda nos versos seguintes.

4) οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί. Este grupo de palavras faz referência a uma mesma noção onde o termo mais importante e que ilumina o sentido é ὁμῶς, ‘semelhante a’¹⁰⁵. O sujeito gramatical οἱ se refere ainda a βροτοὶ, e estes são levados (φοροῦνται), de forma semelhante a

helpless *noos*. Mortals fail in controlling noos; not understanding its proper object, they fail to steer it properly. So, their *noos* wanders, having no object on which to fix. In such a state and on such a route (see B7.1-2), they can never hope to reach persuasive truth, which is itself connected with what is.” [sublinhado meu]

Um outro exemplo pode ser visto em Palmer (2009, p. 114-118) que depois de uma meticolosa análise filológica bastante interessante, acaba concluindo – mais uma vez em chave gnosiológica, e fazendo do poema um todo inarticulado, argumentando simultaneamente com o fr. 2, o 6, o 8 e os demais – que: “Their error [dos mortais] consists in supposing that a proper object of understanding may be subject to the variableness of being bound up in their conception of it as being and not being the same and not the same.” e mais adiante “However, since their being is merely contingent, Parmenides thinks there can be no stable apprehension of them, no thoughts about them that remain steadfast and do not wander, and thus no knowledge, no true or reliable conviction. According to Parmenides, genuine conviction cannot be found by focusing one’s attention on things that are subject to change. It comes only from focusing on what is not subject to change.” Mais uma vez, o percurso parmenidiano é desvirtuado. De fato, a preocupação de Parmênides é o caminho de investigação que permita distinguir a convicção verdadeira da falsa, mas o que transparece dessas palavras (se eu bem as entendi) é que a convicção verdadeira está associada às coisas não sujeitas à mudança.

Verdenius chega mais perto da proposta metodológica de Parmênides: “Do ponto de vista humano eles próprios são responsáveis por sua fraqueza pois são agentes livres para formar suas opiniões. Do ponto de vista cósmico, significa que suas κρᾶσις μελέων são destituídas de princípio condutor. Eles erram para sempre (πλάττονται) ao longo de caminhos humanos (fr. 1,27 πάτος ἀνθρώπων) e não têm parte nenhuma na Verdade divina porque têm um πλαγκτὸς νόος no sentido metodológico, isto é, *in malam partem*.” “From the human point of view they themselves are responsible for this ‘weakness’ as they are free agents in forming their opinion. From the cosmic point of view it means that their κρᾶσις μελέων is devoid of a leading principle. They are forever wandering (πλάττονται) along human roads (fr. 1,27 πάτος ἀνθρώπων) and have no part in the divine Truth because they possess a πλαγκτὸς νόος in the methodical sense, *i. e. in malam partem*.” (Verdenius, 1964, p. 14)

¹⁰⁵A maioria dos estudiosos, talvez pressupondo um sentido retórico-metafórico, traduz seguindo Diels, (1989, p.233) “zugleich”, por exemplo: “at once” (Palmer, p. 114); “ad un tempo” (Reale, 1991 p. 95); “tão surdos como cegos” (Santoro, 2011, p. 91); “at the same time” (Tarán, 1965, p. 54). Alguns traduzem de forma diferente, por exemplo: “ciegos y sordos” (Cordero, 2005, p. 219, que simplesmente não traduz ὁμῶς); “deaf and blind alike in bewilderment” (Coxon, p. 58, que, ligando ὁμῶς a τεθηπότες, entende ‘como se estivessem atordoados’). Alguns traduzem, eu penso, de forma mais correta, ‘semelhante a’, ‘como’, alguns exemplos: “deaf alike and blind” (Barnes, 1982, p. 124), “deaf and blind alike” (Long, 1975, p. 85) e “como surdos e cegos” (Cavalcante de Souza, 1978, p. 142).

surdos e cegos (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί). Não são surdos e cegos mas é como se o fossem¹⁰⁶. O verbo φοροῦνται, aqui um passivo de φορέω, aponta mais uma vez para a ἀμηχανίη da mente como condutora dos βροτοί, e logo, como causa deles serem levados. Por que a mente sem recursos conduz os homens como se fossem surdos e cegos? A mente dos mortais opera com *operações cognitivas errantes* (πλακτὸν νόον), porque lhes falta um instrumento (ἀμηχανίη) que possa ser usado para realizar um artifício. A falta deste instrumento faz agir os mortais como surdos e cegos, isto é, como se fossem insensíveis, sem os sentidos, como se houvesse uma falta de percepção. Nas palavras de Parmênides é muito clara a individuação do papel da mente na percepção da realidade. Os mortais têm olhos e ouvidos, mas sem um certo instrumento na mente é como se não os tivessem. Assim, a censura aqui é contra algum tipo de comportamento mental, que é 'como' uma falta de sensibilidade, o que significa que é como uma falta de dados que venham da realidade para a construção do caminho correto na mente. A ligação entre a sensorialidade e a correção do argumentar é testemunhada ainda em nossas línguas atuais, e palavras como 'evidência', 'clareza' e outras, mostram como a descrição da sensação de estar argumentando corretamente está ligada à descrição da nitidez da percepção sensorial, mesmo não sendo uma descrição sensorial, mas tão

¹⁰⁶É interessante notar que mesmo traduzindo ὁμῶς como 'semelhante a' muitos críticos carregam o sentido metafórico em direção do alvo errado. Tecnicamente, 'surdos e cegos' define uma metáfora, mas mais uma vez se trata da tentativa de Parmênides de descrever sensações, dinâmicas e fatos mentais concretos, para os quais ele não dispunha de vocabulário pronto. Os críticos parecem esquecer que Parmênides está falando de 'caminhos do pensar' e não de uma teoria geral do conhecimento humano. Ao estender o campo para uma teoria geral, eles abrem espaço para a discussão do papel dos sentidos na função cognitiva geral do homem. Vejam-se essas palavras de Long (1975, p. 87): "Now the deafness and blindness might be a part of the rhetorical description which culminate in τεθηπότες, ἄκριτα φύλα [...] and largely metaphorical. Or it may, if only indirectly, be connected with the condemnation of sense perception in B 7.3-5". Ora, não há metáfora retórica na fala da deusa, mas uma descrição sofrida, por falta de vocabulário culturalmente assentado, de comportamentos mentais, e o ὁμῶς deveria servir de alerta. Nem há uma condenação dos sentidos, porque simplesmente Parmênides não está falando dos sentidos, mas dos 'caminhos do pensar', das *operações cognitivas*: está falando da mente, dizendo que, no caso dos βροτοί, ela se comporta como se fosse surda e cega.

somente a descrição de estados mentais usando metaforicamente expressões referidas aos sentidos.

5) τεθηπότες, ἄκριτα φύλα. Mais duas noções estritamente psicológicas. τεθηπότες, atordoados, uma condição psicológica que pode ser interpretada de muitas maneiras, mas todas acabam fazendo referência a uma não nitidez mental¹⁰⁷. É o atordoamento, resultado da condição similar à surdez e cegueira, que faz dos βροτοὶ um tipo humano específico, ἄκριτα φύλα, um povo sem capacidade de operar a κρίσις, isto é a distinção entre ser e não ser, pois para eles ser e não ser são o mesmo e não o mesmo (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν). As *operações cognitivas* erram porque há uma falta na mente de um recurso, um instrumento mental, que torne possível a distinção de ser e não ser. Sem esse recurso as *operações cognitivas* não tem direção certa. De fato:

6) πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος. O fragmento fecha com esta afirmação, muito discutida¹⁰⁸, sobre a reversibilidade do caminho. Mais do que reversibilidade penso que seria oportuno falar de contra-direção¹⁰⁹, que mesmo sendo uma tradução muito literal rende bem a ideia do conflito entre ser e não ser que Parmênides quer ressaltar. Mais uma vez temos a descrição de

¹⁰⁷Ruggiu (1975, p. 143): “O paralelo do conceito parmenidiano com *Odisseia* XXIII.105 é instrutivo: no trecho homérico, a 'grande surpresa' impede Penélope de falar: οὐδέ τι προσφάσθαι δύναμαι ἔπος οὐδ' ἐρέεσθαι οὐδ' εἰς ὅσα ἰδέσθαι ἐναντίον. Isto é, trata-se de uma forma de atordoamento que impede ao mesmo tempo de ver e de expressar com palavras”.

¹⁰⁸Muito discutida porque muitos estudiosos gostam de discutir 'os caminhos', sua quantidade e características. Se se utilizassem as palavras modernas, menos sugestivas e mais prosaicas, 'processo' ou 'procedimento', talvez não ocorresse tantas discussões. É verdade que é o próprio Parmênides que, ao colocar sua exposição dentro de uma moldura místico-religiosa, propicia esses entendimentos simbolísticos (por exemplo, caminho como símbolo do rumo certo em direção a um estágio superior de vida), mas é verdade também que o leitor moderno não deveria ser o mesmo da audiência de Parmênides nos seus tempos. O κέλευθος aqui é um processo mental, uma dinâmica, portanto um fenômeno da natureza (humana) e não um caminho a seguir ou a não seguir segundo sugestões místico-esotéricas para alcançar algum segredo de natureza superior.

¹⁰⁹Um exemplo, já em Homero (reportado por LSJ) mostra este sentido; na *Iliada* (9.56), depois da fala de Diomedes, Nestor diz: “... Não poderá, dos Acasos presentes, nenhum censurar-te por teu discurso, nem mesmo objetar-te (οὐδὲ πάλιν ἐρέει)” (trad. Nunes, 2001)

um comportamento mental – aqui caracteristicamente cognitivo, pois se trata do caminho de inquerito – definido confusional, onde afirmação e negação são o mesmo e não o mesmo porque há uma falta de discernimento.

3.2.5.3 Conclusão do fragmento 6.

O fragmento 6, a partir do verso 4 é uma descrição do comportamento mental dos mortais, os quais, por não possuírem certo recurso, uma certa capacidade de discernimento, se comportam mentalmente como surdos e cegos, isto é, se comportam de maneira intelectualmente confusa (τεθηπότες), logo não sabem discernir (são ἄκριτα φῦλα) e afinal, quando têm que explicar o mundo, desmentindo a si mesmos (δίκρανοι), acabam produzindo falsos caminhos (πλάττονται) de inquerito. A maioria dos estudiosos enfatiza aqui a parte negativa, o caminho a não ser seguido, a confusão dos mortais, em oposição ao 'ser', coração da verdade, cujos sinais serão mostrados no fragmento 8. Eu penso que Parmênides está descrevendo os limites dos mortais tendo em vista um processo mais concreto e mais limitado. Não se trata de comparar os limitados mortais com a potência divina, mas de acusar uma falha na estrutura psicológica que opera a argumentação. À falha, Parmênides dá o nome de ἀμηχανίη, realizando assim um perfeito diagnóstico psicológico, pois as demais descrições que redundam em falta de discernimento são os resultados de uma falta (seria impróprio falar em disfunção) psíquica: falta aos mortais um instrumento que os conduza pelo caminho da persuasão verdadeira. Claramente, a deusa tem este instrumento e é tarefa dela ensiná-lo ao discípulo, de forma que Parmênides, pela voz de sua deusa, em seu programa didático, se propõe a ensinar essa autêntica μηχανή, um instrumento artificial que permita preencher a lacuna dos mortais, (entre os quais é necessário incluir o *kouros*, embora ele tenha recebido um destino diferente dos βροτοῖ, um destino que não é de infelicidade, μοῖρα κακῆ). Ou seja, existe, e é

possível ensiná-lo, um certo instrumento com o qual os mortais podem sair de seu estado de ἄκριτα φῶλα e finalmente distinguir a persuasão verdadeira da persuasão não verdadeira. No fragmento 7 esta temática será aprofundada.

3.2.6 O fragmento 7.

3.2.6.1 Generalidades.

O fragmento 7 começa com as palavras de Platão e continua com citações de Sexto, Simplicio e Diógenes Laercio, mas não entraremos em questões exegéticas, pois estamos interessados principalmente no vocabulário psicológico e a disposição dos fragmentos no poema nos interessa menos¹¹⁰. Vejamos o texto, aqui na edição Diels-Kranz (DK B 7):

¹¹⁰Como se sabe, a disposição dos fragmentos colhidos nas citações dos doxógrafos é um quebra-cabeça autônomo para o estudioso. A versão que estamos utilizando aqui é a de Diels-Kranz, porque é a mais utilizada, embora muitos editores proponham outras sequências. No caso do fragmento 7, ele é um *collage*, realizado por Diels, que não é unanimidade e é utilizado desta forma principalmente por comodidade didática. Os primeiros dois versos são tomados de Platão enquanto os restantes são tomados de Sexto Empírico. O fato notável principal é que Sexto cita estes versos numa sequência única com os versos conhecidos como fragmento 1, ou seja, segundo ele, estes versos pertencem à parte inicial do poema. Embora outras citações de Sexto sejam consideradas pelos estudiosos como feitas de memória ou sem cuidado literário – razão pela qual ele é tido como doxógrafo não muito confiável, e pela qual também Diels aceitou considerar estes versos uma emenda imprópria feita por Sexto ao fragmento 1 – a citação é precisa demais para autorizar dissociar a última parte (os versos em questão) e colocá-la depois do fragmento 6. O que pesou a favor desta decisão, não só de Diels, mas de muitos outros, é que esses versos parecem reapresentar e aprofundar a descrição de um terceiro caminho, logo só podiam estar depois do fragmento 2, que apresenta os primeiros dois, e depois do fragmento 6 que parece apresentar pela primeira vez no poema o terceiro caminho. Ora, um dos dogmas exegéticos que veio a cair entre os estudiosos ao longo do século passado, foi exatamente a existência de um terceiro caminho, tanto pelos que passaram a defender somente dois caminhos (Cordero e outros), quanto pelos que passaram a defender a ideia de uma multiplicidade de caminhos (por exemplo, Couloubaritsis fala até mesmo em dez caminhos) razão pela qual não há mais nenhuma razão exegética que impõe a colocação desses versos depois do fr. 6 e a discussão permanece em aberto. Na minha leitura do poema, esses versos podem muito bem permanecer no fragmento 1 sem gerar nenhum conflito exegético; no entanto, a questão levantada no fragmento 7 não é relevante para os fins do esclarecimento da noção de não ser em Parmênides, nosso propósito primeiro, logo esta questão não nos interessa de perto. Por outro lado, com referência ao Parmênides psicólogo em pauta agora, a colocação do fragmento também não tem muita relevância, porque nos interessa apenas fazer um levantamento do vocabulário psicológico do poema; tal levantamento não precisa do esforço da compreensão do

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα·
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
 νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

O valor filosófico destas palavras é inestimável. De fato, encontramos aqui a primeira formulação do princípio de não contradição, que se tornará famoso com Aristóteles mas numa versão muito diferente. Aqui estamos interessados apenas no vocabulário psicológico de Parmênides, portanto pularemos os primeiros dois versos, os quais serão tratados no próximo capítulo (e para o qual enviamos o leitor), notando apenas a reapresentação da questão básica de Parmênides, a individuação, diferenciação e utilização de caminhos de pesquisa para as *operações cognitivas*. Mais uma vez ele apresenta uma ὁδὸς διζήσιος (caminho de pesquisa, portanto, processos mentais cognitivos), da qual, porém, desta vez, pede que o *kouros* mantenha afastado o seu pensar indagador (εἶργε νόημα), ou seja, *as operações cognitivas da mente*. Já os versos sucessivos irão requerer nossa atenção especial porque estão repletos de múltiplos sentidos. A interpretação geral é que, dada a radical oposição entre ser e não ser, é necessário se manter afastado do caminho que afirma que ser e não ser são o mesmo e não o mesmo; especificamente, é preciso tomar cuidado com a cultura herdada, a qual força a percepção para um desentendimento. Assim,

poema como um todo, tarefa para a qual seria muito importante esclarecer a ordenação, ao menos provável, dos fragmentos. Para o aprofundamento dessa questão do terceiro caminho, a literatura secundária é fecunda e generosa. Pode se ver um resumo dos estudos da primeira metade do século passado em Untersteiner (1979, p. CCXXVI, n. 52), pode se ver um estudo obsessivo da questão em O'Brien (1987, p. 135 *et passim*), e pode se observar, ao se correr a literatura mais recente, como certas escolas dão por certo o terceiro caminho, principalmente as anglófonas (exemplos recentes, Crystal 2002, p. 26; Wedin, 2011), enquanto as escolas mais francófonas tendem a uma discussão menos rígida.

por causa dos hábitos culturais, olhos não vêem, ouvidos e língua se confundem e a veemência dos discursos leva a um julgamento ruim, isto é, herdado, das noções argumentadas naqueles discursos. Mas esta interpretação é controversa, ademais, principalmente a parte referente ao último verso (fr. 7.5) está longe das preferências dos estudiosos; de fato, este verso recebeu recentemente uma nova interpretação que, eu acho, é muito pertinente e que aceito como a melhor disponível atualmente embora radicalmente diferente daquela da grande maioria dos estudiosos. Falando genericamente, em relação a este fragmento, as posições dos estudiosos se dividem em dois grupos: há um grupo que simplesmente esquece que o assunto principal são os comportamentos mentais (v. 2, ὁδός διζήσιος) e afirma que Parmênides está falando contra a veracidade do testemunho dos sentidos¹¹¹; já outros estudiosos percebem que a discussão verte sobre questões de método de pesquisa¹¹².

A deusa continua dando suas instruções imperativas e diz: nem o hábito que foi experimentado muitas vezes te force sobre aquele caminho. É realmente interessante a capacidade de Parmênides de sintetizar em poucas palavras um conteúdo tão grande. A deusa está falando de caminhos de *operações cognitivas* ao longo dos quais os pensamentos podem seguir uma sequência, que nós chamamos de argumento. Ela dissera que há bons e maus argumentos (os de persuasão verdadeira e os de persuasão não confiável, fr. 1.29-30) e também explicara (fr. 2, veja-se o capítulo 4, p. 97) que os bons argumentos são o resultado de um recurso especial da mente, na falta do qual os mortais são capazes apenas de produzir maus argumentos, pois eles acreditam que

¹¹¹Reporto aqui somente os editores: Coxon (2009, p. 308): “Parmenides repeats the warning given in fr. 5 (DK B 6) against believing in the reality of sensible objects.”; Tarán (1965, p. 78): “What Parmenides says in this passage (vv. 3-5) is that senses are responsible for the acceptance of the way of non-Being.”;

¹¹²Por exemplo, Untersteiner (1979, p.): “...exatamente ἀμηχανίη corresponde a ἔθος πολύπειρον, que é propriamente a causa da ἀμηχανίη, porque corresponde à atitude mesquinha determinada pelo hábito”

ser e não ser são o mesmo e não o mesmo; mas, diz a deusa, ser e não ser não são o mesmo, pois nunca os não entes se tornam ser, (essas últimas palavras são a noção expressa nos dois primeiros versos do nosso fragmento 7). Por esta razão, diz ela, fique longe daquele caminho e não deixe que o repetido hábito te obrigue a permanecer nele.

3.2.6.2 Hábitos culturais, o verso 7.3. ἔθος πολύπειρον.

A deusa sugere ao *kouros* de ficar afastado daquele caminho e, ao mesmo tempo, de evitar ser forçado sobre ele (cuidando de olhos, ouvidos e língua, veja adiante) pelo hábito multiexperiente. Que hábito é este? É um hábito de comportamento da mente, ou nas palavras de Parmênides, um hábito de maneira de pensar. A palavra πολύπειρον significa 'experimentado muitas vezes'¹¹³. Esta experiência do pensar, seguindo um certo caminho, é repetido muitas vezes até que se torna um hábito, isto é, um automatismo da mente¹¹⁴. Podemos ver nestas palavras uma

¹¹³Calogero, ao invés de múltipla experiência, traduz de forma incorreta 'experiência da multiplicidade' ("abitudine all'esperienza del molteplice", 1977, p.38). Verdenius traduz corretamente ("custom that comes of much experience"), mas interpreta a expressão como uma percepção da inconstância "The method underlying this third way has the same character of inconstancy." (1964, p. 55).

¹¹⁴Mesmo entre aqueles que aceitam que o fragmento se refere ao caminho de pesquisa (da mente) e não à capacidade dos sentidos de descrever corretamente a realidade, se dão incongruências; por exemplo Cerri (1999, p. 62) afirma que ἔθος πολύπειρον é um "vezzo di molto sapere", l'abitudine inveterata a collezionare notizie: in effetti *polypeiría* (sustantivo), *polýpeiros* (aggettivo), é in greco strettamente sinonimo di *historía* e di *polymathía*." e traz dois exemplos, um de Plutarco falando de Solon que em juventude viajara para o Oriente não para comércio ou para se enriquecer mas para "multiplicar a experiência e a investigação de conhecimento (*polypeirías héneka... kai historías*). A outra em Platão (Leg. 7, 811 a-b) onde ele, criticando a praxe escolar de memorizar indiscriminadamente, define esta falsa cultura de *polypeiría* e *polymatia*. Cerri afinal interpreta que a exortação a se manter afastados desse caminho coincide com uma crítica (de sabor muito heraclitiano) contra aqueles "sapienti" que foram desviados pela *polymatia*. Mais adiante (p. 217), comentando o verso 4, ele diz: "A metáfora do olhar cego e do ouvido surdo ... é retomada aqui ... como imagem da impotência intelectual dos saberes tradicionais, imiscuidos nas aparências da multiplicidade, errantes no caminho do 'não é'." Por um lado Cerri afirma que Parmênides se refere aos "sábios" que usavam de *polimathía* (E quem seriam esses sábios? Talvez aqueles que Heráclito criticava pelos mesmos motivos? Estaria Cerri confundindo Parmênides com Heráclito?) e por outro lado afirma que se trata de uma crítica aos saberes tradicionais. Ora, a não ser que se considerem "saberes tradicionais"

observação a respeito da formação da maneira de pensar, algo que nós chamamos *forma mentis*¹¹⁵. A maneira de pensar costumeira dos mortais é aprendida. Esta aprendizagem é obtida pela repetição; os mortais repetem muitas vezes aquele tipo de maneira de pensar, até que se torne hábito. Parmênides descreve o processo cultural de configuração da *forma mentis* dos povos (φῦλα, fr. 6.7). Que a maneira de pensar fosse algo relativo a cada cultura, era fato conhecido. Temos um exemplo muito claro em Xenófanés quando diz:

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

e

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

Aqui Xenófanés diz que os mortais têm sua própria maneira de pensar (neste caso, a respeito dos deuses) e que cada povo tem suas crenças. Assim, o processo cultural de aprendizagem com diferenças em cada cultura era conhecido e Xenófanés mostra quais eram essas diferenças,

as novíssimas pesquisas dos jônicos e dos itálicos, o alvo recai sobre as antigas histórias, não só as homéricas, mas, como se percebe pelas críticas de Xenófanés, também sobre as mitologias locais em geral. No entanto, Parmênides faz uma crítica mais radical, porque o ἔθος πολύπειρον não se refere ao comportamento de uma pessoa, mas de uma maneira de pensar, isto é, há uma generalização que vai muito além da crítica de Heráclito à *polymathía*.

Nas citações platônicas (*Leg.* 811a-b e 819a) *polymathía* e *polypeiría* não têm uma conotação negativa pelo sentido comum das duas palavras; é Platão que critica esse tipo de aprendizagem quando ela está unida a uma má condução (κακῆς ἀγωγῆς). Por outro lado, Parmênides está se referindo ao ἔθος πολύπειρον (e não à πολυπειρία) daqueles que trilham a ὁδὸς διζήσιος da qual a deusa recomenda afastamento, ou seja se refere aos βροτοὶ. Ademais, Cerri não cita Tucídides, numa época muito mais próxima de Parmênides, para o qual πολυπειρία significa tão somente 'muito experiente' (δὲ ὅπερ καὶ τὰ τῶν Ἀθηναίων 1.71.4.1 ἀπὸ τῆς πολυπειρίας ἐπὶ πλέον ὑμῶν κεκαίνωται.); também em Aristófanés, *Lis.* 1109, significa tão somente 'muito experiente' (Χαῖρ', ὃ πασῶν ἀνδρειοτάτη· δεῖ δὴ νυνὶ σε γενέσθαι δεινὴν <μαλακὴν> ἀγαθὴν φαύλην, σεμνὴν ἀγανὴν, πολύπειρον).

¹¹⁵Barnes capta a questão da *forma mentis*, mas aparentemente de forma curiosa e involuntária, pois a aplica de um jeito singular. Ele acha que os versos 3-6, longe de constituírem um argumento cético contra os sentidos, são um alerta ao público para não recorrer aos sentidos para julgar as suas teses: “Parmenides diz nada mais que isto: 'Se você pensa que meu argumento está errado, então *prove* [com a razão, ndt] que está errado; não recaia na preguiça do senso comum!'” (1982, p. 298) Na opinião de Barnes, Parmênides pede que a 'razão' seja aplicada somente contra o argumento dele e não em todo o caminho de pesquisa.

descrevendo-as e criticando-as. Mas seu discípulo Parmênides vai além, pois ele diz como uma maneira de pensar pode configurar uma cultura e como uma cultura pode configurar uma maneira de pensar. De fato, o hábito multiexperiente de pensar é uma configuração cultural do pensar; é a maneira de pensar aprendida pela repetição numa certa imersão cultural. Ao mesmo tempo, esta maneira de pensar originada por uma certa cultura, pode forçar todos os pensamentos naquele rumo do pensar, constringendo aqueles pensamentos dentro da maneira de pensar daquela cultura, afinal reproduzindo aquela cultura. Assim, Parmênides, explicando como funciona o processo de aprendizagem, faz uma crítica severa contra a maneira tradicional de pensar, aquela que se reproduz pela repetição, forçando os pensamentos (as *operações cognitivas*) a permanecer sobre seu próprio caminho (a cultura tradicional) do pensar. Isto significa que, além da crítica cultural à maneira de pensar tradicional, há também uma crítica à educação e, afinal, à maneira específica (aquela da investigação) de pensar da tradição.

Muitos estudiosos querem ver essas críticas como dirigidas a uma ou outra escola de pensamento, a algum pensador ou outro. Mas, os outros pensadores e suas escolas (Jônicos e Pitagóricos) eram recentes e próximos no tempo a Parmênides, de forma que não podem justificar a expressão ἔθος πολύπειρον, o hábito multiexperiente. Não há outra opção em nenhum outro lugar: o alvo de Parmênides é o pensamento tradicional, aquele pensamento que nós chamamos de pensamento mítico¹¹⁶. Apesar do fato de ser uma deusa que diz isto, a crítica de Parmênides se

¹¹⁶Uma crítica similar é feita por Heráclito no fragmento DK 21 B 40 “Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras Xenófanes e Hecateu (πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει: Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον)” (Trad. Cavalcante de Souza, p. 79). Mas a crítica de Heráclito não é contra uma maneira de pensar, tanto é verdade que junta poetas tradicionais e não tradicionais (Hesíodo e Xenófanes) e personalidades tão diferentes quanto Pitágoras, um pesquisador de ambiente místico, e Hecateu, um pesquisador de ambiente pragmático, como o é aquele de um geógrafo. De forma que Heráclito está

dirige à maneira tradicional de pensar – e não há outro candidato a não ser o pensamento mítico, na verdade, o pensamento religioso, pois nós chamamos mito o que para eles era religião –, a qual constrange os pensamentos (as *operações cognitivas*) por caminhos errantes (πλακτὸν νόον, fr. 6.6).

3.2.6.3 Visão audição e língua, os versos 4 e 5.

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκούην καὶ γλῶσσαν, “O hábito multiexperiente por esta via não te force, exercer (νωμᾶν) sem visão um olho (ἄσκοπον ὄμμα) e ressoante um ouvido (ἠχῆεσαν ἀκούην) e a língua (γλῶσσαν)¹¹⁷. Mais uma vez, Parmênides usa perífrases para explicar sua visão. Se nós nos restringimos ao ponto de vista epistemológico, aqui podemos ver apenas uma metáfora de uma cognição confusa e imprecisa. Mas, já vimos a sensibilidade do eleata para a observação psicológica; logo, numa tal descrição das funções psíquicas como hábito multiexperiente, é menos provável a introdução de uma metáfora e mais provável uma articulação com maiores detalhes da prévia descrição psicológica. Como vimos no fragmento 6, os sentidos imprecisos se referem a processos mentais e são aqueles que não possuem um certo recurso. Assim,

mesmo criticando a *polymathía*, isto é a erudição, seja ela tradicional ou não. Mas quando Heráclito critica a tradição, o faz a seu modo, como, por exemplo, no fragmento DK 21 B 5, 14 e 15, criticando genericamente uma atitude cultural e não atitudes de indivíduos específicos. Isto depõe a favor da interpretação cultural da passagem em pauta de Parmênides, o qual tem em comum com seus colegas (Heráclito, Xenófanes e os demais naturalistas) essa crítica ao pensamento mítico (religião tradicional), que ele desenvolve de maneira específica com uma crítica ao comportamento mental.

¹¹⁷Mais genericamente, a crítica da segunda metade do século passado em diante abandonou a interpretação de uma prevenção parmenidiana contra os sentidos e abraçou a ideia de uma advertência contra mau uso dos sentidos. A grande maioria da crítica mais recente interpreta dessa segunda maneira embora tendo de escapar da sugestão errada do próprio LSJ, o qual no verbete νόημα traduz “in Philos., **thought, concept**, opp. sensation, sense-presentation, Parm. 8.34 etc.,”. Com essa definição para νόημα como tendo uma acepção de 'pensamento em oposição a sensação', a sugestão de uma oposição entre o νόημα de 7.2 e a descrição do papel sentidos nos versos 7.3-5 é ainda mais forte.

por exemplo, um olho que não vê é um olho que não faz conexões mentais (*operações cognitivas*) entre imagens que vêm dos olhos físicos. De novo, as palavras de Xenófanos podem nos ajudar. Ele diz: “*Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo*”, onde isto significa: 'eles não percebem (não veem) que, se eles fossem gerados, vestissem roupas humanas e tivessem voz e corpo, eles não seriam deuses, eles seriam humanos' com todas as consequências aporéticas que esta 'visão' implica. O mesmo pode ser dito a respeito de outros fragmentos de Xenófanos, pois Xenófanos vê que cada povo cria seus deuses segundo sua própria imagem. Em outras palavras, um olho que não vê é uma visão que não entende (não conexiona) as imagens que vêm da realidade. O mesmo pode ser dito do ouvido, quando discursos ou histórias ou simples contos, mesmo cheios de contradições, são capazes de persuadir quem tem um ouvido 'ressoante' (confuso). Assim, o sentido aqui não é metafórico, mas a descrição de um comportamento mental, neste caso especial a descrição de *operações cognitivas*.

3.2.6.4 Julgar pela fala, os versos 5 e 6.

κρῖναι δὲ λόγοι πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. Todos os críticos¹¹⁸ traduzem aproximadamente nesse teor: “julgue pela razão a controversa tese por mim exposta”. É considerado um dos pontos altos do poema ao menos desde Plotino, apesar das muitas dificuldades históricas de vir a acontecer uma estreia tão *éclatant* de uma palavra, 'λόγος', que terá uma fortuna

¹¹⁸Quase todos os críticos traduzem “julgue pela razão” ou com o equivalente “pelo argumento”. A exceção se deve aos pouquíssimos autores que consideram Parmênides uma figura de tipo xamânico e portanto para eles a razão não é metro de juízo da verdade. No entanto, até mesmo Kingsley, que defende exatamente essa interpretação de Parmênides, mesmo traduzindo 'pela fala', não escapa de interpretar pela construção comum, propondo afinal umas alterações (ilegítimas, ele propõe λόγου, genitivo, por λόγοι, dativo) no texto grego, segundo ele corrupto, e chegando ao seguinte resultado: “but judge in favor of the highly contentious demonstration of the truth contained in the words as spoken by me.” (Kingsley, 2003, p. 136-140).

sem iguais na história futura da filosofia. Eu próprio aceitei essa tradução ao longo dos anos de estudo do eleatismo, pois como poderia enfrentar uma unanimidade entre os críticos tão coesa? Entretanto, a linha das pesquisas dos últimos 50 anos tende a retirar do poema aquela pátina de incrustação platonística que recobre o poema e que foi depositada ao longo de mais de dois milênios. Esse trabalho de restauração do poema vem sendo desenvolvido lentamente e quem se propõe a isto sabe da dificuldade de julgar se certa nuance é uma incrustação do tempo ou pertence à paleta parmenidiana. Eu também, trabalhando nesse time, me vi cerceado de dúvidas ao reinterpretar o emblemático “coração intrépido da verdade bem redonda” com um muito mais prosaico “a mente firme da verdade bem conexa” (Galgano, 2012). Então não é sem temor que aceito e levo adiante uma interpretação, deveras mais prosaica, de um colega estado-unidense, Christopher Kurfess, que propõe uma leitura – a meu ver – muito mais parmenidiana, muito mais pre-socrática (aderente à época), muito mais razoável dessa passagem. A tradução de Kurfess é assim: “

“Essa leitura difusa, que toma as palavras κρῖναι δὲ λόγῳ como um repúdio dos sentidos e um comando para julgar pela razão ou pelo argumento (racional), geralmente sem que se perceba, parece estar seguindo a direção da fonte estoíca (para a qual *logos* significava 'razão', [...]) Não somente a tradução de *logos* com 'razão' ou 'argumento' é suspeita, como também a construção de κρῖναι como um imperativo é também problemático quando é lido no contexto da passagem como um todo (como a citação completa de Sexto nos permite fazer) [...] Numa frase que começa ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα, “Mas tu afasta (teu) pensamento dessa via de pesquisa”, o forte adversativo ἀλλὰ exerceria uma influência sobre o resto da frase de forma que a partícula mais fraca δέ, na frase κρῖναι δὲ λόγῳ, dificilmente seria percebida como adversativa, especialmente pela ausência de um μέν anterior. Assim, os dois infinitivos são complementares com βιάσθω. Isto altera consideravelmente o sentido do todo.

*Mas tu afasta o pensamento desse caminho de pesquisa
e não deixe que o hábito multiexperiente te force, sobre este caminho,
a exercer um olho sem alvo e um ouvido que ecoa
e a língua, e a julgar, pela fala, controverso o elenchos*

por mim exposto.

Nessa construção alternativa, δὲ é conectivo, κρῖναι um infinitivo complementar, e com o dativo λόγῳ, “pela fala”, Parmênides não está fazendo uma afirmação monumental marcando o advento do discurso racional na história humana, mas a mais modesta (embora curiosa) reivindicação de que, ao longo desse caminho, assim como se deveria ser cauteloso em relação àquilo que os sentidos podem apresentar (embora nós normalmente dependemos deles), assim também a fala (como é usada normalmente) não será instrumento totalmente confiável para a compreensão do ensinamento que a deusa irá oferecer. Uma troca adicional nessa leitura é que πολύδηριν agora é entendido como predicado acusativo. A deusa não está dizendo que seu *elenchos* é “controverso”, mas alertando o jovem contra julgá-lo assim, devido à aplicação errada do hábito linguístico. Isto é, o *elenchos* pode parecer controverso àqueles muito preocupados com a maneira de expressão, mas, pela perspectiva que a deusa está revelando, isto seria um erro. Lidas assim, estas linhas se tornam a primeira de várias passagens no poema onde a deusa aponta a natureza potencialmente enganadora da fala dos mortais e da sua atitude a dar nomes.¹¹⁹

¹¹⁹ Eis a passagem original por inteiro (Kurfess, 2012, p. 76-77): “This widespread reading, which takes the words κρῖναι δὲ λόγῳ as a repudiation of the senses and a command to judge by reason or (rational) argument, appears to be, generally without appreciating the fact, following the lead of the Stoic source (for whom logos did mean “reason”, and much else besides). While the anachronistic understanding of logos is a major component of that reading, the influence of the Stoic source on how these lines have been read extends further. Not only is translating *logos* as “reason” or “argument” suspect, but the construal of κρῖναι as an imperative is also problematic once it is read (as Sextus’ fuller quotation allows us to do) in the context of the passage as a whole. The Stoic source intends for us, of course, to understand κρῖναι as an imperative (and such a construal led, presumably, to the form κρίνε preserved in Sextus), but it seems as though he manages this by carefully selective quotation.

Because the two portions of text cited by the source have generally, in the scholarship of the last century or so, been thought to come from different places in the poem, it has gone unnoticed, or else been thought unremarkable that, compared to the proem as Sextus quotes it in full, the Stoic source omits line 31. I think that the omission is indeed remarkable, and that the line was intentionally omitted because it was inconvenient for the Stoic reading of the lines that follow. In a sentence that has begun ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα, “But do you bar (your) thought from this way of seeking”, the strong adversative ἀλλά is going to exercise an influence over the remainder of the sentence such that the weaker particle δέ in the phrase κρῖναι δὲ λόγῳ is unlikely to be felt as adversative, especially in the absence of any preceding μέν. It reads, instead, as a connective particle, making the infinitive κρῖναι parallel with νομᾶν in the preceding line. Both infinitives are thus complementary with βιάσθω. This alters the sense of the whole considerably. We now understand the lines as follows:

But do you bar thought from this way of seeking,
 And let not habit of much experience force you, along this way,
 To ply an aimless eye and echoing hearing
 And tongue, and to judge, by means of speech, the elenchos
 Spoken by me (to be) much-contending.

On this alternative construal, δὲ is connective, κρῖναι a complementary infinitive, and with the dative λόγῳ, “by speech”, Parmenides is not making a monumental statement marking the advent of rational discourse into human

Essa tradução, “*não deixe que o hábito multiexperiente te force [...] a julgar, pela fala, controverso o elenchos*¹²⁰ *por mim exposto*” me parece muito mais natural e fiel ao espírito não só da época e da mentalidade desses pensadores, mas também ao próprio espírito do texto. Eu penso, embora Kurfess considere 'curioso' o alerta de Parmênides, que a deusa apresente um poderoso argumento contra a retórica dos discursos, e não só da retórica culta – isto é, àquela referida ao direito e à política (Parmênides foi um político bem-sucedido de uma *polis* eunômica¹²¹) – mas também da retórica dos discursos sobre as estruturas e funções do mundo (os mitos), aquela retórica consagrada pela tradição de cadenciar e, por que não?, utilizar modelos formulares para 'ver' o mundo (*weltanschauung*). Diante da antiga cosmovisão, as novas tendências culturais, principalmente as teóricas, são apenas teses controversas. A deusa convida a não considerar os novos discursos como controversos de antemão, exorta a deixar de lado os preconceitos e, afinal, a examinar os argumentos (as falas) com cuidado.

Esta interpretação da letra do fragmento 7 não altera o sentido geral da crítica de Parmênides

history, but the more modest (though curious) claim that, just as one should be wary, along this way, of what the senses may present (though we regularly do depend upon them), so too speech (as regularly employed) is not going to be a fully reliable instrument for comprehending the teaching which the goddess has to impart. An additional grammatical shift in this reading is that *πολύδηριον* is now understood as a predicate accusative. The goddess is thus not claiming that her elenchos is “much-contesting”, but warning the youth against judging it to be so, due to a mistaken application of linguistic habit. That is, while the elenchos might appear contentious to those too preoccupied with the way it is expressed, from the perspective that the goddess is revealing, that would be an error. Read thus, these lines become the first of a number of places in the poem where the goddess points out the potentially deceptive nature of mortal speech and naming.

¹²⁰ Esta palavra é objeto de muitas e diferentes interpretações. Aqui, na busca de um vocabulário psicológico, não é necessário se aprofundar, mas resta o fato de que o sentido homérico originário (reproche, desgracie, dissonou, LSJ) já resulta alterado na época de Parmênides. O próprio LSJ oferece esta passagem de Parmênides como exemplo para o sentido de “argumente off disporão o refutativo”. No entanto este é o sentido utilizado em Platão em referência à metodologia de Sócrates, muitas décadas depois. Na literatura contemporânea a Parmênides, com raras exceções, o sentido principal é de 'teste' ou 'prova'. Veja-se a respeito o ótimo estudo de Lester (1984) e, com metodologia similar mas com resultados diferentes, Hurley (1989).

¹²¹ Sobre a *encomia* de Eléia e a *nomothetia* de Parmênides, ver Mele, 2005 e Mele, 2006.

ao saber tradicional, mas, ao mesmo tempo, não precisa recorrer ao anacronismo de uma invenção *ex novo* e estrepitoso da 'razão' como critério epistêmico absoluto. Voltaremos a este assunto no próximo capítulo, quando esses temas serão revistos à luz da proposta parmenidiana da oposição radical entre ser e não ser, e lá veremos algo das novas problemáticas que podem surgir desta tradução.

3.3 Resumo e conclusão da primeira parte.

Nesta parte de nossa investigação escolhemos restringir o foco sobre aspectos psicológicos do poema de Parmênides, tentando evidenciar a habilidade do autor enquanto observador do comportamento da mente humana. Como instrumento primário de nossa averiguação utilizamos um sentido muito especial do verbo *voeiv* e dos seus cognatos, extraído das próprias qualificações atribuídas por Parmênides, numa noção entre 'pensar', que julgamos um conceito de abrangência grande demais, e 'conhecer' que julgamos um conceito, ao mesmo tempo, restrito demais, na medida em que se refere apenas a certo tipo de pensar, aquele pensar direcionado ao conhecimento específico de um objeto (mas, como vimos, para Parmênides o caminho do pensamento implica também saber ouvir', 'ver', 'se livrar de preconceitos', isto é, analisar com cuidado os argumentos) e, ao mesmo tempo excessivo, por incluir todos os aspectos do conhecimento (um sujeito que conhece, um meio cognitivo e o resultado deste processo, o conhecido). Ambos são os mais usados pelos estudiosos no caso do poema de Parmênides. O termo escolhido foi *operar cognitivamente* porque, embora seja fortemente técnico, pode representar muito bem um filtro tanto para as ambiguidades de 'pensar' e 'conhecer' quanto para a tentação de ampliar a discussão para os campos epistemológicos ou filosófico, fora de tema nesta análise.

Como resultados provisórios nesta primeira parte da análise do poema do ponto de vista

psicológico, podemos resumir o que segue.

No **fragmento 1** Parmênides descreve, com linguagem que vem das sensações corporais, a experiência da certeza e da dúvida, introduzindo o conceito de *persuasão* como estágio intermediário entre quem conhece e o que é conhecido; a esta parte intermediária podemos chamar de mente, que tem seu próprio modo de funcionar e pode ser persuadida tanto pela persuasão verdadeira quanto pela persuasão não verdadeira.

No **fragmento 2** Parmênides, expõe sua reflexão sobre os caminhos do pensar. A discussão completa desta reflexão será proposta no próximo capítulo e, portanto, aqui aproveitamos esse fragmento apenas para a definição da noção de *voein*, aquela operação da mente destinada à cognição, que Parmênides irá utilizar ao longo do poema.

No **fragmento 6** Parmênides examina os dois caminhos de investigação assim como são aplicados no mundo comum e faz uma distinção entre a psicologia comum e a maneira de operar do homem sábio instruído pela deusa. A diferença consiste no uso de um recurso, que os mortais não possuem. Por esta razão os mortais acreditam que ser e não ser são o mesmo e não o mesmo, enquanto o homem com o recurso sabe (pelo recurso) que eles são radicalmente opostos, Assim, o homem com o recurso segue o caminho verdadeiro, enquanto os mortais, cuja mente se comporta como se fosse surda e cega, inventam caminhos de direções reversíveis.

No **fragmento 7** Parmênides aprofunda a análise; antes de tudo faz a primeira enunciação do **Preceito da Deusa**, a oposição absoluta entre ser e não ser. Depois explica que há um hábito, experimentado muitas vezes, que configura a mente comum e o homem com o recurso não deveria ser forçado a esta configuração mental. Enquanto observa o comportamento da mente social, Parmênides percebe que o recurso (o Preceito da Deusa) é algo que sai do entendimento comum, numa crítica clara ao pensamento religioso. Por isso a deusa alerta o discípulo a tomar cuidado com

o exercício dos sentidos (visão audição e língua) e também tomar cuidado com a retórica dos discursos comuns, pois o hábito mental tende a aprovar e reprovar discursos por preconceitos; o *kouros* deve evitar ser forçado a pensar (operar cognitivamente) pelo preconceito¹²².

Tanto o fragmento 4 quanto os restantes fragmentos do poema que apresentam um vocabulário psicológico, serão abordados depois da análise completa do fragmento 2. De fato, o esclarecimento da reflexão exposta no fragmento 2 poderá elucidar noções, principalmente do fragmento 8, que sem aquele esclarecimento prévio, permaneceria crípticas e obscuras. Assim, a análise do vocabulário psicológico será prosseguida e completada numa segunda parte, após a exposição do método parmenidiano para distinguir a persuasão verdadeira da falsa.

¹²² Em estudos muito recentes se tende a rearranjar os fragmentos do poema de forma radical. Uma das tentativas está sendo levada adiante por Cordero e implica que alguns fragmentos que, pela ordenação Diels-Kranz, pertencem à segunda parte do poema sejam deslocados para a primeira parte. Em artigo de 2013 Cordero afirma que esta separação do poema em duas partes é prejuízo interpretativo trágico. Em resumo, embora Parmênides fale de dois assuntos, o discurso verdadeiro e as opiniões dos mortais, isto não quer dizer que a estes dois assuntos correspondam duas partes no poema. Principalmente dos fragmentos de 9 a 19, somente o 9 o 12 e o 19 pertenceriam à *doxa*, de forma que os outros (os fragmentos 10, 11, 13, 14, 15 16, 17, 18) teriam que ser deslocados para antes do fragmento 8: “No dudo em colocar esse conjunto em la via de la verdad, antes del fragmento 7, como explicacion del 'polémico conjunto de pruebas' (πολύδηριν ἔλεγχον) que la diosa dice haber ya expuesto (ῥηθέντα)”. (2013, p. 25)

A nossa interpretação do fragmento 7, junto com a releitura oferecida por Kurfess parecem caminhar em favor da hipótese de Cordero, onde a exposição de saberes cosmológicos novos – por exemplo, o fato de que a luz da lua seja um reflexo da luz do sol – têm que superar o obstáculo dos prejuízos do conhecimento (religioso) tradicional.

4 O MÉTODO

4.1 Introdução.

Parmênides foi um observador do comportamento da mente e há em suas palavras distinções entre dois tipos de comportamento mental. Nitidamente, ele distingue entre um comportamento mental insuficiente para os fins da pesquisa, atribuído aos mortais, e um comportamento mental que inclui uma μηχανή, a qual permite um percurso persuasivo de pensamentos, não segundo a persuasão não confiável, mas segundo aquela que deixa a mente firme (1.29), ou seja, sem as oscilações da dúvida, entre o sim e o não. Onde ele observou este segundo tipo de comportamento? E de que maneira o observou? A resposta à primeira pergunta não é difícil: Parmênides observou este comportamento da mente nele mesmo¹²³. A suporte dessa afirmação podemos alegar duas evidências: a primeira é que Parmênides fala claramente de “caminhos de pesquisa ao pensar”, isto é, fala do pensamento em ação e, em princípio, só é possível observar diretamente o pensar em ação apenas na própria mente, já que do pensar em ação de outros se pode conhecer só o relato; a segunda é que na cultura grega anterior a Parmênides já existia um terreno propício para a auto-observação, fundado na ideia do “conheça-te a ti mesmo”¹²⁴ e que se

¹²³Há uma longa discussão a respeito da presença do individualismo na cultura e na primeira filosofia grega. Especialmente em referência ao nosso assunto, a possibilidade de conhecer epistêmico, os críticos anteriores ao século XX sentiram a influência de John Locke, o qual afirma que o conhecimento de si próprio surgiu muito depois do conhecimento do mundo. Tal afirmação foi contestada duramente por Joël em 1903 (*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*), mas antes dele já existiam as vigorosas visões de Nietzsche no *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, (1873-80). Veja-se a respeito a excelente nota de Mondolfo em Zeller (1950, p. 27-98) sobre esse debate na primeira metade do século XX. Já na segunda metade do século XX e depois, a discussão parece ter perdido fôlego.

¹²⁴ Platão no *Protágoras* (343a) ressalta que todos conheciam estas sentenças (γράφαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὁμοῦσιν,

explicitaria em seu aspecto psicológico na exuberância do ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν (fr. DK 101) de Heráclito¹²⁵.

A observação do comportamento da própria mente é um fato óbvio para quem estuda psicologia e é notório que os grandes psicólogos pesquisaram inexoravelmente suas próprias mentes; e aqui cito apenas a 'auto-análise' que Freud realizou rumo à descoberta do inconsciente¹²⁶, como emblema dos esforços da pesquisa psicológica desde o século XIX até hoje. É quase natural que quem observa o comportamento da mente alheia seja levado a observar o comportamento da sua própria e é razoável aceitar que também Parmênides, que observou o comportamento da mente em outros (como se vê nos fragmentos 6 e 7), o observou também em si próprio; o que é mais difícil de determinar é de que maneira ele o observou, em relação aos 'caminhos de pesquisas', e como procedeu à compreensão da observação.

A proposta deste primeiro parágrafo do capítulo é tentar evidenciar que tipo de observação e auto-observação levou Parmênides a encontrar e expor um método do pensar para o 'caminho de pesquisa' que afinal se mostrará uma das colunas de sustentação da nossa cultura ocidental, de sua época em diante, até hoje. Como já foi especificado, nosso foco principal é o 'não ser' e é visando

<Γνῶθι σαυτόν> καὶ <Μηδὲν ἄγαν>. Embora o “conheça-te a ti mesmo” se referisse ao conhecimento das próprias tendências comportamentais, (de forma a temperá-las, como nos diz Platão em *Charmides*, 164d) a sugestão não podia não excitar em sentido introspectivo as mentes investigativas desses primeiros filósofos (ver nota 3).

¹²⁵ Heráclito, em sua investigação alcança dimensões abismais exatamente no âmbito psicológico da introspecção, pois no fr. DK 45 diz: “ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει” (“Limites de alma não encontrarias, todo caminho percorrendo; tão profundo logos ela tem”. trad. Cavalcante de Souza, 1978). Sassi remarca: “Enquanto a máxima délfica (Γνῶθι σαυτόν, nda) convidava o homem a reconhecer os próprios limites, Heráclito extrai de sua investigação uma consequência muito diferente: o reconhecimento de uma profundidade até mesmo insondável da dimensão interior” (Sassi, 2009, p. 171)

¹²⁶ Freud fala de sua auto-análise em muitas passagens de suas obras; veja-se, por exemplo, “A interpretação dos sonhos” de 1900.

essa noção que levaremos adiante nossa leitura, logo a pergunta se propõe quase que por si: que comportamento da mente Parmênides observou que o levou à noção, inédita até então, de não ser? Esse tema está tratado no fragmento 2, e é a ele que nos dedicaremos cuidadosamente nas próximas páginas.

4.2 A exposição do método: o não ser em parmênides

4.2.1 Análise do fragmento DK 2

A primeira menção ao ‘não ser’ no poema, segundo a ordenção de Diels-Kranz, é no fragmento 2¹²⁷. Eis o fragmento na edição de Diels-Kranz com a tradução de Cavalcante de Souza¹²⁸:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
 ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (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:*

¹²⁷Esta posição no poema é aquela estabelecida por Diels e é seguida pela maioria dos críticos. Embora em relação a sua anterioridade sobre os fr. 3, 4, 5, 6, 7 não haja razões claras mas somente conjecturas mais ou menos prováveis, certamente é anterior ao fr. 8, porque neste a deusa declara que a diferenciação das duas vias e o abandono de uma já fora feito antes. Para a tese defendida aqui esta posição é aceitável. Entre os que ordenam de forma diferente: Coxon (2009), Couloubaritsis (2008), Santoro (2011). Recentemente, a ordenação dos fragmentos está sendo discutida radicalmente a partir da grande importância dada à segunda parte do poema nos estudos da segunda metade do século XX.

¹²⁸Cavalcante de Souza (1978), p. 142.

*o primeiro, que é e portanto que não é não ser,
de Persuasão é o caminho (pois à 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 exequível),
nem o dirias...*

Esse fragmento apresenta um texto importante e por isto foi muito estudado pelos críticos.

Podemos dividi-lo em duas partes:

- a) a deusa anuncia palavras importantes e prepara o discípulo à recepção;
- b) a deusa expõe sua 'lei'.

Esta parte b) também pode ser divididas em duas partes, dois versos referentes ao ser e quatro versos referentes ao não ser:

- a) O anúncio da deusa;
- b) a deusa expõe sua 'lei': b1) dois versos referentes ao ser;
b2) quatro versos referentes ao não ser.

4.2.2 O anúncio da deusa, versos 1-2: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

Estes primeiros dois versos foram tratados no capítulo anterior, e dele nós extraímos uma noção importante para a nossa análise, a noção de que Parmênides utiliza para νοεῖν. Para ele, o νοεῖν em jogo aqui é aquele que segue caminhos, portanto se trata do pensar em operação e não em sua noção estática; ademais, é o pensar que caminha pelos caminhos de pesquisa, logo é um pensar investigativo, que quer saber, que quer conhecer. Atendendo a essas qualificações traduzimos νοεῖν com 'o operar cognitivo da mente', fazendo referência à operação do pensar, mas restringindo o sentido àquelas cognitivas. Evitamos desta forma tanto as ambiguidades da tradução de νοεῖν com

o termo amplo demais 'pensar', quanto as ambiguidades e contra-sensos da tradução que usa o termo 'conhecer', complexo e sintético demais, pois 'conhecer' implica um agente cognitivo, uma operação cognitiva e um objeto da cognição. Parmênides, como vimos naquelas páginas, não se refere ao fato completo do conhecer mas apenas às operações cognitivas da mente.

Devemos agora acrescentar algumas noções, que serão úteis a melhor enquadrar o fragmento em questão. Vamos voltar ao termo $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ e completar a análise proposta no capítulo anterior. Dissemos lá que, em controvérsia, alguns estudiosos o consideram passivo enquanto outros ativo, e esta última é a nossa posição. A tradução de $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ como passivo é comum a muitos estudiosos – começando por Diels-Kranz, que traduz: “*welche Wege der Forschung allein zu denken sind*”¹²⁹ – mas torna pouco compreensível o resto do fragmento. Entre as ótimas razões trazidas por Mourelatos (2009, p. 55, n. 26) e Cordero (2005, pp. 56-9), gostaria de ressaltar a dificuldade exposta por Cordero, o qual justamente afirma que a interpretação passiva de $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ obriga a pressupor um outro verbo para explicar as conjunções declarativas do fragmento (uma vez $\acute{\omicron}\pi\omega\varsigma$ e três vezes $\acute{\omega}\varsigma$), chegando a fórmulas estranhas ao texto tais como “*the one <says>...*” (Tarán, 1965, p. 32) ou “*l’un (dit)...*” (Couloubaritsis, 1990, p. 370)¹³⁰. Acrescento que, com a forma passiva se introduz uma questão imprópria, pois se afirmaria que Parmênides estaria refletindo sobre o

¹²⁹ Enquanto anteriormente Diels traduzia “*welche Wege der Forschung allein denkbar sind*” (Diels, 1987). Traduzem em passivo muitos importantes estudiosos: “*the only two ways of search that can be thought of*” (Burnet, 1920); “*that are to be thought of*” (Cornford, 1939); “*conceibibles*” (Jaeger, 1947, em tradução espanhola); “*logicamente pensabili*” (Untersteiner, 1979); “*that can be conceived*” (Tarán, 1965) e assim por diante. Mais recentemente, com as devidas exceções (exemplo, “*que l’on puisse concevoir*”, Frere, 2012), a maioria dos críticos se orienta para uma interpretação ativa de $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$.

¹³⁰ Cordero conclui que: “Como respuesta a este tipo de lectura debe señalarse algo obvio: el camino no habla.” (Cordero, 2005, p. 58).

pensar¹³¹, fato do qual não se tem nenhum vestígio no poema. Parmênides está refletindo, pelo pensar, sobre o mundo (*panta* de 1.28), seguindo a temática própria de sua época, de sua cultura e de seu grupo intelectual de pertinência. Ele não faz um discurso objetivo sobre o pensar, mas, analisando o pensar, faz um discurso objetivo – como veremos em breve – sobre a coerência interna dos pensamentos, percebendo, isto sim, que a mente (o pensar) consegue aceitar ou realizar discursos de fé verdadeira e de fé não verdadeira, sem diferenciá-los. Ele se propõe a distinguir esses dois discursos e pôr em evidência como se consegue reconhecer uns e outros, o que é um fato que pertence à esfera do pensar, e é ao pensar que se deve recorrer para realizar a distinção; mas isto não significa que Parmênides tenha como objetivo estudar o pensar, como alguns autores, direta ou indiretamente sugerem. A metáfora do caminho é clara a este respeito: ele não se importa em estudar os caminhos em si, mas estuda a que lugares levam este ou aquele caminho ou, dito de outra forma, que caminho tomar para se alcançar o fim do discurso de fé verdadeira. O caminho é apenas um meio, um percurso, e como tal tem que se saber aonde leva (ele estudará inclusive os sinais que estão ao longo dele, DK 8.2), mas, posto que se devam conhecer as rotas, seu objetivo no estudo é, antes de tudo, não se perder pelo caminho errado e sucessivamente, depois de trilhado o caminho de fé verdadeira, descrever e compreender o lugar onde chegou.

¹³¹ É a opinião de Couloubaritsis: “la *quête* vise à penser l'Eon pour *fonder* le penser. C'est pourquoi, dans la traduction '*pour penser*', nous entendons [...]: *penser ce qui permet de penser*”. (Couloubaritsis, 2008, p. 249-250). O *eon* funda sim o pensar, mas não nos termos de pensar o pensar, como se o pensar fosse para esses pensadores arcaicos um objeto definido e separado a respeito do qual se devesse meditar a origem e função. Longe disso, pensar é um fenômeno que não tem a nitidez que lhe atribuímos hoje e expressões como “*penser ce qui permet de penser*” não fazem muito sentido para aquela época.

4.2.3 O primeiro caminho, versos 3 e 4: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),

O verso 4. O verso 3 é provavelmente o mais estudado de Parmênides: merece. Porém, seguindo nosso percurso pelo aspecto psicológico, notamos logo a presença de uma palavra marcadamente psicológica no verso 4: πειθοῦς, persuasão¹³². Diels grafa com maiúsculo, indicando a deusa tradicional Πειθώ. Não se tem esta certeza e, por enquanto, vamos considerar apenas o lado não sagrado, ou seja, os aspectos meramente estruturais e funcionais da persuasão¹³³. Embora se haja bastante literatura sobre persuasão e verdade, nem sempre a ligação entre as duas, no contexto parmenidiano, é evidenciada com suficiência. O fato mais notável – e que, pelo que sei não foi ressaltado – é que a *aletheia* de Parmênides, além de não ser a *Aletheia* absoluta, também não é uma *aletheia* qualquer. Antes de tudo, *aletheia* está tradicionalmente associada quase que somente

¹³²Veja-se o excelente estudo de *peithein* e seus cognatos em Mourelatos, 2008, p. 136-163; Mourelatos chega a firmar que é *Peitho* a deusa anônima de Parmênides.

¹³³Blank, numa tese fortemente maniqueísta, insólita entre os estudiosos de Parmênides, insiste sobre o papel dessas figuras divinas dentro de um contexto essencialmente religioso e não hesita a traduzir *pistis* por *fé*, fazendo referência a supostas disputas religiosas na época de Parmênides; então *peitho* não é propriamente a persuasão mas a sedução: “*Esti*, says Parmenides, is the Way of true faith; and although he argues for this logically, he begins by using the seductive power of persuasion and implies that those who hold the true faith will be happy, while those who do not are doomed to ignorance by their *apistia*.” (Blank, 1982, p. 177)

Já Morgan, num estudo sobre o mito nos pré-socráticos (e Platão), de forma mais coerente afirma: “The motifs of conviction and persuasion, *pistis* and *peitho*, are to be understood primarily in epistemological rather than religious terms, although the imagery of the poem and the deployment of the above-mentioned motifs do carry some religious resonance.” (Morgan, 2004, p. 71)

Uma outra partidária da interpretação mística é Gemelli-Marciano e algumas ideia a respeito de *Peitho* podem ser encontradas em Gemelli-Marciano (2008), especialmente às páginas 36-37.

ao relato verdadeiro de uma testemunha ocular dos fatos¹³⁴ ou às falas verdadeiras dos deuses¹³⁵ ou dos preceitos dos poetas¹³⁶ e muito raramente associada a fatos verdadeiros. Depois, a associação de *peitho* (persuasão) com *aletheia* respeita exatamente esse campo semântico de *aletheia*, como verdade de uma fala. Mas Parmênides associa *aletheia* à pesquisa, e – continua Cherubin – isto sugere que: “mesmo sem podermos ser nós mesmos testemunhas de algo, ou onde não tivermos a possibilidade de achar uma testemunha confiável [...] podemos ainda assim ter acesso ao caminho [...], e este caminho é um caminho de inquérito”¹³⁷; com razão diz Cherubin que esta novidade é revolucionária¹³⁸. Pelo lado da linguagem mitológica, podemos ver que a deusa

¹³⁴Levet (1976, p.57): “De toute évidence, chez Homère, le vrai se manifeste essentiellement quand il y a dialogue. [...] Les emplois de la plupart des motes exprimant le vrai – ils sont presque constamment associés à un verbe de déclaration – portent à ce sujet un témoignage irréfutable.” Cherubin acrescenta: “To be able to tell *aletheia* requires an awareness of the whole of what is relevant, and awareness of the context of one's subject”. (Cherubin, 2009, p. 58)

¹³⁵Antes de tudo as invocações às Musas, as quais na medida que inspiram o canto, são a garantia da verdade dos relatos dos poemas. Para Cherubin, esse relato da origem é-garantia da narração do presente: “In Pindar and in Hesiod's account of the Muses, awareness of the origins of things (of the cosmos, of a city, of a family) is a requisite for presenting current events properly in one's poem. (Cherubin, 2009, p. 58)

¹³⁶Hesíodo, *Obras e dias*, 765-8, 818, 824. Citado por Detienne, que diz: “Dessa vez se trata de uma “Verdade” que se define expressamente como “não esquecimento” dos preceitos do poeta”. (Detienne, 1983, p. 14; original: “Questa volta si tratta di una “Verità” che si definisce espressamente come “non oblio” dei precetti del poeta”; p. 14)

¹³⁷A passagem inteira é esta: “He is suggesting that sometimes even where we cannot witness something ourselves, where we may have overlooked or forgotten something about a situation, where we cannot find a reliable witness, and where the gods or their agents have not chosen to reveal things to us; even when these traditional means are not available, we may still have access to a road whose orientation is governed by *aletheia*, and the road is a road of inquiry”. (Cherubin, 2009, p. 59).

¹³⁸Dizer que Parmênides associa o caminho de inquérito à *aletheia* está correto. O que é menos correto, a meu ver, é a afirmação (que está no texto acima citado de Cherubin e que eu não reporte) de que a via de inquérito é governada por *aletheia* (“a road whose orientation is governed by *aletheia*”, veja nota 137, acima). Ora, Parmênides diz claramente que esta via de inquérito é a via de *peitho*, portanto é governada por *peitho*. O fato de que *peitho* atenda à *aletheia* não autoriza a pular esta etapa, sob pena de total desentendimento da proposta de Parmênides. Uma crítica semelhante deve ser feita a Mourelatos, o qual, após uma excelente e profunda análise de *dizesios*, conclui afirmando que a busca de Parmênides é pela *aletheia* (“For Parmênides it is a quest for *aletheia*” Mourelatos, 2008, p. 68). Parece-me que é o caso de repetir, para Parmênides é um caminho de busca governado por um discurso persuasivo (argumento bem conexo, *peitho*) que garante a verdade. O alvo de Parmênides não é a verdade, mas um instrumento que garanta a verdade.

Todos os estudiosos têm consciência desta divisão feita por Parmênides, que redundava no bordão *aletheia*-doxa, mas lentamente acabam se esquecendo que o alvo é a diferenciação das proposições. Entre os poucos que põem isto em relevo está Patrícia Curd: “In promising to teach the kouros “all things,” the goddess undertakes to impart

Πειθώ, tradicionalmente associada a Afrodite, representando assim a persuasão da fala sedutora¹³⁹, em Parmênides é associada a *aletheia*, configurando uma persuasão que leva à verdade. Mas podemos acrescentar mais, a *aletheia* de que fala Parmênides não é qualquer *aletheia*, mas a *aletheia* própria da persuasão, como está claramente caracterizado pelo verso 4. Portanto, estou convencido de que é totalmente inútil ampliar o horizonte semântico da *aletheia* parmenidiana às ideias mais abstratas que consideram a noção de 'verdade' isoladamente e em si mesma. Penso que Parmênides restringia o sentido apenas à verdade do discurso, ou melhor, tratando-se de persuasão, devemos dizer à verdade do argumento, embora sejam discurso e argumento no sentido arcaico¹⁴⁰. Infelizmente, deste ponto de vista, ficam enfraquecidas todas aquelas interpretações que tendem a fazer de Parmênides o profeta da Verdade idealizada. A própria costumeira divisão do poema em duas partes, a parte da verdade ou *aletheia* e a parte da opinião ou *doxa*, não se justifica, sendo apenas um bordão didático muito distante da letra do texto parmenidiano¹⁴¹.

to him what he must know to avoid the errors of mortals. Thus he must learn what it is for something to be reliably, and he must learn both the criteria for reliability and the tests that will allow him to investigate and to evaluate various claims for trustworthy and reliable being, or what-is.” (Curd, 2004, P. 22)

¹³⁹Mourelatos, 2008, p. 139.

¹⁴⁰Num artigo extremamente esclarecedor a respeito da *aletheia* em Parmênides, Germani mostra que o sentido arcaico de 'discurso' (*legein*) é muito diferente da noção de discurso apresentada por Platão e Aristóteles. Citando Aristóteles (“é falso dizer que o ser não é ou o não ser é”; “τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος”, *Metaph. IV*, 1011 27b) ela nota que não está presente em Parmênides a noção de 'dizer a verdade' como algo restrito somente ao discurso e, aproveitando as palavras de Lloyd (Lloyd, 1966, p. 422), ela diz: “O próprio Lloyd, analisando o emprego arcaico de termos como *χρέ* e *ἀνάγκη*, nota que 'nós podemos interpretar Parmênides como se ele acreditasse que é logicamente necessário que o que é é e logicamente impossível que não seja, mas parece provável que ele também tenha concebido esta necessidade como condição física real do Ser, e quando ele descreve *Ἀνάγκη* como <mantendo> o que é <em liames> (8.30) isto pode não ser uma mera metáfora poética'. Portanto, me parece que a própria noção de falso não encontre nenhum lugar na concepção parmenidiana. Aquilo que corresponde, na passagem aristotélica, à falsidade – “dizer que o ser não é ou que o não ser é” – é concebido por Parmênides como uma impossibilidade que não se refere apenas ao dizer mas que é inerente antes de tudo ao próprio ser.” (Germani, 1988, p. 194)

¹⁴¹Reporto exemplarmente um trecho de Solana Dueso, exemplo que se multiplica *ad libitum* em muitos outros estudiosos: “In the presentation of the program, we have the first terminological clue of the theoretical content. It would be about truth (*aletheia*) and opinions (*doxai*), both terms being of epistemic, and not ontological, content.”

O Parmênides psicólogo percebe que a persuasão é um fato da ‘mente’ – conceito este último que, assim como nós o entendemos, lhe é estranho –, fenômeno que ele consegue identificar descrevendo as ocorrências mentais, como dissemos no nosso estudo de 1.29. E é o Parmênides psicólogo que identifica duas persuasões: uma acompanhada da verdade e outra onde a crença não é acompanhada da verdade. À primeira ele chama de *πειθός*, que gera a sensação de firmeza na mente (*ἀτρεμὲς ἦτορ*) e acompanha a verdade, a qual é por isto *εὐκυκλέος*, bem conexa, na variante trazida por Simplício, ou *εὐπειθέος*, bem persuasiva, naquela trazida por Sexto Empírico¹⁴². À segunda ele chama de ‘opinião dos mortais’ na qual não há uma *πίστις ἀληθής*, um convencimento acompanhado de verdade¹⁴³.

Esta distinção nos mostra a agudeza da observação psicológica. A certeza pode ser de dois tipos: ou é uma certeza que deixa espaço a dúvidas ou é uma certeza indubitável. Isto expõe um problema gnosiológico, que pode ser assim formulado: posto que se tem uma convicção (e todos temos convicções) como posso saber se esta convicção corresponde à verdade ou é uma convicção sem fundamento e sem correspondência com a realidade? Resposta: não posso sabê-lo. A minha mente mostra apenas convicção, e para saber se tal convicção é acompanhada de verdade ou se não

(Solana Dueso, 2007, p. 275) No entanto, exatamente do ponto de vista terminológico, como o autor pretende, na apresentação do programa a deusa não diz que o *kouros* aprenderá “about truth”, mas diz que aprenderá o “*atremés etor*”, o qual, mesmo do ponto de vista teórico (além de terminológico) constitui um assunto muito diferente daquele que o autor imagina (a verdade). Se se quiser dividir o poema em dois assuntos, estes são a persuasão verdadeira e a persuasão não verdadeira, não a verdade e a opinião.

¹⁴²A minha discussão destes termos está em Galgano (2012).

¹⁴³Num trabalho interessante, Buontempi evidencia mais claramente a diferença entre *pistis* e *peitho* em Parmênides. Diz ela: “[*Peitho*] está ligada às palavras: é o estado a partir do qual se toma a palavra, ou o estado produzido pela escuta de palavras.” (Buontempi, p. 50) Esse estado possui a ambivaência de pertencer ao caminho do “é” ou às opiniões dos mortais. Já: “*pistis* é aquela relação que se estabelece entre termos, de um para o outro, transparentes e disponíveis, e cujo vínculo consiste na disponibilidade e capacidade de cada um de se exibir ao outro completamente...”. (p. 53) Entretanto Buontempi utiliza uma metodologia arriscada, pois pretende extrair o sentido de *peithos* e *pistis* a partir da interpretação do poema de Parmênides: nada mais controverso!

tem fé verdadeira, é necessário recorrer a algo extra-mental, é necessária uma prova externa, porque a mente por si só não consegue identificar uma sua convicção própria como verdadeira ou falsa.

A diferenciação de dois tipos de persuasão no poema é clara e a discussão desta diferenciação pertence à parte propedéutica, pois não se fala dela na parte do *eon*, no fr. 8, quando a ordem do mundo é explicada, com exceção do final do discurso da deusa onde ela anuncia o encerramento de seu discurso confiável (*πιστὸν λόγον*). Isto significa que este tema faz parte do instrumental argumentativo prévio que conduzirá à sucessiva análise cosmológica. Em outras palavras, depois de exposto o programa, há uma parte propedêutica que discute a diferenciação entre as duas persuasões e sucessivamente as duas persuasões são apresentadas: certamente a persuasão verdadeira, constituída pelo fragmento 8, e talvez – mas em volta desta questão há muita controvérsia – a persuasão não verdadeira, que Diels reuniu nos fragmentos de 9 a 19¹⁴⁴.

A esse respeito, é necessário acrescentar que há duas formas (entre outras) muito comuns nos argumentos; em uma, uma sequência argumentativa leva à conclusão (como, por exemplo, no silogismo clássico), enquanto em outra há primeiro o enunciado da conclusão e depois a exposição dos argumentos que provam o enunciado. Parmênides parece preferir este segundo caminho, o qual convém mais ao estilo hierático de uma fala divina: primeiro o enunciado é feito, seria melhor

¹⁴⁴Cabe a Rossetti o mérito de evidenciar uma forte estrutura metatextual no poema de Parmênides. A excelente análise de Rossetti, por exemplo, mostra que: “[...] les considérations exposées des les fragments 2-7 sont préliminaires et propédeutiques: non seulement elles servent à chasser tant de préjugés, mais elles présentent aussi les fruits d’une recherche et d’une réflexion qui a déjà eu lieu auparavant. Une telle référence au processus de décantation qui a rendu possible l’élaboration et la fixation d’un enseignement déterminé est extrêmement rare. Qu’une telle donnée témoigne en faveur d’une très nette césure entre le proème et les contenus doctrinaux n’est pas moins digne de remarque.” (Rossetti, 2010, p. 205). Gostaria de acrescentar que as 'considerações' não são apenas considerações, contêm a exposição de um método (Rossetti, na n. 20 remete a Cerri, o qual fala de 'premissas metodológicas'), que porém não é também apenas um método, porque, embora se trate de um caminho a seguir, é o caminho principal do mundo, é sua lei intrínseca: o seu princípio (*arche* ou *archai*). Esta discussão será feita mais adiante.

dizer, proclamado, e depois são dadas algumas explicações do porque daquele enunciado. Os versos 2.3-4 atendem a esta forma, uma proclamação é anunciada (vv. 1-2) e depois enunciada (vv.3-4). A proclamação enunciada consiste em estabelecer qual é o caminho que pensa o inquerito com persuasão, não a persuasão falsa, mas a verdadeira, um caminho enfim que anda com a verdade. Explicado o verso 4 temos que esclarecer o verso 3.

O verso 3. Não se pode isolar gramaticalmente o verso 3 do anterior verso 2 (e nem do seu correlativo verso 5) e, portanto, não se pode esquecer que se trata de um caminho. No entanto, as noções envolvidas são estáticas e não há nenhum elemento dinâmico ou sequencial ou de qualquer natureza minimamente motora que remeta à ideia de caminho:

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

'É' – 'não é' – 'não ser' expressam noções estáticas, o que, a primeira vista, parece não combinar com a ideia dinâmica de caminho. Pois o sentido, deste ponto de vista, é que o caminho de pesquisa a pensar, por ser um pensar que procede por um caminho, não é o pensar de um momento, mas um pensar que constrói (que segue por) um caminho. A estaticidade das formas verbais sugere, então, que, no percurso seguido pelo pensar, para que o inquerito seja de verdadeira persuasão, o ἔστιν, o οὐκ ἔστι e o μὴ εἶναι, por serem estáticos, devem ser constantes. Esta noção é estrutural: o caminho de inquerito a pensar deve conter uma constante, válida em qualquer momento e qualquer passagem do caminho. O fato de ser a afirmação de uma constante estática numa dimensão de caminho (dinâmica), reforça a ideia de algo externo ao processo, de natureza fixa, a ser aplicado a algo de natureza processual, ou seja, é uma lei, pois a noção de lei expressa também as relações fixas entre as dinâmicas de elementos de um ou mais processos.

Vamos observar a estrutura sintática do verso mais de perto: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Depois da conjunção correlativa ἡ μὲν – que se coadunará com o ἡ δὲ de 2.5 (ἡ δ'

ὡς) – o verso é constituído de duas unidades sintáticas autônomas mas subordinadas ao verso 2 pelos advérbios ὅπως e ὡς, ademais as duas unidades estão ligadas pela conjunção τε καὶ. Vejamos então a construção sintática sem entrar ainda na semântica, ou seja, sem traduzir os termos ἔστιν, οὐκ ἔστι e μὴ εἶναι:

por um lado (ἢ μὲν) que ἔστιν e também que οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

A conjunção τε καὶ (*e também que*) nos diz que temos duas orações que, pela estrutura de todo o fragmento, devem ser completas, embora possa parecer que não o sejam, pois vejamo-as separadamente e sem os advérbios:

- 1) ἔστιν;
- 2) οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

A primeira oração é sem sujeito e sem objeto, sendo constituída somente pelo verbo; a segunda, dependendo da interpretação, pode ser (2.1) sem sujeito também e com objeto direto ou (2.2) com “sujeito” de verbo impessoal e sem objeto. A primeira é afirmativa, enquanto a segunda é negativa; entretanto a segunda nega uma segunda negação contida no objeto (ou “sujeito”, do verbo impessoal), é negação de negação.

		Conjunção correlativa	Advérbio relativo	sujeito	verbo	objeto
Verso 2.3		ἢ μὲν				
	Oração 1		ὅπως	---	ἔστιν	---
	Oração 2.1		ὡς	---	οὐκ ἔστι	μὴ εἶναι
	Oração 2.2		ὡς	μὴ εἶναι	οὐκ ἔστι	---

O grande mistério destas palavras é exatamente que o sujeito, sintaticamente explícito ou subentendido, mas necessariamente claro, na primeira oração não aparece e talvez na segunda

também não. Não convém nestas páginas reconstruir a discussão dos vários estudiosos em relação a esta falta¹⁴⁵; de nosso lado, enfrentaremos a questão por outras providências, que em breve serão apresentadas. Por enquanto, vamos aproveitar o resumo das possibilidades de solução, reportadas por Cordero (2005). Para o estudioso há quatro possibilidades, a saber: “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 o *éstin* “produz” o sujeito. As quatro possibilidades encontraram defensores.”¹⁴⁶

Não penso que seja o caso de tomar partido agora, faremos isto somente no fim de a nossa análise; por enquanto vamos prosseguir com as nossas considerações. A primeira delas é que as duas orações não são simplesmente conjuntas, elas são mais do que conjuntas porque apresentam

¹⁴⁵O problema principal é a interpretação do *éstin* da primeira oração. Em grego esta sintaxe representa uma anomalia e, por causa disso, a leitura não encontra nenhuma regra interpretativa direta, restando apenas a possibilidade de interpretações indiretas e, portanto, fortemente controversas. Reporto aqui, como exemplo, além das quatro linhas interpretativas agrupadas por Cordero e apresentadas acima, dois exemplos radicalmente opostos e inconciliáveis, mas cada um com seu fundamento (indireto), impossível de ser contestado cabalmente. O primeiro é de Robinson, o qual deixa em aberto as várias interpretações possíveis do sujeito de *éstin* e as várias interpretações possíveis do próprio *éstin* (se existencial, locativo ou outros), com uma única exceção, a saber, o *éstin* não pode ser impessoal: “Things are a little more problematic when the verb is used absolutely, since one has to decide between the existential, the locative and the veridical interpretation, or, should one hesitate to back one or other exclusively, to leave open the possibility of multiple interpretations in any particular instance. What seems out of the question however is an interpretation of the absolute use of the verb 'to be' as an impersonal use; no-one to my knowledge has ever yet been able to produce an instance of meaning 'it is' in a way linguistically analogous to meaning 'it rains' or meaning 'it snows'. Whatever we know about the verb 'to be' in Greek indicates that it always has a subject. Since none is specified here, I take it that the only fair thing to do is to say so, and leave the matter in abeyance until such time as Parmenides himself decides to let us in on his secret.” (Robinson, 1975, p. 625)

Mas, exatamente do lado oposto, Cordero defende o sujeito impessoal (para o qual ele dá uma interpretação específica dos verbos impessoais) e diz: “Si tenemos en cuenta esta interpretación de los verbos impersonales, no dudamos en afirmar que em 2.3a y 2.5a los dos *éstin*, em tanto elementos autónomos hasta entonces, están *utilizados* de forma impersonal. Entonces, del mismo modo em que “llueve” significa “se da ahora el hecho de llover”, “el llover está presente ahora”, “es” significa “se da ahora el hecho de ser”, “el hecho de ser está presente ahora”. (Cordero, 2005, p. 70).

¹⁴⁶Cordero, 2005, p. 63.

uma única noção em três variações: ἔστιν, οὐκ ἔστι e μὴ εἶναι, são variações do campo semântico de εἶμί, o verbo ser. Seriam simplesmente conjuntas se apresentassem verbos e objetos diferentes. Naturalmente, uma construção deste tipo, com verbos e objetos diretos diferentes, seria possível¹⁴⁷ e apresentaria duas orações sintaticamente independentes e conjuntas. Mas no nosso caso a construção é feita com três formas do mesmo verbo que muito dificilmente têm uma conexão apenas conjuntiva.

Ademais, a segunda afirmação, duplamente negativa, faz pensar à estrutura da citação platônica, a qual não é sintaticamente igual mas muito semelhante: *que nunca os não entes sejam*, onde também uma negação duplamente reforçada (Οὐ δαμῆ – μήποτε) recusa existência aos não entes, implicando apenas variações formais de εἶναι, desta vez com o particípio no neutro plural, τὰ ἔοντα, que não está presente no fr. 2.

Estes elementos a mais precisam ser investigados. Vamos começar pela conjunção¹⁴⁸. τε καὶ, em geral traduzido por simples conjunção pelos críticos, assume aqui um valor mais forte. O fato que seja uma conjunção elimina, de início, a interpretação do verso 3 como uma disjunção¹⁴⁹. Mais que uma conjunção as duas subordinadas são ligadas por uma conexão vital, onde o τε καὶ, no sentido de ‘também’ ou até mesmo ‘ambos’, representa a conjunção de uma segunda parte reforçando a primeira, não porque explica, mas simplesmente porque as duas fazem parte de um

¹⁴⁷Por exemplo: “os únicos caminhos de inquiridos a pensar, por um lado, que *examina* e que não é não *avaliar*...”.

¹⁴⁸Humbert (1954). “D’ailleurs, d’une façon générale une certaine indetermination, inseparable de la poesie qui *exprime* moins qu’elle ne *suggère*, est peu favorable à un employ rigoureux et précis des particules.” (p. 370)

¹⁴⁹Mansfeld (1960), reportado por Meijer (1997, p. 100 and passim). O argumento de Mansfeld parte da consideração de que o silogismo disjuntivo não precisa de sujeito (aqui, o argumento de Parmênides não precisaria de um sujeito para o *esti*): A (ἔστιν) ou B (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι).

todo¹⁵⁰.

Este reforço da conjunção, diria até mesmo esse entranhamento, pode ser melhor notado se fazemos a comparação do segundo emistíquio (ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) com a citação platônica do bordão parmenidiano (7.1: Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ ἐόντα):

	Expressão da negação	Verbo	“sujeito” da completiva negado
Citação platônica	Τοῦτο Οὐ δαμῆ	εἶναι	μὴ ἐόντα
Segundo emistíquio	οὐκ	ἔστι	μὴ εἶναι

O paralelismo, segundo esta construção, embora de início possa parecer impróprio, não só não é impossível como também, me parece, respeita mais fielmente o texto de Parmênides. Ou seja, a dinâmica principal da expressão, a injunção da deusa, é dada pelo verbo οὐ δαμῆ, o qual, independentemente de toda a discussão filológica possível¹⁵¹, apresenta um sentido claro: não deve prevalecer o pensamento de que os não-entes sejam.

Não prevaleça isto, não prevaleça que os não-entes sejam. A equivalência entre isto (τοῦτο) e que os não-entes sejam (εἶναι μὴ ἐόντα) fica clara. Neste caso fica claro também o sentido e o

¹⁵⁰ Aparentemente (pelo que pude descobrir), não há estudos atuais completos sobre as partículas em grego antigo, e parece que o último foi de Denniston (1954). De lá para cá, as partículas foram estudadas por trabalhos específicos e separadamente por áreas literárias (épica, tragédia etc.) deixando uma lacuna na poesia, onde o uso é muito menos rigoroso (ver n. 17) e oferece maiores dificuldades de interpretação. Um *status questionis* da problemática de *te kai* possivelmente encontra-se em um artigo de próxima publicação, do qual, por enquanto, só consegui o *abstract*: Bonifazi (2012).”

¹⁵¹ Discussão não pequena, posto que δαμάζω pode ser ativo ou passivo e δαμῆ é melhor entendido em sentido ativo, mas é exclusivamente atestado em passivo, gerando insegurança sobre as funções de τοῦτο e μὴ ἐόντα e até mesmo obrigando LSJ a postular um uso novo em Parmênides e traduzir *ad sensum* “it shall never be proved that” (LSJ, δαμάζω, V.)

paralelismo com 2.3. De fato ‘não prevaleça’ (não vença, nunca será provado, ou todas as variações que os vários estudiosos excogitaram) significa, de fato, ‘que não aconteça’ ‘que não seja’ e afinal ‘οὐκ ἔστι’. Esta é a tese de Parmênides, assim como apresentada por Platão. Este é o sentido mais seguro, confortado pelo mais antigo testemunho e pela mais alta autoridade filosófica da antiguidade, Platão, que se dedicou com afínco ao estudo de Parmênides, ao ponto não só de lhe dedicar dois diálogos e muitas passagens, mas até mesmo de afirmar, muito modestamente, de não ter certeza de ter entendido o venerável e terrível eleata.

Muitos autores se referem a Parmênides como o filósofo do ser¹⁵²; isto está certo. Mas muitos se esquecem de lembrar que ele é o filósofo do não ser e isto não faz justiça ao eleata. Vamos então esclarecer essa noção, posto que vem exatamente de Platão e que certa orientação, da antiga escola alemã de história da filosofia, colocou na sombra em favor da noção de ser. O segundo hemistíquio de 2.3 soa assim: *(os únicos caminhos de inquérito a pensar são, por um lado) [...] que não é não ser*. O fato singular é que além da repetição da negação tem também a repetição do verbo εἶμί. Obviamente, não se trata de uma ditografia e, portanto, teremos que diferenciar o primeiro negar (οὐκ ἔστι), do segundo negar (μὴ εἶναι). O primeiro negar é feito pela partícula negativa οὐκ e o presente do indicativo ἔστι. A tradução simples e direta soa: não é. De início – apenas de início, pois a seguir se verá que οὐκ ἔστι é modal – não parece haver dificuldade quanto à tradução em si, restando apenas o problema da falta de sujeito. Se ‘não é’ está certo, resta descobrir ao que se refere

¹⁵²Atualmente há autores que evitam até a questão do 'ser' e que se limitam apenas ao verbo ser, isto é, a questões linguísticas. Para estes críticos Henn estreia uma nova categoria, a ontofobia: “Contemporary critics avoid talk of fundamental existence because the concept of Being-as-such makes them feel uncomfortable, and remains for them, a nebulous indeterminate cipher, an empty notion; this ontophobia, however, has no grounding in fact.” (Henn, 2003, p. 120)

e não há outro candidato, a ser alvo dessa negação, que o seguinte $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

Não parece haver atestação de $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ na poesia épica. Pela pesquisa no TLG as primeiras atestações parecem ser da época de Parmênides se não sucessivas, sendo que, neste último caso, ele deve estar entre os primeiros a usar esta expressão. Mas, aguardando resultados filológicos mais precisos, podemos dizer que a noção de $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ contida no segundo negar, não deve ser a mesma do primeiro sob pena de gerar uma contradição de termos incompreensível, mas que, justamente neste sentido, atiçou a fantasia de muitos críticos. Penso, por exemplo àqueles que quiseram ver as duas negações apenas no sentido gramatical¹⁵³ e acabam achando o argumento de Parmênides fraco ou tautológico quando não inconsistente. Mas o primeiro negar ($\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) quer negar um outro negar ($\mu\eta$) específico, aquele que nega $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ¹⁵⁴.

¹⁵³Por exemplo, C. Kahn, cuja única conclusão, segundo sua leitura, seria que: “If we restate Parmenides’ claim in the modern, formal mode, it might run: ‘m knows that p’ entails ‘p’. In Kahn (2009), pp. 153–4.

Kahn é um interprete famoso e importante do texto parmenidiano. Segundo ele próprio relata, ao se dedicar ao estudo de Parmênides se deparou com a dificuldade de entender o uso que o eleata faz do verbo ser e, além disso, se deparou com uma carência de estudos a respeito. Mergulhou assim no estudo de *einai* e produziu um dos mais importantes trabalhos sobre o assunto que já foram escritos, *The verb be in ancient Greek*, que recebeu uma segunda edição ampliada em 2003, depois de mais de 30 anos. Resumidamente, Kahn identifica seis grupos de uso do verbo 'ser', o último dos quais é um uso que, segundo ele, começa com Parmênides. Os primeiros cinco usos são encontrados em Homero, o sexto é pós-homérico: tipo I, uso vital; tipo II (que se divide em IIA e IIB), afirmações mistas de objetos singulares; tipo III, locativo existencial; tipo IV, o operador da frase existencial; tipo V, *eimi* como predicado superficial ou verbo de ocorrência; já o sexto não recebe uma definição única, porque apresenta variações complexas, as quais tornam “the Type VI the most problematic of all uses of *eimi*”. (p. 300) Chega ele então a mais um tipo de uso, que ele chama 'veridic', que talvez em português seja melhor rendido por 'veritativo'. O uso veritativo seria, afinal, uma nuance do uso existencial. Em relação a Parmênides, o grande aparato colocado em jogo por Kahn esconde, todavia, alguns problemas, os quais não aparecem no estudo em questão, mas nos artigos específicos sobre o eleata. Aqui reporto aquele que me parece o seu erro fundamental; alguns outros são abordados em minha recensão a *Essays on being* (Galgano, 2012). No seu famoso “The thesis of Parmenides” (originalmente em *Review of Metaphysics*, 1969 e aqui retomado de *Essays on being*, 2009) Kahn põe a questão desta forma: “Qual era a pergunta que Parmênides fez a si próprio e para a qual ele pensava que sua tese fosse a resposta?” (p. 144) Kahn assim responde:

“The problem which Parmenides raises from the beginning of his poem is not the problem of cosmology but the problem of knowledge; more exactly, the problem of the search for knowledge, the choice between alternative ways for thought and cognition to travel on in pursuit of Truth”. (p. 147)

¹⁵⁴Um bom estudo sobre a diferença entre estas duas negações encontra-se em Cassin, 1998, p. 200-211.

Vou repetir a sequência porque, por um lado a ação do primeiro negar é predicativa, por outro lado a noção predicada é máxima e acaba por gerar um pequeno desconforto argumentativo. O primeiro negar nega um segundo negar, este segundo negar nega εἶναι. Ou seja, o segundo negar é um ‘negar algo específico (εἶναι)’. O conceito se torna claro se se mantém presente o sentido psicológico, muito mais que o gnosiológico, da expressão parmenidiana. Negar algo é o que fazem ambas as expressões, tanto do primeiro quanto do segundo negar. Mas o segundo negar é a ação específica de negação de εἶναι, a qual é uma ação da mente, é um comportamento concreto, o comportamento mental de negar εἶναι. Parmênides diz que o caminho persuasivo é aquele que nega que se possa ter o comportamento mental específico de negar εἶναι: não é possível (ter o comportamento mental de) negar εἶναι.

Este é um ponto que gerou muita confusão. Parmênides não nega que se tenha que negar, como se ele próprio, ao dizer que o não ser não é, estivesse cometendo o maior dos disparates auto-contraditórios. São muitíssimos os que interpretam Parmênides desta forma e, depois, cansados de não achar o fio da meada, acabam dizendo que Parmênides é o filósofo do ser (apenas). Parmênides usa gramaticalmente a negação, e também a usa gnosiologicamente e epistemicamente. Dá para se dizer mais, dá para dizer que ele usa a negação de forma magistral, como poucos souberam usar na história da filosofia. De fato, o segundo hemistíquio assevera que há um percurso mental que é persuasivo (v. 4) quando não segue μὴ εἶναι. Mais uma vez: o percurso mental de inquérito é persuasivo quando não se comporta mentalmente negando εἶναι, quando não tem a atitude de negar εἶναι. Resta descobrir o que é εἶναι.

εἶναι é um infinitivo. Como se sabe, o infinitivo é a expressão verbal depauperada de todo sentido acessório, ao ponto que “C’est de cette façon négative que l’infinitif a été défini comme

représentant l'*idée verbale nue*.”¹⁵⁵ Os mais variados estudos não conseguiram explicar de forma convincente um sentido específico para o uso feito por Parmênides. Por exemplo, “The verb ‘be’ in ancient Greek”¹⁵⁶, um dos estudos mais completo sobre o tema, se vê obrigado a atribuir a Parmênides um uso supostamente novo, mas de forma imprópria e desnecessária¹⁵⁷. Eu penso que quando Parmênides quis utilizar um novo sentido, inventou um novo termo *to eon* (invenção na linha já consolidada de substantivar verbos no gênero neutro). Não fez o mesmo com εἶναι e suas demais formas verbais, razão pela qual o sentido deve ser buscado nas acepções tradicionais, que são múltiplas e equívocas, como dirá mais tarde Aristóteles.

No infinitivo, εἶναι expressa a ideia geral do verbo, num campo semântico que vai desde ‘presença’ e até a função predicativa comum a muitas línguas indo-europeias. É inútil buscar um sentido preciso, como ‘existir’ ou ‘estar presente localmente’ ou outro; εἶναι significa tudo isto, principalmente porque, usado na forma negativa, se propõe a negar qualquer positividade, logo se trata da negação da ‘presença’ (sentido locativo), do ‘atributo’ (sentido predicativo), da verdade (sentido veritativo), da existência (sentido existencial) e todos os demais sentidos e as demais nuances que εἶναι pode ter; genericamente, podemos nos limitar ao sentido existencial porque é mais cômodo para a nossa língua, exatamente na medida em que, para a nossa compreensão atual,

¹⁵⁵Humbert (1954), p. 125.

¹⁵⁶Kahn (2003), *passim*.

¹⁵⁷Kahn extrai o sentido de εἶναι em Parmênides não do uso que o eleata faz, mas do contexto geral da mensagem parmenidiana. Teoricamente seria um método viável, posto que se consiga entender corretamente a mensagem do filósofo. Na prática, no caso do poema de Parmênides, que verte exatamente sobre εἶναι e seus derivados, há um risco enorme – ao qual, em minha visão, Kahn sucumbiu – de cair num *petitio principii*, onde o sentido de εἶναι é extraído da mensagem filosófica geral (Kahn o extrai de 1.29, que é o ‘índice parmenidiano’ e portanto poderia oferecer a ideia geral do poema) e, por sua vez, a mensagem filosófica é obtida a partir do sentido de εἶναι. Kahn acredita ter encontrado no sentido ‘veritativo’ o novo uso que Parmênides faz de εἶναι.

qualquer um dos outros sentidos está incluído necessariamente no sentido existencial. Em português, a palavra que expressa εἶναι com a mesma equívocidade ou pluralidade de sentido numa riqueza próxima ao grego, é o verbo ‘ser’¹⁵⁸. Parece-me perfeitamente inútil cercear o sentido de forma francamente artificial para dar espaço a polêmicas fictícias¹⁵⁹. Até mesmo para a acepção de ‘existir’ se construíram críticas factóides, onde se chega a discutir se Parmênides pensasse ou não que seres não existentes como quimeras e outros seres mitológicos pudessem ser incluídos na leitura predicamental¹⁶⁰. Principalmente, é necessário manter a equívocidade do termo porque corresponde à *forma mentis* do autor e não se deve exigir distinções que não eram processadas por aquela cultura, sob pena, mais uma vez, de atribuir aos antigos a nossa própria *forma mentis*, pecado

¹⁵⁸Para εἶναι o dicionário LSJ apresenta sete campos (de A a G) com 16 acepções e mais várias subacepções. Para o verbo ‘ser’ o dicionário Houaiss apresenta 19 acepções das quais 14 verbais e 5 como substantivo; as subacepções são exemplificadas mas não classificadas.

¹⁵⁹Um interessante resumo dessas polêmicas pode ser visto em Gallop (1979), embora eu não compartilhe a sua interpretação do fragmento 2. Após fazer críticas detalhadas a Kirk & Raven, Mourelatos, Kahn, Furth e até mesmo Owen, do qual compartilha a interpretação existencial, ele faz uma paródia do Hamlet de Shakespeare e imagina o famoso monólogo sem o resto da peça, faltando pedaços e o verso seguinte ao ‘to be or not to be’; na paródia ele imagina os críticos se perguntando a respeito do sentido veritativo ou predicativo e se to be or not to be that is the question onde a questão seria se há de ser ou não ser branco (predicativo) ou há ou não há um hipopótamo no zoológico (existencial), ou se ser branco ou não ser branco é o caso (veritativo). (p. 74-75)

Uma situação teatral se encontra também em Furth (1974), o qual imagina um diálogo entre Parmênides e Betathon, um alienígena cujos pressupostos ontológicos próprios (a person's ontology, p. 250) são totalmente diferentes. Furth conclui que Parmênides usa um método eléctico, do qual a ontologia apresentada no poema é um mero corolário.

¹⁶⁰De novo Kahn (2009), que diz: “To take the philosophical objection first: it is simply false to say that you cannot think or talk about (point out in speech, *phrazein*) what does not exist. And the falseness of this would be obvious to any Greek who reflected for a moment on the profusion of monsters and fantastic creatures in traditional poetry and myth, from Pegasus to the children of Gaia with a hundred arms and fifty heads apiece (Hesiod, Theogony, 150).” (p.172). Mais à frente mostramos que, exatamente na questão filosófica, Kahn está errado e Parmênides está certo: é impossível pensar e dizer o não-ser.

E na onda de Kahn, muitos outros autores simplesmente esquecem o desafio filosófico de Parmênides e, restringindo o texto à questão gramatical afirmam que Parmênides escreveu disparates. Veja-se esse exemplo de dois autores, um (Bredlow) citando o outro (Ketchum): (a respeito da rejeição da via do ‘não é’) “On the existential interpretation, this argument becomes utterly unsound: of course we can talk of the nonexistent”; e na nota que acompanha ele continua: “As Ketchum (1990, 186) rightly states, “Most of what Parmenides tells us about why what-is-not is unthinkable, etc., is false and, if I may say so, fairly obviously false on the existence interpretation.” (Bredlow, 2011, 284). Parmênides não escreveu disparates, os autores acima estão equivocados.

fatal para um historiador da filosofia¹⁶¹.

Então, de início, a tradução de μὴ εἶναι com ‘não ser’, até mesmo por ser equívoca (para a nossa sensibilidade) mantém a equivocidade própria da época e da língua da época¹⁶². Posta, então esta equivocidade, precisamos saber se expressa um sentido filosófico antes de tudo para a época e depois para nós. A comparação de 2.3 οὐκ ἔστι μὴ εἶναι com 7.1, Οὐ δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα, que é o testemunho de Platão, nos faz entender que nestas palavras não só se encontra um sentido filosófico, mas até mesmo o sentido principal da filosofia de Parmênides. Retomando, então, a construção, precisamos entender porque pensar o não ser (μὴ εἶναι) é algo que não é possível, ou que não se deve ou que simplesmente não é (não acontece), segundo a expressão usada por Parmênides οὐκ ἔστι.

Haveria outras possibilidades de tradução¹⁶³, mas estas variações podem ser interessantes para evidenciar nuances aqui e acolá, mas tendo a possibilidade de utilizar o verbo ‘ser’ num uso próximo do grego, não precisamos recorrer à circumlocuções e podemos traduzir οὐκ ἔστι com

¹⁶¹Veja-se este exemplo. Falando a respeito de DK B2, Tugwell diz: “Parmenides went wrong on two points: first, in his belief that existence is an essential property of a thing” (Tugwell, 1964, p. 36) Não um só dos conceitos envolvidos pertence à época de Parmênides, nem existência, nem propriedade essencial e nem mesmo coisa, que para Parmênides é algo recém inventado por ele mesmo (*eon*) e tem dimensão cósmico-ontológica, muito diferente da noção aqui expressa que poderia muito bem ser substituída por uma variável, *x* por exemplo. Mas há também estudos que privilegiam o enfoque linguístico mas não fogem do questionamento ontológico como, por exemplo, o de Sandywell, que chega a interpretar o poema tratando-o estrategicamente como um poderoso trabalho de retórica. (Sandywell, 1996, p. 319, mas se veja o inteiro capítulo, p. 295-335)

¹⁶²A ambiguidade semântica de *einai* é defendida também por Trindade Santos (Santos, 2007), porém com outros argumentos.

¹⁶³Um outro caminho possível de tradução, utilizado principalmente pelos autores de língua inglesa por motivos idiosincráticos da língua, é utilizar uma expressão cuja noção também é amplíssima e equívoca: ‘coisa’. Mas esta expressão, por ser um substantivo, não possui o aspecto dinâmico que o verbo tem, sendo assim necessário acrescentar o verbo ser; portanto, é possível traduzir com ‘as coisas que são’. Outra possibilidade é usar o pronome ‘que’ em sentido predicativo, em substituição de coisa ou coisas. Outra ainda é o pronome demonstrativo (aquilo, isto) ou o indefinido (algo), com a mesma função substitutiva de coisa(s), no sentido mais indefinido possível.

‘não é’¹⁶⁴ e μὴ εἶναι com ‘não ser’. Diz o segundo hemistíquio:

Os únicos caminhos de inquérito ao pensar são

Por um lado [...] e que não é não ser.

Se tivéssemos seguido a ordem metodológica tradicional, ao examinar 2.3 teríamos analisado primeiro ἔστιν e depois οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. E se agora, depois de estudar o segundo hemistíquio, voltássemos nossa atenção ao primeiro hemistíquio, não teríamos ganho metodológico nenhum, pois redundaríamos na leitura por pressupostos, onde o sentido de ἔστιν é obtido pelo pressuposto de que ἔστιν significa, em grego, ‘é’; mas dessa forma se chega aos resultados inconclusivos já tentados por vários ou até mesmo por todos os estudiosos¹⁶⁵. O dado concreto é que o poema não oferece nenhuma definição direta de ἔστιν, embora apresente muitos σήματα de ἐὸν¹⁶⁶. Em

¹⁶⁴Lá onde em inglês há obrigatoriedade de se explicitar o sujeito: ‘what is not’.

¹⁶⁵Há muitos estudos sobre o *estin* parmenidiano do verso 3 do fragmento DK 2. Principalmente depois dos primeiros questionamentos a respeito do assim chamado ‘sentido existencial’, ou melhor dizendo, depois que alguns críticos – entre os que iniciaram o mais citado parece ser Calogero – começaram a sugerir que atrás do *estin* não se escondia uma questão filosófica mas uma questão linguística. Lendo trabalhos recentes se tem a impressão que os estudiosos não querem explicar a filosofia de Parmênides mas o *estin* de Parmênides; alguns acham que não há outro jeito a não ser explicar o *estin*, como na citação a seguir: “Any interpretation of this crucial passage has to begin by answering two related questions: (1) what is the subject of ‘is’ at B2.3 and 5? and (2) what is the sense of the word ‘is’?” (Bredslow, 2011, 283) Por sorte, alguns autores percebem que não faz muito sentido (filosófico) correr atrás do *estin* isoladamente: “[...] it seems to me that, in order to unpack the true meaning of this floating and isolated verb, we must look, not to its history and contemporary usage—as if the one word could stand by itself—but to the negations in which the *esti* is cashed out right in the same line, and then extensively in fragment 8. We will then, it is true, be without an explanation in the verb itself for why these specific signposts or road-markers are chosen. But we will, at least, be able to monitor more closely how the *esti* actually behaves.” (Austin, 2014, p. 4)

¹⁶⁶Trata-se de outra confusão muito comum entre os estudiosos, principalmente os mais atuais, menos habituados às insídias do texto de Parmênides. De fato, sem poder justificar e compreender o *estin* no fragmento 2, recorrem aos argumentos do fragmento 8. Mas os argumentos do fragmento 8 se referem ao *eon*, algo totalmente diferente do *estin*, gerando todo tipo de gongorismo argumentativo. Veja-se uma discussão deste tipo em Stokes, onde o autor discute as várias noções incluindo vários fragmentos, chamando em causa alguns interlocutores (Owen, Tarán, Sprague) num carroussel hermenêutico impressionante. (Stoke, 1971, p. 109-148)

compensação, o poema fala amplamente de μὴ εἶναι. E não precisa ir muito longe para encontrar referências para a noção de μὴ εἶναι, pois encontramos muitos dados nos versos de 5 a 8, do nosso fragmento. Iremos, portanto, ao verso 2.5 e subsequentes.

4.2.4 Os versos 5 a 8: ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,

4.2.5 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·

4.2.6 οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)

4.2.7 οὔτε φράσαις.

Vamos relembra a letra: ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι. Há uma construção paralela ao verso 3, dois hemistíquios onde no segundo encontramos nosso μὴ εἶναι e o caminho é chamado de παναπευθέα, termo que muito fez e faz sofrer os filólogos. O sentido geral, porém é claro, quer se queira traduzir como ‘de todo incrível’¹⁶⁷, ou como ‘*completamente inconoscible*’¹⁶⁸, ou ‘*wholly without report*’¹⁶⁹, ou como outro. Em suma, a noção geral é que há uma dificuldade intransponível em seguir este caminho e o por que é explicado a seguir. Aqui também Parmenides primeiro enuncia a tese (segundo a conveniência da expressão de uma deusa) e depois propõe o argumento explicando o porquê do enunciado. Ora, a novidade cultural é exatamente esse porquê,

¹⁶⁷Cavalcante de Souza (1978).

¹⁶⁸Cordero (2005), p. 219.

¹⁶⁹Coxon (2009), p. 56.

onde as afirmações não são mais apenas impostas por sua força hierática, mas precisam de explicações¹⁷⁰.

O nosso primeiro problema é que os enunciados não são claros para nós. Então podemos pedir clareza aos argumentos. Qual é o argumento? Eis a resposta de Parmênides: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)/οὔτε φράσαις. Aqui a tradução é mais clara e não há muita divergência entre os críticos: *pois nem poderias conhecer o que não é (pois é impossível), nem o dirias*. Há aqui um claro objeto do discurso τό μὴ ἔδν, que sem hesitação, desta vez, podemos traduzir ‘o que não é’. Sem hesitação porque τὸ ἔδν é uma expressão desconhecida antes de Parmênides, aparece com ele, é estudada por seus discípulos e pelos seus críticos (de Melisso a Aristóteles) e é reportada pela doxografia como invenção parmenidiana.

A noção exposta por Parmênides é sequencial: o caminho de inquerito que pensa οὐκ ἔστιν, aqui chamado de ἀταρπὸν, não pode ser percorrido porque é impossível ‘conhecer’ (γνοίης – segunda pessoa do optativo aoristo ativo de γινώσκω) o que não é; e vamos deixar para depois a questão do dizer (οὔτε φράσαις). Vamos concentrar nossa atenção sobre γνοίης. Para nós é menos importante a tradução estilisticamente precisa e mais importante a precisão da noção filosófica exposta. Em relação a esta palavra houve (e ainda há) uma discussão acirrada. Discute-se se traduzir como ‘conhecer’, como fazem alguns¹⁷¹, ou ‘reconhecer’ como fazem outros¹⁷² e, principalmente, que sentido atribuir ao ‘conhecer’. Eu penso que, considerado o contexto, não se trata do conhecer

¹⁷⁰Rossetti, (2010). A necessidade de explicações não mais só dos autores, mas também da audiência, que agora requer argumentos.

¹⁷¹Gallop (1984), p. 55; Coxon (2009), p. 56; Taran (1965), p. 32, mas também muitos outros.

¹⁷²Barnes (1982), p. 124;

epistêmico, mas do conhecer gnosiológico, ou seja da capacidade que a mente possui de estabelecer um processo de cognitivo. E que se trate de processo é claro pela terminologia variada que Parmênides usa, mas principalmente pela sua *ódoς*, que ficará para sempre como metáfora perfeita dos procedimentos a serem tomados para realizar tarefas de qualquer natureza, e virá a receber o nome de método.

Para o método do pensar epistêmico, diz Parmênides, não é conveniente correr sobre um certo percurso, porque sobre ele há ao menos uma etapa onde se deveria ‘conhecer’ o *τό μὴ ἐὸν*, mas isto é impossível. Na verdade, os termos usado, *ἀνυστόν* (reportado por Simplicio) ou sua variante *ἐφικτόν* (reportada por Proclo), têm ambos um sentido processual; quero dizer que a tarefa de pensar o *τό μὴ ἐὸν* não apresenta uma impossibilidade que se realiza imediatamente, mas uma que implica um processo, o qual é impossível porque não pode ser levado a termo. De fato *ἀνυστόν* significa ‘ser completado’, ‘praticável’; enquanto *ἐφικτόν* significa ‘fácil de alcançar’, ‘acessível’. Ambos os termos têm sentido dinâmico e processual, e a negação que Parmênides faz significa que este processo não pode ser levado a termo.

De que processo se trata? Em minha visão, lembrando o Parmênides psicólogo que encontramos no verso 1.29 e de toda a discussão sobre *noein* (cap. 1), se trata do processo concreto de pensar a negação do ser. Como pude notar na minha precedente dissertação¹⁷³, Parmênides é de área de formação pitagórica e os pitagóricos – como nos diz Aristóteles na *Metafísica*¹⁷⁴ – naquela época estudavam as oposições, as mais abstratas, tendo passado da oposição mais antiga entre par

¹⁷³Galgano (2010), cap. 1, *passim*.

¹⁷⁴Aristoteles, *Metaph* 986a.15-26

e ímpar, correspondentes a limitado e ilimitado (πέρας e ἄπειρον), a um conjunto de dez oposições. Nada desabona uma possível tentativa de Parmênides buscar uma oposição (que era feita também por negação, como nos evidencia a expressão verbal da oposição entre πέρας e ἄπειρον, com o ‘α’ privativo) para o ‘todo’, aquele πάντα que encontramos no verso 1.28 do poema e que em breve se transformaria em φύσις no curso da evolução histórica dos conceitos filosóficos da antiga Grécia.

A meditação do ‘não ser’ é das mais interessantes a se fazer na filosofia. Tentar ‘pensar’ o ‘não ser’ é uma experiência profunda que leva a considerações radicais não só sobre a existência humana mas sobre a existência como um todo. Que Parmênides tenha se dedicado a esta meditação é seguro, pois ele o diz diretamente em 2.2, quando afirma que os únicos caminhos ao pensar são, além daquele que pensa ἔστιν, aquele que pensa οὐκ ἔστιν, ou seja, Parmênides se pôs a pensar o não ser. O que não sabemos e não podemos afirmar com certeza é que tipo de meditação ele realizou. Eis que os termos ἀνοστόν e ἐφικτόν vêm nos socorrer e nos dizem que se trata de uma meditação processual que não acaba. Descrevi este processo detalhadamente na dissertação e o repetirei aqui brevemente. Antes de tudo, temos que lembrar que Parmênides estuda o não ser que hoje, depois de Platão, chamamos de não ser absoluto. Como sabemos que se trata do não ser absoluto? Sabemo-o pela características que ele atribui ao οὐκ ἔστιν, o sabemos pela temática generalizante e absolutizante posta no Poema (*panta*, 1.28) e compartilhada pela comunidade de estudiosos da época, e ainda, a contraprova, temos o diálogo *O Sofista*, que Platão escreveu para corrigir Parmênides, introduzindo 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*. Pensar o não ser significa pensar concretamente a negação do ser concreto (do mundo sensível ou inteligível), e pensar o não ser absoluto significa pensar o não ser de todas as coisas,

tanto de cada ser, quanto de todos os seres como um todo¹⁷⁵. Para tornar mais claro o processo, se pode começar pensando (imaginando) a negação de um ente, depois daquilo que o rodeia, depois do planeta, depois do universo (sensível e inteligível, atual e possível) e depois do mundo como um todo, enfim, do todo.

Quando, porém, se chega na negação do todo, surge uma questão. O pensamento encontra-se diante do oceano infinito do nada, mas o nada absoluto ainda não foi alcançado. De fato, ainda há a presença do sujeito que pensa. Quando se pensa a negação do todo, permanece ainda o sujeito pensante, que pensa o todo como se o olhasse de um ponto virtual externo a ele. E quando se tenta incluir o sujeito pensante, acontece uma de duas coisas possíveis: 1) ou o sujeito da cognição, acreditando pensar a si próprio dentro do todo, reaparece externamente¹⁷⁶, ou 2) o sujeito desaparece e com ele qualquer noção cognitiva de 'não ser'. Estas duas possibilidades estão descritas no fragmento 2, mas teremos que proceder passo a passo. Por enquanto, podemos dizer claramente que o processo de pensar o $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \xi\acute{o}\nu$ não termina: seja porque é impossível incluir o sujeito no todo, pois ele sempre reaparece a cada tentativa, seja porque o processo, quando inclui o sujeito no todo, se interrompe, sendo assim impossível completar a negação do todo. Não podemos saber se o modelo meditativo de Parmênides foi exatamente este, mas não me parece

¹⁷⁵Aqui pode-se incluir a negação de qualquer tipo de ser: existencial ('isto não existe'); predicativo ('isto não é aquilo'); locativo ('isto está ausente') e as demais combinações possíveis excogitadas pelos estudiosos (veritativo, predicamental especulativo, whatness, etc.). Mesmo a respeito do *estin* predicativo, negá-lo significa negar um predicado de algo e, ao se proceder para a negação absoluta de qualquer predicado, se chegaria à ideia virtual de que poderíamos alcançar um ente sem predicados.

¹⁷⁶Se penso na aniquilação de tudo, incluindo a mim mesmo, terei que pensar a mim mesmo aniquilado; mas este pensar a mim mesmo aniquilado, gerando esse novo pensamento (de mim mesmo aniquilado), gera um novo mim mesmo como sujeito cognitivo pensante; se aniquilo este novo pensamento terei um novo sujeito cognitivo que pensa esta nova aniquilação e assim por diante *ad infinitum*.

haver nada em desabono¹⁷⁷.

Mas, qual é a importância de não se poder pensar a negação de tudo? Seguindo o argumento parmenidiano, o caminho (ἀταρπὸν) cognitivo que pensa τό μὴ ἐὸν não pode ser concluído. Ora, ἀταρπὸν é um sinônimo que Parmênides usa para o ὁδός do verso 2.2 (ὁδοὶ); isto quer dizer que o segundo caminho de inquérito pode ser iniciado mas não pode ser levado a termo. Mas se não pode ser levado a termo, por que é identificado como caminho? Por que não é excluído já de início, quando a deusa, ao invés de anunciar os únicos (μοῦναί) caminhos, não anuncia um único caminho? A resposta a esta pergunta torna clara a estranha afirmação de que o caminho ao pensar, do segundo hemistíquio do verso 5, é necessário que permaneça não ser (χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι). Parmênides diz que, embora seja um caminho que jamais pode ser completado, ele, ao mesmo tempo não pode ser eliminado, continua a pertencer aos (dois) únicos caminhos de inquérito, ele é necessário.

Vamos de novo reconstruir essa parte do argumento com este novo elemento: os únicos caminhos de inquéritos são:

- 1) por um lado, o caminho ao pensar que [... (2.3-4)] e
- 2) por outro lado, o caminho ao pensar que [... (2.5, primeiro hemistíquio)] e que é necessário que seja não ser, de fato, este segundo caminho (ἀταρπὸν) é inviável porque ‘não se consegue levar a cabo a reflexão’ (γνοίης) quando se pensa o τό μὴ ἐὸν.

¹⁷⁷Não quero dizer que Parmênides estreie uma filosofia do sujeito, embora isto não possa ser excluído a priori, já que, além do ambiente propício dos já citados Γνωθὶ σαυτὸν e ἐδίζησάμην ἐμεωυτὸν (p. 98, n. 124 e 125), os embriões de uma tal filosofia aparecerão em breve com Sócrates. Penso que se deve pensar mais ao sujeito como o atleta campeão das Olimpíadas, ou seja, aquele capaz de cumprir (ou não) certas proezas, como fica extraordinariamente evidenciado no paradoxo de Zenão, cuja metáfora da filosofia (e do filósofo) como tartaruga mostra que o pensar filosófico é capaz de proezas maiores do que as proezas do próprio Aquiles, tidas como insuperáveis pela cultura da época.

Ou seja, fica muito clara a equação entre o segundo caminho (2.5) e a reflexão sobre o não ser (τό μὴ εἶναι). Finalmente, o segundo hemistíquio de 2.5 diz que este é o caminho ao pensar que é necessário que seja μὴ εἶναι, o qual, agora sabemos, é o caminho que tenta pensar o não ser (τό μὴ εἶναι). Sabemos agora o que Parmênides chama de μὴ εἶναι. Para Parmênides μὴ εἶναι é a estrutura do pensamento quando tenta inexorável e malgradadamente pensar o não ser (τό μὴ εἶναι).

Temos agora a semântica de μὴ εἶναι e sabemos que significa a 'impossibilidade de pensar o não ser'. Com este dado podemos reconstruir o resto do argumento, mas primeiro vamos abordar a questão do οὔτε φράσαις. A premissa principal é o pano de fundo da pesquisa parmenidiana, a qual, devemos lembrar para melhor inteligência desta passagem, está em busca do discurso confiável, como a deusa diz claramente no encerramento do discurso (talvez ecoando simetricamente alguma parte perdida do poema)¹⁷⁸. Pensar o τό μὴ εἶναι não é possível, logo ele é indizível. Ora, isto significa, nem mais nem menos, que dizer o que é impossível é contra o sentido do dizer. É indizível não porque não se sabe do que se trata, como querem muitos autores que fazem a leitura meramente epistemológica¹⁷⁹. É indizível porque dizer o 'não ser' significa fazer uma promessa que jamais se cumprirá; ao se dizer 'não ser' parece que a expressão aponta algo possível, ou seja, a negação do ser (em sentido geral, amplo e absoluto) e, de fato, quem está desavisado assim acredita. Mas a expressão 'não ser' quer se referir a uma virtualidade que jamais será cumprida: que o ser seja negado. Esta é exatamente a noção expressa pelas palavras de Platão: jamais prevalecerá que não

¹⁷⁸8.50-2: “ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.” Neste ponto encerro fidedigna palavra e pensamento sobre a verdade; e opiniões mortais a partir daqui aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo. (trad. Cavalcante de Souza, 1978).

¹⁷⁹Trata-se da leitura epistemológico-predicamental: se não sei a cor de um objeto (a cor não é, não está acessível ao meu conhecimento) não posso falar da cor do objeto.

entes sejam¹⁸⁰.

A expressão $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ representa esta impossibilidade de pensamento e, portanto, é um dizer impossível, e isto se opõe radicalmente à própria noção de dizer, a qual quer significar, enquanto discurso confiável, o mundo e sua ordem. Surge a pergunta, mas se não se pode dizer $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, se isto é impossível, não há uma flagrante contradição na deusa, já que ela própria diz e constrói um argumento sobre o dizer $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$?¹⁸¹ A objeção seria válida se a deusa dissesse o que é impossível de dizer, ou seja, se ela praticasse a impossibilidade. Mas a deusa não diz o impossível, a deusa diz que existem a ‘noção de impossibilidade do pensar’ e a ‘noção de impossibilidade do dizer’. Em outras palavras a deusa diz qual é o limite do pensar e qual é o limite do dizer. Além deste limite o pensamento não pode ir, porque é impossível, e também o dizer não pode ir, porque é impossível. A impossível região, para além deste limite, não é admitida pelo dizer, é contra o dizer, é contraditória.

A expressão de $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ em Parmênides é exatamente a palavra que expressa o processo mental que nós chamamos contradição e que ele primeiro assim chamou ($\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \phi\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\varsigma$). É estranho que nenhum crítico tenha percebido isto claramente. Todos dizem que o princípio de não contradição está implicado em Parmênides, assim como os outros princípios lógicos, pois os argumentos presentes no poema são desenvolvidos segundo a não contradição, mas o princípio não é enunciado. Alguns, como Cordero, veem explicitado o princípio do terceiro excluído (8.16, $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \eta\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), mas ninguém quis ver claramente que não só a noção como também a própria palavra

¹⁸⁰As duas expressões tem inversão de predicado e negação, mas a noção permanece a mesma: que os entes não sejam (perecimento, no fr. 8) e que os não entes sejam (nascimento, no fr. 8). A noção é o trânsito entre ser e não ser.

¹⁸¹Esta é uma das objeções daqueles que acham que o argumento de Parmênides é falso ou contraditório.

contradição (οὔτε φράσαις) está no poema. Penso que a razão fundamental para que acontecesse este *lapsus* tenha que ser procurada na grande atenção dada ao ‘ser’ e na pouca dada ao ‘não ser’. Como veremos mais adiante, por causa deste *lapsus* não se conseguiu entender claramente a estrutura do fragmento 2, o qual simplesmente não apresenta um silogismo disjuntivo nem nenhuma contradição entre o caminho do ‘ser’ e o caminho do ‘não ser’. Parmênides diz, justamente, que a expressão ‘não ser’ é contraditória; o ‘não ser’ não pode ser dito porque ‘não ser’ é contraditório e a expressão ‘não ser’ indica tão somente uma impossibilidade concreta, aquela de que se realize o impossível.

Vamos voltar ao nosso argumento e à questão que deixamos em suspenso: por que é necessário que μὴ εἶναι seja? Sabemos que os versos 7 e 8 relatam um processo malogrado de pensar o não ente (τό μὴ ἔόν). Uso agora a palavra ente porque se justifica uma diferenciação, embora tanto ‘ente’ quanto ‘ser’ indiquem expressões gerais e não individuais. Ente então vem a significar o ente concreto, aquele que é. Parmênides diz que não se pode pensar e dizer τό μὴ ἔόν, o ‘não ente’. Este processo recebe o nome de μὴ εἶναι, ‘não ser’; a este processo nós chamamos contradição¹⁸². Então a indicação é esta, há um caminho ao pensar que pensa μὴ εἶναι (a contradição) e é necessário que assim seja, porque (vou repetir três vezes de forma diferente¹⁸³ para dizer a mesma coisa):

1) se não houvesse a contradição,

¹⁸²Mesmo para nós, a contradição é um processo, porque indica a posição de algo em contraposição com mais algo; isto significa que estes dois algo têm que ser relacionados para que haja contradição, do contrário, algo e mais algo podem conviver sem contraditoriedade. Mas este assunto é fora de tema e requereria muitas outras providências para o bom discernimento.

¹⁸³Repito buscando clareza, pois nossas construções comuns de linguagem, nesses assuntos, costumam patinar.

2) se não se tem a noção de contradição,

3) se não se sabe o que é contradição,

se cai no discurso contraditório, o que impede o inquérito confiável. É necessário saber que $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (o processo de contradição) é um caminho a ser evitado, porque cria pensamentos e discursos contraditórios.

Vejamos de novo nosso fragmento com os elementos esclarecidos até aqui: os únicos caminhos de inquérito a pensar são, por um lado que [... (2.3-4)] e, por outro lado, que $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ e que é necessário que seja a contradição ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), a qual é um caminho não crível, pois é impossível pensar e dizer o não-ente ($\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\delta\acute{o}\nu$). Penso que o espaço conceitual deixado por $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ agora se preencha quase que por si: *há um caminho de inquérito ao pensar que ‘não é’ e que é necessário que se considere contraditório, porque é caminho que não leva a lugar nenhum.*

$\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ é a negação da terceira pessoa do indicativo de $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$; a expressão em si não tem nada de especial, significa tão somente ‘não é’, restando em aberto o problema da ausência de sujeito. Mas agora sabemos o argumento complexo que está na raiz da expressão e, a meu ver, não faz muito sentido a questão de se buscar um sujeito ou um objeto, para definir se é usado de forma transitiva ou intransitiva, se expressa existência ou predicação e as muitas combinações que podem ser montadas a partir da equivocidade do uso de $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$. No entanto, o âmbito semântico foi evidenciado e está claro e além do mais tem o testemunho de Platão a confirmar: o campo semântico da negação de $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ nas várias formas, está relacionado a uma reflexão sobre a impossibilidade desta negação. Obviamente, para dizer que algo é impossível, de alguma forma tenho que indicar esta impossibilidade com a expressão. Assim, se digo ‘triângulo quadrado’ aponto para uma impossibilidade, já que, por definição a essência do triângulo exclui a essência do quadrado; logo, a expressão ‘triângulo quadrado’ não significa aquilo que parece prometer, ou seja

uma figura geométrica especial que é ao mesmo tempo triângulo e quadrado; dizer triângulo quadrado é dizer algo ‘indizível’, ‘não dizível’ (na medida em que o dizível quer expressar sentido), ‘que nega o dizível’, ‘que é contra o dizível’, que é contraditório.

A semântica do ‘não ser’ é fortíssima e está muito além das sutilezas gramaticais morfológicas e sintáticas, e estas simplesmente não afetam aquela. O assunto tratado é tão forte que ultrapassa qualquer forma linguística, ao ponto de que este assunto, a ordem do ser e do não ser no mundo, é responsável pela determinação da lei da linguagem e não vice-versa, como bem entendeu Platão no *Sofista*, onde a teoria da predicação surge a partir de uma reflexão sobre a ordem das leis básicas do mundo. Então, o *approach* linguístico ao poema pode proceder até certo ponto; dali em diante o poema é francamente filosófico e a chave linguística não é suficiente para o acesso. Isto quer dizer que com a chave linguística não se abre a porta da questão filosófica do poema. Se a questão é que ‘jamais o não ser pode se tornar ser’ como (aproximadamente com estas palavras) nos diz Platão, citando Parmênides, então, diante da semântica que οὐκ ἔστιν apresenta, discutir o sujeito de οὐκ ἔστιν se torna tarefa menor. Considerada a desproporção entre o conteúdo (a semântica) e o recipiente (a palavra), entre o significado e o significante, não é impossível que οὐκ ἔστιν seja tão somente uma expressão simplificada, quem sabe, até mesmo uma simplificação didática, pois o conteúdo do conceito está expresso e justificado depois, nos versos 7 e 8.

O caminho de pensar que não é e de pensar que é necessário não ser, é o caminho que afirma a necessidade de que a noção de não ser, permaneça estável. A contradição tem que permanecer e ser identificada como tal, pois é a única maneira de evitar que ela entre no pensamento e no discurso. Se o ‘não ser’ não for considerado contraditório, então a contradição invade e domina o caminho de inquirido, o qual deixa de possuir πίστις ἀληθῆς (1.30). Assim, é necessário que este caminho seja identificado como μὴ εἶναι: por um lado o ‘não ser’ é incognoscível (οὔτε γὰρ ἄν

γνοίης) mas, por outro lado, é necessário que se saiba que ele é incognoscível. Saber do incognoscível garante o conhecimento¹⁸⁴, pois, de fato, ao não se identificar o ‘não ser’ se cai no risco de pensar que ‘ser’ e ‘não ser’ são o mesmo e não o mesmo, como Parmênides diz em 6.5-6. Necessariamente o caminho que pensa οὐκ ἔστιν leva ao processo de contradição (μὴ εἶναι), e o fato de que o caminho não tenha conclusão (ἀνυστόν) não é evidente na expressão, pelo contrário, τό μὴ εἶναι parece uma negação comum, como qualquer outra, mas não o é, por isto é um saber destinado ao sábio e não aos mortais, pois é um saber fruto de uma reflexão.

4.2.8 De volta aos versos 3 e 4: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

4.2.9 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),

Penso que podemos agora voltar ao verso 2.3, ao nosso segundo hemistíquio, onde aparece a expressão μὴ εἶναι, da qual já temos a semântica. Podemos então reconstruir: “os únicos caminhos de inquérito a pensar são,

- 1) por um lado, a pensar que [...] e a pensar que οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, este é caminho de persuasão que verdade acompanha, e
- 2) por outro lado, a pensar que ‘não é’ e a pensar que é necessariamente um percurso de pensamento contraditório, porque é um caminho ‘impossível’ (παναπευθέα), pois o pensamento do ‘não ente’ não pode ser completado.

¹⁸⁴Está aqui uma semente do socratismo.

O οὐκ ἔστι do verso 2.3 parece ser diferente do οὐκ ἔστιν do verso 2.5. Enquanto em 2.5 ele é quase que o nome do caminho (talvez uma simplificação didática), aqui em 2.3 parece significar simplesmente ‘não é’ em sentido comum predicativo. De fato, este é o caminho da persuasão e, portanto, é o caminho do pensamento não-contraditório. Alí a persuasão era impossível pela contradição, aqui é possível pela não-contradição. Sabemos que a expressão μὴ εἶναι é a expressão da contradição suprema, então a não-contradição é a negação de μὴ εἶναι. A tradução de οὐκ ἔστι fica fácil, embora para a nossa sensibilidade possa parecer algo impróprio usar duas vezes οὐκ ἔστι de forma não perfeitamente unívoca a dois versos de distância. Mas devemos lembrar também que nós hoje estamos acostumados a níveis de precisão de linguagem tão altos que falamos de linguagens de segunda, terceira e quarta ordem e mais ainda; devemos lembrar que Parmênides é o primeiro a estabelecer, exatamente com os versos de que estamos tratando, a necessidade de um critério na linguagem correta. Então, para o segundo hemistíquio de 2.3, poderíamos manter esta tradução, ‘não é’, em parte ambígua para nossas exigências, mas que soa perfeitamente harmônica com o discurso parmenidiano: [...] ao pensar que não é ‘contradição’ (μὴ εἶναι).

Mas podemos aprimorar ainda mais a tradução, tanto pelo lado gramatical, quanto pelo lado semântico e pelo lado estilístico. E é, aliás, este último aspecto, o estilístico, que pode nos chamar atenção sobre uma possível simetria entre os versos 3 e 5. Os primeiros hemistíquios dos dois versos (3a e 5a) seguem uma mesma construção gramatical e sintática; nos segundos hemistíquios (3b e 5b) há uma diferença, enquanto em 3b temos o verbo predicativo simples (οὐκ ἔστι), em 5b temos um verbo impessoal (χρεῶν ἐστι). No entanto, como se sabe, a forma verbal ἐστι, quando

está junto de um infinitivo, pode assumir papel de verbo quase-impessoal e significar '*é possível*'¹⁸⁵; então, a razão estilística fica satisfeita se, seguindo o modelo estilístico de 5b, traduzimos o οὐκ ἔστι de 3b com '*não é possível*', pois o infinitivo μὴ εἶναι passa a ser o sujeito gramatical – mas não o sujeito lógico – assim como não o era em 5b. Mantendo firme que os versos 3 e 5 constituem uma anomalia gramatical e que a comunidade dos estudiosos está mais do que em desacordo sobre a correta sintaxe e relativa tradução desses versos, pode-se aceitar a explicação gramatical da estrutura modal, e aqui seguimos a proposta de Cordero, embora esta explicação seja obrigada a colocar a função de sujeito atribuída a μὴ εἶναι entre aspas: “sujeito”; pois, de fato o sujeito lógico do verso 3 não está expresso, por claro desejo de Parmênides. Este sujeito inexpresso é o mesmo para 3a e 3b, e mais adiante teceremos algumas considerações ulteriores a respeito. O fato é que, com a simetria estilística oferecida naturalmente pelos versos e apesar do fundamento gramatical anômalo que gera ambiguidade, se consegue iluminar melhor a semântica – a respeito da qual as divergências interpretativas são muito menores – e atender melhor ao nosso objetivo, que é salvaguardar a mensagem filosófica. E a mensagem filosófica, com a tradução modal de 3b, fica mais clara. A tentativa de pensar o não ser redonda numa impossibilidade, a qual tem dois lados: por um lado o não ser é um caminho impossível e, por outro lado, é impossível anular completamente o que é; este segundo lado fica expresso claramente pelo valor modal de 3b: é impossível não ser, ou, na morfologia em português, 'é impossível que não seja'. Embora o sujeito de *esti* de 3a não seja expresso, ele é compreensível e recebe um nome diferente a cada opção de tradução de cada autor, mas todos concordam que se trata de uma positividade no sentido mais

¹⁸⁵Smyth, 1956, p. 441, 1984-1985.

geral possível¹⁸⁶. Esta positividade é também o sujeito não expresso de 3b, e ela (a positividade) 'é impossível que não seja'.

Acredito, por fim, que podemos abordar o tão famoso ἔστιν do verso 2.3 que tanto fez e faz penar os estudiosos de Parmênides. Aqui, de novo, a grandeza da questão cosmológica envolvida – a coerência e/ou a contraditoriedade do real – simplesmente torna tão minúscula a questão do sujeito gramatical, que ela quase desaparece. No entanto, mesmo minúscula, a questão existe. O problema, a meu ver, se agiganta quando se procura encaixar a todo custo uma anomalia gramatical (não linguística!) dentro de uma norma gramatical. Ao menos no caso do ἔστιν de Parmênides, a discussão acirrada lembra mais o problema do cobertor curto que cobrindo uma parte descobre a outra e, por mais que se aleguem argumentos linguísticos desta ou daquela natureza não se consegue não recair na questão filosófica. Então digamos claramente: ἔστιν é uma expressão filosófica. Proporei, então, uma gênese filosófica e, portanto, a permanência dessa marca de nascença na expressão do ἔστιν nu. O nosso ponto de partida é, de novo, a meditação do não ser. Como já dissemos, 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 reflexão intelectual se associa a meditação afetiva. Parmênides deve ter feito essa meditação plenamente, ou seja, incluindo o lado afetivo,

¹⁸⁶Meijer lista doze casos: “It might be useful to give a collection of proposed subjects of *estin* first, based on what I have found so far: no subject, impersonal usage, it, *ti*, a thing, truth, way, what can be talked and thought about, reality, is, Being, to be”. (Meijer, 1997, p. 114)

extremamente importante no pitagorismo¹⁸⁷, escola na qual recebeu sua formação. Deve ter tentado encaminhar seu pensamento pela negação de tudo, pois somente assim ele poderia dizer que o caminho do 'não é' não pode ser completado. Depois de mergulhar nesse esforço mental, procurando aniquilar todas as coisas, quando se deu conta que tal era impossível e 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 grito¹⁸⁸: *é!* Não é difícil imaginar que Parmênides deve ter feito essa meditação dentro do cenário religioso de sua época e que, retirando a pátina mitológica das visões alucinatórias, podemos dizer que devia estar simplesmente num estado semi-onírico, ou inteiramente onírico, refletindo ou meditando ou sonhando com a aniquilação de tudo. Nesses estados mentais, como se sabe, os laços da sintaxe e da lógica se afrouxam e Parmênides deve ter vivenciado aquilo que hoje nós chamamos de 'ser', em toda sua oposição à negação de tudo. Ora, a vivência do ser, não é 'o ser'; pois, a noção de 'o ser' é uma generalização intelectual e sofisticada de muitas vivências e percepções e reflexões. A vivência imediata daquilo que nós chamamos 'o ser' é pura e simplesmente o 'é'; o ser, quando vivenciado é 'é'. Parmênides apenas trouxe para a linguagem sintaticamente organizada a expressão direta da vivência imediata daquilo que é. Um exemplo pode ajudar a entender esta parte. A expressão sintaticamente organizada de um mal estar pode ser expressa assim: "estou sentindo uma dor na panturrilha". Mas a expressão vivencial, pré-

¹⁸⁷ 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 si, 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 em JÁMBLICO, (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.

¹⁸⁸ Cordero diz que é um grito de alegria: "Como suele ocurrir con un descubrimiento, es más un grito de alegría que una estructura conceptual." (Cordero, 2003, p. 284)

sintática e imediata é tão somente um: ai!

Foi muito difícil até agora, pelos vários estudiosos, espremer o ἔστιν numa categoria gramatical que satisfizesse toda a pregnância filosófica que carrega, mas – e esta é a parte mais interessante – não há ninguém que não entenda claramente do que se trata, pois a mensagem é claríssima a quem quer que se disponha a entender¹⁸⁹; eu penso, ademais, que nenhuma das traduções propostas pelo grandes estudiosos, embora divergentes, expressa um desentendimento; apenas têm expressões parciais, proporcionais ao aspecto gramatical no qual se quer constranger a palavra parmenidiana. Mas, no que diz respeito ao conteúdo filosófico, todos concordam: é uma generalização (ou linguística, ou lógica, ou ontológica) da noção de ser. De minha parte, penso que o ἔστιν representa a maior generalização linguística possível; parece-me que não há nenhuma expressão mais geral e penso que é exatamente esta a intenção de Parmênides, ao trazer para o plano sintático uma expressão pré-sintática e pré-lógica, ou seja, expressar a maior generalização linguisticamente possível. Se assim é, o ἔστιν é anterior à noção de sujeito e, portanto, de predicado, seja ele nominal ou verbal. Todas estas articulações, sujeito, predicado, objeto e qualquer outra,

¹⁸⁹Estou de acordo com Santoro quando diz: “Come quando la sua Dea dice, della via di ricerca, 'che è' (hopôs éstin) senza nessun predicato. Non starebbe puntando il reale di fronte a sé, proiettando il verbo fuori di se stessa, verso ciò che sta davanti, sia spazialmente verso il mondo obiettivo, sia temporalmente verso la presenza e il suo avvenire?”. (Santoro, 2011a, p. 101) A imagem que Santoro suscita a partir do apontar do “dito duro” (p. 98) do acusador ao acusado pode ser ampliada a uma mão aberta apontando o mundo com o movimento horizontal e circular do braço: é! Uma síntese premonitória dos dois gestos representados por Raffaello na “Escola de Atenas”, o dedo de Platão apontando para cima e a mão aberta de Aristóteles apontando para baixo. Concordo com Santoro quando sugere que a projeção do “verbo para fora de si” implica um apontar e acrescento que o que parece ser implícito em 2.3 se torna explícito em 2.8, onde o φράζω significa exatamente indicar mostrando (inclusive com o dedo) e οὔτε φράσαις significa que o não ser não pode ser indicado (. Penso também que o ἔστιν tem a marca da espontaneidade e que, longe de ser um termo técnico, vem da linguagem mais comum – aproveitando (e aqui também estou com Santoro) o acento jurídico que devia ter a sua linguagem diária, enquanto legislador – e, portanto, acompanhado do gesto, talvez universal, de identificação de um “culpado”: o dedo apontado. Vejam-se também os comentários de Rossetti a respeito da leitura de Santoro, em Rossetti, 2011. Um ulterior aprofundamento da influência da linguagem jurídica nos *sematas* de DK B 8 encontra-se em Santoro, 2011b.

pertencem à esfera do ἔστιν. Não há nada dentro do qual o ἔστιν possa ser colocado e tudo é colocado no ἔστιν, inclusive o âmbito temporal, pois passado, presente e futuro são articulação de um ἔστιν anterior a toda noção de tempo. Assim, o ἔστιν é aquilo que inevitavelmente se reapresenta a cada tentativa de negação absoluta. A pergunta “qual é o sujeito do ἔστιν?” é linguisticamente e filosoficamente legítima. A resposta, porém, escapa do âmbito linguístico¹⁹⁰ e permanece naquele filosófico: o ἔστιν é anterior à articulação sintática, logo ele é sujeito, predicado e objeto de si mesmo. É esta noção todo-permeadora que é incapaz de sofrer a negação. A via de investigação ao operar cognitivamente que 'é' corresponde à via de investigação ao operar cognitivamente que 'não pode ser não ser'. O único dado que pode ser acrescentado ao 'é' representa uma confirmação de que 'é', pois só se pode acrescentar que é impossível – uma impossibilidade verificada na reflexão – que não seja. Mas, afinal, tomo partido¹⁹¹ e entro também no quarto grupo daqueles listados por Cordero: o sujeito deve ser extraído do predicado isolado, pois ἔστιν produz o sujeito¹⁹².

Recapitulando, o sentido filosófico é preciso: há um caminho de inquerito ao pensar, que é

¹⁹⁰Penso, por exemplo, que as posições que querem ver no ἔστιν apenas uma forma sintética, ainda não articulada segundo nossas atuais distinções (ou até mesmo segundo as distinções da época de Parmênides), embora sejam linguisticamente mais satisfatórias, são ainda parciais e não tocam a questão essencial, que é o ἔστιν como princípio do mundo e não como um ente (neste caso, um ente linguístico) entre outros a ser classificado numa função sintática específica.

¹⁹¹Ver p. 19.

¹⁹²Esta questão, não aprofundada aqui, não possui relevância filosófica no argumento apresentado; pode ter relevância se se considera o tipo de reflexão, ou seja, se se discute a “experiência” do não-ser, e principalmente a experiência concreta de Parmênides, que talvez esteja ligada a práticas de incubação. Neste caso, a dimensão reflexiva adentra a dimensão onírica, a qual possui outra sintaxe e onde um simples ἔστιν vale mais de mil articulações sintáticas. Não sabemos com certeza destas práticas em Eléia mas este sentido pré-sintático não está descartado; inclusive alguns estudiosos, entre os quais o próprio Cordero, atribuem ao ἔστιν o sentido de um grito, como um Eureka! Sugestões nesse sentido se encontram na minha dissertação sobre Melisso.

aquele que pensa o ‘é’, este mesmo caminho é aquele ao pensar que não é (e não pode ser¹⁹³) ‘contradição’. Depois há um outro caminho, aquele ao pensar que ‘não é’, que é o mesmo caminho ao pensar que leva necessariamente à contradição. O primeiro é o caminho que estabelece o discurso coerente (persuasivo) e o segundo, não leva a lugar nenhum e deve ser evitado. Mas para que se saiba o que deve ser evitado, é necessário que se conheça a impossibilidade do segundo caminho. Para que se possa seguir o primeiro caminho, é necessário saber que existe um outro, sempre à espreita, que parece oferecer a verdade, mas que não oferece uma verdade confiável, que leva necessariamente à contradição de pensamento e de expressão linguística.

4.2.10 Conclusão

Parmênides, provavelmente a partir de sugestões pitagóricas, medita sobre a oposição ao que existe e assim descobre o ‘não ser’. Descobre que ‘não ser’, ou seja, negar o ser, negar o que há, é de todo impossível (não é possível completamente). Entende então que o ‘não ser’, esta impossibilidade, é algo que a mente pensa, julgando que este pensamento leva por um caminho, mas que, na verdade, ele descobre, leva por outro caminho, aquele que nunca chega a lugar nenhum. Este caminho que leva para lugar nenhum é o caminho dos mortais, os quais confundem ser e não ser. Mas o sábio deve saber distinguir: por um lado o caminho do ‘é’, que é o caminho do discurso não contraditório, e por outro lado, o caminho do ‘não é’ que é o caminho do discurso que é vanificado pela

¹⁹³A interpretação modal é também perfeitamente coerente aqui.

contradição.

Parmênides descobre a contradição (pela meditação sobre o não ser) e percebe que ela é motivo de descaminho no discurso sobre o mundo. Assim, finalmente ele anuncia que a contradição deve ser evitada. A este enunciado nós chamamos de princípio de não contradição. A nossa versão mais comum do princípio de não contradição ainda hoje não se afasta muito daquela de Aristóteles, mas a versão culta, aquela em linha com as pesquisas mais avançadas se encontra em pleno terremoto conceitual, pelo qual é difícil usar qualquer das palavras tradicionalmente usadas para estabelecer âmbitos e sentidos. Em outras épocas se podia dizer que a descoberta de Parmênides não é do âmbito da lógica mas da ontologia. Hoje estes termos são tão fortemente equívocos que não se tem a possibilidade de uma expressão direta e inteiramente compartilhada na comunidade científico-acadêmica atual. De forma que quero me limitar, por enquanto, à descrição da minha leitura do fragmento 2, tentando evitar noções equívocas. O fato é que Parmênides trabalha em âmbito cosmológico e sua preocupação – como as de seus colegas na época – é com o mundo, com a totalidades das coisas, com os *πάντα* de seu proêmio (1.28). Aqui, neste âmbito cosmológico, descobre que há um princípio do mundo pelo qual se dá uma impossibilidade: a contradição. A contradição é um princípio porque o que há (*πάντα*), enquanto todo, escapa à negação total. Eis que a contradição é princípio tanto quanto a não-contradição, porque é a contradição que permite a não-contradição. Sem a noção de contradição se anda com sentidos incertos como os mortais.

O valor desta afirmação é historicamente inabalável, porque Parmênides, partindo de um discurso sobre o mundo como que visto de fora por um observador (como Anaximandro via o mundo olhando seu *pinax*) alcança um discurso que inclui o observador enquanto observador, estreando assim antes de tudo um discurso sobre os entes (a ontologia), todos os entes, incluindo

os entes de pensamento (veja-se o famoso fragmento 3 que diz que pensar e ser são o mesmo). Agora, para ele, o sábio não é mais aquele que sabe só sobre as coisas externas – como o antigo xamã, cuja figura individual se dissolve na mera intermediação com o divino –, mas é também aquele que consegue pensar sobre as coisas externas, ou seja, aquele que tem um domínio cognitivo sobre os pensamentos de inquirido e, portanto, sabe sobre si mesmo.

Parmênides amplia o mundo acrescentando-lhe o mundo do pensamento e o mundo da linguagem. Eis porque as *αρχαί* de Parmênides, sendo duas, permanecem duas justamente eliminado uma delas, deixando alguns críticos enloquecidos na discussão sobre o monismo ou o dualismo; para Parmênides o mundo é um, mas os sentidos nos enganam não na pluralidade das coisas, mas no argumento a respeito da pluralidade das coisas e principalmente – aspecto que ele discute explicitamente – a respeito do devir das coisas. Há um princípio que não pode ser eliminado, a contradição, o qual é um princípio de erro humano: quando se elimina, quando se desconsidera, quando se faz de conta que não existe, a contradição se instaura; quando o princípio é levado em conta, a contradição pode ser evitada.

É um conceito esdrúxulo para nós também, pois temos que ter (a noção de) a contradição para eliminar a contradição, temos que saber o que é contradição para que possamos perceber quando o discurso é contraditório. Estes conceitos são misteriosos até agora e são estranhas criaturas de nossas mentes. Outro exemplo, a noção de impossível, obviamente (ou seja, para a nossa pragmática) não se refere a nada de concreto, no entanto temos essa noção e a usamos com o máximo proveito; outro exemplo, a noção de infinito, noção que não se refere a algo concreto, mas que também usamos com máximo proveito. O mesmo deve ser dito da noção de contradição ou da noção de nada absoluto, que usamos pragmaticamente, com maior ou menor proveito. Mas, um discurso rigoroso sobre estas noções é algo realmente difícil, e digo difícil porque se eu dissesse

impossível cairia em petição de princípio.

Parmênides encontra este caminho e o expõe. É um caminho assombroso, anti-intuitivo mas incontestável. De forma que não é de se estranhar se a solução platônica é a eliminação física da noção de nada absoluto (o parricídio) com sucessivo ‘adeus’¹⁹⁴, achando ~~de~~-tê-lo ultrapassado. Mas o nada absoluto, enquanto noção contraditória permanece. Assim como permanece a explicação defeituosa do devir, que assim como o conhecemos, uma passagem do nada ao ser, no nascimento, e do ser ao nada, no perecimento, está mal explicado. Daqui por diante os comentários filosóficos possíveis são inúmeros, portanto paro esta parte da pesquisa neste ponto e proponho a versão do fragmento 2, segundo esta conceituação, alterando de pouco a excelente versão básica de cavalcante de Souza:

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 possível que seja (o caminho da) contradição,
de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha);
o outro, que não é e portanto que é necessariamente (o caminho da) contradição,
este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;
pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível),
nem o dirias...

¹⁹⁴Platão, *Soph.* 258.e.7-259.a.1: ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον·

Estas últimas palavras – *pois nem conhecerias o que não é e nem o dirias* – são o enunciado parmenidiano do princípio cosmológico de não contradição. Ele é diferente em relação ao princípio aristotélico porque Parmênides tem diante de si um mundo diferente daquele que Aristóteles tem diante de si. Parmênides recorre a este princípio em todo o seu argumento do fr. 8, e o reapresenta e volta a enunciá-lo.

4.3 A discussão do método

A descoberta fundamental de Parmênides é de que é impossível negar completamente (οὐ γὰρ ἀνυστόν) o que é, de forma que a tentativa de levar a cabo este processo acaba falhando inexoravelmente. A esta falha ele dá o nome de μή εἶναι: afinal, a via do 'não é' é uma via falha, é e é necessário que seja falha, μή εἶναι; enquanto que a via do 'é' não pode ser falha, não pode ser μή εἶναι. Estabelecidos estes critérios, se pode proceder com segurança (com persuasão) no caminho de pesquisa. Como veremos mais adiante, Parmênides proporá sua própria pesquisa seguindo o método que ele excogitou, mas antes disso (pela ordenação Diels-Kranz) ele parece prestar conta à sua cultura contemporânea e discute o método em relação aos outros procedimentos praticados até então.

Como tivemos oportunidade de salientar, Parmênides parece não estar preocupado em fazer críticas a um colega ou a alguma escola específica. Sua preocupação parece ser mais ampla e a crítica quer se referir ao homem em geral: é uma crítica cultural ao modo de ver o mundo, àquilo que hoje costumamos chamar *weltanschauung*. Vamos então retomar esta discussão apresentada nos fragmentos 6 e 7 e abordar as passagens que ainda não foram tratadas.

4.3.1 Fragmento 6

Vamos começar pelos versos 1 e 2 do fragmento 6:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

Tendo em mente a reflexão do não ser e as noções que dela resultam, não é tão difícil entender estas palavras quanto as discussões entre os estudiosos nos fazem imaginar. É verdade que são palavras muito controversas, inclusive nas lições e nas variantes, mas é verdade também que se recorre a alternativas menos prováveis quando o sentido não aparece claramente ou quando aquele que aparece não é satisfatório. No entanto, nós identificamos o vocabulário que expressa as noções resultantes da meditação. Lembrando que o não ser absoluto era impossível de ser alcançado pelo pensar cognitivo e que, portanto, a expressão 'não ser' (τό μὴ ἐὸν), por não ter sentido algum, não deve ser usada (οὔτε φράσαις), fica claro que: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, *é necessário dizer e pensar (cognitivamente) que o ente é*. No fragmento 2 o 'não ente' (τό μὴ ἐὸν) não pode nem ser conhecido e nem dito; logo, aqui no fragmento 6, Parmênides diz que *dizer e pensar que o ente é se torna necessário*, isto é, não pode ser de outra forma, pois, se não fosse necessário, então poderia-se dizer que 'o ente não é' ou que o 'não ente' é. Mas, como ele dissera, dizer que 'o ente não é' significa percorrer o caminho do 'não é', o qual é de todo impercorrível.

Podemos ver que o método exposto no fragmento 2 começa a ser discutido concretamente, e não se trata mais do ἔστιν mas do ἐὸν. De fato, a palavra ἐὸν aparece primeiramente no poema como negativa, τό μὴ ἐὸν, fato pouco notado pelos estudiosos, já no fragmento 2 (ver a discussão a respeito do τό μὴ ἐὸν no capítulo 5). Como já tivemos oportunidade de observar, Parmênides primeiro enuncia sua tese e depois apresenta os argumentos a favor. Neste caso, as noções de (2.3) ἔστιν e (2.5) οὐκ ἔστιν são o resultado de um processo reflexivo argumentativo que começa com o

τό μὴ εἶναι, que nada mais é do que a tentativa malograda (segundo o que Parmênides afirma) de negar o εἶναι. Então, a estrutura argumentativa de Parmênides revela que sua preocupação inicial era o εἶναι, que ele tentou negar sem sucesso, alcançando noções novas e radicais sobre o mundo.

Assim, finalmente, após a apresentação do método, obtido pelas suas reflexões, volta ao seu tema predileto, o εἶναι. Agora ele pode seguir com segurança epistêmica e em 6.1 afirma: *é necessário dizer e pensar cognitivamente que o ente é* (εἶναι ἔμμεναι). Aqui mais uma vez nos encontramos na ordem argumentativa parmenidiana, onde primeiro enuncia e depois argumenta; portanto, ele diz em 6.1b e 6.2a: *com efeito* (γὰρ) – enquanto a tentativa de operar cognitivamente com o não ser (operar cognitivamente com o não ser = μὴ εἶναι) é impossível (2.3b οὐκ ἔστι) – *o que necessariamente acontece* (6.1, ἔστι) *é o operar cognitivamente com o ser* (6.1, εἶναι), onde 'operar cognitivamente com o ser' corresponde ao εἶναι. A confirmar esta correspondência com o fragmento 2, Parmênides continua: *e o nada* (a realização de μὴ εἶναι) *não é* (οὐκ ἔστιν). Lembrando que o presente trabalho visa entender a noção de não ser em Parmênides, estamos interessados antes de tudo na semântica apresentada. Este é o motivo de traduzir com parcialidade (a parcialidade que nos leva a focar a semântica do não ser) e aparentemente a forçar as palavras do eleata. Especificamente nestes dois versos e no seguinte, a polêmica entre os intérpretes é furiosa e é bom expor logo a minha posição em relação às disputas em campo. Segundo a interpretação por mim proposta do fragmento 2, encontra-se ali a exposição de uma reflexão sobre o não ser e o resultado que dela segue. O resultado é uma proposta metodológica a respeito do pensar cognitivamente em busca de argumentos persuasivos. O método segue por dois caminhos possíveis, somente um dos quais se revela confiável enquanto que o outro é uma virtualidade que tem que ser levada em conta sob pena de confundir duas noções que jamais devem ser confundidas (pelo pensar cognitivo epistêmico) ser e não ser, ou como ele diz, 2.3a ἔστιν e 2.5a οὐκ ἔστιν. Trata-se de um

método cognitivo.

Dado este método cognitivo, se consegue extrair dele que,

6.1a: *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι*

Esta é a tese de Parmênides, como justamente afirma Cordero, o qual traduz com um impressionante *es necesario decir y pensar que siendo se és*. Esta tese não é a repetição do primeiro caminho, aquele da persuasão que acompanha a verdade, mas é o primeiro resultado da aplicação do método descrito no fragmento 2. Parmênides passa a aplicar o método e o primeiro resultado é exatamente que, assim como *τό γε μὴ ἐὸν* não podia ser dito nem conhecido, da mesma maneira e pela mesma razão, o que é, literalmente 'o que está sendo', deve ser dito e pensado (cognitivamente). O motivo dessa necessidade é o que resulta da aplicação do método, 6.1b, *ἔστι γὰρ εἶναι*, *ser é possível* (em 2.3b não ser era impossível, *οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*), enquanto que, 6.2a, *μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*, *o nada não é* (e em 2.3a, simplesmente é, simplesmente *ἔστιν*). Há uma simetria complementar entre o verso 2.3 e a sua reafirmação em 6.1b-6.2a, ali o ser era afirmado e o não ser impossível, aqui o ser é dito possível e o não ser (nada) é negado. Vemos assim o primeiro exemplo de como o método 'persuade': é necessário dizer e pensar (cognitivamente) que o que está sendo é, porque – eis a persuasão, o argumento – por um lado ser é possível e, por outro lado, nada não é.

Como dissemos, esta é a tese de Parmênides e é esta tese, genética das demais que aparecerão no fragmento 8, que a deusa comanda afirmar, 6.2.b: *τά γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα*. Muitas vezes dissemos e aqui reaparece de forma literal, a deusa comanda que seja proclamado que só se pode fazer um discurso epistêmico a respeito do que é. Do jeito dele, Parmênides põe na boca da deusa a proclamação de um princípio universal: o *ἐὸν* é a *ἀρχή* do mundo. Isto será articulado amplamente no fragmento 8, mas antes disso, Parmênides discutirá esse primeiro ponto em comparação com as

ideias correntes e explicará quais são os erros dos mortais e quais as providências necessárias para não repeti-los. Então no verso seguinte a deusa retoma fôlego e sugere ao discípulo de seguir o curso de aprendizagem, primeiro terá de aprender os únicos caminhos de pesquisa ao pensar e depois deverá aprender a reconhecer o caminho errado. Mas para a crítica do começo do século XX surgiu um problema, que passamos a tratar e, espero, a resolver.

4.3.2 Os versos 6.4: **πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <.....>,**

4.3.3 ἀὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς,

Estes versos não apresentariam nenhum problema de interpretação se um acaso histórico não os houvesse transformados numa fonte de muitos mal-entendidos¹⁹⁵. Recentemente a causa

¹⁹⁵Na edição DK dos fragmentos, a palavra entre aspas <εἴρω> é uma conjectura de Diels a preencher uma lacuna em todos os manuscritos conhecidos de Simplicio, de onde foi retirada essa citação. A tradução, com a conjectura de Diels, resulta ser a seguinte: *primeiro desta via de pesquisa te afasto, e depois da outra... (na qual os mortais etc.)*. A deusa parece alertar o discípulo de que ele deve se afastar de duas vias, primeiro uma e depois a outra, nas quais os mortais... etc. Em resumo, e evitando toda a explicação filológica, se a deusa pede para o discípulo se afastar de duas vias, e se há uma via que é a certa, fazendo as contas o total resulta em três vias, as quais, na simplificação didático-mnemônica acabaram recebendo o nome, respectivamente, de via do ser, do não ser e do ser e não ser. A polêmica se esvazia se se retira a conjectura arbitrária e errada de Diels e se se reestabelece o entendimento de que as vias são duas, a via da persuasão e a via não percorrível do não é. Mas essas duas vias geram três comportamentos: a) o homem instruído segue a primeira; b) o homem instruído leva em conta e, por isso, evita a segunda; c) os mortais seguem a segunda, afinal confundindo ser e não ser. Com isto fica claro que há um equívoco entre número de vias e número de maneiras de usá-las. Palmer afirma que já Platão tinha identificado três vias, aludindo a República 5. 476e-477b: “In this case, the structure of the argument at Republic 5.476e-477b strongly suggest that Plato saw Parmenides as distinguishing three separate paths” (Palmer 1999, p. 40-41); mas eu concordo com Hermann (2011, p. 149, n. 51) que afirma que que estas três possibilidades correspondem mais a uma visão de Platão do que a uma intenção de Parmênides. Os mortais seguem uma terceira maneira, um terceiro comportamento, não uma terceira via. Não há terceira via, elas são só duas, que usadas corretamente geram a noção de contradição a ser usada com proveito no caminho de inquérito; no entanto, a segunda via, quando é percorrida (quando os mortais acham que a estão percorrendo) gera um outro comportamento, que em relação aos dois comportamentos do homem instruído (seguir uma e abandonar a outra) pode ser contado como um terceiro comportamento. Penso que não vale a pena se aprofundar nesta confusão, restando apenas a questão da conjectura que pode substituir aquela de Diels. Foram propostas algumas, a principal das quais me parece ser aquela de Cordero, o estudioso que descobriu e evidenciou a impropriedade da conjectura de Diels. Cordero propõe um <ἄρξει>, *iniciarás*. Seja para nós suficiente esta conjectura, já que nosso foco está em outros pontos, de forma que possamos seguir adiante.

principal dos desentendimentos foi identificada e os versos deixaram de apresentar problemas. Considerando que estes versos são uma mera passagem sem nenhum interesse específico, podemos aceitar os argumentos de Cordero e preencher a lacuna com <ἄρξει>, *iniciarás*, que oferece então este sentido aos versos: *'primeiro iniciarás por este caminho de pesquisa, e depois por aquele...'*. Assim, podemos agora completar o sentido do inteiro fragmento, o qual agora se apresenta claro à interpretação:

*“ é necessário dizer e pensar cognitivamente que o ente é; pois ser é possível
e o nada não é. Estas coisas te ordeno que proclames.
Primeiro por esta via de inquérito <iniciarás>
e depois por aquela outra, que os mortais, que nada sabem,
forjam, duplas cabeças; pois a falta de recursos em suas
mentes, conduz operações cognitivas errantes, sendo levados,
como surdos e cegos, perplexos, massas sem critério,
que consideram ser e não ser o mesmo
e não o mesmo, e que de tudo há contra-direção de caminho”*

A conclusão principal, a partir da aplicação principal do método, é que o que está sendo é (ἐὸν ἔμμεναι). Esta tese cosmológica é obtida pelo método, exposto no fragmento 2, segundo o qual 'ser é possível e nada não é'; esta é a primeira via. O discípulo tem que seguir esta via, mas, ao mesmo tempo, tem que conhecer o comportamento dos mortais, que acreditando seguir a outra – isto é, acreditando que quando pensam e dizem 'não é', se referem a algo – acabam forjando uma via que, de fato, é impercorível completamente e não leva a nada, pois o nada não é (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν), ela é apenas uma virtualidade. O que faz com que os mortais se aventurem pelo caminho impossível é uma falta de recursos em suas mentes. Qual é o recurso que falta aos mortais? Penso que não outro candidato a não ser o método exposto no fragmento 2. É ele que permite distinguir entre ser e não ser e perceber que eles não são simétricos mas radicalmente opostos. Embora a palavra não esteja presente diretamente no texto, por oposição podemos dizer que o método de

Parmênides é uma *μηχανή*, um artifício que permite realizar algo. Parmênides diz neste fragmento que o artifício tem como propósito realizar a distinção entre ser e não ser, pois as massas sem critério, confundem ser e não ser e suas mentes acabam sendo levadas, ao invés de levar a pesquisa pelo caminho (argumento) persuasivo que acompanha a verdade.

4.3.4 O fragmento 7. Os versos 1 e 2.

Passamos agora completar a leitura do fragmento 7, interpretando os restantes dois versos que não foram discutidos anteriormente. Naquela ocasião, embora estivéssemos fazendo uma interpretação seletiva do vocabulário psicológico no poema, e embora no verso 7.2 temos uma palavra estritamente psicológica, *νόημα*, a tarefa não pudera ser completada porque, como agora já sabemos, as noções implicadas não são auto-evidentes e tivemos que fazer um esforço hermenêutico para fazê-las emergir. Vamos então ao texto:

“οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα”

A tradução em si não oferece complicações maiores; muito mais complicado é entender o sentido destas palavras e sua mensagem filosófica, que a todos intrigou desde a antiguidade, principalmente a Platão que a cita no *Sofista* e a considera como motivo suficiente para justificar um parricídio filosófico. Já tivemos oportunidade de analisar o primeiro verso no primeiro capítulo. Vamos retomar aquela discussão e começar traduzindo literalmente:

*Não prevaleça (οὐ...δαμῆι) jamais (μήποτε) isto (τοῦτο): ser os não entes.
Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento.*

O verso 2 indica que se trata de um dos caminhos de inquérito, aquele do qual é necessário se manter afastados porque é impercorrível; trata-se do segundo caminho que no fragmento 2 ele

chamou de *παναπευθέα* e que aqui é referido no último trecho do verso: 'que os não entes sejam'. Esta proposição é absurda, portanto, jamais prevalecerá; mas, levando em conta que há a possibilidade de confusão (*ἄκριτα φύλα*), o discípulo terá que manter seu pensamento (*operações cognitivas da mente*) afastado desse caminho¹⁹⁶. Vamos reduzir o verso à sua semântica essencial, assim como o apresentamos no primeiro parágrafo: é impossível (não prevaleça jamais) que os não entes sejam. Alguns autores aproveitam essa passagem para afirmar que Parmênides usa como sinônimos *ἐὸν* e *έόντα*, indiferentemente no singular e no plural. Eu penso que a expressão aqui é técnica e quer se referir ao *ἐλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα*, *a prova por mim exposta* de 7-5.6. De fato, o mesmo será encontrado mais adiante (8.7-8, *οὐδ' ἐκ μὴ έόντος έάσσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν*, não permitirei dizer e pensar que seja dos não entes) a respeito de uma discussão específica que estava no centro dos interesses dos pensadores dessa época: a geração e a corrupção. O sentido geral é que, pela impossibilidade dos não entes virem a ser, a geração não pode se dar, isto é, por não ser possível uma passagem do nada ao ser, a geração é impossível. Se assim for, esse sentido técnico de *μὴ έόντα* vem de encontro às recentes tentativas de reordenar os fragmentos do poema a partir de uma nova valoração da *doxa*, isto é, da segunda parte do poema. Nesse caso, uma parte das afirmações referentes ao mundo físico (astronomia e biologia) deveriam ser colocadas antes do fragmento 7 e, supostamente, seria a estas afirmações que a deusa quer se referir quando diz “as provas por mim expostas”.

¹⁹⁶ Nussbaum considera a questão do ponto de vista da convenção cultural, comparando o texto parmenidiano com uma descrição retirada das *Nuvens* de Aristófanes: “The strong conventionalist, by his claim that we can do (believe) otherwise, means that we can choose to adopt other conventions. Parmenides means something stronger still: that we can choose to do without convention altogether, we can become, in thought, wholly other than we are. The poem's use of the language of religious initiation is not simply decorative, but fundamental to its meaning. By the use of human reason, we are to be converted away from our humanity.” (Nussbaum, 1979, p. 79)

Portanto, seguindo para o verso 2, a deusa alerta que o discípulo não deve argumentar (estruturar a reflexão da pesquisa) seguindo essa linha de reflexão onde “os não entes são”, pois significaria fazer uma equivalência entre ser e não ser, fato rejeitado pela reflexão do não ser, pelo preceito da deusa, pelo método obtido, pelo resultado alcançado no princípio cósmico que afirma que “*é necessário pensar e dizer que o ser (o que está sendo, ἔόν) é*”. Por esta razão, o discípulo deve cuidar de não cair nas malhas do pensamento errôneo, que se forma pelo hábito, o qual força (βιάσθω) uma má utilização dos sentidos; e, por outro lado, o hábito também acaba impelindo a julgar pelo discurso (pela sedução da retórica). Segundo essa recente interpretação – com a qual eu concordo – de κρῖναι δὲ λόγοι, nos encontraríamos finalmente diante de uma expressão referida a uma persuasão que não acompanha a verdade. Assim como há o caminho de persuasão que acompanha a verdade, isto é, aquele caminho que gera discursos persuasivos segundo a persuasão verdadeira, assim também há o caminho (forjado pelos mortais) que produz discursos persuasivos não acompanhados de fé verdadeira (πίστις ἀληθείς). Por que estes discursos persuasivos sem fé verdadeira convencem? Porque, por um lado os mortais não dispõem da *mechane*, mas por outro lado, eles são forçados por sua cultura, tanto por percepções não isentas de distorções culturais, quanto pelo discurso sedutor, o qual, dada a autoridade do orador, pretende prescindir de critérios de verificação externos ao discurso. Parmênides sugere que o discurso não seja julgado por critérios internos ao discurso, mas por uma *mechané* externa: o método que ele propõe.

Vemos assim de quantas maneiras Parmênides está explicando seu método: pela meditação inicial, pela estruturação de uma maneira coerente (conexa) de pensar, pela afirmação de um princípio (*arché*) cosmológico, pela crítica à gnoseologia do homem comum e pela crítica cultural à cultura tradicional que prefere seguir a persuasão de discursos tradicionais ao invés de discutir as afirmações pelo preceito que a deusa ofereceu. Chegamos, portanto, ao momento em que cabe a

ele expor a cosmologia segundo o preceito da deusa; ele o faz no fragmento 8, que nós analisaremos a seguir.

4.4 A aplicação do método

Parmênides aplica seu método no longo fragmento 8, um texto riquíssimo, cujo estudo dá espaço para muitos enfoques e muitas discussões para cada enfoque. A nossa premissa é que não faremos um estudo exaustivo do fragmento 8, mas tão somente daquelas partes do fragmento atinentes ao não ser e somente nos aspectos pertinentes a este tema. Reportaremos trecho a trecho as partes a serem estudadas e indicaremos também quais partes serão deixadas de lado.

Antes de entrar no mérito dos versos, convém fazer uma ilustração panorâmica do trecho. Tarefa, em princípio, bastante difícil porque, por serem estes os versos onde Parmênides expõe sua concepção de 'ser', é dos mais estudados, o que implica – dado o estado do texto, as condições de transmissão, o assunto e a forma como é abordado – uma amplificação máxima, por parte dos estudiosos, das ambiguidades de todo tipo que o escrito apresenta. Em suma, uma apresentação panorâmica implicaria uma interpretação, e esta deveria ser justificada à frente das várias e bem fundamentadas interpretações dos estudiosos. Este problema pode ser contornado recorrendo a um trabalho precioso e original, que realmente excede pela lucidez da análise. Trata-se de “La structure du poeme de Parménide” de Livio Rossetti, texto inteiramente dedicado a desvendar e tornar clara a arquitetura de exposição do poema. A ele recorreremos para identificar a partição dos assuntos neste longo fragmento e principalmente porque ele evidencia a sua estrutura demonstrativa. Diz Rossetti (p. 208):

“[...] chegou a hora, para a deusa de Parmênides, de expor a conclusão doutrinal (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται). Nós podemos ver claramente que esta conclusão –

autêntico clímax de todo o primeiro *logos* – se divide na afirmação peremptória “que é”, a passagem em revista dos cinco (ou seis) *semata* relativos à características do *eon* e, logo em seguida, o início de um itinerário soberbo de demonstração. Os *semata* têm o estatuto de *demonstranda* (o ser é *ageneton*, *anolethron*, *oulomeles*, *atremes* e *ateleston*) e a exposição segue um desenvolvimento que reflete a sucessão dos *demonstranda*, parando, com a ênfase apropriada, sobre a alternativa fundamental, apresentando um uso recorrente e não habitual da conjunção *gar* no duplo sentido de *because* (“*p* é dado que *q*”) e de *then* (“se tudo isto é verdade, então é verdade também que *p*”) e dando lugar a algumas expressões que se aproximam de modo significativo do clássico *quod erat demonstrandum* dos matemáticos.”¹⁹⁷

Esse aspecto do rigor da exposição até agora fora apenas timidamente apontado por parte de alguns críticos e, pelo que eu sei, cabe a Rossetti o mérito de evidenciar esse vocabulário. Vamos então, com a ajuda dele, ver mais de perto estas palavras e as subseções do fragmento que elas marcam¹⁹⁸:

¹⁹⁷Rossetti, 2010, p. 208: “[...] le moment était venu pour la déesse de Parménide d’en tirer la conclusion doctrinale (μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται). Nous pouvons voir clairement que cette conclusion – authentique *climax* de tout le premier *logos* –se divise en l’affirmation péremptoire « que est », le passage en revue des cinq (ou six) *semata* relatifs aux caractéristiques de l’*eon* et, tout de suite après, le commencement d’un superbe itinéraire démonstratif. Les *semata* ont le statut de *demonstranda* (l’être est *ageneton*, *anolethron*, *oulomeles*, *atremes* et *ateleston*) et l’exposé se poursuit par un développement qui reflète la succession des *demonstranda*, s’arrêtant avec l’emphase convenable sur l’alternative fondamentale, présentant un emploi récurrent et inhabituel de la conjonction *gar* au double sens de *because* (« *p* étant donné que *q* ») et de *then* (« si tout cela est vrai, alors il est vrai aussi que *p* ») et faisant même place à des expressions qui se rapprochent de façon significative du classique *quod erat demonstrandum* des mathématiciens.”

¹⁹⁸*Ibidem*: “Les expressions qui équivalent au *QED* sont les suivantes:

Alors (οὕτως) il est nécessaire qu’il soit complètement ou qu’il ne soit pas du tout B8.11

Il est décidé, donc (κέκριται δ’ οὖν), que l’une des deux <options>... tandis que l’autre... B8.16-18

Et ainsi (τὼς) la naissance est éliminée, à l’égal de la mort obscure B8.21

En vertu de quoi (τῶι) il est tout entier continu, en effet l’être s’attache à l’être B8.25

En vertu de quoi (τῶι) seront des noms toutes ces choses..... B8.38-39

Non moins significativement, après chacun de ces énoncés formant la conclusion de chaque démonstration apparaissent des formules de transition, indiscutablement paratactiques, qui, de toute évidence, servent à ouvrir la voie à un nouvel itinéraire démonstratif: [Seguem as citações em grego]”.

“As expressões que equivalem ao *QED* são as seguintes:

Assim (οὕτως) é necessário que seja completamente ou que de todo não seja *B*

8.11

*Está decidido, portanto (κέκριται δ' οὖν), que uma das duas <opções>
... enquanto a outra...* *B*

8.16-18

E assim (τὼς) o nascimento é eliminado, igualmente à morte obscura *B*

8.21

Em virtude de que (τῶι) é todo inteiro continuo, com efeito o ser adere ao ser *B*

8.25

Em virtude de que (τῶι) serão nomes todas estas coisas *B*

8.38-39

Não menos significativamente, depois de cada um desses enunciados que formam a conclusão de alguma demonstração aparecem umas fórmulas de transição, indiscutivelmente paratáticas, que, com toda evidência, servem a abrir o caminho a um novo itinerário demonstrativo:

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος κτλ.	(B8.12)
τοῦ εἵνεκεν	(B8.13)
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι	(B8.19)
οὐδὲ; οὐδὲ; οὐδὲ	(B8.22-24)
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων κτλ.	(B8.26)
αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον	(B8.42)

Após essa breve panorâmica, focada a evidenciar a estrutura argumentativa, podemos ir aos primeiros versos do fragmento 8, na edição de Diels-Kranz (8.1-6):

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνόλεθρον ἔστιν,

ἔστι γὰρ οὐλομελής τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον.¹⁹⁹
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές·

Depois de tudo que foi dito até agora, o primeiro verso até a primeira metade do segundo deveria ser claro: “resta ainda uma única palavra do caminho: que é”. O caminho que deve ser seguido é aquele apresentado em 2.3, mas aqui numa versão reduzida, talvez numa expressão meramente didática; resta somente uma palavra do caminho (de pesquisa para operar cognitivamente), “*que é*”. Exceto o nosso acréscimo entre parênteses, este é o sentido geral que todo estudioso aceita; mas há divergências quanto às lições transmitidas, à sintaxe e também quanto ao sentido mais preciso das expressões, principalmente em relação a μῦθος, que pode ser traduzido de várias maneiras, embora aqui, chamando à memória o outro uso que Parmênides faz (B 2.1), tem mais o sentido de discurso, fala, notícia.

8.2b-6a. Os próximos versos são muito problemáticos já pela transmissão do texto; são os versos mais corrompidos de todo o poema. Fazer uma análise minimamente satisfatória requer um trabalho minucioso de comparação entre os (muitos) doxógrafos, entre as variantes de cada doxógrafo e entre as correções dos editores. Aqui, este trabalho não nos ajuda no nosso tema porque estes versos são o anúncio dos sinais do *eon* que serão demonstrados no resto do fragmento; esta parte pode ser considerada uma apresentação ou um índice ou, segundo Rossetti, uma apresentação dos *demonstranda* e não entram no mérito da aplicação do método de Parmênides. Damos então o sentido geral, com algumas poucas considerações. O sentido geral é este: “*sobre o caminho há*

¹⁹⁹Este é o termo reportado por Diels-Kranz.

*muitas provas*²⁰⁰ *de que sendo* (ἐὸν) *ingênito é também imperecível, pois é inteiro, inabalável e completo; nem era nem será, pois é todo homogêneo, uno, contínuo.* Sobre o caminho do ἔστιν há muitas provas (σήματα), as quais provam os atributos de algo; este algo, dependendo da interpretação que se dá às palavras ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν (1) pode estar presente como sujeito explícito, e neste caso se traduziria: “*o que é*”²⁰¹ *é ingênito e incorruptível etc.*; ou, (2) pode se entender o sujeito como implícito (sujeito que é o próprio ἐὸν e que aparecerá mais adiante, em 8.19) e traduzir: *sendo ingênito é também incorruptível etc.* Nós preferimos a segunda alternativa, pois ressalta mais a estrutura rigorosa da argumentação parmenidiana: há muitas provas de que sendo ingênito é também incorruptível. No entanto, neste caso, os σήματα não são mais os atributos listados nos primeiros 5 versos do fragmento 8, como traduz a interpretação tradicional²⁰²,

²⁰⁰σῆμα é propriamente o sinal dos oráculos, mas, enquanto sinal pode significar muitas coisas; aqui, a meu ver, significa mais 'sinal de certificação' (LSJ: “5. *token* by which any one’s identity or commission was certified”), isto é, mais propriamente em Parmênides 'prova' (LSJ: σημεῖον = σῆμα, II, 2 in reasoning, a *sign of proof*). De fato, embora este sentido esteja registrado somente depois de Parmênides (como reportado no LSJ) já está presente em Melisso, o qual usa, sem dúvida um vocabulário parmenidiano (Galgano, 2010, p. 91 e *passim*), de forma muito clara no fr. 8.1, onde diz “(1) *É, pois, esse argumento a mais importante prova* (σημεῖον) *de que (o ser) é apenas um; mas também (há) as seguintes provas* (σημεῖα)” (Trad. Borges, I. L.).

Segundo Imbraguglia, o uso de vocabulário épico para noções certamente novas, como aquela de “demonstração”, pode ser assim explicado: “Parmênides usa técnicas [de escrita] que são próprias da cultura sacerdotal e da nobreza. [...] Original é o uso por parte de Parmênides: a língua do *poietés* não é mais usada para transportar o ouvinte do ambiente linguístico do cotidiano para atmosfera encantada do *épos*, mas para se expressar de um modo o mais possível formalizado, e a linguagem e as técnicas linguísticas do oráculo servem para realizar verdadeiros cálculos lógicos.” (Imbraguglia, 1974, p. 9-10, n. 5).

Por esta razão, eu penso que esteja correto McKirahan quando diz: “É opinião geral que os 'sinais' são os atributos listados nestas linhas. Mas Parmênides não diz que há muitos sinais, incluindo “ingênito”, “imperecível” etc. Ao invés disso, ele diz que há muitos sinais de que 'o-que-é' é ingênito, imperecível etc. A afirmação faz mais sentido se entendermos os “sinais” como os argumentos que indicam (eu diria, provam) que 'o-que-é' tem os atributos em questão.” (McKirahan, 2008, p. 221, n. 9)

Para um aprofundamento da noção de 'prova' (rigorosa) na linguagem pré-euclideana, veja-se a discussão dos termos em Szabo, 1970, 185.

²⁰¹Literalmente, o que está sendo, que em português pode ser traduzido com 'o ente', do latim *ens, éntis* forjado como participio presente de *sum* (Houaiss, verbete *ente*), desde que 'ente' seja entendido no seu sentido mais geral, isto é, absoluto, diferentemente da noção corrente, a qual costuma ser referida a um ente relativo.

²⁰²O entendimento de que os σήματα são os atributos é quase unanimidade entre os comentaristas mais antigos: Burnet (*tokens*), Cornford, Diels (1897), Gigon, Guthrie, Jaeger, Zafiropulo; mais recentemente: Mourelatos, Ruggiu,

mas são as demonstrações que se seguem ao longo do fragmento 8.

4.4.1 Ἐὸν ἐ ἰγγῆνιτο e ἰμπερεcível.

O primeiro dos σήματα apresentado por Parmênides, correspondente ao primeiro dos atributos, é a não geração. Em sua época, saber da origem das coisas significava conhecer as coisas²⁰³, conhecer sua natureza íntima, ou simplesmente sua natureza, como se expressa claramente no sentido da palavra φύω, que originariamente significava simplesmente existir, ser e que só sucessivamente passou a significar 'crescer'. O fato de ser o primeiro dos atributos e de receber proporcionalmente mais atenção do que os outros põe em evidência toda a importância deste assunto para Parmênides e, como nós sabemos, para os demais pesquisadores da época.

Tendo, então, em mente a discussão da época a respeito dos princípios e das origens de 'todas as coisas', como contexto intelectual no qual inserir esta prova, podemos entender sua importância histórica, repleta de consequências para todo o pensamento sucessivo. Vamos então ao texto:

τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
 πῆι πόθεν αὐξήθεν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φύν;
 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.

Tarán e outros. Contra: Cerri, 1999: “argomentazioni cogenti”, p. 214; Cordero, 2005: “pruebas (para no decir “demonstraciones”)”, p. 193.

²⁰³É Aristóteles que recolhe e formaliza (e, em sua própria filosofia, desenvolve) esse autêntico alicerce da cultura grega quando afirma, entre inúmeras outras passagens em sua obra: “ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἔστιν ἐπιστήμη, δῆλον” (É evidente que a sabedoria é uma ciência a respeito de certos princípios e certas causas). *Metaph.* 982a.

8.6b-7a. O texto abre com duas perguntas: *que geração pois procurarás dele? Como, de onde teria crescido?* Muitos dos intérpretes entendem que são perguntas retóricas que a deusa refutará por *reductio ad absurdum*²⁰⁴. Eu penso que a forma poética não deve desviar nossa atenção, pois, como vimos, Parmênides usa a linguagem épica para formalizar sua expressão²⁰⁵. Penso, então, que estas perguntas são a formalização do problema da origem (*arché*), isto é, são o problema inicial de onde parte a pesquisa parmenidiana. Veremos em breve como reconstruir o argumento, mas por enquanto temos (1) a enunciação da tese e (2) a formulação do problema inicial, a pergunta que desencadeia a pesquisa.

8.7b-8a. Duas afirmações, colocadas depois de duas perguntas, parecem mesmo duas respostas: *do não ente (ἐκ μὴ ἔόντος) não permitirei (οὐδ' ... ἐάσω) que digas e pense; pois não dizível nem pensável é o que não é.* A deusa diz com voz imperativa que ela não permitirá que se diga e pense que se tenha geração e crescimento desde o não ente. Há aqui o enunciado de uma lei universal sob forma de uma lei proclamada por voz divina: não é permitido dizer e pensar que a origem venha do não ser. Mas a deusa não para no simples preceito, ela continua e acrescenta uma justificação; há um motivo para a sua proibição e consiste no fato de que o 'não é' não pode ser dito e nem pensado. Nós já conhecemos o sentido de οὐκ ἔστι e também de φάσθαι, similar ao de φράσαις de 2.8, e de νοεῖν, similar ao de γνοίης de 2.7, pois os encontramos com as mesmas noção e circunstâncias no fr. 2. Convém, porém, fazer uma pausa para refletir a respeito de um tema

²⁰⁴Cordero, 2005, p. 195: “seudocuestionamento”; Mourelatos, 2008, p. 98: “rethorical question”; Robinson, 1975, p. 628: “putative question”; Ruggiu, 1975, p. 240: “interrogativa retorica”.

²⁰⁵Coxon relembra: “These opening questions resemble and perhaps echo the conventional Homeric greeting, τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς [‘Who are you and from where? Where is your city, your parents?’]” (Coxon, , p. 317)

raramente abordado pelos estudiosos dedicados a Parmênides; trata-se da questão da posição do não ser nas cosmovisões contemporâneas e anteriores a Parmênides. Faremos desta reflexão um *intermezzo* e voltaremos depois aos nossos versos.

4.4.2 Intermezzo. O não ser na experiência do devir.

A expressão da deusa é interessante. Se, de fato, ela está ensinando a respeito da gênese das coisas, à pergunta “o que daria origem ao ente?” ela responde: “não permito que digas e pense que seja o não ser a dar origem ao ente”. A singularidade da resposta consiste no fato de introduzir um elemento culturalmente novo, o não ser. Mas, se esse elemento é novo, por que o *kouros* deveria possivelmente dizer e pensar o não ser? Ele faria isto se ele tivesse o não ser como opção de resposta. Em outras palavras, a proibição da deusa implica que o discípulo conheça ou use o “não ser”. Parmênides criticara antes (fr. 6 e 7) a atitude dos mortais, os quais misturam ser e não ser; mas naquele caso se tratava claramente da operatividade das noções dentro da coerência do discurso. Aqui está se falando da geração do *eon* e culturalmente não se justifica, em princípio, a hipótese de um 'não ser' enquanto entidade cosmológica capaz de, possivelmente, dar geração ao ser. Nas cosmogonias e cosmologias gregas não se encontra uma noção de negatividade absoluta, geradora de algo, aliás, não se encontra nenhum conceito tão abstrato, nem negativo e nem positivo; os conceitos principais são sempre materializados e ou divinizados mais ou menos monstruosamente ou antropomorficamente.

Diante de tal estranheza, buscou-se a noção de não ser fora da Grécia. Não há nada similar nas religiões e sabedorias mediterrâneas e médio-orientais, mas há uma passagem muito similar em textos indianos. Numa das Upanixades mais antigas, a Chândogya Upaniṣad, se encontra um

texto muito similar ao texto parmenidiano (retraduzo de tradução italiana):

“1. No início, meu caro, não havia nada mais que o ser [*sat*] único e sem segundo. Na verdade, outros dizem: 'No início havia o não ser [*a-sat*], uno e sem segundo; deste não ser nasceu o ser.' 2. Porém, como poderia ser assim, meu caro? Como pode o ser nascer do não ser? Na verdade é o ser, o qual existia no início das coisas, o ser somente e sem segundo.”²⁰⁶

A semelhança com o texto dos versos 8.6-8 de Parmênides é impressionante. Tomou o eleata suas ideias da sabedoria indiana? Inspirou-se nela? De *prima facie* somos tentados a responder que sim. Todavia, com essa aceitação, os problemas historiográficos aumentam ao invés de diminuir. Antes de tudo, a questão específica da influência indiana sobre Parmênides se coloca dentro da questão maior da influência do oriente em geral sobre a cultura e, portanto, sobre a filosofia grega, tema espinhosíssimo e longe de estar resolvido após quase dois séculos de debates. Depois, mesmo nos limitando apenas a Parmênides, os estudiosos divergem. West acha que Parmênides é supervalorizado, pois ele tem menos originalidade de que se lhe atribui por pertencer a um panorama cultural comum, não só na Grécia como na área mediterrânea como um todo²⁰⁷. Alguns artigos mais recentes, embora mais críticos do que West à influência oriental, parecem reconhecer ao menos a semelhança da problemática filosófica. Suto²⁰⁸, mais prudentemente, afirma que um intercâmbio no VI sec. a.C. era historicamente possível e até provável, e que há muitas correspondências temáticas entre assuntos específicos de Parmênides (ser e não ser e suas relações

²⁰⁶Chāndogya Upaniṣad, 6.II, tradução italiana Filippini-Ronconi, 1960.

²⁰⁷Para ele, a influência indiana é um fato histórico que aconteceu entre 550 e 480 a.C. Quando os Persas, invadindo as costas das colônias jônicas, trouxeram consigo “o presente dos reis magos”, isto é as influências das culturas médio-orientais e orientais. Por isso, ele pensa que estas influências não devem ter alcançado Parmênides via pitagorismo, mas deve ter sido mesmo herança cultural vinda dos pais e dos foceanos em geral, que a sofreram antes de afinal emigrar fugindo da guerra. (West, 1971, p. 287-269)

²⁰⁸Scuto, 2010.

com o mundo da natureza) e os textos religiosos e filosóficos indianos anteriores ao VI século a.C.; já Ruzsa²⁰⁹, após uma análise bastante exaustiva, chega a estimar as probabilidades matemáticas dos dois autores (Parmênides e o autor da Chândogya Upaniṣad em questão, Uddālaka Āruṇi) ter tratado temas similares independentemente: 0,01% (1 chance em 1.000); isto leva à conclusão da dependência entre os textos, restando definir se Parmênides tomou de Uddālaka Āruṇi ou vice-versa, o autor opta pela influência indiana sobre o grego.

Os problemas historiográficos são muitos, antes de tudo os problemas de datação, principalmente dos textos indianos, em relação aos quais há muito desacordo entre os estudiosos. Depois, o problema de perspectiva, pois não basta afirmar que o 'Ser é um' para configurar uma afirmação filosófica ao invés de uma religiosa ou, até mesmo, de uma expressão estética, resultado de alguma experiência subjetiva. Certamente, e apesar da opinião de West, o texto de Parmênides é profundamente inovador não só em relação à cultura grega avançada de sua época como também em relação às próprias Upaniṣad em questão²¹⁰, de onde supostamente ele teria aprendido a sabedoria de que fala em seu poema. Por outro lado, o estudo das influências culturais em épocas arcaicas depende de disciplinas que escapam ao labor filosófico, principalmente dedicado aos

²⁰⁹Ruzsa, 2002.

²¹⁰Ruzsa, op. Cit., p. 4: “There are also two really significant innovations in Parmenides: logic and the number of forms.” Gostaria de acrescentar, para esclarecer, que o fato de que Parmênides use a lógica não significa que enquadrou as ideias a respeito de ser e não ser dentro de uma metodologia linguística que chamamos lógica, mas significa que Parmênides – mesmo que tenha tomado as ideias emprestadas das Upanixades ou de qualquer outro mito grego (e não podia ser diferente, pois não se consegue inventar uma cultura *ex-novo*) – reconsiderou, refletiu e visualizou-as numa nova ordem (*weltanschauung*), tarefa esta das mais radicais na atividade filosófica. Ou seja, a novidade não é a lógica na qual Parmênides encaixa ser e não ser, mas a reflexão filosófica sobre ser e não ser, a qual gerou a lógica (melhor seria dizer a ontologia) implicada filosoficamente naquelas noções e exposta através de uma elaboração (que virá a ser chamada de reflexão filosófica, ou seja, uma reflexão específica, com características autônomas em relação a outros tipos de reflexão, por exemplo, a reflexão artística) original que, de fato, influenciou profundamente a história humana, primeiro do ocidente e depois também do oriente.

textos; assim, aqueles estudos avançarão na medida do avanço de estudos arqueológicos em todas as ramificações e das tecnologias capazes de resolver os problemas colocados pelo filtro do tempo. Infelizmente, as áreas envolvidas nestes estudos arqueológicos – desde a Turquia até a Índia – continuam devassadas por infindáveis conflitos violentos de toda natureza, deixando-nos céticos a respeito da aquisição de novos conhecimentos em curto ou até médio prazos.

Voltando à expressão da deusa, parece claro que o *kouros* inclui, entre as possibilidades de respostas aquela de que seja o não ser um princípio gerador. Penso que este seja um ponto obscuro, uma área de sombra que emergiu ao longo da presente pesquisa e que não foi possível esclarecer. Restam então as perguntas: em quais contextos culturais (gregos ou não) se aceitava a possibilidade que o não ser tivesse a capacidade de gerar? Esta possibilidade era uma possibilidade teórica, elaborada em âmbito científico ou se referia apenas à opinião comum, *naif*, de que no fluxo do acontecer as coisas simplesmente aparecem (do nada)? Se era uma noção teórica, poderia ter um antecedente no ἄπειρον de Anaximandro, noção inteiramente negativa, embora de certa forma menos abstrata que o οὐκ ἔστιν parmenidiano. Se Parmênides se referia à noção comum, à experiência corriqueira (mas justamente por isto muito menos visível) então ele foi um observador mais do que extraordinário, hipótese de uma perspicácia que não pode ser descartada, mas que se apresenta realmente difícil de lhe creditar. Seja como for, resta o fato de que Parmênides analisa os princípios possíveis da geração, incluindo entre eles o não ser como alternativa aparentemente já presente na cultura da época. Sem ter alcançado resultados satisfatórios sobre esse assunto, voltamos agora ao argumento do poema.

8.7b-8a. Retomada. Das duas afirmações, a proibição da deusa e sua justificação, somente uma é a resposta às duas perguntas julgadas, a meu ver, erradamente retóricas pelo críticos. A outra é afirmação do instrumento argumentativo que vai ser usado para responder. A tese é (1) o *eon* é

ingênito e imperecível; o problema ao qual esta tese responde é (2) de onde nasce o *eon*?; o instrumento para resolver o problema é (3) o preceito que foi descrito no fragmento 2: “não dizível nem pensável é o que não é”; e, finalmente a primeira das várias respostas ao problema: “não permitirei que digas e pense que seja o não ser” (οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν). Esta última afirmação tem que ser desdobrada da seguinte forma: por um lado, o não ser não é de onde nasce o *eon* e, por outro lado, o não ser não pode ser usado no argumento (pensamento cognitivo e discurso) porque ele é uma noção sem sentido. Portanto, a sequência deve ser entendida assim:

- (1) tese: o *eon* é ingênito e imperecível (8.3, ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν);
- (2) problema: de onde é gerado o *eon*? (8.6-7, τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆι πόθεν ἀύξηθέν);
- (3) axioma da contradição “não dizível nem pensável é o que não é” (8.8-9, οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.);
- (4) axioma da não contradição “não é permitido dizer e pensar o não ser”, isto é, usar o não ser no argumento (8.7-8, οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν); logo,
- (5) Conclusão: o *eon* não nasce do não ser (8.7, οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος) o que confirma a tese (1).

8.9-13. O crescimento.

τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;
 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.
 οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό·

Encontramos agora mais uma pergunta; e mais uma vez a maioria dos estudiosos pensa que

seja retórica: “Se vem do nada (μηδενὸς), qual necessidade o incitaria a crescer antes ou depois?”. Concordo com os críticos quando dizem que há nessas palavras a implicação daquilo que será conhecido como 'princípio da razão suficiente'. Mas discordo quando elas são interpretadas apenas como uma questão de crescimento simples, eu diria, quantitativo, do *eon*. Penso, ao contrário, que estas palavras, estão analisando um aspecto que muitos julgam ausente: a possibilidade da geração a partir do ser. Antes Parmênides analisou a possibilidade do nascimento a partir do não ser e agora está verificando a possibilidade do nascimento a partir do ser. Os advérbios 'antes' e 'depois' significam que o *eon* não pode ter um antes e depois entre entes, não tanto em sentido cronológico, quanto em sentido sequencial; por exemplo, o 'ser da planta' não pode nascer do 'ser da semente', porque, mais uma vez, uma suposta diferença entre o 'ser da semente' e o 'ser da planta' faria com que o 'ser da planta' nascesse depois do 'ser da semente' e nascesse de um 'não ser da planta', isto é, do nada. Se há uma diferença de ser entre o 'ser de um ente' e o 'ser de outro ente' esta diferença seria um não ser. Isto significa que se o 'ser de um ente' desse origem a outro ser, ele daria origem ao ser que ele não é; o ser que ele não é seria um não ser, mas isto é impossível. Seguindo no exemplo, se o 'ser da semente' desse origem ao 'ser da planta', isto implicaria que o 'ser da semente' daria origem a um 'não ser da semente', pois pereceria enquanto 'ser da semente'; e também que o 'ser da planta' teria origem em um 'não ser da planta'. Mas como já foi visto, para Parmênides não faz sentido introduzir o não ser nos argumentos; de fato, pelos preceitos da deusa, o ser é inteiramente ser, e o nada é aquela alternativa considerada inicialmente possível, mas, afinal, impossível e contraditória. Então, se o ser viesse do ser, teríamos o ser que gera que pereceria para dar geração ao ser gerado; o ser gerado, de certa forma viria, de novo, do nada, mas o nada é impossível, logo o ser não vem do ser. Voltando ao texto, temos:

(1) a tese: o *eon* é ingênito e imperecível (8.3, ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν);

- (2) o problema: qual razão impeliria o ente, começando do nada, a crescer antes ou depois?
(8.9-10, τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;)
- (3) axioma da contradição: pois o ser é inteiramente ou não é (8.11, οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.)
- (4) axioma da não contradição: a força da convicção não permitirá, a partir do que não é (8.12 οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς)
- (5) Conclusão: que possa nascer algo ao seu lado (8.13, γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό·); isto é, não é do ser que nasce o ser.

8.13-21. Recapitulação e conclusão do argumento.

Com os versos seguintes, até o 21, Parmênides recapitula, e reafirma a coerência do método:

τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησι,
ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν·
ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὡσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
ἐστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἄν ἐπειτ' 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.

Antes de tudo, nos versos 13-15, é reafirmada a férrea ligação (πέδησι) entre as supostas partes do *eon*. Há uma força divina (universal) que mantém amarrados os grilhões entre as partes e não os solta mas os segura firmemente. Assim como a deusa dizia em 8.7 “não permitirei” (οὐδ'...ἐάσω) que se diga e pense que o *eon* nasça do não ser, assim aqui é uma deusa, desta vez Dike, que numa expressão de necessidade universal, impedindo nascimento e perecimento (οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη), mantém firme (ἀλλ' ἔχει) a coerência do ser.

Depois, nos versos 15 e 16a, é reafirmado o preceito da contradição, desta vez em chave enxutamente ontológica, da qual podemos extrair, por conseguinte, os preceitos lógico e epistemológico. O molde ontológico é claro e é anterior aos lógico e epistemológico porque Parmênides expressa essa nova formulação do preceito da deusa a partir de uma reflexão sobre o ser real e não sobre o ser lógico, como vimos ao analisar o fragmento 2. Aqui, depois da dupla argumentação a respeito do *eon* – que é o ser real (ou, ao menos, ele acredita que seja) e não uma entidade lógica – onde são demonstradas as impossibilidades do nascimento tanto do ser quanto do não ser e do perecimento (a respeito do qual direi algo daqui a pouco), resulta claro que se trata de um ser que teria a possibilidade de ser visto como gerador e gerado, assim como de fato é visto pelos mortais. Parmênides demonstra que este *eon* real não possui as características que lhe são atribuídas; assim o *eon* parmenidiano não é uma entidade lógica mas é o ser real, e as afirmações a seu respeito são de ordem ontológica. A decisão (ἡ κρίσις) a respeito dessas coisas consiste nisso: ou é ou não é. Esta formulação é, como bem salienta Cordero²¹¹, o nosso atual princípio do terceiro excluído. Entretanto, Parmênides quer se referir ao *eon* e não a um princípio lógico. Ele repropõe a meditação inicial e diz: há duas vias, uma é ἔστιν e a outra é οὐκ ἔστιν; as duas são irreconciliáveis, radicalmente opostas, e não podem ser assimiladas a nenhuma terceira possibilidade. Isto significa que elas não se misturam, não se encontram, não comerciam e, ademais se rejeitam reciprocamente: a presença do ser *eu ipso* elimina o não ser e, se o não ser se apresentasse, o ser não seria (Parmênides dirá mais adiante: “de tudo careceria”). Aqui Parmênides

²¹¹Cordero, 2005.

apresenta não apenas o princípio do terceiro excluído, mas o fundamento ontológico do princípio do terceiro excluído, não há uma terceira possibilidade entre o ser (real) e o nada.

Logo, dada a não conciliabilidade das duas vias, não é possível seguir as duas, se terá que seguir uma ou outra, mas a segunda é impensável e inominável (ἀνόητον ἀνόνημον), pois não é verdadeira via (οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός), logo é decisão necessária (κέκριται ... , ὥσπερ ἀνάγκη) que seja abandonada. O fato de que aqui, em 8.17, é a via que é impensável o não o τό μὴ ἔδον sobre a via, como em 2.7, levou alguns autores a transpor a expressão do fr. 8 para o contexto do fr. 2, chegando assim à conclusão de que a via é pensável ou impensável, fazendo da ὁδός o sujeito do ἔστιν de 2.3 e do οὐκ ἔστιν de 2.5²¹². Eu penso que aqui, em 8.17, estamos diante de uma recapitulação e ἔστιν e οὐκ ἔστιν já se tornaram uma simplificação didática de todo um procedimento complexo explicado anteriormente, neste sentido didático – mas somente neste sentido didático – ἔστιν e οὐκ ἔστιν significam o processo de pensamento e, portanto, significam também as vias e toda a reflexão anexa com os sentidos específicos para *noein* e para *gignosko*, ali utilizados. Neste sentido didático, a via impensável é abandonada; afinal, só resta a outra via que existe (τὴν δ' ὥστε πέλειν) e é verdadeira (καὶ ἐτήτυμον εἶναι).

Finalmente, é recapitulado o problema: como o *eon* pereceria depois? Como nasceria? E, pelas argumentações anteriores, aqui recapituladas, se relembra que se nasceu, teria uma origem impossível (no não ser) e, portanto, não seria; por outro lado, se não é agora mas será depois, aconteceria o mesmo. Este último ponto gerou controvérsias, tratarei dele logo a seguir (p. XX). Chega-se assim à conclusão do argumento: a geração é extinta e o perecimento é inaudito

²¹²Casertano, 1978; Untersteiner, 1979.

(ἄπυστος).

8.22-60. As características do *eon*, a conclusão dos discursos sobre a verdade e a perspectiva dos mortais que, de seu ponto de vista enxergam duas formas.

Nos próximos versos Parmênides argumenta a respeito de várias características do *eon*. Embora haja uma referência à fé verdadeira que afastou geração e perecimento (8.27, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης), isto é, ao argumento apresentado nos versos anteriores, a estrutura demonstrativa se articula pouco, apenas extraindo, como corolários, as características do *eon* das afirmações e preceitos anteriormente apresentados. Esta referência se repete, com palavras um pouco diferentes, no verso 8.50 (ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης). Além da referência à fé verdadeira, há referências às figuras divinas de Ananke (8.30), explicitamente associada a uma lei universal (8.32, οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι) e de Moira (8.37), como o mesmo papel de manter a coesão do *eon*.

Mais adiante, ainda, Parmênides volta a contrapor as características do *eon* obtidas por seu argumentar, que ele considera confiável, às características do mundo obtidas pelo argumentar dos mortais, que ele considera não confiável. De fato, ele finaliza seu estudo com estas considerações gerais a respeito dos resultados de sua pesquisa, principalmente em contraposição com os resultados dos mortais. Assim, a partir do verso 8.50, a deusa declara concluído os discursos fidedignos e o pensamento sobre a verdade e se dedica a expor as opiniões dos mortais segundo uma ordem de palavras controversa.

Como se sabe, os problemas exegéticos dessas passagens são muitos e geram múltiplas soluções amplamente divergentes entre os estudiosos; por outro lado, o nosso assunto é a argumentação parmenidiana e não as características do *eon* e as demais partes do poema, logo não

precisamos entrar, nem mesmo panoramicamente, nas grandes polêmicas que envolvem os próximos versos. Encerramos então a nossa análise do fragmento 8 com um resumo e com algumas considerações a respeito dos resultados obtidos.

A ontologia parmenidiana.

A proposta parmenidiana é francamente ontológica. Parmênides estreia esse tipo de reflexão, a ontologia, exatamente com uma meditação sobre a máxima dimensão do existente. Penso que seja necessário levar isto em conta para se entender esses versos do fr. 8 e para entender o tipo de raciocínio que é utilizado. Vejam-se, por exemplo, as considerações de um crítico que dedicou um bom trabalho a este fragmento, Richard McKirahan. Diz ele: “Todos os argumentos contra geração e perecimento (8.6-20) explicam a geração do que-é a partir do que-não-é e o perecimento como perecimento do que-é no que-não-é; não há nada contra a geração do que-é a partir do que-é ou o perecimento do que-é no que-é, ou seja, nada contra uma coisa que-é se tornar outra.” E na nota a estas palavras complementa: “Também nada contra [o fato de] muitas coisas se tornarem uma (como quando tábuas e pregos se tornam uma cama), ou contra uma coisa se tornar muitas (como quando nós desmontamos uma cama), ou contra casos desse tipo ainda mais complicados.”²¹³ Não é difícil se deixar levar pelo raciocínio lógico e, com ele, considerar impropriamente um raciocínio ontológico. Parmênides raciocina de forma ontológica e, por alguma razão, sem receio algum

²¹³McKirahan, 2008: “All the arguments against generation and perishing (8.6-20) construe generation as generation of what-is out of what-is-not and perishing as perishing of what-is into what-is-not; there is nothing against the generation of what-is out of what-is or the perishing of what-is into what-is, that is, nothing against one thing becoming another.” (p. 220) A nota diz: “Also, nothing against several things becoming one (as when boards and nails become a bed), or against one thing becoming several (as when we disassemble a bed), or against other more complicated cases of this sort.” (p. 229)

(explícito) de enfrentar as aporias dessa maneira de argumentar²¹⁴.

Pelo raciocínio ontológico, uma tábua, para ficar no exemplo de McKirahan, é um fato existencial absoluto e jamais pode se tornar uma cama, uma cama não pode jamais se tornar uma soma incoerente de componentes, e quando ela é desmontada, ela não deixa de existir, porque a cama é um fato existencial absoluto, assim como cada ente de nosso mundo. Para dar um exemplo com entes dos quais é mais fácil identificar o aspecto ontológico, uma operação de $2+3=5$, embora nos pareça uma transformação (é a razão pela qual usamos um vocábulo de movimento, 'operação'), é uma associação de 2 e de 3 segundo um tipo de associação que chamamos soma, que resulta num 5. Os entes do mundo sensível, em seu status ontológico, não diferem, enquanto entes (não enquanto sensíveis), dos entes inteligíveis e assim como depois operação $2+3=5$ se continua tendo um 2, um 3 e um 5, assim também numa operação tábuas+pregos=cama, uma vez concluída a operação se continuará tendo tábuas, pregos e cama, tanto quanto se tinha antes, embora ainda não se tinha a 'noção da existência' (o *noema*, diria Parmênides) daquela cama específica.

Por isso, no argumento do crescimento, este só seria (como hipótese) possível a partir do não ser; não há, do ponto de vista ontológico, um crescimento de tábuas e pregos numa cama; o que há é um processo que nós chamamos devir, e que, desde Parmênides, aguarda uma explicação melhor do que aquela comum de “transformação”²¹⁵. Parmênides evidencia que os entes, cada um e o todo deles, atendem a um preceito que opõe radicalmente o ser e o nada, porque há uma impossibilidade

²¹⁴Como a história seguinte mostrou, as palavras de Parmênides são motivo de angústia profunda, que deixou desorientados até os mais eminentes filósofos do pensamento ocidental, mas ele próprio, nada relata da angústia suscitada por estas aporias.

²¹⁵É o termo genérico e comum associado ao devir. O que se aguarda é a descrição de um processo de devir que preserve o status ontológico da imutabilidade de cada ente. (Cf. com o próximo capítulo)

de se negar o ser. Esse preceito impede que ao lado de um ente, no nosso exemplo, a tábua, nasça (cresça) um outro ente, a cama, porque este viria do nada. Assim, se um ente (um 'o que-é', na expressão de McKirahan) gerasse outro (um 'o que-é'+ 'algo novo que-é'), o elemento novo, por ter autonomia ontológica absoluta, teria que vir do nada.

Discordo, então de McKirahan, e dos muitos que não encontram o argumento contra o devir do que-é para o que-é. A argumentação está lá sob o nome de crescimento, aquela φύσις (8.10, φύν) que resultará transfigurada para sempre após Parmênides. O mesmo deve ser dito em relação ao perecimento. Perecer significaria, ontologicamente, deixar um buraco de não ser encaestado num mar de ser; mas o não ser é impossível. Se algo cresce, algo que era, antes de crescer, perece – como seria o caso de dizer, seguindo a rigor o exemplo de McKirahan, a respeito do prego da cama, o qual agora não é mais um prego, mas uma parte da cama; ou, num exemplo mais claro, a semente perece para dar espaço à planta ou a criança ao adulto²¹⁶. O crescimento implica *eu ipso* o perecimento, logo, eliminando o crescimento, se elimina também o perecimento, pois o crescimento de algo implica que algo mais pereceu. Dito de outra forma, se considerarmos o processo nos termos colocados por McKirahan, ou seja, como “*becoming*”, devir, então sempre que algo se transforma em outro algo, sempre que algo devém, o processo de devir transforma o que-é naquilo que-não-é (mais) e, ao mesmo tempo, passa a ser outro que-é, ou seja, em outros termos, o transformando deixa de existir (perece) em favor do transformado, o qual passa a existir. Vê-se portanto que Parmênides argumenta dentro de uma ordem ontológica de ideias, aplicada aos

²¹⁶Este tema já se encontra enfrentado em Anaximandro, o qual atribui ao tempo a justa distribuição entre aparecer e desaparecer.

conceitos jônicos anteriores, onde nascimento e morte se apresentam simultaneamente, alternando os entes segundo a ordem do tempo.

Deixando para o próximo capítulo uma discussão mais geral sobre o não ser, resta aqui ressaltar o rigor da construção parmenidiana, com a articulação da argumentação em dois momentos – geração e perecimento a partir do nada e para o nada, e geração e perecimento a partir do ser e para o ser –, configurando o primeiro exemplo historicamente documentado de uma estrutura argumentativa sólida e coerente, que apresenta o problema, a tese da solução, o método de solução e o resultado que, coincidindo com a tese, é acompanhado de uma expressão muito similar na forma, e praticamente idêntica no espírito, ao *QED* das demonstrações rigorosas sucessivas.

No próximo capítulo será possível concluir a investigação a respeito do Parmênides psicólogos, que deixamos em suspenso no primeiro capítulo, pela falta das noções relativas ao pensar expostas neste capítulo. Sucessivamente conduziremos uma discussão geral sobre a noção de não ser que emergiu nas análises aqui realizadas, para afinal concluir com algumas considerações gerais.

5 O PRECEITO DA DEUSA

5.1 O não ser em Parmênides

Parmênides inventou²¹⁷ a noção de não ser²¹⁸. O percurso que ele seguiu para alcançar essa noção é reportado em seu poema, não de forma totalmente explícita, mas com uma riqueza de detalhes suficiente para reconstruí-lo. Trata-se de uma meditação, trata-se de uma reflexão sobre o significado último da negação do que é. Para o realismo gnosiológico típico dessas culturas, negar o ser de algo (sua existência, presença local ou temporal) significa antes de tudo negar o ser físico (e limitadamente a este âmbito, e não além, deve ser considerada a noção de não ser presente nos Vedas). Parmênides, provavelmente partindo da noção de negação física, deve ter levado às últimas consequências esse processo de negação dos entes físicos, mas certamente acrescentou a estes a negação dos entes de pensamento, como se vê pelas várias expressões em seu poema equacionando o pensamento com o ser e rejeitando a relação do pensamento com o não ser. Levou o processo às últimas consequências porque este era o procedimento da cultura avançada da época – as filosofias

²¹⁷Mesmo que ele tenha tomado esse conceito da cultura indiana, a noção por ele elaborada está muito além daquela reportada pelos textos orientais, como vimos no Intermezzo do cap. 2.

²¹⁸Um panorama de interpretações sobre o não ser de Parmênides pode ser encontrado em Hermann, 2011, p. 135-171. Este estudioso também apresenta um estudo do não ser de proporções muito menores do que o nosso, com o qual porém se pode concordar em linhas gerais. Note-se, por exemplo, a mudança proposta ao sujeito, segundo ele implícito, para DK B 2.3 e 2.5, e em todo caso, o sentido geral das expressões; enquanto em seu trabalho anterior (um excelente estudo sobre pitagorismo e Parmênides, Hermann, 2004) ele traduzia: “the one that [states it as] IT IS, and that it cannot NOT BE [as it is]”, neste artigo de 2011 traduz: the one that [reasons it] IS, and that it cannot NOT BE”. Esta segunda tradução, ligando as expressões ao argumentar, o aproxima da nossa interpretação; no entanto, como foi visto aqui, esta meditação parmenidiana é de fôlego muito maior e o método do argumento é apenas um dos resultados. Ademais, aplicar esse verbo to reason é restritivo, como se torna mais evidente em 2.5 onde ele fez a mesma substituição, pois esti e ouk esti são estruturas e não funções. Elas podem ser usadas, bem o mal, em funções de argumento, mas elas próprias não são argumentos, como vimos no primeiro parágrafo do capítulo 4, p. 99 em diante.

jônica e pitagórica, em ambas das quais ele foi instruído – que consistia na busca de uma noção extrema e total da ordem do mundo; extrema ao ponto de nela incluir os deuses. De fato, e embora seja uma deusa a instruir o *kouros* parmenidiano, estas suas pesquisas, assim como aquelas de seus colegas jônicos e pitagóricos, se orientaram para explicações francamente naturalistas, prescindindo dos deuses e se sobrepondo à explicação religiosa.

Com extraordinária coragem (que hoje nós chamaríamos de) filosófica, aceitou o resultado de suas reflexões e construiu uma doutrina metodológica extremamente coerente, que ele não hesitou em sustentar mesmo quando ela o levou ao mais anti-intuitivo dos mundos, um mundo onde não há mutação. Assim, sem receio destes resultados, que estavam em conflito com a experiência comum dos sentidos, conseguiu consolidar uma noção rigorosa, a noção de não ser, e junto com a noção de ser iniciou um processo histórico de pensamento, a ontologia, cuja vitalidade se manteve ao longo de mais de dois milênios até hoje, e que representa uma das colunas portantes naquele âmbito cultural que chamamos de filosofia. Curiosamente, porém, a mensagem inicial de Parmênides de certa forma se perdeu, e se perdeu num detalhe importante. A noção de não ser foi logo absorvida pela cultura a ele sucessiva e rendeu frutos tão profundos quanto desnorteadores, que vão desde os paradoxos zenonianos e gorgianos até as discussões de Platão sobre o devir e de Aristóteles sobre o *principium firmissimum* de não contradição, passando pela filosofia rigorosamente racionalista de Melisso, provavelmente o filósofo mais radical de toda a filosofia ocidental. Mas nessa absorção, a noção de não ser foi de certa forma entificada – começando pelo próprio Melisso²¹⁹ – e se tornou a noção de um polo negativo ao qual opor o ser. A oposição se

²¹⁹Ver Galgano 2010.

tornou clássica e sobrevive tanto no imaginário cultural, como por exemplo no famoso *to be or not to be* de Shakespeare, quanto nas fórmulas e nas operações da lógica com a oposição, hoje contestada de várias maneiras, de *a* e $\sim a$.

Parmênides, porém, não estabeleceu como fundamento uma oposição entre ser e não ser. O seu fundamento é outro, de que a oposição entre ser e não ser é apenas uma das consequências. Neste ponto, neste detalhe, reside a passagem da história do pensamento que escolheu evitar um fosso, saltando sobre ele ou construindo uma ponte, isto é, aquele abismo conceitual que leva à negação da mutação e à rejeição da experiência dos sentidos. Quem primeiro construiu essa ponte sobre o abismo? Talvez tenha sido Melisso involuntariamente, talvez tenha sido Platão conscientemente, porém o que mais importa é que a história do pensamento não quis enfrentar esta dificuldade (a famosa aporia eleática) e quando o fez, obteve resultados filosoficamente pouco consolidados e que se desfizeram sempre que o advento de novas instâncias históricas e culturais pareciam ser mais atraentes do que o espinhoso contexto da aporia eleática²²⁰.

Entretanto, Parmênides não teve receio de olhar para o abismo da aporia, porque era para lá que suas pesquisas o levaram. A força daquela aporia vinha da posição de uma necessidade, um imperativo irrenunciável, o pôr-se de uma impossibilidade incontornável. É este vigor que dá firmeza ao rigor do método sucessivamente desenvolvido. O início do percurso parmenidiano consiste numa impossibilidade férrea: é impossível que o ser seja negado. Para Parmênides a incompatibilidade primeira é entre **não** e **ser**. Este é o ponto que se perdeu ao longo do

²²⁰Tanto a filosofia cristã medieval, quanto o umanésimo e a filosofia moderna dos séculos XVI a XIX se apoiam sobre movimentos culturais que implicam a mutação e rejeitam a não mutação.

desdobramento da filosofia ocidental. Com esta incompatibilidade ele construiu seu preceito metodológico de não contradição, mas o fundamento – a incompatibilidade entre **não** e **ser** – é muito mais principal do que o princípio de não contradição.

O fundamento de Parmênides é a impossibilidade de negar o ente (*ouk estin*). Ao contrário de muitos estudiosos, eu penso que esta impossibilidade não está baseada numa confusão entre a expressão sintática negativa e a entificação da proposição sintática negativa (uma ontologização a partir das potencialidades da língua grega); também discordo da interpretação gnosiológica de que afinal Parmênides estaria dizendo que não se pode ter um conhecimento daquilo que não é; especificamente este ponto me parece bastante fraco, porque de certa forma desqualifica o eleata, reduzindo-o a falar uma obviedade, embora, como dizem esses autores, uma obviedade de certa importância.

Ao afirmar a impossibilidade de negação do ser, Parmênides está afirmando a dignidade existencial de todo ser, o que impõe a impossibilidade de eliminar qualquer ser, mesmo aquele que se julga – de uma forma ou de outra – que deve ser eliminado. Assim, imediatamente impõe uma isonomia axiológica existencial: todo ser tem o mesmo valor existencial²²¹. Se por um lado, tal isonomia pode eternizar o que julgamos merecedor de eternidade, por outro lado eterniza também o que julgamos que eternidade não mereça, estilhaçando imediatamente toda nossa estrutura

²²¹Este tema está citado no *Parmênides* de Platão e, que eu saiba, nunca foi reconduzido à filosofia parmenidiana original. Lá onde Sócrates encontra dificuldade em atribuir eternidade às formas mais humildes, como a do barro, o velho Parmênides responde que ele é ainda muito jovem e que um dia se tornará um grande filósofo. A personagem de Parmênides, neste ponto, é fiel à mensagem filosófica do poema. Entretanto, a isonomia axiológica existencial do todo e de todas as coisas é assunto ainda difícil para a nossa cultura.

ingênua de valores e obrigando a pensar o existente (o ser) numa ordem de mundo completamente outra.

Parmênides não é totalmente explícito sobre isto, mas a sua admissão da pluralidade das coisas leva a pensar que pode estar sugerindo a não mutação de cada coisa. Melisso rejeita esta possibilidade, porque diz que uma coisa, se fosse eterna, deveria ser tal qual a vimos da primeira vez (um argumento similar será usado mais tarde por Nietzsche para a mesma rejeição). Mas Melisso, neste ponto de vista, considera que uma coisa seja a mesma coisa quando submetida ao fluxo da mutação; assim um céu claro que se torna nublado seria, para Melisso, o mesmo céu, que porém aparentemente mudou; mas a mutação é impossível, logo nossos sentidos nos enganam. Parmênides não se expressa sobre isto, mas sua capacidade de desafiar o senso comum não pode nos fazer excluir esta possibilidade, isto é, de que o que parece que seja a mutação de um ente não é senão a presença de dois entes diversos, no exemplo acima, um céu claro é um ente e o céu nublado é outro.

Eu penso que Parmênides não tenha alcançado esta sofisticação de análise, que, por exemplo, encontramos em Melisso. O que o texto parmenidiano que sobreviveu parece indicar é um não aprofundamento analítico, deixando para a discussão um território imenso e virgem²²². Talvez ele

²²²Num artigo dedicado ao fragmento 2, Berti consegue uma proeza, aquela de juntar de uma só vez todas as críticas a Parmênides, de Aristóteles a Severino, passando por Kant e Hegel. Tudo começa com uma leitura, por assim dizer, analítica; as duas vias de Parmênides seriam disjuntivas. Esta leitura, infelizmente, é comum e mesmo os maiores estudiosos de Parmênides dizem que uma via elimina a outra. Mas, uma vez atribuído o pecado a Parmênides, surgem os vários salvadores. Por exemplo, seguindo a sugestão de Lloyd Berti diz: “A proposição contraditória em relação a ‘*é necessário que seja*’ (primeira via), de fato, não é ‘*é necessário que não seja*’ (a segunda via de Parmênides), mas ‘*não é necessário que seja*’.” (Berti, 2011, p. 111) Assim as contraditórias se tornam contrárias, e nesse caso não podem ser as únicas alternativas possíveis, incluindo entre elas a alternativa de que ambas as vias podem ser falsas. Obviamente esta última conclusão suscita as objeções dos parmenidianos, os quais apelam para a concepção monística de Parmênides; Berti então responde com uma passagem que quero reportar por inteiro,

pudesse ter aceitado a elaboração de Melisso, talvez até aquela de Górgias, talvez tivesse aceitado a interpretação cinematográfica de Bergson²²³; mas não aceitaria a versão de Platão e nem de Aristóteles, porque certamente *estin os te kai ouk estin me einai*. Então, penso que não convém espremer e constranger o texto parmenidiano dentro de noções que o autor não tinha e, pela época, nem podia ter. Penso que ele tenha que permanecer em sua grandeza arcaica, sem que lhe se negue, porém, a profundidade filosófica de um discurso que, embora pouco articulado para os nossos padrões, possui uma potencialidade culturalmente imensa e filosoficamente riquíssima; reduzi-lo a dizer trivialidades significa não ter colhido a importância seminal da conceituação parmenidiana, origem de um percurso, a ontologia, que tem na relação entre ser e não ser o seu eixo portante.

A impossibilidade é, para Parmênides, entre **não** e **ser**. O que, mais precisamente significa isto? Significa que há uma estrutura cognitiva e discursiva, **a negação**, que é expressão da mente, e não da realidade percebida; é a mente que, pelo uso incorreto da negação, produz interpretações

pois mostra claramente a confusão que vem de usar categorias não plausíveis para o texto de Parmênides. Diz Berti: “Mas dessa forma, se acaba atribuindo a Parmênides a apresentação de duas proposições contrárias como se fossem contraditórias, isto é, a confusão entre contrários e contraditórios, a qual é um erro de lógica, não somente do ponto de vista aristotélico. Obviamente, Parmênides não lera o *De interpretatione* de Aristóteles, mas antes de lhe atribuir simplesmente um erro de lógica, seria necessário entender por qual motivo o cometeu, o que o induziu a dizer o que diz no fr. 2. [...] O que, enfim, induz Parmênides a considerar as duas vias como contraditórias, isto é, como exclusivas de qualquer outra possibilidade?” (P. 112) Há muitos pressupostos nestas palavras que levam a erros de lógica: 1) em nenhum lugar Parmênides diz que as vias são exclusiva, ele diz que só encontrou duas; 2) em nenhum lugar ele diz que as duas vias são contraditórias, o que ele diz é que o não ser é impensável e o uso desta impossibilidade no discurso gera a contradição; 3) muito menos disse que são contrárias; 4) por conseguinte, ele não cometeu nenhum erro de lógica. Estas todas são atribuições indevidas ao texto de Parmênides e, procedendo deste modo, é fatal chegar à seguinte conclusão: “Se esta é a razão pela qual Parmênides opôs entre elas as duas vias, então, sinto muito, mas não é mais possível 'voltar a Parmênides'” (115). Depois de ter passado por Kant e Hegel ele chega a Severino com esta evocação de um artigo importante “Voltar a Parmênides” (Severino, 1982), como se Severino fosse um exegeta ou um estudioso de Parmênides: não o é, ele apenas aproveita sugestões parmenidianas para desenvolver sua própria filosofia. Em suma, resulta difícil penetrar o universo de ideias de Parmênides se antes não se depõem as defesas intelectuais que 2.500 anos de aporia eleática foram capazes de suscitar.

²²³Bergson, 2005, p. 295.

incoerentes do mundo. Parmênides percebe que o que chamamos experiência dos sentidos é o resultado de um conjunto de impressões dos sentidos e também de interpretações feitas pelo nosso aparelho cognitivo. A realidade, enquanto considerada objeto de cognição, se põe diante de nossos órgãos de sensação, mas esta realidade posta é sempre positiva. A negação é uma interpretação cognitiva que parte de nosso aparelho de cognição. Se percebo a positividade de um céu claro e depois a positividade de um céu nublado, a nossa cognição interpreta o primeiro e o segundo céu como que em continuidade temporal; e, ao mesmo tempo, o claro e o nublado como que em descontinuidade temporal. O segundo céu parece então o mesmo que o primeiro, enquanto o claro do céu primeiro “se torna” o nublado do segundo céu. No entanto, o céu enquanto claro é uma positividade tanto quanto o céu enquanto nublado. Ambos os céus são positivities e, enquanto positivities não aceitam a negação. Se se afirma que o céu nublado **não** é claro, então se afirma uma impossibilidade ontológica, isto é, que um positivo seja negativo.

Partindo de uma hipotética experiência pura²²⁴, não desviada pelas impressões de continuidade (e portanto, de descontinuidade) temporal, a realidade é sempre positiva; mergulhando esta experiência dentro da interpretação do nosso aparelho cognitivo, com suas funções que a elaboram – em primeiro lugar, a função da memória – e a reconduzem a uma imagem refletida, então temos as experiências de continuidade e ruptura temporais, de passagem do não ser

²²⁴Aqui não há referência a Kant, embora tenha sido o próprio Kant a denunciar o fato de que o princípio de não-contradição envolve o tempo indevidamente: “Há porém uma fórmula deste princípio famoso, embora destituído de qualquer conteúdo e apenas formal, que contém uma síntese que se misturou com ele, por descuido e sem necessidade alguma. Diz assim: é impossível que alguma coisa seja e não seja ao mesmo tempo. [...] Ora o princípio de contradição, enquanto simples princípio lógico, não deve restringir as suas asserções a relações de tempo; tal fórmula, portanto, é inteiramente contrária à intenção do princípio.” (Kant, *Crítica da razão pura*, I: Do princípio supremo de todos os juízos analíticos. Versão em português, 2001, p. 217-218)

ao ser, e do ser ao não ser. É somente com a reflexão (cognição) que pode aparecer a experiência do **não**, onde “**algo que não é**” é sempre algo que está no lugar de **algo mais** que esperávamos que fosse, que ali estivesse presente.

A impossibilidade da negação do real surge de uma crítica à condição gnosiológica humana, a crítica que emerge na meditação parmenidiana. No entanto o problema que assim aparece se prospecta incontornável. Se a cognição humana apresenta uma distorção tão grande, como será a verdadeira realidade? E, ademais, se nós estamos encerrados nesta condição cognitiva, como se pode ter acesso à verdadeira realidade? Como é possível compensar e alterar essa condição cognitiva de forma a ter acesso à verdadeira realidade? Eu penso que Parmênides tenha dado duas respostas porque não conseguiu dar uma única resposta satisfatória²²⁵. Nisto, parece-me correta a visão de Aristóteles, quando diz que Parmênides primeiro tentou dar uma resposta pelo logos e depois, tendo que explicar o mundo pelos sentidos, se viu obrigado a acrescentar uma parte ao seu poema onde ele põe duas causas, manifestando assim sua perplexidade em relação aos dois conteúdos do poema²²⁶. De fato, ainda que se consiga estabelecer a imutabilidade do ser ou dos

²²⁵Rossetti, 2008, p. 139: “Afinal. O que há de mal em pensar que a doutrina do ser tenha se firmado como perfeita e recortado um olímpo próprio, salvo o fato de deixar subsistir aquele saber mundano que possivelmente nem o autor soube conciliar perfeitamente com a doutrina do ser, cuidando apenas de evitar toda contaminação ou comistão?” (Dopotutto, che c'è di male nel pensare che la dottrina dell'essere si sia affermata come perfetta e si sia ritagliata un suo olímpo, salvo poi a lasciar sussistere quel sapere mondano che nemmeno l'autore probabilmente seppe racciordare proprio bene con la dottrina dell'essere, preoccupandosi soltanto di evitare ogni contaminazione o commistione?). (Veja-se também a nota seguinte, 238)

²²⁶Considerações muito pertinentes a respeito desta questão estão em Rossetti, 2008. A discussão sobre a validade da segunda parte do poema permanece ainda em aberto entre os estudiosos. O testemunho de Aristóteles diz apenas que Parmênides acrescentou uma descrição segundo os sentidos e nada diz se esta descrição estava na parte qualificada *apatelon* pela deusa ou na primeira parte; pela edição de Diels, os fragmentos 'físicos' se encontram na segunda parte, mas disto não se tem certeza, pois a parte anunciada como *apatelon* pode muito bem se restringir àquele tipo de noção confusa entre duas causas, como explicado pela deusa no fragmento 9, enquanto os fragmentos de 10 a 18 poderiam constar na primeira parte. Embora esta discussão ainda esteja em ato e longe de tomar rumos conclusivos, parece cada vez mais se configurar entre os estudiosos (por exemplo, vejam-se a respeito as pesquisas

seres (pelo preceito da deusa) resta ainda a explicar o devir. Melisso, que mantém o preceito parmenidiano, não explica o devir, simplesmente o rejeita; Platão, Aristóteles e todos os filósofos até hoje (com raras exceções) explicam o devir, mas rejeitam o preceito parmenidiano. Parmênides, assim me parece, conseguiu argumentar rigorosamente a respeito da impossibilidade da negação, mas não conseguiu dar, com o mesmo rigor, uma explicação da dinâmica concreta do devir; por um lado, com os preceitos da sua deusa, ofereceu uma descrição do real enquanto real, aquela parte onde a não mutação podia ser compreendida e descrita; por outro lado, na segunda parte do poema, restando a consciência de que aquelas descrições não estavam submetidas ao rigor das metodologias que ele descobriu, resolveu apresentá-las segundo a ordem tradicional, que ele chama opiniões dos mortais.

Pelo preceito da deusa, o real não está submetido ao devir (do senso comum): o que é, não pode não ser; por conseguinte, o que era não deixou de ser, ainda é; de outra parte, ainda por conseguinte, o que será necessariamente já é, pois não se pode admitir que o que será ainda não é. Este é o argumento do *nun* parmenidiano, do 'não era e não será' porque é todo agora²²⁷. Este argumento não soluciona a questão do devir e do tempo, diz apenas que o que é pensado como não

de Pulpito, 2008, e mais ainda Pulpito, 2011b) a tendência de distinguir três tipos de saberes no poema, um ontológico, um físico e outro meramente opinativo; o estudo apresentado nestas linhas, no capítulo 2, indica claramente como alvo da crítica parmenidiana as doutrinas religiosas tradicionais e não as cosmologias recentes dos mestres jônicos, o que de certa forma corrobora as teses atuais que diferenciam a *doxa* dos mortais de um saber físico mais certo, embora sem o status de persuasão absoluta possuído pela doutrina do eon; resta, entretanto, a questão de conciliar esta tríplex distinção com uma concreta correspondência textual, meta atualmente ainda distante. Sobre o mesmo tema, vejam-se também as considerações de Graham, 1999, e Zucchello, 2010.

²²⁷Um excelente estudo sobre o verso DK B 8.5 é de Massimo Pulpito (2005); mais recentemente, retomando o argumento, ele afirma que Parmênides apenas pressupõe a duração do tempo, pois retirando o ponto alto em 8.4 (Manchester, 1979 e Cerri, 1999), se obtém uma leitura seguida, com a seguinte tradução “é ingênito e imortal [...] imóvel, e incompleto (*ἀτέλειστον*) nunca foi e nem será, pois é agora todo junto” (é ingenerato e immortale [...] immobile, e incompiuto mais fu né sarà, perchè è ora tutto insieme). (Pulpito, 2011a, p. 266)

ser porque era, ou como não ser porque será, é uma impossibilidade que deriva do preceito da deusa. Posto isto, posto que tudo que era ainda é e tudo que será já é, como explicar a nossa percepção do 'era' e do 'será'? Embora teoricamente a questão poderia ser resolvida simplesmente, como Melisso, alegando um engano dos sentidos, na prática a questão é de importância radical, porque do sentido que damos ao 'era' e ao 'será' depende a nossa visão de mundo.

Tomem-se os entes matemáticos. Estes poderiam ser considerados entes parmenidianos, já que eles não eram e não serão, eles apenas são. Conseguimos imaginar o mundo sem mutação dos entes matemáticos? Penso que não, a menos de pensar uma espécie de grande estático manancial de onde extrai-los, a vontade, quando deles precisamos. Um mundo físico sem devir, feito de entes sem ontem nem amanhã, poderia ser assimilado ao mundo dos entes matemáticos. No entanto, isto parece impossível de ser acatado pela nossa experiência, desde aquela mais superficialmente sensoria até aquela mais profundamente intelectual. Eu penso que algo parecido aconteceu com Parmênides, o qual, após a descrição do *eon* qual realidade última das coisas, não conseguiu vir a cabo de uma explicação satisfatória e fecunda do mundo em sua concretude cotidiana. Não teve, portanto, outra opção a não ser recorrer ao melhor conhecimento disponível, embora enganoso, da época. Não foi o único a deixar o quadro incompleto, de Zenão também só se conhece a *pars destruens* dos seus paradoxos, mas não se tem notícia de que tenha proposto uma cosmologia positiva; o mesmo vale para Melisso. Os eleatas não conseguiram propor cosmologias em consonância com seus preceitos²²⁸.

Deve se acrescentar que, partindo dos preceitos parmenidianos, ninguém até agora conseguiu

²²⁸Rossetti, 2008.

propor uma cosmologia positiva. Contudo, o preceito da deusa é incontrovertível e está na base da formulação dos princípios lógicos mais fundamentais (identidade, não contradição e terceiro excluído). Por este motivo, para o uso da lógica comum Parmênides é reduzido a ser apenas 'o pai arcaico da ontologia', mas em sede de discussão teórica, entre os filósofos e também entre os cientistas, na parte mais filosófica de sua atividade, o preceito da deusa continua despertando perplexidade e Parmênides continua despertando a mesma sensação, venerando e terrível, que despertou em Platão²²⁹.

5.1.1 O ser, os seres.

Um dos argumentos favoritos de certos críticos é de que o ser e o não ser de Parmênides se referem ao ser universal e não ao particular. Isto não corresponde ao que está no poema. Parmênides fala desde o início de *todas as coisas* (1.28), no plural, e se repete assim nos versos seguintes do fragmento 1. Ele fala de *ente* e *não ente*, no singular, no fragmento 2, na parte metodológica. Volta a falar de *eonta*, plural, na parte da crítica à cognição comum. Finalmente, no fragmento 8, fala do *eon* singular com várias referência às 'coisas', no plural. Há nisto várias questões, antes de tudo a questão da unidade versus pluralidade, tema que Platão explorará no seu diálogo *Parmênides*. Mas há também a questão de se entender ao que ele se refere quando diz *eon* ou *eonta*. Esta discussão sobre o ser não é objeto da presente investigação, e o que – pelo contrário – nos interessa de perto é verificar se se pode falar do não ser de um único ente ao lado do não ser em sentido geral, assim

²²⁹Um exemplo: Graham Priest, *Towards non-being*, 2005.

como aparece na expressão *me einai*.

Ao se estudar a negação de um único ente, aparece em nós de imediato a influência do platonismo, o qual forjou profundamente nossa maneira de pensar. Façamos um exemplo, se eu digo 'não livro', imediatamente vem à mente uma outra coisa qualquer que não seja um livro. Este é o sinal de que a visão platônica de um não ser enquanto relativo, isto é, enquanto outro, é a noção principal que surge à nossa mente diante da negação de um único ente. O discurso seria diferente para a negação de todos os entes, ou do todo dos entes, tema que Platão cuidadosamente evitou no *Sofista*; de fato, ao se negar todos os entes, ou o todo dos entes, é impossível referir a negação deste todo ao outro, pois, ao se negar o todo, por definição, não há outro. Este desenvolvimento platônico não se aplica ao todo dos entes, mas parece funcionar tão bem com o ente particular que, para a nossa sensibilidade comum, resulta muito difícil pensar, ainda que virtualmente, o não ser de um único ente.

Entretanto, a negação de um único ente, fora do molde platônico do não ser relativo, é possível e configura uma negação absoluta do ente particular. Para que esse assunto seja exposto mais claramente iniciarei da noção que nós fazemos dos entes impossíveis. Tome-se, por exemplo, a expressão 'triângulo quadrado'; é uma expressão que virtualmente se referiria a um ente geométrico o qual, sendo um triângulo, teria quatro ângulos ou, sendo um quadrado, teria três ângulos. Para o nosso modo de ver, pensar e conhecer o mundo, tal ente geométrico não existe e não pode existir; o que lhe nega a existência, segundo nossa maneira de argumentar, é o fato de que a posição da triangularidade exclui imediatamente a posição da quadrangularidade, e vice-versa: não pode haver um triângulo quadrado. Assim, o triângulo quadrado, por ser impossível, é um ente

absolutamente negado²³⁰, o que significa que, pelo preceito da deusa, pensá-lo é uma operação cognitiva impossível, isto é, uma pretensão da nossa mente que quer expressar um conteúdo real, quando de fato este conteúdo real não existe. Assim, a negação de tipo platônico, do não ser enquanto outro, expressa uma positividade real (este não livro é o meu caderno), enquanto a negação absoluta expressa uma pretensão impossível: o triângulo quadrado (absolutamente) não é. Este caso exemplifica bem o contexto indicado pela segunda via do fragmento 2; de fato, o triângulo quadrado não é e é necessário que não seja, pois se fosse se produziria a contradição ontológica da existência de um ente impossível.

Agora que conseguimos delinear a noção de negação absoluta de um ente particular, não é difícil entender a expressão parmenidiana da pluralidade da negação **absoluta** aplicada a uma pluralidade de entes particulares. Quando no fragmento 7 Parmênides diz “que nunca prevaleça que os não entes (*me eonta*) sejam” significa que – dentro do contexto da geração e corrupção das coisas, o assunto predileto desses pesquisadores – dadas as coisas que são, estas não podem vir a ser de coisas que são sua negação **absoluta**. Por exemplo, 'este meu livro' não pode vir a ser de um 'este meu não livro **absoluto**', porque o não livro absoluto é uma impossibilidade do real. O mesmo pode ser dito da multiplicidade das coisas, nenhuma delas pode vir a ser de uma multiplicidade de não coisas quando consideradas absolutamente, porque cada não coisa absoluta é uma impossibilidade do real e, afinal, uma impossibilidade real.

Definir as impossibilidades reais equivale a definir as impossibilidades do real, onde as

²³⁰ Não pode ser um não ente relativo, segundo a interpretação de Platão, pois absolutamente não existe e por não existir não pode suportar a relação a outro ente qualquer; enquanto ente sem significado ontológico positivo, poderia ser assimilado ao não ser absoluto, que Platão descarta completamente, por carecer de sentido.

primeiras se referem singularmente a cada impossibilidade particular e as segundas são o conjunto de impossibilidades que caracterizam o real como um todo. Esse conjunto de impossibilidades define os limites do real, já que descrevem irrealidades, e o resultado é, deste ponto de vista, um ser real delimitado em relação às virtualidades que o pensamento cria. Penso que aqui se dá uma confusão entre os críticos a respeito da relação entre ser e pensar de que Parmênides fala em seu poema. Como vimos nas páginas anteriores, Parmênides critica um modo de pensar comum (as opiniões dos mortais) e propõe um novo modo de pensar, enriquecido de uma *mechane*, ou seja, ele fala de duas maneiras de pensar muito diferentes. Quando, então, equaciona ser e pensar, não me parece que equacione o ser às duas maneiras de pensar, pelo contrário, ser e pensar são o mesmo apenas para o pensamento que corre sobre o caminho da persuasão verdadeira. Segundo as opiniões dos mortais, o mundo (a realidade, os *panta*) se estende a entes impossíveis, enquanto são tidos como existentes pelos mortais. Segundo o preceito da deusa o mundo se limita aos seres reais. Então o pensar, o reto pensar, é um pensar o real; *e converso*, o real (o que é, o que há) impõe limites ao pensar, lá onde entes que não são, de fato, não podem ser pensados, logo não devem ser tidos como pensáveis.

O fiel da balança da autêntica correspondência entre ser e pensar é exatamente o método, seguir a primeira via e deixar de seguir a segunda, o qual permite corrigir a distorção cognitiva e permite reconduzir o mundo a um ser, *eon* ele diz, que é todo delimitado por impossibilidades. E melhor seria dizer – como ele diz, com muita razão – limitado intrinsecamente por uma estrutura, a qual se expressa pela necessidade e coesão, impedindo que se instaure o não ser. O não ser que não se instaura, que não dilui o *eon* e não abre frestas, não é um não ser de fato, mas tão somente uma virtualidade do pensar confuso; ele se instaura apenas virtualmente na imagem distorcida que as opiniões dos mortais fazem do mundo e por este motivo, diferentemente do que elas afirmam, o

mundo real, descrito retamente pela opinião verdadeira, é um mundo coeso, onde a imagem que retamente o representa simbolicamente é a imagem de uma esfera homogênea.

A adesão de ente a ente e o resultado desta continuidade numa visão grandiosa de uma esfera, indicam que Parmênides se refere tanto à multiplicidade dos entes quanto à sua totalidade, ambos enganchados a suas respectivas impossibilidades: a impossibilidade do não ser particular de todo ente particular e a impossibilidade do não ser referido à totalidade dos entes. Penso que a predileção pelo assunto cosmológico, próprio de seu meio cultural, seja o maior responsável pelo fato de Parmênides ter tratado apenas do *eon* enquanto totalidade e não, como nós gostaríamos com maiores detalhes, do *eon* particular de cada ente. Assim, a descrição da realidade obtida, partindo da correção do processo cognitivo, aponta para uma *arché* necessária, *que é*, a qual tem agregada a coerção que impõe uma necessidade, isto é, aquela coerção que impede qualquer desvio ao longo da necessidade, ou seja, *a impossibilidade que o que é não seja*. Fica assim plenamente configurada a primeira via, a qual conduz, pelo caminho de persuasão verdadeira, à correta imagem do mundo, um *eon* que é e que, necessariamente, afastando a negação, não pode não ser, não pode conter frestas de não ser, não pode conter discontinuidades nem heterogeneidades geradas pelo não ser.

5.1.2 Ouk esti

A incompatibilidade entre a negação e o ente põe um conjunto de questionamentos anteriores ao próprio princípio de não contradição, ou aos outros dois princípios clássicos da lógica (identidade e terceiro excluído). Os questionamentos começam a surgir exatamente em volta da negação como princípio cognitivo, ou seja numa região de fronteira da própria ontologia. De fato, ser e não ser são os pressupostos da ontologia, pois sem o ente particular (considerado enquanto

ente) ou o ente em geral (o ser), não há ontologia, mas sem o não ser, aquela noção que articula o discurso sobre o ser, também não há ontologia, e isso não porque as características do ser são articuladas segundo uma ontologia negativa (o ser é um, não múltiplo, in-finito, i-limitado, etc.), mas porque o nosso próprio discurso implica necessariamente a negação e assim também o *logos* do *on*, o discurso sobre o ente. O negar é uma estrutura do nosso aparelho cognitivo: somente conhecemos – no sentido comum de conhecimento racional²³¹ – pela negação.

O problema que surge, junto com os questionamentos, é exatamente aquele de como conseguir pensar a negação sem criar uma petição de princípio, já que a negação estará implicada em qualquer discurso sobre ela. Penso que este seja o principal motivo da singularidade que resulta da meditação do não ser (assim como exposto anteriormente). De fato, a negação da negação, que naquela meditação era a negação do ato cognitivo negador, revelava ali a aporia; esta não deixa de estar presente, mesmo na lógica mais comum. Tome-se, por exemplo, a negação de *a*; dizemos que a negação de *a* é $\sim a$, e se diz comumente que a negação de $\sim a$ é *a*; mas a negação de $\sim a$ é ao mesmo tempo uma afirmação, pois é *a*, e uma negação, pois é $\sim (\sim a)$ ²³². O nosso aparelho cognitivo não

²³¹Como se sabe, há outras formas de conhecimento, principalmente as intuitivas e as de fusão, tais como as artísticas e místicas, mas que fogem ao objeto de nossa análise.

²³²Como vimos, a negação (N) de um ente, suponhamos $\sim a$, tem dois sentidos e por isso acaba gerando equívocos e ambiguidades. Por um lado (N1), $\sim a$ tem o platônico sentido relativo; assim, $\sim a$ significa todo e qualquer ente do mundo exceto *a*. Por outro lado (N2), $\sim a$ significa a negação absoluta de *a* sem nenhuma referência a qualquer outro ente, como na negação do triângulo quadrado. Da mesma forma, a negação da negação (NN) tem dois sentidos e dois âmbitos diferentes. No primeiro caso (NN1), na negação como relativa, negar $\sim a$ significa negar 'todos os entes exceto *a*' e, por conseguinte, por relação a outro, significa reafirmar *a*. Mas no segundo caso (NN2), onde a primeira negação é absoluta, nós temos ainda duas possibilidades: (NN2a) a primeira, com a negação relativa de uma negação absoluta; a segunda (NN2b), com a negação absoluta de uma negação absoluta. A primeira possibilidade (NN2a) nos diz que negando relativamente uma negação absoluta, se afirma tudo que não é negação absoluta de *a*, isto é, a negação relativa de *a*, a afirmação absoluta de *a* e a afirmação relativa de *a*. Já a segunda possibilidade (NN2b) é a negação absoluta de uma negação absoluta, isto é, a negação de uma impossibilidade [no

acusa a aporia e assim também a nossa lógica comum²³³.

Em todo caso, a contradição ou aporia estabelecida pela negação – e que fica evidente pela negação da negação, a qual aporeticamente é uma negação que afirma – é um curto circuito cognitivo do qual não se consegue sair enquanto se permanecer dentro da estrutura cognitiva da qual dispomos. Todavia, o fato é que não dispomos de uma estrutura cognitiva alternativa e talvez nossos esforços de tentar pensar para além dela sejam tão inúteis quanto as tentativas feitas por um cego de nascença, de entender visualmente o mundo. Todas as atuais ampliações das capacidades dos sentidos (telescópios, microscópios etc.) reconduzem o objeto percebido à escala de percepção humana; todas as teorias científicas – que são ampliadores de nossa capacidade de pensar o mundo

exemplo do triângulo quadrado, $\sim a$ = não possível; $\sim(\sim a)$ = não (não possível)]; o que não significa que, como no caso da negação relativa da negação absoluta, a impossibilidade da impossibilidade é uma possibilidade; mas significa que, dada uma impossibilidade, é impossível que esta impossibilidade seja uma impossibilidade; dito de outra maneira, negar absolutamente uma impossibilidade significa negar à impossibilidade seu status de impossibilidade. No entanto, tornar impossível (negar) o status de impossibilidade, significa imediatamente reafirmar a impossibilidade, voltando de novo à aporia eleática, onde negar o status do ser, enquanto ser, significa afirmar o status da negação, a qual é um ser (a negação não é um nada) e, afinal, significa, ao mesmo tempo afirmar e negar o ser.

Vale lembrar que a dupla negação do tipo que chamei NN2a, isto é, aquela onde uma negação relativa nega uma negação absoluta, é a dupla negação que se encontra no verso 2.3 do poema, *e que não é não ser* ($\tau\epsilon$ καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.) onde $\mu\eta$ εἶναι é uma negação absoluta enquanto οὐκ ἔστι é a negação predicativa ordinária, isto é de tipo relativo platônico, que nega a negação absoluta. Assim, o caminho do ὅπως ἔστιν é o mesmo que o caminho que nega (relativamente) a negação absoluta, cujo significado abrange várias possibilidades, como especificado acima: afirmação absoluta de a (correspondente ao ἔστιν parmenidiano), afirmação e negação relativas de a , que correspondem à predicação da linguagem comum ('natural', isto é, segundo a visão de mundo do realismo cognitivo comum).

Mas se pode ainda considerar a negação em si, em seu estatuto ontológico. A negação, enquanto negação, não pode ser negada, no sentido de que, ao se negar a negação, imediatamente se afirma; pois simultaneamente, ao negar a negação se afirma (negar significa pôr a negação) o que se nega, isto é, a negação (enquanto negada). Mais uma vez se configura uma aporia de tipo eleático, onde uma proposição resulta em dois sentidos simultâneos e contraditórios.

²³³ Penso que esta aporia implícita poderia ser o fundamento ontológico do desenvolvimento de lógicas paraconsistentes e paracompletas, as quais, com todo seu impacto anti-intuitivo, acabam descrevendo melhor aquelas regiões do mundo – o mundo como percebido pela nossa cognição que implica esta aporia – não acessíveis à lógica comum; no entanto, esta hipótese aguarda aprofundamentos.

(por exemplo, a teoria heliocêntrica ou a relatividade geral, nos fazem 'ver' com os olhos da mente um mundo diferente daquele que vemos com os olhos físicos) – reconduzem a realidade ao nosso modo cognitivo, o qual implica a distorção provocada pela negação e evidenciada pela negação da negação; nem poderia ser diferente, pois se elas não reconduzissessem ao nosso modo cognitivo elas seriam incompreensíveis. Discutir o modelo cognitivo resulta então uma das empresas mais árduas, mas é exatamente isso que Parmênides fez. Ele não discutiu apenas as maneiras de ver o mundo (*weltanschauung*), como, por exemplo, fez Xenófanos, mas discutiu a nossa própria estrutura cognitiva, a qual admite inúmeras *weltanschauungen*, mas sempre dentro de uma mesma estrutura, onde a negação tem papel fundamental.

É possível pensar o mundo a partir de outra estrutura cognitiva? É uma pergunta complicada que precisaria ser desdobrada em muitas partes. Sabemos, por exemplo, que um cachorro vê o mundo em preto e branco e conseguimos fazer uma imagem de como poderia ser a estrutura cognitiva de um cachorro. Mas, mais uma vez, posto que este dado seja realmente relevante para a cognição do cachorro, tal noção é uma recondução da cognição do cachorro à cognição humana, então, não podemos dizer que conseguimos conhecer segundo a cognição do cachorro. Do mesmo modo, somos cientes de muitos modelos cognitivos e sabemos até mesmo que uma linguagem mais básica é possível e permite a comunicação entre muitos seres vivos, como por exemplo, a linguagem emocional. Mas quando nos propomos a ir além, partindo das insatisfações das cognições já existentes, o problema se complica de muito por vários motivos. O primeiro deles é a perda de uma referência “natural”, pois não há uma resposta dada, isto é, natural (pois o 'natural' é permanecer dentro do modo cognitivo dado), e é necessário ir além do natural. O segundo é uma perda do sobrenatural, pois o sobrenatural é referido ao natural e sem este não há aquele. O terceiro, enfim, é o risco concreto de uma excentricidade psíquica, uma espécie de caminho patológico sem

volta, pelo qual todo tipo de estranheza se torna normal e vice-versa.

Assim, a reflexão sobre o não ser, por ser uma investigação nos limites do pensar, é um projeto árduo e aparentemente pouco ou nada fecundo, pois o terreno onde se desenvolve está além do natural e do sobrenatural e está à beira da capacidade psíquica. Não é de surpreender que não seja assunto predileto pela maioria dos pensadores, nem é de surpreender que seja quase que reservado àqueles que, de uma forma ou de outra, já perambularam sem sucesso pelas várias áreas do saber em busca de respostas. Tudo isto deveria ser um sintoma claro da grandeza de Parmênides, uma grandeza certamente filosófica, embora ele provavelmente até desconhecesse a palavra filosofia. É por isto que, embora certas linhas exegéticas discordem, o fato de Parmênides ter deixado em aberto a sequência de sua filosofia, sustentando as suas afirmações apesar da aporia a qual conduziam e de que ele certamente tinha consciência, não é nenhum demérito, pelo contrário, é uma grande mérito, e ainda maior na medida em que os que o sucederam não conseguiram ir além do que ele propôs e, talvez, a bem da verdade, tiveram até que retroceder das posições alcançadas por Parmênides.

Não cabe a este trabalho desenvolver as meditações sobre o não ser que as afirmações de Parmênides implicariam²³⁴. Seja suficiente a noção de que Parmênides iniciou, junto da discussão sobre o ser, que hoje chamamos ontologia, uma discussão sobre o não ser, que algumas vezes hoje é chamada de meontologia. À meontologia parmenidiana podemos acrescentar tranquilamente o subtítulo “da relação impossível entre não e ser”, com as várias consequências que ele extraiu, tanto em âmbito psicológico quanto em âmbito metodológico, antropológico e cosmológico.

²³⁴ Cfr. Colombo, 1972, um dos raros trabalhos dedicados ao assunto.

5.2 Parmenides psicólogo (segunda parte).

Depois de ter estudado a noção de não ser utilizada por Parmênides, podemos voltar àquelas partes do poema que discutem a psicologia humana, especificamente aquelas partes que implicam a compreensão do não ser, das quais postergamos o estudo por nos faltar ainda a compreensão desta noção.

No fragmento 1 não há referência direta ou indireta ao não ser e não precisamos voltar a ele. Já no fragmento 2, 6 e 7 as passagens com referências ao não ser e com vocabulário psicológico já foram estudadas. Podemos passar então ao fragmento DK 8.

5.2.1 O fragmento DK 8.

Considerando que não é nossa intenção abordar a doutrina parmenidiana do ser, apresentada neste fragmento, procederemos de modo seletivo, selecionando apenas as passagens que nos interessam. Naturalmente, esse método sacrificará a doutrina do ser, mas porá em evidência todo o vocabulário psicológico subjacente, geralmente deixado de lado para focar aquela doutrina²³⁵. Retomamos aqui nossa tradução anterior de *operações cognitivas da mente* para *voëiv* e seus cognatos; a justificação se encontra na p. XX e ss.

²³⁵Para uma descrição geral do fragmento, ver capítulo 4, p. 151, A Aplicação do Método.

5.2.1.1 DK B 8.6-9

Depois de enunciar os caminhos de inquirido para as *operações cognitivas*, depois de enunciar a lei de oposição radical entre ser e não ser, depois da crítica ao caminho seguido pelos mortais, agora a deusa explica a sua doutrina do ser. Ela começa dizendo que só uma palavra resta no caminho (o caminho do *esti*): que é (ὡς ἔστιν). Mas este 'é' não é muito evidente, por esta razão há muitos sinais ao longo do caminho. Estes sinais são características que ajudam a identificar o ser. Parmênides faz uma listagem de alguns e, na sequência do fragmento explica e justifica cada um, quase em perfeição simétrica. Logo no primeiro argumento para o primeiro dos sinais (o ἐὸν é ingênito e imperecível) nós encontramos as seguintes palavras (DK B 8.6-9):

τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
 πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔάσσω
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

Falando do ser (ἐὸν), a deusa enuncia que é ingênito e imperecível; depois disso, como costuma fazer, ela apresenta seu argumento mas desta vez em forma de pergunta. Ela pergunta: que geração (γένναν) tu procurarias para ele? Como, de onde teria crescido (αὐξηθέν)? Do não ser não te permitirei (ἔάσσω) afirmar (φάσθαι) ou *operar cognitivamente* (νοεῖν), porque o não ser (οὐκ ἔστι) é indizível e *cognitivamente não operável* (οὐδὲ νοητόν). A deusa diz algo muito especial, ela diz 'não te permitirei dizer ou *operar cognitivamente*...' usando a forma futura do verbo para expressar um preceito severo de forte tom imperativo: não diga e não *opere cognitivamente* o não ser. Esta é a expressão de uma lei imperativa referida ao pensamento, mas ainda antes, é a expressão da impossibilidade psicológica sobre a qual aquela lei se baseia: não é permitido pensar (*operar cognitivamente*) e dizer o que não é, porque é [psicologicamente] impossível *operar cognitivamente* o não ser e, logo, é também impossível dizê-lo.

Para a elucidação do aspecto psicológico podemos dividir a passagem em duas etapas:

- 1) uma asserção hipotética: o ser é gerado;
- 2) a rejeição da asserção pelo Preceito da Deusa: é impossível que o ser seja gerado

do não ser.

Esta segunda etapa pode ser dividida em três momentos:

- 2a) é impossível que o ser seja gerado do não ser;
- 2b) porque não é permitido *operar cognitivamente* que ele poderia vir do não ser;
- 2c) porque é impossível *operar cognitivamente* o não ser ou dizê-lo.

Agora vamos inverter a sequência: i) é impossível *operar cognitivamente* e dizer o não ser; ii) por conseguinte, o não ser não pode ser *operado cognitivamente* como parte de qualquer argumento real (como parte do caminho da Persuasão); iii) por conseguinte, não se deve (pensar e) afirmar que o não ser pode ser gerador do ser (ἐὸν). O preceito da Deusa aqui dado explicitamente é: o não ser não pode ser usado como parte de um argumento. Como se pode notar, este é um corolário do Preceito da Deusa enunciado no fragmento 7.

Podemos dizer o mesmo com outras palavras. Na primeira etapa 1) há uma meditação que estabelece a impossibilidade de *operar cognitivamente* com o não ser, com a asserção complementar de que é impossível que o ser possa não ser: esta é uma observação do comportamento da mente. Na segunda etapa, 2) Parmênides observa que os homens fazem confusão, pois acreditam que seja possível *operar cognitivamente* com o não ser, assim ele considera dois tipos de homem, aquele que conhece esta impossibilidade (o homem sábio instruído pela deusa) e aquele que não a conhece (os mortais): esta é uma observação do comportamento do sistema humano de conhecimento. A terceira etapa 3) é a aplicação da ferramenta certa na prática do conhecimento, enunciando um preceito que conduz o inquirido pelo caminho correto: este é o

enunciado de um critério de verdade. A primeira etapa é psicológica, a segunda é gnosiológica e, finalmente, a terceira é epistemológica.

Nestas poucas linhas podemos ver todo o pensamento bem estruturado de Parmênides, o que explica muito bem o porquê ele continua sendo um filósofo vivo até nosso debate contemporâneo. De fato, sua epistemologia está fundada sobre uma gnosiologia, a qual está ela mesma fundada sobre uma observação psicológica. E esta observação psicológica é realizada tão bem e profundamente que o resultado é uma autêntica lei ontológica: não ser é o nome que damos àquilo que não pode ser pensado. Portanto, este *insight* vertical tem consequências sobre muitos níveis ao mesmo tempo: como função psicológica, não podemos pensar (isto é, não podemos *operar de forma cognitiva* com) o não ser; como função gnosiológica, não podemos conhecer o não ser; como função epistemológica, não podemos usar este conceito na descrição do mundo, porque é fonte de erro. A estrutura férrea das conexões entre esses múltiplos níveis, expressa por sua filosofia, constituirá o desafio parmenidiano que intrigará Platão, Aristóteles e quase todos os grandes filósofos até o presente.

5.2.1.2 DK B 8.12-18.

Nos versos seguintes, Parmênides reforça todos os níveis de sua visão:

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

a) **DK 8.12-13a.** Nós pulamos o verso DK 8.11 porque, embora pareça relacionado às duas vias de

pensamento, de fato se refere ao $\xi\acute{o}\nu$, o estudo do qual não nos interessa aqui. Assim, podemos começar lendo o verso DK 8.12: “a força da persuasão ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\omicron\varsigma\ \iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\varsigma$) não permitirá que nada venha a ser ao seu lado ($\pi\alpha\rho'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) vindo do não ser”. Parmênides diz que nada pode vir a ser do não ser, nem mesmo um ser ao lado do que já é. Significa que, aquilo que parece ser uma nova existência no mundo, quando esse novo existente vem a ser, é apenas a visão que resulta de uma 'falta de recurso' da mente comum (dos mortais) na qual não há persuasão verdadeira. Com efeito, a persuasão verdadeira tem uma força tão grande que não permite que nenhuma coisa venha a ser do nada, como a deusa dissera no verso 8.7-8. Essa imagem da força da persuasão reforça a interpretação do verso 1.29, onde Parmênides fala de mente firme ($\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\mu\acute{\epsilon}\varsigma\ \tilde{\eta}\tau\omicron\rho$), isto é, uma mente onde as conexões entre as partes do caminho são tão fortes que o vacilar dos pensamentos entre ser e não ser, entre afirmação e negação, não pode acontecer. A força da persuasão mantém firme o argumento na mente; portanto, esta força não permite o argumento duvidoso (oscilante) da geração a partir do não ser, porque o não ser é impossível e não pode ser usado no argumento.

b) DK 8.13b-15a. “Pois Dike não permite nem geração ($\acute{\alpha}\nu\tilde{\eta}\kappa\epsilon$) nem perecimento ($\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$), soltando as correntes ($\chi\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha\sigma\alpha\ \pi\acute{\epsilon}\delta\eta\iota\sigma\iota\nu$), mas as mantém.” Esta passagem é muito importante porque faz uma equivalência entre a força da persuasão e as correntes de Dike, a qual tradicionalmente é a deusa da justiça²³⁶. De um lado, nós sabemos que naquele período os nomes dos deuses estavam sendo utilizados na forma linguística de gênero neutro, indicando de maneira impessoal alguns processos naturais representados por aqueles deuses²³⁷. Que a justiça possa ser

²³⁶No caminho oposto Cassin, a qual acredita fazer uma equivalência entre as amarras das deusas parmenidianas e as amarras que mantém ao mastro Ulisses quando ouve o canto das sereias. (Cassin, 1987)

²³⁷Kahn, 1960. Parmênides escolhe escrever de maneira tradicionalista, em verso e usando a linguagem épica; por este

um processo natural do mundo pode soar algo impróprio para a nossa compreensão, mas era bem aceitável para a mente antiga, como vemos, por exemplo, em Anaximandro DK B 1. Isto significa que a justiça era considerada um tipo de ordem de todas as coisas, não uma ordem a partir de algo externo aplicada às coisas (como por exemplo, no pensamento cristão, onde a justiça é uma ordem divina externa ao mundo, vinda de Deus por meio de suas leis, e que o homem pode respeitar ou não), mas uma ordem interna das coisas. Conhecer o comportamento de Dike, a deusa da justiça, significa conhecer o comportamento do mundo (isto é, uma norma de comportamento do mundo, algo próximo do que nós chamamos de lei da natureza). Por outro lado, Parmênides descobre esta ordem com um processo de meditação²³⁸, alcançando o entendimento de que o não ser absoluto não pode ser pensado e, ao mesmo tempo, é impossível que ele tenha alguma realidade. Portanto, todo argumento que implica o não ser como 'algo que é' está errado, como é o caso do argumento sobre a crença da existência da geração e do perecimento. Dike, neste caso, representa uma ordem interna de tudo que é: tanto o mundo físico quanto o mundo dos pensamentos. Ambos os mundos têm a mesma ordem, a mesma lei de comportamento, um tipo de ordem que Parmênides chama Dike e que nós chamaríamos de lei ontológica, pois Dike é, ao mesmo tempo, uma lei da *physis* e uma lei que pode ser um recurso para a mente humana (o caminho para as *operações cognitivas*).

motivo, seus deuses e deusas são reportados ao estágio épico e descritos na forma antropomórfica tradicional.

²³⁸Esta reflexão sem base direta na experiência é algo que ainda acontece naqueles ramos da ciência que não têm outra opção senão prescindir do suporte empírico e experimental. Curiosamente, um destes ramos ainda é uma reflexão cosmológica, tendo quase o mesmo objeto dos pré-socráticos; trata-se de um ramo da Física, a Cosmologia. A Cosmologia física da atualidade tem uma escala tão imensa que se encontra muito além das capacidades experimentais e trabalha apenas com cenários imaginários, com o único suporte de coerências internas, segundo o instrumental próprio da Física, isto é, Matemática e ciências afins. Por este seu caráter não experimental é chamada de Cosmologia Especulativa.

Esta multifuncionalidade de Dike²³⁹, a lei que estabelece os limites do comportamento do mundo, será importante mais adiante para entender a equivalência entre pensado e pensar (*operar cognitivamente*) nos versos 8.34-38.

c) DK 8.15-18. “A decisão (κρίσις) a respeito dessas coisas está nisto: é ou não é. Está decidido, como era necessário, de um lado deixar o que é *não operável cognitivamente* e sem nome (pois não é verdadeiro caminho), e de outro lado ser e ser verdadeiro.” Vamos por partes; Parmênides põe em prática o Preceito da Deusa, lembrando que, um dos dois caminhos é *inoperável cognitivamente* (ἀνόητον) e sem nome (ἄνόνημον), enquanto o outro é real e verdadeiro caminho. Aqui, temos que lembrar que decidir é uma ação possível somente ao homem que conhece o caminho da persuasão verdadeira, pois os mortais são ἄκριτα φύλα, gente sem capacidade de decidir. Agora, este homem está diante de um problema da realidade: o que são aquelas coisas que nós chamamos de geração e perecimento (incluindo nascimento e morte)? Para os mortais a solução vem de uma confusão entre ser e não ser, assim eles acreditam que eles decidem, mas eles não decidem. Por outro lado, em face deste problema, o homem que sabe e que tem os recursos, precisa pôr estes últimos em prática. Pôr os recursos em prática significa exatamente aplicar o Preceito da Deusa, isto é, introduzir a oposição absoluta entre ser e não ser. Com este recurso a decisão é possível e, ademais, é uma decisão de persuasão verdadeira. Temos aqui uma decisão feita por uma disjunção, escolhendo 'é ou não é'. Embora se trate dos mesmos termos dos dois caminhos do fragmento DK 2, o argumento é muito diferente. No fragmento DK 2 há um processo de meditação com uma reflexão sobre o não ser que permite apenas dois caminhos, tendo ambos a mesma origem:

²³⁹Unidade e multiplicidade de Dike é desenvolvida em Ruggiu, 1975, p. 85-101.

a negação do não ser; mas apenas um leva à meta, enquanto outro leva para lugar nenhum. Os dois caminhos do fragmento DK 2 não têm nenhuma relação lógica entre si (eles têm uma relação ontológica), mas expressam a realidade da reflexão sobre o não ser e são o resultado de uma experiência, aquele ponto de partida empírico de qualquer metafísica; no fragmento DK 2, os dois caminhos são o resultado de um argumento que começa com uma meditação (sabemos isso pelas palavras da deusa, que diz que são caminhos para as *operações cognitivas*, νοῖσθαι, ou seja, ela está refletindo sobre a reflexão) e continua com as passagens intermediárias ('é' é caminho de persuasão que acompanha a verdade, enquanto 'não é' é *cognitivamente não operável* e também indizível) até a conclusão enunciada no começo: estes são os únicos caminhos para o pensar. Muito diferente é o caso dos versos em questão (DK B 8.15-16), onde 'é' e 'não é' não são conclusão do argumento, mas o instrumento a ser usado para entender algo específico do mundo. De fato, Parmênides considera que há os 'é' e 'não é' vindos da percepção da realidade: 1) como na geração, que apresenta a passagem de algo vindo do não ser, algo que não existia antes, e vai para o ser, aquele algo que de fato existe agora; 2) e como no perecimento, que apresenta a passagem de algo indo do ser, algo que existia, ao não ser, quando esse algo não existe mais. Agora, estes 'ser' e 'não ser' que surgem da percepção da realidade precisam ser comparados com o Preceito da Deusa que diz que 'é' e 'não é' estão em oposição radical. De forma que, tendo ela dito que 'não é' é um caminho não verdadeiro, na aplicação ao estudo da geração e do perecimento, é preciso abandoná-lo, isto é, é preciso eliminar o não ser do entendimento que parece vir da percepção da realidade. A diferença entre o homem sábio, instruído pela deusa, e os mortais não é a percepção em si, mas o uso, ou não, do recurso que corrige a percepção. Para o homem sábio instruído pela deusa, geração e perecimento são eliminados porque é eliminada aquela parte do argumento, o não ser, com a qual se dá a passagem e o trânsito entre ser e não ser, como a deusa diz nos versos seguintes (DK B 8.19-21).

Em conclusão, podemos ver neste trecho como pôr em prática o Preceito da Deusa. Parmênides faz algumas distinções. Todo homem tem uma noção da realidade e todo homem percebe a realidade da mesma maneira. Esta maneira porém distorce a realidade porque a mente, pelo hábito multiexperiente, erra. Qual é o erro? É um erro que acontece na mente, é a confusão entre ser e não ser. Isto significa que errar é estrutural ao homem (mergulhado em sua cultura), porque o problema não se dá quando ele escolhe ou decide, mas antes da decisão. O problema está na estrutura que toma decisões, ou seja, na mente. Parmênides diz que a origem é cultural (o hábito multiexperiente da mente) e que a estrutura da mente condicionada, que percorre o caminho de confusão entre ser e não ser, levará a uma concepção de mundo onde tudo vai além dos limites daquilo que é, atravessando o território 'impossível' do não ser. A maneira tradicional de ver o mundo está errada, Parmênides diz, porque confunde algo que não deveria ser confuso. De fato, o ser que penetra na região do não ser quer realizar algo impossível, porque a lei do mundo (Dike) considera isto injusto. É fora da lei e injusto o ir além, gerando e perecendo, em direção ao não ser; e Dike, não permite esta invasão no não ser: ela mantém com correntes o ser dentro do que é. Dike é uma lei do mundo imanente ao mundo, assim, a oposição radical entre ser e não ser pertence ao mundo e, por isto, é também uma estrutura do pensamento verdadeiro, aquele pensamento que anda no caminho da verdadeira persuasão. Os homens podem entender esta lei e, conhecendo-a, podem corrigir a maneira de pensar naquela parte do processo mental entre a percepção e o pensamento.

Em outras palavras, Parmênides sugere o uso do instrumento da não contradição (entre ser e não ser) não depois, mas antes do resultado do pensamento, isto é, antes do enunciado, como a deusa diz em DK B 8.7-8 (οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔασσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν), ou seja, durante o processo de pensar (*operar cognitivamente*). Para entender ao que Parmênides se refere com 'processo de pensar' (o caminho para as *operações cognitivas*), é preciso lembrar duas coisas:

primeiro, ele está falando de um caminho específico do pensar, segundo, está falando do caminho de pesquisa, deixando de lado os outros processos de pensamento. No caso do inquérito, o caminho (feito passo a passo) não permite nenhum passo que use o não ser, porque a impossibilidade do não ser torna inútil o inteiro encadeamento no qual possa ser encontrado um único elo que contenha o não ser. No caso dos versos DK 8.7-8, quando a deusa diz “Eu não permitirei... etc.” ela quer dizer “Eu não te permitirei *operar cognitivamente* e dizer esta conclusão 'o ser tem geração', porque os passos deste caminho (os elos do encadeamento) do pensar e do dizer (argumento) incluem o não ser”. Em outras palavras, cada passo do inquérito pode ser usado para o próximo passo somente se é filtrado pelo Preceito da Deusa (veremos isto melhor na análise nos próximos versos DK 8.34 e ss.). O processo de pensar é, então, o percurso que leva ao enunciado, o processo de pensar é o argumento; é no argumento que é preciso aplicar o Preceito da Deusa (e não no enunciado que dele resulta). Parmênides demanda uma mudança na articulação do pensar, algo que, como sabemos, realmente aconteceu depois dele: o desenvolvimento de um novo modo de organização da cultura humana, aquele modo que chamamos pensamento racional, em oposição ao pensamento mítico.

5.2.1.3 DK B 8.26-8.

“Mas imóvel (ἀκίνητον), jaz dentro de limites (ἐν πείρασι) de fortes correntes, sem início (ἀναρχον) e sem fim (ἄπαστον), pois geração e perecimento foram afastados, a persuasão verdadeira (πίστις ἀληθής) os empurrou para trás”. Mais uma vez, temos primeiro o enunciado, ou seja, o resultado do argumento, assim o ser é imóvel, sem começo nem fim. Depois do enunciado temos o argumento, geração e perecimento foram repelidos pela persuasão verdadeira, obtida, podemos acrescentar, pela aplicação do Preceito da Deusa. Mais uma vez temos a clara sequência

do argumento parmenidiano.

5.2.1.4 DK B 8.34-8.

“O mesmo são *operar cognitivamente* (νοεῖν) e o fato pelo qual se dá a *operação cognitiva* (νόημα). Com efeito, não sem o ser (οὐ ἄνευ τοῦ ἐόντος), no qual (ou, pelo qual) é declarado, tu encontrarás a *operação cognitiva*, pois não há nem haverá nada além do ser, pois Moira acorrentou-o para ser inteiro e imutável”. Estes versos apresentam muitos problemas, tanto filológicos quanto filosóficos. Tentaremos escapar da necessidade de atravessar este difícil território concentrando nosso foco sobre o primeiro verso. O sentido geral da inteira passagem, embora com algumas discordâncias entre os estudiosos, pode ser considerado este: pensar (ou conhecer) e o sujeito/objeto do pensar (ou do conhecer) são o mesmo, porque sem o ser é impossível pensar ou conhecer algo, isto é, é impossível pensar ou conhecer o que não é, porque, sem o ser não há nada.

Creio que o acento sobre o aspecto psicológico do pensamento parmenidiano pode ajudar a esclarecer estas palavras. Antes de tudo, a expressão 'o mesmo' (ταὐτόν) não pode ser traduzida como 'idêntico'. Trata-se do 'mesmo' na semântica arcaica que significa pertencer ao mesmo ramo, genealogia, povo, tribo. Por exemplo, todas as pessoas de Roma são o mesmo, isto é, são Romanos. No caso de Parmênides, ele está tentando descrever dois fatos que parecem ser diferentes mas, ele diz, ele pertencem ao mesmo fato, o mesmo acontecimento. Numa linguagem muito moderna, e levando em conta que Parmênides está falando do mundo físico (ἐόν), podemos traduzir com: eles pertencem ao mesmo evento. O 'evento' naturalmente é o ἐόν, para o qual o fragmento 8 é dedicado. Como em outras partes da filosofia parmenidiana, a descrição do mundo físico inclui a lei que governa aquele fato físico. Assim, 'o mesmo' significa que os fatos que ele está descrevendo são

submetidos à mesma lei de comportamento físico.

Operar (na parte cognitiva da mente) e aquilo pelo qual se dá a *operação cognitiva* pertencem ao mesmo evento. De fato, se algo é declarado, este algo possui realidade, porque a declaração aqui não é uma declaração qualquer. Não podemos esquecer que Parmênides aqui está aplicando seu método à *physis*, isto é, ao mundo. Quando fala sobre declaração de algo nesse contexto, ele quer dizer a verdadeira declaração, o enunciado verdadeiro e o discurso verdadeiro; de fato, a fala verdadeira segue a persuasão verdadeira. Assim, no discurso verdadeiro, quando ele fala sobre algo, faz afirmações verdadeiras porque 1) o pensamento verdadeiro sobre algo e 2) a *operação cognitiva* operada com o 'recurso' (o Preceito da Deusa) pertencem ao mesmo 'evento', isto é à mesma realidade verdadeira, a realidade do εὖν. Mais uma vez, o 'recurso' é mostrado pela imagem da Moira (o Fado) acorrentando todas as coisas num inteiro, de uma forma que, sem passado e futuro (que introduziriam o não ser, pois as coisas que devêm viriam do não ser e iriam para o não ser) não há ser que venha e vá e não há outra coisa exceto o ser que já existe.

Aqui Parmênides cumpre um grande passo no desenvolvimento do conhecimento humano, porque ele afirma a identidade de função entre o pensar humano verdadeiro e o pensamento verdadeiro a respeito de algo. Ele diz que o sujeito e o objeto pertencem à mesma ordem da *physis*, e é esta pertinência que permite a possibilidade do conhecimento²⁴⁰. Esta mesma ordem não é aquela adquirida pelo hábito multiexperiente, mas é a ordem do percurso cognitivo do 'é'. Atender

²⁴⁰Nota epistemológica. Vale lembrar que anteriormente a Parmênides, o conhecimento verdadeiro era reservado só aos deuses (Xenófanes, DK 21 B 18 e 24; Alcmeon, DK 24 B 1). Ao estabelecer uma mesma lei entre o pensar e o ente que é pensado, Parmênides estabelece um princípio pelo qual o mundo (que naquela época incluía os deuses, diferentemente do pensamento cristão que põe o deus fora do mundo) e o pensar o mundo obedecem à mesma lei, autorizando epistemologicamente, desta forma, o pensamento humano a alcançar e incluir o mundo inteiro no seu objeto de conhecimento verdadeiro.

a esta ordem permite o conhecimento verdadeiro, porque atender ao Preceito da Deusa permite a relação entre o pensar, isto é, aquele pensador que pensa com as *operações cognitivas* verdadeiras, com o pensamento do objeto expresso em declarações verdadeiras; o sujeito pensador (o homem sábio que segue o Preceito da Deusa) pode conhecer a verdade do objeto porque o mundo (que inclui sujeito e objeto) é ordenado pelo mesmo preceito que Dike e Moira põem em ação acorrentando o *ἔόν* num todo.

5.2.2 O fragmento DK 4.

O fragmento DK 4 é um dos mais misteriosos do poema. Não está clara a sua posição na ordenação dos fragmentos; Diels o colocou entre o 3 e o 5, mas hoje isto é contestado por muitos estudiosos. Na minha opinião, que não pode ser justificada aqui²⁴¹, ele pertence à primeira parte do poema, mas talvez na seção da discussão do *ἔόν*, ou seja, no fragmento DK 8; é impossível porém, decidir mais precisamente em que parte do fragmento deve ser colocado, de forma que eu o deixo no último lugar, antes do fim da fala da deusa a respeito da verdade (DK 8.50). O fragmento foi transmitido por Clemente de Alexandria:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔόν τοῦ ἔόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

A grande problemática da tradução é bem conhecida pelos estudiosos e se reflete na

²⁴¹A discussão da posição do fragmento DK 4 requereria a discussão da exegese do poema como um todo. Por outro lado, o assunto do fragmento DK 4 é periférico em relação ao tema da presente tese e reportar, ainda que parcialmente, aquela discussão sobrecarregaria (dada a grande e intensa discordância dos estudiosos) desnecessariamente o texto, retirando o foco do tema principal, o não ser.

insatisfação geral com os resultados, que são muito diferentes para cada interprete²⁴². Nesse caso, nem o sentido geral recebe um acordo dos estudiosos, assim podemos ir diretamente para a interpretação do ponto de vista psicológico: “Observe com a *operação cognitiva* (νόωι) as coisas ausentes como sendo (ὅμως) presentes firmemente, pois [subentendido: *a operação cognitiva*, νόος] não dividirá (οὐ γὰρ ἀποτμήξει) o ente de aderir (ἔχεσθαι) do ente (τοῦ ἐόντος), nem pelo espalhamento em todas as direções em todo lugar, nem pela união.”

Do nosso ponto de vista psicológico, a interpretação deste fragmento resulta simples e clara se fizermos algumas considerações. Antes de tudo, nós temos os nossos instrumentos, o Preceito da Deusa e as correntes de Dike e Moira; depois, sabemos que estas correntes precisam estar também no pensar (as *operações cognitivas* verdadeiras) e no mundo. Mas, se o mundo não parece acorrentado é porque nós estamos olhando para ele sem o recurso (ἀμηχανίη), como o olham os mortais. A primeira palavra que encontramos é λεῦσσε, que é a forma imperativa do verbo λεύσσω, observar, fitar. A deusa diz ao discípulo: olhe atentamente! Não é um convite, é uma ordem imperativa, como muitas outras ao longo do poema, para que o discípulo obedeça e faça aquilo. O que ele tem que fitar? A deusa diz que ele tem que olhar atentamente as coisas ausentes (ou as coisas afastadas) como firmemente presentes (ou próximas). E a deusa acrescenta que o *kouros* precisa fazer isto com a mente (νόωι, dativo instrumental). Nós já sabemos que nesse caso νόωι significa 'pelas *operações cognitivas* da mente', e também sabemos que este 'olhar' é o recurso da mente que os mortais não têm (por esta razão eles perambulam como surdos e cegos). Portanto, até

²⁴² Este fragmento raramente é estudado em si, mas quase sempre em relação à doutrina geral do ser no poema. Uma exposição de algumas interpretações se encontra em Marques, 2007.

agora os instrumentos são claros e conhecidos porque foram apresentados nas partes anteriores do poema; sumariamente: olhe com a mente usando o 'recurso', isto é, com o Preceito da Deusa.

O próximo passo consiste em entender o que poderia significar o fato que coisas ausentes devem ser vistas como presentes. Como sempre, a razão para o preceito é dada depois do enunciado, portanto, poderíamos encontrar vestígios nos versos seguintes. No segundo verso não há um sujeito claro para a oração e o verbo ἀποτιμήξει pode ser da 2ª pessoa em voz média ou da 3ª pessoa em voz ativa do futuro de ἀποτιμήγω: se nós aceitamos como 2ª pessoa, o sujeito é a mesma pessoa para a qual o imperativo é direto, isto é, o *kouros*; se nós aceitarmos como 3ª pessoa, o sujeito é o mesmo da primeira oração, isto é, o *vóος*, isto é as *operações cognitivas*. Levando em conta que as *operações cognitivas* são referidas ao *kouros*, do nosso ponto de vista, esta ambiguidade gramatical não é importante e o sentido geral permanece o mesmo: o sujeito é um *operador cognitivo*, isto é, as *operações cognitivas* do *kouros*. Vamos então escolher a 3ª pessoa apenas para permitir que o tom imperativo da deusa seja mais universal.

As *operações cognitivas* não separarão o ente de aderir ao ente. Isto significa que as *operações cognitivas verdadeiras* não cortarão as correntes que tornam todas as coisas um todo. As coisas não podem ser separadas e o olhar (o recurso) das *operações cognitivas* verdadeiras não separará o ente do ente, ou também, o ente do todo ao qual pertence. Parmênides diz que é o olho com recurso (o Preceito da Deusa) que vê todas as coisas num todo. Pela mesma razão, as coisas não podem ser vistas como espalhadas ou concentradas. Até agora é muito claro e está dentro de nossa interpretação anterior. Resta o problema de entender ἀπεόντα e παρεόντα.

Para poder entender como as coisas ausentes devem estar presentes para o olho da mente com recurso, precisamos nos perguntar: em quais circunstâncias as coisas presentes parecem estar ausentes para a mente comum? Esta me parece uma observação psicológica surpreendente de

Parmênides. No nosso comportamento psicológico comum nós observamos as coisas como se fossem isoladas umas das outras. Se eu observo um livro, eu considero este livro como uma coisa isolada do resto do mundo, e por isso eu digo: o livro está sobre a mesa. Considero o objeto isolado 'livro' sobre o objeto isolado 'mesa'. Este isolamento dos objetos é o resultado de um processo normal de nossa cognição que nós chamamos atenção. A atenção é uma maneira dos nossos processos perceptivos e cognitivos pela qual uma coisa, que é o objeto de nossas atenções, é 'separada' do 'resto do mundo'; este permanece em segundo plano em relação ao objeto de nossa atenção. Assim, pelo comportamento psicológico, eu seleciono 'objetos' para a minha atenção, um livro, uma mesa, uma xícara e os considero um de cada vez para as minhas finalidades. Quando esta atenção é organizada numa consideração consciente de um único objeto, eu digo: “um livro”. Assim, a minha ideia de livro é extraída da realidade e o livro real revive em minha mente não como aquele livro concreto, relacionado naquele momento com aquela mesa, naquele ambiente etc., mas como uma ideia. A ideia de livro é algo extraído da realidade e nós chamamos esta extração de 'abstração' (do latim *ab traho*, levo embora).

A realidade é um conjunto de coisas sempre juntas, todas elas. Mas a mente comum vê as coisas como separadas umas das outras. Quando penso 'livro' eu faço uma ideia como se o livro fosse algo rodeado pelo nada: isto é o que a mente comum faz quando pensa de forma abstrata. Mas o livro concreto está sempre mergulhado no todo da realidade e eu não posso nunca encontrar um livro isolado, rodeado por uma espécie de coisa real que poderia ser 'o nada'. De fato, diz Parmênides, não há dispersão nem concentração no mundo ordenado²⁴³ (*κατὰ κόσμον*) e quando

²⁴³ Embora esta seja uma expressão épica, que significa 'em ordem' ou 'ordenadamente' (Tarán, 1965, p. 47-48; Coxon,

nós vemos um mundo com dispersão e concentração nós estamos olhando como surdos e cegos, como as pessoas sem recurso. Mas as *operações cognitivas* verdadeiras da mente não cortarão as correntes que ligam todas as coisas no ser, no todo, no ἐὸν. Portanto, as *operações cognitivas* da mente devem olhar, junto com o livro que a mente comum vê como presente, também a mesa e a xícara e as outras coisas, as quais, embora pareçam estar ausentes, de fato, na realidade estão presentes. Esta fatal (divina) inteira presença deve ser vista (é necessário que seja vista, λεῦσσε, imperativo!) pelo homem com recurso.

Se esta interpretação está correta, estamos diante da primeira descrição do processo de abstração da cultura ocidental. Isto tornaria Parmênides um observador realmente extraordinário do comportamento da mente, desde o comportamento psicológico, até as implicações cognitivas, epistemológicas e filosóficas.

5.2.3 O fragmento 16.

Este fragmento também é extremamente controverso; chega até nós pela *Metafísica* de Aristóteles, e pelo *de Sensu* de Teofrasto, eis o texto oferecido por Diels-Kranz²⁴⁴:

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὸς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα.

2009, 308) há alguns autores que traduzem 'através do mundo' (por exemplo, O'Brien, 1987, p. 21: across the world); o sentido de 'mundo' era um sentido novo que vinha se configurando desde Anaximandro; no entanto, o público de Parmênides ainda não podia não associar a este termo o sentido tradicional de 'ordem'. Para um status questionis do termo κόσμος, veja-se Finkelberg, 1998.

²⁴⁴A exegese é extremamente problemática e, em geral, a crítica mais recente prefere a versão de Teofrasto.

Cavalcante de Souza traduz²⁴⁵:

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

Mais uma vez, estamos diante de um texto que não só não apresenta unanimidade de tradução, como também não apresenta sequer um acordo sobre o seu sentido geral²⁴⁶. Tanto Aristóteles quanto Teofrasto citam a passagem em relação à discussão da relação entre sensação e pensamento. A citação de Aristóteles aparece descontextualizada, enquanto aquela de Teofrasto contém algum comentário; entretanto ambas são insuficientes para um claro entendimento da mensagem parmenidiana. O resultado é até mesmo uma dificuldade de colocação do fragmento na primeira parte ou na segunda do poema: ao se acentuar o aspecto da discussão sobre a mente, se reconduz a citação a ser fragmento da primeira parte, ao se enfatizar o aspecto biológico, se mantém a citação como fragmento da segunda parte. Diels opta pela segunda e o numera como fr. 16. Apesar da grande autoridade do helenista alemão, vozes discordantes apareceram e já nos anos 50 Loenen propõe uma colocação na primeira parte²⁴⁷; no mesmo sentido também Mourelatos²⁴⁸ e Robinson²⁴⁹, que reconhecem no fragmento ecos da linguagem da primeira parte; mais recentemente, alguns estudiosos mantêm esta colocação, e alguns o fazem já em outros contextos

²⁴⁵Cavalcante de Souza, 1978, p. 125.

²⁴⁶ Como exemplo de discordância radical, vejam-se esses dois artigos do mesmo nome: *Parmenides' theory of knowledge* (Vlastos, 1946) e *Parmenides' theory of knowledge* (Philip, 1958).

²⁴⁷Loenen: “[...] to be quite precise, it probably came immediatly after fr. 3”. (1959, p. 50 e ss.)

²⁴⁸Mourelatos, 2008, p. 253 e ss.

²⁴⁹Robinson (1975, p. 631-632), inclui este fragmento no seu estudo sobre o grupo de fragmentos a respeito da determinação da realidade (ascertainment of the real).

críticos do poema²⁵⁰. Ao lado destes, continuam havendo importantes críticos que são defensores da colocação na segunda parte. Esse breve apanhado, aqui relatado, quer ser uma razão evidente da cripticidade do texto parmenidiano. Se não há acordo nem sequer sobre que parte do poema colocar o fragmento, se pode imaginar o grau de desacordo sobre a interpretação. Aparentemente, há no fragmento a explicitação de uma relação entre a mente e o corpo (os membros, μελέων); no entanto, até isto está sendo posto em questão²⁵¹.

Devido a toda esta problematicidade de interpretação este fragmento, embora possua um evidente vocabulário psicológico (τὸς νόος ἀνθρώποισι παράσταται, τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει, τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα), não apresenta duas condições importantes para a nossa pesquisa. A primeira consiste em ter um bom grau de inteligibilidade; este fragmento, assim como também o fragmento DK B 3, não o tem. A segunda é apresentar um comportamento da mente; este fragmento apresenta uma teoria médica do pensamento (para os que o colocam na segunda parte do poema) ou associação das sensações à mente, interferindo no processo de conhecimento da verdade (para quem o coloca na primeira parte do poema) e não um comportamento da mente. Assim, apesar de representar um material psicológico precioso²⁵² para outros enfoques, se revela

²⁵⁰Um exemplo notável é a interpretação de Cordero, o qual coloca o fr. 16 logo após o fr. 6, atendendo não somente a uma interpretação diferente mas também a uma nova ordenação dos fragmentos que, garante ele (o trabalho está escrito mas é inédito), supera a divisão tradicional do poema em *aletheia* e *doxa*. (Cordero, 2008, p. 72-74)

²⁵¹Kurfess (2014), com razões interessantes, propõe traduzir μέλεα por útero, colocando assim o fragmento entre aqueles de embriologia.

²⁵²Por exemplo, a interpretação de Frankel seria, do ponto de vista psicológico, extremamente interessante: “The first sentence of the fragment says: the ratio of the two elements of which a person consists (Light and Dark, Being and Not-being) is subject to great fluctuations, and these changes are accompanied by corresponding fluctuations in his powers of insight and his whole way of looking at things.” (Frankel, 1975, p. 17) Lamentavelmente, essa interpretação, assim como as demais, possui uma instabilidade que depende do próprio texto e, portanto, não é aproveitável.

insuficiente para o aproveitamento para a nossa análise.

5.2.4 Conclusão.

Com esta segunda parte do estudo concluimos nossa busca pelo vocabulário psicológico do poema parmenidiano e pela averiguação da existência de um Parmênides observador do comportamento da mente humana, isto é, de um Parmênides psicólogo. A nossa análise revelou um Parmênides excelente psicólogo. Depois da primeira seção, vimos, no capítulo 2, a extraordinária observação da impossibilidade de se pensar o não ser; vimos também a reflexão a respeito desta impossibilidade e as consequências que ele extraiu tanto no plano da possibilidade de conhecimento, quanto no plano filosófico, elaborando um método corretivo do desvio cognitivo da mente. E nesta segunda seção vimos a aplicação desse método (do ponto de vista psicológico) e, talvez, a primeira descrição do processo mental de abstração. Principalmente vimos a organicidade e força estrutural do pensamento de Parmênides, que apoia, passo a passo, todas as suas afirmações umas nas outras, partindo da impossibilidade de se pensar o não ser e chegando na descrição coerente de um mundo sem mutação, passando pelas etapas intermediárias da compreensão do erro nos argumentos, devido a um desvio cognitivo, do método para corrigir o erro, da crítica ao pensamento comum e da apresentação argumentada das características verdadeiras do *eon*, o mundo.

5.3 O preceito da deusa

Após nosso percurso pelo fragmento 2 e pela discussão do método parmenidiano, podemos agora voltar ao tantas vezes já nomeado 'Preceito da Deusa'. Na verdade, a deusa parmenidiana

oferece muitos preceitos, desde o 'nem conhecerias o que não é [...] e nem o dirias' de 2.7-8, até o 'é ou não é' do 8.16 e além. No entanto, o preceito síntese de todos os outros e em sua versão operativa, ou seja, numa fórmula que pode ser aplicada, é aquele reportado (e tornado famoso) por Platão e enumerado por Diels no fragmento 7 e versos 7.1-2. Já encontramos essa citação no primeiro capítulo ao falar do testemunho de Platão (p. XX) e ali fizemos uma distinção entre a semântica parmenidiana e a semântica platônica; por não conhecermos ainda a semântica parmenidiana, renunciamos temporariamente a traduzir os versos e, com a ajuda da semântica platônica, apenas salvamos a sintaxe, de forma a manter uma referência para a sucessiva análise do texto do poema. Depois, já conhecendo a semântica do não ser em Parmênides, rerepresentamos esses dois versos no 2º parágrafo do capítulo 2, oferecendo a tradução e sentidos, dentro da sequência apresentada pelo poema quanto à discussão do método que Parmênides propõe no fragmento 2. Agora, podemos nos dedicar a uma discussão mais geral desses dois versos, pois, como indica a citação de Platão representam a essência da mensagem da filosofia parmenidiana. Vamos lembrar a letra dos versos:

*Não prevaleça (οὐ...δαμῆι) jamais (μήποτε) isto (τοῦτο): ser os não entes.
Tu porém desta via de inquerito afasta o pensamento.*

Estabelecido o sentido metodológico dentro do poema, podemos verificar uma sua generalização. O texto nos diz que: (1) há uma via de inquerito da qual é necessário se manter afastados; isto significa que este preceito se aplica à via de inquerito, à busca pelo saber, isto é, à filosofia, no sentido mais geral do termo. (2) No inquerito, diante das duas vias possíveis, uma tem que ser evitada, a saber, aquela que pretende que os não entes sejam. (3) Que os não entes sejam, nunca prevalecerá.

O preceito da deusa se baseia numa distinção que se revela no (1): por um lado, há uma

estrutura do mundo, por assim dizer, objetiva e, por outro lado, há uma compreensão subjetiva desta estrutura. O mundo considerado enquanto objeto, apresenta a estrutura que se revela na oposição radical entre ser e não ser (3). O pensamento de inquérito, um ato do sujeito, pode ou não refletir esta estrutura, por isto, se oferecem ao sujeito duas vias (2). Esta distinção parmenidiana representa, por um lado, a ruptura do realismo ingênuo cognitivo e, por outro lado, a consciência de que a esta ruptura é necessário oferecer um reparo. Posto que o mundo está estritamente ligado pelas correntes na necessidade (3), o pensamento que queira investigar o mundo – e que inexoravelmente se encontra diante de duas possibilidades (2): a de seguir o caminhos com os nexos soltos ou o caminho com os nexos estreitos – precisa seguir o caminho de nexos estreitos (1), definido pelo preceito: *mantenha-se afastado da via onde prevalece que os não entes sejam*. Reaproximando estas palavras a uma linguagem mais familiar para nós, podemos dizer: *não argumente* (mantenha-se afastado da via) *com a identidade entre não ente e ente* (onde prevalece que os não entes sejam). O preceito pode então ser generalizado desta forma: no caminho de inquérito que acompanha a verdade, *o ente não pode ser idêntico ao não ente*. Generalizando mais ainda, temos o Preceito da Deusa:

em relação ao argumento, algo não pode ser e não ser.

Note-se que este é o princípio de não contradição parmenidiano no campo do pensamento e, portanto, é um princípio do pensar, é um princípio lógico. Já, como vimos no primeiro parágrafo do capítulo 2, o princípio ontológico é o seguinte:

não ser é impossível.

A estrutura cristalina do pensamento de Parmênides pode ser colhida somente se livrando das camadas culturais pós-platônicas, de forma que a tarefa de evidenciar esse núcleo filosófico se torna muitas vezes difícil e até mesmo inglória. Tome-se, por exemplo, o magnífico e virtuosístico

trabalho de Scott Austin, *Being, bounds, and logic*, de 1986. O autor aceita que Parmênides introduz o princípio de não-contradição, mas sua análise se reverte inteiramente sobre a sintaxe e ele conclui que Parmênides realizou a generalização deixando cair (*dropping*) os predicados²⁵³; assim, seria um caminho de contradição sintática que gerou em Parmênides a reatividade à contradição, fazendo-o afinal rejeitar as afirmações contraditórias 'é e não é'. Penso que a contradição em Parmênides não seja uma questão de ouvido, pois a contradição 'para o ouvido' é a contradição comumente percebida, bem antes de Parmênides, na linguagem comum. Penso que Parmênides é bem consciente da questão filosófica da contradição, como aliás vimos abundantemente neste trabalho, pelos seguintes temas apresentados no poema: a psicologia da convicção, o critério para a verdade, o conflito entre explicações diversas em relação aos mesmos fenômenos em escala ampla (desde, ao menos, seu mestre Xenófanos), a reflexão sobre o não ser, nitidamente e

²⁵³Um exemplo é reportado na página 33: “If a division is or generates a hole in being, then there will be a place where what-is is not continuous, and só the sentence 'what-is here divided, and is there not divided' would have to be true. Similarly, if what-is is bigger somewhere, then it is smaller somewhere else (as Parmenides clearly realizes in 46-48), and so 'it is here bigger, there not bigger' would have to be true. [...] I suggest that Parmenides saw this as an instance of something like contradiction, and would claim that saying of what-is that it is bigger and not bigger makes being be both. Parmenides' ears do not (for philosophical purposes, at least) register 'here... there' contrast. He allows himself to be deaf because his logic focuses on the terms directly introduced by the copula, to the exclusion of the qualifiers, somewhat in the manner of the logic of Plato's *Phaedo*, in which what is ontologically suspect about entities like Simmias and Cebes (or what clues us into their ontological derivativeness) is that they can be both taller and shorter, never mind 'than whom'.”

Uma crítica que é feita a este tipo de argumento é que esta redução – onde 'aqui e ali' são abandonados, restando somente o ser como sendo maior e menor – é que, para que a redução aconteça, é necessário que os advérbios sejam levados em conta, para depois serem abandonados (Thom, 1999, p. 155), o que exclui que Parmênides seja surdo a eles. Mas o argumento principal, a meu ver, é a inversão da linha de raciocínio, isto é: não é pelo fato de que o *eon*, sendo maior aqui e menor ali, seria maior e menor (excluindo os advérbios, que supostamente Parmênides não ouve) e portanto apresentaria uma contradição, ser e não ser, inaceitável; mas é pelo fato de que o não ser é inaceitável que o *eon* não pode ser maior e menor ou maior aqui e menor ali. Está mais do que claro no poema que Parmênides exclui a indução (ou seja, uma suposta observação do *eon* como sendo maior e menor, em cima da qual ele elabora uma teoria, particular para aquele fenômeno), e expõe sua visão do *eon* a partir do pressuposto da exclusão do não ser, exclusão que explica a homogeneidade e portanto a impossibilidade do *eon* ser maior aqui ou ali. Esta inversão é tanto mais notável quanto o fato de Austin atribuir a Parmênides uma surdez que o próprio Parmênides atribui aos mortais.

magistralmente exposta no fragmento 2, e a elaboração de um método de pesquisa, não somente utilizado por ele, mas até mesmo ensinado, pela boca de uma deusa, num poema didático. Todo este aparato não se apoia apenas no ouvido, mais ou menos deficiente, de Parmênides, mas num autêntico esforço filosófico, aquele eterno esforço humano de entender a si próprio, sua vida, seu mundo e o mundo de todos nós.

Assim como Austin acusa Parmênides de ser surdo, assim também Jonathan Barnes o acusa de ser cego²⁵⁴. Para o quê Parmênides seria cego? Seria cego para a ambiguidade lógica de suas fórmulas linguísticas. De fato, Barnes reconstrói os argumentos de Parmênides e depois de ter montado passo a passo os vários argumentos se dedica a aprofundar o “caminho da ignorância” (o caminho do não ser, que ele reconstrói utilizando os fragmentos 2 e o 6). Primeiro expõe o caminho em 15 passos e depois afirma que o 11º é falso, eis suas palavras no *The presocratic philosophers*: “(11) $(\forall X)$ (if X does not exist, X cannot exist) [...] premiss (11) is false, and obviously false. Not all nonentities are *impossibilia*: many things might, but do not, exist.” (p. 157). Esta a interpretação de que algumas coisas, embora não existam, poderiam existir, não está dentro do horizonte especulativo de Parmênides, porque ele não pensa em termos de essência e existência²⁵⁵ e, ademais, recusa exatamente a possibilidade de que os não entes venham a ser, como reza o Preceito da Deusa. Se se interpreta a impossibilidade da existência dos não entes à luz do princípio de não contradição

²⁵⁴Diz Barnes: “Parmenides, I suggest, was blind to the ambiguity of the sentence he used: he supposed that he could, as it were, take advantage in one and the same proposition, both of the truth of (16) and of the logical implications of (17). Parmenides’ philosophy rests, if I am right, on an untruism; it is some slight consolation that his was by no means the last system to be built on such a sandy foundation.” (Barnes, 1982, p. 167)

²⁵⁵O tema da essência e existência em Parmênides é raramente tratado; um dos raros artigos a respeito é de Austin (2011), que mostra, com pouca palavras, que a questão não é tão simples como pode parecer e que afinal, o que está em jogo é a dinâmica entre apresentação e representação do Ser (*pace* Heidegger, diz Austin), assunto no qual os pré-socráticos têm muito a contribuir.

segundo a formulação de Aristóteles (ou até mesmo de Platão), então estaríamos diante de uma falsidade. Mas Parmênides adverte especificamente para se afastar do caminho onde prevalece que os não entes sejam. Dizer que a proposição (11) é uma falsidade significa trair o núcleo da filosofia parmenidiana, significa desconsiderar o Preceito da Deusa e julgar o texto com os olhos platônicos, aristotélicos ou até mesmo contemporâneos; ou melhor, ironia dos textos, significa ver o mundo como os mortais, que Parmênides considera como cegos, justamente ali onde Barnes restitui a acusação a Parmênides.

Essa mesma situação de não aceitar ou desconsiderar os preceitos explicitados por Parmênides levou muitos críticos renomados e influentes a cometer imprecisões, às vezes graves, na interpretação do texto parmenidiano. Tome-se, em mais um exemplo, Owen²⁵⁶; afora a inversão arbitrária entre os modais de 2.3 e 2.5 (*must* no lugar de *cannot* em 2.3 e *cannot* no lugar de *must* em 2.5, p. 91, n. 1) de “consequências desastrosas”²⁵⁷, há uma recusa de se aceitar as 'regras do jogo' definidas por Parmênides. A recusa se expressa atribuindo a Parmênides um erro, aquele de afirmar que não se pode falar do que não existe. Mas que o não ser seja indizível é uma afirmação que, quando analisada atentamente, nem que seja apenas uma análise no plano etimológico, levaria à conclusão que 'indizível' e 'contraditório' pertencem não só ao mesmo campo semântico mas até mesmo ao mesmo campo etimológico: para Parmênides não ser (o que não existe, na versão de Owen) é contraditório. Mas, ao invés de concluir que o não ser é contraditório, Owen conclui que Parmênides está errado: “what is mistaken is his claim that we cannot talk of the non-existent. We

²⁵⁶Owen (1960).

²⁵⁷É a expressão de O'Brien em sua análise detalhada do artigo de Owen. (O'Brien, 1987, p. 187)

can, of course: mermaids, for instance” (p. 94, n. 1). Mais uma vez o Preceito da Deusa é desconsiderado, para aplicar a Parmênides a nossa visão de possível/impossível, contraditório/não-contraditório.

No começo do século XX, Burnet, em oposição a uma linha interpretativa anterior²⁵⁸, já falava de um método rigoroso de argumentar presente no poema²⁵⁹, embora não explicitava em que consistia o método e em que consistia o rigor; sucessivamente, Zafiropulo, em 1950, fala de duas principais contribuições, uma das quais foi aquela de evidenciar as antinomias²⁶⁰; e Jameson, em 1958, afirma que o poema põe certos axiomas e traça suas implicações²⁶¹. Todavia, outras vezes começaram a se levantar, tentando reduzir a discussão lógica e ontológica parmenidiana a uma mera conscientização das regras da gramática grega. Por exemplo, Stannard, em 1960, reclamando da imprecisão e obscuridade da linguagem dos críticos, afirma: “My own feeling is that he [Parmenides] was simply and intuitively following the syntactical structure of the only language known to him”²⁶². Surgem nesta época aquelas interpretações na linha da linguística às quais,

²⁵⁸Por exemplo, Gomperz, em 1910, diz que o pensador desejoso de conhecimento (isto é, Parmênides) se rebelava contra a afirmação de que as coisas são e não são, reduzindo uma eventual questão de problematização lógica a uma suposta “razão sadia” do pesquisador. (ed. italiana de 1963, p. 259: “Contro una tale proposizione [as coisas são e não são, nda] la sana ragione si rivoltò”)

²⁵⁹Burnet, 1920, § 87 : “The great novelty in the poem is the method of argument. [...] This method Parmenides carries out with utmost rigour”.

²⁶⁰Zafiropulo, 1950, p. 48: “Mais ce sont mérites intrinsèques [...] qui rendent l'école d'Élée immortelle: [...] qu'elle avait la première mis en lumière les antinomies”.

²⁶¹Jameson, 1958, p. 15: [O poema traz, em uma das quatro sessões] “A discussion of principles, which lays down certain axioms and traces their implications (B 2,3, 6, 7) ”.

²⁶²Stannard, 1960, p. 530. Um exemplo da insatisfação em relação aos críticos está nestas palavras (dirigidas a Vastos): “Thus Vlastos' assertion that "Parmenides' most important single contribution to the history of thought" was his "projection of the logic of Being upon the alien world of Becoming" would be hard to deny in the absence of knowing what Vlastos considers the nature of logic to be.” (p. 527) O texto ao qual Stannard se refere está em Vlastos (1946, p. 76).

segundo o testemunho de Charles Kahn²⁶³, se teve necessariamente que responder. Uma obra importante e influente, desse ponto de vista, foi a de Guido Calogero, o qual, na sua análise da lógica parmenidiana, depois de ter feito derivar as concepções de Parmênides, mais uma vez, da língua grega (concepções que não poderiam surgir se ele falasse outro tipo de língua) afirma até mesmo que: “A história da lógica ocidental é, neste sentido, a história dos esforços com os quais o pensamento lentamente de liberta da servidão parmenidiana”²⁶⁴. A crítica a este tipo de postura, do ponto de vista filosófico, é fácil; antes de tudo, explicar uma concepção filosófica com uma concepção linguística, não explica, apenas desloca o problema da filosofia à linguística; depois, obviamente uma explicação linguística de tipo técnico não explica a questão filosófica evidenciada pelo problema linguístico, e para entendê-la teríamos que recair na filosofia de novo, desta vez na filosofia da linguística ou da linguagem, com o resultado de ver voltar pela porta de trás o que expulsamos pela porta da frente; e o próximo passo seria a explicação da linguagem pelas estruturas cognitivas, e depois psicológicas e biológicas etc. numa sequência de reducionismo que vai repropor inexoravelmente o mesmo problema filosófico, cada vez com uma roupagem diferente.

Embora estudos como esses de Kahn e Calogero não tenham ajudado muito, na minha opinião, na compreensão filosófica de Parmênides, ajudaram consideravelmente no aprofundamento dos estudos filológicos e na melhor articulação do texto do poema. Simultaneamente, uma melhor compreensão filosófica veio mais propriamente da produção

²⁶³Kahn, 2003, p. Viii: “Thus my original project was philological and hermeneutical. However, this project was altered by my concern with the attacks on this concept from relativists and positivists, who claimed that the metaphysics of Being resulted simply from linguistic confusion or from the reification of local peculiarities of vocabulary”.

²⁶⁴Calogero, 1967, p. 153: “La storia della logica occidentale è in questo senso la storia degli sforzi, con cui il pensiero lentamente si affranca dalla servitù parmenidea”.

filosófica da primeira metade do século XX; refiro-me a pensadores como Nietzsche, Bergson, Heidegger, Sartre, e outros, numa onda de propostas que estimularam a busca de antigas referências para novas concepções. Os resultados foram os endereços heideggerianos e, mais genericamente, contemporâneos no estudo da filosofia antiga, mas também os endereços parmenidianos no desenvolvimento da filosofia contemporânea, como por exemplo, um movimento chamado de neo-parmenidismo italiano, cujo primeiro representante, Severino, propõe uma reflexão sobre o devir, a partir de um artigo dos anos 60, *Ritornare a Parmenide*. E ainda por outro lado, os estudos de Lógica encontraram um vigor jamais visto antes, antes de tudo com os clássicos como Frege, mas depois, na primeira metade do século XX com grandes lógicos, como Russell e Gödel. Todas estas premissas redundaram num extraordinário desenvolvimento dos estudos pré-socráticos e, mais especificamente parmenidianos, com grandes estudiosos, muitos dos quais citados aqui neste trabalho.

Especificamente em relação à lógica de Parmênides, o desenvolvimento das assim chamadas lógicas não clássicas fez com que não só a aporia eleática não fosse mais desprezada, descartada ou desconsiderada, como acontecia antes, mas se tornasse emblema de uma maneira de ver o mundo que se compraz até mesmo em criar novos mundos²⁶⁵. Assim, as lógicas atuais criam mundos impossíveis, escherianos e aporéticos e têm em Parmênides o seu xodó, uma referência certa e certa, justamente naquela ambiguidade entre ser e devir, entre mutável e imutável, outrora

²⁶⁵Um panorama das muitas vertentes das lógicas não clássicas (e de alguns dos debates entre elas) pode ser visto em *Teorie dell'assurdo* (Berto, 2006). Nesse livro é possível constatar a importância do princípio de não contradição na lógica atual e, sobretudo, a importância da noção de não ser implicada em cada vertente. Só para dar um exemplo, o livro mostra uma parte da discussão a respeito da negação dacostiana (aquela utilizada por Newton da Costa na sua elaboração de certos sistemas paraconsistentes), a qual não é considerada por muitos como uma autêntica negação. (Veja-se o artigo nas pp. 132-5)

causa de indignação não só entre os filósofos mas entre os próprios lógicos. A esta criatividade da lógica contemporânea, deve se acrescentar que os estudos de história da lógica tendem a redimensionar a visão aristotélico-cêntrica da lógica antiga e clássica²⁶⁶. De fato, os novos estudos se propõem a elucidar as necessárias premissas culturais a partir das quais Aristóteles trabalhou, com ampla importância dada a Parmênides e ao eleatismo como um todo²⁶⁷. Assim, de um tempo para cá, os estudos sobre Parmênides se multiplicam ao ponto de que não bastam mais artigos para tratar de aspectos específicos, mas se recorre a textos mais longos, livros, porque o aprofundamento e a articulação continua requerendo cada vez mais espaço, principalmente quando se trata de textos de inesgotável riqueza como o de Parmênides. Assim, “Parmenide e la negazione del tempo”²⁶⁸, “Parmenide scienziato?”²⁶⁹, “Die Konzeption des 'noein' bei Parmenides von Elea”²⁷⁰, e muitos outros, incluindo o presente trabalho que também estuda um aspecto específico do poema.

Na literatura atual parmenidiana mais geral, já se aceita (mas já se aceitava antes, como vimos, e até mesmo Simplício já aceitava²⁷¹) que Parmênides fazia uso, mais ou menos consciente, do princípio de não-contradição²⁷². Na literatura atual ligada à lógica ou à história da lógica, porém,

²⁶⁶Bochenski, 1961; Kneale, 1962.

²⁶⁷Para um panorama da problemática, cfr. Sardo (1985) e para algum desenvolvimento, cfr. Mason (2000).

²⁶⁸Pulpito (2005).

²⁶⁹Cordero *et al.* (2008).

²⁷⁰Marcinkowska-Rosol (2010).

²⁷¹Simplício, *In Physica*, 117, 2-3: “Que as proposições em contradição não sejam verdadeiras ao mesmo tempo ele o diz com aquelas palavras com as quais censura aqueles que unem os opostos” (ὅτι δὲ ἡ ἀντίφασις οὐ συναληθεύει, δι' ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν, δι' ὧν μέμφεται τοῖς εἰς ταῦτ' ἀντιθέμενοις).

²⁷²Num trabalho singular, Imbraguglia acredita encontrar no poema dois inteiros sistemas axiomáticos. No entanto, ele acha que a noção de contraditoriedade ainda não estava inteiramente clara; falando de certa sua suposição a respeito de algumas passagens do poema ele diz: “o fato que Parmênides pudera acreditar nisto [uma suposta contradição explicada anteriormente] demonstra que a noção de contraditoriedade ainda não era de todo clara” (“il fatto che Parmenide lo abbia potuto credere dimostra che la nozione di contraddittorietà non era stata ancora del tutto chiarita”, Imbraguglia, 1974, p. 151 n. 73). Por estas palavras, parece que a noção de contraditoriedade é uma única e absoluta, uma noção simplesmente a ser alcançada, coisa que Parmênides não teria feito e que nós modernos

se aceita mais explicitamente e quase sem rodeios. Veja-se esse exemplo; o autor, Paul Thom, sem maiores explicações afirma:

The parmenidean formulations are:

Never will this prevail, that what is not is (B7.1. Barnes translation)

For neither is there anything which is not... (B8.46 Barnes translation)²⁷³

Depois de uma rápida comparação com as formulações de Platão e de Aristóteles, afirma que a fórmula do princípio de não-contradição de Parmênides é esta: *(NC) Not (what-is-not is)*²⁷⁴. Eu não acho que os lógicos tenham que ser menos concisos do que são; no entanto, tenho fortes dúvidas de que um leitor, não versado no poema de Parmênides e na literatura que tenta interpretá-lo, a partir das “explicações” lógicas desse tipo, tenha alguma chance de entender o que é, para Parmênides, *what-is-not* e o que significa *(what-is-not is)* e porque tenha que ser negado *Not (what-is-not is)*. Simplificações similares acontecem na maioria dos estudos que compulsei e o hiato está afinal configurado: de um lado, temos os estudos de história da filosofia antiga, que se dedicam principalmente à ontologia ou à epistemologia parmenidiana do ponto de vista do 'ser' e, de outro lado, temos os estudos de tipo mais analítico ou os estudos dos lógicos, que pecam no aprofundamento da mensagem filosófica do eleata.

O trabalho aqui presente tentou se colocar nesse hiato, mostrando, com o instrumental da história da filosofia (e não com o instrumental da lógica), que há uma clara consciência em

fizemos. Penso que a realidade histórica e a filosófica sejam diferentes. As noções são históricas e, portanto, relativas a sua época; ademais, do ponto de vista filosófico, a noção de contraditoriedade utilizada por Imbraguglia é muito mais limitada do que aquela proposta por Parmênides.

²⁷³Thom, 1999, p. 153.

²⁷⁴*ib.* p. 154.

Parmênides, antes de tudo, do problema inicial, a distinção do discurso confiável do não confiável, e depois do estabelecimento de um autêntico método filosófico, apoiado na rocha dura da ontologia incontrovertível. Da reflexão cosmológica à elaboração, discussão e aplicação do método, tudo é consciente em Parmênides, incluindo-se aí a própria palavra 'contradição' utilizada pela primeira vez por ele e destinada a permanecer, e que somente uma visão aristotélico-cêntrica impediu de enxergar antes, embora esteja claramente no poema em várias passagens: por exemplo em οὔτε φράσαις (DK B 2.8 não dirás), ou então, mais próximo à nossa expressão, que é impessoal, οὐ φαρὸν (DK B 8.8 não dizível)²⁷⁵.

Assim, o Preceito da Deusa, desde o poema de Parmênides, passando pelas primeiras modificações platônicas e aristotélicas, chega até nossos dias pelo lado lógico, como objeto de atenção das lógicas não clássicas, e pelo lado da ontologia, como objeto da atual discussão filosófica até mesmo pós-moderna²⁷⁶.

²⁷⁵Veja-se esta elaboração de Berti: “Pode-se dizer que a primeira aparição 'oficial' da contradição – embora ainda não chamada com seu nome – na história da filosofia acontece entre o VI e o V século a C., no poema de Parmênides. O sentido mais óbvio da contraposição entre as duas famosas 'vias', [...] é, de fato, aquele de uma oposição entre afirmação (kataphasis) e negação (apóphasis), isto é, aquilo que depois será chamada por Aristóteles de 'contradição' (antíphasis).” Berti (1987, p. 13) A linguagem aristotélica é atribuída diretamente a Parmênides, sem que sequer Parmênides tenha oposto ou colocado em contradição as duas vias.

²⁷⁶Veja-se um panorama em Priest *et alii*, 2004.

6 CONCLUSÃO

Este estudo procurou evidenciar a noção de não ser em Parmênides. Embora a historiografia pós-hegeliana tenha preferido se dedicar ao tema do 'ser', Parmênides fala amplamente do não ser e utiliza amplamente a forma gramatical negativa e a argumentação pela negação. No entanto, a noção de não ser, que pelos documentos que possuímos resulta ser historicamente uma novidade introduzida pelo eleata no pensamento ocidental, uma autêntica estreia, não podia ser fruto se não de uma reflexão criativa, dada a sua natureza semântica de não se referir a nenhuma positividade da realidade.

A natureza reflexiva do saber pré-parmenidiano não está documentada e, apesar da cultura difusa do “Γνῶθι σαυτόν” e do testemunho de Heráclito do “ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν” (este provavelmente posterior a Parmênides), o saber atribuído tanto aos milésios quanto aos pitagóricos é mais um saber voltado à compreensão da realidade externa do que ao conhecimento do sujeito. O poema parmenidiano é o primeiro a apresentar uma preocupação com o pensamento e com seu papel no conhecimento da realidade, mas os críticos pouco se dedicaram a estudar, não o que Parmênides diz do pensamento, mas o que ele diz do pensar. Para estabelecer uma genética mínima da noção de não ser era necessário verificar a preocupação de Parmênides com o pensar, de forma a justificar – se os resultados o permitissem – um interesse pela atividade cognitiva concreta e pelo seu funcionamento.

Foi assim que, como certos artesãos que inventam e constroem suas próprias ferramentas específicas para certas manufaturas específicas, tivemos que investigar se e em que medida Parmênides se dedicou ao estudo do pensar, de forma a definir algumas noções que pudessem ajudar a entender não só o não ser dentro da ontologia parmenidiana, mas principalmente o não ser

como objeto específico das atenções do eleata. Empreendemos assim a verificação, ao longo da letra do poema, da presença de noções relacionadas ao comportamento da mente humana, ou seja, a verificação de noções que revelassem o Parmênides psicólogo. Esclarecido o fato de que buscávamos o Parmênides psicólogo no sentido moderno da palavra – possivelmente um psicólogo que chamaríamos de cognitivista e não psicólogo clínico, como o clichê cultural atual tende a pensar – diferenciando-o do sentido tradicional de estudioso da alma (conceito ambíguo, atualmente), passamos a estudar o poema exaustivamente. Também para este estudo tivemos que construir uma nossa ferramenta específica, que consistiu numa tradução específica do verbo *noein* e de seus cognatos; a tradução utilizada foi tomada da caracterização oferecida por Parmênides: uma dinâmica da mente em sua atividade de conhecimento (DK B 2.2), que nos permitiu chegar a uma terminologia esteticamente imprópria para um poema de 25 séculos de idade, mas com um potencial de esclarecimento muito grande para a nossa sensibilidade atual, *operações cognitivas da mente*. Os resultados não demoraram a aparecer e, além da constatação de que Parmênides foi um autêntico e bom observador do comportamento da mente humana, tanto individual, quanto em grupos sociais, chegamos a um conceito essencial para o estudo do não ser, presente virtualmente no poema pela presença da recusa de seu oposto. Parmênides diz que os mortais, que nada sabem, não têm os recursos (DK B 6.5, ἀμηχανίη, singular no grego), afirmando virtualmente que o homem sábio tem esses recursos, ἡ μηχανή. Graças a esta noção foi possível estabelecer que a diferença entre os mortais, que nada sabem, e o homem sábio, instruído pela deusa, é um recurso do pensar (não do pensamento, posto que o pensamento é o resultado do pensar), isto é de sua atividade cognitiva. O processo de varredura do poema em busca de noções psicológicas foi interrompido diante daquelas partes que requeriam a noção de não ser, uma noção ainda não clara no capítulo 1, e somente retomado e concluído no capítulo 3, depois da posse daquela noção.

A ausência da *μηχανή* nos mortais e sua presença no homem sábio geraram dois correspondentes problemas: 1) em que consiste esta deficiência e 2) em que consiste o recurso. A deficiência, Parmênides nos diz, consiste na confusão entre ser e não ser, o recurso, então, necessariamente tem que ser um instrumento que diferencie ser de não ser. Tratava-se, portanto, de buscar uma definição autônoma do não ser, que o distinguisse completamente da noção de ser. Foi o que fizemos na primeira parte do segundo capítulo.

A análise do fragmento 2 teve como referência o modelo sintático (mas não semântico) da citação feita por Platão (*Sofista*) daquela que é, por razões intrinsecamente filosóficas e por razões circunstanciais reveladas por Platão, a essência da filosofia parmenidiana: a oposição radical entre ser e não ser. Desta forma, foi possível evitar a discussão, desde o início, da complicada e problemática interpretação do ἔστιν sem sujeito de DK B 2.3, pois o seu não esclarecimento não comprometia a metodologia que seguimos, posto que a referência platônica, relacionando ser e não ser, garantia a possibilidade de obter a noção do ser (e portanto do ἔστιν) a partir daquela de não ser. O primeiro dado a emergir foi a discussão feita por Parmênides a respeito da persuasão. Esta persuasão é um momento do ato cognitivo que se põe entre o objeto e a sua apreensão correta por parte do sujeito; em outras palavras, Parmênides tinha consciência de que é possível se convencer, e julgar verdadeiros, tanto os discursos verdadeiros quanto os enganosos. Assim, a busca parmenidiana devia verter sobre um tipo de recurso que fosse extra-mental, um mecanismo de controle dissociado da espontaneidade reflexiva do homem comum que pudesse escapar da armadilha da persuasão, que faz considerar verdadeiro até mesmo o que verdadeiro não é. Isto comporta a recusa de algum comportamento mental espontâneo em favor de um comportamento mental corrigido artificialmente.

A análise do fragmento 2 revelou que o comportamento mental a ser recusado é a noção de

não ser como de algo, de alguma forma, existente. O pensamento espontâneo (o dos mortais) considera o não ser como algo que, embora não sendo o mesmo, é o mesmo que o ser. Parmênides recusa que o não ser tenha algum valor cognitivo e, com surpreendente lucidez filosófica, afirma que o não ser é uma noção impossível (para as operações cognitivas), pois não pode ser indicado (οὔτε φράσαις) e não pode ser pensado (οὔτε ἄν γνοίης). Com esta noção de impossibilidade do não ser se estabeleceu o princípio ontológico de Parmênides, *o não ser é impossível*, a partir da reflexão concreta da *impossibilidade de negar o que existe*. A passagem da negação da existência do ente individual para a negação de todos os entes e afinal do ser enquanto todo, interrompe a discussão sobre as funções gramaticais (e linguísticas) de *einai* e seus cognatos (como, por exemplo, a diferenciação entre sentido existencial, predicativo, veritativo e outros), posto que a (tentativa da) negação do todo anula as referências linguísticas e se coloca em território francamente filosófico, procurando refletir os pressupostos cognitivos (e, portanto, também os pressupostos da linguagem) que são origem e não consequência das funções linguísticas. Foi, assim, identificada uma reflexão genuinamente metafísica a respeito dos limites e do além-limites do pensar; Parmênides estabelece o que é impossível de ser pensado (e dito), a esta impossibilidade dá o nome de não ser.

Estabelecida a noção de não ser como uma virtualidade imaginada pelo pensar, mas ao mesmo tempo uma impossibilidade concreta do pensar, chegamos antes de tudo à definição da noção de não ser: o não ser é a impossibilidade de pensar e dizer, logo, é o que se opõe à possibilidade de dizer (e pensar), o não ser é contra o dizer (e pensar), o não ser é contra-dictório (do latim *dico*), é contraditório. Por este motivo, por ser contraditório, o segundo caminho (DK B 2.5) deve ser evitado. O outro único caminho é aquele que recusa a contradição do não ser e que deve ser seguido; é aquele que Parmênides chama de caminho da persuasão que acompanha a

verdade, assim formulado: *é e é impossível que seja contradição*; este caminho que se afasta do outro, do caminho do *não é*, e *que é necessário que seja não ser*, uma necessidade que identifica aquela virtualidade da qual se manter afastados.

Com as duas noções de não ser e ser já esclarecidas, no parágrafo seguinte, passamos a examinar a discussão que Parmênides faz a respeito dessas noções. Enquanto no fragmento 2 a deusa explica questões relativas à formas impossíveis e não impossíveis de pensar, nos fragmentos 6 e 7 ela discute a posição comum e sua origem numa confusão cognitiva perpetrada pelos hábitos culturais. Por isso, para que o discípulo não seja levado a pensar como os mortais ela oferece seu preceito, que chamamos de Preceito da Deusa, onde afirma que é preciso se manter afastados da concepção que faz com que os não entes sejam. O discípulo deve negar que o não ser é, pois somente o ser é e, afinal, como sintetizamos no parágrafo anterior, *em relação ao argumento, algo não pode ser e não ser*. Este princípio é o primeiro modelo historicamente identificável daquele que virá a ser conhecido como princípio de não-contradição. Para diferenciá-lo dos princípios platônicos e aristotélico e os demais que a moderna lógica nos traz, o chamamos de Preceito da Deusa, tentando manter assim algo de sua característica originária, a mitologia, terreno sobre o qual nasceu o assim chamado pensamento racional.

No terceiro parágrafo vimos o Preceito da Deusa em ação e nos limitamos exatamente à sua ação, sem entrar na discussão ontológica e cosmológica que a proposta parmenidiana traz. Descobrimos assim, que o Preceito da Deusa é a ferramenta principal a partir da qual Parmênides forma uma imagem de mundo única na história do pensamento ocidental, aparentemente defendida por Zenão, mas, pelo que se sabe, seguida apenas por Melisso. Do ponto de vista lógico, o Preceito da Deusa, a *μηχανή* capaz de garantir a persuasão verdadeira, não conseguiu explicar as opiniões dos mortais, como o próprio Parmênides admite e alerta. Mas, forte em seu método, Parmênides

não abre mão do Preceito e prefere manter separados os dois discursos, o verdadeiro, presidido pelo Preceito da Deusa e o discurso de ordem enganadora, não presidido pelo Preceito da Deusa, deixando em aberto, com admirável honestidade intelectual, uma eventual unificação destes dois mundos.

Já no terceiro capítulo, revimos os resultados obtidos tanto na noção de não ser, quanto a respeito do preceito da Deusa. Constatamos que a aporia eleática, reportada como exemplo negativo pelos doxógrafos que comentavam Aristóteles, readquiriu fôlego modernamente, exatamente na medida em que a filosofia aristotélica vai perdendo sua centralidade; na filosofia, já com Hegel que considera Parmênides o primeiro e verdadeiro filósofo e, mais recentemente, na ontologia, colocando novamente em discussão a possibilidade de um trânsito entre o ser e o nada, trânsito negado por Parmênides mas resgatado primeiro por Platão e depois por Aristóteles; e na lógica, onde o Preceito da Deusa readquiriu força exatamente com aquelas lógicas não-clássicas que passaram a trabalhar sem o predomínio da lógica aristotélica e de seu princípio de não-contradição.

Dentro deste debate atual se situa o presente trabalho que procurou esclarecer ou, ao menos esclarecer um pouco mais, as noções de não ser e sua hipóstase virtual, o nada, a partir dos quais pode se entender um pouco mais claramente o Preceito da Deusa, referência do pensar no eleatismo. Assim, o autor espera ter contribuído, por um lado a este debate atual e, por outro lado, no campo mais propriamente da história da filosofia antiga, ao esclarecimento da, para nós, singular maneira de pensar dos pré-socráticos.

7 REFERÊNCIAS

A. A. V. V. (1991) *Psychology – Companions to ancient thought: 2*. Everson, S. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.

Abbagnano, N. (1971) *Dicionário de Filosofia*. Trad. da primeira edição brasileira (1988) Bosi, A. (coordenação e revisão); 5a edição, revista e ampliada (revisão e novas traduções Castilho Benedetti, I.), 2007. Martins Fontes, São Paulo.

Abbate, M. (2010) *Parmenide e i neoplatonici*. Ed. Edizioni dell'Orso, Alessandria.

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

Aubenque, P. (1987) *Syntaxe et sémantique de l'être*. In Aubenque, P. (dir.) *Études sur Parménide*, tomo II, pp. 102-134, Ed. Vrin, Paris.

Austin, S. (1986) *Parmenides, being, bounds, and logic*. Ed. Yale University Press, New Haven.

Austin, S. (2011) *Existence and essence in Parmenides*. In Cordero, N-L (editor) (2011) *Parmênides, venerable and awesome*. Ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.

Austin, S. (2014) *Double-negation in Parmenides*. Hand-out da apresentação de artigo no Colóquio IAPS (International Association for Presocratic Studies) 2014.

Barnes, J. (1982) *The Presocratic philosophers*. 2A ed. revisada, reimpressão 2000, Routledge, Londres.

Beare, J. I. (1906) *Greek theories of elementary cognition, from Alcmaeon to Aristotle*. Originalmente publicado em 1906 pela Claredon Press e agora republicado em 2004 pela Martino Publishing, Chicago.

Beaufret, J. (1955) *Le poème de Parménide*. Ed. Presses universitaires de France, Paris.

Bergson, H. (2005) *A evolução criadora*. Trad. Prado, B N., Martins Fontes, São Paulo.

Bernabé, A. (2013) *Filosofia e mistérios: leitura do próêmio de Parmênides*. In *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 37-58. Brasília.

Berti, E. (1987) *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Ed. Epos. Palermo.

Berti, E. (2011) *Verità e necessità in Parmenide*. In Ruggiu, L. Natali, C. (cur.) *Ontologia, scienza*

e mito, Ed. Mimesis, Milão.

Berto, F. (2006) *Teorie dell'assurdo*. Ed. Carocci, Nápoles

Blank, D. (1982) Faith and Persuasion in Parmenides. In *Classical Antiquity*, vol. 1, n. 2, pp. 167-177, University of California Press.

Boschenski, I. M. (1961) *A history of formal logic*. University of Notre dame Press, Notre dame.

Bonifazi, A. (2012) Problematizing early IE syndetic coordination: ancient Greek 'and' from Homer to Thucydides. Abstract de paper no congresso 'Syntactic change and syntactic reconstruction: new perspectives'. Zurich.

Bontempi, M. (2013) La fiducia secondo gli antichi – 'pistis' in Gorgia fra Parmenide e Platone. Ed. Editoriale scientifica, Napoles.

Bredlow, L. A. (2011) Parmenides and the Grammar of Being. In *Classical Philology*, vol. 106, n. 4, pp. 283-298.

Bremmer, J. (1983) *The early Greek concept of soul*. Princeton University Press, Princeton.

Bowra, C. M. (1937) The proem of Parmenides. In *Classical Philology*, vol 32, n. 2, p. 97-112, University of Chicago Press.

Burkert, W. (1969) Das Proömium des Parmenides und die "Katabasis" des Pythagoras. In *Phronesis*, vol. 14, n. 1, p. 1-30. Ed. Brill.

Burnet, J. (1920) *Early Greek philosophy*. 3ª edição. A & C Black, Londres.

Calogero, G. (1967) Soria della logica antica, vol. 1, L'età arcaica. Ed. Laterza, Bari.

Calogero, G. (1977) *Studi sull'eleatismo*. Segunda edição, ed. Nuova Italia, Florença.

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

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

Casertano, G. (2007) Verdade e erro no poema de Parmênides. Trad. Pina, M., in *Anais de filosofia clássica*, vil. 1, n. 2, p. 1-16, Rio de Janeiro.

Cassin, B. (1987) Le chant des sirènes dans le poème de Parménide. In Aubenque, P. (dir.) *Études sur Parménide*, tomo 2, p. 163-169, Ed. Vrin, Paris.

Cassin, B. (1998) *Parménide – Sur la nature ou sur l'étant*. Ed. Edition du Seuil,

- Cavalcante de Souza, J. (dir.) (1978) *Os pré-socráticos*. Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Cerri, G. (1999) *Parmenide di Elea - Poema sulla natura*. Ed. BUR, Milão.
- Château, J. (1978) *Les grandes psychologies dans l'antiquité*. Ed. Vrin, Paris.
- Chantraine, P. (1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Ed. Les Éditions Klincksieck, Paris.
- Cherniss, H. (1935) *Aristotle's criticism of presocratic philosophy* – 4ª reimpressão (1983) – New York.
- Cherubin, R. (2009) *Aletheia from Poetry into philosophy: Homer to Parmenides*. In Wiens, W. (ed.) *Logos and muthos: philosophical essays in Greek literature*. Ed. Suny Press, Albany.
- Colli, G. (2003) *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*. Ed. Adelphi edizioni, Milão.
- Colombo, A. (1972) *Il primato del nulla e le origini della metafisica*. Ed. Università Cattolica, Milão.
- Conche, M. (2004) *Parménide – Le poème: fragments*. Reimpressão da segunda edição de 1999, Presses universitaires de France, Paris.
- Cordero, N.-L. (1984) *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*. Ed. Vrin, Paris et Ousia, Bruxelles.
- Cordero, N.-L. (1987) *L'histoire du texte de Parménide*. In Aubenque, P. (dir.) *Études sur Parménide*, tomo II, pp. 3-24.
- Cordero, N.-L. (2005), *Siendo, se es*. Ed. Editorial Biblos, 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.
- Cordero, N.-L. et alii (2008) *Parmenide scienziato? Eleatica 2006* (curadores Rossetti, L. e Marcacci, F.), Ed. Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Cordero, N.-L. (editor) (2011) *Parménides, venerable and awesome*. Ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.
- Cordero, N.-L. (2013) *Las “partes” del Poema de Parménides: un prejuicio interpretativo*. In Gutiérrez, R. (editor) *Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*. Ed. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- Cornelli, G. (2007) A descida de Parmênides: anotações às margens do prólogo. In *Anais de filosofia clássica*, n. 2, Vol. 1, Rio de Janeiro.
- Cornelli, G. *In Search of Pythagoreanism*. Ed. De Gruyter, Berlin.
- Cornelli, G. (2013) Il Parmenide che non volevamo vedere. In M.L. Gemelli Marciano et al., *Parmenide: immagini, suoni, esperienza. Con alcune considerazioni 'inattuali' su Zenone*, Eleatica 3, Rossetti, L. e Pulpito, M. (eds.), Academia, Sankt Augustin 2013, pp. 145-148.
- Cornford, F. M. (1939) *Plato and Parmenides*. Ed. Kegan Paul, Trench Trubner & Co., Londres.
- Cosgrove, M. R. (1974) *The kouros* motif in “Parmenides”: B 1.24. In *Phronesis*, vol. 19, n. 1, pp. 81-94. Brill.
- Costa, G. (2008), *La sirena di Archimede*. Ed. Dell'Orso, Alessandria.
- Couloubaritsis, L. (1990) *Mythe et philosophie chez Parménide*. 2ª edição, Ed. Ousia, Bruxelles.
- Couloubaritsis, L. (2008) *La pensée de Parménide*. Ed. Ousia, Bruxelles.
- Coxon, A. H. (2009) *The fragments of Parmenides – Revised and expanded edition – Parmenides Publishing*, Las Vegas.
- Crystal, I. (2002a) Self-intellection and its epistemological origins in ancient Greek thought. Ed. Ashgate Publishing, Hampshire.
- Crystal, I. (2002b) The scope of thought in Parmenides. In *Classical Quarterly*, 52.1, p. 207–219.
- Curd, P. (1991) Parmenidean Monism. In *Phronesis*, vol. 36, no 3, ppp. 241-264. Brill.
- Curd, P. (2004) *The legacy of Parmenides*. Segunda edição, Ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.
- D'Agostini, F. (1998) *Fredegiso di Tours – Il nulla e le tenebre – La nascita filosofica dell'Europa*. Ed Il melangolo, Gênova.
- Detienne, M. (1983) *Les maîtres de vérité dans la grèce archaïque*. Consultado e citado a partir da versão italiana, I maestri di verità nella Grecia arcaica, trad. Freschetti, A.; Ed. Laterza, Bari.
- Devoto, G. (1964) *Culti e dottrine religiose in Magna Grecia*. In *Santuari della Magna Grecia. Atti del quarto convegno di studi sulla Magna Grecia*, Ed. L'arte Tipografica, Napoli.
- Diels, H. (1897) *Parmenides Lehrgedicht*. Ed. G. Reimer, Berlin. Edição por reimpressão em 2003, ed Academia Verlag, Sankt Augustine.

- Diels, H. e Kranz, W. (1989) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Reimpressão da 6a edição de 1951. Ed. Weidmann, Zurich.
- Dueso, J. S. (2011) *Parmenides: Logic and Ontology*. In Cordero, N. L. (editor) *Venerable and awesome*, Parmenides Publishing, Las Vegas.
- Edinger, E. F. (1999) *The psyche in antiquity. Book 1. Early greek philosophy*. Ed. Inner City Books, Toronto.
- Ernout, A. e Meillet, A. (1951) *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Terceira edição, ed. Klincksieck, Paris.
- Ferrari, F. (2010) *Il migliore dei mondi impossibili*. Ed. Aracne editrice, Roma.
- Filippini-Ronconi, P. (1960) *Upaniṣad antiche e medie*. Vol. 1 Introdução, tradução e notas. Ed. Boringhieri, Turim.
- Fränkel, H. (1975) *Studies in Parmenides*. In (Editores Allen, R. e Furley, D.) *Studies in presocratic philosophy*, v.2, Ed. Humanities Press, Atlantic Highlands. De *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Beck, C. H., 1955. Versão revisada de 'Parmenidesstudien', *Nachrichten der Götting, Gesellesch, der Wissenschaften*, 1930, 153-92
- Finkelberg, A. (1990) *Studies in Xenophanes*. In *Harvard studies in classical philology*, vol. 93, p. 103-167, Ed. Department of Classics, Harvard University.
- Finkelberg, A. (1998) *On the history of Greek κόσμος*. In *Harvard studies in classical philology*, vol. 98, p. 103-136, Ed. Department of Classics, Harvard University.
- Frere, J. (2011) *Mortals (βροτοὶ) according to Parmenides*. In Cordero, N-L (editor) (2011) *Parmênides, venerable and awesome*. Ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.
- Frere, J. (2012) *Parménide ou le souci du vrai*, Ontologie, Théologie, Cosmologie. Editions Kimé. Paris.
- Freud, S. (1900) *Die Traumdeutung*. Ed. Franz Deuticke, Leipzig.
- Fritz, K. Von (1945) “*Nous, noein and its derivatives in Presocratic philosophy [excluding Anaxagoras], I From the beginning to Parmenides*”, *Classical Philology*, 40.
- Fronterotta, F. (2007) *Some remarks on Noein in Parmenides*. In (ed. Stern-Gillet, S. , Corrigan, K.) *Reading ancient texts, vol. I, Presocratics and Plato. Essays in honor of Denis O'Brien*. Ed. Brill, Leiden.
- Furley, D. (1989) *Truth as what survives the elenchos: an idea in Parmenides*. In (Huby, P. e Neal,

- G. Editores) *The criterion of truth. Essays written in honour of George Kerferd*. Ed. Liverpool University Press, Liverpool.
- Furth, M. (1974) Elements of Eleatic Ontology. In AAVV (Mourelatos, A. Editor) *The Pre-Socratics*, p. 241-270, ed. Anchor Press, New York.
- Galgano, N. S. (2010) *A transgressão de Melisso*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- Galgano, N. S. (2012) DK 28 1.29 – A verdade tem um coração intrépido? In AAVV *Una mirada actual a la filosofía griega*. Ponênicas del II Congreso Internacional de Filosofía Griega, Ed. Ediciones sde la SIFG, Madrid-Mallorca.
- Galgano, N. S. (2012) Ch.H. Kahn, *Essays on Being*, recensione. In *Elenchos*, 23, fascicolo 2, 2012, ed. Bibliopolis, Nápoles.
- Gallop, D. (1979) 'Is' or 'is not'? In *The monist*, vol. 62, 1, p. 61-80.
- Gallop, D. (1984) *Parmenides of Elea: fragments*. Ed. University of Toronto Press, Toronto.
- Gemelli-Marciano, L. (2008) Images and experience at the roots of Parmenides aletheia. In *Ancient philosophy*, 28, Ed. Mathesis Publications.
- Germani, G. (1988) Ἀληθείη in Parmenide. In *La parola del passato*, vol 43, ed. Macchiaroli, Nápoles.
- Gomperz, T. (1910) *Griechische Denker*. Versão italiana (trad. Bandini, L.) Pensatori Greci, vol 1, 1963, ed. La nuova Italia, Florença.
- Graham, D. W. (1999) Empedocles and Anaxagoras: responses to Parmenides. In *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, p. 159-180, ed. Cambridge University Press.
- Green, C. D. e Groff, P. R. (2003) Early psychological thought: ancient accounts of mind and soul. Ed. Praeger Publishers, Westport (Usa).
- Guérard, C. (1987) Parménide d'Élée chez les Neoplatoniciens. In Aubenque, P. (dir.) *Études sur Parménide*, tomo II, ed. Vrin, Paris.
- Guthrie, W. K. C. (1965), A history of Greek philosophy, vol. II, The presocratic tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge, Londres.
- Hegenberg, L., e Ferreira de Andrade e Silva, M. (2005) – *Novo dicionário de lógica*. Rio de Janeiro.

- Heidegger, M. (1996) *Being and Time*. Versão inglesa, trad. Stambaugh, SUNY Press, Albany.
- Heidegger, M. (1998) *Parmenides*. Versão inglesa, trad. Schuwer, A. e Rojcewicz, R., Ed. Indiana University Press, Indianapolis.
- Henn, M. J. (2003) *Parmenides of Elea. A verse translation with interpretative essays and commentary to the text*. Ed. Praeger, Westport.
- Hermann, A. (2004) *To think like God*. Ed. Parmenides Publishing.
- Hermann, A. (2011) What are the semata of “What is not” in Parmenides' Poem? In Ruggiu, L. Natali, C. (cur.) *Ontologia, scienza e mito*, Ed. Mimesis, Milão.
- Hosle, V. (1984) *Warheit und Geschichte, Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Ed. Frommann-holzboog, Stutgard. Em versão italiana, trad. Tassi, A. (1998) *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*.
- Houaiss, A. (2001) *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Versão 1.0. Ed. Objetiva, Rio de Janeiro.
- Imbraguglia, G. (1974) *L'ordinamento assiomatico dei frammenti di Parmenide*. Ed. Marzorati, Milão.
- Itter, A. C. (2009) *Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Ed. Brill, Leiden.
- Jaeger, (1947) *The theology of the Early Greek Philosophers*. Ed. Oxford, Londres. Em tradução espanhola de Gaos, J. (1992) “La teología de los primeiros filósofos griegos”, Ed. Fondo de Cultura Economica, México, D. F.
- Jameson, G., 1958: «“Well-rounded truth” and circular thought in Parmenides», *Phronesis*, 1958, vol. 3 num.1, Leiden.
- Joël, K. (1903) *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Jena.
- Kahn, C. (1960) *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Ed. Columbia University Press, New York.
- Kahn, C. (1969) The Thesis of Parmenides, in *Review of Metaphysics*, 22, (1969), pp. 700-24.
- Kahn, C (2003) *The verb 'be' in ancient Greek*. 2ª edição, ed. Hackett Publishing Company, Indianapolis.

- Kahn, C. (2007) Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides. Trad. Pinheiro, M. R., in *Anais de filosofia clássica*, vol. 1 n. 2, p. 33-45, Rio de Janeiro.
- Kahn, C. (2009) *Essays on being*. Ed. Oxford University Press, Oxford.
- Kant, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Versão portuguesa trad. Dos Santos, M. P. e Morujão, A. F. (2001) *Crítica da razão pura*, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Ketchum, R. J. (1990) Parmenides on What There Is. In *Canadian Journal of Philosophy* 20, pp. 167-190.
- Kingsley, P. (1999) *In the dark places of wisdom*. Ed. The golden sufi center.
- Kingsley, P. (2003) *Reality*. Ed. The golden sufi center, Point Reyes.
- Kneale, W. Kneale, M. (1962) *The development of logic*.
- Kurfess, C. J. (2012) Restoring Parmenides' poem: essays toward a new arrangement of the fragments based on a reassessment of the original sources. Tese de doutorado, Universidade de Pittsburg.
- Kurfess, C. J. (2014a) Verity's Intrepid Heart: The Variants in Parmenides, DK B 1.29 (and 8.4). In *Apeiron*, vol. 47, Issue 1, p. 81-93.
- Kurfess, C. (2014b) A blend of much-wandering Limbs: the text and context of Parmenides, DK 28 B 16. Comunicação no encontro da International Association of Presocratic Studies (IAPS), Salonica.
- Leshner, J. H. (1984): Parmenides' Critique of Thinking. The polydêris elenchos of Fragment 7. In *Oxford studies in ancient philosophy* 2, 1-30.
- Leshner, J. H. (1994) The emergence of philosophical interest in cognition. In *Oxford studies in ancient philosophy*, vol XII, Clarendon press, Oxford.
- Levet, J. (1976) *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque – Étude de vocabulaire*. Tome 1, Ed. Les Belles Lettres, Paris.
- Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. ; McKenzie, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Rev. and augm. throughout. Oxford; New York; Clarendon Press; Oxford University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1966) *Polarity and Analogy*. Ed. Cambridge University Press.
- Long, A.A. (1975) The principles of Parmenides' cosmogony. In (ed. Allen, R. E. e Furley, D. J.) *Studies in Presocratic Philosophy*, vol II, pp. 82-101, Ed. Humanities Press, Atlantic Highlands,

USA.

Loenen, J. (1959) *Parmenides, Melissus, Gorgias, A reinterpretation of eleatic philosophy*. Ed. Royal VanGorcum, Assen.

Marques, M. P. (2007) O frag. 4 de Parmênides. In *Anais de filosofia clássica*, vol. 1, n. 2, Rio de Janeiro.

Manchester, P. B. (1979) Parmenides and the need for eternity. In *The monist*, vol. 62, n. 1, Parmenides studies today, p. 81-106, Ed. Hegeler Institute.

McKirahan, R. (2008) Signs and Arguments in Parmenides B8. In Curd, P. E Graham, D. (ed.) *The Oxford handbook of presocratic philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

McKirahan, R. D. (2010) *Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary*. Ed. Hackett Publishing, Indianapolis.

Malone, J. C. (2009) *Psychology: Pythagoras to present*. MIT Press, Cambridge MA.

Mansfeld, J. (1960) *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen.

Marcinkowska-Rosol, M. (2010) *Die Konzeption des 'noein' bei Parmenides von Elea*. Ed. De Gruyter, Berlin.

Marques, M. P. (1990) *O caminho poético de Parmênides*. Ed. Loyola, São Paulo.

Mason, R. (2000) *Before Logic*. Ed. SUNY Press.

Meijer, P. A. (1997) *Parmenides beyond the gates*. Ed. J. C. Gieben Publisher, Amsterdam.

Mele, A. (2005) Gli eleati tra oligarchia e democrazia. In AAVV *Da Elea a Samo, filosofi e politici di fronte all'impero ateniese. Atti del convegno di studi*. Ed. Arte Tipografica editrice, Nápoles.

Mele, A. (2006) L'identità di Elea: da Platone a Strabone. In AAVV *Velia, Atti del quarantacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*. Ed. Arte Tipografica, Nápoles.

Morgan, K. (2004) *Myth and philosophy – From presocratics to Plato*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge.

Mourelatos, A. (2008) *The route of Parmenides*. 2a edição, Ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.

Nencini, P. (2004) *Il fiore degli inferi*. Ed. Franco Muzzio, Roma.

Nencini, P. (2009) *Ubriachezza e sobrietà nel mondo antico*. Ed. Muzzio, Monte San Pietro,

Bologna.

Nietzsche, F. (1870) *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*.

Nietzsche, F. (1888) *Ecce homo*. Trad. [Souza](#) P. C., 1995, Ed. Companhia das Letras, 2000

Nunes, C. A. (2001) *Iliada* – tradução. Ed. Ediouro, Rio de Janeiro.

Nussbaum, M. C. (1979) Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought. In *Harvard Studies in Classical philology*, vol.m 83, p. 63-108, ed. Department of the Classics, Harvard University.

O'Brien, D. (1987) Le poème de Parménide – Texte, traduction, essai critique. In Aubenque, P. (dir.) *Études sur Parménide*, tomo I, Vrin, Paris.

Onians, R. B. (1951) *The origins of european thought*. Segunda edição, reimpressão de 2000. Cambridge University Press, Cambridge.

Osborn, E. (2005) *Clement of Alexandria*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge.

Owen, G. E. L. (1960) Eleatic Questions. In *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 10, No. 1, (May, 1960), pp. 84-102

Palmer, J. A. (1999) *Plato's reception of Parmenides*. Ed. Oxford University Press, Oxford.

Palmer, J. (2009) *Parmenides and the presocratic phylosophy*. Ed. Oxford University Press, Oxford.

Pasquinelli, A. (1958) *I presocratici, frammenti e testimonianze*. Ed. Einaudi, Torino.

Passa, E. (2009) *Parmenide, tradições del testo e questioni di língua*. Ed. Quasar, Roma.

Patin, (1899) *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*. In *Jahrbb. Für klass. Philologie*, 25. Supplementband, pp. 489-660.

Philip, J. A. (1958) *Parmenides' theory of knowledge*. In *Phoenix*, Vol. 12, No. 2, p. 63-66, Ed. Classical Association of Canada.

Pinheiros, M. R. (2007) *Plotino, Exegeta de Platão e Parmênides*. In *Anais de filosofia clássica*, Vol. 1 n° 2, Rio de Janeiro.

Popper, K. (2014) *O mundo de Parmênides*. Ed. Unesp, São Paulo.

Prado, A. L. (1978) *Xenófanes – Tradução*. In Cavalcante de Souza, J. (dir.) (1978) *Os pré-*

socráticos. Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Priest, G. *et alii* (2004) *The law of non-contradiction*. Oxford University Press, Oxford.

Priest, G. (2005) *Towards non-being*. Ed. Oxford University Press, Oxford.

Pulpito, M. (2005) *Parmenide e la negazione del tempo*. Ed. LED, Bari.

Pulpito, M. (2008) *Ta dokounta: oggetti reali di opinioni false*. In Cordero, N-L. *et alii* (2008) *Parmenide scienziato?* Eleatica 2006 (curadores Rossetti, L. e Marcacci, F.), p. 111-121, Ed. Academia Verlag, Sankt Augustin.

Pulpito, M. (2011a) *Quanto dura to eon?* Parmenide e la presupposizione del tempo. In Ruggiu, L. Natali, C. (cur.) *Ontologia, scienza e mito*, Ed. Mimesis, Milão.

Pulpito, M. (2011b) *Parmenides and the forms*. In Cordero, N-L (editor) *Parmênides, venerable and awesome*. p. 191-212, Ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.

Ramnoux, C. (1979) *Parménide et ses sucesseurs immédiats*. Ed. Éditions du Rocher, Paris.

Reale, G. (1967) *Atualizações e notas a Zeller, E. (1967), La filosofia de Greci nel suo sviluppo storico. Parte I, I presocratici. Volume III. Eleati*.

Reale, G. (1991) *I frammenti del poema di Parmenide "Sulla natura" - traduzione e note*. In Reale, G. e Ruggiu, L. (1991).

Reale, G. e Ruggiu, L. (1991), *Parmenide, Poema sulla natura*. Rusconi, Milão.

Rietzer, K. - Gadamer, H. G. (1970) *Parmenides*. Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Robbiano, C. (2006), *Becoming being*. Ed. Akademie Verlag, Sankt Augustin.

Robinson, T. M. (1975) *Parmenides on Ascertainment of the Real*. In *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 4, n. 4, pp. 623-633.

Robinson, T. M. (1979) *Parmenides on the real in its totality*. In *The Monist*, vol. 62, p. 54-60.

Rossetti, L. (2008) *Perchè Parménide non rinunciò alla seconda sezione del poema, mentre i suoi allievi diretti lo fecero?* In Cordero, N-L. *et alii* (2008) *Parmenide scienziato?* Eleatica 2006 (curadores Rossetti, L. e Marcacci, F.), p. 133-141, Ed. Academia Verlag, Sankt Augustin.

Rossetti, L. (2010) *La structure du poème de Parménide*. In *Philosophie Antique*, n. 10, p. 187-226. Ed. Les Presses Universitaires de Septentrion.

- Rossetti, L. (2010a) Alle origini dell'idea occidentale di scienza e tecnica. In *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, p. 1291-1315, Ed. Fabrizio Serra, Roma.
- Rossetti, L. (2011) Intorno alle metafore di Parmenides. In Ruggiu, L. Natali, C. (cur.) *Ontologia, scienza e mito*, Ed. Mimesis, Milão.
- Ruggiu, L. (1975) Parmenide. Ed. Marsilio Editori, Venezia.
- Ruzsa, F. (2002) Parmenides' road to India. In *Acta Antiqua Hungarica* 42 (2002), 29-49.
- Sandywell, B. (1996) Presocratic reflexivity: the construction of philosophical discourse c. 600-450 BC. Routledge, Londres.
- Santoro, F. (2006) Parmênides - Da Natureza. Edição do texto grego e tradução e comentários. Versão beta (provisória). Ousia, Rio de Janeiro.
- Santoro, F. (2011a) Il tribunale di Parmenide. In Ruggiu, L. Natali, C. (cur.) *Ontologia, scienza e mito*, Ed. Mimesis, Milão.
- Santoro, F. (2011b) *Ta semata*: On a genealogy of the idea of ontological categories. In Cordero, N. L. (editor) *Venerable and awesome*, Parmenides Publishing, Las Vegas.
- Santos, J. T. (2007) Parmênides contra Parmênides. In *Anais de filosofia clássica*, vol. 1 n. 1, p. 14-25, Rio de Janeiro.
- Sardo, B. (1985) Para o estudo das raízes pré-aristotélicas da lógica ocidental. In *Revista da Faculdade de Letras: filosofia*, serie 2, vol. 2, p. 225.
- Sassi, M. (2009). *Gli inizi della filosofia: in Grecia*. Ed. Bollati Boringhieri, Turim.
- Scuto, G. (2010) Ex Oriente Lux? Parmenides and the Indian tradition. In Scuto, (2010) *From Meaning to Being*, Lambert Academic Publishing.
- Sedley, D. (2000) Parmenides and Melissus. In *The Cambridge companion to early Greek philosophy*.
- Severino, E. (1982) Ritornare a Parmenide. In *Essenza del nichilismo*. Ed. Adelphi, Milão.
- Smyth, H. W. (1956) *Greek grammar*. 2ª edição. Ed. Harvard University Press,
- Snell, B. (1975) *A descoberta do espírito*. Trad. Mourão, A., Edições 70. Lisboa.
- Somville, P. (1976) Parménide d'Élée, son temps et le nôtre. Ed. Vrin, Paris.

- Stamatellos, G. (2007) *Plotinus and the Presocratics*. Ed. SUNY Press, Albany.
- Stannard, J. (1960) Parmenidean logic. In *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 4, (Oct., 1960), pp. 526-533, ed, Duke University Press.
- Stokes, M. C. (1971) *One and many in presocratic philosophy*. Ed. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Sullivan, S. D. (1995) *Psychological and ethical ideas, what early Greeks say*. Mnemosyne supplementum 144, Ed. Brill, Leiden.
- Sullivan, S. D. (1996) The psychic term ἦτορ: its nature and relation to person in Homer and the *Homeric Hymns*. In *Emerita*, vol. 64, n. 1, Madrid.
- Szabo, A. (1970) *The beginnings of Greek mathematics*. Ed. R. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Tarán, L. (1965) *Parmenides. A text with translation, comentary and critical essay*. Princeton University Press, Princeton.
- Thom, P. (1999) The principle of non-contradiction in early Greek philosophy. In *Apeiron*; sep 1; 32, 3.
- Thomas Aquinas, Sister (1915) *The pre-Socratic use of psychê as a term for the principle of motion*. Dissertação, Ed. National Capital Press, Whashington.
- Trabattoni, F. (1985) *Parmenide, I frammenti*. Ed. Marcos y Marcos, Milano.
- Tugwell, S. (1964) The way of truth. In *The classical quartely*. Vol. 14 n. 1, p. 36-41. Cambridge University Press.
- Untersteiner, M. (1979) *Parmenide, testimonianze e frammenti*. Ed. La Nuova Italia, Firenze.
- Verdenius, W. J. (1964) *Parmenides, some comments on his poem*. Reimpressão de 1942, Ed. Hakkert, Amsterdam.
- Vlastos, G. (1946) Parmenides' theory of knowledge. In *Transactions of the American Philological Association*, LXXVII, P. 66-77, Ed. The Johns Hopkins University Press.
- Wedin, M. V. (2011) Parmenides' three ways and the failure of the ionian interpretation. In *Oxford studies in ancient philosophy*, vol. 41, winter, Ed. Oxford University Press, Oxford.
- West, M. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*. Tradução italiana de Giorgini, G. (1993), ed. Il Mulino, Bolonha.

Wilkinson, L. A. (2009) *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*. Ed. Continuum International Publishing Group, Londres.

Zafiropulo, J. (1950) *L'école éléate*. Ed. Le belles lettres, Paris.

Zeller, E. (1950), *La filosofia de Greci nel suo sviluppo storico. Parte I, I presocratici. Volume II. Ionici e Pitagorici*. 5a edição. Tradução italiana e atualizações de Rodolfo Mondolfo. Ed. La nuova Italia, Firenze.

Zeller, E. (1967), *La filosofia de Greci nel suo sviluppo storico. Parte I, I presocratici. Volume III. Eleati*. 5a edição. Tradução italiana de Rodolfo Mondolfo; atualização de G. Reale. Firenze.

Zucchello, D. (2010) Parmenide e la tradizione del pensiero greco arcaico (ovvero, della sua eccentricità) In *Il quinto secolo - Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, p. 165-178, ed. Aguaplano, Perugia.