



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO CARLOS DA SILVA PINHEIRO

**O POEMA DE PARMÊNIDES: UMA LEITURA NÃO-PREDICATIVA DO
ARGUMENTO**

FORTALEZA

2024

ANTONIO CARLOS DA SILVA PINHEIRO

O POEMA DE PARMÊNIDES: UMA LEITURA NÃO-PREDICATIVA DO
ARGUMENTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P718p Pinheiro, Antonio Carlos da Silva.
O poema de Parmênides : uma leitura não-predicativa do argumento / Antonio Carlos da
Silva Pinheiro. – 2024.
127 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

1. Parmênides. 2. Poema. 3. Não-predicatividade. I. Título.

CDD 100

ANTONIO CARLOS DA SILVA PINHEIRO

O POEMA DE PARMÊNIDES: UMA LEITURA NÃO-PREDICATIVA DO
ARGUMENTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 20/12/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jose Gabriel Trindade Santos (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luis Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos, pela generosa e excelente orientação.

Aos professores participantes da Banca examinadora, Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro e Dr. Luis Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues.

Ao amigo Miguel Ângelo Maia da Silva, pelo incentivo e encorajamento proporcionado.

A minha esposa Vanderlene Moreira da Silva Pinheiro e minha filha Yasmin Silva Pinheiro, pelo apoio incondicional.

RESUMO

O poema de Parmênides é provavelmente um dos textos mais importantes da história da filosofia. A influência do Eleata pode ser verificada pelos escritos dos pré-socráticos que o sucederam e de filósofos como Platão, Aristóteles até os modernos como Heidegger. Contudo, os intérpretes modernos divergem acerca dos motivos que justificariam essa influência. A quantidade esmagadora dos acadêmicos atribui a Parmênides o epíteto de “filósofo do Ser”. Essa denominação parece resultar da leitura ontológica do argumento apresentado em B2. Justificado por um aparente esgotamento da pesquisa sobre Parmênides, a presente investigação buscou, como objetivo principal, encontrar uma interpretação alternativa para o argumento. Por meio de uma pesquisa explicativa do tipo bibliográfica, foram analisados principalmente os fragmentos B2, B6, B7 e B8 à luz das principais leituras modernas (existencial, veritativa, predicativa e modal) do verbo *eínai*. É na tentativa de romper com a visão comum do filósofo do Ser”, revigorar as pesquisas sobre Parmênides, possibilitar novas discussões em torno dos pontos defendidos e possibilitar o surgimento de outras perspectivas que esta investigação buscou sua justificativa. Sugerimos que a Leitura Não-Predicativa, uma vez que atende as condições necessárias exigidas nesta pesquisa, é pertinente para os objetivos por ela visados.

Palavras-chave: Parmênides; poema; não-predicatividade.

ABSTRACT

Parmenides' poem is probably one of the most important texts in the history of philosophy. The influence of the Eleatic can be verified by the writings of the pre-Socratics who followed him and philosophers such as Plato, Aristotle and modern ones such as Heidegger. However, modern interpreters disagree about the reasons that justify this influence. The overwhelming number of academics attribute to Parmenides the epithet of "philosopher of Being". This denomination seems to result from the ontological reading of the argument presented in B2. Justified by an apparent exhaustion of research on Parmenides, the present investigation sought, as its main objective, to find an alternative interpretation for the argument. Through explanatory bibliographical research, fragments B2, B6, B7 and B8 were mainly analyzed in light of the main modern readings (existential, veritative, predicative and modal) of the verb *eínai*. It is in an attempt to break with the philosopher's common view of Being", reinvigorate research on Parmenides, enable new discussions around the points defended and enable the emergence of other perspectives that this investigation sought its justification. We suggest that Non-Predicative Reading, since it meets the necessary conditions required in this research, is relevant to the objectives it pursues.

Keywords: Parmenides; poem; non-predicativity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	PROLEGÓMENOS.....	10
2.1	Autor	10
2.2	O Poema	13
3	O QUADRO TEORICO.....	17
3.1	Proêmio – B1.28-32.....	17
4	O ARGUMENTO E AS LEITURAS POSSÍVEIS	19
4.1	Leitura Existencial	20
4.1.1	<i>John Burnet</i>	21
4.1.2	<i>G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield</i>	24
4.1.3	<i>W. K. C. Guthrie</i>	29
4.1.4	<i>G. E. L. Owen</i>	33
4.1.5	<i>Leonardo Tarán</i>	37
4.1.6	<i>David Gallop</i>	40
4.2	Leitura Veritativa.....	47
4.2.1	<i>Charles H. Kahn</i>	47
4.2.2	<i>Lesley Brown</i>	50
4.3	Leitura Predicativa.....	51
4.3.1	<i>Alexander P. D. Mourelatos</i>	52
4.3.2	<i>Patricia Curd</i>	63
4.4	Leitura Modal	72
4.4.1	<i>John Palmer</i>	72
4.5	Leitura Lógica	89
4.5.1	<i>Michael V. Wedin</i>	90
5	DIFICULDADES	95
5.1	Quantos caminhos há?	96
5.2	Há um Sujeito em B2?	97
5.3	A incognoscibilidade de “o que não é”	99
5.4	A importância de B3 para as interpretações	100
5.5	A conjectura do final de B6.3.....	101
6	LEITURA NÃO-PREDICATIVA.....	102
6.1	Intencionalidade e não-predicatividade.....	103

6.2	B2 e os modos pelos quais o discurso expressa o pensamento..	104
6.3	B6 e o suporte formal da identidade.....	106
6.4	B7–B8 e as provas da indivisibilidade, imobilidade, não- incompletude e completude de “o que é”.....	108
7	CONCLUSÃO.....	109
	REFERÊNCIAS.....	112
	ANEXO A – FRAGMENTOS DO POEMA.....	116
	ANEXO B – TRADUÇÃO DOS FRAGMENTOS.....	123

1 INTRODUÇÃO

A influência de Parmênides na história da Filosofia parece ser algo incontestável. Com base em citações colhidas das obras de autores como Platão, Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico até Simplicio, tentou-se reconstruir o poema que expressa, ainda que de maneira fragmentária, as ideias do pensador eleático. Várias foram as ordens propostas para organização do que se convencionou chamar de fragmentos do poema de Parmênides. A obra de Hermann Alexander Diels parece ter sido a responsável pelo estabelecimento de uma ordem razoavelmente aceita pela maioria dos comentadores e estudiosos do poema.

É das interpretações que fazem desses fragmentos que se advoga a influência de Parmênides para o desenvolvimento da Filosofia. Apesar da pluralidade das interpretações, a leitura ontológica se popularizou no meio acadêmico, estabelecendo a figura de Parmênides como “o filósofo do Ser”. Publicações como a proposta de tradução do poema feita por Richard McKim (*A New Verse Translation*, 2019) e eventos como *New trends in the study of Eleatism* realizado em 2022 na University of St. Andrews parecem comprovar essa denúncia que já havia sido feita por Livio Rosseti em sua obra “*Un altro Parmenide*” (2017). Contudo, para além desse olhar reducionista das contribuições de Parmênides, outras leituras também já foram propostas.

A primeira e mais conhecida é a que se convencionou chamar de Leitura Existencial. Essa proposta se assenta basicamente na ideia de que Parmênides visava defender a existência como condição necessária para o pensar e o dizer. Lendo “ἔστιν/οὐκ ἔστιν” em B2.3 e 5 de maneira existencial, geralmente se associa a ideia do “Ser” e “Não-Ser” como sujeitos desses, resultando na interpretação comum de que o *Ser existe e o Não-Ser não existe*. Foi na tentativa de propor uma leitura alternativa a essa interpretação que o recém falecido Charles H. Kahn elaborou sua Leitura Veritativa. Esta tinha como base a ideia de que existência e predicação não são tão fáceis de distinguir no uso que Parmênides fez do verbo “*eínai*”. Por isso, defendendo o uso combinado da existência e predicação, Kahn (1969) sugeriu a ideia de que a preocupação de Parmênides era sobre aquilo que “*verdadeiramente é*”, como condição necessária para o pensar e o dizer.

A alternativa seguinte ficou marcada pela obra de Alexander P. D. Mourelatos (2008, 48-9). No seu texto, Mourelatos parece seguir a sugestão de Kahn

sobre o uso combinado do verbo “ἔστιν”, propondo uma leitura desse verbo como um “*é especulativo*” que serviria de caminho para o conhecimento da natureza daquilo que é o objeto de investigação das *rotas* de B2. Sua leitura foi mais tarde descrita por Jonh Palmer como uma Leitura Predicativa. Por fim, o próprio Palmer sugere uma correção a todas essas leituras que, segundo ele, não deram a devida atenção às “*cláusulas modais*”. Para Palmer, Parmênides foi mais do que o filósofo do Ser. O Eleata foi o responsável por contribuir com a Filosofia propondo as noções modais básicas de *necessidade* e *impossibilidade* como resultantes do modo de ser de cada entidade. Assim, Palmer acaba por concluir que a única coisa que pode ser conhecida e demonstrada é aquilo que é necessariamente, pois coisas impossíveis, como um quadrado-redondo, apesar de serem passíveis de exame, não podem ser alcançadas pelo pensar nem são passíveis de demonstração.

Todas essas leituras apresentam contribuições relevantes para compreensão do argumento de Parmênides, mas também alguns problemas como o apontado por Rossetti. Diante disso, a pergunta que se põe como questão norteadora dessa pesquisa é se seria possível uma nova leitura que se apresente como alternativa a essas, evitando os seus erros e propondo soluções para questões como o problema da incognoscibilidade do que “não é”. O Dr. Gabriel Trindade Santos propõe uma alternativa que ele descreve como Leitura Não-Predicativa. Segundo Santos, essa interpretação consistiria em ler os *caminhos* (ἔστιν/οὐκ ἔστιν – B2) como alternativas formais contrárias e excludentes e não como cópulas que ligam um sujeito implícito a um predicado elidido.

Entendendo, assim como Palmer (2009), que os fragmentos 2, 3, 6 e 7 são de extrema importância para compreensão de como a filosofia de Parmênides foi organizada, decidiu-se delimitar a pesquisa principalmente a esses fragmentos, bem como o final do próêmio (B1.28-32) e B8. O objetivo principal dessa pesquisa é verificar se a proposta de Santos responde à pergunta-problema. Para isso, optou-se pela pesquisa explicativa do tipo bibliográfica, como abordagem metodológica. Assim, levando em conta os avanços na compreensão do texto, será aprofundada cada uma das leituras anteriormente mencionadas, apontando os pontos em que cada *estudioso* se apoia e as dificuldades que suas interpretações apresentam. Só então, será examinada a alternativa de Santos, verificando se ela de fato cumpre os requisitos relacionados à pergunta-problema.

A proposta de Richard McKim e o evento mencionado anteriormente, não só reproduzem uma leitura bastante discutida, como parecem dar sinais do esgotamento da pesquisa sobre Parmênides. Diante disso, a presente pesquisa se justifica, primeiramente, pela necessidade de romper com “o caráter redutor da imagem” que se criou de Parmênides, como denunciado por Rossetti (2017). Em segundo lugar, para apresentar uma nova leitura que revigore as pesquisas sobre Parmênides e seu poema, reabrindo novas discussões em torno dos pontos defendidos e possibilitando os surgimentos de outras novas perspectivas.

2 PROLEGÓMENOS

Na primeira parte deste trabalho será apresentada algumas informações básicas que parecem necessárias para a compreensão de quem foi Parmênides, qual a sua importância para a história da filosofia, como sua obra chegou até os intérpretes modernos e quais as dificuldades envolvidas com ela. Contudo, esse não pode ser considerado um trabalho biográfico ou de “*história da vida*” de Parmênides, tarefa que se tornou cada vez mais difícil de se alcançar, principalmente depois das críticas e apontamentos feitos por Pierre Bourdieu (1986)¹. Essa exposição, pelo contrário, deve ser entendida como uma espécie de *prolegómenos* à leitura do Poema de Parmênides, onde questões básicas – como as controvérsias sobre o significado do poema e dificuldades hermenêuticas em relação aos fragmentos preservados – são apresentadas a fim de contextualizar certos pontos que podem ter impactado as interpretações modernas.

2.1 Autor

A relevância de Parmênides, para aquilo que se convencionou chamar Filosofia Pré-socrática², é ressaltada por vários especialistas. W. K. C. Guthrie (1980)

¹ Pierre Bourdieu escreveu um artigo intitulado “*L’illusion biographique*”, publicado em 1986 na revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (Vol. 62-63, pp. 69-72, juin 1986), em que ele criticou a biografia feita por Jean Paul Sartre sobre a vida de Gustav Flaubert, ao mesmo tempo que apresentou algumas recomendações metodológicas para aqueles que pretendem escrever uma biografia científica.

² A. A. Long critica o uso desse termo em seu texto *The scope of early Greek philosophy* (1999, p. 1-21). Segundo o autor, o termo se popularizou em língua inglesa após Hermann Diels publicar sua obra “*Die Fragmente der Vorsokratiker* (The fragments of the Presocratics)”. De acordo com Long (1999, p. 6-7), o uso do termo é equivocado, primeiramente, por ignorar ou marginalizar o interesse em tópicos

é um desses que chegou afirmar que, a partir do nome de Parmênides, é possível dividir a filosofia pré-socrática entre os pensadores *pré-parmenidianos* (*Heráclito*) e os *pós-parmenidianos* (*Empédocles, Anaxágoras, Leucipo e Demócrito*)³. Assim como Guthrie, outros também tentaram determinar o papel de Parmênides na história da filosofia. Alguns já o chamaram simplesmente de “pai”⁴, outros de “pai do materialismo”⁵, outros definiram-no como o fundador⁶ da filosofia, “pioneiro grego do pensamento lógico”⁷, “pensador original”⁸, um pitagórico⁹ e até mesmo um *clássico*¹⁰.

Possivelmente filho de um *curandeiro/médico*¹¹, identificado como Pires¹², fora descrito por Diógenes Laércio (IX 21-3), em sua obra “*Vida e doutrina dos filósofos ilustres*”¹³, como filho de uma “*família ilustre*” (ὕπαρχων λαμπροῦ) e “*rica*” (πλούτου). A tradição ainda o descreve como um colaborador na construção de Eleia, escrevendo as leis para os cidadãos (LAÉRCIO, 2008, p. 257). A data de seu nascimento costuma levar a algumas controvérsias. Muitos comentaristas e historiadores da filosofia grega

por parte dos primeiros pensadores. Em segundo lugar, o termo é demasiadamente genérico. Por último, Long (1999, p. 7) afirma que o termo obscurece “a relação dialética de Platão com seus outros predecessores...” [tradução nossa].

³ GUTHRIE, W. K. C. A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY. London: Cambridge University Press, 1965 [1980], p. 1.

⁴ PLATÃO. **O Sofista**. Tradução de H. Murachco, J. Maia Jr. e J. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2011, 241d3;5.

⁵ BURNET, John. Early Greek Philosophy. London: Black, 1930.

⁶ KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. Os Filósofos Pré-Socráticos. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.222.

⁷ GUTHRIE, 1980, p. 19.

⁸ Heidegger, em sua obra intitulada “*Parmênides*” (2008, p. 14) atribui a Anaximandro, Parmênides e Heráclito o termo em alemão “*anfängliche Denker*”, traduzido aqui por “*pensadores originais*”.

⁹ Diógenes Laércio (IX 21) afirmou que Parmênides, apesar de ter sido discípulo de Xenófanes, teria seguido um pitagórico chamado Amínias (ou *Ameinias*), responsável pela conversão de Parmênides à vida contemplativa (DK 28A1). Burnet (1930, p. 170) acredita que esta referência venha de Estrabão, acrescentando ainda uma menção feita por Cebes a um “modo de vida parmenidiano e pitagórico”. Bredlow em “El Poema de Parménides: un ensayo de interpretación” (2000) faz referência a uma tradição tardia que reforça essa tese, começando com o neopitagorico Nicômaco de Gerasa (séc. XI d.C.) e se perpetuando por Proclo, Jámbico, Fócio I e em um diálogo intitulado *Pinax*, cuja autoria é desconhecida (p. 16-17). A. V. Lebedev reafirma que a associação de Parmênides com o pitagorismo resulta da descrição de Estrabão, que teria definido Parmênides e Zenão como “*ἄνδρες Πυθαγόρειοι*” (2017, p. 495; 498-499). É também sugerido que o poema de Parmênides tenha circulado sob o nome de Pitágoras (LEBEDEV, 2017, p. 519).

¹⁰ L. Bredlow (2000) usa o termo “*clássico*” como uma crítica àqueles que supõem conhecer o pensamento de Parmênides sem necessariamente tê-lo lido: “En otras palabras, Parménides se había convertido en un clásico, si por clásico entendemos a un autor cuyas obras ya nadie lee y del cual, sin embargo, todo el mundo cree saber qué decía.” (p. 15).

¹¹ Santoro em “Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos” (2011, p. 56) sustenta essa hipótese a partir de uma inscrição feita em homenagem a Parmênides, sobre uma estela em Vélia (cidade romana instaurada em Eleia) que contém os seguintes dizeres: ΠΑ[Ρ]ΜΕΝΕΙΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ. Cordero (2011, p. 10) confirma a existência dessa inscrição e como ela reforça a importância social de Parmênides. Ver também Bredlow, (2000, p. 28-29); Burnet (1930, p. 171, n.2).

¹² BURNET, 1930, p. 169.

¹³ As citações da obra de Diógenes Laércio foram feitas com base na tradução de Mário da Gama Kury (2008, UnB – 2ª. ed.) e nos fragmentos reunidos de Hermann Diels e Walther Kranz (1960).

buscaram e ainda buscam, nas fontes históricas, informações que levem a uma data específica para seu nascimento, o que resultou em várias tentativas de reconstruções cronológicas¹⁴.

As principais fontes usadas, na tentativa de definir uma data, são os relatos encontrados em Diógenes Laércio e Platão (*Parmênides*). A partir dessas referências, buscou-se ao longo dos séculos estabelecer uma data exata para o nascimento de Parmênides. Kirk, Raven e Schofield (1983), baseados na leitura do *Parmênides* de Platão (127a-c), nos relatos de Diógenes Laércio (IX, 21-3) e na tradição herdada por J. Burnet (*Early Greek Philosophy*, 1930), estabelecem 515 a.C. como uma data provável¹⁵. Lebedev (2017, p. 529) contesta essa data, apontando uma série de contradições. Cordero (2011, p. 5-9), por sua vez, sugere uma data entre 544 e 541 a.C., baseando-se no fato de Parmênides ser um eleata, o que impediria que ele nascesse antes de 545 a.C. (data da fundação de Eleia), e nos testemunhos de Diógenes Laércio/Apolodoro. A data mais próxima de uma *communis opinio* é por volta do final do séc. VI, em Eleia (no sul da Península Itálica)¹⁶.

O fato de ter nascido no sul da Itália reforça, para alguns especialistas, a hipótese de que Parmênides tivera sido um discípulo de Pitágoras, visto que este, juntamente com Xenófanos, provavelmente foram os primeiros a ensinarem nessa região¹⁷. Diógenes Laércio (IX, 21) afirma que Parmênides fora primeiramente discípulo de Xenófanos e que sua relação com o pitagorismo se dera por intermédio de Amínias¹⁸. Porém, há quem conteste a presença de Xenófanos em Eleia¹⁹. Já sua

¹⁴ Curd (2004, pp. 15-18) apresenta alguns problemas relacionados a elaboração de uma cronologia. Lebedev (2017, p. 526-30), semelhantemente, apresenta um resumo das principais tentativas de uma datação e das disputas presentes em cada uma. Ver também B. Nails, "The People of Plato".

¹⁵ Palmer (2008), em seu artigo publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, reconhece a plausibilidade desta data.

¹⁶ Sendo contestável qualquer tentativa de se estabelecer um ano específico para o nascimento de Parmênides, optou-se por seguir Santos (2013, p. 47) e apontar o início da última década do séc. VI a.C. como uma data aceitável para o nascimento de Parmênides.

¹⁷ "Os dois primeiros filósofos que se sabe terem ensinado nas cidades gregas do Sul de Itália, foram dois emigrantes da Jônica, Xenófanos e Pitágoras, que floresceram por volta dos finais do século sexto a.C." (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1983, p. 222). Cf.: Diógenes Laércio (IX, 18 e DK 21).

¹⁸ Burnet (1930, p. 169) confirmou o que Diógenes Laércio disse sobre a relação de Parmênides com Amínias, mas negou a relação com Xenófanos.

¹⁹ Cordero (2011, p. 11-12) considera isso um erro resultante de um acréscimo feito por Diels no texto do "Die Fragmente der Vorsokratiker" (1903) e de traduções que se apoiaram neste texto. Santoro (2011, p. 55), concordando com Cordero (2011), defende que essa é uma interpretação que não encontra respaldo em fatos históricos.

relação com Parmênides, assim como sua influência sobre a Escola eleática, segundo Cordero (2011), não passa de uma “ficção platônica”²⁰.

2.2 O Poema

Um poema, segundo a tradição²¹, fora a única obra que Parmênides escrevera. De acordo com Burnet (1930, p. 171), “Parmênides foi o primeiro filósofo a expor seu sistema em linguagem metrificada”²². Esse poema é estruturado, do ponto de vista da métrica, inspirado no hexâmetro épico de Homero e de Hesíodo²³. Alguns defendem que isso seria uma prova da influência de Xenófanés sobre Parmênides²⁴. Contudo, é bem provável que a escolha pelo hexâmetro épico tenha sido mais didática do que estilística. Em uma época e cultura cuja oralidade²⁵ tivera um papel central, o público de Parmênides fora predominantemente de ouvintes, o que fizera, provavelmente, com que Parmênides recorresse ao poema como um meio didático de transmissão dos seus ensinamentos, como sugere Cordero²⁶.

O Poema apresenta uma série de controvérsias²⁷ sobre o seu significado e dificuldades hermenêuticas em relação aos fragmentos preservados. Luis Bredlow Wenda (2000) aponta que, no primeiro caso, as controvérsias giram em torno das disputas entre os estudiosos sobre o sentido²⁸ real do texto. Cada intérprete, ao seu modo e por sua vez, defende a sua interpretação como a mais coerente, as vezes

²⁰ Segundo Cordero (2011, p. 12), foi Platão que primeiramente estabeleceu uma relação entre Xenófanés e Parmênides (*Sof.* 242d – DK 21a 29). Aristóteles (*Met.* A5, 986b 18) também apontou para essa relação, talvez repetindo o que recebera de Platão. Burnet (2006, p. 189) sugeriu que a relação de Xenófanés e Parmênides não passa de um “comentário jocoso de Platão”.

²¹ “A tradição unanimemente reconhece que Parmênides escreveu uma única obra: um poema (cf. Diógenes Laércio, I.16)” (CORDERO, 2011, p. 13). Palmer (2008) sugere que o título “On Nature” não é autêntico (ver também KRS, 1983, p. 101).

²² A citação tem como referência a paginação da edição em inglês e a tradução retirada da edição em português (*A aurora da filosofia grega*, BURNET, 2006, p. 190).

²³ Cordero (2011) sustenta essa posição, principalmente, a partir do estudo apresentado por Mourelatos (1970, p. 2 e 264-68).

²⁴ GUTHRIE, 1980, p. 6; KRS, 1983, p. 251; CURD, 2004, p. 16.

²⁵ Ver “A Musa Aprende a Escrever” de Eric A. Havelock (1996) e o artigo recente de Robert de Brose sobre o conceito de “oratura” e o papel central da oralidade na Grécia Antiga (*Oralidade e Poesia Oral: paradigmas para a definição de uma oratura grega antiga*, 2021).

²⁶ Cordero (2011, p. 17) apoia-se na afirmação “épico didático” de Werner Jaeger (1947, p. 92).

²⁷ Ao afirmar que “no area of Presocratic studies is without controversy”, Patricia Curd (2004, p. 15) parece concordar que isso não acontece apenas com o Poema de Parmênides.

²⁸ “No hay acuerdo entre los eruditos ni aun acerca de si aquella debió de ser una obra de física, de ontología, de lógica o de epistemología, cuando no tal vez de teología, de geometría, de polémica política o de astronomía.” (BREDLOW, 2000, p. 3).

assumindo outras possíveis leituras e as vezes apontando dificuldades²⁹ nas interpretações que justificariam a não aceitação delas. Bredlow (2000) associa essa tentativa de conciliação entre as várias interpretações como um esforço dos “*exegetas de Parmênides*” em apresentar um sentido que esteja em concordância com “*as convicções filosóficas e científicas de cada momento*”³⁰.

Todas as interpretações se apoiaram em pressupostos arbitrários como um possível sujeito dos caminhos, as traduções mais variadas das formas de *einai* usadas, emendas feitas no próprio texto, entre outros. Entre as várias interpretações sugeridas acerca do sentido do poema, a monista-ontológica³¹ foi a que ganhou maior adesão, consolidando-se como a leitura predominante, alguns diriam “ortodoxa” ou “tradicional”, mas não menos discutível³².

Já as dificuldades são identificadas como questões relacionadas à problemas textuais. Tais dificuldades poderiam ser associadas ao caráter fragmentário de como o Poema chegou aos leitores modernos, à crítica textual ou à maneira enigmática em que Parmênides se expressa³³. Composto por dezenove fragmentos³⁴, o texto a que temos acesso é resultado de cópias de cópias feitas ao

²⁹ Kahn (2007, p. 37) afirmou que “o poema de Parmênides é cheio de espinhosos problemas de interpretação, alguns dos quais podem ser insolúveis”. Palmer (2009, p. 1; 51) afirma que Parmênides escreveu um poema notoriamente obscuro. Lebedev (2017, p. 497) aponta algumas “*dificuldades intransponíveis*” na interpretação fisicalista, por exemplo.

³⁰ Segundo Bredlow (2000) é a partir desse esforço de conformação com “*las creencias establecidas*” que “*descubrirse sucesivamente en el poema la teoría platónica de las ideas, el panteísmo, el idealismo, la filosofía existencial o la metodología de las ciencias*” (p. 3).

³¹ Curd (2004, p. 26-7) aponta G.E.L. Owen (1960) como principal representante dessa leitura “tradicional” e seu “*Eleatic Questions*” como a “*interpretação padrão de Parmênides*”. Antes de Owen, outros já defendiam uma posição semelhante, é o caso de J. Burnet (1930) e Kirk, Raven, Schofield (1983).

³² Bredlow (2000, p.4) descreve a leitura ontológica como resultado de uma grave violência interpretativa do Poema de Parmênides.

³³ Ver Bredlow (2000, p. 3); Palmer (2009, p. 3) também reconhece que o caráter fragmentário do poema pode tornar a reconstrução da filosofia pré-socrática muito difícil. Santos (2013, p. 46-50) apresenta ainda outras dificuldades em relação a porcentagem do poema original, quais partes foram perdidas e qual a sua relevância ou o que teria levado a sua exclusão, bem como problemas em relação a própria figura do Parmênides. Kahn (1969), por sua vez, defendeu a posição que afirma que o Poema de Parmênides, apesar de ser o mais antigo, está “*preservado com integridade e continuidade suficientemente*” para seguir a sua argumentação (p. 700).

³⁴ Bredlow (2000) apresenta um resumo de como os fragmentos foram reunidos e apresentados pela primeira vez em sua forma completa de 19 fragmentos na obra de Simon Karsten (*Philosophorum graecorum veterum reliquiae* – Amsterdã, 1835). Santoro (2011) detalha e reitera a apresentação feita por Bredlow (ver a obra de Santoro: *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes, Fragmentos*, 2011, pp. 57-60). Burnet (2006, p. 190) afirmou que a maioria dos fragmentos do Poema foram preservados por Simplicio. Sexto Empírico cita trinta dos trinta e dois versos de B1 (PALMER, 2008). Cordero (2011, p.15) questiona o uso da palavra “fragmento”, visto que o que se tem é uma série de citações colhidas nas obras de alguns autores e reunidas tardiamente por especialistas após a Renascença. Para uma apresentação dos esforços de estabelecimento da obra que antecederam S. Karsten, ver CONTE, 2016, p. 21.

longo dos anos, encontradas espalhadas pelas obras de vários autores que possivelmente as registraram por intermédio de fontes orais³⁵ ou citações encontradas em outras obras³⁶. É ao trabalho de Hermann Diels e Walther Kranz que se deve a reconstituição do poema que tem servido a muitos como referência e fundamento³⁷.

Cada fragmento ou citação encontrados numa obra já representa *per se* uma interpretação³⁸. Isso já é suficiente para suscitar uma série de questões de crítica textual (por exemplo: o questionamento do próprio trabalho dos exegetas). Se o que temos são cópias, provavelmente herdadas por fontes orais que foram registradas posteriormente segundo o interesse de cada autor e segundo a sua própria interpretação, os questionamentos são inescapáveis: em que medida seria possível fazer uma exegese de uma interpretação e em que grau ela refletiria corretamente as palavras de seu autor original? Porém, Bredlow (2000, p. 3) afirma que nenhuma dessas dificuldades se sobrepõe ao que é dito no Poema, ou seja, as dificuldades não são apenas formais, mas principalmente de conteúdo.

Em relação às partes que o compõem, o Poema é dividido de acordo com as interpretações dos estudiosos, configurando-se como arbitrária a divisão e os títulos que lhe deram³⁹. A atual reconstrução do Poema levou à divisão consensual divulgada por Santos (2013) e outros⁴⁰ em três seções: *Proêmio*, *A via da Verdade* e *A via da Opinião*. A divisão é questionada por estudiosos⁴¹ como Néstor-Luis Cordero

³⁵ Sobre o caráter fragmentário do Poema e suas fontes, ver Cordero (1987, pp. 3-24); Bredlow (2000, *Prolegómenos*, p. 8-19); Santos (2013, p. 59, nota 23).

³⁶ Cordero (2011, p. 13) é categórico em afirmar que “nada resta do Poema de Parmênides original”. Logo, o uso do termo “fragmento” seria equivocado. Palmer (2008) reconhece que “a preservação parcial e imperfeita” do Poema, pode ser considerada como um fator dificultador para compreensão do pensamento de Parmênides.

³⁷ Bredlow (2000, p. 27) destaca que, mesmo apresentando erros, o trabalho de Diels e Kranz continua pertinente.

³⁸ “[...] y aun me atrevería a afirmar que toda cita ya es interpretación, por cuanto supone elegir tal o cual paso del texto como especialmente significativo en detrimento de otros...” (BREDLOW, 2000, p.5)

³⁹ Guthrie (1969) e KRS (1977) sugerem, para aquilo que Guthrie chama de “philosophical poem”, a divisão em três partes: um *prólogo* (composto de trinta e dois versos); uma segunda parte que trataria da *verdade* (Way of Thruth); a terceira parte que trataria das *aparências* (Way of Seeming); Bornheim (1998, p.53) divide o poema em: *o prólogo*, *o caminho da verdade* e *o caminho da opinião*. Palmer (2009, p.11) chama o poema de “*metaphysical poem*”. Graham (2010, p. 203) propôs dividir o poema em: *proemium*; *Aletheia*; *Doxa*.

⁴⁰ Essa divisão se assemelha a de Bornheim (1998, p.53), cuja única variação se encontra no uso de “caminho” em vez de “via”.

⁴¹ Bruno Loureiro Conte (2016) também questiona essa divisão em sua tese de doutorado intitulada “A *Doxa* no poema de Parmênides: uma investigação a partir dos testemunhos doxográficos” (ver especialmente o capítulo 1 – *A estrutura do poema e os testemunhos doxográficos*, 2016, p. 20-9).

em seu artigo intitulado “*Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides*” (2011).

Cordero (2011) sustenta que a divisão da doutrina parmenídea em duas partes (*Verdade/Opinião*) é resultado da ordem em que os fragmentos são apresentados, que, por sua vez, teria levado ou induzido os intérpretes modernos a tal divisão. Bruno Loureiro Conte (2016) parece seguir a crítica de Cordero, mas de uma forma mais detalhada. Conte (2016, p. 21) explica que a divisão se estabelece a partir da compilação feita por G. Fülleborn em 1795. Este, por sua vez, teria se sustentado unicamente numa passagem de Diógenes Laércio para estabelecer tal divisão⁴². As edições seguintes teriam reproduzido essa divisão e “o princípio dicotômico proposto por Fülleborn” teria sido aceito unanimemente⁴³.

Apesar de reconhecer a validade do questionamento levantado por Cordero (2011) e Conte (2016), suas palavras apenas corroboram com o que já foi dito aqui sobre o caráter arbitrário da divisão do Poema e dos títulos que deram às seções. Desta forma, não resta outra opção que não seja seguir a divisão consensual já apontada, reconhecendo que esse é um “nó” que talvez não possa ser desatado.

Em relação as controvérsias anteriormente mencionadas, é possível notá-las já no próêmio. Alguns comentadores sugerem que o próêmio seria uma espécie de resposta de Parmênides às supostas alegações de plágio por parte de seu mestre Pitágoras⁴⁴. Outros, como Kahn (1969, p. 704), defendem que é no próêmio que se pode encontrar a resposta ao problema que Parmênides buscou responder. Curd (2004, p. 19), por sua vez, afirma que apesar de se reconhecer o caráter alegórico do próêmio, pouco se sabe acerca do que especificamente trata a alegoria.

Os comentaristas, segundo Curd (2004, p. 19), costumam ignorar essa parte do Poema, passando rapidamente para o comando da *deusa* (θεὰ) dado ao *jovem* (κοῦρος) em B1.28-32. Neste trabalho não será diferente. Reconhecendo o aspecto alegórico do próêmio e as muitas e variadas interpretações que daí podem surgir, considerou-se que haveria a necessidade de um trabalho específico para esse assunto. Portanto, seguimos para a seção seguinte, confiando a outros o trabalho de

⁴² Conte (2016, p. 22) afirma que Diógenes Laércio não pretendia explicitar uma divisão estrutural da obra parmenídea, mas sua concepção acerca da filosofia do Eleata. Fülleborn não teria levado em conta esse detalhe e talvez por isso teria reproduzido tal divisão em sua reconstrução do Poema.

⁴³ CONTE, 2016, p. 22.

⁴⁴ Lebedev (2017) sustenta essa posição e reforça acrescentado que “Parmenides replies to Heraclitus defending his teacher with passion and indignation” (p. 522).

desvendar o significado dos elementos alegóricos do proêmio e a produção de uma interpretação que possa ser confiável, se é que isso é possível⁴⁵.

3 O QUADRO TEORICO

Manfredo Oliveira (2014, p. 206), influenciado por Puntel, descreve a filosofia como “um tipo específico de teoria”. Como tal, explica Oliveira (2014, p. 207), é necessário determinar o “quadro teórico” que torna compreensível e avaliável toda formulação, interrogação teórica, bem como toda argumentação. É dentro de um quadro teórico que se determina as estruturas e os dados que elas sustentam, nos servindo como instrumento para apreensão, compreensão e explicação de algo (OLIVEIRA, 2014, p. 208).

Na medida em que se desenvolve a teoria, é necessário por um lado compreender a diferença entre a “dimensão estrutural” e a “dimensão dos dados”, bem como trabalhar a interconexão entre elas (OLIVEIRA, 2014, p. 208). Desta forma, entende-se que é necessário, primeiramente, descrever a dimensão estrutural em que os dados serão expostos e compreendidos, para só então apresentar os dados e determinar a compreensão do conteúdo específico da teoria que aqui será exposta.

Logo, apresenta-se a partir de B1.28-32, aquilo que se compreende como sendo a dimensão estrutural do que seria o quadro teórico do Poema de Parmênides, para em um segundo momento apresentar os dados e buscar, nos demais fragmentos, aquilo que seria o conteúdo ou a coisa em questão exposta e desenvolvida como tese primordial de Parmênides.

3.1 Proêmio – B1.28-32

Quando a “*deusa*” (θεὰ) se dirige ao “*jovem*” (κοῦρος), impelindo-o com a ordem de que “*terás, pois, de tudo aprender*” (B1.28), em um primeiro momento, o conteúdo de “*tudo*” (πάντα) foi entendido e separado em três: “*o coração inabalável*

⁴⁵ Curd (2004, p. 19), de antemão, nega a possibilidade de uma elaboração confiável de uma interpretação desses elementos. Para algumas sugestões de interpretação, é sugerido ver: Kahn (*The Thesis of Parmenides*, 1969, pp. 701-6). O texto de W. Burkert (*Das Prooimium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, Phronesis, 1969, v. 14, p. 1–30.) é considerado por Palmer (2009, p. 53, n. 7) o melhor texto sobre o proêmio. Para outras sugestões de leituras, ver as notas 43, 44 e 45 da p. 19 (CURD, 2004) e o artigo de Palmer (2008, *Parmenides – Stanford Encyclopedia of Philosophy*);

da verdade *fidedigna*” (B1.29), “as crenças dos mortais” (B1.30) e “coisas da opinião” (B1.31). Uma leitura mais meticulosa levou a perceber o erro de separar B1.30 de B1.31⁴⁶. Assim como realidade/verdade é uma e a mesma, crença/aparência são contrários complementares. Leitura essa que foi confirmada, posteriormente, pelo texto de Shaul Tor⁴⁷, que aponta que as questões relativas ao Poema de Parmênides se concentram em duas partes: *Alētheia* e *Doxa*.

A separação feita pela deusa entre “o coração inabalável da verdade *fidedigna*” (B1.29 - *Alētheia*⁴⁸) e “as crenças dos mortais, em que não há confiança genuína” (B1.30 - *Doxa*⁴⁹) trata-se de uma divisão de programas de pesquisa, com conteúdo e métodos distintos⁵⁰. Em B1.29 temos o primeiro programa de conhecimento definido como a “ἀληθείης εὐπειθέος” (*verdade fidedigna*) e “ἀτρεμές ἦτορ” (*coração inabalável*) como seu respectivo conteúdo, cujo método é apresentado em B2, e detalhado em B8, como aquele que “Πειθοῦς ἔστι κέλευθος” (*é caminho de confiança*)⁵¹. O segundo programa subscreve-se como “τὰ δοκοῦντα” (*coisas da opinião*), sendo “βροτῶν δόξας” (*as crenças dos mortais*) o conteúdo, enquanto os sentidos são o método próprio desse programa, apontado em B6 como a *via* “em que os mortais, que nada sabem, vagueiam” e reforçado por B7 ao descrevê-lo como um “ἔθος πολῦπειρον” (*costume muito experimentado*).

Programa	Método	Conteúdo
Verdade fidedigna	B2.3/B8 (ἔστιν)	O coração inabalável: _é_
Coisas da opinião	B6.4-9/B7 (ἔθος)	Crenças (δόξας)

As distinções entre os programas, e seus respectivos conteúdos, são reforçadas na medida em que os métodos são expostos no poema. O “*caminho de confiança*” (B2.4) leva ao “*coração inabalável*” da “*verdade fidedigna*” (B1.29). Enquanto “o *costume muito experimentado*” (B7.3) conduz os sentidos às “*crenças dos mortais*” (B1.30) que são “*coisas da opinião*” (B1.31). No decorrer do Poema, a

⁴⁶ Cordero (2011, p.41) aponta que esse é um erro que vários intérpretes já cometeram.

⁴⁷ TOR, Shaul. Parmenides' Epistemology and the Two Parts of his Poem. *Phronesis*, Vol. 60, n. 1, 2015, pp. 3-39. doi: <https://doi.org/10.1163/15685284-12341277>.

⁴⁸ B1.29 ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ [grifo nosso].

⁴⁹ B1.30 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης. [grifo nosso]

⁵⁰ Palmer (2008) descreve B1.28b-32 como “programmatically announcement”.

⁵¹ Bornheim (1998, p. 53) confirma a divisão do poema em duas partes. Cordero (2011, p. 44-45) também confirma e acrescenta que a deusa apresenta dois caminhos (métodos) com conteúdo distintos que “o futuro filósofo deverá informar-se”.

deusa apontará um “*vaguear*” (πεπλανημένοι)⁵² em que os mortais costumam viver e que o jovem deve evitar. Mas que *vaguear* seria esse é motivo de controvérsias.

Um outro detalhe que deve ser observado é a ordem em que os programas são apresentados, sugerindo não apenas uma simples exposição, mas um itinerário necessário que deve ser percorrido. Cordero (2011, p. 41) parece concordar com essa opinião ao afirmar que “somente depois de haver percorrido o caminho da verdade serão obtidos os elementos necessários para apreender a falsidade das opiniões”. Sugere-se então o exame de ambos os programas, seguindo o método específico e a ordem de cada um, conforme apontado anteriormente. Desta forma, é aconselhável primeiramente abordar o caminho da “*verdade fidedigna*” e só depois as “*coisas da opinião*”.

4 O ARGUMENTO E AS LEITURAS POSSÍVEIS

Curd (2004) afirma, na introdução de “The Legacy of Parmenides”, que “*qualquer explicação do pensamento de Parmênides deve dar conta da natureza do esti (é) em B2, e ao longo do poema, e também explicar o sujeito deste esti*”⁵³. Tal afirmação é reforçada posteriormente quando a autora (2004) afirma que os estudos sobre Parmênides estariam concentrados em duas questões: (1) “[...] *que sujeito, se houver, deve ser fornecido para o esti sem sujeito das reivindicações da deusa em B2?*”; (2) “[...] *qual é o sentido do verbo “ser” em ação nas afirmações de Parmênides sobre o-que-é?*”⁵⁴.

De acordo com Curd, “[...] *as duas questões estão relacionadas*”, visto que à medida que se especula um sujeito também se condiciona a interpretação do verbo “*ser*” em B2⁵⁵. Isso parece acontecer nas várias leituras possíveis do par de *estín* no poema, sejam elas existencial, veritativa, predicativa ou mesmo no sentido fundido de

⁵² B8.54 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν – ἐν ᾧ ΠΕΠΛΑΝΗΜΕΝΟΙ εἰσίν –. Shaul Tor (nota 57) chama a atenção para o fator de que “*a certa altura, Cosgrove de fato observa que Doxa é rotulado de ‘enganoso’, mas nunca ‘falso’, mas ele imediatamente passa a afirmar que ele ‘não fará nada com essa distinção’*” (2014, 16 n. 61).

⁵³ “Any explanation of the thought of Parmenides must give an account of nature of the *esti* (it is) in B2 and throughout the poem, and also explain the subject of that *esti*.” (CURD, 2004, p. 9, tradução nossa).

⁵⁴ “First, what subject, if any, is to be supplied for the subjectless *esti* of the goddess’s claim in B2? Second, what is the sense of the verb ‘to be’ at work in Parmenides’ assertions about what-is?”. (CURD, 2004, p. 34, tradução nossa).

⁵⁵ Curd (2004, p. 34) cita como exemplo a leitura existencial, que à medida que “[...] *alguém pensa que o sujeito de B2 é ‘o que pode existir’, é natural tomar o verbo em seu sentido existencial em B2*”, assim como em B3, B6 e B8.

“é”⁵⁶. Cada intérprete parece encontrar nas mesmas passagens, e também em outras leituras paralelas a Parmênides⁵⁷, evidências que sustentam suas interpretações. Dessa “*aparente ambiguidade*”, Curd afirma que surge “[...] *um grande problema na determinação do sentido do ‘ser’ empregado no poema*”⁵⁸.

A fim de comprovar a validade das informações expostas por Curd, segue-se uma apresentação das principais leituras modernas do poema citadas pela autora. Partindo da Leitura Existencial, será apresentado os principais defensores dessa leitura e suas respectivas obras. O mesmo será feito com a Leitura Veritativa e a Leitura Predicativa que surgiram como crítica e alternativa à Leitura Existencial. Por fim, será também apresentada algumas leituras que não foram listadas por Curd, que é a Leitura Modal defendida por J. Palmer e a Leitura Lógica de M. Wendin. A ideia é apontar os princípios em que se apoiam cada leitura do argumento, enumerando as questões que as distinguem.

4.1 Leitura Existencial

A Leitura Existencial basicamente é identificada assim por partir da tradução de ἔστιν/οὐκ ἔστιν em B2 por *existe/não existe*. Seguindo essa tradução, os *estudiosos* interpretam que o argumento de Parmênides visa demonstrar que só é possível falar e pensar aquilo que existe. Nesse sentido, eles interpretam que a exclusão do segundo caminho (B2.5) é justificada por simplesmente ser impossível falar ou pensar em algo que não existe. Com isso, os defensores dessa leitura confirmam a primazia do primeiro caminho (B2.3), geralmente recorrendo a B8 como uma série de atributos ou características daquilo que existe. A lista de obras e autores que seguem esse tipo de interpretação é bastante longa. No entanto, serão apontados apenas algumas dessas obras e seus respectivos autores.

Infelizmente não haverá tempo e espaço suficiente para discorrer sobre autores como Néstor Luis Cordero que é um dos atuais defensores dessa leitura. O exame da proposta de Cordero deve levar em consideração a sua primeira publicação sobre o tema, passando por uma grande quantidade de artigos publicados até a

⁵⁶ CURD, 2004, p. 34. Ver especialmente a n. 28 (CURD, 2004, p. 34).

⁵⁷ Curd (2004) chama atenção principalmente para os “*proponentes*” das leituras veritativas e predicativas que se apoiam em leituras paralelas a Parmênides (ver CURD, 2004, p. 34-5, n. 29).

⁵⁸ “Thus, a major problem in determining the sense of ‘to be’ at work in the poem the apparent ambiguity of the evidence to be found in the text.” (CURD, 2004, p. 34, tradução nossa).

presente publicação da obra “By Being, It Is” (2004)⁵⁹. Desde a tese de doutorado em 1971 até a obra atual, sua proposta passou por um desenvolvimento que resultou em algumas correções e a incorporação de novas contribuições. É por não dispor, principalmente, de tempo suficiente para dedicação à leitura de todo esse material, que se optou por não apresentar de forma integral a leitura de Cordero, citando apenas alguns pontos de sua tese em certos momentos do desenvolvimento deste trabalho, intercalando com as contribuições de outros *estudiosos*.

4.1.1 John Burnet

Publicado inicialmente em 1892, o “Early Greek Philosophy” é considerado [...] um dos mais importantes estudos sobre o surgimento da filosofia na Grécia Antiga...”⁶⁰. Sua importância pode ser justificada por um certo ineditismo na forma de tratar os textos dos filósofos pré-socráticos, que, provavelmente, só foi possível por conta do trabalho de Hermann Diels⁶¹. Por meio do caminho aberto por Diels, John Burnet (2006, p. 14) estabeleceu um modelo de organização dos textos, composto por uma seleção de fragmentos e comentários que ajudam na interpretação desses primeiros pensadores.

Burnet (1930) reproduziu em sua obra a ordem dos fragmentos apresentados por Diels na edição de 1912 do *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁶² e com base nela elaborou sua interpretação. Essa informação é extremamente relevante para compreender não só a ordem de exposição como também as hipóteses levantadas. De início, Burnet afirma, categoricamente, que, na primeira parte do poema, Parmênides está interessado em comprovar o “é”, que segundo Burnet (1930, p. 178; 2006, p. 194), é sem dúvida o que chamamos “corpo”. A certeza inabalável de

⁵⁹ Essa obra foi traduzida pela editora Odysseus para o português com o título de “*Sendo, se é*” (2011). Apesar da tradução em português, a maioria das citações foram feitas com base na versão inglesa, visto que foram encontradas algumas inconsistências na tradução brasileira.

⁶⁰ BURNET, 2006, p. 13. Uma obra homônima foi publicada por Jonathan Barnes em 1987. A citação que essa nota faz referência, evidentemente, é à obra de John Burnet. As citações da *EGP*, feitas nesse trabalho, contemplam a edição inglesa de 1930 e a tradução de 2006.

⁶¹ Segundo Danilo Marcondes, a “*Doxographi Graeci*” (1879) de Hermann Diels é a responsável pela abertura do caminho para ampliação dos estudos dos filósofos pré-socráticos e a facilitação aos textos desses pensadores.

⁶² Para fins de comprovação, comparar a ordem dos fragmentos apresentados por Burnet no *EGP* (1930) com a ordem apresentada por Diels em “*Die Fragmente der Vorsokratiker*” (1912, p. 147–164). Essa mesma obra é citada nas *ABBREVIATIONS* do *EGP* (1930), reforçando assim a afirmação, além do próprio Burnet confirmar que segue a numeração de Diels (ver: *EGP*, 1930, p. 171).

Burnet (1930, p. 178; 2006, p. 194) apoiou-se na interpretação literal que ele faz de B8.43 e na leitura das citações dos predecessores feitas por Aristóteles.

Conforme Burnet (1930, p. 178; 2006, p. 194), a “*esfera*” (σφαίρης), citada em B8.43, seria uma figura que confirmaria a ideia de um “corpo” na medida em que remete à ideia de algo “especialmente extenso”. Além disso, segundo Burnet (1930, p. 178; 2006, p. 194), Aristóteles afirmara que Parmênides “não acreditava em nenhuma realidade que não fosse a sensível”. Somado a isso, Burnet (1930, p. 178-179; 2006, p. 194) constata a falta de qualquer menção ao “Ser” feita no poema, bem como a inexistência do uso do termo “deus”. De acordo com Burnet (1930, p. 179; 2006, p. 194-195), essas seriam evidências suficientes para se concluir que a afirmação “é” equivaleria à declaração de que “o Universo é um *plenum* e que não há nada que se assemelhe ao espaço vazio, quer dentro, quer fora do mundo”.

Na sequência de sua argumentação, Burnet (1930, p. 179; 2006, p. 195) aparentemente tenta demonstrar como a proposta de Parmênides contradiz as afirmações anteriores de Heráclito, Anaxímenes e dos pitagóricos, descartando a mudança como uma ilusão. Burnet (1930, p. 180; 2006, p. 195) ressalta que “a grande novidade do poema de Parmênides é o método de argumentação”, que o autor descreve nos seguintes termos:

Primeiro, ele indaga qual é o pressuposto comum a todas as visões com que tem de lidar e constata que se trata da existência do que não é. A pergunta seguinte é se isso pode ser pensado. A resposta é não. Quando se pensa, é preciso pensar algo. Portanto, não existe o nada. Só pode ser pensado aquilo que pode ser (frag. 5), pois o pensamento existe em função daquilo que é (frag. 8,34). (BURNET, 2006, p. 195).

A descrição do método, feita por Burnet, reforça primeiramente o suposto aspecto crítico do poema. Burnet parece sugerir que, a partir das visões de seus predecessores, Parmênides constatou que o problema que ele deveria resolver seria a questão da existência “do que não é”. Uma vez identificada a aporia, Burnet descreveu o passo seguinte de Parmênides como um questionamento da possibilidade de pensar “o que não é” se isso que “não é” pode ser pensado. Diante da resposta negativa, o autor explica que “quando se pensa” é necessário que se pense em “algo”. Dessa constatação, Burnet logo deduziu que o nada “não existe” e completa afirmando que “o pensamento existe em função daquilo que é”, deixando subtendido que aquilo que é objeto de pensamento deve existir necessariamente.

O método parece decorrer da tradução de B2 que foi mencionada anteriormente e da união desse fragmento com B3⁶³. Segundo Burnet, Parmênides afirma que são *dois*⁶⁴ os “únicos caminhos de investigação em que se pode pensar”, especificando que “o primeiro” seria “é” enquanto o outro seria “não é”. Este último é excluído pois não pode ser pensado, enquanto o primeiro é estabelecido como o único possível, “pois o pensamento existe em função daquilo que “é”. A premissa é essa: sem *algo* para pensar, não há pensamento. Comentando a tradução de B3, Burnet (1930. p. 173, n. 2; 2006, p. 207, n. 16.) defende a tradução de Zeller como a mais adequada.

Seguindo rigorosamente esse método, Burnet (1930, p. 180; 2006, p. 195) acaba por concluir que Parmênides chega à defesa de um tipo de monismo que ele chama de “monismo corporal”. Esse, por sua vez, teria sido supostamente questionado pelos atomistas, que não podendo negar o corporal, visto que “o incorpóreo ainda era desconhecido”, negam o monismo e passam a defender que “o mundo é corpo em movimento” (BURNET, 1930, p. 180; 2006, p. 196).

Como já mencionado, Burnet entende que o suposto monismo corporal de Parmênides descarta qualquer referência ao “Ser” ou algum “deus” e obriga a traduzir “τὸ ἐὸν” por “o que é”⁶⁵. Uma vez estabelecido esse princípio, o autor (1930, p. 181; 2006, p. 196) afirma que Parmênides passa a desenvolver as consequências de se admitir que “*algo é*”. Tais consequências são apresentadas como certos predicados que se apresentam como *sinais* em B8:

Ele deve ser incriado e indestrutível. Não pode ter surgido do nada, pois o nada não existe. Também não pode ter surgido de alguma coisa, pois não há possibilidade para nada senão ele próprio. *O que é* não pode ter a seu lado um espaço vazio em que outra coisa possa sugerir, pois o espaço vazio é nada, e o nada não pode ser pensado, donde não pode existir. *O que é* nunca nasce, nem é algo que virá a ser no futuro. “É ou não é?” Se é, então é agora, de uma só vez. (BURNET, 2006, p. 196)⁶⁶

Disso se segue a identificação de Burnet (1930, p. 181; 2006, p. 196) daquilo “*que é*” com o mundo que “é um *plenum* contínuo e indivisível”, rodeado pelo “real” e “imóvel”. De acordo com Burnet (1930, p. 181; 2006, p. 196-7), isso justificaria a figura da “esfera” em B8.43 como a única que satisfaz tais condições. Com base

⁶³ Na obra de Burnet (1930), os atuais fragmentos 2 e 3 são numerados como 4 e 5 em virtude da obra de Diels de 1912, como foi mencionado anteriormente.

⁶⁴ Mais uma vez Burnet (1930) acrescentou ao poema termos que Parmênides não utilizou.

⁶⁵ Ver BURNET, 1930, p. 178, n. 4; 2006, p. 209, n. 29.

⁶⁶ Ibid., 1930, p. 181.

nisso, Burnet (1930, p. 182; 2006, p. 197) afasta a interpretação de um Parmênides “pai do idealismo” e conclui que a origem do materialismo decorre da visão de Parmênides sobre a realidade. Sobre esses termos é possível compreender melhor o que Burnet chama de monismo corporal. É monista porque “o *que é é um*” e “nada há além dele”. É a realidade entendida como uma unidade. É corporal porque é física, dotada de matéria, com a forma de uma esfera.

A parte final do estudo de Burnet trata da “opinião dos mortais”. Em sua leitura, Burnet considerou a “opinião dos mortais” uma espécie de terceira via. De acordo com o autor (1930, p. 183; 2006, p. 198), “Parmênides proíbe duas vias de investigação”, das quais a primeira seria a via negativa (*não é* – B2.5) e a outra seria a “opinião dos mortais”. De acordo com Burnet (1930, p. 184; 2006, p. 198), Parmênides teria deixado “implícito que realmente só existem dois caminhos nos quais se pode pensar, e que a tentativa heraclitiana de uni-los foi inútil”.

Reconhecendo que a insistência de Parmênides em descrever uma *via* que ele considerava falsa não é muito clara, Burnet (1930, p. 184; 2006, p. 198) propõe a hipótese de que Parmênides elaborou uma descrição das antigas concepções para mostrar onde estavam erradas. De acordo com Burnet (1930, p. 184; 2006, p. 199), Parmênides fora um pitagórico que pretendia romper com as antigas doutrinas, focando na fundação de uma escola dissidente. Para isso, Parmênides precisava instruir “seus discípulos no sistema a que eles poderiam ser chamados a se opor”⁶⁷. É essencialmente sobre essa base argumentativa que Burnet tenta justificar a parte final do poema. A leitura de Burnet (1930), apesar das dificuldades, marcou as relevantes leituras posteriores, principalmente a de Kirk e Raven (1957), Guthrie (1969) e a de Popper (1998).

4.1.2 G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield

G. S. Kirk e J. E. Raven em 1957 escreveram uma das obras mais conhecidas provavelmente entre os estudiosos dos pré-socráticos. Em 1977 em consequência da saúde debilitada de Raven e o interesse de Kirk em revisar o trabalho publicado anteriormente, M. Schofield passou a fazer parte da equipe responsável

⁶⁷ Ibid., 1930, p. 184; 2006, p. 199.

pelo “The Presocratic Philosophers”⁶⁸. A obra constitui-se, basicamente, de um resumo dos precursores da cosmogonia filosófica e de uma série de estudos que trata dos pensadores que vão de Tales de Mileto até Diógenes de Apolônia. Ao abordar a vida de Parmênides e os fragmentos que lhe restaram, Kirk e Raven assumem uma divisão em três partes do poema⁶⁹.

Já na primeira parte do poema é possível perceber algumas dificuldades na interpretação dos autores. Segundo Kirk e Raven (1977, p. 268), Parmênides teria escrito o seu poema por volta dos trinta anos. A conjectura levantada apoia-se na forma que a *deusa* trata Parmênides. Conforme Kirk e Raven (1977), ao se referir a Parmênides como “κοῦρε” em B1.24, a deusa estaria fornecendo uma pista quanto à data da composição do poema. Não é preciso dizer que extrair tal conclusão de um único substantivo⁷⁰, em uma introdução repleta de alegorias que podem ser interpretadas de diversas formas, é no mínimo exagerada.

Após a “*introdução alegórica do poema*”⁷¹, Kirk e Raven afirmam que o caminho que se segue imediatamente é “*um exercício inédito de dedução lógica*”, que tem como ponto de partida a premissa: ἔστι (*it is*)⁷². Partindo dessa premissa, os autores defendem que:

[...]. partindo da premissa ἔστι, 'é', - da mesma forma que Descartes partiu da premissa 'cogito' - Parmênides procede, pelo uso exclusivo da razão sem a ajuda dos sentidos, para deduzir tudo o que pode ser conhecido sobre o Ser, e termina por negar qualquer veracidade aos sentidos ou qualquer realidade ao que parecem perceber. (KR, 1977, p. 266)⁷³.

Apoiando-se no pressuposto de que existe um *Ser*, Kirk e Raven concluem que Parmênides defende a exclusividade da razão como a única forma de se ter algum conhecimento sobre esse *Ser*. Dessa afirmação, é possível deduzir que os princípios

⁶⁸ KRS, 1983 (*prefácio à segunda edição*). As citações de “The Presocratic Philosophers” foram retiradas da edição inglesa de 1977 e da tradução portuguesa da 9ª edição de 1983. Dessa forma, optou-se, sempre que possível, por utilizar as traduções da 9ª edição em vez de “*tradução nossa*”.

⁶⁹ KR, 1977, p. 266. Para outras divisões, ver a n. 40 neste trabalho.

⁷⁰ Guthrie (1980, p. 2) aborda o uso de “κοῦρε” e conclui que “*é impossível dizer com que idade Parmênides escreveu seu poema filosófico*”. Sobre o uso desse mesmo substantivo, Cordero (2011, p. 28) defende que a deusa é a porta-voz de Parmênides no poema e o κοῦρε é um aluno a quem ele se dirige. Outras interpretações desse substantivo são encontradas em Cordero (2011, p.28, n. 15).

⁷¹ “[...] the allegorical introduction the poem...” (KR, 1977, p. 266, tradução nossa).

⁷² KR, 1977, p. 266 [tradução nossa]. Comparar com a tradução em português (KRS, 1983, p. 251).

⁷³ “[...] starting from the premise ἔστι, 'it is', – in much the same way as Descartes started from the premisses 'cogito' – Parmenides proceeds, by the sole use of reason unaided by the senses, to deduce all that can be known about Being, and he ends by denying any truthful validity to the senses or any reality to what they appear to perceive.” (KR, 1977, p. 266, tradução nossa).

que norteiam a interpretação dos autores propõem uma leitura ontoepistemológica do argumento.

Estabelecido o “*Caminho da Verdade*” como o único caminho que pode levar ao conhecimento do *Ser*, Kirk e Raven (1977, p. 266) afirmam que Parmênides passa a descrever uma “*cosmogonia do tipo tradicional*”, restabelecendo o mundo das aparências que havia sido descartado anteriormente. Essa terceira parte do poema, identificada pelos autores como “*Caminho das Aparências*”, constitui uma complicação para os intérpretes⁷⁴. Sem responderem porque Parmênides insistiu em descrever uma cosmogonia baseada no “*Caminho das Aparências*”, depois que o descartara, os autores ignoram esse problema e afirmam que “[...] *qualquer que seja o motivo que levou Parmênides a escrevê-lo, parece ter exercido comparativamente pouca influência sobre seus sucessores*”⁷⁵.

O passo seguinte se concentra na interpretação de B2. Kirk e Raven afirmam que “*a deusa começa sua instrução definindo ‘as duas únicas formas concebíveis de investigação’, que são diretamente opostas uma à outra*”⁷⁶. A primeira dificuldade que se encontra nessa afirmação está no acréscimo feito à tradução do poema. Os autores (1977) acrescentam o numeral dois⁷⁷ para declararem que a “*deusa*” defende que as únicas formas de investigação concebíveis são “*duas*”. No entanto, uma leitura do poema é suficiente para constatar que não há nenhum numeral identificando a quantidade de caminhos para investigação. A observação é importante pois ao afirmarem que são “*dois*” os únicos caminhos de investigação, alguns poderiam argumentar que nada impediria que outros caminhos, que não fossem adequados para a investigação, surgissem⁷⁸.

A segunda dificuldade está relacionada a tentativa de identificar um sujeito em B2. Kirk e Raven (1977, p. 270) negam a possibilidade de se identificar o sujeito

⁷⁴ Nas palavras de Kirk e Raven: “The relation between the two parts of the poem is by no means obvious and has, as we shall see, been very variously interpreted;” (1977, p. 266).

⁷⁵ [...] whatever the motive that prompted Parmenides to write it, seems to have exercised comparatively little influence upon his successors.” (KR, 1977, p. 266, tradução nossa). Em KRS (1983, p. 251) é dito que “a importância e o motivo desta asserção são obscuros”.

⁷⁶ Ibid., p. 269. Na edição de 1983 é dito que “Parmênides afirma que em qualquer investigação há duas, e apenas duas, possibilidades logicamente coerentes, que se excluem mutuamente...” (KRS, 1983, p. 251).

⁷⁷ Acréscimo feito também por Burnet (*EGP*, 1930). Apesar de que em ambos os casos o acréscimo pode ser entendido como enfático, aparentemente sem grandes consequências na interpretação, ele pode dificultar ou facilitar ainda mais o trabalho dos que defendem uma “*terceira via*”.

⁷⁸ A observação vem de Cordero (2004, p. 40) que afirma que os partidários dessa posição geralmente identificam um terceiro caminho nos fragmentos 6 e 7. Esse é o caso de KRS (1983, p. 258) e J. Palmer (2009), como será demonstrado.

em B2 ao mesmo tempo que criticam Burnet (1930) por ter afirmado, no início de sua discussão sobre o “*Caminho da Verdade*”, que o sujeito seria um “corpo” ou um “pleno”. Segundo os autores (1977, p. 269), o problema decorre da tradução usual de “ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν” por “é ou não é”. Para Kirk e Raven (1977), essa tradução leva facilmente a pergunta o *que é “isso”*⁷⁹, o que induziria a erros como de Burnet (1930).

Argumentando que o verbo “ἔστιν” possui uma ambiguidade em relação ao sentido existencial e predicativo de que nem mesmo Parmênides tivera consciência⁸⁰, os autores (1977, p. 269) passam a alegar que, no estágio inicial do argumento, a premissa de Parmênides “*não tem sujeito*” e que a tradução menos enganosa para “ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν” seria “*ou uma coisa é ou não é*”. No entanto, apesar de chamar a conclusão de Burnet de “*prematura*” (KR, 1977, p. 269), alguns anos depois os autores (KRS, 1983, p. 255) passaram a defender a ideia de um “sujeito gramatical” para ἔστιν, acrescentando à tradução de B2.3 e B2.5 o pronome demonstrativo “*aquela*”. Esse suposto sujeito gramatical seria, “provavelmente, qualquer assunto de investigação”, que os intérpretes do poema deveriam admitir a sua existência (KR, 1983, p. 255).

Reconhecendo a importância de B2, Kirk e Raven concluem que a essência do argumento apresentado é que:

Ou é correto apenas pensar ou dizer sobre uma coisa, “é...” (ou seja, “é fulano de tal, por exemplo, branco”), ou então é correto pensar ou dizer Somente “é não...” (ou seja, “não é outra coisa, por exemplo, preto”). O último deve ser firmemente rejeitado sob o fundamento [errado, devido à confusão entre existencial e predicativo] de que é impossível conceber o Não-Ser, o não-existente. Quaisquer proposições sobre o Não-Ser são necessariamente sem sentido; os únicos pensamentos ou declarações significativas dizem respeito ao Ser. (KR, 1977, p. 270)⁸¹.

Seguindo essa conclusão, os autores ainda recorrem a B6.1 para apoiarem-se sobre a premissa de que só “[...] *se pode dizer e pensar...*”⁸² aquilo que é, ou seja, que existe. Kirk e Raven (1977) negam a possibilidade de se conceber o

⁷⁹ [...] too easily gives rise to the question what ‘it’ is.” (KR, 1977, p. 269, tradução nossa). Cordero (2004, p. 44) parece ser uma prova dessa afirmação.

⁸⁰ “[...] Parmenides himself was unconscious, between the predicative and the existential senses of the greek word ἔστιν”. (KR, 1977, p. 269). Mais tarde, M. Schofield (KRS, 1987, p. 256) sugeriu que “[...] o emprego que Parmênides faz de *estín* é simultaneamente existencial e predicativo (como KR defendeu), mas nem por isso confuso (como concluiu KR)”.

⁸¹ “Either it is right only to think or say of a thing, “it is...” (i.e. “it is so-and-so, e.g. white”), or else it is right to think or say Only “it is not...” (i.e. “it is not something else, e.g. black”). The latter is to be firmly rejected on the ground [a mistaken one, owing to the confusion between existential and predicative] that it is impossible to conceive of Not-Being, the non-existent. Any propositions about Not-Being are necessarily meaningless; the only significant thoughts or statements concern Being.” (KR, 1977, p. 270, tradução nossa).

⁸² “[...] τὸ λέγειν τε νοεῖν...” DKB6.1.

“*Não-Ser*” ou qualquer proposição acerca dele, declarando que “os *únicos pensamentos ou declarações significativas dizem respeito ao Ser*”⁸³. Resta agora definir o quê ou quem é esse “*Ser*”, mas antes disso, Kirk e Raven parecem ter encontrado em B6 e B7 bases para propor um suposto “*terceiro caminho*”⁸⁴.

De acordo com os autores (1977, p. 271), a primeira premissa que deve ser rejeitada, já foi formalmente apresentada em B2.5 como a negação da premissa verdadeira (*não é*). Porém, Kirk e Raven (1977, p. 271) argumentam que B6 e B7 apresentariam uma segunda premissa que deve ser rejeitada. Essa consistiria na combinação da premissa verdadeira e sua negação (*é/não é*). Segundo os autores (1977, p. 271-2), os mortais acreditam que aquilo que “*é*” pode deixar de ser e torna-se algo diferente do que era. Incapazes de usar suas faculdades críticas, os mortais são incapazes de decidir entre “*é*” e “*não é*”, passando a tratá-los “como se a mesma coisa fossem”⁸⁵.

A hipótese levantada por Kirk e Raven (1977), acerca de um “*terceiro caminho*”, parece relativizar, ou não levar em consideração, o termo “*μῶναι*” em B2.2. Ao proporem um “*terceiro caminho*”, os autores (1977) parecem admitir que há caminhos *legítimos* para investigação e outros que não seriam. Cordero (2004, p. 39-40), no entanto, adverte que qualquer caminho proposto além daqueles que são os “*únicos*” não passa de invenção dos intérpretes.

Voltando para a definição do *Ser*, Kirk e Raven (1977, p. 270) tentam primeiramente refutar o monismo corpóreo de Burnet, alegando que apesar de o “*incorpóreo*” ser ainda desconhecido por Parmênides – o que segundo os autores (1977, p. 270) impediria o pensador de elaborar um vocabulário que o descrevesse – o suposto *Ser* de Parmênides não pode ser identificado com algo “*sólido*” ou “*corpóreo*”. No passo seguinte, os autores passam a defender que em B8, e até o final do “*Caminho da Verdade*”, Parmênides tratará da “[...] *natureza do sujeito da única afirmação verdadeira que pode ser feita*”⁸⁶.

Em sua interpretação, B8 apresenta uma lista de propriedades do *Ser*, das quais Kirk e Raven (1977, p. 272-3) deduzem sua natureza. Reafirmando que o caminho “*não é*” deve ser evitado, os autores passam a defender que B8 apresenta

⁸³ “[...] the only significant thoughts or statements concern Being.” (KR, 1977, p. 270, tradução nossa).

⁸⁴ KR, 1977, p. 271; ver também KRS (1983, p. 258).

⁸⁵ KRS, 1983, p. 258; ver também KR (1977, p. 271-2).

⁸⁶ “[...] the nature of the subject of the only true statement that can be made.” (KR, 1977, p. 272, tradução nossa).

uma série de “*atributos*” desse *Ser*. Mais tarde, M. Schofield (1983, p. 259) identificou esses atributos como “[...] requisitos formais, que qualquer assunto passível de investigação deve satisfazer”. Assim, os autores (1983) chegaram à conclusão e passaram a defender uma nova forma de monismo que só pode ser identificado com a “realidade”:

O resultado do argumento subsequente de Parmênides para estes requisitos é uma forma de monismo: o que dá, certamente, a entender que tudo o que existe deve ter um só e mesmo carácter; e é de duvidar que alguma coisa possa ter, de facto, esse carácter, excepto a realidade como um todo.
(KRS, 1983, p. 259)

O texto de Kirk e Raven (1977), acrescidos das contribuições de Schofield (1983), apresentam uma série de dificuldades que foram reproduzidas por uns e corrigidas por outros. Algumas dessas dificuldades foram apresentadas aqui e outras ainda poderiam ser acrescentadas, como a disposição dos fragmentos na sequência que são apresentados no texto⁸⁷ dos autores sem uma justificativa formal. Contudo, apesar de todas essas dificuldades, o texto de Kirk, Raven e Schofield tem uma grande relevância para o desenvolvimento da interpretação moderna do poema de Parmênides.

4.1.3 W. K. C. Guthrie

W. K. C. Guthrie em 1962 e 1965 publicou “A History of Greek Philosophy”⁸⁸. No segundo volume dessa obra, o autor dedica sua atenção à tradição pré-socrática que vai de Parmênides a Demócrito. Nesse volume, o autor argumenta que o problema central⁸⁹ do poema de Parmênides está relacionado com a promessa feita pela deusa ao jovem, ainda no prólogo. Guthrie (1969, p. 5) a identifica como a

⁸⁷ Um exemplo é a posição de B3. Na edição de 1977 o fr. 3 vem como complemento do fr. 2 (ver KR, 1977, p.269). Na edição de 1983 o fr. 3 é retirado do corpo do texto e apresentado em forma de nota (ver KRS, 1983, p.257, n. 2). Os autores, provavelmente, reproduziram a ordem dos fragmentos apresentados por Hermann Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*; Griechisch und Deutsch, volume 1. Berlin-Charlottenburg: Wiedmannische Verlagsbuchhandlung, 1954). Para uma análise mais cuidadosa sobre a omissão de B3 em textos mais antigos, bem como a sua inclusão, primeiramente por Simon Karsten e depois por Diels, ver o artigo de W. Altman (*Parmenides’ Fragment 3 Revisited*. In *Hypnos* 35, São Paulo, 2015, p. 199-200).

⁸⁸ Palmer (2009, p. 8) afirma que essa obra “[...] marcou um divisor de águas significativo na erudição pré-socrática” [tradução nossa].

⁸⁹ GUTHRIE, 1969, p. 4. As citações de “A History of Greek Philosophy” foram retiradas da reimpressão de 1969 e de 1980, que seguem praticamente a mesma paginação. A escolha pelo uso da reimpressão de 1980 visa contemplar as edições feitas em 1978. Para um detalhamento das modificações, ver “note on the sources” (GUTHRIE, 1980, xvii-xviii).

promessa da revelação de duas informações: a verdade sobre a realidade e a falsidade das opiniões dos mortais. Essas informações são as partes que complementam o que Guthrie (1980) chama de “*poema filosófico*”⁹⁰ de Parmênides.

No entanto, a dificuldade apresentada por Parmênides, segundo Guthrie (1969), não consiste apenas na exposição dessas informações, mas na natureza e na relação entre elas⁹¹. Analisando os caminhos apresentados no fragmento 2, Guthrie sugere que o fato de o sujeito da forma verbal “é” (ἔστιν – B2.3/B2.5) não ser expressamente nomeado, deu origem a diversas leituras. A primeira delas, de acordo com Guthrie, é a que defende uma leitura tautológica⁹² do verbo (o que é, é). A segunda advoga a ideia de um “*monismo corporal*”⁹³. Há ainda, conforme Guthrie, aqueles que consideraram um erro a atribuição de algum sujeito, defendendo a leitura impessoal do verbo “é”⁹⁴. Por fim, há os que defendem uma leitura existencial⁹⁵.

Feita uma brevíssima apresentação acerca dessas interpretações e das dificuldades que elas apresentam, Guthrie passa, então, a apresentar as proposições que fundamentaram a sua leitura. Aparentemente apoiado na hipótese de que B3 formaria uma sequência⁹⁶ lógica com B2, Guthrie (1969) passa a identificar o “*que é*” com o que se pode “*pensar*” e “*falar*”, na medida em que associa essas duas possibilidades a uma descrição de um suposto sujeito. Nas palavras de Guthrie: “*Ao dizer que algo é, Parmênides sem dúvida tinha em mente o que pode ser falado e pensado, pois identifica explicitamente os dois. Essa então é uma descrição correta do sujeito, como também é 'o que é'.*”⁹⁷

Além da suposta ligação direta entre os fragmentos, Guthrie (1980, p. 15) tem por certo que o poema possui um caráter polêmico “*inquestionável*”. Essa polêmica estaria relacionada a uma possível crítica feita por Parmênides aos milésios. Segundo Guthrie, ao afirmar de maneira tautológica que “*o que é, é*”, Parmênides

⁹⁰ Em relação ao termo usado por Guthrie para a classificação do poema e como ele o divide, ver n. 40 neste trabalho.

⁹¹ Guthrie (1969, p. 6) considera que “*estes são os problemas mais desconcertantes que Parmênides apresenta: a natureza do "Caminho da Aparência" e a relação entre ele e o "Caminho da Verdade" [tradução nossa].*

⁹² Guthrie (1969, p. 14) sugere que Diels e Cornford são exemplos de defensores desse tipo de leitura.

⁹³ Segundo Guthrie (1969, p. 14), “*Burnet construed it as body or corporeality*”.

⁹⁴ Raven e Fränkel (GUTHRIE, 1969, p. 14).

⁹⁵ Owen (GUTHRIE, 1969, p. 15).

⁹⁶ Em relação a ligação de B2 com B3, Guthrie parece se apoiar na sugestão de Mansfeld (cf. Guthrie, 1969, p. 17, n. 2).

⁹⁷ “*In saying that something is, Parmenides undoubtedly had in mind what can be talked and thought about, since he explicitly identifies the two. That then is a correct description of the subject, as also is 'what is'.*” (GUTHRIE, 1969, p. 15, tradução nossa).

impediria os pensadores anteriores de dizer que algo “foi” ou “será”, bem como refutaria as ideias de mudança e movimento⁹⁸. O fr. 8, na opinião de Guthrie (1969, p. 16), confirmaria essa proposição na medida em que esse fragmento consistiria na afirmação e na demonstração de certos atributos necessários – eterno, indivisível, imóvel, etc. – que o “que é” deve possuir. Desse conjunto de proposições, Guthrie (1969) parece encontrar reforço do caráter tautológico de sua interpretação e fundamentar aquilo que Palmer (2008) identifica como “a interpretação monista estrita”⁹⁹.

A leitura monista estrita, conforme Palmer (2008) formula e apresenta na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consiste basicamente em duas premissas: existe apenas uma única coisa e essa entidade não admite mudança¹⁰⁰. Palmer (2008) ainda acrescenta que embora essa leitura não seja mais tão comum, ainda há alguns adeptos e, entre aqueles que têm apenas um conhecimento superficial de Parmênides, é a mais familiar. Palmer (2008) atribui a forte influência dessa interpretação a Guthrie que, além de subscrever a formulação supracitada, incorpora a leitura existencial na medida em que associa o que pode ser *dito* e *pensado* àquilo que *existe*¹⁰¹.

Para justificar sua associação, Guthrie recorre a uma análise do verbo *noein* (voeĩv). Para o autor, *noein* não poderia transmitir a noção de imaginar algo inexistente, seja antes ou no tempo de Parmênides, mas teria uma conotação de um “ato de reconhecimento imediato”¹⁰². Segundo Guthrie (1969), essa conotação fazia parte de uma “crença grega geral” que compreendia a cognição como um “poder dos humanos” dotada de “uma faculdade de apreensão imediata da verdadeira natureza de um objeto ou situação”, algo que se assemelha a *apreensão*, mas ao mesmo tempo

⁹⁸ GUTHRIE, 1969, p. 15-6. Ver também Palmer (2009, p.13).

⁹⁹ PALMER, 2008 (*PARMENIDES – 3.1 The Strict Monist Interpretation*) [tradução nossa].

¹⁰⁰ Segundo Palmer (2008 – *PARMENIDES – 3.1 The Strict Monist Interpretation*): “On this view, Parmenides considers the world of our ordinary experience non-existent and our normal beliefs in the existence of change, plurality, and even, it seems, our own selves to be entirely deceptive.”

¹⁰¹ Ibid., p. 17. Em *Parmenides and Presocratic Philosophy* (2009, p. 17), Palmer apresenta uma lista detalhada com os oito princípios que fundamentam a visão de Guthrie em relação a Parmênides.

¹⁰² “The verb translated *think of* (*noein*) could not, in and before his time, convey the notion of imagining something non-existent, for it connoted primarily an act of immediate recognition.” (GUTHRIE, 1969, p. 17-8). Ver também os exemplos utilizados por Homero, Eurípides e Aristóteles citados por Guthrie (1969, p. 18-9).

a supera¹⁰³. A ressalva é necessária, pois é a partir dela que Guthrie identificou o que considera ser “o ponto essencial” de Parmênides:

O ponto essencial é, portanto, que Parmênides foi o primeiro a traçar a distinção entre *aistheton* e *noeton* – entre os dados de olhos e ouvidos na mão e de logos no outro – e a dizer que o último era real e verdadeiro e o primeiro irreal. Material e imaterial são conceitos que ele dificilmente teria entendido: o que importa é que, em sua visão, a realidade não pode ser vista ou ouvida, sentida ou provada, mas apenas inferida por um processo de raciocínio dialético como ele foi o primeiro a empregar. Considerando o quanto a distinção entre inteligível e sensível significava para Platão, e como ele exaltou o inteligível em detrimento do sensível, dificilmente se pode evitar a conclusão de que o caminho para sua forma particular de idealismo foi aberto pela primeira vez por Parmênides. Não foi sem razão que ele se referiu a ele como 'uma figura reverenda e terrível.

(GUTHRIE, 1969, p. 25-6)¹⁰⁴

A distinção entre *aistheton* e *noeton* é essencial para Guthrie (1969), pois parece ser com base nela que o autor sustenta sua interpretação da visão de Parmênides, afirmando que para este “[...] a realidade não pode ser vista ou ouvida, sentida ou provada, mas apenas inferida por um processo de raciocínio dialético...”¹⁰⁵. É provavelmente fundamentado nessa interpretação que Guthrie (1969) passou a tratar o fr. 8 como sendo um espaço dedicado ao “tema central da doutrina de Parmênides”, que consistiria nas supostas “deduções” que seriam “extraídas da simples afirmação esti”¹⁰⁶. Segundo Guthrie (1969), Parmênides supõe que o significado de *esti* é o existencial e, com base nessa suposição, ele “tira certas conclusões” que são apresentadas no fr. 8 como “características necessárias da realidade”¹⁰⁷.

¹⁰³ “It was, then, a general Greek belief that human powers of cognition included a faculty of immediate apprehension of the true nature of an object or situation, comparable to, but going deeper than, the immediate apprehension of superficial qualities by the senses. [...] It is this faculty that Parmenides names when he says that whatever is apprehended by it must be.” (GUTHRIE, 1969, p. 19, tradução nossa).

¹⁰⁴ “The essential point is therefore that Parmenides was the first to draw the distinction between *aistheton* and *noeton* – between the data of eyes and ears on the hand and of *logos* on the other – and to say that the latter was real and true and the former unreal. Material and non-material are concepts which he would scarcely have understood: what matters is that in his view reality cannot be seen or heard, felt or tasted, but only inferred by a process of dialectical reasoning such as he was the first to employ. Considering how much the distinction between intelligible and sensible meant to Plato, and how he exalted the intelligible at the expense of the sensible, the conclusion can hardly be avoided that the way to his particular form of idealism was first opened by Parmenides. It was not without reason that he referred to him as 'a reverend and awful figure.’” (GUTHRIE, 1969, p. 25-6, tradução nossa).

¹⁰⁵ “[...] reality cannot be seen or heard, felt or tasted, but only inferred by a process of dialectical...” (GUTHRIE, 1980, p. 26, tradução nossa).

¹⁰⁶ “We now embark on the central theme of Parmenides's doctrine, the deductions to be drawn from the simple statement *esti*: 'It is' or 'Something exists'.” (GUTHRIE, 1969, p. 27, tradução nossa).

¹⁰⁷ “The necessary characteristics of reality...” (GUTHRIE, 1969, p. 28, tradução nossa).

Palmer (2008) critica a visão de Parmênides de Guthrie, alegando que ela contém o mesmo tipo de “*tensão*” que pode ser encontrada em outras “*propostas ultrapassadas*” (ex.: Kirk e Raven, 1957). Para Palmer (2008), o problema da leitura de Guthrie está na suposição de que o monismo estrito de Parmênides teria sido desenvolvido como uma crítica ao monismo material milésio, o que Palmer (2008) considera ser uma “*posição metafísica descontroladamente contra-intuitiva*”¹⁰⁸. Diante da gravidade das “*fragilidades estruturais da narrativa de Guthrie*”, Palmer (2009) sugere que a melhor opção seria abandoná-la em vez de tentar alguma forma de modificação¹⁰⁹.

De acordo com Palmer (2009, p. 19), essa visão foi substituída por outros pensadores, na medida em que rejeitaram a ideia de que o suposto monismo estrito de Parmênides consistiria em uma crítica ao materialismo dos milésios, passando a defender que os argumentos apresentados são estritamente lógicos. Palmer (2009, p. 19) cita Gregory Vlastos e G. E. L. Owen como “*os dois pioneiros mais influentes desse movimento*”.

4.1.4 G. E. L. Owen

G. E. L. Owen (1960) inicia seu “*Eleatic Questions*” com uma denúncia em relação a interpretação de Poema de Parmênides. Segundo Owen (1960, p. 84), a interpretação feita até os seus dias, residiria sobre a suposição de que o Poema faria parte da “*ampla tradição da cosmologia jônica e itálica*”. Considerando que tal suposição se apoiaria em opiniões falsas, que segundo Owen (1960) obscureceriam “*a estrutura e a originalidade do argumento de Parmênides*”¹¹⁰, Owen acaba por afastar tal suposição e aponta para um novo problema. De acordo com Owen, o problema principal passa a ser a *reinterpretação*¹¹¹ do dístico de B1.28-32.

¹⁰⁸ “One problem with Guthrie’s view of Parmenides is that the supposition that Parmenides’ strict monism was developed as a critical reductio of Milesian material monism sits uncomfortably with the notion that he actually embraced this wildly counter-intuitive metaphysical position.” (PALMER, 2008) [tradução nossa].

¹⁰⁹ “I shall in any case go on to argue that the tensions and problems with Guthrie’s narrative that subsequent developments have brought to light are such that the narrative is better abandoned than modified in some of the ways it has been.” (PALMER, 2009, p. 9).

¹¹⁰ “[...] the structure and the originality of Parmenides’ argument.” (OWEN, 1960, p. 84, tradução nossa).

¹¹¹ “Here our chief problem is the reinterpretation of a couplet which was already for Diels in 1987, the most controversial text in Parmenides”. (OWEN, 1960, p. 84). Palmer (2008) considera a publicação de

Para o autor, esse problema já vinha sendo discutido desde a edição de 1987 de Diels, passando por intérpretes como Wilamowitz, Verdenius, Reinhardt entre outros. O problema estaria basicamente relacionado as “*opiniões dos mortais*” (βροτῶν δόξας) e como – a partir de B1 e sua relação com B6, 7 e 8 – estas teriam levado vários intérpretes a concluir que haveria vários graus de realidade (OWEN, 1960, p. 85-6). A confusão se estende dando origem a dois tipos de traduções de B1.32, a de Kirk e Raven que fala das “*coisas que parecem existir*” e a de Diels que se refere à “*realidade*” e posteriormente passa a interpretar εἶναι (B1.32) como uma cópula (OWEN, 1960, p. 87). Todavia, Owen (1960) também considerou esse um erro. Segundo o autor, o problema levantado parte de uma “*pergunta equivocada*”, que foi claramente apresentada por Verdenius e expressa por Owen nos seguintes termos: “*que comentário sobre as opiniões humanas a deusa oferece nessas linhas?*”¹¹²

Finalmente o autor chega ao ponto desejado. Owen (1960, p. 89) afirma que sua intenção é *rejeitar* um tipo específico de interpretação, defendida por autores como Conford e Raven, onde Parmênides é associado à cosmologia de seus predecessores, criando assim a ideia do *Ser Único*. Para rejeitar essa interpretação, Owen (1960) passou a defender que o problema do argumento da *deusa* em B2.3-6 é o da identificação do “*sujeito não expresso dos verbos ἔστιν e οὐκ ἔστιν*”¹¹³.

Partindo do problema apresentado, Owen (1960) passou a defender que a tese de Parmênides visa estabelecer “[...] *um conjunto exaustivo de respostas possíveis à questão ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*”¹¹⁴. Esse conjunto de respostas é dividido e classificado por Owen (1960) como *não-qualificado* e *qualificado*¹¹⁵. O primeiro conjunto de respostas, identificado por *não-qualificado* ou *sem restrições*, é mais amplo e se apresenta sob a forma de dois caminhos. O primeiro é o *caminho certo* que afirma que só o que existe é. O segundo, igualmente *não-qualificado*, é

Owen (1960) um *evento divisor de águas* que levou a uma mudança no entendimento do argumento de Parmênides, passando a compreender suas motivações como estritamente lógicas e não como uma crítica as teorias dos seus antecessores.

¹¹² “[...] just what comment on human opinions does the goddess volunteer in these lines?” (OWEN, 1960, p. 88, tradução nossa).

¹¹³ “[...] what is the unexpressed subject of the verbs ἔστιν and οὐκ ἔστιν?” (OWEN, 1960, p. 90, tradução nossa).

¹¹⁴ “[...] an exhaustive set of possible answers to the question ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν;” (OWEN, 1960, p. 91, tradução nossa).

¹¹⁵ Owen usa os termos *unqualified* e *qualified*. Decidiu-se traduzi-los, respectivamente, por *não-qualificado* e *qualificado* a fim de manter uma proximidade com os termos em inglês.

identificado como o *caminho errado* que nega a existência¹¹⁶. Entre esses dois caminhos propostos, Owen (1960) afirmou que não só o primeiro é o certo, como o segundo, além de errado, leva ao absurdo de afirmar que “*não há nada na existência*”¹¹⁷. Owen (1960, p. 91; 95) disse ainda que esse segundo caminho é refutado em B2.7 e posteriormente em B6, pois se nada não existe, logo não pode ser pensado ou dito.

O segundo conjunto de respostas corresponde as *opiniões dos mortais*, na medida em que esses admitem que “sim” e “não” são respostas possíveis e não excludentes para a questão de ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, a depender do que se “*estar falando, quando e onde*” (OWEN, 1960, p. 91). Assim, o que Owen chamou de *resposta qualificada*, pode ser associada às opiniões dos mortais por serem estes os responsáveis por decidirem o que existe ou não, dependendo de suas próprias experiências. Segundo Owen (1960), esse é o problema denunciado por Parmênides, que afirma que os mortais usam “[...] *existência e a não-existência como diferentes e ainda assim idênticas*”¹¹⁸.

Homens comuns e cosmólogos tentam distinguir a existência da inexistência dizendo, por exemplo, que os leões existem e as sereias não; ainda assim, ao distingui-los, eles os identificam, pois (pelo argumento já apresentado contra o primeiro caminho errado em B2) se as sereias inexistentes pudessem ser mencionadas, elas existiriam. (OWEN, 1960, p. 91)¹¹⁹.

A contradição para Owen é flagrante. Se algo não existe, como poderá ser identificado? Não podendo ser identificado, como poderá ser pensado? Sem ser pensado, como poderá ser afirmado ou negado? Logo, não é possível dizer que “sereias” não existem sem que essa afirmação leve à contradição. O que leva Parmênides, segundo Owen (1960, p. 91), à segunda refutação. Esta consiste em refutar o relativismo do uso de ἔστιν, negando que ele possa ser usado em um momento como verdadeiro e em outro como falso ou que é verdadeiro para uma coisa

¹¹⁶ Owen (1960, p. 91) usa a expressão “*The right path*” para se referir ao caminho que defende a existência total e “*wrong path*” como o caminho da negação total da existência, ou seja, TUDO existe (*right path*) ou NADA existe (*wrong path*).

¹¹⁷ Segundo Owen, “*Não há nenhuma sugestão de que alguém tome o primeiro caminho errado, o que simplesmente significa dizer que não há nada na existência.*” (1960, p. 91, tradução nossa).

¹¹⁸ “[...] existence and non-existence as different and yet identical” (OWEN, 1960, p. 91, tradução nossa).

¹¹⁹ “Ordinary men and cosmologists alike try to distinguish existence from non-existence by saying, for instance, that lions do exist and mermaids do not; yet in distinguishing them they identify them, for (by the argument already brought against the first wrong road in B2) if non-existent mermaids could be talked about they would be existente.” (OWEN, 1960, p. 91, tradução nossa).

e não para outra ou que poderá ser usado como verdadeiro ou falso a depender do lugar. De acordo com Owen (1960, p. 91-2), isso leva a eliminação de ambas as alternativas *qualificadas*, restando apenas o simples $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$.

Na continuidade de sua interpretação, Owen (1960, p. 92) passou a defender que por trás da afirmação de Parmênides existe uma referência a *um sujeito*, não só pressuposto como demonstrado pelo Eleata. Recorrendo a B8, Owen (1960, p. 92-3) dividiu o fragmento em quatro partes, que ele identificou como *estágios principais*, que provam a existência de um único sujeito para $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$. Se contrapondo a Hermann Fraenkel¹²⁰, Owen defendeu que o *sujeito*, ou o *assunto* de $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, não pode ser entendido de maneira impessoal, por conta da série de características apresentadas por Parmênides, principalmente em B8. Sendo as características provas que reforçam e apontam a possível necessidade de um sujeito, resta saber qual seria esse sujeito ou sobre qual assunto o argumento de Parmênides versa. Como solução, Owen propôs algumas perguntas norteadoras para a identificação: “*O que deve ser desde o início para satisfazer as exigências do argumento? Se não é suposto ser existente e indivisível, o que é suposto ser?*”¹²¹.

Descartada a resposta negativa acerca daquilo que existe, visto “*não poder ser distinguindo no pensamento ou na fala (B2.7-8)*”¹²² aquilo que não existe, Owen (1960, p. 94) segue a resposta positiva da deusa, ao mesmo tempo que expõe o erro dos *homens simples* que, em seus usos *diários da linguagem*, admitem a validade de ambas as respostas (positiva e negativa). Sem responder porque a resposta negativa (*não existe*) não pode ser distinguida no pensamento ou na fala, e sem apresentar a identidade específica do sujeito, Owen (1960, p. 100-101) concluiu negando a influência dos cosmólogos sobre o pensamento de Parmênides e reconhecendo o Eleata como um dos primeiros filósofos.

A argumentação de Owen (1960) deixa evidente que a existência é o ponto central da discussão¹²³ – caracterizando sua proposta como uma Leitura Existencial – bem como a presença de um sujeito implícito em todo desenvolvimento de sua

¹²⁰ Ver a descrição da posição de Hermann Fraenkel por Owen (1960) na p.93.

¹²¹ “What must it be from the start if it is to satisfy the demands of the argument? If it is not assumed to be existent and indivisible, what is it assumed to be?” (OWEN, 1960, p. 93, tradução nossa).

¹²² “[...] does not exist cannot be distinguished in thought or speech (B2.7-8)...” (OWEN, 1960, p. 94, tradução nossa).

¹²³ Palmer (2008) elenca como ponto essencial da interpretação de Owen a seguinte hipótese: “*o que pode ser falado ou pensado existe*” [tradução nossa]. Este ponto, segundo Palmer (2008), reflete a influência de Bertrand Russell sobre Owen.

interpretação do Poema, que tem em B8 as características que provam a sua existência, mas não expressam sua identidade¹²⁴. O problema de Owen é colocado a ele próprio, por ele mesmo, ao iniciar seu estudo pela busca de um sujeito para “é/não é”: *o que se pode ser pensado*. Não podendo dizer que há algo que “é” ou que “não é”, ele passa a dizer que há apenas duas espécies de caminhos, o *não-qualificado* que visa “é” (B2.3) e “não-é” (B2.5) e o *qualificado* que põe uma restrição à “é”, que é “não é”. O mais curioso é que, em busca de um sujeito para *ἔστιν* e *οὐκ ἔστιν*, Owen (1960) optou, sem explicar, pela tradução existencial do verbo εἶναι e só depois passou a considerar os caminhos que se distinguem pela posição que tomam sobre a “existência”.

4.1.5 Leonardo Tarán

Leonardo Tarán (1965) acolheu a proposta de Owen (1960), reafirmando sua Leitura Existencial. Na sua tradução de B2, Tarán¹²⁵ já deixa clara sua predileção pela leitura existencial, traduzindo B2.3 por “*the one [says]: ‘exists’ and ‘it is not possible not to exist’*”, B2.5 por “*the other [says]: ‘exists-not’ and ‘not to exist is necessary’*” seguido por “*For you could not know that which does not exist...*” em B2.7¹²⁶. Em seu comentário aos versos citados, Tarán (1965, p. 33) defende a importância de B2 – especificamente as linhas 3 e 5 – para a compreensão da filosofia de Parmênides. Segundo o autor, foi “*devido à incompreensão*” de B2.3/B2.5 “*que surgiram muitas interpretações errôneas do pensamento de Parmênides*”¹²⁷.

Seguindo os passos de Owen (1960), Tarán retoma a questão de um possível sujeito para *ἔστιν* (B2.3) e *οὐκ ἔστιν* (B2.5), apresentando uma série de *estudiosos*¹²⁸ e suas respectivas opiniões sobre o assunto. A primeira posição, defendida por Diels (1987) e acolhida pela maioria dos *estudiosos*, sugere um sujeito “*não-expresso*”¹²⁹ para os respectivos dísticos. A segunda posição é daqueles que

¹²⁴ Owen (1960, p. 100-101) chegou a sugerir que Melisso foi o responsável por evidenciar a identidade do sujeito implícito de Parmênides, apontado a “realidade” como tal.

¹²⁵ TARÁN, L. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton University Press, Princeton (NJ), 1965, p. 36.

¹²⁶ TARÁN, 1965, p. 32.

¹²⁷ “[...] due to the misunderstanding of them that many misinterpretations of Parmenides' thought have arisen.” (TARÁN, 1965, p. 33, tradução nossa).

¹²⁸ Tarán costuma utilizar o termo “*scholars*”, traduzido aqui, e em outras partes deste trabalho, por “*estudiosos*”.

¹²⁹ TARÁN, 1965, p. 33.

inventam um “Ser” como assunto do Poema. Na sequência, Tarán (1965, p. 33) aponta um obstáculo a essa posição, que seria o fato de nada no contexto sugerir tal sujeito. A terceira posição, representada por *estudiosos* como Burnet (1930) e Raven (1957)¹³⁰, traduzem ἔστιν por “isso é” e busca determinar o “isso” a partir de uma pressuposição ontológica, recorrendo a B8 como seu apoio.

A quarta posição tem como principal representante Verdenius (1942), que segundo Tarán (1965, p. 34), defendia, em um primeiro momento, a “*realidade*” como o sujeito do Poema, mas posteriormente teria passado a defender a “*Verdade*” como sujeito possível do discurso da deusa e, por implicação, o sujeito de ἔστιν. A quinta posição é de Loenen (1959) que defende um “τι” ausente do texto como o sujeito de ἔστιν, o que levou a uma série de objeções (TARÁN, 1965, p. 34). A sexta foi a tentativa de se estabelecer um sujeito para ἔστιν feita por Untersteiner (1958), que apontou “*o próprio caminho*” como possível sujeito, argumentando que ὅπως em B2.3 não pode ser apenas declarativo (TARÁN, 1965, p. 34), pois precisaria de um verbo *dizer* ou *pensar* no negativo para que fosse interpretado assim (TARÁN, 1965, p. 35). Desta forma, Tarán (1965, p. 35) afirmou que Untersteiner defendeu que ὅπως deveria ser interrogativo, recorrendo a Homero como exemplo paradigmático. Porém, o próprio Tarán (1965, p. 35) demonstra que tal hipótese não é nem sustentável nem necessária.

A sétima posição é a de Owen (1960), que sugeriu que o sujeito de ἔστιν é “*o que pode ser dito ou pensado*”¹³¹. A oitava posição vai de encontro às anteriores, pois afirma que não há um sujeito e o verbo ἔστιν deve ser lido de maneira impessoal, como em “*chove*” (TARÁN, 1965, p. 36). Essa posição é defendida por *estudiosos* como Fränkel (1946). A nona posição, sustentada por Calogero (1936), apresenta uma posição semelhante a essa, negando a existência de um sujeito, mas substituindo o valor impessoal de ἔστιν pelo uso como cópula (TARÁN, 1965, p. 36).

A última posição é aquela com que Tarán (1965) se identificou. Reconhecendo que Calogero (1936) estava certo ao dizer que não há um sujeito para ἔστιν em B2.3 e B2.5, mas, discordando do simples valor de cópula atribuído ao verbo, o autor defende que o significado deve ser “*existencial*” (TARÁN, 1965, p. 36). No

¹³⁰ Tarán (1965, p. 33) afirmou que Raven seguiu a mesma posição de Burnet, tentando justificar que a dificuldade apresentada vem da confusão feita pelo próprio Parmênides que mistura o uso existencial e predicativo de verbo ser.

¹³¹ Tarán (1965, p. 34) acusou Owen de fazer uma inferência que não é permitida pelo texto, considerada *impossível* e *desnecessária*.

entanto, Tarán (1965, p. 37) ressaltou que, para Parmênides, existe apenas um *Ser Absoluto* e que as expressões usadas para o *Ser* e o *não-Ser* são sinônimas. A ressalva pode parecer contraditória¹³² com a posição apresentada, mas não passa de uma aparente contradição. O que Tarán nega não é o fato de que para Parmênides exista um *Ser* absoluto, mas que esse apareça nos dísticos de B2¹³³.

Tarán (1965, p. 37) explicou que os dois caminhos são afirmativos: o primeiro (B2.3) afirma “*existe*” e o segundo (B2.5) afirma “*não-existe*”. De acordo com o autor, Parmênides prioriza o “*problema ontológico*” partindo da existência e demonstrando que o segundo caminho (B2.5) é “*impossível*”, pois afirma “*a existência da não-existência*” (TARÁN, 1965, p. 37). Interpretando o argumento de Parmênides de maneira existencial, Tarán (1965, p. 37) concluiu que o “*não-Ser*” não pode ser concebido e nem expresso, pois não existe.

Segundo Tarán (1965, p. 38), é nisso que se consistiria o “*grande mérito*” de Parmênides, em voltar o debate a um ponto anterior, demonstrando que qualquer coisa que exista só pode ter sua “*característica de existência*” determinada pela razão e não pela experiência do “*mundo fenomenal*”. Estabelecendo a razão como fonte para determinar as características do que existe, Parmênides, de acordo com Tarán (1965, p. 38), evitaria o problema daqueles que aceitam as características do *mundo fenomenal*, que é o erro que leva a afirmar a existência do “*não-Ser*”. Para isso, Tarán (1965, p. 38) afirmou que Parmênides demonstrara a impossibilidade da “*afirmação da existência do não-Ser*” aplicando a “*Lei do Terceiro Excluído*”, levando a conclusão lógica de que só pode haver duas opções: existe ou não existe.

Tarán (1965, p. 38) prosseguiu em defesa de sua posição, recorrendo a B8.15-18 como reforço de B2.7-8, confirmando que a segunda opção deveria ser necessariamente abandonada pois é “*impensável e inexprimível*”¹³⁴. Para Tarán (1965), “*o ponto de partida de Parmênides é que há existência, qualquer que seja o existente...*”¹³⁵, e isso seria suficiente para desobrigá-lo de apresentar um sujeito para

¹³² Nehamas é um que acusa Tarán de apresentar uma visão bastante confusa, que ora parece defender três formas de investigação, ora parece defender que são apenas duas (ver: *On Parmenides' three ways of inquiry*, 1981, p. 99)

¹³³ Tarán (1965, p. 37) chegou a afirmar que “those who maintain that the subject of ἔστιν is Being are not mistaken...” e que “[...] to say “Being exists” would be a tautology, as Fränkel asserts”. Tarán ainda acrescentou que “mistake consists rather in attributing the same subject to both sentences (lines 3 and 5)” (1965, p. 37).

¹³⁴ Tradução de SANTOS, 2013, p. 16.

¹³⁵ “The point of departure of Parmenides is that there is existence, whatever the existente may be...” (TARÁN, 1965, p. 38, tradução nossa).

B2.3 e 5, demonstrando que a premissa de B2.3 não precisa de nenhuma prova, pois seria de certa forma autoevidente, ao mesmo tempo que dispersaria a necessidade de uma demonstração da premissa de B2.5 (TARÁN, 1965, p. 38-9). Tarán ainda acrescentou dizendo que:

O que foi dito é prova suficiente de que a concepção de Ser de Parmênides não se originou de uma confusão entre o uso copulativo e existencial do verbo "ser". Se tal confusão existisse, Parmênides não poderia ter afirmado que uma declaração negativa é verdadeira, mas, para dar apenas um exemplo, fr. VIII.22 mostra que ele fez: οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, κτλ. Ou, inversamente, ele deveria ter afirmado que todas as afirmações da forma "X é" são verdadeiras, o que também não é o caso. (TARÁN, 1965, p. 40)¹³⁶

Dessa forma, segundo Tarán, Parmênides não descarta a possibilidade da veracidade de uma afirmação negativa e nem que uma afirmação positiva seja necessariamente verdadeira. O ponto que Tarán quis ressaltar, em primeiro lugar, foi que os caminhos afirmativos de B2, lidos de forma existencial, excluem a possibilidade de um terceiro caminho, pois só há duas opções: "existe" ou "não existe". Em segundo lugar, o caminho de B2.5 ("não-existe") deve ser descartado, pois o que não existe é *impensável* e conseqüentemente *inexprimível* (B8.17). Logo, resta apenas o caminho que afirma "existe". E o que existe é o Ser, sujeito implícito que Tarán acreditou que Parmênides tinha em mente ao apresentar seu argumento.

4.1.6 David Gallop

Em 1979¹³⁷ uma nova tentativa de defesa da interpretação existencial é feita. Desta vez, David Gallop é o responsável por reabrir a discussão sobre o significado de "é" e "não é" nos respectivos B2.3 e B2.5. Partindo do pressuposto de que o significado de "é" e "não é" determinam a natureza dos caminhos e que todo *Caminho da Verdade* depende disso, Gallop (1979) se propõe a defender uma versão

¹³⁶ "What has been said is sufficient proof that Parmenides' conception of Being did not originate in a confusion between the copulative and the existential use of the verb "to be". Should such a confusion exist, Parmenides could not have asserted that a negative statement is true, but, to give but one example, fr. VIII.22 shows that he did: οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, κτλ. Or, conversely, he could have asserted that all statements of the form "X is" are true, which is not the case either" (TARÁN, 1965, p. 40, tradução nossa).

¹³⁷ O autor explica em nota que o artigo intitulado como 'IS' OR 'IS NOT'? (1979) é o resultado de uma série de discursões e reflexões subsequentes que se deram em virtude de um artigo anteriormente apresentado sobre título "*Parmenides and What-Not?*", em Ontário (1975-76) e na *Canadian Philosophical Association* (1976) em Laval University.

modificada da interpretação existencial apresentada por Owen (Eleatic Questions, 1960)¹³⁸.

A primeira parte do artigo consiste na reconstrução do argumento de B2–B3 e B6.1-2. Gallop começa explicando que B2 é frequentemente interpretado “[...]como repudiando juízos negativos em geral, sejam existenciais ou predicativos”¹³⁹. Dessa forma, o autor argumenta que a “rota permitida” consistiria em “qualquer tipo de juízo afirmativo” (“é”), enquanto a “rota proibida” seria “qualquer tipo de juízo negativo” (“não é”)¹⁴⁰. A justificativa estaria na advertência feita pela deusa em B2.7, que, supostamente, defenderia a impossibilidade de “*todos os juízos negativos*”¹⁴¹.

Dessa interpretação, segue-se que afirmações do tipo *x não existe* ou *x não é y* estão proibidas, bem como afirmações sobre geração e morte, mudanças, locomoção e pluralidade (GALLOP, 1979, p. 61). Apesar de atraente à primeira vista, Gallop (1979, p. 62) sugere que esse relato é duvidoso, passando a apontar alguns pontos que impedem o acolhimento dessa proposta. O primeiro deles, argumenta o autor, é que não há argumentos suficientes em B2 para tal afirmação, bem como a própria proibição conflituaria com uma série de negações que aparecem ao longo dos fragmentos¹⁴². O ponto mais delicado seria o fato de que, se a deusa está proibindo qualquer tipo de juízo negativo, as formas negativas contidas em B2.7-8 constituiriam uma contradição flagrante (GALLOP, 1979, p. 62).

Diante dessas dificuldades, Gallop (1979) questiona “*o que, então, a deusa quer dizer com sua acusação de conhecer ou apontar o que não é?*”¹⁴³. O autor passa, então, a apresentar cinco possíveis respostas a essa questão. A primeira consistiria em interpretar “é” e “não é” como alternativas possíveis e excludentes, ou seja, “*Ou é certo apenas pensar ou dizer de uma coisa, ‘é...’ (ou seja, ‘é fulano de tal, por exemplo, branco’), ou então é correto pensar ou dizer apenas ‘não é...’ (ou seja, ‘não é outra*

¹³⁸ GALLOP, 1979, p. 61.

¹³⁹ “[...] as repudiating negative judgments in general, whether existential or predicative.” (GALLOP, 1979, p. 61, tradução nossa).

¹⁴⁰ “The permitted route is *any* kind of affirmative judgment, and the prohibited route is *any* kind of negative one.” (GALLOP, 1979, p. 61, tradução nossa).

¹⁴¹ “[...] she means that all negative judgments are impossible.” (GALLOP, 1979, p. 61, tradução nossa).

¹⁴² Gallop (1979, p. 62) menciona cerca de sessenta negações que se encontra ao longo do poema.

¹⁴³ “What, then, does the goddess mean by her indictment of knowing or pointing out what is not?” GALLOP, 1979, p. 62, tradução nossa).

coisa, por exemplo, preto)”¹⁴⁴. Gallop (1979, p. 62) apresenta uma série de objeções a essa interpretação, que estariam concentradas, basicamente, no erro de não levar em consideração o caráter excludente dos caminhos. Essa, de acordo com Gallop (1979), seria a interpretação de Kirk e Raven.

A segunda alternativa corresponde a oitava posição apresentada na lista de Tarán (1965) e defendida por *estudiosos* como Fränkel (1946). Essa consistiria na interpretação impessoal de “*é*” sem sujeito, entendendo que o “[...] *ἔστι* não representa mais do que a forma de ‘juízo ou de ‘afirmação’”¹⁴⁵. Recorrendo aos apontamentos de Kahn (1969) e à observação de Owen (1960), Gallop (1979) descarta a hipótese afirmando que “[...] *tal uso impessoal de ἔστι* não teria paralelo genuíno” e que “[...] ‘*é*’ em B2.3 não pode ser lido como totalmente desprovido de sujeito”¹⁴⁶.

A terceira alternativa é a de A. P. D. Mourelatos que sugeriu que a melhor forma de entender “*ἔστι*” em B2 seria como uma “*cópula nua*”, onde sujeito e predicado seriam deliberadamente suprimidos¹⁴⁷. Segundo Mourelatos (1976), “*a rota ἔστιν representaria assim não uma proposição ou premissa, mas a mera forma ou quadro de proposições que caracterizam seu sujeito em termos positivos*”¹⁴⁸. O que Mourelatos (1976) parece combater é a ideia de que a deusa rejeitaria a impossibilidade de julgamentos negativos:

[...] não é a palavra ‘não’, ou predicação negativa em geral, que está sendo rejeitada, mas a visão de que uma proposição irrestrita e não qualificada da forma ‘é realmente não-F’ pode sempre aparecer como a última afirmação (ou uma das últimas) na investigação cosmológica.

(GALLOP, 1979, p. 63)¹⁴⁹

Apesar de reconhecer a relevância da análise de Mourelatos, Gallop apresenta algumas dificuldades. A primeira delas é a suposta exclusão de Parmênides

¹⁴⁴ “[...] ‘Either it is right only to think or say of a thing, ‘it is...’ (i.e. ‘it is so-and-so, e.g. white’), or else it is right to think or say only ‘it is not...’ (i.e. ‘it is not something else, e.g. black’).” (GALLOP, 1979, p. 62, tradução nossa).

¹⁴⁵ “[...] *ἔστι* representes no more that the *form* of ‘judgment’ or of ‘affirmation’.” (GALLOP, 1979, p. 63, tradução nossa).

¹⁴⁶ “[...] such an impersonal use of *ἔστι* would be without genuine parallel.” [...] ‘is’ at B2.3 cannot be read as totally devoid of a subject.” (GALLOP, 1979, p. 63, tradução nossa).

¹⁴⁷ MOURELATOS, 1976, p. 46, apud GALLOP, 1979, p. 62, n. 8.

¹⁴⁸ “The route *ἔστιν* would thus represent not a proposition or premise but the mere form or frame of propositions that characterize their subject in positive terms.” (MOURELATOS, 1976, p. 46, apud GALLOP, 1979, p. 63, n. 8, tradução nossa).

¹⁴⁹ “[...] ‘it is not the word ‘not’, or negative predication in general, which is being rejected, but the view that an unqualified, unrestricted proposition of the form ‘is really not-F’ can ever feature as the last statement (or one of the last) in cosmological inquiry.” (MOURELATOS, 1970, p. 79, apud GALLOP, 1979, p. 63, n. 9, tradução nossa)

das proposições de forma “x não é y”. Gallop (1979, p. 63) duvida que Parmênides pudesse ter feito isso, visto que ele mesmo teria utilizado tais formas, com certa frequência, para caracterizar o sujeito de B8. O autor também discorda do uso copulativo de “não é”, argumentando que “[...] as ocorrências relevantes de “‘não é’ em B8 não podem ser plausivelmente consideradas copulativas”, o que implica que se B8.15-18 “[...] olhando para trás, para um estágio anterior do argumento, é difícil sustentar que ‘não é’ deva ser entendido de forma diferente em B2”¹⁵⁰.

Gallop (1979, p. 64) ainda critica o relato de Mourelatos, chamando-o de deficiente por não apresentar uma interpretação de B3 ou de B6.1-2, como também acusa o autor de propor “*um conselho de desespero*” para se esquivar de tal tarefa. Em relação a representação de “é” e “não é” como exaustiva e exclusiva, Gallop afirma que a posição de Mourelatos é tão complicada quanto a de Kirk e Raven, pois não parece levar em consideração o fato de que em alguns casos “[...] a caracterização de um sujeito em termos negativos pode ser considerada não apenas compatível, mas até mesmo um complemento útil para uma caracterização positiva”¹⁵¹.

O quarto relato é apresentado, segundo Gallop (1979, p. 64), por Montgomery Furth (1968) em “*Elements of Eleatic Ontology*”. De acordo com Gallop (1979, p. 64), na interpretação de Furth “é” e “não é” são entendidos como estruturas de sentenças, sem sujeito e predicado especificados. Em relação ao sentido de “é”, Gallop explica que Furth “[...] apela para um uso ambíguo de *ἔστιν*, abrangendo os sentidos existencial e predicativo de ‘é’”¹⁵². Na leitura que Gallop faz do argumento de Furth (1968), ele chega à conclusão de que, em relação aos “*valores das variáveis de sujeito ou predicado*”, nenhuma restrição é colocada, pois, de acordo com o autor, Furth (1968) entende que o “*ponto real*” do poema são os “*corolários remotos de princípios de um tipo puramente lógico*” que se encontra em B8¹⁵³.

Contudo, Gallop parece concordar parcialmente com o argumento de Furth. Em relação ao sujeito de “é” em B2–3, B6.1-2 e B8.2, Gallop (1979, p. 64) admite que ele pode ser um tipo de variável como sugeriu Furth (1968). Já em relação ao “*ponto*

¹⁵⁰ “[...] the relevant occurrences of ‘is not’ in B8 cannot plausibly be taken as copulative...[...] glances back to an earlier stage of the argument, it is difficult to hold that ‘is not’ should be understood any differently in B2.” (GALLOP, 1979, p. 63-4, tradução nossa).

¹⁵¹ “[...] the characterization of a subject in negative terms might be thought not only compatible with, but even a useful complement to, a positive characterization.” (GALLOP, 1979, p. 64, tradução nossa).

¹⁵² “He also appeals to a fused use of *ἔστιν* encompassing both existential and predicative senses of ‘is’.” (GALLOP, 1979, p. 64, tradução nossa).

¹⁵³ “[...] ‘remote corollaries of principles of a purely logical kind...’ “[...] is the real point of the poem.” (GALLOP, 1979, p. 64, tradução nossa).

real defendido por Furth (1968), Gallop (1979, p. 64) considera uma distorção da mensagem do poema. O autor descarta a hipótese de que B8 seja desprovido de um assunto específico para as deduções que são apresentadas. Por fim, Gallop rejeita a proposta de “*um diálogo entre Parmênides e um interlocutor mortal*”, proposto por Furth (1968), alegando que essa proposta seria “*altamente eficaz para expor o seu próprio Parmênides*”, mas “*falso para expor a relação entre a deusa e o poeta*”¹⁵⁴.

A última proposta listada por Gallop (1979, p. 66) foi defendida por C. H. Kahn. A leitura veritativa, proposta por Kahn, sugere que “*o que é*” deva ser entendido como aquilo que é “*verdadeiro*”. O uso do verbo “*εἶναι*”, nos hemistíquios de B2.3 e B2.5, passa a ser entendido respectivamente como “*o que é o caso*” e “*o que não é o caso*”¹⁵⁵. Tal proposta, de acordo com autor, justificaria a “*rejeição da deusa de saber ‘o que não é’ em B2.7*”¹⁵⁶. Gallop (1979) compreende que a leitura proposta por Kahn creditaria a Parmênides “*uma formulação inicial de um princípio básico na teoria do conhecimento*”¹⁵⁷.

Gallop (1979, p. 66) tenta afastar a proposta de Kahn, afirmando que se B2 fosse tomado “*à maneira de Kahn*”, não constituiria ou garantiria qualquer acusação contra julgamentos negativos, fossem eles existenciais ou predicativos. O autor argumenta que “*supor que porque não se pode saber o que não é no sentido de ‘o que é falso’, não se pode saber o que não é no sentido de uma proposição negativa seria uma confusão desastrosa...*”¹⁵⁸. O que Gallop parece sugerir é que declarações do tipo “*x não é y*”, não implicam que a negativa impossibilite alguma compreensão de *x*¹⁵⁹. Gallop conclui que a interpretação não é convincente e passa a apresentar pelo menos três objeções.

Primeiramente, o autor duvida que “[...] *as características de garantia de verdade de ‘conhecer’, ou de verbos gregos semelhantes, tenham tanto peso no*

¹⁵⁴ “Furth constructs a dialogue between ‘Parmenides’ and a mortal interlocutor...” “[...] highly effective device for expounding his own ‘Parmenides’, seems false to the relationship between the goddess and the poet.” (GALLOP, 1979, p. 65-6, tradução nossa).

¹⁵⁵ “This depends upon recognizing the so-called ‘veridical’ use of the εἶναι, in which it means ‘to be true’ or ‘to be the case’ or ‘to be so’.” (GALLOP, 1979, p. 66, tradução nossa).

¹⁵⁶ “[...] the goddess’s rejection of knowing ‘what is not’ at B2.7.” (GALLOP, 1979, p. 66, tradução nossa).

¹⁵⁷ “[...] an early formulation of a basic principle in the theory of knowledge.” (GALLOP, 1979, p. 66, tradução nossa).

¹⁵⁸ “To suppose that because one cannot know ‘what is not’ in the sense of ‘what is false’, one cannot know ‘what is not’ in the sense of a negative proposition would be a disastrous (if easy) confusion.” (GALLOP, 1979, p. 66, tradução nossa).

¹⁵⁹ Nas palavras de Gallop (1979, p. 66) “Prima facie, negative truths are no less knowable than affirmative ones.

*argumento da deusa...*¹⁶⁰. Gallop (1979, p. 66) completa afirmando que a insistência na necessidade da verdade como condição para possibilidade do conhecimento, não passa de uma fuga da questão. A segunda objeção que o autor faz à interpretação de Kahn é em relação ao seu “*status do objeto conhecível*”¹⁶¹. De acordo com Gallop (1979, p. 66-7), os atributos apresentados em B8 implicariam na necessidade de um portador que tivesse um status de “*uma entidade, uma coisa individual*”, o que torna a proposta de Kahn insatisfatória, visto que ele sugere um objeto de conhecimento do tipo lógico. A terceira se seguiria basicamente dessa segunda, na medida em que Gallop conclui, a partir de B8, que as refutações à geração e perecimento não poderia se referir a meras “[...] *proposições falsas cujo pensamento ou expressão deve ser proibido, mas afirmações existenciais negativas*”¹⁶².

Depois de apontadas as alternativas e feitas as críticas, Gallop apresenta a sua proposta, partindo de uma tentativa de reconstrução do argumento de B2–B3 e B6.1-2. Começando por B2, o autor ressalta que “[...] *as rotas afirmativa e negativa são representadas como formas de ‘investigação’ διζήσιος, (B2.2)*”¹⁶³ e que essas incorporariam uma resposta à questão disjuntiva (“*é*”/“*não é*”). Questionado qual seria a resposta que melhor satisfaria essas duas perguntas, Gallop (1979, p. 68) acredita que elas só podem ser respondidas se lermos “*é*” existencialmente e se um sujeito for fornecido. De acordo Gallop, essa alternativa evitaria as dificuldades apontadas nas leituras anteriores, pelos motivos que se seguem.

Primeiro, a leitura dos hemistíquios em B2.3 e B2.5 passaria a ser *existe* [uma coisa] ou *não existe* [uma coisa], manifestando-se como uma resposta a possível pergunta, que para Gallop seria “*uma coisa existe ou não?*”¹⁶⁴. O segundo ponto é que, uma vez admitida a leitura existencial de “*é*”, segue-se que a ideia de graus é afastada, visto que o existente não admite graus e assim, afirma o autor, o ponto central de Parmênides seria consagrado: “*a existência não é uma questão de grau*”¹⁶⁵. Disso se seguiria, conforme Gallop, a exclusão da segunda opção (*não existe uma coisa*).

¹⁶⁰ “[...] the truth-guaranteeing features of ‘know’, or of kindred Greek verbs, should be expected to carry as much weight in the goddess’s argument...” (GALLOP, 1979, p. 66, tradução nossa).

¹⁶¹ “[...] the status of Kahn’s knowable object...” (GALLOP, 1979, p. 66, tradução nossa).

¹⁶² “[...] a false proposition whose thought or utterance must be prohibited, but a negative existential statement.” (GALLOP, 1979, p. 67, tradução nossa).

¹⁶³ “[...] the affirmative and negative routes are represented as ways of ‘inquiry’ διζήσιος, (B2.2).” (GALLOP, 1979, p. 67, tradução nossa).

¹⁶⁴ “does a thing exist or not?” (GALLOP, 1979, p. 68, tradução nossa).

¹⁶⁵ “existence is not a matter of degree”. (GALLOP, 1979, p. 68, tradução nossa).

Nesses termos, Gallop acredita que B6.1-2 ofereceria uma especificação mais completa do sujeito de B2.3, na medida em que acrescenta “*o que há para dizer e pensar*”¹⁶⁶. Este sujeito, segundo o autor, seria “[...] *precisamente o que a deusa mais tarde tentará provar que deve existir, justapondo-o e contrastando-o com o ‘nada’*”¹⁶⁷. Partindo do pressuposto de que B2.3 e B2.5 são propostas disjuntivas, Gallop sugere que se “*o que há para dizer e pensar existe*”¹⁶⁸, segue-se que a segunda proposta (“*o que há para dizer e pensar é nada*”¹⁶⁹) deve ser necessariamente rejeitada.

Em relação a B3, Gallop (1979, p. 69) sugere que, se o fragmento for lido como completando B2.8, seria possível considerá-lo como a antecipação da proposição formulada em B6.1-2, reforçando a sua interpretação existencial e do suposto sujeito. De acordo com o autor, B2.8 rejeitaria a “rota negativa” sobre o fundamento de que “*a mesma coisa existe tanto para pensar quanto para existir*”¹⁷⁰ e nesse sentido é que B3 prefiguraria a proposição de B6.1-2 (“*O que há para dizer e pensar é ‘lá’ para existir*”¹⁷¹). Uma vez aceita a hipótese de que B3 é uma continuidade de B2.7-8, Gallop argumenta que “[...] *esta forma de traduzi-lo produz a explicação mais plausível de seu conectivo de abertura ‘pois’*”¹⁷².

Gallop reconhece que essa “[...] *versão de B2–B3 e B6.1-2 deve mais a Owen do que a qualquer outro comentarista*”¹⁷³. Após algumas ressalvas à proposta de Owen, Gallop recorre a B8 a fim de tentar apoiar o que se mantém do relato anterior. Em sua interpretação, Gallop (1979, p. 72-3) parece defender que B8 apresenta uma argumentação em favor da existência de “*o que é*” como o “*único sujeito*” e da sua impossibilidade em perder ou ganhar atributos. Para isso, o autor reforça mais uma vez que em B8, e em todos os fragmentos anteriores, “*é*” e “*não é*” devem ser lidos de maneira existencial, pois de acordo com sua leitura, B8.15-18 seria uma reprise do argumento anterior sobre a escolha entre “*é*” e “*não é*”, onde o segundo

¹⁶⁶ “[...] what is there to speak and think of”. (GALLOP, 1979, p. 68, tradução nossa).

¹⁶⁷ “[...] precisely what the goddess will later try to prove must exist, by juxtaposing and contrasting it with ‘nothing’.” (GALLOP, 1979, p. 68, tradução nossa).

¹⁶⁸ “What is there to speak and think of exists” (GALLOP, 1979, p. 69, tradução nossa).

¹⁶⁹ “What is there to speak and think of nothing” (GALLOP, 1979, p. 69, tradução nossa).

¹⁷⁰ “[...] the same thing is there both for thinking and for existing.” (GALLOP, 1979, p. 69, tradução nossa).

¹⁷¹ “What is there to speak and think of is ‘there’ to exist...” (GALLOP, 1979, p. 69, tradução nossa).

¹⁷² “[...] this way of translating it yields the most plausible explanation of its opening connective ‘for’.” (GALLOP, 1979, p. 69, tradução nossa).

¹⁷³ “[...] version of B2–B3 and B6.1-2 owes more to Owen than to any other commentator.” (GALLOP, 1979, p. 69, tradução nossa).

caminho é mais uma vez rejeitado. O passo seguinte de Gallop é identificar o “*sujeito único*” com o “*universo*” e concluir que, a partir da refutação da geração feita em B8.3 – que em suas palavras retomaria o cerne do argumento apresentado em B2–B3 e B6.1-2 – “*não se pode supor que uma coisa (ou, conseqüentemente, a única coisa) não exista*” sobre o risco de “[...] *identificar algo com nada*”¹⁷⁴.

4.2 Leitura Veritativa

A Leitura Veritativa foi desenvolvida por Charles H. Kahn e seguida por *estudiosas* como Lesley Brown (1994). A partir de um estudo minucioso dos usos do verbo ἔστι, Kahn propôs uma leitura alternativa à leitura existencial e predicativa. De acordo com Kahn, existência e predicação são apenas aspectos da leitura veritativa de ἔστι. Essa leitura propõe que o objetivo do argumento de Parmênides é apresentar uma conexão entre o objeto de investigação e o conhecimento dele. Nesse sentido, o conhecimento verdadeiro só pode vir daquilo que verdadeiramente existe.

4.2.1 Charles H. Kahn

Charles H. Kahn (1969), num primeiro momento, associou os *caminhos de investigação* (ὁδοὶ διζήσιός) ao caminho percorrido por Parmênides no proêmio (B1.27)¹⁷⁵, reforçando a sua posição de que o proêmio contém a resposta ao argumento desenvolvido no restante do Poema. Para Kahn (1969, p. 704-5), o problema levantado por Parmênides é especificamente o problema da busca do conhecimento e a escolha entre os caminhos alternativos para o pensamento e o conhecimento. Dessa forma, as primeiras linhas de B2 estabelecem o problema epistemológico como ponto de partida, enquanto as linhas seguintes apresentam os “ways of search”. Em sua leitura, Kahn chegou à conclusão que:

[...] as cláusulas modais de tese e antítese ('é impossível que não seja' e 'é necessário que não seja') se opõem como contrários, que não podem ser verdadeiros juntos, mas pode conceivelmente ser ambas falsas, enquanto

¹⁷⁴ “One cannot suppose that a thing (or, consequently, the only thing) does not exist.” “[...] to identify something with nothing.” (GALLOP, 1979, p. 73, tradução nossa).

¹⁷⁵ KAHN, 1969, p. 703-704. Kahn resume sua tese com as seguintes palavras: “I have defined Parmenides’ problem in general terms as the problem of knowledge, and described his “ways of search” as alternative modes of seeking to know, as alternative approaches to the truth, Only one of which attains the goal.” (1969, p. 706).

as cláusulas assertóricas ou não modais são opostas como contraditórias diretas, como p a não-p. (KAHN, 1969, p. 707)¹⁷⁶

Aqui vale ressaltar um ponto específico da afirmação de Kahn. O autor faz a distinção entre os hemistíquios, nomeando B2.3b e B2.5b como *cláusulas modais*, enquanto B2.3a e B2.5a são chamadas de *orações assertóricas* ou *não-modais*. A distinção é importante pois permite afirmar que as *cláusulas modais* (B2.3b/B2.5b) são contrárias, ao passo que as *orações não-modais* (B2.3a B2.5a) são contraditórias. As primeiras não são excludentes, logo permitem serem concebidas como verdadeiras, ainda que separadas. As *não-modais* são necessariamente excludentes. Se por um lado é possível afirmar que “*é impossível que não seja*” e “*é necessário que não seja*”, o mesmo não acontece ao afirmar “*é*” e “*não-é*”. O que levou Kahn (1969) a concluir que “*qualquer explicação da oposição modal deve pressupor uma análise correta das alternativas primárias*”¹⁷⁷, ou seja, “*é*” e “*não-é*”.

Partindo dessa premissa, Kahn (1969, p. 707) sugeriu um exame minucioso do significado de ἔστι¹⁷⁸ em B2. Contudo, apesar da centralidade do problema do conteúdo de ἔστι, Kahn propôs uma questão ainda mais urgente. A questão levantada, que antecede o problema do conteúdo de ἔστι, é sobre a existência ou não de um sujeito. Já de princípio, Kahn (1969, p. 708) negou a possibilidade de um sujeito gramatical para a tese de Parmênides, apontando para um possível sujeito lógico que poderia ser identificado a partir do contexto.

Assim, Kahn (1969, p. 710) reforça mais uma vez o proêmio como a chave para compreensão do Poema e, nesse caso, para identificação do possível sujeito. Kahn (1988, p. 172) criticou Owen por inventar um sujeito que “*surge do nada*”, que não encontra respaldo no contexto imediato ou precedente, apelando para fragmentos ou interpretações posteriores. Kahn (1988, p. 171-2), por sua vez, criou um sujeito que, segundo ele, emerge naturalmente do proêmio e do contexto de B2. Ressaltou

¹⁷⁶ [...] the modal clauses of thesis and antithesis ('it is impossible for it not to be' and 'it is necessary for it not to be') are opposed to one another as contraries, which cannot be true together but might conceivably both be false, whereas the assertoric or non-modal clauses are opposed as direct contradictories, as p to not-p. (KAHN, 1969, p. 707, tradução nossa).

¹⁷⁷ “[...] any account of the modal opposition must presuppose a correct analysis of the primary alternatives.” (KAHN, 1969, p. 707, tradução nossa).

¹⁷⁸ Kahn produziu uma obra inteira para tratar apenas desse verbo. A elaboração dessa obra aconteceu entre os anos 1963-64, sendo publicada em 1973 e revisada e republicada em 2003 sob o título “The Verb ‘Be’ in Ancient Greek” (KAHN, 2012 p. XV). Nessa obra, Kahn estabelece uma distinção teórica entre o uso de *primeira ordem* (uso de cópula) e os usos semânticos de *segunda ordem* (existência, instanciação e verdade) do verbo εἶμι.

ainda que o proêmio forneceria uma especificação muito geral¹⁷⁹ do que pode ser o sujeito da tese de Parmênides, mas é o conteúdo predicativo que de fato esclarecerá a sua identidade¹⁸⁰. Kahn (1969) afirmou que o conteúdo predicativo foi frequentemente tratado pelos intérpretes modernos a partir de um uso existencial e copulativo¹⁸¹ de ἔστι.

De acordo com Kahn (1988, p. 167-8), as tentativas de especificar o conteúdo filosófico da noção de *ser* em Parmênides pode ser dividida em dois grupos. O primeiro grupo, representando principalmente por G. E. L. Owen, é aquele que defende a função existencial. Essa interpretação acarretou na suposição de que “é” é aquilo que “*existe*”. O outro grupo é dos que defendem a função predicativa do verbo *ser*, associado a figura de Alexander Mourelatos.

A primeira interpretação foi rechaçada, parcialmente, por Kahn (1969, p. 711), que imediatamente propôs uma leitura alternativa, chamando essa nova leitura de “the veridical”¹⁸². A leitura *veritativa* de ἔστι defende que “o que é” é verdadeiro. Dessa proposta se deduz que o sujeito lógico de ἔστι é o que se pode conhecer verdadeiramente¹⁸³. Kahn rechaçou parcialmente a leitura existencial¹⁸⁴ por admitir que os aspectos relacionados ao uso existencial, quanto ao predicativo do *ser*, estão envolvidos no uso verídico de ἔστι ou ἐόν para o objeto de conhecimento (KAHN, 1969, p. 712). Os aspectos foram enumerados e descritos por Kahn nos seguintes termos:

- 1) deve haver uma denotação, um sujeito existente sobre o qual estamos falando ou conhecendo;
- 2) deve haver uma predicação ou dizer-algo sobre este sujeito;
- 3) o estado de coisas que afirmamos deve ser real ou “existente”, se a cognição for verdadeira.

(KAHN, 1969, p. 712.)¹⁸⁵

¹⁷⁹ Em linhas gerais, Kahn afirmou que o proêmio apresenta “the object of knowing, what is or can be known” como especificação do sujeito da tese de Parmênides (1969, p. 710).

¹⁸⁰ KAHN, 1969, p. 710. Posteriormente, Kahn tornou mais clara sua posição ao identificar a “*Verdade*” como o sujeito de B2 (1988, p. 171; ver especialmente n.10).

¹⁸¹ Na teoria tradicional da cópula, o ‘é’ desempenha uma única função que é unir um sujeito a um predicado. Em sua obra “The Verb ‘Be’ in Ancient Greek (2003), Kahn questionou essa única função. Ver também Brown (1994).

¹⁸² Para uma compreensão mais detalhada do uso veritativo, ver *The verb ‘be’ in Ancient Greek* (KAHN, 2003, cap. VII)

¹⁸³ KAHN, 1969, p. 711. Ver também *Being in Parmenides and Plato*, 1988, p. 169.

¹⁸⁴ Kahn deixou claro que sua objeção é em relação a visão de que “*existe*” fornece a melhor tradução ou análise para ἐστί em Parmênides (1988, p. 169).

¹⁸⁵ “1) there must be a denotation, an existing subject which we are talking about or cognizing; 2) there must be a predication or saying-something about this subject; 3) the state of affairs which we assert must itself be actual or “existing”, if the cognition is true.” (KAHN, 1969, p. 712, tradução nossa).

Partindo da suposição de que “*deve haver*” um sujeito para tese de Parmênides e que “*deve*” ser dito algo sobre ele (predicação), segue-se a necessidade de o que quer que se diga desse sujeito corresponda à realidade (existente), ou seja, que seja verdadeiro. Assim, Kahn defendeu que a tese de Parmênides busca estabelecer uma conexão¹⁸⁶ necessária entre conhecimento e seu objeto¹⁸⁷, visando o *verdadeiro conhecimento*¹⁸⁸, que em sua interpretação, Kahn identificou como sendo o conhecimento de algo verdadeiro, correspondente ao que realmente existe, e não apenas a qualquer coisa que possa ser pensada.

O aspecto existencial que Kahn (1969, p. 713) assumiu como parte integrante da interpretação veritativa se apresenta em dois níveis. Primeiro, assumindo que aquilo que se conhece existe verdadeiramente e, em segundo lugar, que aquilo que se diz dele deve também existir necessariamente. O “*não é*” de B2.5, por sua vez, negaria esses dois níveis de existência, o que para Kahn (1969, p. 713) justificaria a rejeição de Parmênides do segundo caminho e reforçaria a afirmação inicial de que “*é*” e “*não é*” são contraditórias. Assim, apontado o sujeito de ἔστιν e sua relação necessária com o que se diz dele (predicativo), Kahn (1969) concluiu que o uso de ἔστιν no Poema de Parmênides é veritativo e que existência e predicado são apenas aspectos dessa leitura¹⁸⁹.

4.2.2 Lesley Brown

A interpretação de Kahn suscitou a crítica¹⁹⁰ de uns e influenciou a leitura de outros. Lesley Brown (1994) foi uma que reconheceu a plausibilidade do argumento de Kahn. Segundo Brown (1994), a leitura existencial de B2.3¹⁹¹ levaria a um

¹⁸⁶ Aqui é necessário ressaltar a palavra “conexão”, pois ela garante a distinção entre “o que é” e o pensar. Segundo Kahn (1969, p. 723-724), “*Parmênides nunca diz que ser é pensar*” [tradução nossa].

¹⁸⁷ KAHN, 1969, p. 711.

¹⁸⁸ Ibid., p. 712.

¹⁸⁹ Em 1988, Kahn publicou um novo artigo (*Being in Parmenides and Plato*) apontando correções que não foram percebidas nos textos anteriores e reconhecendo a sua proximidade com a posição de Mourelatos (1970), passando, desde então, a descrever sua interpretação como “*verídico-predicativo*”. Nessa mesma obra, Kahn afirmou que o uso verídico, ou verídico-predicativo, independente de incluir, ou não, um sujeito gramatical, em ambos os casos incluirá o aspecto existencial e predicativo (1988, p. 170-171). O professor Charles H. Kahn faleceu aos 94 anos, em 2023, ano em que este trabalho estava sendo concluído.

¹⁹⁰ Kahn fez um destaque para a crítica apresentada por David Gallop (1979) em ‘*IS*’ OR ‘*IS NOT*’?. O autor apresentou tanto os pontos levantados por Gallop quanto a sua resposta em *Being in Parmenides and Plato* (1988, pp. 180-182).

¹⁹¹ Kahn afirmou que o ponto central da controvérsia está em B2. A questão levantada é se o ἔστιν em B2 deve ser interpretado de maneira existencial, como defende Owen, ou verídico-predicativa.

paradoxo à medida que avançamos em direção a B6. Se B2.3 está tratando do que existe, B6 negaria a possibilidade de se *dizer e pensar* (λέγειν τε νοεῖν) o que não existe. O paradoxo, de acordo com Brown, se mostra à medida que confrontamos a afirmação de B6 com a experiência cotidiana, pelo fato de podermos tanto pensar quanto falar de coisas que não existem, “[...] *criaturas míticas, por exemplo, e eventos futuros, personagens fictícios, Papai Noel e assim por diante*”¹⁹².

Para desfazer esse paradoxo, Brown sugere a interpretação alternativa de Kahn (1969) como solução, modificando o significado existencial do “é” de B2.3 pelo sentido veritativo¹⁹³. Contudo, assim como Kahn, Brown (1994, p. 218) não nega que o aspecto existencial não faça parte do sentido veritativo e nem que não apareça posteriormente, mas que esse não é o ponto de partida ou “*a noção-chave no movimento de abertura*”. Para Brown, Kahn (1988, p. 176) defende que Parmênides, primeiramente, afirma que o “é” é verdadeiro para só depois concluir que existe. De acordo com a autora, ambos os sentidos estão contidos na afirmação de B2.3, sendo classificados como *completo* e *incompleto*¹⁹⁴. No primeiro caso (veritativo) o “é” é classificado como *completo*, que junto ao uso *incompleto* (predicativo) capturam “*todo sentido do pensamento de Parmênides*”¹⁹⁵.

Seguindo o exemplo de Kahn¹⁹⁶, Brown (1994, p. 235-6) recorre a uma série de passagens dos diálogos platônicos, bem como de textos de Aristóteles, para provar a impossibilidade de se fazer a distinção entre o “*existe*” e a copula “é”, seja ela semântica ou sintática. Na verdade, Brown (1994, p. 225) propõe que ambos os sentidos (*completo/incompleto*) são usados como um *espectro contínuo*, cujas fronteiras não se pode distinguir.

4.3 Leitura Predicativa

¹⁹² “Though highly plausible, the claim is a source of paradox, for do we not think and talk about things which don't exist, mythical creatures, for example, and future events, fictional characters, Santa Claus and so forth?” (BROWN, 1994, p. 218, tradução nossa). Aqui, Brown parece reproduzir a objeção filosófica apresentada por Kahn em *Being in Parmenides and Plato* (1988, p. 172).

¹⁹³ “Parmenides' path 'it is', then, becomes 'it is true' rather than 'it exists'.” (BROWN, 1994, p. 218).

¹⁹⁴ Brown (1994, p. 214) explica no início do seu texto que usará *complete* e *incomplete* como termos alternativos e respectivos ao *absolute* e *predicative* usado por Kahn.

¹⁹⁵ “[...] full sense of Parmenides' thought.” (BROWN, 1994, p. 220, tradução nossa).

¹⁹⁶ Em *Being in Parmenides and Plato*, Kahn (1988) defendeu a influência de Parmênides sobre Platão e Aristóteles, apresentando algumas passagens que comprovam sua teoria. Brown (1994, p. 225; 236) recorre a teoria das Formas de Platão como uma referência onde se pode verificar os usos completos e incompletos do verbo “é”.

Palmer (2009) descreve a leitura predicativa como uma alternativa ao *monismo estrito*¹⁹⁷. A proposta consiste basicamente em admitir a existência de uma pluralidade de *seres* ou *entidades*, ao passo que atribui a cada uma delas uma única *realidade*, *essência*, *tipo* ou *natureza*. Entre os proponentes e obras mais influentes desse tipo de leitura estão Alexander P. D. Mourelatos e seu “The route of Parmenides” (1970) e Patricia Curd com o seu “The legacy of Parmenides” (1997). Alexander Nehamas é também apontado por Palmer como um dos importantes proponentes dessa leitura. Contudo, neste trabalho, optou-se por abordar apenas as leituras de Mourelatos e Curd.

No entanto, Palmer (2009, p. 26) prefere identificar essas propostas como “*Leitura do Metaprincípio*”, pois, segundo o autor (2009), a leitura consiste em “[...] *especificar de maneira abstrata o que é ser a natureza ou essência de uma coisa, em vez de simplesmente especificar o que de fato existe*”¹⁹⁸. Nesse tipo de leitura, Palmer (2009, p. 26) afirma que a “*Verdade*” de Parmênides passa a ser considerada como programática. Seguindo a identificação dos autores e das respectivas obras que representam esse tipo de interpretação, propõe-se aqui o aprofundamento das leituras propostas por Mourelatos e Curd, nas respectivas obras referenciadas, a fim de se compreender melhor os pontos defendidos e que caracterizam esse tipo de leitura, bem como suas dificuldades.

4.3.1 Alexander P. D. Mourelatos

Alexander P. D. Mourelatos marcou os estudos sobre Parmênides com a publicação de “The route of Parmenides” em 1970. Sua tese principal¹⁹⁹ está baseada nas seguintes premissas:

O “é” sintaticamente nu na apresentação das “rotas de investigação” em B2 é duplamente incompleto: Parmênides suprimiu não apenas o sujeito, mas também qualquer predicado complementemente aplicável. A intenção é representar

¹⁹⁷ Palmer (2009, p. 17) descreve o monismo estrito como a defesa da “[...] *posição metafísica de que existe exatamente uma coisa...*” e que “[...] *essa entidade única era indiferenciada espacial e temporalmente*” [tradução nossa].

¹⁹⁸ “[...] specifying in an abstract way what it is to be the nature or essence of a thing, rather than simply with specifying what there in fact is...” (PALMER, 2009, p. 26, tradução nossa).

¹⁹⁹ Mourelatos (2008) explica que a tese defendida em *The Route of Parmenides* resultou principalmente de correções feitas à sua dissertação (1963), depois dos seus estudos com Eric Havelock, Gregory Vlastos, das reuniões em Princeton e de suas discussões com seu antigo orientador Friedrich Solmsen. Para compreender as mudanças, ver Mourelatos, 2008, pp. XI.

a fórmula puramente esquemática para julgamentos ou afirmações de especulação cosmológica: “X é realmente (em sua *physis*, ‘natureza’) Y”;
(MOURELATOS, 2008, p. XX, tradução nossa)²⁰⁰.

Mourelatos (2008), com sua proposta, visa apresentar uma alternativa à leitura existencial de ἔστι e εἶναι em B2. Aqui é necessário ressaltar a forma como Mourelatos prudentemente expressa sua tese. O autor afirma que “[...] *dada a escassez de texto, as desconcertantes ambiguidades na sintaxe e no vocabulário de Parmênides, seria arrogância do intérprete afirmar que qualquer leitura isolada do poema de Parmênides exclui a possibilidade de outras*”²⁰¹. A proposta de Mourelatos vai de encontro a um dos pontos de “*concordância entre os críticos*”²⁰², questionando a força existencial de ἔστι e εἶναι em B2 ao mesmo tempo que defende a possibilidade da combinação de outras leituras.

O núcleo do argumento de Mourelatos é a defesa do ἔστι *sintaticamente nu* e duplamente incompleto em B2. Com incompleto, Mourelatos quer dizer que Parmênides suprimiu sujeito e predicados da fórmula, resultando no esquema: __é__²⁰³. Sua formulação parece ter sido influenciada pela proposta da leitura veritativa de C. H. Kahn²⁰⁴, que o autor confessa ser uma alternativa aparentemente atrativa. Segundo Mourelatos, a obra de Kahn (The Greek Verb ‘To Be’) “[...] *dá precisão a algo que muitas vezes tem sido sentido como uma generalização sobre a filosofia grega*”²⁰⁵, ou seja, estabelecendo a questão da “*essência*” como o ponto fundamental da ontologia grega ao invés da “*existência*”²⁰⁶. Essa mudança levou Mourelatos a propor que o argumento de Parmênides estaria menos preocupado com

²⁰⁰ “The syntactically bare ‘is’ in the presentation of the ‘routes of inquiry’ in B2 is doubly incomplete: Parmenides has suppressed not Only the subject but also any applicable predicate complemente. The intente is to represent the purely schematic formula for judgments or claims of cosmological speculation: ‘X is really (in its *physis*, ‘nature’) Y’;” (MOURELATOS, 2008, p. XX).

²⁰¹ “[...] given the paucity of text and the bewildering ambiguities in Parmenides’ syntax and vocabulary, it would be interpreter’s hubris to claim that any single reading of Parmenides’ poem forecloses the possibility of others.” (MOURELATOS, 2008, p. XXVI, tradução nossa).

²⁰² Mourelatos (2008) resume os pontos de concordância em três: “(a) the first ἔστι and the εἶναι have existential force; (b) the absence of a subject for these verb-forms is intertional, and we are not to supply a specific subject, either by emendation or mentally; (c) the absence of the subject does not warrant the view that the ἔστι and εἶναι in question are ‘impersonal’.” (MOURELATOS, 2008, p. 47). Mourelatos (2008) aceita as duas últimas (b e c) e contesta a primeira (a).

²⁰³ Mourelatos (2008) apresenta seis construções lógicas da cópula nua (ver *Appendix II*, p. 269).

²⁰⁴ Mourelatos (2008, p. 49) admite que “the veridical use of εἶναι, ‘to be’, does indeed provide the basis for na attractive interpretation of Parmenides”.

²⁰⁵ “[...] gives precision to something that has often been felt as a generalization about Greek philosophy”. (MOURELATOS, 2008, p. 48, tradução nossa).

²⁰⁶ “[...] that Greek ontology is fundamentally concerned with questions not of ‘existence’ but of ‘whatness’ or ‘essence’.” (MOURELATOS, 2008, p. 48).

a “*existência do sujeito suprimido*” e “*mais em transmitir a natureza, a realidade, ou a identidade verdadeira e mais profunda desse sujeito*”²⁰⁷.

A fim de validar sua proposta, Mourelatos defende, primeiramente, que “ὅπως” e “ὡς” em B2.3 e B2.5 deveriam ser interpretados como “*advérbios relativos*”, onde o ὡς das cláusulas modais dependeria de um infinitivo εἶναι²⁰⁸. O segundo passo, contrariando Calogero²⁰⁹, Mourelatos defende que o verbo ἔστι, em suas respectivas cláusulas modais (B2.3/B2.5), deveria ser entendido como “[...] *uma forma de juízo, mas sem a confusão implícita dos usos ‘predicativo’ e ‘existencial’ de ‘é’*”²¹⁰, resultando na formulação apresentada anteriormente (___é___)²¹¹. Esse “é” da formulação, apesar de ser entendido gramaticalmente como cópula, segundo Mourelatos (2008, p. 58), pode funcionar logicamente como o “é” da identidade.

Contudo, se o “é” não tem sujeito nem predicado é difícil sustentar que ele possa expressar uma identidade. Essa dificuldade é supostamente contornada por Mourelatos ao admitir um uso filosófico do “é” para além do uso ordinário. Esse uso filosófico se assemelha à “*cópula de predicação adjetiva*”, “*de classificação*” e do “*é de identidade*” ao mesmo tempo que se diferencia deles, na medida em que visa não uma definição nem atribuições, mas “*uma exposição completa e uma percepção da identidade de uma coisa*”²¹². Nesses termos, o autor acrescenta que a predicação seria entendida como uma resposta completa e definitiva à pergunta “o que é isso?”, se manifestando com a tríplice função de *análise, explicação e explanação*²¹³.

Para evitar a confusão com outros tipos de predicações e afastar-se do “*uso veritativo*” sugerido por Kahn, Mourelatos propõe o uso da “*predicação especulativa*”

²⁰⁷ “I shall assume that the ἔστι is less concerned to posit the *existence* of the suppressed subject but rather more to convey that subject’s nature, reality, or true and deeper identity.” (MOURELATOS, 2008, p. 49, tradução nossa).

²⁰⁸ MOURELATOS, 2008, p. 49 (ver também a n.6).

²⁰⁹ Calogero, segundo Mourelatos (2008), defendia que o verbo ἔστι, acompanhado das respectivas cláusulas modais em B2.3 e B2.5, não deveriam ser “[...]understood as propositions (or fragments of propositions) *within* the object-language, but as references, from the standpoint of a metalanguage, to certain modes of discourse.” (MOURELATOS, 2008, p. 51,).

²¹⁰ “[...] that the ἔστι does represent represent a form of judgment, but with no implicit confusion of the ‘predicative’ and ‘existential’ uses of ‘is’”. (MOURELATOS, 2008, p. 54-5, tradução nossa).

²¹¹ “They should be represented with blanks on both the subject place and the predicate place.” (MOURELATOS, 2008, p. 55).

²¹² MOURELATOS, 2008, p. 57 [tradução nossa].

²¹³ “Predication so understood is at once analysis, explication, and explanation. And it promises to be all these finally and completely.” MOURELATOS, 2008, p. 57.

como termo que melhor expressa o “*sentido especial e enriquecido da cópula*”²¹⁴. O autor justifica sua escolha e faz algumas ressalvas nos seguintes termos:

Ao escolher este termo, sinto-me atraído principalmente pelos significados 'exame teórico' e 'investigação transempírica' do substantivo 'especulação'. A conotação de 'conjectura', 'hipótese', os tons racionalistas do termo, até mesmo as implicações de empreendimento ou aventura cognitiva, são todos relevantes e bem-vindos. Mas as associações do termo com o idealismo alemão não devem ser exploradas, e os significados coloquiais de investigação ociosa, casual, indevidamente imaginativa ou inconclusiva devem ser excluídos. (MOURELATOS, 2008, p. 58, tradução nossa)²¹⁵.

Assim, prossegue Mourelatos, a *predicação especulativa* seria o termo que melhor se aplicaria ao ἔστι “*nu*” e faria um contato melhor com as “*rotas de investigação*” mencionadas em B2.²¹⁶ O autor entendeu que Parmênides esperava que seus intérpretes compreendessem “*as rotas*” como “*constituídas pelas cláusulas-ἔστι positiva e negativa*” que conduziria à “*coisa em si*”²¹⁷ e “*não como uma leitura para seus referentes*”²¹⁸. Assim sendo, a *cópula da predicação especulativa* funcionaria “[...] *precisamente como o transportador para a realidade de uma coisa*”²¹⁹, partindo da “*identidade manifesta e familiar das coisas para a sua identidade teórica subjacente*”²²⁰.

Dessa forma, Mourelatos tenta justificar porque a leitura veritativa proposta por Kahn, apesar de atraente, não é a mais adequada, alegando que “*declarações da forma ‘é assim’ ou ‘é o caso que...’*” estariam mais associadas ao “*resultado ou conquista*” de uma “*investigação cognitiva*”, do que com a *rota* que conduz à coisa em

²¹⁴ “I shall refer to this especial, eriched sense of the copula as ‘speculative predication’.” (MOURELATOS, 2008, p. 58, tradução nossa).

²¹⁵ “In choosing this term I am attracted primarily to the meanings ‘theoretical examination’ and ‘transempirical inquiry’ of the noun ‘speculation’. The connotation of ‘conjecture’, ‘hypothesis’, the rationalistic overtones of the term, even the implications of cognitive venture or adventure, are all relevant and welcome. But the associations of term with German idealism are not to be exploited, and the colloquial meanings of idle, casual, unduly imaginative, or inconclusive inquiry are to be excluded.” (MOURELATOS, 2008, p. 58).

²¹⁶ “What makes me think that ‘speculative predication’ will be more directly applicable to the bare ἔστι of Parmenides is that it makes better contact with the metaphor of the ‘routes of questing’.” (MOURELATOS, 2008, p. 59).

²¹⁷ “The thing itself is our goal.” (MOURELATOS, 2008, p. 59, tradução nossa)

²¹⁸ “Parmenides wants us to think of the two routes as *constituted by* the positive and negative ἔστι-clauses, respectively, not as *leading to* their referent.” (MOURELATOS, 2008, p. 59, tradução nossa).

²¹⁹ “The copula functions precisely as the conveyer to the reality of a thing.” (MOURELATOS, 2008, p. 59, tradução nossa).

²²⁰ “The ‘is’ quite properly functions as a hodos, ‘route’, inasmuch as it transports us from the manifest and familiar identity of things to their underlying theoretical identity.” MOURELATOS, 2008, p. XX, tradução nossa.

si²²¹. Mourelatos ainda denuncia o que ele considera como uma incongruência²²² do “ἔστι” veritativo. Segundo o autor (2008, p. 59-60), a proposta de Kahn, à medida que se apresenta como uma expressão da estrutura lógica do mundo, está mais próxima da filosofia analítica do que da ontologia grega antiga, que por sua vez, visa a expressão da identidade real das coisas.

Tal observação visa reforçar a ideia de que o “é” da *predicação especulativa* é mais adequado à proposta parmenidiana e à ontologia grega antiga. Mourelatos defende que esse conceito já era corrente nos dias de Parmênides, caso contrário, argumenta o autor, “[...] *Parmênides não poderia esperar que seus ouvintes ou leitores tomassem os simples ἔστι ou εἶναι como quadros abertos de predicação especulativa*”²²³. A fim de tornar seu argumento mais sólido, Mourelatos apresenta três textos²²⁴ da filosofia grega antiga que supostamente confirmariam sua hipótese, além de explorar os conceitos de φύσις, ἀλήθεια e δίζησις em Parmênides²²⁵.

Analisando os sentidos que ἀλήθεια pode ter, Mourelatos defende, em um primeiro momento, a tradução largamente defendida de ἀλήθεια por “Verdade”, sendo essa o objetivo das “rotas”, das quais apenas uma é capaz de alcançar²²⁶. Tal proposta parece reforçar a distinção entre a *rota positiva* que leva à *Verdade*, da *Verdade* em si, além de tentar corrigir um equívoco²²⁷ que levaria a confusão nas interpretações modernas. Mourelatos argumenta que esse equívoco está no uso do título “Way of Truth”, que geralmente aparece nos estudos sobre Parmênides. De acordo com o autor, o título remete de alguma maneira ao uso do genitivo homérico.

²²¹ “Statements of the form ‘it is so’ or ‘it is the case that...’ are more aptly pictured as the results, or achievements, of a cognitive quest.” (MOURELATOS, 2008, p. 59, tradução nossa).

²²² “The veridical ἔστι, understood as ‘it is the case’, seems incongruous in a context of early Greek ontology.” (MOURELATOS, 2008, p. 59).

²²³ “[...] Parmenides could not have expected his hearers or readers to take the bare ἔστι or εἶναι as open frames of speculative predication.” (MOURELATOS, 2008, p. 60, tradução nossa).

²²⁴ Os textos apresentados por Mourelatos (2008, p. 60-1) são dois de Xenófanos (B29; B32) e um de Heráclito (B30).

²²⁵ Para uma análise mais profunda dos conceitos apontados por Mourelatos (2008) em Parmênides, ver os seguintes tópicos: *The Concept of φύσις in Parmenides* (Ibid., p. 62-3); *The Concept of ἀλήθεια* (Ibid., p. 63-7); *The “Quest” for Reality* (Ibid., p. 67-8 – δίζησις).

²²⁶ “It is plausible to assume that the goal of the “routes” is ἀλήθεια (although only one route succeeds in reaching it).” (MOURELATOS, 2008, p. 66). Admitindo que ἀλήθεια e τό έον são equivalentes no poema de Parmênides, Mourelatos (2008, p. 67) decidiu que a melhor tradução para ἀλήθεια é “o real” ou a “realidade” e passa a utilizá-los na continuação do texto.

²²⁷ “The title “Way of Truth” has unfortunately become very popular in studies of Parmenides. This misnomer may be responsible for a good deal of confusion in modern interpretations.” (MOURELATOS, 2008, p. 67). Palmer (2009, p. 91) também concorda com essa correção de Mourelatos.

O problema é que o genitivo que acompanha as palavras de rota em Homero é frequentemente usado para referir-se ao viajante da rota²²⁸.

Dessa forma, a confusão que o autor parece denunciar, é que ao adotar o título “Way of Truth” os intérpretes parecem sugerir que a *rota positiva* é o caminho da *Verdade*. Porém, segundo Mourelatos, o que Parmênides defende é outra coisa. Em sua leitura, o autor defende que Parmênides identifica a *rota positiva* em B2.3 com o caminho não da *Verdade*, mas que leva à *Verdade*, o que na opinião de Mourelatos reforçaria que o “é” especulativo seria a melhor escolha para identificar a *rota positiva*, uma vez que esse seria entendido como o “[...] *transportador da identidade próxima, mas ‘latente’, para a identidade transcendente, mas ‘não latente’ das coisas*”²²⁹.

Ao tratar da natureza dos ὁδοί, no *Appendix II*, Mourelatos (2008, p. 275) explica que “as construções que atribuem sentido existencial ao ἔστι” ignoram que as rotas em B2 são descritas como “rotas de busca” e que ὁδός sugere “uma direção”, “um curso direcionado” ou mesmo “um itinerário” que levaria a algum lugar. Nesse sentido, o autor (2008, p. 275) afirma que “as proposições existenciais” não podem ser representadas como rotas, pois, por assim dizer, elas já estariam lá. Contudo, Mourelatos sugere que as “proposições existenciais” poderiam ser usadas como “premissa”, “lema intermediário” ou mesmo “uma conclusão de um argumento”, mas nunca para “expressar o nexos dedutivo entre premissa e conclusão”²³⁰.

Mourelatos (2008) chama atenção para o substantivo que os acompanha (διζήσις) e o possível sentido empregado por Parmênides. Conforme o autor (2008, p. 67) explica, o substantivo διζήσις deriva do verbo δίζημι, normalmente usado em Homero para significar uma “busca” por alguém ou por algo. Mourelatos (2008) ainda acrescenta que διζήσις “[...] é uma palavra que pertence, junto com ὁδός, ao motivo homérico da jornada”²³¹. O autor (2008) então prossegue em sua explicação, apresentando um ponto que será mais bem aproveitado e explorado por outros²³².

²²⁸ “In Homeric usage the genitive which goes with route-words refers to the traveler on the route” (MOURELATOS, 2008, p. 67).

²²⁹ “[...] the conveyer from the proximate but “latent” to the transcendent but “nonlatent” identity of things.” (MOURELATOS, 2008, p. 67, tradução nossa).

²³⁰ “Logically an existential propositions can figure as the premise, or as an intermediate lemma, or as the conclusion of an argument. In no sense could it express the deductive nexus between premise and conclusion.” (MOURELATOS, 2008, p. 275, tradução nossa).

²³¹ “[...] it is a word which belongs, together with ὁδός to the Homeric motif of the-journey.” (MOURELATOS, 2008, p. 67, tradução nossa).

²³² A existência como pressuposto será um ponto aproveitado por Michael V. Wendin (2014) em “Parmenides’ Grand Deduction” e servirá principalmente a José Gabriel Trindade Santos em sua *Leitura Não-predicativa* do argumento de Parmênides.

Mourelatos (2008) afirma que “*em δίζησις há desejo e interesse no objeto de δίζησις*”, e completa afirmando que δίζησις “*é uma ‘busca’*”²³³. Nesse contexto, a existência do objeto não é questionada, o que sugere que a finalidade da busca seja outra.

O ponto apresentado por Mourelatos (2008) pode passar de maneira despercebida a um olhar desatento, mas se revela como um novo aporte à interpretação do argumento de Parmênides. O autor (2008) entende que δίζησις não é uma busca pela comprovação da existência de um determinado objeto. Em δίζησις o objeto tem sua existência pressuposta²³⁴ e a partir desse ponto a preocupação recai sobre a busca por informações que levem a posse permanente e segura disso que se pressupõe a existência²³⁵. Com esse passo, Mourelatos (2008) confirma sua proposta inicial. Sem excluir outras possibilidades, o autor (2008) apresenta uma alternativa à leitura existencial, estabelecendo a existência²³⁶ como um pressuposto da “*busca por ἀλήθεια*”²³⁷.

Outra palavra que complementa a natureza epistêmica das *rotas* é *voῖσαι*. Recorrendo ao estudo de Kurt von Fritz²³⁸, Mourelatos (2008) argumenta que *voeîn*, já em Homero, “[...] *significa um passo a mais no reconhecimento do objeto*”²³⁹. De acordo com a leitura que Mourelatos (2008) fez de von Fritz, o autor (2008, p. 69) explica que Parmênides teria aproveitado esse significado, mas começou também assumir que o sentido de “*pensar*” é idêntico ao “*raciocinar*”. Esse *raciocinar*, por sua vez, é carregado do elemento intuitivo, que se dirige para a realidade última no esforço de “*perceber plenamente a identidade*” daquilo que se *busca*²⁴⁰. Assim, Mourelatos (2008) conclui que a junção dos termos ἀλήθεια, δίζησις e φύσις, somados ao verbo *voeîn* e seus derivados, fazem parte do conceito de predicação especulativa²⁴¹. Para

²³³ “In δίζησις there is desire *for* and interest *in* the object of δίζησις; it is a ‘quest’.” (MOURELATOS, 2008, p. 67, tradução nossa).

²³⁴ A justificativa de Mourelatos é bastante simples: “In δίζησις we do not ask ‘Does x exist?’ We know that it does; that like Ithaca it is *out there*.” (2008, p. 67).

²³⁵ “Our concern is to seek information Leading us to it; we want to reach it, and then to possess it permanently and securely.” (MOURELATOS, 2008, p. 67).

²³⁶ Mourelatos (2008, p. 275) sugere que as “*existential propositions can be the starting point of a route, or They could be the goal of the route, or They could be stations along the route.*”

²³⁷ Mourelatos (2008, p. 68) afirma que essa é a diferença entre Heráclito e Parmênides. Para o primeiro, δίζησις é uma busca pela φύσις das coisas. Já para Parmênides, a busca é por ἀλήθεια.

²³⁸ FRITZ, K. von. Noos and Noein in the Homeric Poems. *Classical Philology*, n. 38, 1943, p. 79-93. Uma outra obra de Fritz também é citada por Mourelatos (2008, p. 68, n. 50): “*Pre-Socratic: I*”.

²³⁹ “The term ‘signifies a further step in the recognition of the object’.” (MOURELATOS, 2008, p. 68, tradução nossa).

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 69-70.

²⁴¹ “Together with ἀλήθεια and δίζησις, together with the Ionian term φύσις, the verb *voeîn* and its derivatives belong to the concept of speculative predication.” (MOURELATOS, 2008, p. 70).

o autor (2008), “as rotas apresentadas pela deusa estão abertas para mente (*voῆσαι*) em sua busca (*δίζησις*) pela realidade (*ἀλήθεια*)”²⁴².

Todavia, apesar de as rotas serem apresentadas como “abertas para mente”, apenas uma pode levar ao fim estabelecido. Se a primeira “é e não é possível que não seja” (B2.3) e a segunda “não é e que é necessário que não seja” (B2.5), para Mourelatos (2008, p. 71), a impossibilidade em B2.3 (*não é possível*) é o equivalente da necessidade em B2.5 (*é necessário*). Assim, Mourelatos (2008, p. 71-2) explica que as “cláusulas modais” que acompanham as rotas reforçam a oposição contrária entre elas ao passo que também “funcionam epexegeticamente”. Além disso, o autor (2008) acredita que Parmênides pretendia que a escolha entre as rotas fosse exclusiva, obrigando a *decidir*²⁴³ entre “é” e “não é”. Mourelatos (2008) defende que, seja da análise literária ou do ponto de vista lógico, a decisão leva inevitavelmente à rejeição da *rota negativa*.

Do ponto de vista da análise literária, Mourelatos (2008) argumenta que a *rota negativa* é rejeitada por não permitir que a *busca* (*δίζησις*) seja concluída com sucesso, nem sequer começar é possível²⁴⁴. O autor (2008) recorre então a B2.7, e outras passagens²⁴⁵, para justificar o seu ponto. Quando Parmênides afirma que “[...] não pode ser consumado”²⁴⁶, Mourelatos (2008) entende que a impossibilidade de consumir a *jornada*, pela *rota negativa*, é “[...] porque o próprio objetivo é instável”²⁴⁷, e é *instável* porque o “*que-não-é*” é *indeterminado* e *vago*²⁴⁸. Mourelatos (2008) exemplifica da seguinte forma:

A incompletude do *que-não-é* é a incompletude, por exemplo, de “fulano de tal que realmente é não-brilhante” ou, alternativamente, “o real não-brilho de fulano de tal”. Se “o brilhante” é algo, então “o não-brilhante” não é uma segunda coisa paralela e equivalente a ele, mas algo totalmente

²⁴² “The routes presented by the goddess are open to mind (*voῆσαι*) in its quest (*δίζησις*) for reality (*ἀλήθεια*).” (MOURELATOS, 2008, p. 70, tradução nossa).

²⁴³ *Ibid.*, p. 71. Mourelatos (2008, p. 71-2) entende que essa *decisão* (*κρίσις*) reaparece em B8.15 confirmando a *necessidade* de abandonar uma das rotas (B8.16-17).

²⁴⁴ “[...] *δίζησις* which goes after what-is-not... cannot be successfully completed; and it cannot even get started.” (MOURELATOS, 2008, p. 75).

²⁴⁵ Ver, especialmente, o último parágrafo de MOURELATOS, 2008, p. 76.

²⁴⁶ “For you could never come to know what-is-not, nor could you single it out – for it cannot be consummated” (B2.7). (MOURELATOS, 2008, p. 75, tradução nossa).

²⁴⁷ “[...] the journey is not consummated because the goal itself is unsettled.” (MOURELATOS, 2008, p. 76, tradução nossa).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 76.

indeterminado e vago: tudo e qualquer coisa fora dele. (MOURELATOS, 2008, p. 76)²⁴⁹.

Assim, a indeterminação do que se busca condena o investigador a vagar sem nunca completar sua *jornada*²⁵⁰. Nesse caso, é necessário reforçar que aquilo que impede que a *jornada* seja completada não é a falta ou supressão do objeto da busca, mas a indeterminação de não se saber ao certo o que se busca. Mourelatos (2008), ainda chamando atenção para B2.7, afirma que diante da vagueza e indeterminação daquilo que se busca, não haveria “*critérios para reconhecer o objetivo*”²⁵¹ da *jornada*, e acrescenta que de acordo com B2.8, “*a jornada nem poderia ser empreendida*”²⁵².

Incapazes de tomarem a *decisão*²⁵³ (κρίσις – B8.15-16) entre “*é*” e “*não é*”, que obriga deixar a rota negativa e assumir “*é*” como a única rota possível, os homens, segundo Mourelatos (2008), “[...] *falham em separar claramente entre as rotas positivas e negativas*” e, por sua vez, “[...] *são levados cada vez mais longe de qualquer estação possível precisamente porque seu objetivo, seu alvo, não foi determinado de forma precisa e clara*”²⁵⁴.

Do ponto de vista lógico, Mourelatos (2008, p. 78) explica que a rejeição da *rota negativa* leva à exclusão dos “*atributos negativos*”. Tentando contornar a dificuldade que essa afirmação possa gerar, o autor (2008, p. 79) explica que a rejeição não se refere à palavra “*não*”, nem à “*predicação negativa em geral*”. Parmênides rejeita, de acordo com Mourelatos (2008), “[...] *a visão de que uma proposição não qualificada e irrestrita da forma ‘é realmente não-F’ possa aparecer como a última afirmação (ou uma das últimas) na investigação cosmológica*”²⁵⁵. O que

²⁴⁹ “The incompleteness of what-is-not is the incompleteness, for example, of “the so-and-so which really is not-bright”, or alternately “the real not-brightness of so-and-so”. If “the bright” is something, then “the not-bright” is not a second thing parallel and equal in rank to it, but something wholly indeterminate and vague: anything and everything outside it.” (MOURELATOS, 2008, p. 76, tradução nossa).

²⁵⁰ Mourelatos (2008, p. 76) afirma que “[...] clearly this is a journey that could never be brought to completion”.

²⁵¹ “For we have no criterion for recognizing the goal (B2.7 “οὔτε γνοίης”) if we should chance to come upon it.” (MOURELATOS, 2008, p. 76, tradução nossa).

²⁵² “Indeed the journey could not even be undertaken” (MOURELATOS, 2008, p. 76, tradução nossa).

²⁵³ Ver também o tópico intitulado por “*The Decision*” (p. 89-90).

²⁵⁴ “[...] fail to separate clearly between the positive and the negative routes...” [...] are carried farther and farther away from any possible station precisely because their goal, their aim, has not been sharply and clearly determined.” (MOURELATOS, 2008, p. 76-7, tradução nossa).

²⁵⁵ “[...] the view that an unqualified, unrestricted proposition of the form ‘is really not-F’ can ever feature as the last statement (or one of the last) in cosmological inquiry.” (MOURELATOS, 2008, p. 79, tradução nossa).

o autor (2008, p. 80) parece sugerir é que Parmênides teria identificado uma “*inconsistência*” na visão de mundo dos homens e tentado corrigi-la.

A inconsistência se encontra na forma como os homens tratam “o *claro*” e “o *escuro*” como entidades opostas e ao mesmo tempo constituintes do mundo, reconhecendo “o *escuro*” como “o *não-brilhante*” (MOURELATOS, 2008, p. 80). Mourelatos (2008, p. 80) argumenta que não podem ser opostos porque o oposto “*não-brilhante*”, como já se demonstrou, é algo indeterminado, enquanto “o *claro*” e “o *escuro*” são entidades determinadas que respondem à pergunta “*o que é realmente?*”. O segundo problema identificado por Mourelatos (2008) consiste na impossibilidade de ambos serem entidades constituintes do mundo e ao mesmo tempo opostas. A oposição obriga a aceitar apenas um como o “*ἔόν*” e “[...] *o outro não é mais do que a indefinição de um alcance vazio e ilimitado*”²⁵⁶.

Uma vez que Mourelatos (2008) justifica a rejeição da *rota negativa*, ele passa a concentrar sua atenção na estrutura do argumento que se encontra na rota da *Verdade*. O primeiro passo é reafirmar que as rotas de B2 são “*linhas de investigação*”, entendidas como “*possibilidades teóricas*” que “*não contém predicação material*”²⁵⁷. O passo seguinte é assumir “*a rota positiva*” como a única capaz de levar ao “*objetivo da busca*” e os “*sinais*” (σήματα) em B8 como “*placas de sinalização*” que mantêm o investigador na rota da *Verdade*. Mourelatos (2008) sugere que as “*placas*” podem ser entendidas como “*imperativos*” que exorta a procurar “[...] *sempre o que não pode ser gerado, o que é simples, imóvel, completo*”²⁵⁸.

Mourelatos (2008) entende que B8 apresenta “[...] *primeiro um anúncio programático de todos os sinais e, em seguida, uma justificativa ou prova para cada um*”²⁵⁹. Segundo a sua interpretação, o autor (2008) reduz os *sinais* “[...] *a apenas quatro, com quatro provas correspondentes*”²⁶⁰ e das quais três seriam consensualmente aceitas pelos “*estudiosos mais recentes*”²⁶¹. Os sinais e as

²⁵⁶ “[...] the other is no more than the indefiniteness of empty, unbounded, rage.” (MOURELATOS, 2008, p. 80, tradução nossa).

²⁵⁷ “The routes of B2 are, as we have seen, lines of investigation; They are types, theoretical possibilities; They contain no material predication.” (MOURELATOS, 2008, p. 91).

²⁵⁸ “[...] Always look for that which is ungenerable, for that which is simple, immobile, complete.” (MOURELATOS, 2008, p. 94, tradução nossa).

²⁵⁹ “[...] first a programmatic announcement of all the signposts and then a justification or proof for each.” (MOURELATOS, 2008, p. 95, tradução nossa).

²⁶⁰ “I have been suggesting that the signposts are reducible to only four, with four corresponding proofs.” (MOURELATOS, 2008, p. 95, tradução nossa).

²⁶¹ “Three proofs in B8 are recognized by most recente students...”. (MOURELATOS, 2008, p. 95, tradução nossa).

respectivas provas que os acompanham são apresentados, resumidamente, da seguinte forma: (1) *Ingenerável* (ἀγένητον) – B8.6-21; (2) *Indivisível* (ἀδιαίρετον) – B8.22-25; (3) *Imóvel* (ἀκίνητον) – B8.26-31; (4) *Não Incompleto/Completo* (ἀτελεύτητον/τετελεσμένον) – B8.32-33/B8.42-49.

Dos argumentos de B8, Mourelatos (2008) afirma que resulta o monismo de Parmênides. Sua tese parte, primeiramente, de uma separação entre o que ele chama de “*Parmênides histórico*” e o “*Parmênides dos diálogos de Platão*”²⁶². A separação parece sugerir uma diferença entre duas formas de leituras, sem necessariamente negar que Parmênides defendia algum tipo de monismo. No entendimento de Mourelatos (2008), o monismo atribuído a Parmênides, que de certa forma se popularizou, é resultado da interpretação de Platão, e posteriormente de Aristóteles, sob a influência de Melisso e Zenão. Esse monismo é identificado por Mourelatos (2008, p. 130) como um “*monismo holístico*”, tendo como característica principal a defesa de que “*todas as coisas são uma*”.

Todavia, para Mourelatos (2008, p. 130), “[...] o monismo de Parmênides é essencialmente um não-dualismo”²⁶³ baseado numa fórmula da “*singularidade*”. Tal monismo visa, especialmente, provar a indivisibilidade apontada em B8.22-25 de “o que-é”²⁶⁴. O autor (2008) argumenta que essa passagem reforçaria a rejeição dualistas da *Doxa* que estabelece “*duas formas*”, afirmando que o *signal* em B8.22 (μουνογενές) confirma que “o que-é” é “*um*”, ou seja, algo “*de um único tipo*”, e por isso, indivisível em formas contrárias²⁶⁵. Com base nessas suposições, Mourelatos (2008) supõe que o verdadeiro “*adversário filosófico*” de Parmênides “*não é o pluralismo, mas o dualismo*”²⁶⁶.

Ao descrever o monismo de Parmênides como essencialmente um “*não-dualismo*”, Mourelatos (2008) afirma que, do ponto de vista lógico, esse tipo de

²⁶² Mourelatos (2008, p. 130) afirma que: “It is an important difference between the historical Parmenides and the Parmenides of Plato’s dialogues that the former is a student of ἐόν, ‘what-is’, and ἀλήθεια, ‘truth, reality’, while the latter is a champion of de One.”

²⁶³ “[...] Parmenides’ monism is essentially a nondualism, ...” (MOURELATOS, 2008, p. 133, tradução nossa).

²⁶⁴ Mourelatos (2008, p. 131) afirma que “the argument is, of course, no other than the proof of ‘indivisible’ in B8.22-25.”

²⁶⁵ “But since the passage corresponds to the signpost μουνογενές, ‘of a single kind’, it is plausible to interpret it in the light of the rejection of the dualism of two ‘forms’ presented in the ‘Doxa’. The argument is that the what-is is ‘one’ in the sense of not being divisible into contrary forms.” (MOURELATOS, 2008, p. 131).

²⁶⁶ “I think the presumption is strong that, so far as Parmenides is concerned, the philosophical adversary is not pluralismo but dualism.” (MOURELATOS, 2008, p. 132).

monismo “é compatível com a pluralidade numérica, desde que se tenha o cuidado de excluir quaisquer relações de contrariedade ou oposição entre pares de elementos reais”²⁶⁷. Em linhas gerais, Parmênides supostamente estaria rejeitando a “doutrina da bifurcação da realidade”²⁶⁸, afirmando que a realidade é uma unidade indivisível de vários elementos reais.

Mourelatos (2008, p. 134) conclui afirmando que, além de sinais, B8 apresenta o momento da *decisão* (κρίσις) sobre as duas rotas de *investigação*. Com base na forma lógica das rotas, Parmênides considera a rota negativa “inaceitável” e conclui que “a rota preferida” consiste na “predicação positiva estrita”, rejeitando que “a coisa em sua realidade (ou a realidade da coisa)” possa ser: “(a) o que vem a ser; (b) o que é divisível; (c) o que se move; (d) o que está incompleto”²⁶⁹. Para Mourelatos (2008), Parmênides não estava tentando “[...]responder diretamente à questão especulativo-cosmológica”, ou seja, ele não estaria fazendo “[...]mais uma suposição sobre a natureza ou a realidade das coisas”²⁷⁰. Segundo o autor (2008), Parmênides teria transposto “[...]a questão para o nível crítico ou reflexivo”, questionando o que faz “[...]algo ser a natureza ou a realidade das coisas...”²⁷¹. Mourelatos (2008, p.134-5) parece sugerir que a resposta que se encontra no final da rota “___é___”, como objeto da busca, é a identidade (qualitativa/numérica).

4.3.2 Patricia Curd

Com apoio e conselhos de Alexander P. D. Mourelatos²⁷² e outros intérpretes, Patricia Curd também ofereceu um relato alternativo à leitura existencial, sendo publicado pela primeira vez no final de 1997 (CURD, 2004, p. XVII). Curd (2004)

²⁶⁷ “So far as logic is concerned, nondualism is compatible with numerical plurality, provided one is careful to exclude any relations of contrariety or opposition between pairs of real elements.” (MOURELATOS, 2008, p. 133, tradução nossa).

²⁶⁸ “[...] doctrine of the bifurcation of reality.” (MOURELATOS, 2008, p. 133, tradução nossa).

²⁶⁹ “Reflecting on the logical form of these two routes, he finds the second unacceptable... [...]Holding on to the logical form (strict positive predication) of the preferred route... [...]The thing in its reality (or the reality of the thing) cannot be: (a) what comes to be; (b) what is divisible; (c) what moves; (d) what is incomplete.” (MOURELATOS, 2008, p. 134, tradução nossa).

²⁷⁰ “does not attempt to answer the speculative-cosmological question directly... [...]one more guess about the nature or reality of things.” (MOURELATOS, 2008, p. 134, tradução nossa).

²⁷¹ “[...] the question to the critical or reflective level... [...] something to be the nature or reality of things...”. (MOURELATOS, 2008, p. 134, tradução nossa)

²⁷² Ver o “Preface” (IX-X) e “Introduction to the Paperback Version” (p. XVII) do The legacy of Parmenides, 2004. Curd (2004) declara abertamente, numa nota (ver p. 9, n. 12), que seu ponto de vista é uma espécie de desenvolvimento do relato de Mourelatos.

defende a ideia de um “*monismo predicativo*”, baseado numa interpretação predicativa do “é” (ἔστιν – B2.3) que relaciona cada coisa a uma unidade predicativa, “[...] *um ser de um único tipo*”²⁷³ ou *natureza*. O “é” liga cada coisa a sua natureza ou seu tipo único. Tal afirmação leva a distinção entre natureza e existência, o que possibilita ao mesmo tempo falar de monismo natural e pluralismo numérico²⁷⁴.

Curd (2004, p. 3) afirma que a importância e influência de Parmênides reside em sua rejeição ao *que-não-é* e seu compromisso com o monismo. Rejeitando, porém, a ideia do monismo numérico e material, argumenta que Parmênides defende um monismo do tipo “*predicativo*”²⁷⁵. Segundo a autora, o monismo numérico²⁷⁶ defende a ideia de uma unidade numérica (uma só coisa existe), excluindo qualquer pluralidade de tipos. Semelhante a esse, o monismo material apoiasse na ideia de que tudo vem ou é uma única “*coisa material*”²⁷⁷.

O *monismo predicativo*, por sua vez, sustenta a unidade de uma natureza. Para Curd, independente de qual seja essa natureza, o todo é constituído por uma “*unidade estrita*” de um único tipo, “*uma entidade genuína*” contendo apenas um único predicado que o identifica e particulariza, sem descartar a possibilidade da existência de outras coisas assim²⁷⁸. Do ponto de vista do *tipo* ou *natureza*, cada coisa é uma, mas, do ponto de vista de existência, é perfeitamente possível falar de várias coisas, o que não contraria a ideia de unidade. Desse modo, ainda que possa existir várias entidades, cada uma delas possuem um único predicado que as identifica – um nome que corresponde ao que é – ao mesmo tempo que particulariza entre todas as outras (uma coisa = um predicado).

Assim, para manter essa distinção entre essência e existência, Curd defende que a única maneira aceitável de se usar o *einai* é na sua forma predicativa,

²⁷³ “[...] a being of a single kind...” (CURD, 2004, p. 5, tradução nossa). Curd (2004) evita usar o termo “essence” por considerá-lo anacrônico no pensamento pré-socrático (ver CURD, 2004, p. 5, n. 7).

²⁷⁴ Esse ponto parece ter sido fortemente influenciado por Mourelatos (2008), visto que foi ele que defendeu a ideia de que o monismo de Parmênides é essencialmente um “não-dualismo” (ver MOURELATOS, 2008, p. 133; CURD, 2004, p. 5, n. 5).

²⁷⁵ Palmer (2008) reforça que Curd não identifica Parmênides como um *monista estrito*, mas um *monista predicacional*, um tipo específico de monismo que admite a pluralidade dos seres. Curd (2004, xviii), por sua vez, confessa que usa o termo *monismo predicacional* por falta de outro melhor.

²⁷⁶ Curd (2004, p.4-5) afirma que essa é a explicação que foi tradicionalmente atribuída a Parmênides.

²⁷⁷ Segundo Curd (2004, xviii), foi Aristóteles que atribuiu aos primeiros “pensadores gregos” essa visão.

²⁷⁸ “I claim that ‘each thing that is can be only one thing; it can hold only the one predicate which indicates what it is, and must hold it in a particularly strong way. To be a genuine entity, a thing must be a predicational unity, with a single account of what it is; but it need not be the case that there exists only one such thing’ (CURD, 1949, p. 66).”

onde *tó eón* servirá como um nome formal para o objeto próprio do conhecimento, cuja as “*provas*” ou “*critérios*” estabelecidos em B8²⁷⁹ serviriam como pressupostos para legitimar aquilo que “*genuinamente é*”.

Curd (2005, p. xix) defende também que o “*é*” (*einai*), em Parmênides, é “*principalmente predicativo*” e corresponde a “*declarações de identidades informativas*”, ou seja, em uma construção do tipo *X é Y*, em que *X* corresponde ao nome que possibilita a explicação da natureza do objeto (uma realidade básica), enquanto o “*é*” predica essa natureza que é ser *Y*²⁸⁰. Essa é a síntese e o tipo de monismo que Curd atribui a Parmênides. Foi com base nessa interpretação que Curd (2004, cap. IV) sustentou a influência de Parmênides sobre os pré-socráticos posteriores, marcadamente os pluralistas (Empédocles e Anaxágoras), e mais tarde na Teoria da Formas de Platão²⁸¹.

Curd (2004, p. 4) admite que sua proposta visa, entre outras coisas, argumentar contra a interpretação predominante do monismo de Parmênides e a leitura existencial do “*é*”, além de afirmar que “*o sujeito de Parmênides é o que é ser a natureza genuína de algo*”²⁸². Seu objetivo com isso é associar o Eleata “*às investigações sobre a natureza de seus predecessores*”²⁸³. Para isso, Curd inicia seu texto com algumas críticas às leituras de Owen (1960) e Barnes (1987), apontando algumas lacunas e imprecisões nas propostas desses autores e de outros²⁸⁴. Contra essa “*interpretação padrão*”²⁸⁵, a autora defende a seguinte proposta:

Rejeitando a visão de que o *esti* de Parmênides é existencial, sustento que a preocupação de Parmênides é explorar as naturezas de entidades metafisicamente básicas em uma explicação do mundo relatado pelos sentidos, uma preocupação na qual a *Doxa* desempenha um papel importante. (CURD, 2004, p. 15)²⁸⁶.

²⁷⁹ Cf. Curd (2004, p. 5).

²⁸⁰ Curd (2004, xix) ainda sustenta que esse é o único uso aceitável de *einai*.

²⁸¹ CURD, 2004, cap. VI. A autora defende que o sistema platônico é parte do legado de Parmênides.

²⁸² “[...] Parmenides’ subject is what it is to be the genuine nature of something...” (CURD, 2004, p. 4, tradução nossa).

²⁸³ “[...] I shall claim that Parmenides’ subject is what it is to be the genuine nature of something, thus linking parmenides whit the inquiries into nature of his philosophical predecessors” (CURD, 2004, p. 4, tradução nossa).

²⁸⁴ Ver principalmente as notas 23; 26, 27 e 28 (CURD, 2004, p. 12-3).

²⁸⁵ Termo usado por Curd (2004, p. 13) para designar as propostas de autores como Owen, Barnes, Tarán e de outros que defendem a leitura existencial.

²⁸⁶ “Rejecting the view that Parmenides’ *esti* is existential, I maintain that Parmenides’ concern is to explore the natures of metaphysically basic entities in an explanation of the world reported by the senses, a concern in which the *Doxa* plays an importante role.” (CURD, 2004, p. 15, tradução nossa).

Assim, Curd começa por inserir Parmênides na “*tradição do pensamento e da investigação filosófica pré-socrática*”²⁸⁷, afirmando que Parmênides estaria envolvido nas discussões de seus predecessores, além de se tornar uma fonte importante para os filósofos posteriores. Em sua interpretação, Curd (2004, p. 15) vê o “*pluralismo de teorias*” como uma questão posterior a Parmênides, uma espécie de desdobramento ou resposta ao “*monismo predicativo*”.

Para Curd (2004, p. 21), a interpretação do Poema parece depender da compreensão da “*promessa*” da *deusa* ao *kouros* em B1.28-32 e da forma que ela conduz a investigação. Segundo a autora, à medida que a *deusa* faz “[...] *uma investigação completa sobre o-que-é*”, ela mostra ao *kouros* “[...] *como ele deve investigar o-que-é e o que ele deve procurar enquanto ele está fazendo isso*”²⁸⁸. A intenção da *deusa*, segundo Curd (2004, p. 22-3), é transmitir ao *kouros* uma certa sabedoria que evite que ele cometa os mesmos “*erros dos mortais*”.

Curd (2004, p. 22), apoiada em B1.32 e B7, afirma que parte do erro dos mortais está em confundir τὰ δοκοῦντα com o todo das coisas. Guiados pelos sentidos, τὰ δοκοῦντα são as únicas coisas acessíveis aos mortais, o que faz com que esses pensem que a experiência dos sentidos seja um guia confiável para o real. Assim, os mortais são levados a constituir a natureza genuína das coisas baseados na percepção sensorial, sem levar em consideração que essa natureza talvez não esteja disponível à percepção dos sentidos. Em resumo, a lição que Curd deixa é que é um erro estabelecer a natureza genuína de todas as coisas baseado exclusivamente nos órgãos da experiência sensorial.

Assumindo a divisão consensual do Poema (Prólogo, *Alētheia* e *Doxa*), Curd argumenta que “*na Alētheia, Parmênides argumenta que existem certos requisitos básicos que qualquer coisa deve cumprir*”, enquanto “[...] *na Doxa ele apresenta um modelo para uma cosmologia bem-sucedida*”²⁸⁹. Segundo Curd (2004, p. 27), a primeira apresenta os “*critérios*” que devem ser aceitos para uma “*teoria bem-sucedida do que existe*”, ao passo que na *Doxa* as “*entidades fundamentais*”, de sua cosmologia, ficam condicionadas aos critérios estabelecidos na *Alētheia*. A ideia é que

²⁸⁷ “[...] tradition of Presocratic philosophical thought and inquiry.” (CURD, 2004, p. 15, tradução nossa).

²⁸⁸ “[...] a full investigation into what-is... how he is to inquire into what-is and what he must look for while he is doing so.” (CURD, 2004, p. 23, tradução nossa).

²⁸⁹ “In the *Alētheia* Parmenides argues that there are certain basic requirements that anything that it must fulfill... [...] *Doxa* he presents a model for a successful cosmology...” (CURD, 2004, p. 27, tradução nossa).

aquilo que é dito no âmbito da *Doxa* só é válido se estiver em conformidade com os critérios estabelecidos pela *Alētheia*.

Contudo, a autora aponta um problema de argumentação na *Alētheia*. Recorrendo a B8.1-2, a Curd (2004, p. 28) chama atenção para dificuldade em assumir a primeira rota (B2.3 – “*que-é*”) como a única, não porque não sejam claros os motivos que justifiquem sua permanência ao final de toda argumentação, mas porque não parecem ser claros os motivos que levam a rejeição da rota do *que-não-é*. Curd (2004, p. 28) afirma que a resposta frequentemente oferecida a essa questão é fraca ou “*lamentavelmente sem suporte*”. Tal resposta consistiria em analisar B2 como um silogismo disjuntivo, que, apoiado na declaração de B2.7-8, justificaria a rejeição da rota *que-não-é*. No entanto, além de discordar que B2 apresente “*duas alternativas igualmente viáveis*”, Curd (2004, p. 28) afirma que a premissa apresentada (B2.7-8) é declarativa e não oferece nenhum suporte para a rejeição da rota *que-não-é*.

Curd (2004, p. 29) declara que *esti* em B2.3 é introduzido como “*the right route*”, enquanto *ouk esti* (B2.5) é o caminho impossível. A autora explica que “[...] *embora o argumento apresentado em B2 tenha de fato forma de um silogismo disjuntivo, ele não pode constituir uma prova que apenas a rota do que-é é possível...*”²⁹⁰. A justificativa de Curd é muito simples, não há provas do porquê a rota do *que-não-é* é impossível. Curd parece reforçar aqui, mais uma vez, o argumento de que o problema não está na declaração da impossibilidade do *que-não-é*, mas na falta de suporte para sustentar tal declaração.

Voltando-se mais uma vez para B8, Curd sugere que os *sinais* apresentados e as palavras da *deusa* indicam que a rejeição do *que-não-é* já foi feita (B8.16-7) antes mesmo da formulação do Poema²⁹¹. Disso, Curd conclui que não há em B8 provas que sustentem a impossibilidade de *pensar e dizer* o *que-não-é*, mas que esta rota “[...] *desempenha um papel crucial nas provas desse fragmento*”²⁹². Segundo Curd (2004, p. 33-4), a resposta que Owen e outros encontraram foi afirmar que toda argumentação parte da suposta pergunta da *deusa* sobre a existência de qualquer coisa. Uma vez negada a existência, logo conclui-se que não é possível

²⁹⁰ “[...] while the argument presented in B2 indeed has the form of a disjunctive syllogism, it cannot constitute a proof that only the Route of what-is is possible...” (CURD, 2004, p. 29, tradução nossa).

²⁹¹ Curd (2004, p. 31) afirma que “*κέκριται*” seguida de “*ἀνάγκη*” (B8.16) sugerem a ideia de uma decisão que já foi necessariamente tomada.

²⁹² “I conclude that the claim that what-is-not cannot be thought or said is not itself proved in B8 but rather plays a crucial part in the proofs in that fragment.” (CURD, 2004, p. 33, tradução nossa).

pensar ou *dizer* nada sobre ela. No entanto, é contra essa leitura que Curd se posiciona.

A *estudiosa* elabora sua proposta contra a leitura existencial a partir de uma análise do verbo εἰμί, alegando que tanto a questão da impossibilidade da rota *que-não-é* seria menos controversa quanto “[...] o sujeito e a estrutura do argumento de B2-B8 ficam mais claros”²⁹³. Porém, Curd (2004, p. 35) não inicia tentando determinar o sentido de “*ser*” em B2, antes começa por questionar quais “os motivos” que levaram Parmênides a apresentar tal argumento. A conclusão a que Curd chega é que Parmênides estava preocupado em responder: “*Qual a maneira certa de perguntar e responder a certas perguntas?*”²⁹⁴.

A preocupação, afirma a autora, “[...] era tanto metodológica quanto metafísica”²⁹⁵. Para responder à suposta questão atribuída a Parmênides, Curd sugere que se inicie indagando qual é a resposta que Parmênides considera *incorreta* e depois se analise os motivos pelos quais ela é considerada assim. A sua resposta é que “[...] Parmênides vê como uma resposta incorreta: a *Doxa*”²⁹⁶. Curd justifica afirmando, primeiramente, que Parmênides não descreve a *Doxa* como falsa, mas que nela “*não há confiança verdadeira*” (B1.30), que é “*enganosa*” (B8.53) e que “*a rota que leva à Doxa não é uma rota genuína de investigação*”²⁹⁷.

Em segundo lugar, Curd (2004, p. 35) afirma que – a partir da leitura de B8.53-59 – as “*entidades básicas*” (Luz/Noite), que fundamentam o esquema da *Doxa*, constituem o erro dos mortais, levando-os a “*se desviarem*” (πεπλανημένοι εἰσὶν – B8.54). Isso, conforme Curd, “[...] liga o projeto dos mortais na *Doxa* com a rota dos mortais desatentos de B6 e B7”²⁹⁸. Para a autora, todo detalhamento da *Doxa*, quanto o caminho que leva a ela e as advertências feitas pela *deusa* ao *jovem*, fazem parte do plano de ensino apresentado no final de B1 que “[...] sugere que a verdade da *Alêtheia* e o erro da *Doxa* estão relacionados de maneira fundamental”²⁹⁹.

²⁹³ “[...] subject and the structure of the argument of B2-B8 become clearer.” (CURD, 2004, p. 34, tradução nossa).

²⁹⁴ “What, he asks, is the right way to ask and to answer certain questions?” (CURD, 2004, p. 35, tradução nossa).

²⁹⁵ “[...] was as much methodological as metaphysical.” (CURD, 2004, p. 35, tradução nossa).

²⁹⁶ “[...] Parmenides sees as an incorrect answer: the *Doxa*.” (CURD, 2004, p. 35, tradução nossa).

²⁹⁷ “[...] the route that leads to the *Doxa* is not a genuine route of inquiry;” (CURD, 2004, p. 35, tradução nossa).

²⁹⁸ “[...] this links the project of mortals in the *Doxa* with the route of the heedless mortals of B6 and B7...” (CURD, 2004, p. 35, tradução nossa).

²⁹⁹ “[...] suggests that the truth *Alêtheia* and the mistake of *Doxa* are related in a fundamental way.” (CURD, 2004, p. 35, tradução nossa).

Se colocando contra a leitura existencial, Curd afirma que o erro da *Doxa* “[...] não é de tentativa de referência ao não-existente...” mas de tentar “[...] iniciar um relato do que há com entidades em que ‘é’ e ‘não é’ se misturam ilegitimamente”³⁰⁰. O problema estaria na natureza das entidades que os mortais nomearam, sendo consideradas “[...] vagas demais para serem conhecidas, incompletas demais para serem genuínas e muito indeterminadas para servir como base confiável de um relato do *kosmos*”³⁰¹. A partir desses apontamentos, Curd (2004, p. 36) parece entender que a *Alêtheia* surge como “a maneira certa de perguntar e responder a certas perguntas”, na medida em que evitam o erro identificado com a *Doxa* e que “afligem os mortais”.

Curd conclui que o tema fundamental do poema, e que “[...] está no coração das disputas sobre a natureza do *esti* e a estrutura do argumento de Parmênides”, é “a conexão entre pensamento ou investigação e o-que-é...”³⁰². A autora reforça tal conclusão explorando os sentidos que “*noos*” pode apresentar no poema, mas também afirmando que Parmênides viu uma conexão entre *noos* e o-que-é. O erro, dentro do esquema da *Alêtheia*, passa a ser identificado como o desvio ou a falta de “controle adequado” que pode afastar o *noos* do seu objeto de investigação (CURD, 2004, p. 36).

Reconhecendo que há uma diferença entre Heráclito e Parmênides acerca do uso de *noos*, Curd parece sugerir que, em alguma medida, o *noos* em Parmênides está mais próximo do sentido de “*compreensão*” que ela atribui a Heráclito³⁰³. Em sua interpretação, a *estudiosa* entende que nos usos que Heráclito faz de *noos*, está envolvido a ideia de “[...] apreender o *logos* e tudo que está envolvido nessa apreensão”, bem como “[...] ver além do óbvio para alcançar a *compreensão genuína*”. É nesse sentido que Curd acredita que Parmênides usa o termo³⁰⁴. Dessa definição de *noos* se segue, na interpretação de Curd, que o “é” em Parmênides é mais que

³⁰⁰ “[...] the error is not one of attempted reference to the non-existent but is rather the attempt to begin an account of what there is with entities in which ‘is’ and ‘is not’ are illegitimately mixed”. (CURD, 2004, p. 36, tradução nossa).

³⁰¹ “[...] too vague to be known, too incomplete to be genuine, too indeterminate to serve as the trustworthy basic of an account of the *kosmos*.” (CURD, 2004, p. 36, tradução nossa).

³⁰² “[...] is at the heart of the disputes about the nature of the *esti* and the structure of Parmenides’ argument.” “The connection between thought or inquiry and what-is...” (CURD, 2004, p. 36, tradução nossa).

³⁰³ Curd (2004) ainda cita o caso de Penelope e Odisseu (*Odisseia* XIX. 325-26) para tornar mais claro o sentido de *noos* (ver CURD, 2004, p. 37-8).

³⁰⁴ Cf. CURD, 2004, p. 39. Sem excluir a existência, Curd argumenta dizendo que “[...] Parmenides’ subject is an entity of a certain kind, one that plays a fundamental role in an explanation of what there is.” (2004, p. 39, n. 42).

existencial, é “[...] *uma afirmação de identidade informativa, uma afirmação que, quando verdadeira, revela a natureza de uma coisa, dizendo apenas o que algo é*”³⁰⁵.

É uma “*afirmação de identidade informativa*” porque é sempre positiva, sempre sobre algo que é “*genuíno ou confiável*”, reivindicando “*uma identidade entre a coisa que estamos examinando e sua natureza*”³⁰⁶, bem como nos informando sobre algo que eventualmente desconhecíamos sobre essa coisa. Curd (2004, p. 39) completa sugerindo que o “é” é o “*lar natural do noos*” ao mesmo tempo que é também “*a rota apropriada de investigação*”. Aqui, a autora admite uma profunda afinidade entre a sua definição com o “é *especulativo*” de Mourelatos³⁰⁷. Semelhante a esse, o “é *predicativo*” de Curd parece ter a existência como algo dado ou, nas palavras da própria estudiosa, “*uma consideração secundária*” onde a identidade é o objetivo principal da investigação³⁰⁸.

Concordando com Mourelatos, Curd declara que o “é” no argumento de Parmênides “[...] *revela a natureza de uma coisa ou o que uma coisa é*”³⁰⁹. As palavras de Curd parecem sugerir que a preocupação de Parmênides estaria ligada às propostas dos seus predecessores, na medida que busca saber o que torna uma coisa distinta de todas as outras ou qual a sua *natureza (physis)*. Todavia, a autora acredita que Parmênides vai além daqueles que o precederam, tornando o método de busca sobre a *natureza* e a correta compreensão das coisas que existem uma questão filosófica³¹⁰.

Da diferença entre o emprego de *noos* por Heráclito e Parmênides, Curd identifica o possível erro dos mortais. De acordo com a *estudiosa* (2004, p. 38), diferentemente de Heráclito, Parmênides atribui *noos* aos mortais. Porém, pela falta de *controle adequado*, os mortais não ganham entendimento e “*vagueiam*” (πλάττονται – B6.5) por causa de seu *noos errante* (πλακτὸν νόον – B6.7), pensando que “*ser e não ser são o mesmo e o não mesmo*” (B6.8). Logo, na opinião de Curd (2004, p. 48), o que configura o erro dos mortais é pensar que as “*entidades*

³⁰⁵ “[...] an informative identity claim, an assertion that, when true, reveals the nature of a thing, saying just what something is.” (CURD, 2004, p. 39, tradução nossa).

³⁰⁶ “[...] an identity between the thing we are examining and its nature;” (CURD, 2004, p. 42, tradução nossa).

³⁰⁷ Ibid., p. 39. Todavia, Curd (2004) esclarece, mais adiante, que sua leitura difere em certos pontos da proposta de Mourelatos (ver CURD, 2004, n. 46).

³⁰⁸ Ver especialmente n. 41-2 (CURD, 2004, p. 39).

³⁰⁹ “[...] reveals the nature of a thing or what a thing is,...” (CURD, 2004, p. 41, n. 51, tradução nossa).

³¹⁰ CURD, 2004, p. 47 (ver especialmente n.65).

fundamentais” do mundo podem combinar tanto o que é quanto o que não é, levando Parmênides a rejeitar tanto o resultado da investigação quanto o método dos mortais.

Curd (2004, p. 49) defende que o mau uso do *noos* pode levar os mortais ao caminho errado que os conecta à *Doxa* em vez da *Alētheia*. Esse mau uso decorreria da falha dos mortais em “[...] *se conectar com seu objeto apropriado, que-é*”³¹¹. As palavras de Curd parecem sugerir que o “*objeto apropriado*” funcionaria como uma “âncora”, evitando o vaguear do pensamento dos mortais. Por não “[...] *manter seus pensamentos fora da rota proibida*”³¹² (B7.2), os mortais vagueiam sem controlar seu *noos* – pois não compreendem a natureza de seu *objeto apropriado* – e sem direção adequada, pois não possuem um *objeto genuíno* no qual se fixar. Isso leva Curd (2004) a concluir que o sujeito das *rotas* de investigação é “*a natureza genuína de uma coisa*”³¹³.

Lendo as *rotas* (*é/não é*) como formas de investigação para buscar “*a natureza genuína de uma coisa*” que realmente é, a impossibilidade da rota negativa é justificada por não poder levar os mortais a tal objetivo. A questão parece ser muito simples. Para chegar à *natureza genuína de uma coisa*, é necessário afirmar o que realmente ela “é”. Por sua vez, a rota negativa só pode dizer o que algo “*não é*” (não é X, não é Y...), sem nunca chegar ao objetivo final da investigação. Curd ainda completa afirmando que “*algo que fosse negativo nesse sentido não seria nada em particular, e é claro que não se pode pensar em algo que não seja nada em particular...*”³¹⁴.

A razão que justifica a rejeição da rota negativa, argumenta a autora (2004, p. 50), estaria (1) na impossibilidade de “*conhecer*” e “*apontar o-que-não-é*” (B2.7-8); (2) por não cumprir a concordância exigida de B3 (*a mesma coisa é pensar e ser*) e (3) por falhar no teste dos *sinais* de B8. Os fragmentos B6 e B7, segundo Curd (2004, p. 50), mostrariam o destino daqueles que tentam trilhar a rota negativa. Rejeitada a rota negativa e afastada a possibilidade de uma terceira rota³¹⁵, a rota “*que-é*” se mostra como a única que satisfaz os critérios estabelecidos em B8, podendo levar ao

³¹¹ “[...] connect with its proper object, what-is.” (CURD, 2004, p. 49, tradução nossa).

³¹² “[...]having failed to keep their thought from the forbidden route...” (CURD, 2004, p. 49, tradução nossa)

³¹³ Curd (2004, p. 49) afirma que “and although the subject of the routes of inquiry is not explicitly stated, the evidence marshaled above suggests that it the genuine nature of a thing.”

³¹⁴ “Something that was negative in this sense would be nothing in particular, and it is clear that one cannot think of something that is nothing in particular...” (CURD, 2004, p. 49, tradução nossa).

³¹⁵ Ver a discussão sobre a quantidade das rotas em “*Mortal Error and the Routes of Inquiry*” (CURD, 2004, p. 51-63).

conhecimento da natureza genuína das coisas, bem como demonstrá-la de maneira apropriada.

4.4 Leitura Modal

A Leitura Modal é a leitura proposta por John Palmer e tem como ênfase a valorização das cláusulas modais. Partindo da premissa que as leituras modernas não deram a devida atenção a essas cláusulas, Palmer visa corrigir esse erro demonstrando que as noções básicas de modalidade, como *necessidade*, *impossibilidade* e *contingência* são as grandes contribuições de Parmênides para Filosofia. Sua leitura dos caminhos de B2 consiste em interpretá-los como caminhos de investigação que levam a objetos com o modo de ser distintos. As modalidades não devem ser vistas, portanto, como propriedades lógicas, mas modos de ser das próprias entidades

Palmer advoga que a leitura exclusiva do poema seria suficiente para interpretação do poema. Seguindo essa linha, o autor defende que o próêmio serviria como uma espécie de chave para interpretação do desenvolvimento do argumento. Além de dispersar a necessidade de um sujeito para os caminhos de B2, indicando que qualquer coisa poderia ser objeto de investigação, Palmer também sugere que o poema apresenta um terceiro caminho além dos caminhos de B2.

4.4.1 John Palmer

John Palmer (2009) constrói sua proposta de leitura sobre a premissa de que uma compreensão adequada do pensamento e do lugar do Eleata no desenvolvimento da filosofia grega antiga, “[...] só é possível quando se leva em conta as distinções modais fundamentais que ele foi o primeiro a articular e explorar com alguma precisão”³¹⁶. Para Palmer (2009), Parmênides rompeu com todos os sistemas filosóficos anteriores, estabelecendo a divisão entre razão e os sentidos.

Segundo Palmer (2009, p. 45), Parmênides se destaca dos seus predecessores por ser o primeiro a distinguir as coisas, com um certo rigor, através de “[...] modalidades básicas de necessidade, impossibilidade e contingência...” e por

³¹⁶ “[...] is only possible when one takes account of the fundamental modal distinctions that he was the first to articulate and explore with any precision.” (PALMER, 2009, p. 1, tradução nossa).

questionar “*como deve ser o que deve ser*”. Para o autor (2009, p. 47), esse é um dos pontos fundamentais em que as leituras modernas (*leitura monista estrita, leitura lógica/dialética e leitura do metaprincípio*) falham.

Conforme Palmer, os intérpretes modernos falharam “[...] *em prestar a devida atenção às distinções modais críticas que definem a apresentação de Parmênides das principais vias de investigação*”³¹⁷. Tal falha, de acordo com o autor, parece ter resultado da *confiança*³¹⁸ que certos intérpretes deram aos relatos de Aristóteles sobre Parmênides. Isso repercute, segundo Palmer (2009, p. 17), nos relatos modernos na medida em que: (1) definem Parmênides como um “*proponente do monismo estrito*” e (2) falham em reconhecer que “[...] *Parmênides foi o primeiro filósofo cuja obra traça algo como uma distinção rigorosa entre o que deve ser, o que não deve ser e o que é, mas não precisa ser*”³¹⁹.

Contudo, ao que parece, Palmer não afirma que os intérpretes modernos ignorem qualquer tipo de modalidade, mas que eles não deram a devida atenção³²⁰ e por isso não perceberam a *distinção rigorosa* traçada por Parmênides. Concordando com Harold Cherniss (1935), Palmer afirma que “[...] *as discussões de Aristóteles sobre os pré-socráticos não podem ser usadas como evidência pelo historiador...*”³²¹ sem que antes seja esclarecido os propósitos do filósofo. De acordo com Palmer (2009, p. 7), a contribuição de Cherniss (1935) foi fundamental para o avanço no estudo dos pré-socráticos e para pôr fim à “*confiança ingênua em Aristóteles*”.

Porém, Palmer observou que, mesmo depois dos estudos de H. Cherniss, alguns historiadores continuaram confiantes na narrativa aristotélica. O exemplo paradigmático apresentado por Palmer é W. K. C. Guthrie, que, segundo o autor (2009, p. 8), tentou justificar sua confiança em Aristóteles apelando para a qualidade do filósofo, na provável capacidade que ele tinha de lidar com evidências e seu

³¹⁷ “[...] they have failed to pay due attention to the critical modal distinctions that define Parmenides’ presentation of the major ways of inquiry.” (PALMER, 2009, p. 46, tradução nossa).

³¹⁸ Palmer (2009, p. 4) cita Eduard Zeller e W. K. C. Guthrie como exemplos dessa confiança.

³¹⁹ “[...] Parmenides was the first philosopher whose work draws something like a rigorous distinction between what must be, what must not be, and what is but need not be.” (PALMER, 2009, p. 47, tradução nossa).

³²⁰ Mourelatos (1970) é um exemplo de intérprete que notou as “*cláusulas modais*”, explicando que acompanham as rotas e reforçam a oposição contrária entre elas ao passo que também “*funcionam epexegeticamente*” (ver MOURELATOS, 2008, p. 71-2). O próprio Palmer (2009, p. 76; 81 n. 101) parece reconhecer que outros também notaram as cláusulas, mas sem dar a devida atenção, por exemplo: G.E.L. Owen (1960), Jonathan Barnes (1982), Charles Kahn (1969) e Denis O’Brien (1987). Michael Wedin (2014, p. 16) fala de uma “*política de silêncio*” adotada pela maioria dos comentaristas.

³²¹ “[...] Aristotle’s discussions of the Presocratics cannot be used as evidence by the historian/bid...” (PALMER, 2009, p. 7, tradução nossa).

possível conhecimento e acesso privilegiado à muitas obras dos pré-socráticos. Além disso, Guthrie teria sido o responsável por apresentar Parmênides como um monista estrito e por influenciar outras leituras nessa mesma direção³²². Palmer associa a leitura de Guthrie e suas modificações ao que ele chama de “leituras monistas estritas”³²³.

A mudança de paradigma é iniciada, segundo Palmer (2009, p. 19), por Gregory Vlastos e G. E. L. Owen. Considerados por Palmer (2009, p. 19) como os pioneiros mais influentes desse novo movimento, eles se opuseram à leitura do *monismo estrito* de Guthrie e desenvolveram o que o autor definiu como *leitura lógico-dialética*³²⁴. Esta leitura, conforme Palmer (2009), tem afinidades com a suposta apropriação de Parmênides pelos “*paradoxos sofísticos*” sobre a impossibilidade da falsidade e da contradição³²⁵. A influência de Guthrie, de acordo com Palmer (2009, 20-1), pode ser percebida principalmente nas obras de Jonathan Barnes, Kirk, Raven e Schofield.

A fase seguinte foi marcada pela “*leitura do Metaprincípio*”, cujos proponentes mais influentes são Alexander Mourelatos, Alexander Nehamas e Patricia Curd (PALMER, 2009, p. 25-6). De acordo com Palmer (2009), essa leitura partiria do pressuposto de que o Poema de Parmênides teria uma suposta ligação com a primeira crítica feita no *Sofista* ao eleatismo (244_B 6-D 13), onde se “[...] *mostra os absurdos que resultam da manutenção de que o que é só pode ter um nome ou predicado*”³²⁶.

Todas essas propostas, segundo Palmer, “[...] *refletem a tendência entre os historiadores do período de favorecer uma estrutura narrativa de desafio e resposta*”³²⁷. Essa tendência é resultado primeiramente da visão dialética de Hegel, que fora substituída posteriormente por “[...] *uma extensão da concepção de Karl*

³²² Ver os oito princípios elencados por Palmer (2009, p. 17-8).

³²³ Ibid., p. 32. Segundo Palmer, a leitura de Parmênides como um *monista estrito* remonta a Colotes (PALMER, 2009, p. 43).

³²⁴ Ibid., p. 19-20. De acordo com Palmer (2009), “*para Owen, a motivação de Parmênides era puramente lógica, não uma reductio crítica do monismo material dos milésios ou a espúria “doutrina” pitagórica do atomismo número-ponto.*” (PALMER, 2009, p. 20, tradução nossa).

³²⁵ Palmer (2009, p. 43) cita o *Sofista* de Platão como fonte onde esse tipo de paradoxo pode ser encontrado, bem como os argumentos de Eutidemo e Dionísodoro em *Eutidemo* (283_E 7-286_B 6).

³²⁶ “[...] which shows the absurdities that result from maintaining that what is can have only one name or predicate.” (PALMER, 2009, p. 43, tradução nossa).

³²⁷ “[...] reflect the tendency among historians of the period to favour a narrative structure of challenge and response.” (PALMER, 2009, p. 32, tradução nossa).

*Popper do desenvolvimento científico como uma sucessão de conjecturas*³²⁸. Além disso, Palmer afirma que os intérpretes modernos se distanciaram das tendências da “recepção antiga”, ao mesmo tempo que falharam em “[...] reconhecer as conexões que suas próprias interpretações têm com as tendências sofisticadas...”³²⁹ entre outras.

A proposta de Palmer parece tentar contornar essas dificuldades que decorrem da *confiança ingênua* que se teve em relação a recepção dos antigos, das falhas das interpretações modernas, ao mesmo tempo que visa estabelecer a distinção modal que fora negligenciada por essas leituras. Dessa forma, a primeira mudança proposta por Palmer (2009, p. 47) é concentra-se exclusivamente nas palavras de Parmênides, baseando sua argumentação apenas por evidências internas e não pela recepção do Poema por Platão e Aristóteles. Com isso, o autor visa dá o devido peso às distinções modais e assim entender melhor as “[...] afirmações, a lógica de seus principais argumentos, a relação entre as duas partes da revelação da deusa e, finalmente, sua verdadeira contribuição para filosofia”³³⁰.

Palmer acredita que a abordagem que leva em consideração apenas evidências internas, “[...] desenvolvendo uma leitura modal de Parmênides como um monista geral”³³¹, provoca menos problemas do que as leituras anteriores que se apoiavam em evidências externas ao Poema e em suposições acerca da relação de Parmênides com os pré-socráticos posteriores (2009, p. 47). Por fim, Palmer (2009, p. 49) argumenta que diante das *fragilidades estruturais da narrativa de Guthrie*, a melhor coisa a ser feita seria abandoná-la em vez de tentar concertá-la. Assim, o autor propõe a substituição da tese de um Parmênides monista estrito pela tese de que Parmênides:

[...] quis especificar como deve ser qualquer objeto possível de investigação ou quaisquer princípios ou naturezas propriamente elementares. Ele foi, antes, o primeiro a explorar as distinções modais fundamentais entre o que deve ser, o que não pode ser e o que é, mas não precisa ser.

(PALMER, 2009, p. 49)³³².

³²⁸ “[...] an extension of Karl Popper’s conception of scientific development as a succession of conjectures, refutations, and new conjectures.” (PALMER, 2009, p. 32, tradução nossa).

³²⁹ “[...] failing to recognize the connections their own interpretations have to the sophistic or other equally reductive and distortive strains of the tradition.” (PALMER, 2009, p. 43, tradução nossa).

³³⁰ “[...] claims, the logic of his major arguments, the relation between the two parts of the goddess’s revelation, and ultimately his true contribution to philosophy.” (PALMER, 2009, p. 47, tradução nossa).

³³¹ “[...] developing a modal reading of Parmenides as a general monist...” (PALMER, 2009, p. 47, tradução nossa).

³³² “[...] he mean to specify either what any possible object of inquiry or any properly elemental principles or natures must be like. He was, rather, the first to have explored the fundamental modal distinctions between what must be, what cannot be, and what is but need not be.” (PALMER, 2009, p. 49, tradução nossa).

Palmer sugere um descolamento de Parmênides tanto dos predecessores quanto das leituras posteriores. Palmer visa evitar dificuldades que ele teria identificado nas interpretações modernas, algumas delas já apontadas aqui. Por isso, Palmer (2009, p. 49) afirma que a visão metafísica de Parmênides na “*Verdade*” não se presta à exposição de falhas nas teorias físicas anteriores e muito menos Melisso, Empédocles, Anaxágoras ou os atomistas foram responsáveis por desenvolver a sua posição. A ideia é deixar a antiga proposta das narrativas históricas que se apoiaram na visão hegeliana e popperiana.

Todavia, Palmer afirma que não pretende “*fornecer uma nova narrativa definitiva*”, mas, dando “[...] *maior ênfase às importantes continuidades de concepção que ainda podemos traçar entre as principais figuras do período*”³³³, o autor lança bases para uma nova proposta de leitura, que afirma a importância de Parmênides para a história da filosofia, bem como apresenta-o como o primeiro a aprofundar “*as distinções fundamentais*” apontadas anteriormente. Uma das bases lançadas por Palmer é o uso do próprio Poema como fonte exclusiva de evidências para compreensão da visão de Parmênides.

A proposta de Palmer (2009, p. 51) foi construída a partir da compreensão que ele teve acerca da importância do “*proêmio*” para interpretação daquilo que é apresentado nos fragmentos seguintes. Palmer (2009) afirma que “*o proêmio é nossa melhor indicação do contexto cultural dentro do qual Parmênides escolheu situar sua mensagem...*”³³⁴ e como tal não poderia ser ignorado por qualquer um que se proponha interpretar o Poema. Rejeitando, porém, a leitura alegórica do proêmio, por considerar tal interpretação um equívoco cometido primeiramente por Sexto Empírico e seguido por outros³³⁵, Palmer aponta B1.28b-31a como “*uma declaração programática*” que “[...] *sinaliza a principal divisão estrutural dentro do discurso subsequente...*” e “[...] *cria um certo senso de mistério e expectativa ao suscitar uma variedade de perguntas*”³³⁶.

³³³ “[...] a greater emphasis on the important continuities of conception we can still trace among the period’s major figures.” (PALMER, 2009, 49, tradução nossa).

³³⁴ “The proem is our best indication of the cultural context within which Parmenides chose to situate his message...” (PALMER, 2009, p. 51, tradução nossa).

³³⁵ Ver PALMER, 2009, p.52-3.

³³⁶ “[...] programmatic statement signal the major structural division within her ensuing address... [...] creates a certain sense of mystery and expectation by prompting a variety of questions”. (PALMER, 2009, p. 62, tradução nossa).

Essa *declaração programática* parece fornecer “a chave para a interpretação da mensagem” (PALMER, 2009, p. 61) na medida que ajuda a entender a natureza precisa das afirmações e a posição geral de Parmênides. Palmer ressalta a importância dos fragmentos 2, 3, 6 e 7, como “*textos críticos*” que “[...] *apresentam os ‘modos de investigação’ fundamentais em torno dos quais a filosofia de Parmênides é organizada*”³³⁷ e reforça a “*crucialidade*” de B2 para a compreensão de todo o Poema e da filosofia de Parmênides. Segundo Palmer, é em B2 que se origina a maioria das “*questões interpretativas*”³³⁸. Nele, explica Palmer, a *deusa* apresenta “[...] *duas veredas ou caminhos possíveis que Parmênides pode seguir em suas investigações*”³³⁹. No entanto, a *deusa* supostamente não lhe dá escolha nenhuma sobre qual caminho deveria seguir, apenas o adverte acerca do segundo caminho (PALMER, 2009, p. 63).

Seguindo o entendimento comum sobre os dois primeiros versos de B2, Palmer declara que a descrição da *deusa* identifica os *caminhos* em B2.3 e 5 “*como as únicas formas de investigação que podem ser pensadas ou que são concebíveis*”³⁴⁰. No entanto, o autor afirma que esse entendimento é problemático, pois Palmer (2009, p. 63) acredita que B6 introduziria um *terceiro caminho* que seria confirmado em B7. Essa problemática consiste, portanto, numa aparente contradição entre a declaração da *deusa* de que B2.3 e 5 seriam “*os únicos caminhos*” e o suposto “*terceiro caminho*” que Palmer afirma surgir em B6. Esse seria, de acordo com o autor (2009, p. 63), “*o primeiro ponto crucial interpretativo*” de B2.

Algumas tentativas de resposta foram dadas. A primeira que Palmer (2009, p. 64) apresenta é a de Francis Cornford e que explica que é possível supor que esse problema surja por “*não sabermos como fr. 2 continuou*” e que provavelmente a *deusa* teria incluído o *terceiro caminho* na declaração dos “*únicos caminhos de investigação que há para pensar*” (B2.2). Palmer afasta essa opção, afirmando que tal “*especulação*” deveria ser tomada como a “*última opção*”, quando não houvesse mais como fugir de um ponto crucial como esse. Por fim, Palmer (2009, p. 65) afirma que apesar de Cornford ser digno de crédito por ter enfrentado diretamente o problema,

³³⁷ “The critical texts here are frs. 2, 3, 6, and 7, which present the fundamental ‘ways of inquiry’ around which Parmenides’ philosophy is organized.” (PALMER, 2009, p. 63, tradução nossa).

³³⁸ Para saber quais são as *questões de interpretação* levantadas, ver: PALMER, 2009, p. 63.

³³⁹ “[...] two possible paths or ways that Parmenides might follow in his inquiries...” (PALMER, 2009, p. 63, tradução nossa).

³⁴⁰ “[...] as the only ways of inquiry that can be thought of or that are conceivable.” (PALMER, 2009, p. 63, tradução nossa).

sua proposta “*é pouco melhor do que uma admissão de derrota*”³⁴¹ e que ainda teria outras dificuldades internas.

A segunda solução para o problema seria negar que a *deusa* tivesse introduzido um *terceiro caminho*. Palmer (2009, p. 65) explica que essa tem sido uma “*estratégia popular mais recente*” e que tenta explicar o novo suposto “*modo de investigação*”, apresentado em B6 e B7, como uma continuidade da segunda via de B2. Esta – apesar de também apresentar problemas³⁴² – seria, na opinião de Palmer, melhor que a solução proposta por Cornford, mas não responderia satisfatoriamente a aparente contradição. Insatisfeito com essas propostas, o *estudioso* propõe uma nova alternativa.

A proposta de Palmer se concentra em determinar exatamente o que distingue os caminhos de B2 e o suposto caminho de B6. Para isso, o autor defende como “*a questão crítica*”³⁴³, a interpretação de *voῖσαι*. Após o resgate de interpretações como a de Charles Kahn (1969) e Alexander Mourelatos (1970) – que Palmer (2009, p. 71) afirma terem sido influenciadas por Kurt von Fritz – o autor afirma que o infinitivo dativo de *voῖσαι*, no final de B2.2, “[...] *distingue as duas vias introduzidas neste fragmento daquela que aparece posteriormente no fr. 6*”³⁴⁴. A distinção, aparentemente, consiste em apontar os *caminhos* de B2 como caminhos “*para alcançar a compreensão*”, confirmando assim que são de fato os *únicos*, enquanto o suposto *terceiro caminho* de B6 seria identificado como “*o caminho errante dos mortais*” que “*vagueia*” e por isso é incapaz de levar à compreensão de qualquer coisa³⁴⁵.

A distinção dá origem a novas questões e, de acordo com Palmer (2009), da tentativa de respondê-las é que surge a esperança de lançar “[...] *uma nova luz sobre o pensamento de Parmênides*”³⁴⁶. Palmer relembra, primeiramente, como a

³⁴¹ “Cornford’s ‘solution’, in other words, is little better than an admission of defeat.” (PALMER, 2009, p. 64, tradução nossa).

³⁴² Um problema que se destaca nessa proposta é o fato dela se basear no preenchimento da lacuna de B6.3 preenchida por Diels com a conjectura “*eirgō*” e depois por Tarán (1965), Cordero (1984) e Nehamas (1981) entre outros (ver PALMER, 2009, p. 65-6 e especialmente a nota 45 que apresenta uma lista de autores e suas conjecturas).

³⁴³ Nas palavras de Palmer (2009, p. 69): “The critical issue here is how to construe the aorist infinitive, *voῖσαι*.”

³⁴⁴ “The datival infinitive *voῖσαι* at the end of fr. 2. 2 distinguishes the two ways introduced in this fragment from the one subsequently appearing in fr. 6.” (PALMER, 2009, p. 73, tradução nossa).

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 73. A conclusão a que Palmer (2009) chega é que o objetivo de Parmênides é alcançar “*o pensamento que não vagueia*” (ver PALMER, 2009, p. 73, n.70).

³⁴⁶ “[...] cast new light on Parmenides’ thought without merely rehearsing or becoming mired in stale controversies.” (PALMER, 2009, p. 73, tradução nossa).

identificação do “*sujeito não expresso do verbo ἴστιν*” foi considerada crucial, pelas propostas anteriores, para entender o pensamento de Parmênides³⁴⁷. Todavia, para o autor, as propostas falharam ou por inventar um sujeito para B2 ou por “*inadequação interpretativa*”³⁴⁸. Palmer também afirma que o erro mais grave dessas interpretações foi subestimar “[...] *a importância das cláusulas modais na descrição da deusa das duas primeiras formas de investigação*”³⁴⁹.

Reafirmando a “*compreensão que não vagueia*” como o objetivo da investigação, Palmer (2009, p. 83) declara que a *deusa* não só dirige Parmênides nessa investigação, como indica quais os únicos caminhos existentes para atingir tal objetivo. O *terceiro caminho* não é considerado um dos caminhos válidos porque é o caminho dos “*mortais que nada sabem*” (B6.4), podendo levar apenas ao “*pensamento errante*” (B6.6) (PALMER, 2009, p. 83). Porém, o que Palmer parece sugerir é que isso não anula o fato de o *terceiro caminho* ser também um caminho, apenas não é um caminho de investigação para compreensão que não vagueia. Palmer (2009) tenta conciliar a afirmação da *deusa* de que os caminhos de B2 são os *únicos caminhos de investigação* com a suposta declaração de um *terceiro caminho* em B6.

No entanto, visando corrigir o erro das interpretações anteriores, Palmer (2009, p. 83) chama atenção para o fato de que as formas de investigação em B2.3 (é) e B2.5 (*não é*) não são os únicos elementos importantes nestas linhas. De acordo com o autor (2009, p. 83), “*as cláusulas modais*”, que acompanha as respectivas formas, “*recebem igual peso*”. Essas *cláusulas modais* complementarizam aquelas *cláusulas assertóricas*, demarcando em cada linha “*uma modalidade ou modo de ser distinto*” Assim, Palmer chama B2.3 de “*modalidade do ser necessário*” e B2.5 de “*modalidade do não-ser necessário ou impossibilidade*”³⁵⁰.

³⁴⁷ “Identifying the unexpressed subject of the verb ἴστιν (‘is’) in these verses has been thought crucial to understanding Parmenides’ thought...” (PALMER, 2009, p. 74, tradução nossa).

³⁴⁸ Palmer (2009, p. 80) atribui a linha russelliana a “*inadequação interpretativa*”, apontando como seus principais erros: 1. Ignorar ou tentar minimizar uma característica crítica das especificações da deusa dos dois caminhos de investigação; 2. Não levar em conta o segundo caminho; 3. Interpretar mal a declaração do final de B2.

³⁴⁹ “[...] *the importance of the modal clauses in the goddess’s description of the first two ways of inquiry.*” (PALMER, 2009, p. 81, tradução nossa).

³⁵⁰ “[...] *the modality of necessary being and the modality of necessary non-being or impossibility.*” (PALMER, 2009, p. 83, tradução nossa). Palmer (2009), prudentemente, ressalta que “*é preciso ter cuidado ao empregar a linguagem da modalidade ao lidar com Parmênides, pois ele ainda não estava em condições de conceber a necessidade e a impossibilidade como propriedades lógicas...*” (PALMER, 2009, p. 86, tradução nossa). Com “*propriedades lógicas*”, Palmer (2009) está se referindo as “[...]”

Dispensando a necessidade de identificar um suposto sujeito não expresso em B2, Palmer defende que qualquer coisa que se busque a compreensão deve servir como sujeito para “*os caminhos de investigação*”. Estes, por sua vez, “[...] *não são nem pressupostos de investigação nem suposições ou declarações que se fazem no início de uma investigação*”, mas, conforme Palmer³⁵¹, esses são “*modos de investigação*” ou de “*inquirir*” que permanecem ao longo de toda investigação. O primeiro modo de investigação em B2.3 indica, segundo Palmer (2009, p. 85), a “*modalidade de ser necessário*”. Nessa modalidade, busca-se “*o que é e não pode não ser*”, ou seja, a concepção mais completa de “*como deve ser o que deve ser*”. Para isso, Palmer (2009, p. 85) explica que a *deusa* estabelece certos critérios que devem ser observados por Parmênides a fim de mantê-lo sempre no “*Caminho da Convicção*”. Esses critérios são apresentados em B8 como forma de revelar a natureza da entidade que se visa na investigação.

Nesse ponto, Palmer passa a discutir o uso que Parmênides faz do substantivo ἀληθείη e do adjetivo ἀληθής. A discussão não está dissociada da questão dos caminhos de B2, pelo contrário, o *estudioso* parece acreditar que a investigação do “*que é e não pode não ser*” depende da compreensão de ἀληθείη. Para propor uma tradução que possivelmente se adequaria melhor ao propósito de Parmênides, Palmer primeiramente apresenta uma espécie de quadro teórico em que o conceito de “*verdade*” surge como “*uma propriedade lógica*”, ou seja:

[...] uma propriedade derivativa de pensamentos e crenças na medida em que devem ser entendidas como elocuições mudas, e que uma explicação da natureza da verdade requer a análise de proposições em seus componentes sujeito e predicado. (PALMER, 2009, p. 86)³⁵².

Tal conclusão, de acordo com Palmer (2009, p. 86), pode ser encontrada no *Sofista* de Platão como uma espécie de resposta ao “*paradoxo sofisticado da impossibilidade de falsidade*”. Essa conclusão também reapareceria, conforme o autor (2009, p.86-7), de maneira sintetizada e mais bem elaborada nas palavras de

propriedades que indicam a relação do predicado com o sujeito em um enunciado ou pensamento” (PALMER, 2009, p. 86, tradução nossa). Tal relação, de acordo com o autor (2009, p. 86), só começará a ser reconhecido com os sofistas.

³⁵¹ “As such, they are neither presuppositions of inquiry nor assumptions or declarations one makes at the outset of an inquiry. They are, instead, themselves ways of inquiring, in which one presumably persists throughout one’s inquiry, just as a traveller remains throughout his journey on the path he is travelling.” (PALMER, 2009, p. 84, tradução nossa).

³⁵² “[...] derivatively a property of thoughts and beliefs in so far as they are to be understood as unvoiced utterances, and that an account of the nature of truth requires analysing propositions into their subject and predicate components.” (PALMER, 2009, p. 86, tradução nossa).

Aristóteles. Em todo caso, o que Palmer parece propor é que a *verdade*, como uma propriedade lógica, só aparece em Platão como resposta à problematização levantada pelos sofistas. Nesse caso, argumenta Palmer:

[...] entre os pré-socráticos não há nada como essa problematização da relação entre agentes epistêmicos e os objetos e estados de coisas no mundo. A razão parece ser que eles ainda não levaram em consideração o fato de que nossa apreensão do mundo é mediada por um nível de conceituação e representação linguística. (PALMER, 2009, p. 88)³⁵³.

Uma vez que essa hipótese seja aceita, isso coloca Parmênides em um outro quadro ou “*plano*” teórico. Neste quadro, a *verdade* não é tratada como uma propriedade lógica. É dentro dessa perspectiva que Palmer (2009) parece buscar sua tradução de ἀληθείη. Para o autor, o termo em Parmênides – tanto em sua forma substantivada (ἀληθείη) quanto em sua forma adjetivada (ἀληθής) – seria melhor traduzido por “*realidade*”, “*real*” ou “*genuíno*”³⁵⁴. Um outro ponto que justificaria essa tradução, de acordo com Palmer (2009), é o uso do termo no próprio Poema.

Para Palmer, a “[...] *Noite emprega consistentemente o substantivo ἀληθείη como uma denominação para a entidade que Parmênides virá a apreender seguindo o primeiro caminho de investigação*”³⁵⁵. Considerando que ἀληθείη no Poema não está associado a uma propriedade lógica e que a função do termo indica que ele seria a entidade apreendida por meio do primeiro caminho de investigação (έ), Palmer (2009, p. 90) defende que “*realidade*” é a tradução que traria menos ambiguidades. O autor ainda justifica, explicando que a tradução do termo por “*verdade*” poderia implicar na ideia de que “[...] *Parmênides está de alguma forma interessado em isolar as condições da fala e do pensamento verdadeiro...*”³⁵⁶. Contudo o que Palmer sugere é que a investigação de Parmênides está “[...] *direcionada para a apreensão de tudo o que está na maneira especificada em fr. 2.3, isto é, tudo o que é e não pode não*

³⁵³ “[...] that among the Presocratics there is nothing like this problematization of the relation between epistemic agents and the objects and states of affairs in the world. The reason would seem to be that they had yet to take proper account of the fact that our apprehension of the world is mediated by a level of conceptualization and linguistic representation.” (PALMER, 2009, p. 88, tradução nossa).

³⁵⁴ “*reality*”, “*real*”, “*genuine*” (PALMER, 2009, p. 89). Palmer (2009) parece seguir aqui a mesma posição de Mourelatos (2008, p. 67).

³⁵⁵ “[...] Night consistently employs the noun ἀληθείη as an appellation for the entity Parmenides will come to apprehend by following the first way of inquiry.” (PALMER, 2009, p. 90, tradução nossa).

³⁵⁶ “[...] Parmenides is somehow interested in isolating the conditions of true speech and thought...” (PALMER, 2009, p. 90, tradução nossa).

ser”³⁵⁷. A *verdade*, nesse contexto, só poderia ser empregada no sentido de a “*verdadeira realidade*” (PALMER, 2009, p. 91).

A tradução de ἀληθείη por “*realidade*” ou “*realidade genuína*”, de acordo com as explicações de Palmer, afeta a definição dada acerca do *caminho* em B2.4. Rejeitando a tradução mais comum de “*Caminho da Verdade*”³⁵⁸, Palmer (2009, p.91) sugere que a tradução de “Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος” (B2.4) deve ser “*Caminho da convicção*”, reforçando assim o sentido de ἀληθείη que Palmer atribui a Parmênides. Essas traduções parecem sugerir uma distinção entre o objeto da investigação e o relato sobre ele. O primeiro é identificado como a “*realidade genuína*” e consiste na “[...] entidade cuja natureza é progressivamente revelada no fr.8”³⁵⁹. O segundo refere-se à declaração da deusa que é “*confiável*”, contrapondo-se ao relato “*não confiável*” ou “*enganoso*”³⁶⁰ dos mortais. De acordo com Palmer:

Quando a deusa descreve o primeiro caminho como ἐπίτημον, ela quer dizer que é real ou genuíno, um 'caminho verdadeiro' exatamente neste sentido. Da mesma forma, quando ela descreve o segundo caminho como um que não é ἀληθής, ela quer dizer que não é um caminho verdadeiro, novamente neste sentido, pela razão que ela passa a afirmar, ou seja, que não leva a lugar nenhum. (PALMER, 2009, p. 91-2)³⁶¹.

A proposta de Palmer (2009, p. 92) não só ressalta a distinção entre o *caminho* e o fim para o qual ele deve levar, como reafirma que o fato de o “*segundo caminho*” não ser um “*caminho de confiança*”, não o exclui como um caminho. Além de esclarecer que ἀληθείη não deve ser interpretado como uma “*propriedade lógica*”, mas como a “*verdadeira realidade*” que é apreendida por meio do primeiro caminho de investigação, Palmer explica que as “*modalidades*” apontadas (*ser necessário e não-ser necessário ou impossibilidade*) “[...] também não devem ser entendidas como

³⁵⁷ “[...] directed towards apprehension of whatever is in the manner specified in fr. 2. 3, that is, whatever is and cannot not be.” (PALMER, 2009, p. 90, tradução nossa).

³⁵⁸ Os argumentos para rejeição desta tradução são parecidos com os apresentados por Mourelatos (1970) (ver PALMER, 2009, p. 91).

³⁵⁹ “[...] the entity whose nature is progressively revealed in fr. 8...” (PALMER, 2009, p. 93, tradução nossa).

³⁶⁰ Ibid., p. 91. Palmer (2009) chama a atenção para o fato de a deusa nunca descrever a “*relato dos mortais*” como “*ψευδής*” ou “*falso*”. Isso parece sugerir que a questão da “*falsidade*” não faz parte da discussão de Parmênides ou não faz parte do seu quadro teórico.

³⁶¹ “When the goddess describes the first path as ἐπίτημον, she means that it is real or genuine, a ‘true way’ in just this sense. Likewise, when she describes the second way as one that is not ἀληθής, she means that it is not a true way, again in this sense, for the reason she then goes on to state, namely that it leads nowhere.” (PALMER, 2009, p. 91-2, tradução nossa).

propriedades lógicas”, mas como “[...] *modos do ser ou maneiras de as próprias entidades serem*”³⁶².

Palmer (2009, p. 93) considera “*anacrônicas*”³⁶³ as leituras que visam representar o pensamento de Parmênides como algo ligado às questões sobre “*semântica teórica da verdade*” ou em que ἀληθείη é entendida como uma propriedade lógica. Como tal, o autor sugere que essas leituras sejam abandonadas, propondo que “o *que é*” em Parmênides deve ser abordado como “[...] *o que alguém poderia descrever como um ser ou entidade necessária...*”³⁶⁴ sem separar “*as verdades necessárias*” da questão existencial e do “*que é necessariamente*”³⁶⁵. Ambas as questões, segundo Palmer (2009, p. 93-4), fazem parte da preocupação de Parmênides e levam ao passo seguinte que é determinar o sentido do verbo εἶναι na descrição dos “*dois primeiros caminhos*”.

Seguindo o “*consenso*”³⁶⁶ de que “[...] *os sentidos existencial e predicativo são efetivamente 'fundidos' no verbo εἶναι*”, Palmer (2009, p. 94) sugere que a melhor tradução de εἶναι é um “*é*” que não exclui nenhum desses sentidos. As “*modalidades parmenidiana*” podem ser entendidas como: (1) uma espécie de complemento para o caminho que “*é*” (B2.3) e que “*não é*” (B2.5), reafirmando o que é declarado na primeira parte dos respectivos versos ou (2) explicativas na medida em que “*acrescenta algo novo e crucial*” aos caminhos que possibilitam a compreensão das inferências em B8³⁶⁷. Palmer (2009, p. 98) classifica essas alternativas, respectivamente, como “*uma maneira mais fraca*” e “*mais forte*” de entender as modalidades.

Considerando as respectivas afirmações dos *caminhos (é/não é)*, Palmer explica que a *maneira mais fraca* só pode ser aceita se as “[...] *duas cláusulas forem entendidas sincronicamente...*”, ou seja, “[...] *no momento em que x é, x não pode não*

³⁶² “[...] likewise not to be understood as logical properties.” “[...] modes of being or ways for entities themselves to be.” (PALMER, 2009, p. 93, tradução nossa).

³⁶³ Palmer (2009, p. 93) associa esse anacronismo a um “[...] *entusiasmo entre certos filósofos anglo-americanos que trabalhavam na filosofia pré-socrática sobre trazer as ferramentas da análise lógica para o estudo de Parmênides...*”, entre os anos de 1960 e 1970.

³⁶⁴ “[...] what one might otherwise describe as a necessary being or entity.” (PALMER, 2009, p. 93, tradução nossa).

³⁶⁵ “[...] Parmenides is not concerned with necessary truths as much as with what exists and is what it is necessarily.” (PALMER, 2009, p. 93, tradução nossa).

³⁶⁶ Ver PALMER, 2009, p. 94-6.

³⁶⁷ Ver PALMER, 2009, p. 98-9.

*ser naquele mesmo momento*³⁶⁸. Porém, o autor parece discordar que esse seja o melhor sentido para as cláusulas modais nos respectivos fragmentos (B2.3b/B2.5b). Para o autor (2009, p. 98), o entendimento mais natural seria interpretá-las com um sentido geral, “*não indexada temporalmente*”.

Palmer parece preferir a *maneira mais forte* de entender as modalidades. Uma de suas justificativas é que as partículas “*τε και*” supostamente já indicariam que não haveria uma subordinação da segunda cláusula em relação a primeira (PALMER, 2009, p. 99). Nas palavras de Palmer, a primeira cláusula equivaleria “[...] *a uma especificação de algum tipo de necessidade...*”, enquanto a segunda “[...] *especifica algum tipo de impossibilidade*”³⁶⁹. No entanto, Palmer é contundente em reafirmar que essas modalidades “[...] *não deveriam ser entendidas como declarações ou proposições caracterizadoras*”, mas os modos “*como as coisas podem ser*”³⁷⁰.

A investigação ao longo do primeiro caminho requer considerar apenas as ideias sobre o objeto de sua busca que sejam compatíveis com seu modo particular de ser, de acordo com o qual ele é e não pode não ser. O que se busca nesse caminho de indagação é o que é e o que não pode ser, ou, mais simplesmente, o que deve ser. Portanto, é apropriado pensar no primeiro caminho como o caminho do ser necessário e do que está ao longo dele como ser necessário ou o que é (o que é) necessariamente.

(PALMER, 2009, p. 99-100)³⁷¹.

Sendo o objeto de investigação aquilo que é necessariamente, seria exigido do *primeiro caminho* que ele apresente ideias que sejam também necessariamente, ou seja, compatíveis com a natureza necessária daquilo que se busca. Da mesma forma, o segundo caminho estaria atrelado à natureza negativa de seu objeto e talvez seja por isso que ele é impossível. A necessidade e a impossibilidade aqui não estariam restritas a uma temporalidade, como sugere a *maneira mais fraca* de entender as modalidades, mas algo que sempre será do mesmo modo ao longo da história e em qualquer momento (PALMER, 2009, p. 100).

³⁶⁸ “Only if the two clauses are understood synchronically, such that at the time *x* is, *x* cannot not be at that very same time.” (PALMER, 2009, p. 98).

³⁶⁹ “[...] a specification of some kind of necessity...” “[...] specifies some kind of impossibility.” (PALMER, 2009, p. 99, tradução nossa).

³⁷⁰ “[...] not be understood as characterizing statements or propositions. Instead, they should be understood as ways things can be.” (PALMER, 2009, p. 99, tradução nossa).

³⁷¹ “Inquiry along the first path requires entertaining only such ideas about the object of one’s search as are compatible with its particular way of being, in accordance with which it is and it cannot not be. What one looks for along this path of inquiry is what is and cannot not be, or, more simply, what must be. It is therefore appropriate to think of the first path as the path of necessary being and of what lies along it as necessary being or what is (what it is) necessarily.” (PALMER, 2009, p. 99-100, tradução nossa).

Palmer não nega que haja “[...] *outras maneiras de as coisas serem*”, mas que não há, “[...] *de acordo com Parmênides, outras maneiras de elas serem tais que a apreensão delas represente uma compreensão que não erra*”³⁷². Com isso, Palmer retoma as questões sobre a distinção dos *caminhos de investigação* em B2 e do suposto *terceiro caminho* em B6-7. Sobre os dois caminhos em B2, a questão que parece intrigar Palmer, e tantos outros, é por que o *segundo caminho* (B2.5) é apresentado como um caminho de investigação se por ele é impossível atingir o objetivo da compreensão, visto que “[...] *a deusa diz que não se pode ter apreensão do que não é*”³⁷³. Além disso, a própria deusa adverte Parmênides a respeito desse caminho, descrevendo-o em B2.6 como “*totalmente sem relatório*” e em B8.16-18 como não sendo uma via “*verdadeira*” ou “*genuína*”.

Palmer (2009) responde a essa questão sugerindo que “*esta segunda forma parece servir principalmente como uma alternativa formal à primeira, pois Parmênides reconheceu que existem dois modos estáveis de ser, o ser necessário e o não-ser necessário*”³⁷⁴. A proposta de Palmer (2009, p. 100) se apoia na suposta falta de reconhecimento desses dois modos de ser por parte dos *mortais*, o que justificaria a apresentação da *deusa*. Com “*modos estáveis de ser*”, Palmer sugere que ambos os modos são constantes e invariáveis e que a compreensão que se segue deles, seja da “*modalidade de necessária*” especificada em B2.3 ou da “*modalidade de não-ser ou impossibilidade*” em B2.5, é inabalável “[...] *em contraste com o pensamento errante típico dos mortais*”³⁷⁵.

Ao afirmar que a compreensão que se segue é inabalável, Palmer faz questão de ressaltar, mais uma vez, que “[...] *as modalidades parmenidianas são modos de ser, e não propriedades lógicas*”³⁷⁶. Esse ponto, na opinião de Palmer (2009, p. 101), é “*essencial*” para entender o tipo de investigação que a *deusa* está propondo a Parmênides. Só assim, argumenta o autor, será possível perceber a

³⁷² “[...] There are of course other ways for things to be, but not, according to Parmenides, other ways for things to be such that apprehension of them will figure as understanding that does not wander.” (PALMER, 2009, p. 100, tradução nossa).

³⁷³ “[...] the goddess says one can have no apprehension of what is not” (PALMER, 2009, p. 100, tradução nossa).

³⁷⁴ “This second way appears to serve primarily as a formal alternative to the first, for Parmenides recognized that there are two stable modes of being, necessary being and necessary non-being.” (PALMER, 2009, p. 100, tradução nossa).

³⁷⁵ “[...] in contrast with the wandering thought typical of mortals.” (PALMER, 2009, p. 100, tradução nossa).

³⁷⁶ “[...] the Parmenidean modalities are ways of being rather than logical properties.” (PALMER, 2009, p. 101, tradução nossa).

impossibilidade do *caminho* apresentado em B2.5. A fim de tornar mais claro esse ponto, Palmer exemplifica da seguinte forma:

Que os quadrados não são redondos e que não devem ser redondos é uma verdade que pode ser considerada ao longo do segundo caminho de investigação de Parmênides. O que nunca se descobrirá, no entanto, é algo como um quadrado redondo real, de modo que, da perspectiva um tanto arcaica de Parmênides, é apropriado descrever o segundo caminho como aquele ao longo do qual nada pode ser descoberto.

(PALMER, 2009, p. 101)³⁷⁷.

Tendo em mente a impossibilidade de descobrimento de algo que “*não é e não deve ser*”, Palmer afirma que isso leva ao passo seguinte que é “*tentar descobrir como deve ser uma entidade que é dessa maneira*”³⁷⁸. Para Palmer a resposta é muito simples: “*absolutamente nada*”³⁷⁹. Esse nada absoluto impede que o investigador apreenda alguma coisa, visto que não há nada a ser apreendido. A impossibilidade de “*quadrados redondos*” impede não só que eles possam ser encontrados ou concebidos, como também que eles possam ser apreendidos. Isso, argumenta Palmer, “*não é apenas uma falha temporária sujeita a reversão*”³⁸⁰, ou seja, não é o caso que em algum momento da história “quadrados redondos” passem a existir e assim possam ser apreendidos.

O que Palmer (2009, p. 104) parece sugerir é que a *deusa* estaria certa em advertir Parmênides ao afirmar que pelo *caminho negativo* de B2.5 não é possível nem conceber e nem demonstrar (B2.7-8) isso que “*não é e não deve ser*”. Todavia, Palmer (2009, p. 103-4) não estaria negando que coisas que não existem não possam ser pensadas, faladas ou indicadas, mas que a vagueza do *caminho* de B2.5 impediria que concepções do que “*não é e não deve ser*” pudessem ser formadas ou que se pudesse indicá-lo de alguma forma. Em síntese, o impedimento não recai exclusivamente na inexistência do objeto de investigação, mas no seu modo próprio

³⁷⁷ “That squares are not round and that they must not be round is a truth that might be taken to lie along Parmenides’ second path of inquiry. What one will never discover, however, is any such thing as an actual round square, so that from Parmenides’ somewhat archaic perspective it appropriate to describe the second way as one along which nothing may be discovered.” (PALMER, 2009, p. 101, tradução nossa).

³⁷⁸ “Inquiry along the second way involves, first, keeping in mind that what one is looking for is not and must not be, and thereby trying to discover what an entity that is in this way must be like.” (PALMER, 2009, p. 101, tradução nossa).

³⁷⁹ Ibid., p. 101.

³⁸⁰ “[...] is not merely a temporary failure subject to reversal.” (PALMER, 2009, p. 101, tradução nossa).

de ser que impede não só a sua concepção quanto a sua existência em qualquer momento da história³⁸¹.

Uma vez que Palmer considera ter apresentado os motivos pelos quais os *caminhos* (é/não é) são ambos caminhos de investigação, afastando assim qualquer suposta contradição que pudesse ser atribuída à *deusa*, e que o primeiro é o único que de fato pode ser considerado confiável, o autor passa a defender a existência de um *terceiro caminho*. Baseando no fragmento 3³⁸², 6³⁸³. e 7, e que sua interpretação modal dos caminhos ajudaria a entender melhor essas passagens, Palmer (2009, p. 114) defende que o *terceiro caminho* é o caminho dos mortais que “*nada sabem*” (B6.4), um caminho que não pode levar “*a compreensão que não vagueia*”.

Semelhante ao *segundo caminho*, o *terceiro caminho* também deve ser evitado, mas por motivos diferentes. O problema do *terceiro caminho* não diz respeito ao modo de ser daquilo que “*não é e não deve ser*”, mas porque ele está relacionado ao que Palmer identifica como “*falha cognitiva dos mortais comuns*”. Essa falha consistiria, basicamente, em confundir os tipos de investigação descritos em B2, admitindo que ora pudesse ser usado um, ora pudesse usar outro. Nas palavras de Palmer, a falha “[...] *envolve essencialmente deixar de reconhecer a possibilidade do tipo de investigação que Parmênides está empreendendo e supondo que o que é está sujeito tanto ao ser quanto ao não ser*”³⁸⁴.

A investigação que Parmênides deve seguir é a do primeiro caminho, mantendo-se sempre consistente no caminho de “*O QUE É*” Como dito anteriormente, esse caminho não admite variações, pois “*O QUE É*” é agora e sempre, por isso esse caminho é constante e invariável e a compreensão que se segue dele é inabalável. Por sua vez, no *terceiro caminho* “[...] *as entidades consideradas estão sujeitas à variabilidade do ser e da identidade*”³⁸⁵. É por não reconhecerem que “*existem modos*

³⁸¹ A questão pode ser comparada com a tradução que Palmer (2009) faz de B3 (*pois a mesma coisa está (lá) para compreender e para ser*) onde ele afirma que poderia ser entendido como “[...] a mesma coisa existe para entender e para ser” (PALMER, 2009, p. 122, tradução nossa).

³⁸² Apesar de tentar decifrar o propósito de B3, Palmer (2009, p. 122) reconhece que seu contexto original e propósito permanecem obscuros.

³⁸³ Uma das sugestões propostas por Palmer (2009) é traduzir o “*tó*” em B6.8 como um pronome demonstrativo (ver PALMER, 2009, p. 115).

³⁸⁴ “[...] essentially involves failing to recognize the possibility of the kind of inquiry Parmenides is undertaking and supposing that What Is is subject to both being and not being.” (PALMER, 2009, p. 116, tradução nossa).

³⁸⁵ “[...] the entities considered are subject to variableness of being and identity.” (PALMER, 2009, p. 116, tradução nossa).

*de ser que não envolvem tal variabilidade*³⁸⁶, que a *deusa*, de acordo com Palmer, considera os mortais como “*cegos, errantes e desamparados*”³⁸⁷.

Apesar de suas falhas, Palmer (2009, 117-8) afirma que a *deusa* não nega que os mortais não tenham apreensão e que eles também não possuam um tipo de pensamento, mesmo que seja um pensamento que vagueia e leve-os a indagar por “*coisas que são (o que são) apenas contingente ou temporariamente*”³⁸⁸. A principal ressalva que é feita é que esse caminho não pode levar a algo confiável, ou seja, nunca pode “[...] *alcançar o pensamento que não vagueia, o pensamento que é estável e não qualificado, vóος ou νόημα puro e simples*”³⁸⁹, todavia, não deixa de ser um caminho de investigação. Palmer apenas explica que a *deusa* não o apresenta como um dos “*únicos caminhos para compreensão*”, pois, em virtude da contingência da natureza das coisas consideradas, não pode haver “*nenhum pensamento sobre eles que permaneça firme e não divague e, portanto, nenhum conhecimento, nenhuma convicção verdadeira ou confiável*”³⁹⁰. Essa seria, na opinião de Palmer, uma das grandes contribuições de Parmênides para história da filosofia.

O fragmento 7, de acordo com o autor, reforçaria a ideia da existência desse *terceiro caminho*. De acordo com Palmer (2009, 123-4), a leitura “*mais natural*” para entender o aviso de B7.1-2 seria como uma advertência a Parmênides – estendendo-se até B7.3-5 – para não se desviar do seu caminho de investigação (*primeiro caminho*). Com base nesse pressuposto, Palmer acredita que tal passagem estaria “*referindo-se à terceira forma de investigação*”, como uma advertência a Parmênides para não deixar sua mente vaguear por esse caminho, evitando se tornar semelhante aos mortais comuns, “*com pensamentos errantes e instáveis*”³⁹¹.

Aqui, mais uma vez, o “*erro dos mortais*” é usado para distinguir o modo próprio dos mortais de investigar dos modos de investigação apresentados em B2.

³⁸⁶ “As such, these mortals are blind to what the goddess has already revealed to Parmenides, namely, that there are ways of being that do not involve such variability.” (PALMER, 2009, p. 116, tradução nossa).

³⁸⁷ Ibid., p. 117, tradução nossa.

³⁸⁸ “[...] things that are (what they are) only contingently or temporarily.” (PALMER, 2009, p. 118, tradução nossa).

³⁸⁹ “[...] achieving thought that does not wander, thought that is stable and unqualified, vóος or νόημα pure and simple.” (PALMER, 2009, p. 118, tradução nossa).

³⁹⁰ “[...] no thoughts about them that remain steadfast and do not wander, and thus no knowledge, no true or reliable conviction.” (PALMER, 2009, p. 118, tradução nossa).

³⁹¹ “It is thus best to understand fr. 7. 1–2 as referring to the third way of inquiry and as warning Parmenides not to let his mind stray onto it (lest he end up, like ordinary mortals, with wandering and unstable thought).” (PALMER, 2009, p. 124, tradução nossa).

Esse erro, segundo Palmer, tem como característica a *contingência* das entidades que são objetos de investigação dos mortais³⁹². As entidades, entendidas como sendo em um momento, mas não em outro, sugerem uma mudança temporal incompatível com o modo estável das investigações em B2. A ideia que Palmer parece sugerir é que o erro não reside na percepção dos mortais – pelo menos não *a priori* –, mas na natureza ou realidade das entidades. Dessa forma, é a mutabilidade das entidades que impede a sua compreensão, impossibilitando que elas possam ser tomadas como objetos adequados de “*pensamento infalível*” (PALMER, 2009, p. 125).

Em resumo, a proposta de Palmer consiste em corrigir o erro das interpretações modernas que negligenciaram ou subestimaram “[...] o significado das cláusulas modais em sua especificação das duas primeiras formas de investigação em fr. 2”³⁹³. Palmer (2009, p. 134) argumenta que por falharem em reconhecer a importância dessas cláusulas, os intérpretes modernos interpretaram mal a função de τó μὴ ἔόν em B2.7 e (τό) ἔόν que, de acordo com o autor, refere-se ao objeto de investigação apontado em B2.3, bem como teria contribuído para o mal-entendido entre os caminhos de B2 com o *terceiro caminho* introduzido em B6, além da má interpretação dos argumentos acerca do “*Caminho da Convicção*” apresentados em B8.

4.5 Leitura Lógica

A Leitura Lógica do Poema, que será apresentada a seguir, tem como ponto de partida a hipótese de que Parmênides não seguiria a filosofia natural jônica. Em vez disso, o Eleata teria apresentado o primeiro grande argumento filosófico da tradição sob a forma de uma série de deduções baseadas exclusivamente na lógica e nas verdades da razão para fundamentar conclusões particulares. Sem afirmar que Parmênides era um lógico e muito menos que teria se utilizado da lógica de predicados de primeira ordem ou dos seus quantificadores, esse é basicamente o ponto defendido por Michael V. Wedin em “Parmenides’ Grand Deduction” (2014).

³⁹² “The principal error of ordinary mortals, as Night characterizes it, has been to suppose that focusing on things that only mutably or contingently are (what they are) will furnish them with trustworthy thought and understanding.” (PALMER, 2009, p. 124).

³⁹³ “[...] the significance of, the modal clauses in his specification of the first two ways of inquiry in fr. 2.” (PALMER, 2009, p. 133-4, tradução nossa).

4.5.1 Michael V. Wedin

Com o objetivo de “*dar sentido aos argumentos do poema*”³⁹⁴, Michael V. Wedin defende que “[...] *a chave para uma ‘interpretação adequada’ é uma reconstrução lógica plausível*”³⁹⁵. A justificativa para tal escolha parece assentar-se sobre a incerteza das afirmações de Parmênides provocada pelo desconhecimento da forma como os argumentos foram formulados originalmente (WEDIN, 2014, p. 2). Dessa forma, sua proposta parece contrapor-se não só a interpretação ontológica, mas a todas as alternativas modernas que, segundo Wedin (2014, p. 2), carecem de “*apoio persuasivo*” e apresentam “*falhas em aspectos logicamente reveladores*”.

Descartando “*o mundo natural dos jônicos*” (WEDIN 2014, p. 2) como objetivo da investigação, Wedin (2014, p. 3) sugere que nem em B6, nem no “*Caminho da Verdade*”³⁹⁶ há amparo para afirmar que Parmênides teria acolhido “*o projeto de seus antecessores jônicos*”. Para Wedin, o argumento de Parmênides é baseado “*apenas na lógica e nas verdades da razão*”. Disso se segue a divisão que o Wedin faz do “*WT*”³⁹⁷ em “*Argumento Mestre*” (B2, B3 e B6) e as “*Consequências Dedutivas do Argumento Mestre*” (B8)³⁹⁸.

O *Argumento Mestre* seria composto de “*três fases*”³⁹⁹: (1) a apresentação dos “*dois caminhos de investigação*” e a impossibilidade do segundo (B2 e B3); (2) a *afirmação modal* (B6.1-3) “*que exige que a investigação sobre o que é é uma investigação sobre o que deve ser*”; (3) “*um ataque ao chamado terceiro caminho*” (B6). De acordo com Wedin (2014, p. 9), os “*problemas lógicos*” já apareceriam na primeira fase do *Argumento Mestre*.

O primeiro deles estaria na estipulação inicial da deusa em B2 acerca dos dois caminhos concebíveis de investigação que Wedin (2014, p. 9) considera “*enganosamente fácil*”. Wedin parece partir do pressuposto de que o argumento de B2 derivaria de dois pontos: (1) “*o argumento deve proceder com base na razão e no*

³⁹⁴ “[...] to make sense of the poem’s arguments...” (WEDIN, 2014, p. 2, tradução nossa).

³⁹⁵ “[...] the key to a ‘suitable interpretation’ is a plausible logical reconstruction.” (WEDIN, 2014, p. 9, tradução nossa)

³⁹⁶ Wedin segue o uso popular de *Way of Truth*, substituindo-a no decorrer do seu texto pelas iniciais *WT*.

³⁹⁷ Sobre o uso de *WT*, ver a nota anterior (n. 5).

³⁹⁸ “*WT* divides roughly into two parts—what I call the Master Argument in Frs. 2, 3, and 6; and the Deductive Consequences of the Master Argument contained in the long Fr. 8.” (WEDIN, 2014, p. 3, tradução nossa).

³⁹⁹ Ver WEDIN, 2014, p. 3.

pensamento” e (2) a deusa “*deve proceder a partir de verdades a priori*”⁴⁰⁰. Wedin segue explicando que:

Assim, o que a deusa está recomendando parece ser um argumento que procede pela razão e a partir de premissas apreendidas pela razão, um argumento regido pela lei do médio excluído (LEM) – em suma, um argumento dedutivo a partir de premissas necessárias ou *a priori*.
(WEDIN, 2014, p. 10)⁴⁰¹.

O que Wedin parece sugerir é que pela “*lei do médio excluído*” (LEM) ou Lei do Terceiro Excluído, a deusa teria chegado à conclusão de que “*tudo é ou não é*”, não havendo uma terceira alternativa. Segue-se que ao indagar sobre algo só se pode chegar à conclusão de que “*é*” ou “*não é*”. As palavras e a demonstração formal do argumento, usadas por Wedin (2014, p. 11), sugerem uma disjunção exclusiva entre os caminhos, apresentando-os como alternativas contraditórias, que, acompanhados da *Dedução Governante* que nega a possibilidade de se investigar qualquer coisa que não seja, conduzem à conclusão de que “*é*” é o único caminho de investigação viável. Assim, Wedin (2014, p. 12) parece sugerir que os caminhos são determinados numa instância lógica na qual a LEM é o princípio que governa as deduções do *WT*.

Logo, é possível descrever a leitura proposta por Wedin (2014, p. 14, 15) como a interpretação dos caminhos como métodos de investigação que se apresentam à mente e tem aquilo que “*é*” e o que “*não é*” como “*os únicos alvos*” que resultariam da dedução lógica imposta pela LEM. Semelhante a Mourelatos (2008, p. 67), Wedin (2014, p. 12) não descarta totalmente a tese ontológica, mas a reposiciona na estrutura do argumento como pressuposto da “*afirmação metodológica*”. Vale ressaltar que tudo isso parece ser pressuposto até B8.15, onde a LEM seria explicitamente apresentada⁴⁰² e seria usada para rejeitar o segundo caminho e afirmar o primeiro. Wedin justifica sua antecipação da LEM, na interpretação dos caminhos de B2, conjecturando que talvez Parmênides “[...] *pensa que a LEM governa o*

⁴⁰⁰ “[...] the argument is to proceed on the basis of reason and thought, and, second, that it is to proceed from a priori truths.” (WEDIN, 2014, p. 9-10, tradução nossa)

⁴⁰¹ “So what the goddess is recommending appears to be an argument that proceeds by reason and from premises grasped by reason, an argument governed by the law of excluded middle (LEM)—in short, a deductive argument from necessary or a priori premises.” (WEDIN, 2014, p. 10, tradução nossa).

⁴⁰² Wedin (2014, p. 13) admiti que “[...] o LEM não ocorre explicitamente antes do Fr. 8” (tradução nossa).

argumento dos Frs. 2 e 3 e que por isso a “[...] afirmação metodológica está de acordo com a atribuição de um papel ao LEM no argumento”⁴⁰³.

Partido do pressuposto de que B3 completaria B2 do ponto de vista lógico e de métrica, Wedin (2014, p. 21) defende que a *Dedução Governante* iniciaria com a suposta inferência de B3. Reconstruindo um possível processo dedutivo⁴⁰⁴ que Parmênides teria desenvolvido, Wedin (2014, p. 22) acredita que é plausível sustentar que para Parmênides “o pensamento e o ser são equivalentes”. Contudo, Wedin adverte que “o argumento de Parmênides só terá força total se a noção de pensamento gozar de amplo alcance”⁴⁰⁵, ou seja, entendendo que Parmênides estaria referindo-se a ideia de como o pensamento em geral funciona. Nesse sentido, explica Wedin, “[...] tal pensamento, e, portanto, qualquer pensamento, deve ser de algo que possa ser reconhecido ou indicado”⁴⁰⁶, e completa dizendo:

O que é interessante sobre estas noções é que elas têm uma espécie de força demonstrativa ou indicial – aquilo que é reconhecido ou indicado é reconhecido ou indicado como isto ou aquilo tal e tal. É esta característica demonstrativa que introduz no pensamento o componente fortemente extensionalista. (WEDIN, 2014, p. 25)⁴⁰⁷.

É apoiando-se sobre esse entendimento que Wedin tenta sustentar a plausibilidade de que “o pensamento e o ser”, para Parmênides, “são equivalentes”. A partir desse ponto, Wedin passa a demonstrar a diferença entre a proposta de Russell e a de Parmênides. Enquanto Russell parecia preocupar-se com a veracidade e a falsidade das proposições, condicionando tal juízo a existência de um “*fato no mundo real*” (1956, p. 214 *apud* WEDIN, 2014, p. 27), Parmênides, de acordo com Wedin, estaria tentando demonstrar que “[...] nenhuma proposição sobre o que não é pode ser verdadeira porque o facto que é requerido como criador da verdade da

⁴⁰³ “[...]think that LEM governs the argument of Frs. 2 and 3... [...] think that this methodological claim squares with awarding LEM a role in the argument.” (WEDIN, 2014, p. 14).

⁴⁰⁴ A descrição dos passos estão em WEDIN, 2014, p. 24.

⁴⁰⁵ “Parmenides’ argument has full force only if the notion of thought enjoys broad scope.” (WEDIN, 2014, p. 25, tradução nossa).

⁴⁰⁶ “[...] such thought, and so any thought at all, must be of something that can be recognized or indicated.” (WEDIN, 2014, p. 25, tradução nossa).

⁴⁰⁷ “What is interesting about these notions is that they have a kind of demonstrative or indexical force—that which is recognized or indicated is recognized or indicated as this or that such and such. It is this demonstrative feature that introduces the strongly extensionalist component to thought.” (WEDIN, 2014, p. 25, tradução nossa).

*proposição não pode existir; nem, pela mesma razão, qualquer proposição sobre o que é pode ser falsa*⁴⁰⁸.

O que Wedin parece querer destacar é que a marca distintiva entre a proposta de Parmênides e a de Russell é que o Eleata não estaria, necessariamente, discutindo quais proposições são verdadeiras ou não, mas justificando a impossibilidade das proposições negativas pela ausência daquilo que a proposição visa demonstrar. Nesse sentido, a inexistência de uma certa “*ontologia subjacente*” (WEDIN, 2014, p. 28) não torna a proposição falsa, mas impossível de ser declarada. A inexistência do objeto de investigação⁴⁰⁹ impossibilita o pensar, o reconhecer e conseqüentemente o indicar qualquer coisa. Em vista disso é que Wedin parece sustentar a equivalência entre o pensar e o ser, afirmando que sem este não pode haver aquele. Com esse procedimento, Wedin reposiciona a existência⁴¹⁰ no argumento lógico, colocando-a como pressuposto ou condição necessária para que a investigação possa se desenvolver, além de justificar a impossibilidade do *Caminho II*⁴¹¹.

Questionado por qual motivo “*o que não é*” não pode ser reconhecido ou indicado, Wedin (2014, p.44) argumenta, em primeiro lugar, que ambos são entendidos por Parmênides como “*noções indexicais*”. Nesse sentido, a inexistência do objeto impossibilitaria a sua percepção e, conseqüentemente, qualquer representação. Em seguida, descartando todas as alternativas anteriores de interpretação do “*eínai*” em B2, Wedin (2014, p. 7) defende a leitura ampla do “*é*” que “[...] *inclui, disjuntivamente, os usos completos e incompletos que Furth reúne em seu ‘é’ fundido*”⁴¹².

Wedin argumenta que além da interpretação do “*é*” amplo fornecer a leitura mais suave do WT, “*somente o ‘é’ amplo explica as adições modais para cada caminho de investigação e também fornece uma maneira logicamente satisfatória de*

⁴⁰⁸ “[...] no proposition about what is not can be true because the fact that is required as the proposition’s truth-maker cannot exist; nor, for the same reason can any proposition about what is be false.” (WEDIN, 2014, p. 27, tradução nossa).

⁴⁰⁹ Wedin afirma que “*em suma, a investigação requer apenas alvos possíveis*” (WEDIN, 2014, p. 28, tradução nossa), entendendo esses alvos como coisas que existem.

⁴¹⁰ Wedin (2014, p. 71) afirma categoricamente que “*para Parmênides é verdade que existe algo*” (ver especialmente: WEDIN, 2014, cap. 8 “*Does Parmenides Argue for the Existence of Something?*”).

⁴¹¹ Uma vez que se estabelece que apenas alvos possíveis podem ser objetos de investigação, “[...] o *Caminho II foi descartado porque a Dedução Governante prova que o que não é é um objeto impossível*” (WEDIN, 2014, p. 28, tradução nossa).

⁴¹² “[...] that includes, disjunctively, the complete and incomplete uses that Furth conjoins in his fused ‘is’;” (WEDIN, 2014, p. 7, tradução nossa). Ver também WEDIN, 2014, p. 47.

*eliminar o terceiro caminho do ser contingente e do não ser*⁴¹³. Conforme Wedin, apesar do “*abuso verbal*”⁴¹⁴ cometido por certos intérpretes e a linha de raciocínio que representa “[...] *as pessoas comuns como comprometidas com uma contradição total*”⁴¹⁵ constituírem erros suficientes para rejeitar o terceiro caminho, é certamente pela LEM e o “*ataque de Parmênides ao Caminho II*” que de fato tal hipótese será excluída⁴¹⁶.

Em relação as tentativas de apontar um possível sujeito para εἶναι, Wedin (2014, p. 7) as considera, em um primeiro momento, infrutíferas e por esse motivo prefere uma leitura do *Argumento Mestre* sem sujeito. Para justificar sua opção, Wedin parece partir do suposto fato do “[...] *argumento se destinar a ser inteiramente geral no seu âmbito e, portanto, não limitado a um assunto particular*”⁴¹⁷, Wedin (2014, p. 79) defende que a *Dedução Governante*, “[...] *formulada de uma forma totalmente geral e logicamente satisfatória*”⁴¹⁸, dispensa a necessidade de um sujeito para *éstin*. O objetivo de Wedin parece querer evitar alguns problemas que a inserção de um sujeito no argumento poderia trazer. O principal deles, destaca Wedin (2014, p. 80), é que o sujeito elegido deverá ser o mesmo para ambos os caminhos (é/não é). Isso implicaria, primeiramente, na interpretação do argumento como uma afirmação ou pergunta sobre esse suposto sujeito, onde os caminhos passariam a serem lidos como predicados desse suposto sujeito.

A gravidade dessa interpretação estaria no fato da leitura de B2.3 e B2.5 como disjunções excludentes ser substituída por uma conjunção. A contradição seria flagrante, pois implicaria em dizer que Parmênides estaria declarando que o “S é” e “S não é” ($S \wedge \neg S$). Contudo, Wedin contra-argumenta que essa contradição seria dissolvida à medida que o segundo caminho fosse excluído, como acontece em B2.7-8. Wedin (2014, p. 80-1) então sugere que o sujeito do *Caminho I* seja interpretado como “*um indivíduo arbitrário*” ou “*uma coisa exemplar*” que pode ser identificado, por

⁴¹³ “Only the broad ‘is’ explains the modal additions for each path of inquiry and also provides a logically satisfying way to eliminate the third path of contingent being and not being. On balance, the broad ‘is’ appears to give the smoothest reading of WT.” (WEDIN, 2014, p. 7, tradução nossa). Ver também WEDIN, 2014, p. 47.

⁴¹⁴ Wedin está se referindo, provavelmente, as conjecturas feitas pelos comentaristas na tentativa de preencher a lacuna de B6 (ver WEDIN, 2014, p. 35-36).

⁴¹⁵ “[...] ordinary folks as committed to an outright contradiction...” (WEDIN, 2014, p. 36, tradução nossa).

⁴¹⁶ WEDIN, 2014, p. 37.

⁴¹⁷ “[...] the argument is meant to be entirely general in scope and so not limited to a particular subject.” (WEDIN, 2014, p. 79, tradução nossa).

⁴¹⁸ “[...] formulated in a fully general and logically satisfying way.” (WEDIN, 2014, p. 79, tradução nossa).

meio da reconstrução do argumento e das “*consequências dedutivas*” de B8, como “*aquilo que é*”.

Entendendo que Parmênides não declara em lugar nenhum de B2 a existência de algo, mas apenas que “[...] *o caminho do que existe é um caminho percorrível*”⁴¹⁹, Wedin explica que os “*sinais*” apresentados em B8 podem ser entendidos como parte das “*consequências dedutivas do que é*”⁴²⁰ ou simplesmente da “*conclusão da Dedução Governante*”⁴²¹. Nesse sentido, os quatro⁴²² *sinais* não são necessariamente as *consequências dedutivas*, mas apontam⁴²³ para elas.

O fragmento 8 também parece ser entendido por Wedin como uma espécie de “*Corolário da Dedução Governante*” que afastaria ainda mais a possibilidade do *Caminho II* à medida que “[...] *limita efetivamente a investigação ao que é*”⁴²⁴. Por fim, Wedin (2014, p. 83-4) declara que B8 apresenta propriedades gerais válidas para qualquer coisa que seja objeto de investigação, restringindo o que pode ser dito sobre “*o que é*”.

5 DIFICULDADES

As dificuldades, relacionadas à interpretação do argumento, parecem partir de um erro na abordagem metodológica empregada por alguns intérpretes. Curd (2004) suspeita que esse erro esteja em “[...] *começar procurando o sentido correto do verbo ‘ser’...*” na hora errada⁴²⁵. Com base no resultado da pesquisa bibliográfica feita neste trabalho, identificou-se outros pontos, além desse apontado por Curd, que apresentam dificuldades aos intérpretes do poema. Considerando que antes de propor qualquer resposta a um determinado assunto o indivíduo deve está a par das opiniões dos predecessores e das dificuldades que resultam delas, optou-se por apresentar neste capítulo algumas dessas dificuldades com que os intérpretes modernos tiveram que lidar, as repostas que propuseram e as dificuldades que elas apresentam.

⁴¹⁹ “[...] the path of what is is a traversable path...” (WEDIN, 2014, p. 75, tradução nossa).

⁴²⁰ “[...] deductive consequences of what is.” (WEDIN, 2014, p. 2, tradução nossa).

⁴²¹ WEDIN, 2014, p. 34.

⁴²² (A) *incriado e imperecível*; (B) *inteiro e único*; (C) *imóvel*; (D) *completo* (WEDIN, 2014, p. 83, tradução nossa).

⁴²³ Ver WEDIN, 2014, p. 84. Esse também parece ser um ponto que marca a distinção da proposta de interpretação de Wedin em relação as outras propostas.

⁴²⁴ “The Corollary to the Governing Deduction further constrains this to what necessarily is.” (WEDIN, 2014, p. 83)

⁴²⁵ “[...] beginning by searching for the correct sense of the verb ‘to be’...”. (CURD, 2004, p. 35, tradução nossa).

5.1 Quantos caminhos há?

Curd (2004) e outros, como Cordero (2004, p. 39-40), apontam um erro em relação às rotas. De acordo com Curd (2004) “a visão padrão é que existe três rotas, a rota do que-é, a rota do que-não-é e a rota que tenta combinar o-que-é e o-que-não-é”⁴²⁶, esta última seria considerada “a rota dos mortais”⁴²⁷. As razões para isso, segundo Curd (2004) estariam na leitura que se faz de B6⁴²⁸. Entre os defensores mais antigos dessa interpretação estão Kirk, Raven e Schofield⁴²⁹. Entre os defensores mais atuais está Palmer (2009) que afirma existirem três caminhos para investigação, ao mesmo tempo que diz que a leitura de B2.3 e 5 como os *únicos caminhos* leva a uma suposta contradição⁴³⁰.

A suposta contradição que Palmer (2009) tenta resolver parece ter sido criada da sua defesa de um *terceiro caminho* que seria apresentado em B6 e B7. O problema que se coloca àqueles que tentam justificar esse *terceiro caminho*, consiste em explicar o uso de “μοῦναι” em B2.2 como qualificador dos caminhos de B2.3 e B2.5 como os *únicos*. A proposta de Palmer (2009, p. 116-8) defende que os dois primeiros caminhos são de fato os *únicos* caminhos de investigação pois não admitem variação e o resultado para o qual eles apontam é sempre o mesmo, visto que seus objetos de investigação não sofrem alteração. Já o *terceiro caminho* estaria associado à confusão provocada pela instabilidade dos objetos de investigação que os mortais investigam, levando-os ora afirmarem que essas coisas investigadas “são” ora “não são” e vice-versa.

Palmer parece ter ignorado a observação feita por Nehamas (1981, p. 101) quando este, questionando as alternativas proposta por Tarán (1965), Stokes (1971) e Mourelatos (1970), disse não ter encontrado nenhuma evidência gramatical no texto que sugerisse a ideia de um contraste entre dois caminhos errados. Nehamas (1981, p. 102) ainda argumentou que “a estrutura do poema é dualista”, afastando uma suposta *terceira via*. Cordero (2004, p. 138) não só concordou com a observação de

⁴²⁶ “The standard view is that there are three, the route of what-is, the route what-is-not, and the route that attempts to combine what-is and what-is-not;” (CURD, 2004, p. 53, tradução nossa).

⁴²⁷ Ver CURD, 2004, p. 54 (especialmente as referências da n. 83).

⁴²⁸ Ver CURD, 2004, p. 53-4.

⁴²⁹ Ver KR, 1977, p. 271; KRS, 1983, p. 25.

⁴³⁰ PALMER, 2009, p. 63-4. Burnet (1930, p. 183; 2006, p. 198) é também um dos defensores de que “as opiniões dos mortais” constituem uma terceira via.

Nehamas, como afirmou que a defesa de um *terceiro caminho* é uma invenção moderna. Cordero (2004, p. 138) chama atenção para os aspectos formais do texto, apontados por Nehamas (1981), destacando que “na filosofia do inventor do princípio de identidade e do princípio de não-contradição, não há uma terceira possibilidade (= *tertium non datur*)”.

Mourelatos (2008), Curd (2004) e o próprio Cordero (2004) defendem a existência de apenas duas *rotas de investigação*, onde a primeira (B2.3-4) deveria ser vinculada ao “*coração inabalável da verdade persuasiva*” (B1.29) e a segunda (B2.5-7) com “*as crenças dos mortais*” (B1.30)⁴³¹. Cordero (2004, p. 39-40) é mais incisivo e vai além afirmando que qualquer caminho proposto, além daqueles que são os “*únicos*”, não passa de invenção dos intérpretes. Para os que defendem a hipótese de um *terceiro caminho*, a justificativa estaria no tipo de objeto de investigação. A proposta de Palmer exemplifica esse ponto explicando que os objetos de investigação dos caminhos de B2 são diferentes das coisas investigadas no *terceiro caminho*. Já os que defendem apenas dois caminhos são aqueles que defendem o caráter dicotômico do poema como Nehamas (1981)⁴³².

5.2 Há um Sujeito em B2?

Uma das questões mais controversas em relação a B2 é se o fragmento apresenta, ou não, um sujeito para os caminhos (é/não é) e, no caso de uma afirmativa, qual seria a sua identidade. Curd (2004, p. 9) e Bredlow (2011, p. 283) são categóricos em afirmar que essa seria uma das questões que todo intérprete deveria lidar, juntamente com a questão do sentido de ἔστιν/ οὐκ ἔστιν em B2.3 e 5. As opiniões dos intérpretes se dividem entre aqueles que defendem a existência de um sujeito explícito para as declarações de B2.3 e 5 e os que preferem considerar a existência de um sujeito implícito.

Burnet (1930) defendeu a ideia de que a identidade do sujeito de B2 é extraída a partir do próprio contexto do poema. Kirk e Raven (1977, p. 269), criticando Burnet, negaram a possibilidade de identificar um sujeito no estágio inicial do argumento, mas acabam por admitir que o “Ser” é o sujeito do poema (1977, p. 266). Alguns anos depois, KRS (1983, p. 255) defenderam a ideia de um “*sujeito gramatical*”

⁴³¹ Ver MOURELATOS, 2008, p. 59; CURD, 2004, p. 56.

⁴³² Wedin (2014, p. 53-71) rejeita ambas propostas que ele chama de “*revisionistas*”.

que poderia indicar qualquer assunto de investigação. Guthrie (1969) e Tarán (1965) parecem seguir também a rejeição de qualquer sujeito em B2, porém, este último admite que isso não o impede de assumir o "*Ser absoluto*" como sujeito do poema (TARÁN, 1965, p. 37)⁴³³.

Se colocando contra a ideia de um sujeito impessoal, Owen (1960, p. 93) argumenta que B8 apresenta uma série de características que reforça e aponta para necessidade de um sujeito. No entanto, Owen não apresenta a identidade desse sujeito, deixando subtendido que pode ser a "*realidade*" ou "*o que pode ser pensado*". Kahn (1988, p. 172) criticando Owen por inventar um sujeito que "*surge do nada*", nega também a possibilidade de um sujeito gramatical, propondo a possibilidade de um sujeito lógico (1969, p. 707), que poderia ser identificado a partir do contexto do poema. Mourelatos (2008, p. XX) afirmou que Parmênides suprimiu tanto o predicado quanto o sujeito das rotas de B2. Palmer (2009, p.74) dispensa a necessidade de identificação de um sujeito em B2, ao passo que defende a ideia de que qualquer coisa que se busque a compreensão deve servir como sujeito aos caminhos de investigação.

Os que defenderam a hipótese de um sujeito para os caminhos de B2, geralmente acabaram por identificá-lo com o "Ser". Dessa hipótese seguiu-se a leitura de que o poema de Parmênides teria como ponto primordial a discussão sobre o "Ser". Foi L. Rossetti (2017) que marcou os estudos sobre Parmênides demonstrando a importância do Eleata para a Filosofia, ao mesmo tempo que denunciava a "inautenticidade da imagem do pensador"⁴³⁴ como o "filósofo do Ser"⁴³⁵. Santos (2020), em sua resenha à obra de Rossetti, conclui basicamente que essa imagem de Parmênides como "filósofo do Ser" que ficou na tradição, tem em Melisso sua origem e em Platão, Aristóteles, Plotino e outros seu desenvolvimento, ficando finalmente consolidada pelo registro de Diels-Kranz. Porém, Santos (2020, p. 13) argumenta que essa "[...] incompatibilidade da teoria do ser com o saber naturalístico...", que supostamente seria a visão de Parmênides no poema, "[...]leva-nos a atribuir ao Eleata uma teoria que ele nunca defendeu".

⁴³³ Para um detalhamento das propostas de sujeito para B2, feita pelos mais variados *scholars*, ver a exposição que é feita neste trabalho da obra de Tarán (1965)

⁴³⁴ SANTOS, 2020, p. 2; 12.

⁴³⁵ SANTOS, 2020, p. 2, *apud* ROSSETTI, 2017, p. 9.

Cordero (2018)⁴³⁶ parece ter acolhido a crítica de Rossetti com algumas ressalvas. No entanto, no que pese as observações de Cordero, a obra de Rossetti é bem-sucedida pelo menos em questionar um certo dogmatismo acadêmico sobre o tema central do poema de Parmênides que persiste, até hoje em certas propostas, como no caso da recente obra publicada “SER E NADA: O Tema Primordial” do filósofo Lorenz B. Puntel (2013).

5.3A incognoscibilidade de “o que não é”

Um outro desafio imposto às traduções modernas (existencial/veritativa/predicativa/modal) é tentar justificar a incognoscibilidade de “o que não é”. A leitura existencial, traduzindo ἔστιν/ οὐκ ἔστιν (B2.3/B2.5) por “*existe/não existe*”, procura demonstrar que a impossibilidade de conhecer “o que não é” reside no fato de que “o que não é” não existe. Os defensores desse tipo de leitura justificam que quando se pensa é necessário que se pense em algo. Logo, o nada não existe porque o pensamento existe em função daquilo que é o objeto do pensamento e que deve existir necessariamente. Isso já tinha sido estabelecido por Burnet (1930, p. 195) para quem o sujeito do poema é um “corpo” (1930, p.178). Guthrie (1969), por sua vez, incorpora essa leitura e acrescenta que não só o pensamento depende daquilo que existe, mas o próprio falar. Owen (1960, p. 91) também parece concordar com essa ideia. Por fim, concluem os que seguem a leitura existencial que seria impossível falar e pensar naquilo que não existe.

Kahn (1969, p. 713), partindo da ideia de que o conhecimento verdadeiro só pode vir de “o que é verdadeiramente”, ou seja, do que existe e da existência real daquilo que se diz dele, parece justificar a incognoscibilidade do “que não é” pelo fato de o *caminho negativo* em B2.5 negar os dois níveis de existência propostos pela leitura veritativa.

Mourelatos (2008, p. 71-2) partindo da premissa de que as cláusulas modais que acompanham as respectivas *rotas* em B2 levam à conclusão de que as duas são contrárias excludentes, explica que o abandono da *rota negativa (não é)*

⁴³⁶ Ver o comentário que Cordero fez da obra de Rossetti no artigo: *Il y a, évidemment, un « Parménide phusikós », mais...: A propos de Livio Rossetti, Un altro Parménide*, 2017. Archai Journal, [S. l.], n. 25, p. e02507, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/20233>. Acesso em 12 ago. 2023.

implica necessariamente na aceitação da *rota positiva* (é). Questionado por que a rota negativa deveria ser abandonada, Mourelatos responde que a impossibilidade de se consumir a jornada pela *rota negativa* resulta de o objeto de investigação ser instável, ou seja, o objeto é *indeterminado e vago* (2008, p. 76). Mourelatos (2008, p. 76) ainda completa afirmando que diante da vagueza de "o que não é" não haveria critérios para reconhecer o objetivo da jornada. Curd (2004) parece seguir nessa mesma direção.

Seguindo a hipótese de que [...] *as modalidades parmenidianas são modos de ser, e não propriedades lógicas*", Palmer (2009, p. 101) explica que a impossibilidade de conceber ou demonstrar o objeto de investigação do caminho negativo está no fato dele ser um nada absoluto. Como exemplo ilustrativo, Palmer (2009, p. 101) propôs a figura do quadrado redondo. A impossibilidade de tal objeto impede tanto sua apreensão como qualquer tentativa de demonstração. Assim, todo objeto que seja desse modo também não poderá ser compreendido ou demonstrado. O impedimento de B2.7-8 para Palmer não recai apenas na inexistência do objeto, mas no seu próprio modo de ser.

5.4 A importância de B3 para as interpretações

Guthrie (1969, p. 17 ver n. 2) foi um dos que defenderam a hipótese de que B3 formaria uma sequência lógica com B2, partido desse pressuposto para a formulação de sua interpretação do poema. Gallop (1979, p. 69) também considerou que B3 pudesse ser lido como a continuação de B2.8, antecipando o que seria melhor apresentado em B6.1-2. Mourelatos (2008) prudentemente decidiu não apoiar sua leitura nesse hemistíquio. Já Palmer (2009, p. 112), apesar de reconhecer que o contexto e o propósito de B3 é um tanto obscuro, vê este fragmento como um dos pontos de sustentação para a defesa da existência de um *terceiro caminho*. Wedin (2014, p. 21), por sua vez, defende que B3 completa lógica e metricamente B2⁴³⁷.

No entanto, William Henry Furness Altman (2015, p. 197-230) apontou as dificuldades relacionadas a B3, questionando a posição do fragmento dentro da seção destinada a ἀλήθεια, ao mesmo tempo que defendeu a recolocação na seção destinada a *Doxa*. Para isso, Altman (2015, p. 199-204) começou revisando algumas fontes antigas e esclarecendo a inserção do fragmento no corpo do poema e como a

⁴³⁷ Para outras referências, ver WEDIN, 2014, p. 21, n. 24.

sua sintaxe depende da seção em que ela é inserida. Dividindo as traduções do fragmento em duas – “*leitura de Zeller*” e “*leitura de Diels*” –, Altman (2015, p. 204) afirma que a diferença entre essas duas traduções consiste atualmente no ponto central das disputas acerca de interpretação correta de B3.

Se posicionando mais próximo da primeira leitura, Altman argumenta que “[...] *nenhuma das fontes antigas nos oferece qualquer indicação clara de que B3 pertence à ‘Verdade’...*”⁴³⁸, além de duvidar da consciência dos antigos acerca da tríplice divisão adotada pelos modernos. Apoiando-se nos argumentos de Mourelatos⁴³⁹, o autor (2015, p. 211) sugere que B3 seja movida para “*Doxa*”. Altman justifica que “*a proposta de remoção de B3 de “Truth” para “Doxa” felizmente tem amplo precedente*”⁴⁴⁰, além de trazer a vantagem de desobrigar o intérprete de fornecer uma interpretação para o fragmento que o próprio Parmênides não tinha considerada plausível⁴⁴¹. A conclusão que se chega com o texto de Altman é que, apesar da plausibilidade dos argumentos a favor ou contra a remoção de B3 desta ou daquela seção, o mais prudente seria seguir o exemplo de Mourelatos.

5.5 A conjectura do final de B6.3

O final de B6.3 é um ponto de controvérsias entre os *estudiosos*. A questão consiste em saber qual palavra completaria esse verso. Hermann Diels foi o primeiro a propor o preenchimento dessa lacuna com “*εἴργω*”. Sua proposta parece ter sido aceita por alguns e parcialmente aceita⁴⁴² por outros *estudiosos* como Tarán e Michael C Stokes. Tarán (1965), apesar de aceitar a sugestão de Diels, afirmou que a proposta levava a muitos problemas e que a melhor alternativa seria assumir uma lacuna maior logo após “*διζήσιος*” em B6.3⁴⁴³ e a linha seguinte⁴⁴⁴. Stokes (1971), mantendo o verbo proposto por Diels, levanta objeções à proposta de Tarán (1965), mas acaba

⁴³⁸ “[...] none of ancient sources offer us any clear indication that B3 belongs in ‘Truth’...” (ALTMAN, 2015, p. 211, tradução nossa).

⁴³⁹ ALTMAN, 2015, p. 214-6.

⁴⁴⁰ “The proposed removal of B3 from “Truth” to “Doxa” fortunately has ample precedente:” (ALTMAN, 2015, p. 216, tradução nossa).

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁴² Cordero (2004) diz que ela “*foi aceita de maneira quase unânime desde 1882*” (p. 115).

⁴⁴³ TARÁN, 1965, p. 60. Segundo Tarán (1965, p. 60), essa possibilidade receberia algum apoio no texto de Simplicius (*Phys.* 117.6-8).

⁴⁴⁴ Nehamas (1981, p. 98) lembra que a emenda, com o que hoje se conhece como B6.4, é feita por Diels.

por admitir que possam existir “*lacunas*” no texto de Simplicius⁴⁴⁵ ou de pelo menos uma lacuna maior após διζήσιος.

A. Nehamas (1981, p. 103) descreve a proposta de Diels como uma “*emenda problemática*” que busca na sua semelhança verbal com B7.2 uma justificativa. Em vez de “εἶργω” e contra as propostas de Tarán e Stokes, Nehamas (1981, p. 104-5) propõe o uso do verbo “ἄρξω”, justificando que a proposta da deusa não é “*afastar*” o jovem de um dos caminhos, mas “*começar*” a expor o que foi prometido em B1.29-30. A rejeição de “εἶργω” já tinha sido feita por outros *estudiosos* como Néstor L. Cordero, R. Vitali, García Calvo entre outros⁴⁴⁶.

Segundo o próprio Cordero (2004, p. 112), ele foi o primeiro⁴⁴⁷ a rejeitar o que chamou de “*conjectura de Diels*”. No lugar dela, Cordero (2004) propôs sua própria conjectura. Seguindo uma alternativa semelhante à apresentada por Nehamas (1981), Cordero propõe a substituição de “εἶργω” por “ἄρξει”. Apesar de Palmer (2009, p. 67) considerar as conjecturas de Nehamas e Cordero superiores à de Diels, essas, e qualquer outra tentativa de completar a lacuna de B6.3, não passam disso: conjecturas.

6 LEITURA NÃO-PREDICATIVA

Apresentadas as principais leituras sobre o argumento de Parmênides – acompanhadas dos princípios em que se apoiam – e expostas as dificuldades encontradas nelas, segue-se agora a análise da *Leitura Não-Predicativa*. O objetivo é descobrir se ela pode evitar algumas dessas dificuldades e que solução(ões) apresenta aos pontos listados no capítulo anterior. Antes de focar na análise da leitura não-predicativa, vale ressaltar que tal interpretação, de acordo com seu próprio idealizador, não pretende se estabelecer como uma leitura definitiva ou substitutiva de outras propostas, mas oferecer-se como “*uma*”⁴⁴⁸ alternativa à compreensão do argumento de Parmênides. O que será apresentado a seguir é um resumo da 2ª ed.⁴⁴⁹,

⁴⁴⁵ STOKES, 1971, p. 113-4.

⁴⁴⁶ Ver CORDERO, 2004, p. 115-6.

⁴⁴⁷ Ver CORDERO, 2004, p. 115 e n. 487, p. 116.

⁴⁴⁸ Já na primeira publicação de sua tradução do Poema, Santos sempre deixou claro que sua proposta era “*só uma interpretação*” (ver SANTOS, J. T. *Da Natureza – Parmênides*. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 65).

⁴⁴⁹ Foi utilizado para esse resumo o texto de uma reedição, ainda não publicada, do texto de Santos (Parmênides. *Da Natureza*. Tradução, introdução e comentário. São Paulo: Loyola, 2013) e um artigo, que também aguarda publicação, intitulado: “*Contra o Ser em Parmênides*”.

em curso de publicação, do Dr. José Gabriel Trindade Santos ainda não publicada, por isso, é possível que até a sua publicação, alterações possam surgir no texto final.

6.1 Intencionalidade e não-predicatividade.

Para compreender melhor a proposta de Santos, é necessário primeiramente esclarecer dois termos específicos: intencionalidade e não-predicatividade. Victor Caston (2019) apontou que “*o problema da intencionalidade é o de explicar em geral o que é, para os estados mentais, terem um conteúdo, bem como as condições particulares que são responsáveis por variações específicas de conteúdo*”⁴⁵⁰ e afirmou que Parmênides “[...] *é discutivelmente o primeiro filósofo grego a se concentrar na natureza problemática da intencionalidade*”⁴⁵¹. Abraçando essa proposta e partindo do pressuposto de uma leitura desenvolvimentista da produção dialógica platônica, Santos entende que Parmênides inicia um debate sobre a intencionalidade, sustentando que o argumento de Parmênides visa um objeto intencional preciso como alvo de qualquer investigação. Tal assunto teria sido recuperado anos depois por Platão ao estabelecer as Formas como objeto intencional da cognição e a Reminiscência como a estratégia adequada a sua recuperação.

A não-predicatividade é um termo que Santos utiliza para se referir a uma leitura dos caminhos que não lê as formas verbais usadas como cópulas de enunciados virtuais, em que um sujeito implícito é ligado a um predicado elidido: “[S] é/não é [P]”. Nas antípodas da leitura não-predicativa estão as interpretações modernas que Santos identifica como “predicativas”. São assim nomeadas por lerem *os caminhos (é/não é)* como enunciados do tipo “*S é P*”. Inserindo *os caminhos* num contexto predicativo, Santos mostra que – convertendo as formas verbais em cópulas de enunciados virtuais – os intérpretes são levados a imaginar “um sujeito implícito (‘o que é’, ‘o que pode ser pensado’). Essa manobra lhes permite explorar a polissemia de εἶναι para encontrar, em diferentes traduções de ἔστιν/οὐκ ἔστιν, justificação da alegada incognoscibilidade de ‘o que não é’”.

⁴⁵⁰ “The problem of intentionality is the problem of explaining what it is in general for mental states to have content, as well as the particular conditions responsible for specific variations in content.” (CASTON, 2019, “2. *The history of the problem*”, tradução de Santos).

⁴⁵¹ “[...] is arguably the first Greek philosopher to have focused on the problematic nature of intentionality.” (CASTON, 2019, “3. *Before Plato*”, tradução nossa).

Ao sugerir uma leitura não-predicativa, Santos propõe inicialmente desfazer a inserção feita pelos intérpretes modernos. Retirados do contexto predicativo, os *caminhos* (ἔστιν/οὐκ ἔστιν) deixam de ser lidos como cópulas que ligam um suposto sujeito implícito a um predicado “existencial”⁴⁵², “*veritativo*”⁴⁵³ ou simplesmente como um “predicativo”⁴⁵⁴ forte e passam a ser interpretados como alternativas formais contrárias e excludentes.

Ambos os termos – intencionalidade e não-predicatividade – são de extrema relevância para compreensão da leitura alternativa proposta por Santos. Com base na explicação desses pressupostos é que se passa agora à exposição do resumo da interpretação de Santos sobre o argumento de Parmênides, acompanhada da análise de cada fragmento destacado.

6.2 B2 e os modos pelos quais o discurso expressa o pensamento.

Seguindo o programa determinado em B1.28-32, a “Verdade”⁴⁵⁵ no Poema é apresentada como a recompensa prometida àqueles que respeitarem as regras da investigação (διζήσιός – B2.2). Esta, por sua vez, se desenvolveria segundo um suposto ordenamento⁴⁵⁶ em que o pensar (νοῆσαι – B2.2) exerceria certa primazia em relação ao conhecer/reconhecer (ἄν γνοίης – B2.7). O primeiro condicionaria o segundo, apontando a necessidade de “ter em mente” aquilo que se quer “conhecer”. Disso se seguem duas questões que hipoteticamente podem ter norteado a investigação do próprio Eleata: (1) Se todo pensamento é [pensamento] de alguma coisa, logo, todo pensamento é constituído como um ato intencional. (2) Se a investigação visa ao “conhecimento” de algo já presente “na mente”, então esse algo deverá possuir necessariamente uma identidade que o tornará reconhecível pelo pensamento.

⁴⁵² Ver o tópico dedicado a “*Leitura Existencial*”, neste trabalho, onde é apresentado uma lista de autores que defendem o uso desse predicado.

⁴⁵³ Ver o tópico dedicado a “*Leitura Veritativa*” neste trabalho.

⁴⁵⁴ Ver o tópico dedicado a “*Leitura Predicativa*” neste trabalho. Nesse caso específico a própria cópula é lida como um “predicativo particularmente forte”, que indica que cada coisa possui uma única natureza.

⁴⁵⁵ Segundo Santos, os fragmentos que suportam o argumento da Verdade são: B2; B6; B7; B8.1-49. A *Verdade* visada no argumento, para Santos, é a verdade de “*o que é*”.

⁴⁵⁶ A ordem em que νοῆσαι e ἄν γνοίης são apresentadas no texto parecem sugerir a prioridade de uma em relação a outra.

Em vista disso, a deusa inicia seu argumento apontando o caminho que, entre as alternativas formais (ἔστιν/οὐκ ἔστιν) que se apresentam ao pensar, pode levar à recompensa prometida. Os critérios, que amparam a escolha do caminho, estariam nas condições estabelecida pela própria natureza da investigação que conduz o *dizer* e o *pensar* para um objeto intencional preciso, identificado pela expressão “o que é” (τὸ ἐόν) ou pela formulação “isto que é”⁴⁵⁷. Assim, B2 estaria enquadrado num programa que visa investigar aquilo que pode constituir qualquer coisa como um objeto de conhecimento. A resposta para esse ponto estaria na identidade como condição exigida a qualquer objeto intencional de investigação.

Desse modo, Santos sugere que diante da ausência de um sujeito expreso⁴⁵⁸, os *caminhos* (é/não é) devem ser lidos como alternativas formais contrárias e excludentes que não só se excluem mutuamente como qualquer alternativa além delas. A disjunção excludente, estabelecida pelas cláusulas modais, obriga escolher uma das alternativas por ter abandonado a outra. Como o critério para tal decisão se apoia sobre a possibilidade de reconhecer (ἄν γνῶις) “o que é” pelo pensar através da captação de sua identidade, em B2.7 o caminho negativo (não é – B2.5) é eliminado porque “isto que não é” (τό μὴ ἐόν – B2.7) paradoxalmente contradiz o pressuposto de que “isto” é sempre algo que é.

Disso se segue não só que “isto que não é” nega ao investigador a identidade que possibilita o seu reconhecimento pelo pensamento, mas também impede que qualquer investigação que parta de “não é” seja consumada (B2.7b). Essa conclusão é reforçada por B6.1-2 e a eliminação definitiva de “não é” vem pela síntese de B2 exposta em B8.15. Aí se descreve “não é” como “caminho não verdadeiro”, “impensável” e “anônimo” (B8.17-18), se contrapondo àquele “que é e é autêntico” (B8.18) e conducente a Verdade (B2.4).

Neste estágio inicial do argumento, Santos parece entender que Parmênides não estaria formulando nenhum juízo predicativo, mas apenas estabelecendo as bases do seu argumento a partir da declaração de que é possível pensar “é/não é” como *vias* de *investigação* (διζήσιός). Sem relativizar o adjetivo numérico (*únicos* – μῶναι B2.2) e apoiado pela complementação das cláusulas modais, o argumento avança em direção à contraposição das *vias*, revelando também o seu caráter excludente. Além disso, é também respeitada aqui a evolução do

⁴⁵⁷ Santos admite que tal formulação poderia se referir, ainda que de maneira derivativa, à “realidade”.

⁴⁵⁸ Santos até admite a possibilidade de um sujeito implícito, mas sem um predicado.

argumento e não é sugerido, para este estágio do argumento, nenhum sujeito ou predicado para os *caminhos* (“é”/“não é”). Desse modo, “é” e “não é” passam a ser lidos como alternativas formais contrárias e excludentes em vez de “cópulas de enunciados”.

Desse modo, a primeira vantagem que a leitura não-predicativa apresenta é um novo olhar sobre o Poema de Parmênides, mostrando que por mais poderosa que seja a influência de um esquema conceptual, novas alternativas podem ser propostas e a possibilidade de um novo paradigma pode surgir. Nessa nova interpretação, Parmênides é apresentado num plano diferente de seus predecessores. Enquanto estes buscavam investigar as origens ou princípios da realidade, o Eleata estava interessado na própria natureza da investigação e naquilo que a possibilita. Ao apresentar a identidade como condição exigida a qualquer objeto intencional de investigação e “é” e “não é” como alternativas formais contrárias e excludentes, Santos dispensa os intérpretes de tentar explicar o interdito de B2.7 por algum predicado que pudesse surgir da polissemia do verbo εἶναι e exclui qualquer alternativa além de “é/não é”. Contudo, a possibilidade de um sujeito não é descartada, mas postergada para uma análise a desenvolver mais tarde.

6.3 B6 e o suporte formal da identidade.

Da sugestão de que “isto que não é” (B2.7) resulta da alternativa formal “não é” (B2.5), Santos infere que algo também deve resultar de “é” (B2.3), isso seria “isto que é” (τὸ ἐόν). Ausente de B2, mas explicitamente presente em B4, B6.1-2 e B8.1-49, todo argumento, de acordo com Santos, aponta para essa expressão que representaria a pergunta comum a toda a pesquisa concebível pelo pensar. Admitindo a leitura de B2 como argumento, isso implica para Santos na aceitação de “τὸ ἐόν” como sujeito implícito de “é/não é” em B2, sem, contudo, transformar as alternativas formais em cópulas de enunciados predicativos.

Em B6⁴⁵⁹ a conclusão de B2 se confirma e justifica-se à medida em que “isto que é” é apresentado como sujeito explícito de “é” (τ’ ἐὸν ἔμμεναι – B6.1) e a disjunção dos *caminhos* é renovada. Se em B2.7 a identidade de “isto” que se

⁴⁵⁹ Em relação a lacuna que se encontra em B6.3, depois de “διζήσιος”, Santos a reconhece com uma dificuldade intransponível e por isso decide ignorar o enigma posto por ela e passar sem comentários à interpretação de B6. 4-9.

pressupõe que “é” é cancelada por sua negação (*isto que não é*), em B6.1a a identidade pressuposta é confirmada pela tese de que “*isto que é*” e assim o objeto de investigação (*isto que é*) é lido de maneira puramente formal sem a necessidade de a ela se atribuir uma natureza extralinguística, não requerendo que o antecedente da expressão deva “existir” na realidade⁴⁶⁰. Mais uma vez a disjunção excludente é reforçada, obrigando a rejeitar “*isto que não é*”, por ser desprovido de identidade, e aceitar “*isto que é*” como a única possibilidade admissível à necessidade de “*dizer e pensar que isto que é é*” (B6.1) e suporte formal da identidade, exigida a qualquer objeto de pesquisa concebível.

A partir de B6.4 a *deusa* começa a sua crítica aos mortais. Acusando-os de “*nada sab(er)em*” (εἰδότες οὐδέν – B6.4b), Santos afirma que a *deusa* justifica tal veredito apontando para uma certa “incapacidade da mente” (B6.5-8) ou uma utilização incorreta das capacidades perceptivas dos mortais que resultaria da crença na conjunção dos caminhos opostos como uma alternativa à contrariedade excludente postulada em B2.3 e 5 (reiterada em B6.1b-2a). Diante dessa situação, as *opiniões dos mortais* são apresentadas não como *falsas*, mas desprovidas de “*confiança verdadeira*” (B1.31b).

Santos tenta demonstrar, com essa explicação, que há uma conexão de B2 com B6, onde este apresentaria “*τὸ ἔὸν*” como sujeito ausente daquele. Diferente das leituras predicativas, o sujeito na leitura não-predicativa não é uma espécie de produto analiticamente extraído de um enunciado do tipo predicativo, mas uma consequência de que: (1) se os *caminhos* são contrários, o sujeito de um deve ser necessariamente o mesmo do outro; (2) se em “*isto que não é*” o que se nega é o “*isto*” que se pressupõe que é, logo, em ambos os *caminhos* um “*isto*” estará presente, explícita ou implicitamente. Portanto se “*isto que não é*” resulta do *caminho* que “*não é*”, do *caminho* contrário “*é*” deverá também resultar algo, ou seja, “*isto que é*”. Entendido como o objeto intencional e suporte da identidade que torna possível o seu reconhecimento pelo pensamento, “*isto que é*” (τὸ ἔὸν), lido como uma fórmula, mantém a leitura dos *caminhos* como alternativas contrárias e excludentes, sem a necessidade de inclui-lo numa fórmula predicativa e muito menos apontar um predicado elidido, evitando as divergências que resultam disso.

⁴⁶⁰ Santos reconhece a proximidade com a interpretação que atribui a Parmênides um “monismo predicativo” (ver Curd, 2004, p. 66).

6.4 B7–B8 e as provas da *indivisibilidade, imobilidade, não-incompletude e completude de “o que é”*.

A necessidade de “*dizer e pensar que isto que é é*”, defendida em B6.1, é em B7.1 confirmada pela impossibilidade de demonstrar “*que [coisas] que não são são*”. A continuidade dos versos apresenta uma injunção que impede que o discurso se limite a ecoar as experiências colhidas pelos sentidos (B7.2-5a) e impõe explicitamente a necessidade de uma “*decisão*” (B7.5b-6a), que reaparecendo em B8.15-18 de maneira mais objetiva, só pode ser tomada através do exame dos “*muitos sinais*”⁴⁶¹ no “*caminho que é*” (B8.1-2). Na falta de uma indicação explícita de sua função, Santos conjectura que esses sinais possam ser interpretados como “*critérios da realidade*”⁴⁶².

Os sinais confirmariam a não contaminação de “*o que é*” por “*o que não é*”, sintetizando em B8.15b-18 o argumento sobre “*é*” e “*não é*” de B2 e estabelecendo como *decisão* (κρίσις – B8.15) o abandono do *caminho “impensável, sem nome”* e “*não verdadeiro*” (B8.17b-18a) e a escolha do *caminho que “é autêntico”* (B8.18b). A análise dos sinais também serviria de prova para confirmação de “*o que é*” como sujeito do qual tudo é dito (B8.19, 32, 35, 37). A conclusão de Santos é que todo argumento repousa sobre a tese de que “*não é*” é caminho “*não verdadeiro*”, dependendo dela a “*decisão/escolha*” de “*é*” como o “*caminho verdadeiro*” já aludido em B2.4.

Dessa forma, a leitura não-predicativa mantém sua coerência ao interpretar os *sinais* (σήματα – B8.2) como *critérios da realidade* e não predicados de τὸ ἐὼν além de apontar ao erro que caracteriza as *opiniões dos mortais*. Descartando a hipótese de uma *terceira via*, como é sugerido por Palmer (2009), as *opiniões dos mortais* são caracterizadas pela indecisão (B6.7b) entre as alternativas contrárias e excludentes de B2 (*é/não é*).

A segunda seção do Poema, identificada como “*A Via da Opinião*”⁴⁶³, é reservada para tratar dessas opiniões que, apesar da errância que patenteiam, não é totalmente desprezível. Esta *via* é apresentada como um resumo e crítica feita pela

⁴⁶¹ Os sinais são: “*ingênito e indestrutível*” (B8. 6-15); “*indivisível e coeso*” (22-25); “*imóvel*” (26-31); “*não incompleto*” (32-33), “*completo*”, “*igual de todo o lado*”, “*inviolável*” (42-9).

⁴⁶² Ver Mourelatos, 2008, p. 95, 310.

⁴⁶³ Para Santos essa seção seria constituída pelos fragmentos B8.51-3 – B19, antecidos de uma introdução feita por B1.29-31; B6.4-9; B7.1-6a; B8.34-41; B19.

deusa, expondo os erros das *opiniões* e explicando ao *jovem* que isso se daria pela conjunção de “*é*” e “*não é*” que caracteriza as crenças dos mortais.

Essa característica faz parte do pensamento dos mortais que erram e vagueiam indecisos (B6.5-8) acreditando “*que ser e não ser são o mesmo e o não mesmo*” (B6.8-9). Disso se segue o erro de acreditar que os *nomes* (B8.38-9), atribuídos às transientes naturezas que povoam o mundo em que vivem e que são utilizados para distinguir as coisas pela denominação que cunham para elas, são de “*o que é*”.

O ponto aqui não é necessariamente sobre a falsidade dos nomes, mas a forma que os *mortais* os utilizam, nomeado uma das formas⁴⁶⁴ que não deveria ser nomeada e separando-as como contrários. Talvez, outra alternativa de interpretação sobre as *opiniões dos mortais* possa ser sugerida, além dessa que Santos propõe.

Ao afirmar que o erro está no fato dos mortais acreditarem na conjunção dos caminhos opostos, o que implicaria na rejeição da hipótese de alternativas contrárias, Santos parece colocar a conjunção como a única alternativa à disjunção dos caminhos de B2. No entanto, a conjunção não é a única alternativa a uma disjunção excludente. Nesse caso, é plausível supor que a opinião dos mortais esteja mais próxima de uma disjunção inclusiva, onde se admite, em alguma medida, a diferença entre os dois *caminhos* (“*é*”/“*não é*”), mas reconhecendo que haveria a possibilidade de um ou de outro, mas também, eventualmente, dos dois ao mesmo tempo. Talvez por isso “*vagueiam*” (πλάττονται – B6.5a) e, diante da “*incapacidade*” (ἀμηχανίη – B6.5b) de fixarem o pensamento em um único caminho, são levados a acreditar “[...] *que o ser e não ser são o mesmo e o não mesmo*” (B6.8-9).

7 CONCLUSÃO

A presente pesquisa levou à identificação de um problema autoimposto pelos defensores das leituras predicativas que os aprisionam em uma armadilha interpretativa e que frequentemente é imposta aos novos intérpretes. Ao tentar explicar por que não se pode “*conhecer o que não é*” (B2.7), alguns intérpretes buscaram na polissemia do verbo εἶναι a razão para tal impossibilidade. Disso se

⁴⁶⁴ Para Santos, os mortais não deveriam nomear as formas como contrárias como “*luz*” e “*noite*” pois ambas terão de coincidir na única “*que é*”, já que a privação absoluta de qualquer delas nunca se manifesta.

seguiu as especulações que fizeram retroagir sobre os *caminhos* de B2.3 e 5 as interpretações que dão nome as suas respectivas leituras. Assim, alguns passaram a sugerir que a incognoscibilidade de “o que não é” (τό μὴ ἔόν) estaria no fato de não poder conhecer “o que não existe”. Outros sugeriram que a razão seria a impossibilidade de conhecer “o que não é verdadeiramente”. Outros ainda defenderam que não se poderia conhecer “o que não é”, ou seja, aquilo que não tem uma *natureza* determinada. Contudo, nenhuma delas conseguiu justificar satisfatoriamente a incognoscibilidade de “o que não é”.

A partir desse problema, constatou-se uma certa estrutura interpretativa que incorre em comprometimento prejudicial dos intérpretes e caracteriza as leituras predicativas. Ao inserirem “é/não é” num contexto predicativo, os *caminhos* passam a ser lidos como cópulas de enunciados potenciais, induzindo os intérpretes a apontarem um sujeito para essas cópulas e encontrar um predicado elidido que impossibilite sua cognoscibilidade. Ao sugerir a leitura de “é/não é” como alternativas contrárias e excludentes que se apresentam ao pensar, a leitura não-predicativa desfaz a inserção feitas pelos modernos e tenta dar um primeiro passo para fora dessa confusão, apresentando uma nova abordagem interpretativa.

Apresentando Parmênides como o responsável por principiar um debate sobre a intencionalidade, que se desenvolverá na Antiguidade e na Idade Média, Santos defende que o argumento da “*Via da Verdade*” se concentra em definir “o que é” como objeto intencional preciso e alvo visado por qualquer investigação. A investigação anunciada em B2.2 tem como objetivo não a natureza de o que é, mas a identidade que assegura a “que é” a possibilidade de ser pensado. Desse modo, a identidade, como condição exigida a qualquer objeto intencional de investigação, é em B2 apontada como uma descoberta. Em B6 ela passa a ser entendida como uma exigência do pensamento e em B8 é finalmente apresentada como a matriz de toda possibilidade para se realizar uma pesquisa. Disso se segue que o interdito de B2.7 não se refere a qualquer predicado, mas à negação da identidade de “isso” que se pressupõe que “é” pela declaração de “que não é”.

Ao dispensar a identificação de um predicado, a leitura não-predicativa evita o conflito entre as várias interpretações modernas do Poema. No entanto, se por um lado não há mais a necessidade de um predicado, por outro, Santos mantém a necessidade de apresentar “τὸ ἔόν” como sujeito implícito dos *caminhos* (ἔστιν/οὐκ ἔστιν), tornando explícito como sujeito de “é” (B6.1). Nesse sentido é que

anteriormente afirmou-se que a leitura não-predicativa tenta dar “um” passo para fora da armadilha predicativa. O passo seguinte é abandonar o uso do termo “sujeito” para se referir a “τὸ ἐόν”. Recordando que numa *investigação* (διζήσιός) há sempre um sujeito que investiga e uma coisa investigada, a não ser que “τὸ ἐόν” exerça essa dupla função, tudo leva a crer que essa é a “coisa” investigada, o resultante do *caminho positivo* (έ) e como tal dever ser tratado assim.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, Scott. Existence and Essence in Parmenides. *In*: CORDERO, Néstor-Luis (ed.). **Parmenides, Venerable and Awesome** (Plato, Theaetetus 183e). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2011, p. 1–8.
- BARNES, Jonathan. **Early Greek Philosophy**. Penguin Books, 1987.
- BORNHEIM, Gerd A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.
- BREDLOW, L. A. **El Poema de Parménides: um ensayo de interpretación**. 2000.
- BREDLOW, L. A. PARMENIDES AND THE GRAMMAR OF BEING. **Classical Philology**, vol. 106, no. 4, 2011, pp. 283–98. JSTOR. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/662036>. Acesso em: 21 nov. 2023.
- BROWN, L. The Verb “to be” in Greek Philosophy: Some Remarks. *In*: S. Everson (ed.). **Language** (Companions to Ancient Thought). Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 212–36.
- BURNET, John. **Early Greek Philosophy**. 4.ed. London: Black, 1930.
- BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- CASTON, Victor, **Intentionality in Ancient Philosophy**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/intencionalidade-antiga/>. Acesso em: 19 set. 2013.
- COLLI, Giorgio. **O nascimento de filosofia**. 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- CORDERO, Néstor Luis. L’Histoire du texte de Parménide. *In*: AUBENQUE, P. (ed.) **Études sur Parménide**. Paris: Vrin, vol. 2, 1987, pp. 3–24.
- CORDERO, Néstor Luis. **By Being, It Is: the thesis of Parmenides**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. [tradução Eduardo Wolf]. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- CORDERO, Néstor Luis. Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides. **HYPNOS**. São Paulo, n. 27, p. 222-229, 2º sem. 2011. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/209/210>. Acesso em: 12 out. 2023.

CORDERO, Néstor Luis. Il y a, évidemment, un « Parménide phusikós », mais...: A propos de Livio Rossetti, *Un altro Parmenide*, 2017. **Archai Journal**, [S. l.], n. 25, p. e02507, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/20233>. Acesso em: 12 ago. 2023.

CURD, Patricia. **The legacy of Parmenides: Eleatic monismo and later presocratic thought**. Parmenides Publishing: Las Vegas, 2004.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

DE BROSE, R. Oralidade e Poesia Oral: paradigmas para a definição de uma oratura grega antiga. **Revista Conexão Letras**, [S. l.], v. 15, n. 24, 2021. DOI: 10.22456/2594-8962.110646. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/conexaoletras/article/view/110646>. Acesso em: 9 maio 2022.

GALLOP, David. 'IS' OR 'IS NOT'?. **The Monist.**, vol. 62, no. 1, pp. 61–80, 1979. JSTOR. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/27902576>. Acesso em: 2 set. 2022.

GRAHAM, Daniel W. **The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics**. Cambridge University Press, 2010.

GUTHRIE, W. K. C. **A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY**. London: Cambridge University Press, 1965 [1969 – 1980].

HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KAHN, Charles H. The Thesis of Parmenides. **The Review of Metaphysics**, vol. 22, n. 4, pp. 700–24, 1969. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20124945>. Acesso em 13 jul. de 2022.

KAHN, Charles H. **The verb 'be' in Ancient Greek: with a new introductory essay**. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003.

KAHN, Charles H. Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 1, n. 2, 2007.

KAHN, Charles H. **Presocratics and Plato: festschrift at Delphi in honor of Charles Kahn**. papers presented at the festschrift symposium in honor of Charles Kahn organized by the Hyle Institute for Comparative Studies European Cultural Center of Delphi, June 3rd/7th, 2009, Delphi, Greece, 2012.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **THE PRESOCRATIC PHILOSOPHERS: a critical history with a selection of texts**. [Reprinted] London: Cambridge University Press, 1977.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. 9.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

LAÉRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LONG, A. A. The scope of early Greek philosophy. *In*: LONG, A. A (ed.) **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 1–21. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226.001>. Acesso em: 02 jan. 2023.

MOURELATOS, Alexandre P. D. **The route of Parmenides** – Revised and expanded edition. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

NEHAMAS, Alexander. On Parmenides Three Ways of Inquiry. **Deucalion**, n. 33/34 pp. 97-111, 1981.

NOONAN, Harold; CURTIS, Ben. "**Identity**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/identity/>. Acesso em: 11 out. 2023.

OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

OWEN, G. E. L. Eleatic Questions. **The Classical Quarterly** (New Series). Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, pp. 84-102, 1960.

PALMER, John. **Parmenides and Presocratic Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2009.

PALMER, John. **Parmenides**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/>. Acesso em: 25 ago. 2022.

PLATÃO. **O Sofista**. Tradução de H. Murachco, J. Maia Jr. e J. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2011.

LILIANA CAROLINA. Rossetti, L. (2017). *Un altro Parmenide* (vol. 1-2). Diogene Multimedia. **Estudios de Filosofía**, Medellín, n. 63, p. 169-171, jun. 2021. DOI: 10.17533/udea.ef.n63a09,. Disponível em: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/337250. Acesso em: 12 ago. 2023.

SANTORO, Fernando. **Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos**. Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

SANTOS, J. T. **Parmênides. Da Natureza**. Tradução, introdução e

comentário. São Paulo: Loyola, 2013.

SANTOS, J. T. **Review of Rossetti, L. Un altro Parmenide (2017). Revista Archai**, [S. l.], n. 28, p. e02811, 2020. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/_28_11. Acesso em: 7 ago. 2023.

STOKES, Michael C. **One and Many in Presocratic Philosophy**. Center for Hellenic Studies, Harvard University Press. London: Oxford University Press, 1971.

TARÁN, L. **Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays**. Princeton University Press, Princeton (NJ), 1965.

WEDIN, Michael V. **Parmenides' Grand Deduction: a Logical Reconstruction of the Way of Truth**. United Kingdom: Oxford University Press, 2014.

ANEXO A – FRAGMENTOS DO POEMA⁴⁶⁵**Fragment 1** (PALMER, 2009, p. 362)

(vv. 26–30: S.E. *M.7.111*; vv. 28b–32: Simp. *In Cael.* 557. 25–558.2; vv. 28b–30: D.L. 9.22)

χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
 ἀλλὰ θέμις τε Δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ
 [30] ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκεῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Fragment 2 (PALMER, 2009, p. 364)

(vv. 1–8: Procl. *in Ti.* 2. 105 B, i. 345. 18–24, 26–7; vv. 3–8: Simp. *in Ph.* 116. 28–117. 1; vv.5b–6: Procl. *in Prm.* 6. 1078. 4–5)

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,
 [5] 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 ἔδον, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
 οὔτε φράσαις.

Fragment 3 (PALMER, 2009, p. 364)

(Plot. *Enn.* 5. 1. 8, 5. 9. 5; Clem.Al. *Strom.* 6. 23. 3)

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

⁴⁶⁵ O texto grego aqui utilizado foi retirado do “Appendix” do “*Parmenides and Presocratic Philosophy*” de John Palmer (2009).

Fragment 4 (PALMER, 2009, p. 364)(Clem.Al. *Strom.* 5. 15. 5)

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Fragment 5 (PALMER, 2009, p. 364)(Procl. *in Prm.* 1. 708. 10–11)

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις.

Fragment 6 (PALMER, 2009, p. 366)(vv. 1–2a: Simp. *in Ph.* 86. 27–8; vv. 1b–9: Simp. *in Ph.* 117. 4–13; vv. 8–9a: Simp. *in Ph.* 78. 3–4)

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται,
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωῦτόν νενόμισται
κού ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Fragment 7 (PALMER, 2009, p. 366)(vv. 1–2: Pl. *Sph.* 237_A 8–9, 258_D 2–3, Simp. *in Ph.* 143. 31–144. 1; v. 1: Arist. *Metaph.* 14. 2. 1089a4; vv. 2–7: S.E. *M.* 7. 111; v. 2: Simp. *in Ph.* 78. 6, 650. 13; vv. 3–5: D.L. 9. 22)

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

Fragment 8 (PALMER, 2009, p. 366; 368; 370)

(vv. 1–52: *Simp. in Ph.* 145. 1–146. 25; vv. 1–14: *Simp. in Ph.* 78. 8–23; vv. 50–61: *Simp. in Ph.* 38. 30–39. 9; vv. 50–2: *Simp. in Cael.* 558. 5–7)

μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
 οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδὲ τέλεστόν·
 [5] οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
 πῆ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
 [10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
 οὔτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.
 οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 [15] ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 πῶς δ' ἂν ἐπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
 [20] εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος.
 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
 οὐδὲ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι,

οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
[25] τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.
 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
 ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
 τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης.
 ταυτόν τ' ἐν τωῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
[30] χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
 οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·
 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπίδευές· ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
[42] αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω,
 μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
[45] οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.
 Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
 τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
[50] ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
 ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
[34] ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.
[35] οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν,
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνόμασται
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεπιοθότες εἶναι ἀληθῆ,
[40] γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.
[53] μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν·
[55] ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 ἥπιον ὄν, μέγ' ἔλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν,

τῷ δ' ἑτέρω μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό
 τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
 [60] τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
 ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

Fragment 9 (PALMER, 2009, p. 370)

(Simp. *in Ph.* 180. 9–12)

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μέτα μηδέν.

Fragment 10 (PALMER, 2009, p. 370)

(Clem.Al. *Strom.* 5. 138. 1)

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
 σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἡελίοιο
 λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
 [5] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
 ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγους' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

Fragment 11 (PALMER, 2009, p. 370)

(Simp. *in Cael.* 559. 22–5)

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
 ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
 γίνεσθαι.

Fragment 12 (PALMER, 2009, p. 372)

(vv. 1–3: Simp. *in Ph.* 39. 14–16; vv. 2–6: Simp. *in Ph.* 31. 13–17)

αἰ γὰρ στεινότεραι πλῆνται πυρὸς ἀκρήτιο,
 αἰ δ' ἐπὶ τῆς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα·
 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
 πάντη γὰρ συγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
 [5] πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὔτις
 ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Fragment 13 (PALMER, 2009, p. 372)

(Pl. *Smp.* 178 B 11, Arist. *Metaph.* 1. 4. 984^b26, *Simp. in Ph.* 39. 18)

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων

Fragment 14 (PALMER, 2009, p. 372)

(Plu. *Col.* 1116 A)

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Fragment 15 (PALMER, 2009, p. 372)

(Plu. *De fac. orb. lun.* 929 B)

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου.

Fragment 15a (PALMER, 2009, p. 372)

(schol. Basili 25, 201. 2 Pasquali)

ὑδατόριζον εἶπειν τὴν γῆν⁴⁶⁶

Fragment 16 (PALMER, 2009, p. 374)

(Arist. *Metaph.* 4. 5. 1009^b22–5, *Thphr. Sens.* 3)

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρῆσιν μελέων πολυπλάγκτων,

⁴⁶⁶ O texto de Palmer não apresenta “εἶπειν τὴν γῆν”. Foi acrescentado em virtude da tradução que será apresentada a seguir.

τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Fragment 19⁴⁶⁷ (PALMER, 2009, p. 374)

(Simp. *in Cael.* 558. 9–11)

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νυν ἕασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρωποὶ κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

⁴⁶⁷ Os fragmentos 17 e 18 foram omitidos neste anexo.

ANEXO B – TRADUÇÃO DOS FRAGMENTOS⁴⁶⁸

Fragmento 1

“Salve! Não foi um mau destino que te induziu a viajar por este caminho — tão fora do trilho dos homens —, mas o Direito e a Justiça. Terás, pois, de tudo aprender o coração inabalável da realidade fidedigna [30] e as crenças dos mortais, nas quais não há confiança verdadeira. Mas também isso aprenderás, como as coisas da opinião têm de convenientemente ser passando todas através de tudo.”

Fragmento 2

“Vamos, vou dizer-te — e tu escuta e fixa o relato que ouviste — quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um, que é e não é para não ser, é caminho da Persuasão (pois persegue a Verdade); [5] outro, que não é e tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás reconhecer isto que não é, não é consumável, nem indicá-lo [...]”

Fragmento 3

“[...] pois o mesmo é pensar e ser” (Diels).

“[...] pois é o mesmo que pode ser pensado e ser” (Zeller, Burnet).

Fragmento 4

“Contempla igualmente pelo pensamento [coisas] ausentes firmemente presentes: pois não separarás o que é da continuidade com o que é nem dispersando-o de todo o modo por toda a parte segundo a ordem do mundo nem reunindo-o.”

⁴⁶⁸ Essa tradução foi fornecida de maneira generosa pelo Dr. Gabriel Trindade Santos a quem agradecemos imensamente.

Fragmento 5

“[...] para mim é o mesmo
por onde hei de começar: pois aí tornarei de novo.”

Fragmento 6

“Há que dizer e pensar que isto que é é; pois pode ser,
enquanto nada não é: nisto te indico que reflitas.
Desta primeira via de investigação te <... ...>,
e logo também daquela em que os mortais que nada sabem
[5] vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade
lhes guia no peito a mente errante; e são levados,
surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa,
que acredita que ser e não-ser são o mesmo
e o não-mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas.”

Fragmento 7

“Pois nunca isto será demonstrado: que [coisas] que não são são;
mas afasta desta via de investigação o pensamento,
nem por este caminho o costume muito experimentado te force,
vagando olhos sem foco e ouvidos ressoantes
[5] e língua, mas decide pela palavra a prova muito disputada
por mim enunciada.”

Fragmento 8

“só falta agora falar do caminho
que é. Sobre esse são muitos os sinais
de que sendo é ingênito e indestrutível,
todo uniforme, inabalável e perfeito;
[5] não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo,
uno, contínuo. Pois, que origem lhe investigarias?
como e onde se acrescentaria? Nem do que não é te deixarei
falar nem pensar: pois não é dizível nem pensável
como não é. E que necessidade o impeliria

[10] a nascer, mais tarde ou mais cedo, começando do nada?

E assim, é necessário que seja de todo ou não.

Nem a força da confiança consentirá que do que não é

nasça algo ao pé dele; por isso nem nascer

nem perecer permite a Justiça afrouxando as cadeias,

[15] mas sustém-nas; a decisão acerca disso está nisto –

é ou não é –; decidido está então, como necessidade,

deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira), enquanto a outra é e é autêntica.

Como poderia o que é ser mais tarde? Como poderia gerar-se?

[20] Pois, se gerado, não é nem poderia vir a ser.

E assim a gênese se extingue e da destruição se não fala.

Nem é divisível, visto ser todo o mesmo:

nem num lado mais, que o impeça de ser coeso,

nem noutra menos, mas é todo cheio do que é.

[25] Por isso é um todo coeso, pois, sendo é com o que é.

Além disso é imóvel nas cadeias dos potentes laços

sem princípio nem fim, pois gênese e destruição

foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira.

O mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa

[30] e assim firme em si fica; pois potente Necessidade

o tem nos limites dos laços que de todo o lado o cercam.

Portanto é justo que o que é não seja incompleto:

[33] pois não é carente; não sendo, porém, tudo lhe faltaria.

[42] Visto que tem um limite extremo, é completo

por todos os lados semelhante ao bojo de uma esfera bem rotunda,

em equilíbrio do centro a toda a parte; pois nem maior

[45] nem menor aqui ou ali é forçoso que seja.

Pois nem é não sendo, que o impediria de chegar

até ao mesmo, nem é como não é como seria se fosse

mais aqui menos ali, uma vez que é todo inviolável:

pois igual a si por todo o lado, fica igualmente nos limites.

[50] Nisto cesso discurso fiável ou pensamento

em torno da verdade; depois disso as humanas opiniões

[52] aprende escutando a ordem enganadora das minhas palavras.

[34] É para pensar isto mesmo de que há pensamento.

[35] Pois, sem o que é – ao qual está prometido –,
 não acharás o pensar. Pois nada é ou será
 outra coisa além do que é, uma vez que o Destino o amarrou
 para ser inteiro e imóvel. Acerca dele são todos os nomes 3
 que os mortais instituíram, confiantes de que eram verdade:

[40] nascer e também perecer, ser e também não ser,
 e trocar de lugar ao mudar a cor brilhante.

[53] Nomearam saberes duas formas,
 das quais uma não é justo [nomear] — e nisso erraram —,

[55] separaram formas contrárias e postaram sinais
 separados uns dos outros: uma, a chama do fogo etéreo,
 sendo branda, muito leve, em tudo a mesma consigo,
 mas não a mesma com a outra; e a outra também em si
 contrária, noite sem luz, de forma espessa e pesada.

[60] Esta ordem cósmica eu ta declaro toda plausível,
 de modo a que nenhum saber dos mortais te venha transviar.”

Fragmento 9

“Mas, uma vez que tudo é chamado luz ou noite
 e o conforme a estas potências é dado a isto e àquilo,
 tudo é igualmente cheio de luz e de noite obscura,
 ambas iguais, visto nenhuma delas ter parte de nada.”

Fragmento 14

“Facho noturno em torno à terra alumiado a uma alheia luz...”

Fragmento 15

“Sempre à espreita dos raios do sol.”

Fragmento 15a

Parménides no poema diz que “a terra tem raízes na água”.

Fragmento 16

“Pois, tal como em cada momento há mistura de membros errantes,
assim aos homens chega o pensamento; pois o mesmo
é o que nos homens pensa, a natureza dos membros
em cada um e em todos; pois o mais (“o pleno”) é pensamento.

Fragmento 19

“Assim segundo opinião as coisas nasceram e agora são
e mais tarde tendo crescido hão-de ter fim:
a essas os homens puseram um nome que distingue cada uma.”