

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO FERNANDES SANTOS

**O MUNDO DAS PALAVRAS: ACERCA DO PAPEL DAS OPINIÕES NO POEMA DE
PARMÊNIDES**

Niterói
2022

BRUNO FERNANDES SANTOS

**O MUNDO DAS PALAVRAS: ACERCA DO PAPEL DAS OPINIÕES NO POEMA DE
PARMÊNIDES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Costa

Coorientador: Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani
Ribeiro

Niterói

2022

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

BRUNO FERNANDES SANTOS

**O MUNDO DAS PALAVRAS: ACERCA DO PAPEL DAS OPINIÕES NO POEMA DE
PARMÊNIDES**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Costa
(Orientador)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dra. Alice Haddad
(Examinadora Interna)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
(Examinador Externo)
Universidade de Brasília - UnB

Niterói, ____/____ 2022

AGRADECIMENTOS

À Lívia Maria, pelo πάθος.

À Patrícia, pela φιλία.

À Larissa Monteiro, pelo apoio incontornável, sincero e verdadeiro durante esses anos.

À Giovana Pereira, pelo entusiasmo.

À minha família, por todas as razões, físico-sensórias e igualmente transcendentais.

Ao meu orientador e amigo, Alexandre Costa, por ordenar meu caos e me guiar, pela e para além da φρόνησις, às δόξας βροτείας.

Ao Gabriele Cornelli, por ter aceitado participar da banca de qualificação e de defesa. Fico muito grato pela empatia, cordialidade e, sobretudo, pelas críticas.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, em especial àqueles que tiveram maior peso na minha formação: Alice Haddad, Luis Felipe Bellintani, Patrick Pessoa e Tereza Calomeni.

À FAPERJ, pela σχολή.

Ao meu avô.

de palavras faladas sem propósito,
tremidas pelas febres, pelos medos;
umas indo cair sobre os rochedos,
outras indo afundar-se no oceano,
outras nas urzes, outras se estraçalham,
e as derradeiras, só as derradeiras,
como sopro de doente são ouvidas.

Invenção de Orfeu, Jorge de Lima

RESUMO

SANTOS, Bruno Fernandes. *O mundo das Palavras: acerca do papel das opiniões no Poema de Parmênides*. 2022. 120f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2022.

O mote desta dissertação é investigar as razões que levaram a maioria dos intérpretes do Poema de Parmênides a desvalorizar filosófica e metafisicamente as βροτῶν δόξας. A Deusa, nos versos finais do próêmio, afirma que o jovem iniciado deve aprender a respeito de tudo: ἡμὲν ἀληθείς εὐπειθέος ἀτρεμες ἦτορ/ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθῆς. Ou seja, é necessário que ele saiba da verdade inviolável (B8, 48), mas também é preciso que ele conheça de perto e muito bem as opiniões dos mortais. Todavia, os *scholars*, desde Edward Zeller, perguntam-se por quais motivos o Eleata teria dedicado uma seção inteira de sua poesia aos conteúdos *equivocados* e carentes de confiança verdadeira das opiniões dos mortais. Diante deste questionamento, uma série de soluções foram propostas nos últimos 200 anos de recepção ao *corpus* fragmentário de Parmênides e a imensa maioria delas não se mostra satisfatória. Ver-se-á neste trabalho dissertativo que o “assombro” dos intérpretes diante da última seção do Poema se deu porque eles foram formados por uma certa concepção de *metafísica*, que remete inicialmente a Platão e foi seguida por todos os doxógrafos que resguardaram os versos do Eleata. É por causa do que chamarei de *descredenciamento metafísico das opiniões* que elas foram deixadas de lado, vistas como um epílogo à verdade e ao ente, sendo colocadas como uma escada a ser subida e depois jogada fora. As opiniões dos mortais, por conseguinte, possuem um valor epistemológico positivo, cuja validação resta em tudo aquilo que a bibliografia especializada quase sempre negligenciou durante esses dois séculos: a errância, o equívoco e o pensamento frenético-vagante dos mortais. Elas, enfim, criam os significados que o κόσμος possui, não podendo ser esquecidas, tampouco deixadas de lado por serem fruto de uma deficiência sensório-linguística dos humanos.

Palavras-chave: Parmênides; opiniões; poesia; cosmologia; cosmogonia.

ABSTRACT

SANTOS, Bruno Fernandes. *The world of words: about the function of opinions in Parmenides' Poem*. 2022. 120f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2022.

The aim of this dissertation is to investigate the reasons that led most interpreters of Parmenides' Poem to devalue philosophically and metaphysically the βροτῶν δόξας. The goddess, in the proem final verses, states that her initiate must learn about everything: ἡμὲν ἀληθείς εὐπειθέος ἀτρεμες ἦτορ/ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς. In other words, it is necessary for him to know not only the inviolable truth (B8, 48), but also to know closely and very well the opinions of mortals. However, *scholars* since Edward Zeller have wondered why the Eleatic would have devoted an entire section of his poetry to the misguided and unreliable contents of the opinions. Faced with this questioning, a series of solutions have been proposed in the last 200 years of reception of Parmenides' fragmentary corpus and the vast majority of them are not satisfactory. It will be seen in this dissertation that the "astonishment" of the interpreters before the last section of the Poem occurred because they were formed by a certain conception of metaphysics, which initially refers to Plato and was followed by all the doxographers who preserved the verses of the Eleatic. It is because of what I will call *the metaphysical discrediting of opinions* that they have been left aside, seen as an epilogue to truth and being, being placed like a ladder to be climbed and then thrown away. The opinions of mortals, therefore, have a positive epistemological value, whose validation remains in everything that the secondary bibliography has almost always neglected during these two centuries: the wandering, the mistake and the frenetic-wandering thinking of mortals. They, in short, create the meanings that κόσμος has, and cannot be forgotten, nor left aside because they are the result of a sensori-linguistic deficiency of humans.

Keywords: Parmenides; opinions; poetry; cosmology; cosmogony

SUMÁRIO

Introdução	p. 10
Capítulo 1	p. 14
O Poema de Parmênides e sua doxografia	
1.1. História e recepção	p. 22
1.2. As recepções de Sexto Empírico e Simplicio	p. 33
1.3. A divisão moderna do Poema	p. 47
Capítulo 2	p. 63
O Poema de Parmênides e seu legado metafísico	
2.1. As recepções metafísicas do Poema	p. 65
2.2. O descredenciamento metafísico das opiniões	p. 88
Capítulo 3	p. 93
O discurso dos mortais e a cosmologia opinativa	
3.1. A relação entre dizer e criar: uma cosmologia que se faz nas e pelas palavras	p. 95
3.2. A inseparabilidade entre o discurso enganoso-opinativo e o conhecimento	p. 102
Considerações finais	p. 110
Bibliografia	p. 114

INTRODUÇÃO

Falar acerca do Poema de Parmênides leva-me a recuperar a mesma admiração que Platão parecia sentir em relação a ele. Admiração, entretanto, que não vem sozinha: há, também, o medo. O medo de que eu não pudesse ouvir o que a Divindade inominada tem a dizer a respeito do mais belo relato de iniciação nos caminhos (ὁδοί) equivocados das opiniões (δόξαι) dos mortais e da verdade (ἀλήθεια).

Temia a minha surdez. Temia não poder ouvir a Deusa, através do ressoar dos versos parmenídeos, hoje somados, mas ainda assim fragmentados. Sua voz, cifrada e transmitida por testemunhos e comentários tardios, fica escamoteada se não dermos atenção – e trata-se de uma disciplina corporal¹ – ao que ela quer nos dizer. É necessário, então, estarmos ambientados às regiões poéticas que ela habita, para deste modo deixar nossos olhos e ouvidos atentos ao que ela quer nos revelar, pela voz e pelas muitas alegorias existentes em sua poesia.

Para que seus versos pudessem ser ouvidos com a devida atenção, com o cuidado que lidar com as Divindades requer, optei por fazer um recuo histórico às fontes doxográficas que conservaram os fragmentos de seu Poema, formando uma constelação que fora dividida modernamente em três seções distintas e interdependentes. Segundo determinadas decisões editoriais, as últimas delas tendo sido feitas por Diels-Kranz, ficou consagrado que a poesia de Parmênides teria três momentos: (i) proêmio; (ii) via da persuasão, considerando a verdade e o ente; (iii) opiniões e cosmologia. O proêmio relataria uma viagem iniciática, permeada por uma série de alegorias e imagens religiosas, extraídas em geral da poesia épica de Homero e Hesíodo; seus precursores e ancestrais poéticos. Neste relato, há o deslocamento de um jovem iniciado de um ponto e estágio em que ele nada sabe, para outro lugar – outra terra – onde ele é recebido por uma Deusa inominada, que lhe promete ensiná-lo acerca de tudo: tanto da verdade, como das opiniões dos mortais. No segundo momento, a Deusa passa a admoestá-lo sobre quais caminhos ele deve percorrer para obter um conhecimento inteiro e inabalável, e qual deles ele deve evitar, pois não leva a lugar nenhum: são caminhos viáveis, mas desviantes. No último momento do Poema, enfim, deparamos uma narrativa *polêmica*, difícil de ser compreendida em sua completude e que continua a gerar debates entres os especialistas. Trata-se, nesse sentido, da cosmologia do Eleata, onde ele – ou a Deusa – descreve como κόσμος é; como ele foi gerado; e por quais motivos devemos aprender sobre

¹ Ver B7, 3-6.

seus conteúdos *equivocados*². Todos esses assuntos, que são esmiuçados e detalhadamente expostos pela fala épica³ da Deusa inominada, ainda que a seção cosmológica do Poema não nos tenha restado por inteira, são derivados do discurso opinativo-errante dos mortais, motivo pelo qual eles são vistos, ao menos desde Edward Zeller, como inferiores e de pouca relevância se comparados com os assuntos verdadeiros da segunda parte do Poema.

Esse recuo histórico, por sua vez, se faz necessário na medida em que, como argumento ao longo desta dissertação, o descredenciamento filosófico das opiniões deve-se principalmente às fontes que preservaram os fragmentos que compõem a poesia filosófica de Parmênides: ao atribuírem determinados comentários às citações que fazem da obra, Sexto Empírico, por um lado, e Simplicio, por outro, adornam a poesia parmenídea com interpretações provenientes de uma sensibilidade metafísica que deturpa os seus versos fragmentários. Ao insistirem em uma anteposição entre duas instâncias distintas, eles impuseram ao Poema uma valorização demasiada da verdade – que deve, sim, ser exaltada e reconhecida, mas jamais colocada como a única fonte de saber – em detrimento das opiniões, que passaram, desde então, a ser vistas como descartáveis e irrelevantes por não possuírem nenhum valor epistemológico. Isso, entretanto, cai por terra diante dos ditos sapienciais da Deusa inominada, que afirmam ser *necessário* que o jovem iniciado aprenda acerca de tudo⁴. Nenhum desses saberes, portanto, são vistos como descartáveis: a depender do *critério*⁵, a verdade é mais valiosa que as opiniões, e as opiniões mais valiosas que a verdade. Ambas são importantes para a formação do iniciado, conformando, assim, uma incompatibilidade que não fere em nenhum sentido a coesão interna da poesia parmenídea. Além disso, argumento que as opiniões são valiosas não porque nos ensinam (somente) a respeito do mundo, mas sim por serem elas que, de certo modo o “criaram”, restando na criatividade *poética* dos mortais o valor positivo delas. O erro, o vagar e o pensamento frenético-corpóreo dos mortais, que desde a Antiguidade clássica vêm sendo negligenciados, são exaltados por este trabalho dissertativo: as opiniões não apenas demonstram, mas revelam e nos lembram de que errar é a condição humana mais fundamental, sem a qual não damos um passo, pois errar significa estar vagando e ser vagante no mundo. Sendo esse, por conseguinte, o nosso lugar primordial.

O segundo momento desta dissertação, que é dividida em três partes, tal como o Poema de Parmênides, discorre acerca das razões que me levam a me distanciar da interpretação que

² Que fique claro desde já: esse equívoco da última seção do Poema é entendido por mim, ao longo desta dissertação, como a melhor forma de traduzir o termo *ἀπατηλόν* de B8, 52. É importante mencionar que devo esta leitura, interpretação e opção de tradução inteiramente ao orientador deste trabalho.

³ B8, 52: Κόσμον ἐμῶν *ἐπέων*.

⁴ B1, 28-31.

⁵ COSTA, 2010, p. 14-16.

subsume Parmênides à própria metafísica clássica, como fazem Sexto Empírico, Simplício, sendo continuada por uma gama profícua de intérpretes, que vieram na esteira de Edward Zeller, no fim do século XIX.

Aponto, neste estágio secundário do trabalho, que as interpretações impostas ao texto parmenídeo destoam completamente das propostas pedagógicas estabelecidas pela Deusa, que envolvem um aprendizado holístico a respeito do saber intrépido⁶ e imperecível da verdade e do ente, que a faz ser “semelhante à massa de esfera bem redonda”⁷, e das opiniões dos mortais, que não possuem confiança verdadeira (*pistis alethes*). Esses aprendizados foram hierarquizados, uma vez que os doxógrafos estabeleceram uma distinção entre inteligível e sensível no Poema, que colocou os conteúdos sensíveis e opinativos como inferiores e menos relevantes para o conhecimento se comparados com a *noeticidade* e inteligibilidade da verdade e do ente. Isso, todavia, não encontra respaldo nos versos fragmentários da poesia do Eleata, haja vista o fato de ele compreender que todos esses saberes têm sua importância na formação *ideal* do jovem iniciado: a verdade garante a ele um conhecimento irrealizável no mundo, mas absolutamente realizável no pensamento abstrato; as opiniões lhe garantem o conhecimento de como o mundo foi significado e formado por elas, e de como elas nunca se dissiparão dele, sendo o discurso opinativo o tipo de fala que os mortais, incluindo o próprio neófito, utilizam para narrar e criar, através das palavras, toda poesia humana e cósmica. Restando nisso, enfim, a incontornabilidade das δόξαι humanas, o que faz com que elas sejam *necessárias*, enquanto a verdade seja apenas possível.

Além disso, ver-se-á, também, que a discussão recente a respeito do lugar dos fragmentos finais da poesia parmenídea modifica muito pouco o estatuto histórico delas: elas continuam a ser vistas como descartáveis, na medida em que são contrastadas com a verdade, sendo colocadas de escanteio por serem “falsas”. Pretendo argumentar que realocar os versos da última seção não resolve o problema filosófico imposto e apresentado por ela, uma vez que a maioria dos intérpretes, como Cordero (2010) e Conte (2016), parece não compreender o caráter visceral e *necessário* das opiniões, propondo soluções que deturpam a poesia cósmica e sobejamente humana que compõe os versos finais do Poema de Parmênides. Se por um lado Conte reconhece o valor positivo das opiniões, por outro ele aposta em uma solução que divide em dois momentos a transição que há entre opiniões e cosmologia, como se elas fossem separadas e pudessem ser pensadas segundo uma determinada hierarquia que coloca os fundamentos das δόξαι em uma instância primária, para depois encarar o mundo formado

⁶ B8, 4.

⁷ B8, 43.

por elas. Argumento, ao contrário do que foi proposto por ele, que as opiniões e a cosmologia são inseparáveis, pois as penso como o elo que conecta o humano ao mundo, revelando a ele como cada uma das coisas que estão postas diante dos seus olhos foram edificadas pelas palavras que eles mesmos emitem.

Em um último momento, este trabalho dissertativo apresentará outra interpretação para compreender o valor positivo das δόξαι, abrindo mão das interpretações canônicas, que liam a última seção do Poema de uma perspectiva *doxográfica*, *hipotética* ou *dialética*. Opto, neste trabalho, por fazer uma interpretação *poética* da cosmologia, compreendendo que ela narra e funda uma teoria a respeito de como a linguagem cria todas as coisas mundanas, sendo os nomes – que são palavras – aqueles que fazem a travessia entre humano e κόσμος, revelando que a vida humana é permeada pelo ato poético de criar, e que é através da nomeação que o humano significa tudo que o contorna, incluindo a si mesmo. Afirmando que é o caráter errante e *equivocado* do pensamento frenético dos mortais, que foi e ainda é negligenciado pelos *scholars*, o que matiza a positividade inerente às opiniões. É porque erramos e somos vagantes que tocamos o mundo, com o tato e com as palavras, sendo ele o reflexo fidedigno, confiável e incontornável da nossa mortalidade, dos nossos *erros* e de nossas tentativas mais sinceras de compreendê-lo em sua (in)completude. Esta dissertação encerra, assim, com a expectativa não de resolver o Poema, mas de se aproximar dele; de senti-lo mais do que entendê-lo; de ouvi-lo mais que falá-lo, deixando que a Deusa guie e aponte nosso caminho.

1. O POEMA DE PARMÊNIDES E SUA DOXOGRAFIA

UE: Um pequeno parêntese: sabe por que os pré-socráticos só escreviam fragmentos?

JCC: Não.

UE: Porque viviam em meio a ruínas.

Não contem com o fim do livro, Umberto Eco

As linhas que se seguirão ao longo deste primeiro capítulo são guiadas pelo interesse de investigar o Poema de Parmênides a partir dos testemunhos doxográficos que o conservaram, percorrendo as veredas que ligam o mundo antigo ao moderno, passando por um cético, um neoplatônico e alguns copistas modernos, como Henri Estienne e Joseph Scaliger. Vale ressaltar, desde já, que não interessa a este trabalho fazer uma exegese profunda e pormenorizada de todos os autores pertencentes à doxografia, pois esse movimento escaparia ao seu escopo, sendo necessário apenas trafegar por alguns nomes pertencentes a ela, para assim retroiluminar os jardins bifurcados da poesia parmenídea. Isso será esmiuçado ao longo da leitura desta primeira parte da dissertação, mas antecipo que os autores que elenquei dessa tradição testemunhal revelam algo de grande quilate nas interpretações que fazem às citações dos versos parmenídeos, na medida em que demonstram uma maneira demasiado platônica de abordar o Eleata.

É muito interessante notar, por exemplo, que a platonização do Poema tem data histórica marcada: Simplicio é o principal responsável por impor ao Eleata uma interpretação questionável, que divide seu pensamento segundo duas instâncias distintas, uma inteligível, e outra sensível. Essa separação entre esses dois territórios do pensamento, o primeiro correspondente à verdade, e o segundo, às opiniões carentes de fé verdadeira⁸ (πίστις ἀλητιῆς) dos mortais, ensejou uma leitura depreciativa de uma das partes de sua poesia religiosa, o que fez com que ela fosse vista como inferior em relação às outras. Nesse caso, refiro-me especificamente ao tratamento dado pela maioria dos intérpretes, desde então, à última parte do Poema, cujo conteúdo anunciado como enganoso⁹ (ἀπατηλόν) afasta a maioria deles¹⁰.

⁸ B1, 30.

⁹ B8, 51-52.

¹⁰ A título de exemplo, Jonathan Barnes afirma que a última parte do Poema é controversa e desinteressante: “Only a few fragments of that Way survive: it seems to have paraded a full-scale account of natural philosophy in the Ionian tradition; but the details are controversial and for the most part unexciting” (BARNES, 1982, p. 123). Ele, todavia, não é o único a não reconhecer o valor da última parte do Poema. Encontramos, já em Burnet, afirmação muito similar: “It is still not quite clear, however, why he should have thought it worthwhile to put into hexameters a view he believed to be false” (BURNET, 1930, p. 184). O problema do não-reconhecimento da última parte do Poema, como pretendo defender, provém da anteposição metafísica entre verdade e erro, que

Contudo, essa interpretação dicotômica, edificada pela pena de Simplício, não encontra respaldos textuais que possam sustentá-la, sobretudo porque a Divindade responsável por guiar o neófito, ao longo dos 19 fragmentos do Poema que nos restaram, afirma que ele precisa se instruir acerca de todas as coisas: tanto da verdade, como das opiniões¹¹; o que nos dá azo suficiente para colocar sob suspeita a interpretação dualista do neoplatônico, que considera uma das partes desse aprendizado mais pertinente que a outra. É importante ressaltar que há, entretanto, uma mútua excludência entre verdade e opiniões, mas a tônica que as desloca dentro do corpo fragmentário da poesia parmenídea, criando a mais clara incompatibilidade entre ambas, não é movida pela sintaxe metafísica que surge tardiamente através dos investimentos de Platão. Nesse sentido, observar o Poema do Eleata segundo essa gramática não parece ser a melhor das vias para interpretá-lo, compreendendo que as finezas textuais e os gestos mítico-religiosos que permeiam seus fragmentos estão em uma região decisiva para o futuro estabelecimento da metafísica, seria, portanto, errôneo qualificá-los anacronicamente como metafísicos.

Esses ecos já comprometidos a priori com uma interpretação metafísica podem ser rastreados, também, em Sexto Empírico, o único a informar-nos a respeito de como o Poema de Parmênides se iniciava, sendo ele a principal fonte a citar o próêmio por inteiro. Em seu *Contra os Lógicos*, o cético faz uma interpretação alegórica das imagens religiosas que guiam o jovem iniciado até a morada da Divindade inominada, a qual revelará ao neófito por quais sendas ele deve ou não seguir para haurir o conhecimento que move toda a sua iniciação. Essas figuras míticas, para Sexto Empírico, ensejam uma leitura igualmente dicotômica e fantasiosa acerca do Eleata. Ele vê nas Divindades que permeiam o prólogo afetivo¹² uma

torna a maioria dos intérpretes refratários aos ensinamentos das opiniões dos mortais, pelo simples fato de elas serem ditas enganosas. Nesse sentido, a pergunta que moveu ao longo de todos esses séculos o descredenciamento filosófico das opiniões foi esta: por que aprender algo enganoso, se o iniciado ao fim de B8 já aprendeu a respeito da verdade? Isso passa despercebido à maioria dos leitores do Poema, mas é absolutamente central para nossa interpretação. Ou seja, a grande dificuldade é entender por que devemos compreender o engano, a errância e a falibilidade da linguagem opinativa dos mortais. Para aqueles, portanto, que estão acostumados apenas com a gramática da tradição metafísica, compreender o erro e incorporá-lo como parte constitutiva do que somos não faz o menor sentido, haja vista o fato de que a única coisa que deveria obter nossa atenção é a verdade. Isso, porém, parece não encontrar qualquer validação nos fragmentos que nos restaram do Poema de Parmênides, donde a própria autoridade divina insiste em ensinar o jovem iniciado acerca de todas as coisas, incluindo nesse rol o engano/equívoco das opiniões, reiteradamente rechaçado pelos especialistas desde Sexto Empírico.

¹¹ B1, 28-31.

¹² Ideia embrionária que tenho tentado desenvolver a respeito do próêmio ser permeado por uma aura, além de mítico-religiosa, afetiva. Parto, para tanto, da leitura e interpretação de B1, 22-23, que parece revelar, na imagem do toque e da condução, uma ambientação iniciática que está sendo manejada na ordem dos afetos. É necessário, me parece, que o jovem iniciado se sinta confortável e possa confiar (πίστις) na Divindade que irá iniciá-lo nos mistérios concernentes à verdade e ao mundo das palavras dos mortais. Comparo, também, as admoestações da Deusa parmenídea com alguns versos do canto X e XII da *Odisseia*, que dão pistas pertinentes acerca dessa relação afetiva entre iniciado e iniciador. Não cabe a este trabalho, contudo, enveredar por esses caminhos e

oposição entre razão e sensibilidade, atribuindo à primeira uma determinada segurança, em detrimento da segunda, falível e descartável¹³.

Ora, essa cisão entre seguridade e falibilidade opõe, respectivamente, verdade e opiniões. Elas de fato são opostas no Poema, pois pertencem a territórios distintos do conhecimento, mas não pelas razões arroladas por Sexto Empírico. Em Simplício, retomando o diálogo com ele, a dicotomia entre essas duas regiões dos versos parmenídeos se torna ainda mais visível, uma vez que ele se nutre muito daqueles que lhe ensinaram a filosofar, ou seja, Platão e Aristóteles. Com ele, então, fica patente a valorização dos conteúdos verdadeiros, intrinsecamente conectados ao inteligível, em detrimento daqueles ditos enganosos, inscritos no domínio opinativo e da sensibilidade¹⁴.

Entretanto, temo que esses comentários preambulares em torno da tradição doxográfica talvez sejam insuficientes para esclarecer o porquê de eu optar não apenas por recuar a ela, mas também escrever este primeiro capítulo sem seguir uma ordem cronológica, começando por Platão, por exemplo, e cessando minha exposição em Simplício.

Em primeiro lugar, devo dizer que elegi Sexto Empírico e Simplício para iniciar este trabalho, como tentei argumentar, porque me interessa compreender o Poema de Parmênides a partir da sua moldura doxográfica, sem com isso fazer uma revisão detalhada e pormenorizada de todos os testemunhos a ela pertencentes.

Ademais, há algo de muito valioso nas interpretações que eles nos concedem ao citarem a poesia parmenídea, fato que me interessa particularmente e será tratado com maior rigor nos capítulos seguintes. Esses autores, pinçados de momentos históricos distintos, abrem nosso trabalho, também, porque eles são os que mais citaram e preservaram os versos que hoje compõem, juntos, os fragmentos de que dispomos do Poema do Eleata.

Em segundo lugar, interessa a esta dissertação fazer uma leitura não-metafísica do Poema de Parmênides, baseada no arcabouço teórico e conceitual gestado pela tese de

fazer um comentário exaustivo a esse respeito. Entretanto, vale conferir a relação de Circe e Odisseu no canto XII da *Odisseia*, assim como é de grande valor os comentários a esse canto feitos por Irene De Jong (2004, p. 299).

¹³No final de sua citação dos 30 versos inaugurais de B1, Sexto Empírico faz um comentário breve, mas absolutamente decisivo: “And at the end he explains further the necessity of not paying attention to the senses but to reason” (*Against the logicians*, 114. 6-7). No original: *καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ λογῷ*. Tradução do grego de minha autoria: “E ao fim ele explica melhor que não se deve prender a atenção às sensações, mas à razão”.

¹⁴“(…) those men hypothesised a double reality (*hupostasis*), **one consisting of what really is, the intelligible, the other of what comes to be, the perceptible**, something which they did not think it right to call being without qualification, but only apparent being. And so **Parmenides says that truth concerns being, and opinion what comes to be**” (*On Aristotle on the Heavens*, 557, 20-26). No original: *οἱ δὲ ἄνδρες ἐκεῖνοι διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο, τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινόμενου αἰσθητοῦ, ὅπερ οὐκ ἠξίουκαλεῖν ὄν ἀπλῶς ἀλλὰ δοκοῦν ὄν. διὸ περὶ τὸ ὄν ἀλήθειαν εἶναι φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν. Λέγει γοῦν ὁ Παρμενίδης*. Grifos meus.

doutorado do orientador desta pesquisa (COSTA, 2010). De acordo com os argumentos demonstrados na tese, a poesia do Eleata passou por um processo histórico de platonização, no qual as fontes que preservaram seus fragmentos impuseram ao texto do pré-socrático interpretações que não encontram respaldo naquilo que dele nos restou. A distinção, há pouco aludida, entre inteligibilidade e sensibilidade, por exemplo, aparece na interpretação de Sexto Empírico e Simplicio com uma naturalidade reveladora. Para eles, a metafísica não é e nem poderia ter sido um problema, em função de ser percebida como a solução que torna a poesia do Eleata *inteligível*.

Além de apontar esse anacronismo, Costa (2010) afirma que um outro problema concernente às interpretações metafísicas, provenientes dessa fortuna crítica, é o de ler a verdade parmenídea como se ela possuísse um elo com o mundo circundado pelas opiniões, o que também não se sustenta, na medida em que os próprios fragmentos demonstram uma incompatibilidade com o que pertence ao mundo humano e opinativo. Outro problema derivado disso – o que também diz muito das razões que me fazem iniciar este trabalho falando desses doxógrafos e da metafísica, para, após isso, no último capítulo, dedicar-me inteiramente às opiniões – é o fato de a maior parte dos intérpretes verem o que pertence ao mundo humano como fruto de um erro linguístico proveniente da fala dos mortais e, em função de ter essa natureza, seria considerado como descartável. A grande dificuldade que se impõe diante dessa assertiva é que o erro não deveria ser desqualificado, visto como um desvio intelectual, pois Parmênides utiliza a imagem da errância dos mortais não somente para descrevê-los, mas, sobretudo, outorga-lhe o *status* de parte constitutiva e incontornável do humano¹⁵. Assim, aprender sobre a errância dos mortais não é algo secundário e nem deveria causar aversão à ninguém, pois ela faz parte daquilo que constitui a nossa mortalidade; ou estaríamos no mundo da verdade, pleno e inviolável como o ente do Poema? Não é o que parece. Onde estamos, nossa morada, é no *mundo das palavras*, do discurso equivocado, matizado pelo errar humano e pela errância da mente dos mortais, que os desvia e afasta da verdade, seja lá o que ela for em Parmênides. Mas é necessário, a despeito da nossa rejeição costumeira a este lugar, habitá-lo, reconhecendo-o como o nosso pertencimento mais profundo.

Em face dos motivos aludidos, fica patente que a incompreensão em torno das opiniões dos mortais não se erige a partir de sua divisão moderna, como sugere Conte¹⁶, sendo, em vez disso, debitária de uma insistência metafísica em contrastar o erro e a errância

¹⁵ B6 e B7 são os lugares fragmentários em que a Divindade parmenídea descreve os mortais.

¹⁶ CONTE, 2016, p. 15.

à verdade, vendo a segunda como necessária, e os primeiros como pouco relevantes, ainda que haja contraste entre a verdade e as opiniões no Poema, mas não este. Esse movimento não possui qualquer relação com os fragmentos do Eleata, pois neles vemos a Deusa afirmar veementemente que as opiniões são necessárias, o que deveria ser motivo suficiente para darmos maior atenção ao que elas têm a ensinar.

Todavia, essa necessidade fica escamoteada se não nos desvencilharmos de uma lente metafísica que, além de estabelecer dicotomias entre os mundos, dando primazia a um deles em detrimento do outro, transforma a verdade em um imperativo existencial, ou seja, algo a que devemos buscar implacavelmente. Esta é uma definição clássica de filosofia, inclusive. Ou melhor, do ofício do filósofo. Não quero dizer que buscá-la não seja importante e que isso não faça parte da nossa atividade intelectual. Não podemos, entretanto, ignorar o erro e a errância – para preservar o diálogo com Parmênides – em nome de uma verdade dita unívoca.

Ademais, compreender o que se evoca quando mencionamos o termo *metafísica* não é uma tarefa fácil. Estamos tão habituados a ela que ela parece ter-se tornado parte de nós, compondo nossas configurações e formas de observar o mundo. Entretanto, Platão, a quem se atribui retroativamente a fundação da metafísica, servirá de base para as interpretações metafísicas do Poema que lhes são posteriores e que tenho criticado neste trabalho dissertativo. Sócrates, no *Mênon*¹⁷, por exemplo, não busca uma pletora de definições a respeito da virtude, mas sim a virtude ela mesma; ele não quer uma lista de definições acerca da justiça, mas a justiça por si mesma, para evocar a imagem do livro I da *República*. Vemos, com isso, que a metafísica clássica demonstra uma preocupação com o que pode fundamentar todas as coisas que estão no mundo – a unidade da multiplicidade –, seja a virtude, a beleza ou a própria justiça. Platão ocupava-se dessas questões, tendo sugerido, para tentar explicar a relação entre uno e múltiplo, a teoria das formas, cuja síntese se basearia em dois termos absolutamente centrais para ele: *methexis*¹⁸ e *koinonia*. Todas as coisas existentes participam de uma forma que lhes garante o estatuto de existência, dando a elas os subsídios necessários para que elas sejam o que são. Por conseguinte, Platão supõe que deve haver uma forma ideal de virtude que permite que existam várias virtudes no mundo permeado pelas aparências, sendo elas meras cópias da Forma verdadeira de virtude.

Nesse sentido, evito abordar o Poema de Parmênides segundo essa concepção geral e preliminar de metafísica, que é desenvolvida por Platão em vários de seus diálogos, sobretudo no *Fédon*, *Sofista* e *República*, e que a mim não parece funcionar para interpretar os versos

¹⁷ *Mênon*, 71e-72b.

¹⁸ O termo aparece no *Fédon*, 100c.

parmenídeos. Muitos dos especialistas, entretanto, viram a necessidade de estabelecer uma conexão entre verdade e opiniões – como se uma necessitasse participar da outra, como ocorre em Platão –, optando por ignorar a mútua exclutência que subjaz a essas duas regiões poéticas, com a prerrogativa de que isso explicaria o sentido da última parte do Poema. Em síntese, o que fundamenta essa exclusão é simplesmente a definição de verdade dada pela própria Deusa inominada. Basta conferir os predicados privativos de B8 que isso ficará claro, uma vez que eles reivindicam à verdade um estatuto completamente distinto daquele que caracteriza a fala enganadora dos mortais. Nesse sentido, ela não é dita inviolável e bem redonda em vão, sendo esses dois predicados absolutamente centrais para compreendermos a verdade de acordo com a proposição do Poema de Parmênides. No mundo das palavras que é este em que estamos, o que vigora é a carência de confiança verdadeira, o completo oposto da verdade, que possui não apenas confiança, mas também persuade, na medida em que a via que leva o iniciado ao conhecimento da verdade é persuasiva. Como conciliar duas regiões tão diferentes, insistindo que para compreender Parmênides e o que exala de suas letras seria necessário conciliar o que não foi feito para ser conciliado?

Isso é muito revelador e explica bastante o porquê de eu me antepor à abordagem de alguns intérpretes, que se apoiam na concepção metafísica há pouco mencionada. Além de ela insistir em um rechaço ao que é enganoso, ela também busca encontrar o que fundamenta todos os outros fundamentos da realidade, isto é, aquilo que subjaz a todas as coisas¹⁹ e permite que elas possam existir tal como existem. Em suma, é todo o investimento que marca as filosofias de Platão e Aristóteles, apesar de ambos pensarem a metafísica segundo vocabulários, sintaxe e gramáticas distintas.

Por esse motivo é que, retomando o que afirmei anteriormente, os intérpretes se ocupam de investigar o que conectaria a verdade às opiniões, pois eles estão buscando o que Platão buscava, a saber, as formas que possibilitam aos sensíveis o estatuto de existência. É nesse sentido que veremos Simplicio não compreender como Parmênides podia ter pensado a existência dos entes sensíveis sem derivá-los do inteligível, pois para um autor de formação metafísica essa é uma equação *essencial*.

Parmênides, contudo, não se enquadra nessas investidas, estando em um momento histórico anterior à invenção da metafísica. Podemos considerá-lo somente o precursor deste caminho que posteriormente veio a ser desenvolvido por Platão e Aristóteles, os quais dão a ela o cariz que a caracteriza tão bem. Em suma, o Eleata forneceu os princípios que a

¹⁹A *ousia*, tão cara a Platão e Aristóteles, inexistente no Poema de Parmênides.

fundamentam, mas não a fundamentou, fato que fica bastante evidente se fizermos uma leitura atenta da cena do parricídio no *Sofista*, de Platão (241d). Ele mata o pai para poder realizar o que havia sido interdito, ou seja, realizar a conciliação entre ente e não-ente, do que derivará na filosofia platônica também a possível *participação* entre verdade e opiniões, que no Poema de Parmênides pertencem a paisagens inconciliáveis. Eis a *doxa alethes* platônica, filha de um assassinato necessário para a consolidação do pensamento platônico e da própria filosofia como geralmente a conhecemos. Saliento, por fim, que se o Eleata fosse mesmo o possível criador da metafísica, como alguns da tradição costumam afirmar, não precisaria ser morto pelo seu filho. Operação, que fique claro, absolutamente necessária para que ela pudesse ser consolidada.

Este capítulo também tem a pretensão de tratar de um outro problema que tem acometido as interpretações endereçadas ao Poema de Parmênides nos últimos dez anos. Desde 2010, Néstor-Luis Cordero tem acusado Diels/Kranz de terem cometido equívoco ao dividirem a poesia parmenídea em três seções, colocando as opiniões junto da cosmologia, o que canonicamente compõe os fragmentos que vão de B8, 50-51 a B19, 1-3. Cordero é o primeiro a levantar essa suspeita, questionando esse estabelecimento textual ao sugerir uma outra ordenação para os versos do Eleata, movimento que foi seguido por Kurfess (2012) e Bruno Loureiro Conte (2016), apesar de eles não proporem uma mudança tão radical da última seção, como fizera Cordero. Segundo o primeiro desses autores, isto foi um equívoco grave, uma vez que atribuiu ao próprio Parmênides o que não pertenceria a ele, isto é, o discurso enganador das opiniões. Elas seriam, entretanto, apenas alvo das críticas do Eleata, jamais tendo expressado seu próprio pensamento. Esses motivos arrolados por Cordero levaram-no a propor essa outra organização textual, com a premissa de que por meio deste expediente pudesse solucionar esse problema que, até então, passava despercebido aos olhos dos especialistas, em torno da última parte do Poema²⁰.

Tratar dessa problemática faz-se necessário, uma vez que o mote desta dissertação é defender uma leitura que de fato se ocupe das opiniões como real problema filosófico, e quando os autores citados optam por reordenar o Poema, elas passam a ser revistas, repensadas e revisitadas, embora a validade inerente a elas continue a ser negligenciada, com exceção do trabalho doutoral de Conte, que reconhece a importância das *dóξαι* na integridade do pensamento de Parmênides de Eleia. Entretanto, e isso ficará evidente no decorrer da leitura escorreita do último subcapítulo desta primeira parte do trabalho, não encaro a divisão

²⁰ Cf. CORDERO, 2010, p. 12-13; (2011, p. 228-229); (2019, p. 18); (2020, p. 211); (2021, p. 6).

moderna do Poema como problemática, nem tampouco acredito ser necessário, para compreender o valor epistemológico das opiniões, reorganizar o que a elas sempre pertenceu. Defenderei, em linhas gerais, que o descredenciamento filosófico delas se dá, como argumentei alguns parágrafos atrás, porque os intérpretes não incorporam a necessidade de se instruir acerca do erro humano, recusando-o em nome da verdade; preservando, portanto, a antiquada oposição depreciativa entre ela e as opiniões²¹.

Por conseguinte, este primeiro capítulo divide-se em três etapas: (i) recuo histórico que nos permitirá compreender como se deu a recomposição do Poema de Parmênides; (ii) investigação acerca das interpretações e recepções feitas por Sexto Empírico e Simplicio; e (iii) revisão da bibliografia recente, que se ampara nos testemunhos doxográficos estudados por esta pesquisa, em torno da ordenação moderna do Poema do Eleata.

²¹ Que fique claro: uma coisa é elas serem opostas por tratarem de assuntos díspares, e outra é considerá-las antagônicas por uma ser vista como melhor que a outra. Essa segunda oposição é a que estou chamando de “antiquada”.

1.1 HISTÓRIA E RECEPÇÃO

Os textos antigos, em sua maioria, chegaram-nos por intermédio de fontes tardias, extraídos de contextos históricos diversos. Não temos, por exemplo, nenhuma ideia de como o Poema de Parmênides realmente foi composto, porque nada dele sobreviveu às ruínas do tempo, restando-nos apenas uma quantia considerável de citações iniciadas com Platão e findadas por Simplicio. Ao lidarmos com o período histórico em que o seu Poema está inserido, não podemos ir à biblioteca e dar-nos o prazer de consultar o original de sua obra. Não existem edições adornadas com uma cópia fidedigna dos seus fragmentos, e isso é atestado por diversos filólogos e especialistas que se dedicam ao estudo do pensamento do Eleata. É comum entre eles a afirmação de que seu texto se perdeu de forma irreparável, assim como o dos demais pensadores pré-socráticos²², à exceção de Empédocles no que diz respeito apenas aos testemunhos diretos. Aliás, não faz muito tempo²³ que ele foi agraciado com novas descobertas arqueológicas que nos deram acesso a alguns poucos fragmentos originais de seu Poema.

É importante ressaltar que o estado lacunar dos textos desses filósofos prejudica bastante a compreensão integral do pensamento de cada um deles, o que em muito afeta a forma com que lidamos com os seus fragmentos. É muito comum, por exemplo, diante da ausência de um determinado substantivo ou verbo no texto original²⁴, que se proponham conjecturas semânticas que se encaixem ali sem que com isso a coesão interna da frase ou período se perca. Quando me refiro, nesse sentido, à forma de lidarmos com esses pensadores, falo do cuidado redobrado que devemos ter com eles, o que inclui considerar muito seriamente o teor fragmentário de suas obras, para não incorreremos no erro de impor a eles

²² Vale a pena mencionar, a este respeito, o recente trabalho do helenista André Laks, onde ele aponta que a Antiguidade não conheceu essa categoria historiográfica “Pré-socráticos”, tendo ela sido criada na modernidade, sobretudo a partir de uma discussão iniciada por filólogos, incluindo entre eles Friedrich Nietzsche, o “inventor dos Pré-socráticos” (LAKS, 2013, p. 50). Apesar de sabermos, enquanto estudiosos dos pré-socráticos, que essa categoria acarreta uma série de dificuldades, é sempre bom mencionar essa questão, para reforçar a necessidade de lermos esses autores de uma perspectiva que não contraste a relevância dos seus textos fragmentários com os diálogos de Platão, por exemplo. Ainda é muito comum, embora isso venha diminuindo ao longo dos anos, enxergar os pré-socráticos como autores menores por eles terem antecedido Sócrates, Platão e Aristóteles, como se eles não possuíssem consistência filosófica. O que se perde de vista com isso, todavia, é que eles não são “pré” por serem menores, mas sim por estarem em um âmbito científico anterior àquele desenvolvido pelos outros três filósofos há pouco aludidos. Assim, esses a que chamamos livremente de pré-socráticos, que fique bem claro, não são filósofos menores por estarem nos prelúdios da filosofia, haja vista o fato de que o que os torna anteriores é somente um fator de ordem cronológica. Ver, também, LAKS, 2013, p. 15-39.

²³ Remeto o leitor ao artigo de Costa, onde ele discorre não apenas sobre o porquê de os pré-socráticos terem sobrevivido, a despeito de toda escassez de fontes que infelizmente acometeu-lhes, mas também a respeito da descoberta dos novos fragmentos de Empédocles (COSTA, 2002, p. 166-167).

²⁴ É o caso do próprio Parmênides. Continua sendo uma questão saber qual substantivo mais bem se adequa à verdade, em B1, 28. Ou seja, se ela é “bem redonda”, “bem luzente”, ou “bem persuasiva”. Opto, nesta dissertação, pela última das opções, por motivos que omitirei neste momento.

interpretações que não encontram amparo textual naquilo que deles soçobrou para nós.

Além disso, isso revela, também, a experiência da distância que nos acomete frequentemente, e ela não surge somente porque lidamos com autores historicamente afastados de nós por mais de dois mil anos. É, entretanto, pelo caráter fragmentário da conservação de suas obras que sentimos uma sensação de incompletude que talvez nenhuma interpretação que se faça a partir de seus versos seja capaz de solucionar. Mas talvez seja esse o nosso fado, a nossa condição enquanto leitores dos pré-socráticos: viver onde não há *plenitude*, debruçados sobre calhamaços, que em volume são muito maiores que a junção de todas as citações que chegaram até nós. O que é bastante curioso, inclusive, porque no próprio Poema de Parmênides aparece essa distinção entre a plenitude e sua ausência. Onde estão ambas? A primeira, na circularidade fechada do ente e da verdade²⁵; a segunda, no mundo, ele mesmo coberto pela matéria mais fluida que conhecemos, isto é, a linguagem opinativa dos mortais. Se, então, habitamos o segundo dos mundos, este que há pouco aludi com minhas palavras igualmente opinativas, é necessário reconhecer que nós mesmos somos lacunares, seres fragmentados, incapazes de transgredir essa condição, o que talvez nos conecte de forma elementar com os pensadores originários.

E não esqueçamos, nesse sentido, da lição dos românticos alemães, que reproduzo aqui alusivamente: há algo de profundo no gesto de estarmos inclinados a preferir mais um autor, ou um tema, que qualquer outro dentre uma gama infinita de possibilidades. E isso não é irrelevante, não é um apêndice a ser deixado de lado porque o que normalmente interessa é o corpo do texto. Isso também faz parte desse corpo e diz muito das razões que nos movem intelectual e afetivamente. Essa é uma das intuições que matizam a obra dos românticos, o que não a esgota, é claro. Mas para além dessas elucubrações psicológicas, a lembrança dos românticos é mister porque eles também escreveram fragmentos, mas por decisão própria²⁶. Os pré-socráticos não puderam escolher, como Schlegel e Novalis o fizeram. Xenófanes, Parmênides e Empédocles escreveram livros²⁷, usando métrica homérica, sem a pretensão de tornarem-se fragmentos, ou citações a serem coletadas posteriormente dos papiros que sobreviveram ao tempo.

Somente quando nos damos conta de que isso a que chamamos de Poema de Parmênides é, na verdade, uma enorme colcha de retalhos coletada de um material de difícil

²⁵ B8, 24-25: “nem algo menor, mas todo repleto é de ente. Por isso é todo coeso: pois ente toca ente”. No original: οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος./τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν ἔον γὰρ ἐόντι πελάζει”. Grifo meu. Esta e as demais traduções do Poema são de Alexandre Costa, orientador desta dissertação de mestrado.

²⁶ “Muitas obras dos antigos acabaram como fragmentos. Muitas obras dos modernos já nascem assim” (SCHLEGEL, 1994, p. 93).

²⁷ Heráclito também escreveu, mas não na forma épica, como fizeram os três pré-socráticos mencionados.

manuseio que é o papiro, é que adquirimos maior cuidado com os seus fragmentos. Neles vemos refletida a história do Poema do Eleata, uma vez que ele é transmitido por vários autores, a maioria deles pertencendo a contextos históricos destoantes, o que também revela o quão laborioso foi editar seu pensamento, impondo a ele forma, divisões, pontuações e acentos, até que se chegasse ao atual estabelecimento de texto, que conta com 19 fragmentos. Parmênides, portanto, se perde em meio a pequenas partes fragmentárias da obra. Quem é ele? Platão talvez saiba responder:

Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melissos e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo. Estive com o homem quando ainda era muito moço e ele já avançado em anos, tendo-se-me revelado de rara profundidade de pensamento. **Por isso, tenho receio de não compreender suas palavras**²⁸ e que nos escape ainda mais o sentido profundo das idéias²⁹ (*Teeteto*, 184a).

Platão³⁰, nesse passo do *Teeteto*, afirma ter havido um encontro entre Parmênides e Sócrates, quando este ainda era jovem. É um jogo de cena, sabemos bem. Não podemos precisar o quanto esse relato possui respaldo historiográfico, o que nos impede de saber se realmente ocorreu essa conversa entre ambos. Vale ressaltar, entretanto, que a riqueza desse testemunho, seja ele fidedigno ou não, está na observação que Platão faz a respeito do Eleata, revelando-nos uma certa admiração e respeito por ele. É claro, também, que esse receio platônico, grifado em negrito, faz parte do seu teatro. Não podemos esquecer que ele foi um dramaturgo e de que seus diálogos possuem estrutura de peças teatrais³¹. Essa é uma lembrança valiosa que nos permite vislumbrar o que está em questão nesse jogo cênico, pois é bastante evidente que Platão tenha não só compreendido o pensamento de Parmênides, como também o tenha incorporado em algumas de suas obras³². Isso, com efeito, é o que faz dele, ao menos para mim, o melhor intérprete das ideias parmenídeas na Antiguidade.

Já Aristóteles, seu discípulo, reconhecia a importância do pensamento do Eleata ao ponto de, além de citá-lo, nutrir-se dele para desenvolver alguns princípios da sua lógica

²⁸ Grifo meu.

²⁹ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

³⁰ Platão, o primeiro filósofo a citar Parmênides na Antiguidade, cita-o em outros de seus diálogos, como, por exemplo, no *Banquete*, 178b-c; no *Parmênides*, 127a-c; no *Sofista*, 217c etc. Ele é, nesse sentido, um citador bastante profícuo em termos de preservação dos fragmentos do Eleata.

³¹ Cf. PESSANHA, 1997, p. 8-35.

³² Gosto de indicar, sempre que possível, o importante trabalho de Patricia Curd, onde ela discorre a respeito da recepção platônica das ideias parmenídeas, chegando a afirmar que Platão teria sido o último dos pré-socráticos (CURD, 2004, p. 228-242). Recomendo, também, o excelente trabalho de Palmer, cujo mote é investigar detidamente a recepção que Platão fizera de Parmênides, em seus diálogos (PALMER, 1999, p. 56-148).

formal. Após ele, Sexto Empírico cita-o, seiscentos anos depois, para dar impulso às próprias ideias, dando, aliás, uma interpretação alegórica à poesia parmenídea que se tornou patente nas leituras daqueles que sustentam uma dicotomia inexistente no Poema entre sensível e inteligível. Simplício, o último a citá-lo, segue os mesmos passos do cético, instaurando de vez a platonização do Poema de Parmênides.

Se observarmos com atenção, notaremos que, excluindo Platão e Aristóteles, os demais autores estão muito distantes historicamente de Parmênides. É uma história que, além de lacunar, é composta por saltos temporais que obscurecem os meandros da sua transmissão textual. Sexto Empírico, por exemplo, está a mais ou menos seiscentos anos do Eleata, e Simplício, a mil. Mil anos o separam do contexto mítico-religioso que embala os versos parmenídeos, e é muito curioso observar que ele seja o último a nos dar notícias do Poema, citando-o devido a sua raridade. Após isso, há esse hiato de um milênio até que comecem a surgir edições de sua poesia, que vêm à luz no findar da Idade média, já no início da Idade moderna, com as iniciativas de um movimento que se convencionou chamar de “humanismo renascentista”:

Parmênides exprimiu suas ideias em um poema, mas seu trabalho esteve irreparavelmente perdido por, pelo menos, quinze séculos. *Nada* resta do Poema de Parmênides original. A obra foi provavelmente composta ao final do século sexto ou início do século quinto antes de Cristo. Sem sombra de dúvidas, foi copiado e recopiado (sempre à mão) ao longo de muitos anos, mas todos os vestígios da obra perderam-se por volta do sexto século de nossa era, ou seja, praticamente um milênio depois de ter sido escrito por Parmênides. A última referência ao livro aparece no filósofo neoplatônico Simplício (de quem se sabe que deixou Atenas em 526 d.C. por conta do fechamento da Academia Platônica). Depois de citar diversos versos do Poema, Simplício esclarece que toma essa liberdade “em virtude da raridade (*dia ténspánin*) do livro de Parmênides”. Desde então nada se sabe sobre a obra de Parmênides (CORDERO, 2011, p. 13-14).

Há, nesse sentido, uma aura de mistério que paira sobre Parmênides, e tudo o que sabemos sobre ele se encerra no século VI d.C, sendo apenas conjecturais as considerações modernas a respeito do Poema. Simplício, o último a ter contato com uma versão original dos fragmentos, cita uma quantidade expressiva de versos, mas nenhuma dessas citações, a despeito de serem importantíssimas para o atual estabelecimento de texto, permitem que tenhamos acesso a uma versão integral da poesia parmenídea.

Temos que lembrar que esses doxógrafos, e não me refiro somente ao neoplatônico em questão, citam aqueles versos que são mais condizentes com as suas ideias, tal como fazemos hoje quando citamos um determinado autor. Não estamos interessados em conservá-lo, o que

nos faz eleger de seus textos, frases, às vezes parágrafos inteiros, que de algum modo possam condensar ou sintetizar nossos próprios pensamentos. Note-se que no caso de Simplício os fragmentos que ele cita do Eleata aparecem em um contexto de exegese a problemas colocados por Aristóteles, no seu livro *De Caelo*, o que só enfatiza que ele não estava preocupado em conservar por completo o Poema de Parmênides. Até porque, e isso fica bastante evidente ao lermos as demais molduras em que outros fragmentos são citados, se Simplício estivesse realmente interessado em transmitir a poesia inteira do Eleata, teria feito isto citando-a desde o proêmio, o que não ocorre.

Não podemos considerá-lo, portanto, um editor no sentido estrito do termo, haja vista o fato de que ele não tinha pretensão alguma de copiar e transmitir todo o Poema. Mesmo que ele soubesse de sua escassez à época, ele não podia prever que tais escritos iriam se perder quase que por inteiro na posteridade. Isso dá a dimensão, também, do quão valiosas são as suas citações, pois elas conservaram versos que talvez pudessem ter sido perdidos para sempre, se ele não os tivesse indiretamente nos transmitido. Além disso, poderíamos não ter acesso ao próprio comentário do neoplatônico às obras de Aristóteles, o que nos deixaria com um saldo negativo incontornável, uma vez que sem ele não contaríamos com tantos versos da poesia filosófica de Parmênides³³. Nietzsche, diante desta colcha de retalhos, afirma:

É uma grande desgraça que tenhamos conservado tão pouco destes primeiros mestres da filosofia e que só nos tenham chegado fragmentos. Por causa desta perda, aplicamos-lhes, involuntariamente, medidas erradas e somos injustos com os Antigos, em virtude do facto puramente casual de nunca terem faltado nem admiradores nem copiadorees a Platão e a Aristóteles (NIETZSCHE, 1998, p. 24).

Lidamos com migalhas, pedaços de um quebra-cabeças irrecuperável que está condenado pelo tempo e pela história a se renovar e ganhar uma nova ordem de acordo com os interesses e razões particulares dos intérpretes, produzindo a seguinte consequência: o que por eles é rearranjado permanece *intraduzível*. Segundo Barbara Cassin, o intraduzível não é o que não se traduz, mas o que nunca cessa de ser traduzido³⁴. O mesmo, posso assegurar, ocorre com o Poema parmenídeo, mas não somente no sentido de ele continuar a ser traduzido incansavelmente, e sim porque seus fragmentos não cessam de ser reordenados, sendo essa a tendência que matiza os trabalhos mais recentes a seu respeito.

Desejo recuar, por ora, ao que fora assinalado por Nietzsche em um de seus livros de

³³ Cf. BALTUSSEN, 2008, p. 63-65.

³⁴ “Je propose d’appeler ‘intraduisible’ non pas ce qu’on ne traduit pas, mais ce qu’on n’en finit pas de traduire, donc aussi ce qu’on ne cesse pas de ne pas traduire” (CASSIN, 1998, p. 9).

juventude, escrito entre os anos de 1873 e 1874³⁵, quando o filósofo da intempestividade afirma ser um grande infortúnio não termos acesso ao pensamento integral dos filósofos pré-socráticos. Talvez se houvesse mais copistas interessados na difusão do Poema de Parmênides, assim como para os demais pensadores anteriores a Sócrates e Platão, ele ter-nos-ia chegado integralmente. A questão é que não é assim que a história da recepção de sua poesia se deu. Embora haja fragmentos citados por Platão e Aristóteles, eles são minoritários se os compararmos com os demais doxógrafos e até mesmo filósofos que citaram versos do Poema.

A título de exemplo, o próêmio só aparece citado mais de seiscentos anos após o aparecimento do Poema, no *Contra os Lógicos*, de Sexto Empírico. É, por sinal, um dos indícios mais fortes que temos, antepondo-o aos demais autores pertencentes à fortuna crítica, de que o texto da sua poesia começava com um relato de timbre religioso-iniciático profundo. Bowra, em um artigo hoje considerado clássico, discorre com bastante precisão a respeito dos aspectos originais e inovadores presentes no próêmio³⁶, os quais merecem nossa atenção.

Em primeiro lugar, os versos que inauguram o Poema, para um leitor pouco familiarizado com a poesia épica e com as narrativas religiosas do contexto histórico parmenídeo, soam estranhos porque operam em um outro domínio de pensamento, ou seja, o mítico-religioso. O próêmio começa sendo narrado da perspectiva de quem está viajando, sendo levado por éguas que guiam uma carruagem alada³⁷, atravessando por portais³⁸ que parecem representar a saída de um ponto de ignorância, para um outro em que o conhecimento verdadeiro e, também, o opinativo será revelado ao iniciado.

Tudo isso causa estranheza, por que o Poema iniciaria assim? Parmênides precisa ambientar seus eventuais leitores, que ao reconhecerem os ecos da tradição épica em seu Poema³⁹, se sentiriam livres para trafegar pelas vias de iniciação que serão indicadas ao jovem iniciado a partir de B2. Assim, é por essa razão que o próêmio inicia o Poema, e esta talvez seja a única certeza, já que tem se tornado tendência pôr em dúvida a ordem canônica dos fragmentos, de como a poesia parmenídea iniciava. Ela não poderia começar, por exemplo, a

³⁵ *A filosofia na era trágica dos gregos*.

³⁶ Cf. BOWRA, 1937, p. 97-99.

³⁷ B1, 5: “o carro puxando; meninas, contudo o caminho apontavam”. No original: ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ’ ὀδὸν ἡγεμόνευον.

³⁸ B1, 11: “Lá ficam os portais das sendas da Noite e do Dia”. No original: ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων.

³⁹ HAVELOCK, 1958, p. 135-136; MOST, 1999, p. 332-362; MUNIZ, 2010, p. 37-38. Remeto o leitor a esses três trabalhos, que em suma condensam as relações específicas entre a poesia épica e o Poema de Parmênides, reafirmando a necessidade de compreendermos esse pretexto épico, sem o qual os versos do Eleata carecem de forma, conteúdo e sentido.

partir do fragmento B8, tão áspero e pedregoso, nem tampouco a partir de B2, ou de B19. Seria um inconveniente muito grande começar a ler o Poema a partir do término de um relato cosmológico, com a afirmação de que são as opiniões que dão nomes a todas as coisas que vieram a ser⁴⁰, da mesma forma que seria estranho supor que o Eleata tenha começado sua poesia arrolando todos aqueles predicados privativos de B8. A única segurança que temos, portanto, é a de que ele começou seu Poema prestando reverência aos seus ancestrais poéticos, elegendo-os para guiá-lo, tão longe o ímpeto alcance⁴¹, tudo através de tudo perpassando⁴².

Outro exemplo, o último, por enquanto, é o de Simplício. Sem ele, não teríamos acesso ao tão importante fragmento B8, sobre o qual recai a predileção dos intérpretes e extraem dali as teses que guiam as interpretações consideradas canônicas pela maioria dos *scholars* que estudam Parmênides. Uma delas, que por esta dissertação será colocada em xeque, é a de que o Eleata seria o fundador da metafísica⁴³, leitura que considero ser apressada e, também, anacrônica, proveniente de uma projeção de conceitos platônicos sobre um Poema que não fala e nem poderia falar da essência, algo que é tão caro a Platão.

Assim, Simplício encarna um papel igualmente importante ao de Sexto Empírico. Caso não fossem os esforços coletivos de ambos, sem contar os demais doxógrafos a respeito dos quais esta dissertação irá se eximir de comentar⁴⁴, tal como Proclo – uma das três fontes que temos para o difícil fragmento 3 –, Teofrasto e Clemente de Alexandria, talvez não tivéssemos nada da obra do Eleata.

Se os fragmentos que eles citam em suas obras revelam-nos o pensamento de Parmênides, é Diógenes Laércio, em seu livro *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, quem

⁴⁰ B19, 1.

⁴¹ B1, 1: ὅσον θυμὸς ἰκάνοι.

⁴² B1, 31: διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

⁴³ É o caso de Graham, por exemplo. Cf. GRAHAM, 2010, p. 204.

⁴⁴ Os demais autores que citam os fragmentos do Poema de Parmênides ou fazem comentários a seu respeito, como Platão, Xenofonte, Isócrates, Espeusipo, Aristóteles etc, são importantíssimos para o atual estabelecimento de texto e para compreensão da moldura histórica que enquadrou a poesia parmenídea ao longo de todos esses séculos de recepção. Entretanto, interessa a esta pesquisa fazer um recuo não tão detalhado à doxografia, como afirmei no início deste capítulo, pinçando dela apenas aqueles doxógrafos que mais impuseram ao texto do Poema uma leitura de viés metafísico. Ora, mas somente Sexto Empírico e Simplício fizeram isso? É evidente que não. Basta fazer uma varredura completa dos testemunhos que encontraremos o mesmo comportamento em Aristóteles, Plotino, Proclo – este último chega a afirmar que em certo ponto Parmênides teria sido um platônico –, porém eles são muito minoritários e pontuais. Destaquei, nesse sentido, pelas razões extensamente arroladas no corpo do texto, os autores que consolidaram a platonização de seus fragmentos, sendo eles Sexto Empírico e Simplício. E os demais testemunhos, seriam eles não-metafísicos? Não afirmaria isso com tanta segurança, uma vez que eles são às vezes muito curtos e pouco elucidativos, mas muito provavelmente seus autores deveriam ler o Poema metafisicamente, sobretudo por terem vindo após Platão. Ademais, eles também não costumam fazer comentários a partes decisivas dos fragmentos, como fizeram o cético e o neoplatônico elencados dessa tradição doxográfica.

nos informa a respeito da sua vida. Segundo ele, o Eleata nasceu em Eleia⁴⁵, vindo de uma família bem abastada, que garantiu a ele os subsídios materiais necessários para que ele se dedicasse à filosofia, seguindo os passos de Xenófanés, mas sendo levado à vida contemplativa por Amínias, o pitagórico⁴⁶. Sua vida nos chega, então, mediada por fontes tardias, relatada pelo que poder-se-ia chamar de um biógrafo do mundo antigo. Longe de questionar a autenticidade dos relatos de Diógenes Laércio, é bom lembrar que é ele um dos responsáveis por conhecermos a figura histórica do Eleata.

O fato, aliás, de ele afirmar que foi através das mãos de Amínias que Parmênides inclinou-se à vida contemplativa é muito sugestivo, disparando algumas questões relevantes acerca das relações entre o pitagorismo e a obra do Eleata, que para alguns intérpretes é bastante óbvia sobretudo se lermos atentamente a última parte do Poema, observando o jogo de luz e sombras que a permeia⁴⁷.

Mas isso não é consenso, sendo comum, também, depararmos interpretações que veem uma determinada continuidade entre o problema da $\delta\acute{o}\xi\alpha$, lançado em B34 por Xenófanés, e sua recepção feita por Parmênides, sobretudo na parte mais cosmológica de seu Poema, onde confluem não apenas o legado do filósofo de Colofão, que afirmava a intransponibilidade das opiniões, como também as posições mais condensadas dos seus antecessores, Pitágoras e Amínias, por exemplo.

Nesse sentido, saber se Parmênides foi influenciado pelo pitagorismo, ou se há maior protagonismo de Xenófanés no seu Poema, são questões que, sem dúvida, merecem nossa atenção e não devem ser deixadas de lado, sendo necessário olharmos com o devido cuidado os prováveis pontos de contato existentes entre ele e seus predecessores.

Isso, entretanto, não esgota os problemas em torno de sua recepção, uma vez que eles se tornam ainda mais patentes na Idade moderna, onde surge um movimento editorial fortíssimo que busca na Antiguidade subsídios que permitissem “ir além” do legado medieval. Eles não queriam mais que os textos fossem escritos como tratados eruditos e permeados por uma aura exegética profunda, que era o lugar comum da maioria dos escritos dos medievais, com destaque às obras de São Tomás de Aquino.

Imaginemos, então, uma Europa renascentista, sobre a qual paira uma aura de

⁴⁵ Sua data de nascimento só sabemos por intermédio de conjecturas e fontes tardias, sendo uma delas o próprio Diógenes Laércio, e a outra, Platão. Para alguns, como Cordero (2011, p. 6), Parmênides teria nascido entre 544-541 a.C. Esta dissertação, é importante ressaltar, não pretende se envolver em problemas tão espinhosos e de longe minoritários para o seu desenvolvimento, como este da datação certa do nascimento do Eleata. Fiquemos, entretanto, com a data sugerida por Diógenes Laércio, seguida por Cordero.

⁴⁶ Diógenes Laércio, IX. 3.

⁴⁷ Remeto o leitor ao artigo de Cornelli que trata do tema da *katábasis* no Poema de Parmênides, vendo nele, sobretudo no próêmio, fortes indícios de uma influência pitagórica. Nesse sentido, cf. CORNELI, 2005, p. 93-98.

desconfiança com o mundo moderno e uma curiosidade pelo mundo antigo – vale lembrar que não muito distante em anos de Henri Estienne, principal autor a dar início às reconstruções do Poema de Parmênides – estoura nessa Europa um movimento literário que, conforme sinalizei anteriormente, busca nos antigos forma e conteúdo necessários para superar o estilo de pensamento dos medievais. Não à toa esse humanismo renascentista retira do ostracismo os pré-socráticos, até então desconhecidos, dentre outros autores clássicos, na tentativa de superar o legado filosófico-literário dos autores do medievo. Assim, em 1573 aparece, pela primeira vez, uma edição do Poema de Parmênides, que surge em um contexto conturbado e mais uma vez se vê atravessada por algumas polêmicas de estabelecimento de texto. Henri Estienne, por não estar preocupado em fazer um levantamento integral do Poema, deixa de citar o valioso e controverso testemunho de Simplício, preferindo citar 70 versos de autores diversos, como Sexto Empírico, Clemente de Alexandria, Plutarco, Proclo e Teofrasto. A versão de Estienne dispensa diversos versos que hoje, no atual estabelecimento, são considerados centrais para compreendermos a filosofia de Parmênides.

Mas é somente em 1600⁴⁸, um período após a publicação de Estienne, que outro autor importante para o atual estabelecimento de texto aparece. Joseph Scaliger propôs uma tarefa árdua, sem a qual hoje não contaríamos com tantos versos de uma poesia que a nós já chegou fragmentada. Ele se ocupou da reconstrução do Poema, fazendo com que ele chegasse a somar 148 versos. Entretanto, mesmo diante de todos esses esforços, é só em 1795 que um passo crucial é dado: surge a publicação de G. Fülleborn do seu *Fragmente des Parmenides*. Aqui é que se estabeleceu, com efeito, a divisão entre as três partes com a qual temos de lidar e, de alguma maneira, contornar até hoje quando nos imiscuímos nos escritos de Parmênides. A decisão tomada por Fülleborn foi aceita com unanimidade pela comunidade acadêmica, tornando-se base para todos os trabalhos vindouros, como os de Mullach (1845/1860) e Diels (1897)⁴⁹.

Por conseguinte, tomou-se como certo que o Poema desde sempre fora dividido em três partes, o que não podemos saber com total certeza, sendo uma questão ainda disputada por alguns trabalhos mais recentes, os quais se recusam a aceitar o que compreendem ter sido uma divisão imposta a ele. Este posicionamento tem fundamentado a crítica de que tal divisão tripartite gerou problemas de interpretação graves, como aquele da desvalorização das opiniões, que teriam sido confundidas com a cosmologia por dois séculos de recepção, sem

⁴⁸ Embora Scaliger esteja próximo de Estienne, sua edição do Poema, por ironia do destino, perdeu-se até Cordero, na década de 80 do século XX, encontrá-la.

⁴⁹ Para esta breve exegese acerca da história do Poema de Parmênides segui os passos dados por Conte e Cordero. Cf. CONTE, 2016, p. 19-23 e CORDERO, 2015.

que se ponderasse, a partir do contato com os testemunhos doxográficos, a distinção que eles faziam entre o que pertencia às δόξαι e o que era do domínio cosmológico. Temos, entretanto, como saber com certeza como o Poema começava, pois Sexto Empírico informa-nos a esse respeito, mas estamos longe de chegar a um consenso acerca da ordenação correta dos demais fragmentos⁵⁰.

No entanto, e talvez esse seja o maior dos problemas com que ainda temos que lidar, é que foi a partir disso que se criou toda a polêmica concernente à relação entre as três partes da poesia parmenídea, isto é, entre o próemio (B1), a verdade e o ente (B2 a B8, 49), e as opiniões dos mortais (B8, 50 a B19). Ademais, outro problema criado por essa divisão e por uma certa postura interpretativa presente em um dos doxógrafos – tema ao qual retomarei oportunamente – é o da desvalorização de certos conteúdos em relação a outros; decidiu-se tacitamente, a partir da edição de Fülleborn, que somente a verdade e o ente seriam importantes⁵¹, enquanto as partes em que a Deusa inominada de Parmênides discursa sobre as opiniões e o mundo seriam menos relevantes.

Parmênides, nesse sentido, parece ser um filósofo incompreendido. Suas teses, se é que podem ser chamadas assim, instigam dúvidas e geram dissensos desde a sua recepção pelos antigos. No período helenístico, Simplício, autor que já assinalamos ser importantíssimo para nossa compreensão do Poema, por ter sido ele um dos principais doxógrafos a preservar partes centrais do que hoje chamamos de fragmentos da poesia parmenídea, impõe uma platonização ao texto, fazendo dele uma espécie de prelúdio ao que viria a ser a filosofia de Platão.

E, é claro, muito do que fora afirmado por Simplício acerca do Poema de Parmênides, como a distinção que ele estabelece entre sensível e inteligível, encontra adeptos ainda hoje, após tantas revisões bibliográficas, entre os especialistas. É preciso reconhecer, no entanto, que isso não se deve inteiramente a Simplício, pois Sexto Empírico quando cita os versos do

⁵⁰ Conte, em seu trabalho doutoral, por exemplo, afirma que a seção da *doxa* iria apenas de B8, 51-61 a B9, 1-4, cf. CONTE, 2016, p. 16. Cordero, por sua vez, põe muitos dos fragmentos da *doxa* na seção da verdade, o que nos dá uma dimensão do problema que é tentar resolver qual seria a ordenação e divisão correta do Poema. Temos, aqui, dois exemplos de autores que dispensam a ordenação canônica, que põe a *doxa* como indo de B8, 51 a B19, trazendo à baila a dificuldade de não sabermos ao certo qual seria o lugar das opiniões na poesia parmenídea. Todavia, pretendo defender nesta dissertação que o lugar das opiniões está circunscrito dentro da divisão canônica dada a elas pelos *scholars*, ou seja, parto da ideia de que elas compõem esses fragmentos que vão de B8, 51-61 a B19.

⁵¹ “(...) a partir de uma decisão editorial que podemos datar com o trabalho de Fülleborn em 1795, foi-nos transmitida a configuração de uma obra dividida nessas duas partes, assim intituladas Verdade e Opinião, adotando-se um princípio dicotômico para a disposição das citações fragmentárias do Poema que chegaram até nós. Essa representação, moderna, logo promoveu uma série de consequências para a interpretação do pensamento parmenídeo, e em particular uma desvalorização do valor teórico da seção da Doxa” (CONTE, 2016, p. 15).

prêmio, impõe a eles uma interpretação igualmente platonizante. A questão toda parece ser, então, a de identificar por quais motivos esses personagens históricos tão centrais para nosso entendimento da filosofia do Eleata, imbuem-se de fazer uma interpretação que não encontra nenhum respaldo fragmentário que a sustente. E apesar dessa questão ser absolutamente relevante para nossa argumentação, não é consenso que ela seja um problema, sendo vista mais como a solução que não só explica a difícil relação entre as três partes do Poema, que ocupa quase todos os intérpretes, mas sobretudo indica porque devemos deixar as opiniões de lado em prol da verdade. Sendo lugar comum, portanto, qualificar o Poema do Eleata de “metafísico”.

Esse é um dos principais motivos que me levam a atribuir à metafísica o descredenciamento das opiniões, e as razões para isso serão esclarecidas e esmiuçadas com maior vagar nos capítulos seguintes. É importante ressaltar que, como veremos doravante, a leitura essencialmente metafísica surge como problema desde a leitura de Sexto Empírico, encontrando subsídios, entretanto, pelo menos desde Aristóteles. A partir do momento em que ele decide ler o *thymos* parmenídeo como um impulso irracional da alma de um viajante que é levado até uma razão que lhe dará o conhecimento acerca da verdade, criou-se uma fissura desnecessária no Poema, ensejando uma separação entre o Parmênides que conhece essa verdade bem persuasiva, daquele da seção cosmológica, que reconhece a *necessidade* de instruir-se a respeito das opiniões carentes de confiança verdadeira dos mortais. Assim, Simplício e os demais intérpretes não seriam originais em suas interpretações, mas continuadores de um determinado legado, ao qual me referirei daqui em diante como *metafísico*.

Resta ver, portanto, como o Poema de Parmênides é interpretado por Sexto Empírico e Simplício, passo central não apenas para tratarmos, no segundo capítulo, desse legado, mas, sobretudo, para compreendermos o contexto histórico em que alguns versos do Eleata foram emoldurados. Note-se, também, que isso se alia a algo que já foi mencionado e sobre o qual pretendo me debruçar nos capítulos seguintes, ou seja, que em parte se deve a ambos o descredenciamento filosófico das opiniões. O fato de eles terem interpretado os versos da poesia de Parmênides, contrastando e de certa forma separando o domínio sensível e o inteligível, deu ensejo para que toda uma linhagem interpretativa se consolidasse, vindo na esteira dos testemunhos doxográficos desses antigos. Essa linha de interpretação, legítima e defensável, será colocada de lado ao longo deste trabalho, uma vez que a maioria dos intérpretes que estão em seu bojo desconsideram a validade epistemológica, criativa e fundamental das opiniões dos mortais.

1.2. AS RECEPÇÕES DE SEXTO EMPÍRICO E SIMPLÍCIO

Tudo o que sabemos sobre Parmênides, como vimos, está circunscrito aos testemunhos e citações feitas por autores tardios ao aparecimento do seu Poema, sendo o último deles o neoplatônico Simplício⁵². Considerando, ainda, o fato de que o que é citado não é completo, pois, quem cita não tem a preocupação de preservar a integridade do texto, citando apenas o que lhe interessa naquele momento. Talvez jamais saibamos o que pensou Parmênides por termos que lidar com fragmentos sobre os quais nem bem temos evidências consolidadas acerca de qual seria a ordenação correta, com exceção de B1, o fragmento referente ao proêmio, isto graças a uma notícia, também tardia, do cético Sexto Empírico⁵³.

Ao lidarmos com Parmênides, um dos principais problemas que enfrentamos é, conforme se depreende dos argumentos tecidos nos parágrafos precedentes, o da imposição de determinadas interpretações à sua filosofia. Os autores que preservaram o pensamento parmenídeo, vale frisar, não apenas citaram, mas também atribuíram ao texto dele suas leituras. Sexto Empírico, cético do século II d.C⁵⁴, quando o cita, interpreta os versos do proêmio que se referem ao *thymos* como se eles fossem a forma parmenídea de dizer impulso, que mais adiante será interpretado como da ordem do irracional. Os versos que ele cita são estes:

Éguas que me conduzem, tão longe o ímpeto alcance,
acompanhavam-me, quando me levaram a adentrar um caminho multífloquo
divindades, o qual por toda parte conduz o homem que sabe;
por ele era eu conduzido; pois por ele conduziam-me multiengenhasas
éguas,
o carro puxando; meninas, contudo, o caminho apontavam.
O eixo nos meões estridulava,
incandescendo-se (pois movido por duas corrupiantes
rodas de ambos os lados), enquanto se apressavam em acompanhar-me
as Heliades meninas, abandonando os domínios da Noite

⁵² A respeito disso, remeto mais uma vez ao trabalho de Cordero, cf. CORDERO, 2011, p. 13-16.

⁵³ *Against the Logicians*, 111-114: “(...) at any rate, at the beginning of *On Nature* he writes in this way”. A seguir, ele cita 30 versos do que hoje chamamos de proêmio. É a única notícia que temos a respeito de como o Poema de Parmênides começava. Entretanto, segundo um recente trabalho doutoral, Kurfess questiona o atual estabelecimento de texto do Poema, colocando em xeque a ordenação canônica dos fragmentos e sugerindo uma outra ordem, apoiado no testemunho de Sexto Empírico. Para Kurfess, o cético nos dá duas certezas palpáveis a respeito da organização do *Peri physeos* parmenídeo, a saber: (i) o Poema realmente começa com os 30 primeiros versos citados por ele; (ii) os fragmentos B6 e B7 deveriam vir após o proêmio, o que a rigor faz muito sentido. Assim, talvez Sexto Empírico deva ser revisitado com maior atenção, por ser ele um dos protagonistas para pensarmos o arranjo do Poema do Eleata. A respeito disto, cf. KURFESS, 2012, p. 4-5.

⁵⁴ E isso dá uma boa dimensão de como há lacunas no tempo quando falamos da recepção do Poema de Parmênides. Sexto está a mais ou menos seiscentos anos depois do aparecimento de sua poesia, o que me move a pensar que além de o pensamento do Eleata ter sido preservado por autores muito díspares e distantes uns dos outros, ele foi sobretudo refém do tempo.

para a Luz, retirando das cabeças, com as mãos, os véus.
 Lá ficam os portais das sendas da Noite e do Dia
 onde pórtico e umbral de pedra mantêm-nos de uma parte à outra;
 os mesmos, porém, etéreos, enchem-se de grandes batentes:
 mas destes Justiça de muitas penas detém as chaves complementares.
 A esta, seduzindo com melífluas palavras, as meninas
 persuadiram engenhosamente a que a tranca aferrolhada
 dos portais com presteza lhes retirasse; estes todavia dos batentes
 vão escancarado fizeram, abrindo-se multibrônzeos
 eixos nos cilindros, alternadamente girando,
 com cavilhas e chavetas encaixados; aí então, através deles,
 em frente mantinham as meninas, ao longo da via, o carro e as éguas.
 E a mim a Deusa, benignamente, em sua mão minha mão
 direita tomou, e assim afirmou a palavra épica e a mim proferiu:
 ó jovem de imortais aurigas companheiro,
 com éguas que te conduzem, alcançando nosso domínio,
 salve! Pois nenhuma Moira funesta te destinou a vir
 por este caminho, porque à parte dos humanos e além do seu curso está,
 mas sim Lei e Justiça. Necessário é, porém, que de tudo te instruas,
 tanto da verdade bem persuasiva o inabalável coração,
 como das opiniões dos mortais, em que não há confiança verdadeira.

Após citar os 30 versos⁵⁵ do próêmio, Sexto os interpreta:

(112) In these words Parmenides is saying that the “mares” that carry him are the non-rational impulses and desires of the soul, and that it is reflection in line with philosophical reason that is conveyed along “the famed road of the goddess.” This reason, like a divine escort, leads the way to the knowledge of all things. His “girls” that lead him forward are the senses. And of these, he hints at the ears in saying “for it was being pressed forward by two rounded wheels,” that is the round part of the ears, through which they receive sound. (113) And he calls the eyes “daughters of Night,” leaving the “house of Night,” “pushed into the light” because there is no use for them without light. And coming upon “much-punishing” Justice that “holds the corresponding keys” is coming upon thought, which holds safe the apprehensions of objects. (114) And she receives him and then promises to teach the following two things: “both the stable heart of persuasive Truth,” which is the immovable stage of knowledge, and also “the opinions of mortals, in which there is no true trust” – that is, everything that rests on opinion, because it is insecure. And at the end he explains further the necessity of not paying attention to the senses but to reason. For he says that you must not “let habit, product of much experience, force you along this road to direct an unseeing eye and echoing ear and tongue, but judge by reason the argument, product of much experience, that is spoken by me⁵⁶” (*Against the logicians*, 111-114).

Ele começa remetendo-se às éguas que levam o iniciado até à morada da Deusa, isto é, ao fragmento B1, 1: ἵπποι ταί με φέρουσιν. As éguas, segundo ele, estariam representando os

⁵⁵ É importante ressaltar que após citar esses versos, Sexto Empírico cita B6 e em seguida B7, o que é tomado por Kurfess como um forte indício de como o Poema poderia ser reordenado. Eu, no entanto, como afirmei anteriormente, não pretendo defender tal ordenação sugerida por ele, embora reconheça a validade e a importância dela no que diz respeito à fortuna crítica do Poema de Parmênides.

⁵⁶ Tradução e edição de texto por Richard Bett.

impulsos irracionais da alma do jovem iniciado, que está sendo levado a uma razão que irá garantir-lhe o conhecimento de todas as coisas. Note-se que há uma clara distinção entre o que é próprio da razão e o que não é. Sendo racional, segundo a sua interpretação, aquilo que pertence ao intelecto, ele mesmo sinônimo do que é seguro, em contraste ao que é inseguro, proveniente da sensibilidade. Há, nessa alegoria, uma dicotomia imposta entre dois domínios que de fato são distintos, mas que não se distinguem pelas razões que ele dá.

Em primeiro lugar, Sexto Empírico atribui insegurança ao que é proveniente dos sentidos, pois eles edificariam a errância dos mortais, afastando-os do domínio da razão e da verdade. Ora, o que distingue as opiniões da verdade não é necessariamente uma hierarquia entre razão e sensibilidade, muito menos se pensada em conformidade com a tradicional consideração da metafísica clássica a esse respeito. O que se impõe, desde então, é uma predisposição para ler o Poema do Eleata segundo essa gramática que coloca os sentidos dos mortais em um grau inferiorizado de conhecimento, se comparado à verdade e, por extensão, à razão.

Em segundo lugar, o que distinguiria as opiniões da verdade em Parmênides seria o léxico muito específico que subjaz a cada um dos domínios: se de um lado temos uma verdade que é descrita, em B8 sobretudo, como “toda inteira”, “intrépida” e “inviolável” – por estar plenamente associada ao ente –, temos, por outro, opiniões que são descritas como “enganosas” e fluidas, a partir de B8, 50-52. Seriam essas as diferenças que estabelecem a plena (in)cisão entre ser e devir no Poema de Parmênides⁵⁷.

⁵⁷ Refiro-me ao trabalho doutoral do orientador desta dissertação, cujo título é: *Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir*. Caso haja interesse da parte do leitor nesta discussão a respeito da diferença entre verdade e opiniões no Poema, no sentido de elas serem incompatíveis e irreconciliáveis, cf. COSTA, 2010, p. 126-159. Aqui, Costa esmiúça detidamente esta distinção, chamando atenção para um passo importantíssimo do Poema, que mesmo hoje passa despercebido pelos *scholars*, isto é, a diferença entre as formas de pensamento que cada uma das partes do Poema exige. Para ele, a verdade só pode ser pensada noeticamente, determinando às opiniões apenas o pensamento frenético. São esses modos de pensamento distintos que matizam a cisão entre verdade e opiniões no Poema, impossibilitando qualquer tentativa de conciliação entre ambas. O que traz à baila uma das muitas dificuldades que os intérpretes têm no que concerne às duas partes do Poema. Muitos deles se perguntam qual seria (e se haveria) alguma relação entre ambas as partes da poesia parmenídea, o que tem gerado diversas confusões e as soluções mais engenhosas possíveis. Cito, por exemplo, Curd (CURD, 2004, p. 98) e Tarán (TARÁN, 1965, p. 202), pois ambos se fazem a mesma pergunta: antes de tudo, ao debruçarmo-nos sobre o Poema de Parmênides, deveríamos nos perguntar qual a relação entre ambas as partes do seu Poema. Em primeiro lugar, o que a fortuna crítica não compreendeu – e isso não a diminui em nada – é que não é necessário reconciliar verdade e opiniões para que a poesia parmenídea faça algum sentido. Em segundo lugar, as tentativas de solucionar esse problema acerca da relação entre ambas as seções geram algumas dificuldades que poderiam ser evitadas. Curd, ao tentar solucionar esta aporia, propõe uma reabilitação metafísica das opiniões, onde as últimas estariam intrinsecamente relacionadas aos critérios da verdade da primeira parte do Poema, e a cosmologia, embora careça de verdade, seria mesmo assim a melhor descrição do κόσμος possível (CURD, 2004, p. 123). Enfim, não há necessidade de reconciliar verdade e opiniões metafisicamente, pois ambos os domínios não se misturam, pelos motivos ora aludidos, e, também, porque as opiniões possuem um papel completamente distinto daquele gestado pela verdade, sendo ele o de dar nome às coisas que pertencem ao κόσμος (retornarei a isto no último capítulo). Ademais, a respeito da

Sexto Empírico atribui, assim, diversas dicotomias ao texto parmenídeo: para o cético, haveria uma desvalorização das opiniões, ao passo que a verdade, por ser ingênita⁵⁸, imperecível⁵⁹ intrépida⁶⁰ e inviolável⁶¹, seria o principal meio de adquirirmos um aprendizado verdadeiro acerca de tudo que há. Uma dificuldade relacionada a isto, todavia, se impõe: não se compreende que a verdade parmenídea não pode tocar o mundo, pois sua perfeição e integridade é incompatível com a instabilidade do κόσμος. Não se trata, então, de pensar a verdade em Parmênides como a mais valiosa por garantir um aprendizado acerca das coisas mundanas, pois estas não podem ser apreendidas pela verdade. Qual o aprendizado que a verdade garantiria, se não o de tudo que conforma o κόσμος? Talvez um aprendizado, um saber, ou um conhecimento, autorreferencial e abstrato, distanciado do mundo e amarrado por *ananke*, a necessidade, àquilo que garante alguma segurança e estabilidade a despeito de todo o frenesi mundano: a própria verdade⁶². Ela, portanto, ensinaria sobre si mesma e poderia apenas sobre si dizer. A verdade, por conseguinte, deve ser valorizada segundo o *critério* do conhecimento inteiro e seguro, que é dado a partir da reflexão acerca do próprio pensar, mas não pode ser exaltada da perspectiva do conhecimento mundano, pois ela não pode tocá-lo, na medida em que tudo que está no mundo contradiz a perfeição e intrepidez do pensamento verdadeiro.

Outro problema relacionado à leitura de Sexto Empírico é o fato de que a sua interpretação da poesia parmenídea enxerga dicotomias metafísicas que sequer estão lá. Por exemplo, ver no ímpeto que leva o iniciado às veredas da verdade e das opiniões, que simboliza o mais longe que ele pôde ir em sua viagem iniciática, não pode ser entendido como impulso, muito menos um impulso irracional. Parmênides não fala de razão⁶³. Essa forma de analisar o proêmio do Eleata se deve a uma certa insistência metafísica, que vê naquilo que é passageiro não o motivo para justificar nossa permanência, mas sim para rejeitá-la em nome de uma reflexão abstrata acerca de uma verdade eterna que garantiria a nós, mortais, a plenitude tão desejada e inatingível neste mundo. Ademais, entendendo metafísica nessa chave de leitura, o cético lê os versos iniciais do Poema como as pistas de um iniciado que

mútua excludência entre verdade e opiniões, e sobre o porquê de não haver necessidade de determo-nos tentando conciliar o inconciliável, cf. COSTA, 2007, p. 98.

⁵⁸ B8, 3: ἀγένητον.

⁵⁹ B8, 3: ἀνώλετρον

⁶⁰ B8, 4: ἀτρεμές.

⁶¹ B8, 48: ἄσυλον.

⁶² É o que está posto na tese de doutorado do orientador deste trabalho dissertativo. Devo inteiramente a ele esta formulação.

⁶³ A menos que estejamos endossando uma interpretação racionalista do *noos* em Parmênides, o que seria, a rigor, bastante anacrônico. Para uma discussão mais detida acerca do *noos* em Parmênides, remeto o leitor ao artigo de Von Fritz, cf. FRITZ, 1945 p. 43-52.

está galgando em direção à essência, distanciando-se aos poucos do irracional, pois será levado à verdade⁶⁴. A interpretação de Sexto Empírico, nesse sentido, possui um valor histórico que não pode ser menosprezado, mas deve ser colocado em evidência e ponderado com atenção, sobretudo por ter influenciado muitas das leituras correntes, mesmo hoje, acerca do Poema.

Contudo, ao contrário do que postulou Sexto Empírico, Parmênides não está falando de uma viagem que qualifica o conhecimento das opiniões como inferior em relação à verdade, tampouco ele fala de uma verdade que o jovem iniciado alcançará inevitavelmente. A viagem, em primeiro lugar, deve ser vista a partir de uma perspectiva histórica, que leve em conta a influência não apenas da poesia homérica, mas também dos trabalhos poéticos de Hesíodo e de outros tantos aedos que viveram antes do Eleata e podem tê-la influenciado. O proêmio é, antes de tudo, um relato religioso. Sendo um relato religioso, ele tem um tom iniciático profundo, não à toa Parmênides é muito preciso ao inserir a imagem alegórica de um carro, guiado por éguas e pelas Heliades meninas, que apontam o caminho que ele seguirá. Do ponto de vista da forma, é bom notar que o Poema foi escrito em hexâmetro dactílico, metro épico por excelência. Assim, o Eleata relata uma viagem de iniciação em busca de uma verdade **possível**, apartada do domínio das opiniões e distante do κόσμος dos mortais. Portanto, o proêmio é um convite da Deusa a nós, viajantes que também buscamos a verdade, mas não podemos nos desfazer das opiniões, pois elas são **necessárias**⁶⁵, para que ouçamos atentamente suas palavras e acompanhemos o som do eixo estridulante dos meões⁶⁶ do carro que leva o neófito por todos os lugares⁶⁷, permitindo que ele, após ser tomado pela mão direita da Divindade⁶⁸, conheça todas as coisas. É neste ensejo que também as conheceremos.

Assim, nossa viagem não pode ser metafísica, como a alegoria de Sexto Empírico sugeria. Os sinais são muito claros: Parmênides nos ambienta com imagens religiosas que nos auxiliam a caminhar pelas rotas de investigação que, a partir de B2, nos serão ensinadas pela Divindade. Mas, não só. Ele atribui a uma figura feminina o papel de nos guiar,⁶⁹ dando a ela

⁶⁴ É o que ele mesmo afirma, após comentar sua citação ao proêmio: “So he too, as is evident from what has been said, proclaimed knowledgeable reason as the standard of truth in the things that there are, and withdrew from attention to the senses” (*Against the logicians*, 114). No original: ἀλλ’ οὗτος μὲν αὐτός, ὡς ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές, (215, 15) τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον κανόνα τῆς ἐν τοῖς οὐσίῳ ἀληθείας ἀναγορεύσας ἀπέστη τῆς τῶν αἰσθήσεων ἐπιστάσεως.

⁶⁵ B1, 28-32 e B8, 50-52.

⁶⁶ B1, 6.

⁶⁷ B1, 3.

⁶⁸ B1, 22-23.

⁶⁹ A respeito do protagonismo feminino no Poema, este tem sido um assunto divisor de águas entre os especialistas. Há algumas leituras, das quais discordo particularmente, que atribuem a Parmênides a origem do

uma autonomia e um protagonismo sem precedentes. Quer dizer, isso se escolhermos olvidar a conduta pedagógica de Circe, no canto XII da *Odisseia*, quando ela instruiu, de forma similar à Divindade inominada de Parmênides, o mui ardiloso Odisseu⁷⁰.

Ora, nossa viagem não segue pelas trilhas da tradição metafísica e por isso não apresenta as dicotomias sugeridas por Sexto e seguidas pela fortuna crítica. Se a viagem não é assim, o que faz com que sejamos impelidos a dizer que ela é? Não há no próêmio uma valorização da verdade em detrimento das opiniões, aliás, as segundas é que são ditas **necessárias**⁷¹, sendo a verdade apenas uma possibilidade do pensamento abstrato, como disse alusivamente alguns passos atrás, o que será explicitado com a devida acuidade posteriormente. Outro motivo que me leva a relativizar a interpretação de Sexto Empírico é o de não conseguir ver nas figuras divinas do Poema a função demasiado alegórica sugerida pelo autor cético. Como afirmei, o próêmio é um relato religioso que narra a viagem de um jovem iniciado que parte de um ponto em que ele nada sabe e se direciona a um ponto que conhecerá tudo, tanto a verdade, como as opiniões, sendo esse conhecimento aquele que lhe garante a insuperabilidade em perspectiva (B8, 61). Nesse sentido, o próêmio é muito claro, desde B1, 28-32, em afirmar a necessidade de ele se instruir acerca de todos os caminhos viáveis apresentados pela Deusa, sendo eles o da verdade e o das opiniões. Não há, portanto, uma oposição entre os dois domínios, somente aquela que já fora mencionada por mim anteriormente, concernente ao idioma que cada um deles fala. O que há, todavia, é a imposição de se aprender acerca de ambos.

O que pode ter espantado Sexto Empírico e continua gerando espanto entre os *scholars* modernos é o fato de Parmênides inserir as opiniões como parte do aprendizado de quem pretende alcançar a verdade. Parmênides sabia bem que a verdade gestada pelo seu Poema seria uma alternativa possível ao frenesi mundano, mas que no fundo o κόσμος, mesmo *equivocado*, continuaria sendo indispensável. Indispensável porque perpetuamente

patriarcado, não somente por ele ter sido o fundador de uma filosofia que menosprezava a diversidade e a diferença, mas sobretudo por ter sido ele o pai da metafísica ocidental, ela que cindiu a percepção do humano em dois pólos completamente opostos, que deram azo para um descredenciamento ainda maior das mulheres na história. Isso, sem dúvida alguma, é completamente incoerente, uma vez que não há, dentre os textos que nos sobram de época, lugar em que o feminino tenha sido mais valorizado do que no *Poema* de Parmênides, vide as imagens femininas onipresentes em toda sua poesia; e não só, tal como aqui defendo, o Eleata pertence a um tempo histórico anterior ao aparecimento do que se convencionou a chamar de metafísica, haja vista o fato de sua poesia estar operando em um domínio de pensamento completamente outro daquele com o qual estamos costumadamente acostumados, isto é, o platônico. Para uma discussão muito pertinente no que concerne às questões aludidas por mim há pouco, remeto o leitor ao recentíssimo artigo de Cherubin, onde ela discute com maior vagar e precisão esses problemas, cf. CHERUBIN, 2019, p. 29-62.

⁷⁰ Cf. *Odisseia*, XII, 33-141.

⁷¹ Vide B1, 28-32. É importante notar que toda a decisão de desvalorizar ou não as opiniões está posta em como se lê o imperfeito χρῆν, do verso 32, e a mesma forma verbal no presente do indicativo da voz ativa, χρεώ, do verso 28. A esse respeito, conferir COSTA, 2010, p. 140, nota 339.

incontornável, na medida em que ele é permeado pelas opiniões dos mortais que lhe asseguram seu significado. Seria, nesse sentido, um dos gestos mais belos da filosofia pré-socrática: um autor que sabe e reconhece que não se deve menosprezar o engano por ele ser, permitindo-me o pleonasma, enganoso.

Longe de encerrarmos o capítulo acerca das polêmicas em torno do Poema, temos que visitar, mesmo que de forma breve e alusiva, um outro importante doxógrafo pertencente à fortuna crítica: Simplício. Veremos que, com ele, o legado metafísico é continuado e ampliado, uma vez que é por suas mãos que a platonização do texto do Eleata se consolida de forma perene. Assim, há uma espécie de linearidade entre ambos os autores (Sexto Empírico e Simplício), embora eles estejam entre si distantes um pouco menos de quatro séculos, e que deste último para Parmênides a distância seja de um milênio. Por fim, resta ver como Simplício faz do Eleata um *phantasma* de Platão.

Simplício, neoplatônico do século VI da era cristã, é um dos principais e mais importantes doxógrafos pertencentes à fortuna crítica do Poema de Parmênides⁷². Essa importância não se dá à toa. Ele cita uma quantidade relevante de fragmentos pertencentes à poesia parmenídea, além de nos informar de que possuía em sua biblioteca particular uma versão do Poema do Eleata. Mas ele não cita Parmênides a esmo, ele o faz por duas razões: (i) o texto do Eleata, segundo o próprio Simplício, era muito escasso à época, o que de imediato nos lança novamente ao problema da escassez textual; e (ii) para estabelecer um contraste entre as posições interpretativas dos pré-socráticos com as de Aristóteles. Essas são as razões principais que motivam o neoplatônico a citá-lo. Embora ele não tivesse noção da importância que essas citações teriam na posteridade, sem ele, repito, não teríamos tantos fragmentos da poesia parmenídea. Ademais, Simplício possui um método e uma forma muito peculiares de citar os autores pré-socráticos, impondo ao que é citado sua interpretação (o que não podia ser diferente) permeada e temperada pelos saberes platônicos.

É importante ressaltar o que parece ser um detalhe, mas não é. Não podemos culpar Simplício por ter transformado Parmênides, como veremos, no antecessor histórico de Platão, uma vez que ele foi um acadêmico e, portanto, não poderia se esquivar daquilo que o tornou o que ele é. Como alguém iria escapar de Platão e Aristóteles, se foram eles que o formaram? Impossível imaginar. No entanto, isso não nos impede de criticá-lo, afinal é Simplício um dos responsáveis pela platonização de Parmênides, como nos lembra Costa (2010) e Néstor-Luis Cordero (2011).

⁷² Cf. CORDERO, 1987, p. 6.

Assim, o fato é que o comentador de Aristóteles utiliza um vocabulário filosófico platônico-aristotélico. Isso, sem dúvidas, contribuiu e muito para a platonização do texto parmenídeo, dando ensejo para que os intérpretes não apenas enxergassem Parmênides como uma premonição do que viria a ser Platão, mas também se sentissem livres para ler sua poesia com as nomenclaturas e divisões platônicas de mundo sensível e inteligível, por exemplo. Devo reafirmar que essa linha de leitura, perfeitamente viável, embora para mim altamente desviante da proposta parmenídea, não é a que adoto nesta dissertação, e os motivos para isso serão esmiuçados ao longo da exposição dos capítulos.

Outrossim, é forçoso enxergar a parte do Poema que é dedicada à verdade, por exemplo, como pertencente ao mundo inteligível, enquanto a dedicada à das opiniões como equivalente ao sensível, cujo conteúdo enganoso costuma ser rejeitado pelos intérpretes. Retomamos essa questão para dizer que se assumíssemos essa leitura, resolver-se-ia, sem dúvidas, o problema da relação entre as partes do Poema em um átimo de segundo, bastando empregar as nomenclaturas platônicas e enxergar no mundo inteligível e na verdade o esteio para todo tipo de engano do mundo sensível, o que para mim e tantos outros, só dificulta e amplifica, negativamente, a questão.

Voltando, então, ao que já foi anteriormente pontuado, Simplício prestou um serviço inestimável ao coligir partes integrais do Poema de Parmênides. Graças a ele temos cerca de 65% do texto integral⁷³, mas, como qualquer um de nós é incapaz de saltar a própria sombra, ele não pôde deixar a Deusa falar, nem teve ouvidos para o que ela gostaria de lhe dizer. Ao invés disso, ele insiste em enxergar um Parmênides antecessor histórico de Platão, não compreendendo que a poesia parmenídea está circunscrita a um registro de fala, mítico e também, em alguns momentos, lógico, completamente outro. O que Simplício fez e que se tornou tendência desde então, marcando o ritmo dos trabalhos mais recentes, foi identificar o discurso da Deusa sobre o ser e a verdade ao inteligível, contrastando esta inteligibilidade à sensibilidade, que segundo ele estaria plenamente relacionada às opiniões.

No seu comentário ao *De Caelo*, de Aristóteles, alguns fragmentos importantes do Poema de Parmênides são citados em um contexto em que ele discute as posições de Melisso e do Eleata acerca da natureza, afirmando que ambos, em seus tratados, não estudaram somente coisas suprassensíveis, abarcando em seus livros o estudo da natureza ela mesma, motivo pelo qual eles se viram no direito de intitulá-los de *Acerca da Natureza*. Mas o que é

⁷³ É um cálculo feito por Diels, seguido por Cordero. Cabe ressaltar que não existem, até onde podemos investigar, respaldos doxográficos que consolidam esse cálculo, sendo a mim ininteligível de onde ele foi retirado.

importante ressaltar neste passo é que Simplício não se abstém de inserir-se no rol dos autores metafísicos, que para postular a existência dos sensíveis, veem-se obrigados a pensar a existência de entes que não vêm a ser, não podendo estar sujeitos a qualquer espécie de mudança. E não cessa por aí, pois ao se referir a Melisso e Parmênides, Simplício evoca novamente a solenidade do testemunho de Aristóteles:

But what Aristotle's censures them for in dismissing the reason for their mistake would be really harsh if it were correct. For he says that they assumed that there is nothing else in reality apart from the substance of perceptible things, although they were the first to understand that it is necessary for there to be entities which do not come to be or change if there is to be scientific knowledge; for there is no knowledge of what is always in flux, and Plato's Parmenides says that a person 'will have no place to turn his mind' if the eternal forms are not hypothesised to exist. And so, understanding these things, these people transferred accounts which fit intelligible, unchanging things to perceptible things which come to be, at least if, proposing to speak about nature, they said things which are appropriate to intelligible things. And if Melissus entitled his work *On Nature or On Being*, it is clear that he considered nature to be being and natural things to be beings. But these things are perceptible. And it is perhaps for this reason that Aristotle says that they 'assumed that there is nothing else apart from the substance of perceptible things': because they say being is one; for, if perceptibles are thought to clearly exist, if being is one there cannot be anything apart from what is perceptible⁷⁴ (*On Aristotle on the Heavens*, 557, 5-15).

Destaco, deste passo, alguns pontos que julgo serem importantes para nossa discussão. Note-se, mais uma vez, que na fala de Simplício, ao comentar esses pré-socráticos, há uma presença muito marcante dessa dicotomia entre sensível e inteligível, que continuará aparecendo ao longo do seu comentário ao *Sobre o Céu*, de Aristóteles. Logo após fazer esse comentário a ambos, o neoplatônico cita o que veio a ser considerado o verso 4 do fragmento B8 de Parmênides: “Pois é todo inteiro, como também inabalável e não-aperfeiçoável”. Recuando outra vez a Aristóteles, Simplício comenta:

But, as is his custom, Aristotle here too raises objections against the apparent meaning of what is said, taking care that more superficial people do not reason incorrectly. However, those men hypothesised a double reality (hupostasis), one consisting of what really is, the intelligible, the other of what comes to be, the perceptible, something which they did not think it right to call being without qualification, but only apparent being. And so Parmenides says that truth concerns being, and opinion what comes to be⁷⁵ (*On Aristotle on the Heavens*, 557, 20-25).

⁷⁴ Traduzido por Ian Mueller.

⁷⁵ Traduzido por Ian Mueller.

Novamente, o vocabulário platônico de Simplício matiza a sua interpretação do texto parmenídeo, atribuindo-lhe uma dicotomia inexistente entre sensível e inteligível, uma vez que – insisto – o Poema de Parmênides não estabelece tal distinção. O que há, entretanto, é uma oposição bastante clara entre a verdade intrépida e as opiniões enganosas dos mortais. Simplício, embora perceba com assertividade que a verdade está associada ao ente, distrai-se ao atribuir às opiniões apenas o devir, esquecendo-se de que elas também são os nomes que os mortais dão às coisas mundanas⁷⁶. Não é à toa que após comentar B8, 4, ele cita B1, 28-32, atestando a necessidade de o jovem iniciado aprender tanto acerca da verdade, como sobre as opiniões, haja vista o fato de que esses são os aprendizados que lhe garantem a insuperabilidade em perspectiva (B8, 61). Simplício, nesse sentido, reconhecia a importância de ambos os aprendizados, citando-os, inclusive, após sua exegese de B8, 4:

Necessário é, porém, que de tudo te instruas,
tanto da verdade bem persuasiva o inabalável coração,
como das opiniões dos mortais, em que não há confiança verdadeira.
Mas ainda assim também isto aprenderás, como as opiniões
necessitam opinativamente ser, tudo através de tudo passando.

Esse reconhecimento da parte de Simplício é tão patente que ele cita, após esses versos finais de B1, os versos do fragmento B19 que findam o Poema:

E assim, **segundo a opinião**⁷⁷, estas coisas nasceram e agora são
e, a partir daí, acabar-se-ão, uma vez crescidas;
um **nome**⁷⁸ os humanos lhes estabeleceram, sobrepondo sinais a cada uma
delas⁷⁹.

Todavia, em 557, 11-17, Simplício se mostra atônito por não compreender como Parmênides, que filosofava em termos tão restritos no que diz respeito ao ente, afirmando que ele é todo uno⁸⁰ – unidade essa que pelo neoplatônico é associada ao domínio inteligível – pôde postular a existência dos sensíveis. A grande aporia para Simplício é a de haver uma incompatibilidade entre o plano inteligível e o sensível nos fragmentos que ele interpreta, o que deveria impedir o Eleata de transferir às coisas sensíveis elementos que somente poderiam ser atribuídos ao que é da ordem do intelecto. Nesse sentido, o que gera

⁷⁶ Retornarei a este ponto no terceiro capítulo, mas caso interesse ao leitor, cf. B8, 38-39. Nestes versos, a Deusa é bastante precisa ao afirmar a função dos mortais: o papel deles é o de atribuir nomes às coisas, persuadidos de que estão nomeando-as verdadeiramente, quando decerto se enganam.

⁷⁷ Grifo meu.

⁷⁸ Grifo meu.

⁷⁹ No original: Οὕτω τοι **κατὰ δόξαν** ἔφην τάδε καί νυν ἔασυ/καί μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα/τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

⁸⁰ B8, 4: οὐλον μουνογενές.

estranhamento ao neoplatônico é não compreender em que termos Parmênides concebe a existência das coisas mundanas, pois ele é veemente, ao longo de B8, em negar o devir. Paremos por um instante.

As confusões que Simplício faz ao interpretar a poesia filosófica do Eleata seriam minoritárias se não fossem tão contundentes e não tocassem em questões filosóficas tão decisivas para compreendermos o teor filosófico do Poema. A primeira dessas confusões tem aparecido bastante ao longo da minha exposição acerca da platonização do texto parmenídeo, isto é, o neoplatônico insiste em ler a verdade e o ente como distintivos daquilo que ele chama de inteligível, enquanto as opiniões e tudo que pertence à economia da cosmologia, pertenceriam ao que percebemos pelos sentidos. A segunda delas que, por sua vez, é mais uma extensão da primeira, é a tentativa de misturar ambos os domínios, como se para postular a existência dos entes mundanos, Parmênides, como Platão, dependesse de uma forma prévia, sob a qual cada uma dessas coisas do κόσμος poderia ser fundada com segurança. Isso faz com que ele não compreenda a imobilidade do ente parmenídeo, incorrendo em uma leitura bastante comum, ou seja, a de que Parmênides postulava a imobilidade da natureza e de todos os entes que lhe pertencem.

O que Simplício percebe, mas não pôde distinguir adequadamente, é que Parmênides não permite a mistura do domínio da verdade com o das opiniões, uma vez que ao se referir à imobilidade em B8, ele refere-se ao ente e à verdade, ambos plenamente conceituais, e não ao κόσμος. Também é importante ressaltar, para que não nos desviemos do cariz filosófico parmenídeo, que a negação do devir não está atrelada à cosmologia, lugar onde o vir a ser prolifera e é afirmado por Parmênides. Onde ele nega o devir, no entanto, é na parte do seu Poema dedicada à verdade e aos signos do ente. Quando Parmênides fala de imobilidade, ele não está falando que o mundo carece de movimento; o que não possui movimento, tampouco vir a ser, é a verdade e o ente. Portanto, o único lugar onde há imobilidade é no conceito de verdade⁸¹.

Por não estabelecer essa distinção, Simplício perde-se na viagem iniciática, não compreendendo como os entes sensíveis podem existir – para preservar um termo que ele mesmo usa e sobre o qual não preciso reiterar a minha discordância – se não há compatibilidade entre a verdade e as opiniões. De fato, não há, elas estão radicalmente cindidas no Poema, o que não impede em nenhum sentido que o que é do domínio das opiniões exista. A despeito da verdade, as opiniões perpassam tudo através de tudo e o que

⁸¹ Costa, 2010, p. 163-166.

por elas é nomeado é permeado pelo devir cosmológico, sem o qual elas não seriam o que são: fluidas e maleáveis.

Essa cisão radical incidida por Parmênides não se estrutura apenas porque a verdade e o ente são inteiros e imóveis, enquanto as opiniões são fluidas e carentes de confiança verdadeira, mas possui uma razão maior, que são os predicados presentes em cada uma das partes, assim como a forma de pensamento que cada um dos assuntos ensinados pela Divindade exige do iniciado. Se na parte da verdade, vide B8, 1-50, o alfa privativo é a marca central de quase todos os predicados, negando não apenas a mobilidade, como também o devir, na parte dedicada à cosmologia e às opiniões, a fluidez e o devir são reiterados e afirmados como aqueles que edificam o κόσμος tal como o conhecemos, fazendo com que ele seja o que é. Sem o devir, o κόσμος extinguir-se-ia. Em um paralelo rápido e alusivo com Heráclito, a terceira parte do Poema é, neste aspecto, similar à filosofia heraclítica, uma vez que o que a subjaz é justamente o fluxo perpétuo de todas as coisas, sendo esse um dos principais motivos que levam a linguagem opinativa dos mortais a falhar ao tentarem se aproximar do mundo, sendo superada automaticamente por ele, o que as torna carentes de confiança verdadeira. Outro importante fator pouco notado é que para se pensar a verdade e o ente, o iniciado é aconselhado a pensar noeticamente, enquanto para pensar as opiniões e tudo que pertence à cosmologia, ele é convidado a saber como se comporta a *phronesis*. Estão colocadas, portanto, as razões que impedem uma conciliação entre as duas partes do Poema (COSTA, 2010).

Mas, longe de dar por encerrado o diálogo com Simplicio, fundador de toda uma tradição interpretativa, em um importante trabalho doutoral, Costa denunciava os anacronismos que os intérpretes costumam aplicar ao texto parmenídeo, sem terem noção de que isso, ao invés de comunicar o sentido do Poema, apenas serviu para silenciá-lo ainda mais. O autor, nesta ocasião, acusa o problema ao reiterar sua tese de que a verdade, em Parmênides, é autorreferencial e abstrata. Nesse sentido, reconhecendo os sinais que soam dessa poesia primeva, ele afirma:

A verdade em Parmênides – e é este o seu primeiro capítulo filosófico, que se não o esqueça, para que não se incorra no hábito de ler o poema anacronicamente, projetando a posição platônica sobre a relação sensível-inteligível no poema parmenídeo, relação de resto que a meu ver ignora que Parmênides realiza precisamente o gesto contrário, o da incisão, isto é, o de afirmar a mais absoluta não-relação entre o puramente conceitual e o sensível, possibilidade única de pensar consoante o modo da verdade – nem de leve toca a realidade sensível; não é, pois, um discurso sobre ‘as coisas’, sobre o ‘mundo’ ou como se queira chamá-lo, mas sobre si mesma, a

verdade sobre a verdade, daí a insistência na questão da identidade, a insistência no *tò autó*, na tautologia como artifício do discurso, pelo que o ente é exclusivamente conceitual e auto-referente; pensamento sobre pensamento, eis o tecido e as camadas de que se compõe e, também, toda a sua ‘carne’ possível (COSTA, 2010, p. 61-62).

Esta denúncia, embora eloquente, passou despercebida até o recente⁸² artigo de Cordero, onde ele trata de problemas similares, deixando claro que Simplício foi o responsável pela platonização do texto parmenídeo:

Segun Simplicio, el discurso y el pensamiento sobre la verdad, que concluye en el verso 8.50, forma parte de “lo inteligible”. Las referencias de Simplicio a la asimilación de lo que él llama el Ser-uno de Parménides a “lo inteligible” son muy numerosas (CORDERO, 2015, p. 38).

E ainda:

La asimilación de la *dóxa* a lo sensible es también recurrente. “Parménides coloca (τυτήσι) los cuerpos em las cosas opinables (ἐν τοῖς δοξαστοῖς)” (*Phys.* 87.50). Parménides “llama opinable (δοξαστόν) a lo sensible” (τὸ αἰσθητόν) (*Phys.* 38.26), y en la página 558.4 del Comentario al *De Caelo* Simplicio dice que a partir del verso 8.52 Parménides va a ocuparse “de las cosas sensibles” (τῶν αἰσθητῶν) (CORDERO, 2015, p. 39).

Vê-se, quando se desprende nossa compreensão daquela de Simplício, dois Parmênides diferentes, um primeiro, feito refém dos anacronismos impostos por seus copistas e comentadores, estes responsáveis por toda aristotelização e platonização feitas ao Poema, e um segundo, completamente destoante deste que, por muitos, ainda é considerado como um dualista que desvaloriza e menospreza as opiniões em nome da verdade, ou o mundo inteligível em detrimento do sensível. Com efeito, trata-se – conforme defendo ao longo desta exposição – de um Parmênides não-metafísico, que é lido segundo os ensinamentos e as admoestações da Divindade da verdade. É bom lembrar, todavia, que a Deusa que fala verdade, também discursa opinativamente⁸³. Nesse sentido, ao ler o texto parmenídeo a contrapelo da tradição, o que até então não aparecia, começa a ser colocado em evidência.

A verdade, a partir daí, não é mais uma conjectura metafísica, mas faz parte do projeto parmenídeo de provar a Xenófanés e a tantos outros anteriores a ele que o conhecimento inteiro e perfeito é uma possibilidade garantida pela abstração, que é abstrata simplesmente pela necessidade de se abstrair da “carne do mundo”⁸⁴. Não é à toa que vemos o Eleata

⁸² Não é, porém, o único lugar onde vemos esse assunto ser tratado.

⁸³ B8, 51-52: “(...) a partir daqui aprende opiniões/de mortais, ouvindo o mundo enganoso das minhas palavras”.

⁸⁴ COSTA, 2010, p. 74.

investir tanto na tautologia, naquilo que só pode se referir a si mesmo, pois toda vez que tentar se referir a qualquer outra coisa que não seja a própria linguagem, estará condenada a falar como os outros mortais, ou seja, de acordo com o registro das opiniões. São elas, entretanto, se fizermos as palavras da Divindade ecoarem (B1, 32), que dizem como o mundo é, pois atravessam tudo, e é de acordo com elas que os mortais nomeiam todas as coisas que são⁸⁵. A cisão entre verdade e opiniões no Poema, assim, se expõe e é fundamentada em um momento anterior ao aparecimento da metafísica, cuja projeção retroativa ao Poema de Parmênides não só é um ato que esta dissertação põe sob suspeita, como se antepõe a ele, ato este que foi exercido segundo os argumentos dispostos anteriormente, por uma tradição metafísica que reivindica sua origem em Platão. Por conseguinte, é justamente por tratarem de assuntos distintos que esses domínios se cindem⁸⁶, a verdade podendo apenas sobre si mesma falar, cabendo às opiniões dizer como o mundo se forma e se ordena, e é aqui e assim que a física de Parmênides se inscreve.

Viu-se, portanto, que Simplicio é o principal fundador de toda uma tradição interpretativa que se consolidou ao longo dos séculos, tradição esta que cultivou diversos dissensos e incompreensões no que tange, por exemplo, à relação entre as três partes do Poema e sobretudo ao sentido que as opiniões teriam para a poesia parmenídea. Muito dessa incompreensão se deve, com efeito, ao fato de terem sido aplicados diversos anacronismos ao texto do Eleata, o que fez com que ele fosse mal interpretado.

⁸⁵ B19, 3: “um nome os humanos lhes estabeleceram, sobrepondo sinais a cada uma delas”.

⁸⁶ A cisão entre verdade e opiniões no Poema se dá por outro motivo. Novamente, Costa (2010) afirma que ela se estabelece, também, no modo pelo qual cada uma é pensada: a verdade só pensa *noeticamente*, enquanto as opiniões só podem pensar *freneticamente*. Cf. COSTA, 2010, p. 126-159.

1.3. A DIVISÃO MODERNA DO POEMA

O Poema de Parmênides, tal como nos foi legado pela tradição de copistas, doxógrafos e filólogos, incluindo neste rol Sexto Empírico e Simplício, foi dividido em três partes: (i) um proêmio, contendo um relato religioso de iniciação; (ii) uma segunda parte dedicada à verdade e ao ente; (iii) e uma terceira e última parte de cariz cosmológico-cosmogônico. Pouco se perguntou, na história da recepção de sua poesia, como e por que ele foi dividido segundo esta ordenação. Como mencionei anteriormente, esse continua sendo um problema entre os especialistas, que mesmo hoje se debruçam sobre ele, buscando caminhos e sugerindo novas ordenações para o seu Poema. Aliás, alguns trabalhos recentes, como os de Kurfess (2012) e Conte (2016), dão outras soluções para o Poema, propondo, como faz Conte, por exemplo, que a parte das opiniões seria muito menor do que costumamos achar, considerando que elas estariam circunscritas apenas aos fragmentos B8, 50-61 e B9, 1-4.

Esse tem sido o ritmo que embala, pelo menos desde 2010, as pesquisas em torno do Poema de Parmênides. Se por vários anos os estudos dedicados ao Eleata eram sustentados pelos pilares clássicos da epistemologia, metafísica e ontologia, onde a ênfase costumava recair mais sobre a necessidade de se ater à verdade e ao pensamento lógico para se chegar ao conhecimento da única realidade existente, ou seja, a inteligível em detrimento da sensível, hoje não são mais essas as moças que apontam nosso caminho investigativo⁸⁷.

É importante ressaltar, como temos extensamente comentado que, por muito tempo, essa dicotomia entre sensível e inteligível conduziu as principais interpretações da filosofia de Parmênides, tendo se estabelecido um consenso de que somente através dela é que os fragmentos parmenídeos poderiam fazer sentido. Munidos de tais certezas, alguns intérpretes atribuíram maior valor à segunda parte do Poema, que discorre a respeito da ἀλήθεια e do ente, invalidando e não reconhecendo valor nas opiniões dos mortais, alocadas no que canonicamente chamamos de terceira parte do Poema.

Essa certeza, até então indelével e inamovível, de que a parte da verdade está atrelada ao domínio inteligível, enquanto a das opiniões estaria ligada ao sensível, tem sido estremecida em face de uma abordagem menos anacrônica, que reconhece não haver essa dicotomia no Poema, sendo ela proveniente de uma leitura enviesada de Platão. Como mencionei anteriormente, é Simplício quem dá início à platonização dos versos parmenídeos, lendo-os à luz dessa cisão entre o que é das sensações e o que pertence ao intelecto. Essa

⁸⁷ B1, 5.

leitura, embora colocada sob suspeita por alguns estudiosos, continua sendo bastante comum, por exemplo, nos manuais de filosofia antiga de que dispomos, cujas abordagens não apenas dos filósofos pré-socráticos, mas sobretudo de Platão e Aristóteles, vêm carregadas de diversos pré-conceitos que se consolidaram através de uma determinada tradição interpretativa.

Um deles, só para trazer aqui mais uma dimensão do problema, é o de insistir em uma leitura que coloca Heráclito contra Parmênides⁸⁸, transmitindo a imagem de que eles seriam os mais claros antípodas. Segundo penso, tal aporte não se sustenta se observamos que o Eleata herda alguns temas heraclíticos, concordando com eles ao ponto de incorporá-los na última parte de seu Poema. Não cabe ao escopo desta dissertação, porém, fazer uma exegese pormenorizada da relação entre ambos, realçando os pontos de contato existentes em seus textos fragmentários. E que fique claro, então, que esses pré-conceitos, empregados normalmente em nome da didática e da comunicabilidade da ideia desses filósofos, devem ser deixados de lado em nome de uma visão mais holística de suas filosofias.

Os autores mais recentes, por outro lado, quando tentam reabilitar as opiniões, deslocam muito pouco as pedras que foram erguidas contra elas. Por exemplo, ao relerem a cosmologia à luz dos testemunhos doxográficos, ressaltando que esses foram deixados de lado em nome dos fragmentos⁸⁹, eles não fazem muito em nome do valor positivo das opiniões⁹⁰, às vezes insistindo em leituras que continuam a descredenciá-las. Além disso, eles deixam escapar o fato de que reordenar o Poema não resolve necessariamente o problema de cariz filosófico que subjaz às opiniões. Da mesma forma que diminuir o volume de fragmentos dedicados ao domínio mundano e cosmológico, realocando-os em lugares que as opiniões não possam tocar, afirmando que nem todo o discurso cosmológico pode ser opinativo porque alguns deles são verdadeiros⁹¹, escamoteia a já matizada interpretação, arrolada neste trabalho, de que verdade e opiniões no Poema de Parmênides são incompatíveis.

Por ora, devo reconhecer que eles ganham muito ao desfazerem-se desses anacronismos, há pouco elencados, que marcaram o compasso de diversas interpretações direcionadas ao Poema nos últimos anos. A questão deles, no entanto, tem sido outra. Eles têm se questionado seriamente se as opiniões pertenceriam à última parte do Poema, e se elas

⁸⁸ A exemplo do próprio Nietzsche, que colocava Parmênides como o filósofo da mais exangue abstração, sendo ele o completo oposto de Heráclito, filósofo pelo qual Nietzsche nutria forte identificação afetiva (NIETZSCHE, 2017, p. 78).

⁸⁹ CONTE, 2016, p. 20.

⁹⁰ Dos autores recentes que sugerem outros ordenamentos para os fragmentos, Conte (2016) é o único a reconhecer o valor positivo das opiniões, tentando reabilitá-las.

⁹¹ CORDERO, 2020, p. 212-213.

realmente encontram seu sentido ali, quais seriam as consequências de terem sido colocadas em um território tão árido e malvisto pela bibliografia secundária. Seriam todas as opiniões dos mortais enganosas, como nos sugere B8, 51-52, ou algumas delas deveriam ser realocadas em outras regiões do Poema, onde há um solo mais fértil e onde se discursa verdadeiramente a respeito das coisas? Haveria alguma validade intrínseca ao discurso opinativo dos mortais que não foi notada ao longo de dois séculos de recepção dos fragmentos, por termos sido impelidos a menosprezá-lo em nome da dita verdade? Seriam as opiniões piores que a verdade? Todas essas questões, a princípio estranhas e difíceis de responder, parecem estar operando uma transformação positiva a favor do que fora negligenciado, ou seja, o fato de que as opiniões não são desnecessárias como sugeriu boa parte da bibliografia especializada ao longo desses anos.

Mesmo que isso possa parecer um problema menor aos olhos de quem foi acostumado a ver sentido apenas na dita segunda parte do Poema, vê-se que ele não é inferior por uma razão muito simples: negar as opiniões é recusar a nossa própria ignorância, a nossa errância e o nosso próprio falar, pois somos seres (também) opinativos. E não é assim que somos? Seres, além de humanos, errantes. Seres que vagam à espreita dos raios das opiniões, como a lua, de luz alheia, vaga à espreita dos raios do sol. Seres que vagam porque se espelham na errância dos astros celestes, aspecto que constitui o errar do humano e dos mortais, nossos semelhantes, descritos no Poema pela Divindade inominada de forma depreciativa. Erram porque vagam, não é um erro que deve ser moralizado⁹². Erram porque ao se espalharem na fluidez das Divindades celestes, caminham e fazem caminho ao caminhar, nomeando a cada uma dessas coisas que aparecem aos seus olhos, sendo eles, além da língua, seu órgão mais vital. Olhamos a lua para iluminar-nos, reproduzindo a dois graus de distância a luz do sol. É assim que a lua alumia, alumia-nos. E essa talvez seja a lição mais bela e não notada da cosmologia parmenídea, que antecipo aqui de forma preambular.

Contudo, as referências mais recentes dedicadas ao restabelecimento textual das opiniões, apesar de tentarem encontrar um sentido para elas que desfaça o mal-entendido histórico que as tornou um mero apêndice à verdade, não trafegam pelas mesmas searas que os convido a trilhar. Esses autores, a quem dedicarei alguns parágrafos desta dissertação para

⁹² “(...) ‘errar é humano’. Essa frase diz muito do que somos, mas, infelizmente, costuma ser pronunciada de forma vazia, sem termos uma noção mais aguda sobre seu conteúdo. Significa: nenhum outro erra. E que, sendo homem, erra-se, inevitavelmente. Diante da ausência do erro, estamos diante de qualquer outra coisa que não o humano” (COSTA, 2007, p. 125).

esmiuçá-los, não notam a validade que a errância dos mortais possui⁹³, optando por negligenciá-la em nome de uma nova ordenação do Poema, que o exima de quaisquer responsabilidades com o engano e com o erro que matiza a fala dos humanos. Muito pertinente, aliás, é notar em que fragmentos o termo grego para ser humano aparece, estando circunscrito a apenas três deles. A primeira aparição é em B1, 27; a segunda em B16, 2-3; e a última, em B19, 3. Nesta segunda aparição do vocábulo, temos uma demonstração que visa a estabelecer diferenças entre as duas únicas formas de pensamento que os seres humanos têm, uma verdadeira, outra opinativa. Esse é um detalhe que por sua vez passou despercebido a todos os intérpretes do Poema, sendo Costa o único a notá-lo⁹⁴ em seu trabalho doutoral. No terceiro caso, afirma-se a condição não dos mortais – descritos em B6 e B7 com todos aqueles predicados de conotação negativa –, mas dos seres humanos (ἄνθρωποι) como falantes do idioma opinativo, linguagem a eles intransponível. Pouco se fala disso, mas isso é absolutamente central para compreendermos o papel das opiniões no Poema de Parmênides. Há, como será esmiuçado no último capítulo, uma valorização das opiniões da perspectiva do erro, da errância como o ponto de partida seja do filósofo, ou, inclusive, do próprio εἰδότεα φῶτα que inicia nossa viagem iniciática.

Isso, entretanto, pouco interessa a esses autores, sendo para eles mais auspicioso tentar salvar as opiniões desse limbo historiográfico dando novas ordenações aos fragmentos. Minha dúvida imediata diante disso é simplesmente a de saber se esse movimento de realocar os fragmentos da última parte na segunda, como sugere Cordero⁹⁵, resolveria o problema que para mim parece ser o maior deles, ou seja, o de saber se existe alguma validade epistemológica nas opiniões, se elas garantem algum conhecimento ao iniciado, e se elas, a despeito de todo engano que as torna o que são, devem ser ou não deixadas de lado. Esses problemas de matiz filosófico que subjazem ao idioma opinativo dos mortais parecem continuar sendo negligenciados por esses intérpretes, como Kurfess e Cordero, que estão mais preocupados em diagnosticar os problemas que as edições canônicas do Poema têm, na expectativa de que com isso poder-se-ia resolver o dilema da relação entre as suas três partes.

⁹³ Com a notável exceção dos trabalhos doutorais de Costa e Conte, que enxergam valor nas opiniões, na cosmologia e na errância dos mortais, apesar de o segundo autor mencionado utilizar argumentos destoantes dos meus para defender esses aspectos positivos da última seção do Poema.

⁹⁴ COSTA, 2010, p. 135. A deusa, como ele afirma, nota essa distinção entre o pensamento frenético e o noético, no fragmento 16, estando o primeiro associado ao modo de pensar verdadeiro, e o segundo, respectivamente, ao opinativo.

⁹⁵ Cordero sugere que as opiniões e a crítica feita a elas estariam circunscritas apenas aos fragmentos B8, 51-61; B9; B12 e B19. Os demais fragmentos canonicamente atribuídos às opiniões dos mortais correspondem a uma nova cosmologia, que não se baseia nos dualismos criticados por Parmênides em B9. Sendo assim, B10; B11; B13; B14; B15; B17 e B18 deveriam vir após B19, ou antes de B8, por possuírem discursos verdadeiros (“physical truths”) a respeito do κόσμος (CORDERO, 2020, p. 212-219).

No entanto, as soluções normalmente propostas passam longe de revelar-nos o porquê de Parmênides ter escrito a última parte de sua poesia, o que as faz resvalar no mesmo lugar de sempre, isto é, o de não reconhecer a validade das opiniões.

No entanto, todo esse investimento recente em torno do estabelecimento de texto e da ordenação dos fragmentos tem que ser exaltado sobretudo porque tocou em um solo até então pouco explorado pela fortuna crítica, ou seja, o de saber qual seria o lugar das δόξαι no Poema. É importante reconhecer, contudo, que o dilema da relação entre as suas três partes sempre ocupou os intérpretes, levando-os a sugerir soluções que abrangiam as opiniões e a cosmologia como importantes para o aprendizado do jovem iniciado, a despeito de ambas serem completamente enganosas e desviantes da verdade. Não foram todos os intérpretes que se preocuparam em recepcionar a *doxa* positivamente, mas alguns deles, como Patricia Curd, têm salientado a importância da última seção da poesia do Eleata desde 2004:

The positive aspect of the Doxa lies in its providing a model for an adequate explanation of the reports of sense experience, using the notion of the genuine nature or character of a thing developed in the Aletheia+, and rejecting coming-to-be and passing away as real parts of the physical world, relying instead on mixture and separation (CURD, 2004, p. 116).

Ela propõe uma leitura positiva das opiniões, de uma perspectiva metafísica, que visa a conciliar verdade e opiniões, na tentativa de afirmar a validade da última parte do Poema. Para ela, as opiniões prestam o serviço de informar-nos a respeito daquilo que chega aos mortais pelos sentidos, reportando como eles percebem cada uma das coisas que o mundo lhes oferece pela visão, audição e tato. No entanto, nem tudo que os sentidos fornecem pode ser considerado válido segundo os parâmetros estabelecidos pela circularidade, inteireza e inviolabilidade do ente e da verdade. Nesse sentido, as opiniões dos mortais teriam que passar por um filtro que fosse capaz de separar as que servem, e que para servirem devem cumprir os pré-requisitos metafísicos da verdade, daquelas que devem ser descartadas por não estarem de acordo com o que fora estabelecido na segunda parte do Poema.

Essa é uma sugestão bastante engenhosa e possui um valor histórico inestimável. Ela escreveu isso em 2004, em uma época que pouco se discutia o valor positivo das opiniões no Poema. Todavia, não preciso me estender muito tecendo minhas discordâncias com a interpretação que ela propõe, por dois motivos: (i) retomarei toda essa discussão no último capítulo, que será inteiramente dedicado às opiniões; (ii) ela propõe uma reabilitação metafísica das opiniões, e fica bem evidente, nesta dissertação, meu descontentamento com as leituras metafísicas que foram feitas do Eleata. Já tive a oportunidade de afirmar isso, mas

reafirmo para enfatizar o porquê de eu não endossar esse tipo de interpretação. O principal problema em defender uma viabilização das opiniões dos mortais a partir da metafísica clássica é insistir em uma dicotomia entre verdade e erro que não encontra respaldo em nenhum dos fragmentos de que dispomos. Há, sim, uma dicotomia entre verdade e opiniões, uma cheia de plenitude, e a outra plenamente “enganosa”. Mas isso, nos versos do Eleata, não dá azo para um tipo de interpretação que, além de insistir nessa dualidade, desconsidera o valor da errância que caracteriza os mortais e seu pensamento, fato que pretendo ressaltar ao longo desta dissertação e que possibilita uma outra via de acesso à filosofia de Parmênides.

Nesse sentido, antes de 2010 havia um movimento, ainda que fraco e de pouca influência, que reconhecia alguma validade nas opiniões, mas por razões diferentes das minhas. Com a exceção de Costa e Conte, este em certo aspecto, os demais autores citados perderam de vista a necessidade de pensar não o lugar correto e ideal dos fragmentos dedicados às opiniões, mas a sua validade epistemológica. Cordero não passa por aí, e Conte, embora passe, recupera da mesma forma o antigo dilema da relação entre as três partes do Poema, questionando o estabelecimento canônico do texto, acusando-o de ter gerado dissensos que poderiam ter sido evitados⁹⁶. Cordero sugere, na sua tentativa de corrigir o texto, ler vários dos fragmentos da última seção como pertencentes a uma outra cosmologia, que não aquela que costumávamos achar que era abarcada pelos fragmentos que tratam das opiniões. Ele afirma que houve uma confusão historiográfica na recepção do Poema, que obscureceu o fato de as opiniões nunca terem pertencido ao próprio Parmênides, mas sim aos mortais que ele criticava⁹⁷.

Por termos negligenciado essa distinção entre Parmênides e os demais mortais, Cordero afirma que isso nos influenciou a não reconhecer que alguns dos fragmentos considerados enganosos, por pertencerem às opiniões, possuem discursos verdadeiros a respeito das coisas mundanas. É nessa esteira que ele propõe dividir o Poema em duas cosmologias distintas, uma pertencente ao discurso enganador e por extensão opinativo, que toma como base os opostos de B9 para estruturar uma constelação de fato plenamente enganadora, distanciada de modo incontornável da verdade; e uma outra que não pertenceria ao discurso opinativo dos mortais, mas sim à verdade, por isso deveria vir antes dos

⁹⁶ É a tônica do mais recente artigo de Cordero: “Préciser, avec des arguments solides et sans écouter Le chant des sirènes des ‘spécialistes’, quels passages recuperés Du Poème appartiennent à l’un ou à l’autre des sujets traités (qui ont été groupés en deux ‘parties’ depuis 1795) va au-delà des étroits limites de ce travail. **Il suffit de dire que nous ne saurons jamais dans quel ordre se trouvait chacun des dix-neuf fragments Du Poème récupérés (mis à part le fr. 1), et que l’arrangement devenu aujourd’hui orthodoxe, est totalement inacceptable, car ils’appuie sur une ‘platonisation’ de Parménide de la part de Simplicius**” (CORDERO, 2021, p. 2-3).

⁹⁷ CORDERO, 2020, p. 207-208.

fragmentos dedicados a ela, o fragmento B8, ou, de um modo mais estranho ainda, seguirem após B19:

For Parmenides, they do not make up a ‘deceptive order of words’ as would be the case for the ‘opinions’ (let us not forget that the physics of the opinions relies on two opposite principles, which are nowhere to be found in the six fragments just mentioned). A possible place for this group of citations (still preceded by fragment 10) could be located before fragment 7, and, in that case, the plural in 7.1 (‘there will not be οὐκ᾽όντα’) could refer to ‘physical’ truths. Another possibility would involve placing this set of citations after fragment 19, in which Parmenides finishes his treatment of ‘opinions’ (CORDERO, 2020, p. 212-213).

Além de propor uma nova ordenação ao Poema e cindir a cosmologia em duas, ele sugere que as opiniões não podem discorrer a respeito do κόσμος, haja vista o fato de existirem verdades astronômicas fidedignas retiradas dele, como a descoberta de que a lua não possui luz própria. Como poderia ser enganosa uma descoberta verdadeira? A desconfiança de que nem todos os fragmentos considerados como pertencentes às opiniões pelas edições canônicas levou Cordero a questioná-la, impondo duas cisões ao Poema, segundo sua nova ordenação: (i) existem duas cosmologias distintas, uma verdadeira e outra enganosa; (ii) as opiniões não são um discurso formulado pelos mortais a respeito dos astros celestes, mas sim uma fala baseada nos dualismos de B9, o que faz com que eles sejam criticados pelo Eleata por não possuírem confiança verdadeira (*pistis alethes*) no que dizem. Portanto, as opiniões seriam uma parte constituinte da formação do iniciado, do homem que sabe, mas é um saber que ele recebe apenas para poder evitá-lo, por ele ser disruptivo para alcançar o verdadeiro conhecimento⁹⁸. Mais uma vez, Cordero perde de vista que não há como evitar as opiniões, pois são elas que são necessárias, sendo impossível abandoná-las mesmo após termos aprendido acerca da verdade.

Em 2004, com a publicação em inglês do seu livro *By Being, it is: the thesis of Parmenides*, ele dividiu águas na interpretação do Poema, apontando novos caminhos interpretativos e outras soluções que compreendiam a necessidade de se pensar a coesão interna dos versos, sem negligenciar as cisões internas que eles possuem. No que diz respeito às opiniões e o porquê de Parmênides tê-las escrito, ele afirmava que elas, embora fossem enganosas, seriam o máximo que se pode obter do mundo:

Não se entende, então, porque a maior parte dos estudiosos do pensamento de Parmênides espanta-se quando a deusa cumpre com seu projeto e passa a

⁹⁸ CORDERO, 2020, p. 205.

expor também um modelo possível de ‘opiniões’. A verdade está ausente das opiniões, mas saber que as opiniões não são verdadeiras é verdadeiro (CORDERO, 2011, p. 36).

Nesse período, ele reconhecia a importância das opiniões, notando, na mesma linha de alguns outros intérpretes, como Burnet⁹⁹ e Guthrie¹⁰⁰, que haveria algo a ser aprendido delas. Talvez esse aprendizado fosse menor e inferior àquele da verdade, mas não deveria ser menosprezado a despeito de não ser verdadeiro. No entanto, reconhecer a importância delas não é o mesmo que considerá-las necessárias, indispensáveis e inevitáveis. A leitura que ele fazia delas, na época, ainda que reconhecesse a importância inerente ao que elas promovem, está no mesmo rol das interpretações que as descredenciam por não serem verdadeiras. E ele diz isso com todas as letras, reafirmando a anteposição clássica entre verdade e falsidade, que é, em suma, o lugar comum entre nós, pois faz parte da nossa cultura metafísica opor o errado ao certo, o verdadeiro ao falso, o que dá ensejo para que se estabeleça uma dicotomia entre dois domínios que sequer estão nos fragmentos de Parmênides. Lá encontramos, contudo, uma clara cisão entre a verdade e as opiniões, e que estão cindidas porque operam segundo mecânicas muito distintas, o que não impede que ambas as seções constituam a coesão interna do Poema, embora elas sejam eternamente inconciliáveis.

Nos seus trabalhos mais recentes, como vimos, ele recupera uma interpretação muito similar à de Burnet, afirmando que as opiniões fornecem um conhecimento que deve ser aprendido para doravante ser deixado de lado. Ele tem argumentado, e nisso ele mudou bastante nos últimos dez anos, que as opiniões foram confundidas ao longo da história da recepção do Poema com a cosmologia, tendo sido essa a razão para o menosprezo dos intérpretes em relação a ela. O que ele não nota é que, de novo, não é por esse motivo que elas foram escamoteadas, consideradas como um mero apêndice ao conhecimento inabalável da verdade.

O menosprezo começa quando, mesmo hoje, continua sendo comum ignorar que as opiniões são ditas necessárias em várias ocasiões ao longo do Poema, sobretudo no próêmio, em B1, 28-31, e no discurso de transição da verdade para a cosmologia, em B8, 51. Não reconhecer isso é o que gera essa urgência por reabilitar a cosmologia, separando-a das opiniões, interpretando o que seria a última parte do Poema como inexistente nos moldes que

⁹⁹ BURNET, 2006, p. 199. Para ele, as opiniões garantem a Parmênides e a seus eventuais discípulos o conhecimento a respeito da doutrina dos filósofos que o precederam, sobretudo os de linhagem pitagórica. Eles devem receber esse aprendizado para que, se for necessário, possam refutar os defensores dessas crenças, consistindo nisso o valor positivo das opiniões.

¹⁰⁰ GUTHRIE, 1969, p. 5. Segundo ele, Parmênides fez o melhor que pôde ao escrever a última parte do seu Poema, dando a elas a função de revelar-lhe como funciona o “espetáculo enganador” em que vivemos.

estamos acostumados a lidar. Ao propor essa cisão entre opiniões que criam uma cosmologia enganosa e verdades cosmológicas que não deveriam ter sido confundidas com os fragmentos da seção da δόξα, ele demonstra uma incompreensão do que Parmênides quis ao compor a última parte do seu Poema. E isso não quer dizer que eu concorde com toda a ordenação dos fragmentos, mas não vejo razões plausíveis para revirar todos eles, realocando-os segundo motivos interpretativos muito particulares e quiçá questionáveis de uma perspectiva filosófica que se preocupe com a validade epistemológica do idioma dos mortais em detrimento da versão correta dos fragmentos. Ainda nessa seara, Cordero não percebe que a última seção do Poema é opinativa por inteiro, mesmo quando deparamos discursos científicos que nos trazem descobertas inéditas, como aquela a respeito da lua não possuir luz própria, já mencionada anteriormente. Isso é do domínio das opiniões, porque pertence ao mundo, e às coisas que nele estão são todas opinativas. Elas podem variar, não são plenas, tampouco cercadas e amarradas por *ananke*, como o são a verdade e o ente. É essa uma das razões que nos impede de encontrar a verdade que Parmênides reinventa no seu Poema, pois ela é uma possibilidade, um exercício profundo do *noos* humano. Ela não está dada, e é por esse motivo que o Eleata não coloca a necessidade como aquela que a matiza. A necessidade estará, entretanto, nas opiniões, em tudo que elas geraram e continuam gerando através dos nomes. É isso tudo que esses intérpretes não percebem, preferindo solucionar o problema que as opiniões gestaram insistindo em uma leitura que as desqualifica, ignorando-as novamente por serem enganosas, como faz Cordero. Elas, portanto, permanecem inalteráveis, possuindo o mesmo estatuto de sempre.

Kurfess, contudo, questiona Cordero em vários sentidos, recusando-se a aceitar a tese de que existiriam duas cosmologias distintas no Poema, uma verdadeira e a outra enganosa. Como tentei expor, essa tem sido a argumentação que ele faz em torno da poesia do Eleata, rejeitando a organização canônica dos fragmentos por ela ter gerado diversos problemas, como o de sobrepôr a eles uma leitura dicotômica entre sensível-inteligível, além de ter dividido o texto em três seções: proêmio, verdade e opiniões. Kurfess também não concorda com o que ele diz no “Sendo, se é” a respeito da ordenação das citações, quando ele afirma que só temos como saber qual o lugar do proêmio no todo do Poema porque Sexto Empírico informa-nos disso, sendo a localização dos demais fragmentos uma eterna incógnita. Discordando disso, ele afirma que existem menções doxográficas que nos dão conhecimento da localização correta de alguns outros fragmentos, propondo, então, ler o Poema segundo a ordenação canônica legada por Diels/Kranz, mantendo B8, 50-51 a B14/15a e B19, 1-3 como relativo às opiniões, afirmando que o papel delas, de acordo com alguns testemunhos

doxográficos, seria o de versar a respeito da imortalidade da alma e da fé das almas reencarnadas¹⁰¹. Nesse sentido, sua interpretação se choca com a de Cordero e em alguns momentos com a de Conte, que reduz o número de fragmentos dedicados à δόξα de modo a que elas fiquem circunscritas apenas a B8, 51-61 e B9, 1-4. No entanto, ao valorizarem a centralidade de B9 para compreendermos a conjectura cosmológica e dualista das opiniões dos mortais, Conte e Kurfess dialogam e convergem positivamente. Para Kurfess, esse fragmento revela-nos a respeito de como a cosmologia foi gestada segundo o dualismo disposto entre luz e sombras, que nutre o discurso desses mortais fazendo com que a função, ou melhor, a condição existencial deles, seja a de atribuir nomes às coisas. Seria esse jogo entre luminosidade e obscuridade que encadearia os fragmentos seguintes, estes plenamente alinhados aos conteúdos de B9, 1-4, não havendo problema nenhum em relação ao lugar em que eles estão alocados¹⁰².

Nessa mesma toada, Conte defenderá o aspecto linguístico que fundamenta o nomear por trás das bocas desses mortais que discursam segundo o idioma opinativo, sendo essa a única forma de eles falarem. Essa temática da linguagem opinativa e de como são os princípios duais de B9 que fundamentam as dicotomias presentes na cosmologia, é pouquíssimo mencionada, passando normalmente despercebida, devido a nossa visão monocromática, habituada a não enxergar a pleora de cores que coexistem no mundo das palavras que é o das opiniões. Assim, Conte consolida sua argumentação em torno dessa descoberta linguística, apoiando-se nos testemunhos doxográficos para não apenas invalidar a divisão moderna do Poema¹⁰³, mas sobretudo para enfatizar a presença incontornável dos dualismos na linguagem humana:

À base da cosmogonia, os contrários compõem a estrutura fundamental — embora isso não signifique que estejam os mortais dela conscientes — do mundo das doxai, o relato cosmogônico sendo elaborado a partir daquela estrutura de princípios duais — proclamada verdadeira por todos os doxógrafos — e que se completa na exposição do universo sensível atual (CONTE, 2016, p. 50).

¹⁰¹ KURFESS, 2012, p. 187-189.

¹⁰² Vale mencionar que Kurfess, ao considerar a importância de B9 na constituição das citações pertencentes às δόξαι, se alinha um pouco com a tese de Conte. Como veremos, ele também defende esse fragmento, circunscrevendo-o ao domínio das opiniões, afirmando que em seus versos existem conteúdos indispensáveis para compreendermos os princípios duais que fundamentam todo e qualquer discurso que os mortais façam acerca do que quer que seja.

¹⁰³ Kurfess discorda disso afirmando que a divisão do Poema encontra respaldo textual nos testemunhos antigos, sendo insustentável a afirmação de que somente a partir de algumas decisões editoriais modernas que ele passou a ter o formato que estamos habituados a conhecer. “The division of the poem into a Truth and a Doxa is not a modern invention but testified to by ancient commentators in possession of the whole poem (most notable Simplicius) and reflected in remarks by earlier authors” (KURFESS, 2012, p. 196).

Em sua interpretação, os contrários são fundamentais porque são a base de onde todos os mortais partem para estabelecer nomes, sendo através do ato de nomear o que lhes aparece, que eles buscam se autoconhecer, ao passo que dão a conhecer as coisas que foram significadas pelos seus discursos¹⁰⁴. Nisso consistiria, segundo ele, o sentido profundo e positivo da seção das opiniões – que por dois séculos de recepção do Poema foram confundidas com os relatos cosmológicos dos demais fragmentos que em nada se assemelham ao discurso opinativo dos mortais¹⁰⁵ –, sendo ele o de promover uma explicação acerca dos princípios duais que permeiam o discurso opinativo dos mortais:

o que diferencia de uma opinião ‘acrítica’ um saber sobre o cosmo criticamente consciente de seus próprios limites é a referência aos princípios duais (portanto em algum sentido verdadeiros, embora não pertençam ao escopo da Verdade), que estão forçosamente presentes em todas as coisas e na linguagem humana que as nomeia, ainda que os não-iniciados não sejam capazes de estabelecer reflexivamente a relação com tais fundamentos, **cuja explicitação é** — como detalharemos com o apoio das notícias doxográficas — **o objetivo principal da seção do poema a que propriamente se pode chamar de Doxa**” (CONTE, 2016, p. 40).

Conte e Kurfess, mas também Cordero, partilhando outras semelhanças, fiam-se muito nos testemunhos doxográficos que emolduram os fragmentos citados, afirmando que através deles podemos contemplar o que fora escamoteado pelo estabelecimento textual imposto por Diels/Kranz. No caso de Conte, por exemplo, ele se ampara muito no relato de Simplicio para estabelecer uma distinção entre o que pertenceria realmente às opiniões e o que delas distinguir-se-ia, ressaltando que o neoplatônico nos informa de que a seção das opiniões viria, sim, após a da verdade, mas antes da cosmologia/cosmogonia. Essa separação que ele propõe, contrapõe-se às edições canônicas do Poema, que agruparam desde Fülleborn, B8, 51 a B19 como pertencentes às opiniões, o que é colocado sob suspeita pela sua tese de doutorado, cujo mote é reordenar a poesia parmenídea em nome de uma configuração textual que não deixe de lado as opiniões.

Entretanto, é importante notar, ele não coaduna com o posicionamento interpretativo de Cordero, tampouco com o de Kurfess; o primeiro tendo sugerido uma leitura que desmembra os fragmentos da *doxa*, continuando a criticá-las por terem emoldurado uma

¹⁰⁴ “O mais importante é conferir a ὀνομάζειν um significado forte: o “nomear” dos mortais, sua linguagem, é seu modo de conhecimento das coisas” (CONTE, 2016, p. 137).

¹⁰⁵ CONTE, 2016, p. 28. Conte argumenta que não demos a devida atenção aos testemunhos doxográficos, que estabelecem uma distinção muito clara entre o que é relativo (*pros*) às opiniões do que seria segundo (*kata*) elas. O fato de não termos percebido isso levou-nos a confundir os conteúdos cosmológicos e cosmogônicos, que não pertenceriam *necessariamente* às opiniões, com a doutrina dos elementos de B9, que a elas pertencem.

imagem cosmológica dualista, carente de confiança verdadeira; e o segundo, que a despeito de não estar de acordo, também, com Cordero, replica uma interpretação que ainda se preocupa com a relação entre as três partes do Poema, sugerindo manter a ordenação canônica dos fragmentos das opiniões, dando a elas uma conotação relativamente positiva, que seria um discurso acerca da alma e da sua imortalidade, o que, por um lado, recuperaria alguns temas do próemio. Conte trafega por outras vias, estabelecendo diferenças entre o que é próprio do discurso opinativo e o que pertenceria à cosmologia, fonte de onde podemos extrair um conhecimento fundamental para compreendermos a errância e a falibilidade linguística, físico-psíquica dos mortais, que o impedem de nomear corretamente as coisas que lhes tocam pelo sentido. Nesses gestos cosmológicos, ele encontra ensejo para defender uma leitura positiva das opiniões, ao contrário do que faz Cordero, que sempre mimetiza a si mesmo, afirmando reiteradas vezes a mesma coisa, reforçando desde 2010 o pré-conceito às opiniões, ao considerá-las como não-verdadeiras, e, para ele, falsas.

Nesse caminho, quando ele estabelece essa distinção, mormente disparatada e até mesmo estranha, assumindo que as opiniões concernem apenas a alguns versos de B8 e B9, seus olhos estão voltados para uma interpretação linguística delas, que leva em consideração a necessidade de ponderarmos a δόξα segundo dois momentos: (i) o da postulação dos princípios contrários; (ii) o da fundamentação da cosmogonia. Essa segunda etapa, que propõe estabelecer a imagem do mundo que os mortais fazem dele, dando-nos a conhecer como eles a instituíram, reconhece a inseparabilidade da *diakosmesis* das opiniões, considerando-a como parte estrutural e edificante do opinar humano, relegando ao esquecimento o antigo postulado interpretativo que as colocava como um mero apêndice à verdade, por terem sido lidas segundo uma interpretação que não reconhecia valor nelas por elas serem enganosas. Note-se, ademais, que a *diakosmesis* é fundamental porque é ela que fundamenta a língua opinativa dos mortais, nutrindo-a com as palavras que constituem seu mundo, sem as quais eles ficariam alijados da linguagem, não podendo mais prosear livremente, sendo relegados ao silêncio, isto é, a esse lugar em que a glosa deles não pode se formar porque carece da matéria que lhe dá forma. Esse silêncio, uma possibilidade apenas se excluirmos a *diakosmesis* das opiniões dos mortais, passaria a habitar-nos porque sem os dualismos, nossa linguagem não poderia se estabelecer, se firmar, pois o que dá firmeza a ela são os contrários. Mais uma vez, um terreno em que a antiga *harmonia* grega, muito bem-vista e interpretada por Heráclito, reaparece não de forma literal, mas alusiva, para realçar que o mundo e o que a ele pertence é regido por uma dinâmica balizada entre forças contrárias, guerreando entre si *ad infinitum*, compondo, por estarem sempre em guerra, a sinfonia do κόσμος, sem a qual ele extinguir-se-ia. Que isso

não se perca de vista para não cairmos nos anacronismos que impõem uma inexistente antipatia entre Heráclito e Parmênides.

Ainda nessa seara, Conte realça a importância de reconhecermos as distinções internas entre o que é estritamente das opiniões e o que por elas é instituído, afirmando, nesse sentido, a relevância da *diakosmesis* parmenídea no contexto geral do Poema:

ela aporta uma justificativa cosmológica para a existência daquilo a que se oferece ao opinar humano (e que, no contexto do fr. 1, nomeia-se δοκοῦντα), bem como do fenômeno das opiniões e da ‘errância’ humana, expressão de uma fisiologia que descreve o fr. B16. Isto é: à seção da Cosmogonia não identificaremos um conjunto qualquer de ‘opiniões’, mas uma exposição acerca das origens comuns do cosmo e dos seres humanos, de maneira que um mundo se lhes ofereça a ser conhecido segundo um modo de conhecimento — a opinião — previsto pela própria maneira como esse mundo é constituído em uma certa ordem, da qual participa a existência humana. Isso significa dizer que no Poema de Parmênides há não apenas crítica das opiniões (doxai), mas igualmente uma explicação acerca de sua origem (explicação essa que tem um caráter cosmológico) (CONTE, 2016, p. 52-53).

Para ele, portanto, as opiniões não podem ser deixadas de lado, tampouco esquecidas, vistas como um simples apêndice a ser ou não lido de acordo com o interesse particular de cada leitor, como se elas não tivessem nada a acrescentar ao conhecimento humano, aos nossos saberes inflamados e guiados mormente pela verdade “inabalável” e “inviolável”, cujo coração não bate porque é imóvel, embora não exclua do seu aprendizado o movimento e a pulsação eterna que configura, esculpe e dá forma ao *frenesi* humano. Lendo, então, as opiniões da perspectiva doxográfica, Conte se preocupa em tentar retirá-las do limbo historiográfico em que elas foram postas, estabelecendo graus entre o que elas fornecem, regulamentando a contribuição delas à epistemologia¹⁰⁶. Assim, sua preocupação recai mais sobre a filosofia da linguagem de Parmênides, com o que fundamenta a língua opinativa dos mortais e sua errância, vendo na *diakosmesis* um valor indispensável, por ser ela quem nos guia a conhecer o porquê do opinar humano ser falho, embora isso não o diminua em nada, uma vez que é através do ato de nomear, de depositar signos nas coisas mundanas, que os mortais podem se conhecer:

A seção da Doxa fornece assim uma crítica da linguagem dos mortais, que procura revelar os princípios implícitos em tudo aquilo que os humanos nomeiam para conhecer. A filosofia da linguagem de Parmênides pode ser encontrada na relação que estabelece entre os nomes e as formas, que porém não devem ser confundidas com os princípios expressos finalmente em B9

¹⁰⁶ Ele usa o termo, afirmando que a visada da *doxa* seria epistemológico-crítica (CONTE, 2016, p. 145).

como Luz e Noite. Ao nomear as formas exteriores das coisas, os mortais reconhecem nelas, de toda maneira, sinais dos princípios (cf. ἐπίσημονέκαστω, B19, 3), efetuam em alguma medida sua discriminação (cf. ἐκρίναντο, B8, 55), mas a aparência de identidade proporcionada pela linguagem encobre o dualismo fundamental de sua verdadeira constituição cósmica. A Doxa, portanto, pode ser lida como uma elucidação cosmológica do convencionalismo — expresso no poema pelos verbos κατατίθημι e νομίζω — inerente à linguagem. Aí, junto com a postulação dos princípios e a exibição do ‘arranjo cósmico’ (διάκοσμος), reside seu valor teórico positivo (CONTE, 2016, p. 148).

Todavia, o que o autor parece não perceber é que a cosmologia e as opiniões não foram deixadas de lado pelo fato de terem sido relegadas a uma seção até então inexistente da poesia de Parmênides, tendo sido inventada a partir de uma edição dos fragmentos, mas sim porque há ainda uma insistência muito grande em ler e interpretar a filosofia do Eleata metafisicamente. Essa aposta na reordenação do Poema, por sua vez, esbarra em várias dificuldades, uma delas é a de saber o quanto podemos confiar na ordenação estabelecida pelos doxógrafos que transmitiram os fragmentos que deram base para o atual estabelecimento de texto.

Nesse sentido, me parece ser muito inconsistente a tarefa de estabelecer ordenamentos novos a um Poema que nos chegou de forma indireta, através das citações de autores tardios. O que justifica que se questione a ordenação canônica dos fragmentos, o fato de ele ter gerado problemas interpretativos que quiçá uma nova ordenação seria capaz de resolver? Talvez esse não seja o melhor dos caminhos. Parece-me que a reabilitação das opiniões dos mortais não virá através de outra ordenação — que pode ter as melhores intenções e ser muito bem fundamentada, mas sempre será posta em xeque —, sobretudo porque todas elas resvalam na mesma dificuldade, que B5 impõe: “Para mim, porém, é indiferente de onde eu comece; pois para lá mesmo voltarei de novo e de novo”.

Isso não quer dizer, e que fique bem claro meu posicionamento, que o atual estabelecimento de texto não possua seus problemas, suas dificuldades, e que não tenhamos que questioná-lo, mas colocá-lo sob suspeita e resolvê-lo são coisas distintas. É necessário, talvez, termos uma atitude mais cética quanto a isso e suspender o juízo acerca da possibilidade de sabermos qual a ordenação correta dos fragmentos. Isso também não quer dizer que eu não me assuste diante de alguns deles estarem alocados onde estão, mas do ponto de vista da coesão interna do Poema, sua forma tripartite não me parece ser uma aporia, como tem parecido para os autores aludidos. Adianto que, enquanto leitor e intérprete da poesia de Parmênides, não acho que ordená-la segundo parâmetros doxográficos resolva o que a mim

me parece ser o real problema, ou seja, o de saber o que move o descredenciamento filosófico das opiniões, ainda em voga entre a fortuna crítica.

Assim, realocar os fragmentos da δόξα em outros lugares do Poema, reconstruindo o mapa que nos leva, nesta viagem de imersão em direção ao conhecimento da verdade inteira, parece-me estéril. Se não podemos vislumbrar um mapa em que todas as regiões dele sejam bem-vistas e reconhecidas dentro das suas peculiaridades, não há possibilidade de mudança no estatuto da δόξα. Se é indiferente por onde começamos, por que insistir tanto em um novo estabelecimento de texto? Quem se comporta como hordas indecisas, tão cegas quanto surdas ao que Divindade inominada lhes mostra e diz, se sente na obrigação de reorganizar os caminhos que os leva ao verdadeiro conhecimento. O que eles parecem não perceber, todavia, é que ao invés de acharmo-nos, perdemo-nos nessa encruzilhada sem ao menos termos tocado os conhecimentos que existem nas travessias da poesia parmenídea. São travessias porque é tudo que há, e existem assim pelo fato de haver uma conexão interna entre as várias partes do Poema, hoje colocadas em xeque e revistas pela bibliografia secundária. Sugiro, portanto, preservar o estabelecimento canônico, pois mesmo que eu me perca no caminho, e eles são muitos, a coesão interna do Poema não será violentada e permanecerá existindo enquanto travessia.

Por conseguinte, se os fragmentos da dita cosmologia possuíam ou não maior volume que os da verdade, se eles deveriam vir antes dos versos dedicados aos signos do ente, ou após findar o discurso cosmológico em B19, esses para mim são problemas menores. O real problema é saber o que fazemos com as opiniões dos mortais do ponto de vista filosófico, e não do arranjo final do Poema. E nisso o trabalho doutoral de Conte merece ser exaltado, por ter revirado bibliografias extensas, ido às fontes que citaram cada um dos versos que constituem o Poema de Parmênides, tentando realçar que haveria, sim, algo a ser aprendido não só da cosmologia, mas das opiniões, tão malvistas e interpretadas ao longo de duzentos anos de recepção. No entanto, é importante salientar, e nisso me torno enfático, que socorrer o discurso opinativo através de uma via interpretativa que compreende ser necessário deslocar os fragmentos de uma determinada região, ou reduzir o que eles têm a dizer acerca das opiniões a versos esparsos de apenas dois fragmentos, faz com que esse investimento resvale nas dificuldades arroladas por mim anteriormente. Ademais, perde-se de vista o que na minha interpretação é tão central, ou seja, que os fragmentos concernentes às opiniões – e digo isso em tom de jocosidade – poderiam ter a extensão da “Montanha Mágica”, de Thomas Mann, que ainda assim eles seriam privados de sentido, alijados de qualquer valor, porque o que motiva e conduz o descredenciamento dessa seção do Poema, tenha ela sido inventada ou não

na Idade moderna (e o que não é invenção?), é a tradição de interpretação metafísica. É a anteposição entre verdade e erro que faz com que vejamos mais sentido em aprender acerca de um assunto que nos dê segurança, embora saibamos que estamos em um terreno, um território, inseguro e fluido por ter sido consolidado pelo que é das opiniões, a aprendermos algo cujo conteúdo é plenamente enganoso. E isso não deveria ser motivo para menosprezá-las em nada, pois elas traduzem de forma exímia aquilo que somos, seres errantes, que erram porque vagam; seres lacunares e ausentes de plenitude por natureza. Não é, então, porque um editor sugeriu que o Poema fosse dividido em três seções que uma delas foi deixada em detrimento em nome das demais. É, sim, por não reconhecermos o erro e o engano como fundamentais e indispensáveis, mesmo quando chegamos a tocar na verdade e em sua inteireza, que decidimos por deixar de lado a última parte do Poema de Parmênides. Portanto, reorganizar os fragmentos que a ela pertencem sem valorizar o que de fato as constitui como necessárias, é estéril e move muito pouco a favor de uma reabilitação plenamente positiva das opiniões.

Se, como vimos, o principal fator que levou os intérpretes a desvalorizarem as opiniões – negando qualquer sentido para algo que é dito enganoso, não percebendo que nessa descrição enganosa há muito a ser aprendido – é uma leitura enviesada e viabilizada por um determinado timbre metafísico que subjaz às principais interpretações do Poema, consolidando um determinado legado, resta esmiuçar como ele se consolidou. Assim, tornar-se-á necessário, na travessia para o segundo capítulo, observar como esse *legado metafísico* que se inicia na Antiguidade chega à língua inglesa, de onde partiram as mais variadas e importantes abordagens da filosofia do Eleata. Nesse sentido, deixemos as Musas da verdade revelarem-nos como isso se instituiu.

2. O POEMA DE PARMÊNIDES E SEU LEGADO METAFÍSICO

*Come chocolates, pequena;
Come chocolates!
Olha que não há mais metafísica no mundo senão
chocolates*

Tabacaria, Álvaro de Campos

Interessa a este capítulo fazer uma investigação detida, mas nem por isso extensa e erudita, acerca do que tenho chamado de *legado metafísico* do Poema de Parmênides. Cabe às linhas desta segunda etapa da dissertação esmiuçar algumas afirmações que foram feitas no momento inaugural deste trabalho. Compreendo ser necessário, então, retomar a conversa com a história da recepção de sua poesia, na expectativa de que esse movimento possa nutrir nossa reflexão e dar azo para nos afastarmos das interpretações metafísicas que circundam seus versos fragmentários desde a Antiguidade.

De antemão, aproveito este ensejo para esboçar alguns dos assuntos que serão tratados neste capítulo. Quando me remeto a este legado, estou falando de autores que, ao terem se disposto a citar os fragmentos do Poema de Parmênides, sobrepuseram a eles uma interpretação cujo vocabulário e o timbre são sobejamente metafísicos, na medida em que antepõem o que é inteligível ao que é sensível, ou, em outras searas, essência à aparência, verdade à falsidade. Além deles, encontramos, na segunda metade do século XIX e em alguns momentos do XX, determinadas interpretações que se assemelham bastante àquelas dos antigos, sendo Edward Zeller um dos principais herdeiros da leitura metafísica do Poema que, por sua vez, remonta a Sexto Empírico e Simplício.

Todavia, essas oposições abundantemente encontradas nesses autores encaram problemas para se sustentar diante dos dezenove fragmentos que nos restaram de Parmênides. Neles, há realmente um contraste entre verdade e opiniões, mas, jamais entre inteligível e sensível, tampouco entre essência e aparência, terminologias que não têm nenhum amparo no Poema. Estes termos sequer aparecem no próprio texto, sendo comumente atribuídos a ele de uma forma anacrônica, trafegando de pleno acordo com as inovações filosóficas iniciadas e promulgadas a partir de Platão. Não é à toa que as interpretações mais eloquentemente metafísicas derivam de autores tardios, a maioria deles neoplatônicos, como Proclo, por exemplo. Isso explica muito o porquê de esses intérpretes insistirem em ler o Poema de Parmênides antepondo duas dimensões que não são encontradas nos seus fragmentos.

Nesse sentido, o mote deste capítulo é investigar alguns ecos desse modo de interpretar o Poema do Eleata, que se faz presente na recepção moderna dos seus fragmentos, iniciada por Edward Zeller e seguida por John Burnet, Leonard Tarán, dentre outros. É importante realçar, para o leitor não frustrar suas expectativas, que os parágrafos que se seguirão nesta segunda etapa da nossa pesquisa cobrem apenas algumas das principais interpretações do Poema, feitas em língua inglesa, desde o mencionado Burnet, passando por Guthrie, Mourelatos, e vindo até 2010, com a publicação de Daniel Graham dedicada a Parmênides. Assim, reconheço haver uma limitação no escopo desta investigação, justificada, entretanto, por duas razões: (i) adentrar todos os meandros interpretativos de dois séculos de recepção, levantando bibliografias que não estão somente em inglês, mas, também, em francês, alemão e italiano, exigiria mais que dois anos de pesquisa; (ii) é raro encontrarmos interpretações não-metafísicas do Poema do Eleata, sendo esse o lugar comum – como tenho salientado – da maioria dos intérpretes, fato que esclarece o porquê de eu ter elencado as que considere serem as mais canônicas de toda a fortuna crítica.

Por conseguinte, este capítulo pretende cumprir três funções metodológicas: (i) apresentar as principais interpretações coligadas a respeito do Poema de Parmênides, iniciadas por Edward Zeller; (ii) investigar por quais razões elas não são capazes de explicar a última parte do Poema, frequentemente negligenciada por razões, como ver-se-á, de cunho metafísico; (iii) apresentar um modelo não-metafísico que nos permita compreender a poesia do Eleata sem os pré-conceitos clássicos consolidados pela lente metafísica, realçando que é um equívoco exaltar a verdade em detrimento das opiniões, e que elas não podem ser entendidas em sua completude se mantivermos uma interpretação que não compreende a validade epistemológica gestada pela fala opinativa dos mortais.

2.1. AS RECEPÇÕES METAFÍSICAS DO POEMA

A argumentação disposta no primeiro capítulo delineou muito do que, ao longo desta segunda etapa da escrita, será retomado e esmiuçado com maior clareza e rigor. Dois autores, pôde-se notar, foram centrais para o atual estabelecimento de texto, pois um deles nos informou acerca de como o Poema de Parmênides começava – mencionando seus 30 versos iniciais – enquanto o outro, um milênio após o florescimento do Eleata em Eleia, cita extensamente a versão original de seu texto. Essas citações compuseram, como foi exaustivamente argumentado, a matéria sobre a qual nos debruçamos, feita de fragmentos, que guiam nosso espírito errante¹⁰⁷ à filosofia, à poesia, ou melhor, às nuances do pensamento de um autor a que a tradição se refere, hodiernamente, como o fundador da metafísica ocidental.

Aliás, talvez esse status erroneamente atribuído a ele não seja uma tendência moderna, recente, possivelmente derivada de um séquito de helenistas que não abrem mão da leitura metafísica. Esses a que me refiro por último têm sido aludidos como conservadores, pois veem-na como incontornável para compreender a filosofia de Parmênides, embora não sejam eles os responsáveis por essa atribuição. Eles são continuadores de um determinado legado que, como busquei salientar, organiza-se a partir de Platão e vem, desde então, colonizando os intérpretes e especialistas.

As coisas que estão circunscritas no tempo tentam se fixar nele, criar raízes, mas não conseguem porque estão condenadas a passar, pois são escorregitas, ao passo que ele mesmo permanece. A tradição metafísica é passada adiante, encarna e torna-se corpo textual, estando presente nas tintas que transmitiram a nós o Poema de Parmênides, além de ir para as vísceras, proporcionando aos intérpretes um modo dicotômico de enxergar a realidade e o mundo que nos contorna.

Apesar de o fim do século XIX e início do XX terem sido profundamente marcados por críticas severas à metafísica, sobretudo através dos empenhos intelectuais de Nietzsche e Heidegger, ela continua permeando nossa forma de encarar o mundo e de lidarmos com os textos antigos. As formas de niilismo, as dicotomias dispostas pela metafísica entre essência e aparência, a desvalorização desta vida terrena em nome de uma outra¹⁰⁸, ainda aparecem em nossas falas, vêm às nossas bocas, instituindo uma contradição profunda entre o que desejamos, ou seja, recusar os pré-conceitos metafísicos, e o que vivemos em nossas vidas

¹⁰⁷ B6, 6: πλαγκτὸν νόον.

¹⁰⁸ *Fédon*, 80e-81a.

práticas. Nosso dia a dia, tema que extrapola os limites formais desta dissertação, é atravessado pela visão metafísica a despeito dos nossos gostos e ambições particulares.

A metafísica enquanto uma ciência que se dispõe a investigar “o ser enquanto ser”¹⁰⁹ e o princípio que fundamenta todos os demais, dando origem a eles, permitindo que o que está circunscrito às aparências possa existir, é um modelo de existência culturalmente inescapável e a tudo se agarrou, tornando a tarefa de pensar fora desse modelo um exercício hercúleo do pensamento. Fazer isso exige de nós adquirir um olhar distanciado, alcançando um desapego por aquilo que deu base à nossa cultura, ao nosso modo de experimentar a existência, de habitar o tempo e vivenciá-lo, “no instante finíssimo em que ocorre”¹¹⁰, à luz das esculturas que dele fazemos ao quisermos escrever as imagens e formas do mundo.

É preciso ir além, sem, contudo, recusar o que aqui fica. É necessário pensar abstratamente, evitando as armadilhas do próprio pensamento que, por hábito, é impelido a abandonar o que é mundano para alcançar instâncias inalcançáveis pelo que atravessa o mundo e é atravessado por ele¹¹¹. Aliás, este último excerto faz ecoar em bom e alto tom os versos finais do próêmio do Poema de Parmênides, que elaboram a necessidade, exaustivamente comentada ao longo do primeiro capítulo, inerente às opiniões:

Necessário é, porém, que de tudo te instruas,
tanto da verdade bem persuasiva o inabalável coração,
como das opiniões dos mortais, em que não há confiança verdadeira. Mas
ainda assim também isto aprenderás, como as opiniões **necessitam**¹¹²
opinativamente ser, **tudo através de tudo perpassando**¹¹³ (B1, 28-31).

A ponta da agulha que tece o tempo cabralino imprime nele a imagem do instante, aconselhando nosso espírito a senti-lo enquanto ele ocorre, para que jamais corramos contra ele. Essa mesma agulha do instante costura as opiniões dos mortais a todo o tecido mundano, marcando-as com a tinteira do tempo, deste tempo que não passa e nos revela como tudo veio a ser, pois sentimo-las passando na medida em que o habitamos, como intuiu João Cabral.

Habitar. Não o hábito hodierno de ler o mundo metafisicamente, negligenciando seus *tecidos*, constelações, falibilidades e imperfeições, mas, sim, fazer dele nossa morada, nosso esteio e estadia: habitá-lo. Significa abrir mão, então, do hábito em nome do habitar, da recusa em favor do amor às coisas como elas são. É necessário que estejamos abertos, pois o mundo

¹⁰⁹ Γ1, 1003*21-26.

¹¹⁰ MELO NETO, *Educação pela Pedra*, p. 339-340.

¹¹¹ B8, 60: *Diakosmos*.

¹¹² Grifo meu.

¹¹³ Grifo meu.

exige de nós uma crise, uma abertura para que possamos, além de apreendê-lo em sua (in)completude, compreendê-lo desde a sua carência de πίστις ἀληθής.

Se formos capazes desse exercício, talvez o que há de metafísico em nós fique finalmente em suspensão. Nietzsche, uma das pedras-de-toque centrais que movem este trabalho, indis põe-se com Parmênides em um dos seus livros de juventude – citado no primeiro capítulo – criticando-o por ele ser o filósofo da mais *exangue abstração*, acusando-o de ter negligenciado a cosmologia no fim de sua vida, em um período de maior maturidade intelectual, em nome do coração inabalável da verdade¹¹⁴.

Note-se que esta interpretação nietzschiana revela uma clara antipatia dele com o Eleata. Basta observar, em contrapartida, seu amor e afeto por Heráclito que esse gesto antipático à filosofia de Parmênides tornar-se-á evidente. Ora, de onde surgem esses pré-conceitos tradicionalmente metafísicos, se o Poema não envereda por essas vias, como tentei realçar anteriormente?

Primeiro, é necessário compreendermos as razões que me permitem dizer que o Poema de Parmênides carece de sentido se for lido pelas lentes da metafísica clássica, afirmação que fiz ao longo do primeiro capítulo reiteradas vezes, mas, temo não ter esmiuçado os argumentos que ensejam minha abordagem não-metafísica de seu Poema. Afirmei, passos atrás, que observar o mundo, com as suas nuances e cruezas, sem a anteposição clássica edificada pelos metafísicos das mais variadas estirpes, não é tarefa fácil. E, repito, as razões para isso são muitas. Uma delas talvez seja a necessidade de encontrarmos esteio em um outro mundo, em uma outra vida, agarrados à promessa de amenizar os dissabores desta existência. É uma intuição profundamente nietzschiana, diga-se de passagem, que dá azo, inclusive, para que ele formule o conceito de niilismo negativo. Ou seja, a negação desta vida em nome de uma outra, dita eterna e imortal, de acordo com o viés platônico exposto no *Fédon*.

Volto a dizer, essa é uma das razões que torna difícil a tarefa de fazer uma interpretação não-metafísica do Poema de Parmênides. No entanto, mais que necessário, é imprescindível fazermos isso. Vejamos, então, a palavra que resta desse caminho¹¹⁵.

A Deusa inominada, após revelar ao jovem iniciado – no proêmio – por quais vias de investigação ele deve percorrer para alcançar o conhecimento que ele deseja, dá início a um processo admoestativo, com a pretensão de expor essas rotas investigativas ao neófito. B2, nesse sentido, cumpre a função de apontar por qual delas ele deve seguir, e qual deixar de

¹¹⁴ B1, 28.

¹¹⁵ B8, 1.

lado, por ela ser inviável e irrealizável¹¹⁶. Sendo essas sendas, respectivamente, a do ente e a do não-ente. Todo o empenho da Divindade será o de afastá-lo desse segundo caminho, descrito com um adjetivo homérico, ou seja, ἀταρπών¹¹⁷. Caminhar pelo não-ente é viável, uma vez que ela mesmo afirma existirem duas vias de investigação¹¹⁸, porém, apenas uma delas pode garantir ao iniciado todo o conhecimento que ele quer. Optar pelo não-ente será, por conseguinte, decidir por um atalho que não levará a nada.

Adiante, deparamos mais uma das etapas desse longo processo iniciático, ocasião em que a Divindade, em tom profético, anuncia que ‘o mesmo é pensar e ser’¹¹⁹. Fragmento difícil de ser digerido em um primeiro instante, o que exige de nós dois estômagos para ruminá-lo¹²⁰. Em que sentido e quando ser e pensar são o mesmo? Novamente, segundo Costa (2010), ser e pensar são o mesmo, pois somente há pensamento verdadeiro a respeito do ente, sendo completamente estéril o investimento na segunda via de investigação, como assinala há pouco. Somente haverá pensamento verdadeiro se ele for noético, e se noético, verdadeiro¹²¹. As outras formas de pensar arroladas e descritas ao longo de todo o Poema, porém, não são falsas, como somos naturalmente impelidos a pensar. Não existe essa antinomia nos versos da poesia parmenídea, sendo o oposto da verdade não a falsidade, mas, sim, o equívoco¹²². O pensamento dos mortais de B6 é bastante ilustrativo a esse respeito:

mortais que nada sabem
erram, bicéfalos; pois desconcerto em seus peitos lhes guia a um pensamento
noético errante; conduzidos são,
tão cegos quanto surdos, aturdidos,
hordas indecisas,
para os quais ser e não ser valem o mesmo
e o não- mesmo, e o caminho de tudo é reversível (B6, 4-9).

Eles erram porque seu modo de expressão é deficiente, sendo esse erro uma forma de traduzir como eles pensam. É um pensar errante, nem um pouco próximo da ideia de

¹¹⁶ B2, 6-7.

¹¹⁷ *Ilíada*, XVII, 743; *Odisseia*, XIV, 1-2.

¹¹⁸ B2, 2.

¹¹⁹ B3.

¹²⁰ “Um crítico é um leitor que ruma. Ele deve, portanto, ter mais de um estômago” (SCHLEGEL, 1994, p. 83).

¹²¹ B8, 17-18.

¹²² A oposição é entre ἀλητείας εὐπειθέος e as βροτῶν δόξας, carentes de πίστις ἀληθής. Não há o termo grego para *falso* (*pseudos*) no Poema, ao menos que sejamos anacrônicos e supormos que o *apathelos* de B8, 51 poderia ser traduzido por falsidade, o que não encontra nenhuma validação nos dicionários de grego clássico consultados. Uma possível tradução para este termo é “ilusão”, mas que também não parece ser a melhor alternativa para o caso parmenídeo, uma vez que essa conotação aparece somente no período helenístico. Costa, nesse sentido, acerta muito ao propor que esse engano das palavras da Deusa está mais próximo do conceito de *equívoco*, e não da reiterada ideia de falsidade.

falsidade, na medida em que a Divindade inominada dá a esses mesmos mortais debilitados a função de nomear o vir a ser (*gignesthai*) de todas as coisas mundanas¹²³. O nomear deles é errante, *equivocado*, por carecerem de confiança verdadeira no que dizem, e se enganam ao atribuir nomes às coisas porque o fenômeno humano e cosmológico excede os limites da linguagem opinativa pertencentes às suas falas. Não há, que fique minimamente esclarecido, uma oposição entre verdade e falsidade no Poema, até porque seus versos não possuem o substantivo *ψεῦδος*, sendo o adjetivo que qualifica as opiniões o *ἀπατηλός*, e não o falso. Portanto, a única oposição que os fragmentos parmenídeos alicerçam seria entre a verdade persuasiva¹²⁴ e as opiniões enganadoras/equivocadas dos mortais¹²⁵. Se uma persuade, a outra gera equívocos. Se uma carece de devir, a outra nomeia o vir a ser de tudo.

B4 revela, por sua vez, os matizes que caracterizam o ente, indo para a presentificação insuperável que marca o pensar a respeito da verdade. B5 reitera a circularidade, tanto do pensamento mítico, como da lógica subjacente aos signos desse ente que só tem presença no pensar noético¹²⁶, e que é descrito de forma demasiadamente privativa no decorrer dos 49 versos da parte da verdade. B6 reforça a necessidade de o iniciado prender seu pensamento nesse presente em que o ente está imerso, evitando enveredar pelas armadilhas do pensar que determinam todo o *ethos*¹²⁷ dos mortais.

Contudo, se o iniciado decidir por enveredar seu pensamento à rota de investigação interdita pela Divindade inominada, ele não chegará com ele a lugar nenhum, “pois ser é/nada, porém, não é. B7 continua nessa mesma toada, reforçando a necessidade de ele não optar por atalhos, não direcionar seu pensamento ao não-ente, uma vez que ele não pode vir a ser¹²⁸, sendo essas as interdições que lhe preparam para aprender a respeito do caminho pedregoso da verdade, em B8. Para adentrar por estas sendas, o iniciado não pode “vagar o olhar sem escopo”¹²⁹, tampouco se comportar como quem confunde ente e não-ente: mais que antes, agora ele precisa se manter atento, pois somente dessa forma ele poderá ouvir o aprendizado, “sem ressoar ouvido”¹³⁰, acerca daquilo que *ἀνάγκη*, *πίστις* e *δίκη* têm a ensinar.

Aqui, neste momento de nossa viagem, tentarei elucidar os sinais não-metafísicos do Poema de Parmênides, indicando que eles se mostram nas escolhas vocabulares e nos

¹²³ B19, 1-3.

¹²⁴ B2, 4.

¹²⁵ B8, 52.

¹²⁶ B8, 17-18.

¹²⁷ B7, 3.

¹²⁸ B7,1.

¹²⁹ B7, 4.

¹³⁰ B7, 4.

predicados que excluem a geração e qualquer vestígio de mistura do ente e da verdade com a devenida de sua última seção, lugar em que esses mesmos vocábulos irão retornar de forma afirmativa.

A Divindade, que conduz e narra todos os acontecimentos que se desenrolam no Poema, em B8, inicia sua fala anunciando que resta uma só palavra do caminho¹³¹. Essa única palavra, mencionada por ela, é mítica (μῦθος), sendo, portanto, os mitos de uma Deusa sem nome que apalavram os caminhos (ὁδοῖο) do iniciado, apontando a ele os muitos sinais que enquadram o cenário lógico desta seção do Poema.

O mote da sua fala é expurgar do ente e da verdade qualquer vestígio de devir, por isso, um dos primeiros predicados arrolados é ἀγένητον, seguido de ἀνώλεθρόν. O ente e a verdade não conheceram ‘vir a ser’, não conhecem e não conhecerão, pois:

Assim, ou é necessário ser inteiramente ou não.
Nem nunca de ente força de convicção permitirá
nascer algo para além dele mesmo; por isso nem vir a ser
nem perecer consente Justiça, afrouxando (suas) amarras,
antes (as) mantém; a decisão acerca disto está no seguinte:
é ou não é; então decidido está, por Necessidade,
qual (caminho) abandonar, noeticamente impensável, inominável – pois não
verdadeiro
é (este) caminho –, e qual há de ser e autenticamente ser (B8, 11-18).

Estamos diante de uma pleora de predicados privativos, que cumprem a função de afastar e abstrair a verdade do mundo – onde o devir sopesa e todas as coisas surgiram – pois, na cosmologia, não há πίστις ἀλήτης, sendo esta uma das razões que a separa da parte mais ontológica (no sentido primal de discurso acerca do ente) do Poema. Note-se, aliás, uma outra confusão, a qual ocupa a bibliografia especializada: atribuir o não-ente à seção cosmológica da poesia do Eleata. Inexistem subsídios fragmentários, tampouco elementos vocabulares, que sustentem essa assertiva. B2 se faz necessário, mais uma vez. Pois é onde a Deusa ensina ao jovem iniciado que o não-ente é inviável, não se realizando, nem podendo se realizar. O que B8, 17-18 realça, ao postularem o anonimato desse caminho não-verdadeiro. Ou seja, o não-ente é inominável e, uma vez que a função dos mortais é atribuir nomes às coisas¹³², a seção do Poema que ilustra ao iniciado como as coisas foram nomeadas e vieram a ser não pode estar vinculada ao que carece de linguagem e de nome.

¹³¹ B8, 1.

¹³² B8, 38-39.

Ademais, isso me dá azo para dizer que as opiniões, confundidas ao longo dos séculos de recepção do Poema com o não-ente, nunca estiveram relacionadas a ele, sendo os nomes aqueles que determinam o cariz e a natureza da linguagem opinativa dos mortais. Nesse sentido, onde há opinião, há o nome¹³³, pois, é papel dos mortais nomear aquilo que contorna o mundo¹³⁴, e eles nomeiam opinando.

Dito isso, se em B8 a negação do devir é que dá o tom desses fragmentos, ver-se-á este verbo proliferar na seção cosmológica do Poema, onde todo o aprendizado que a Deusa dará ao iniciado a respeito dos astros celestes tem a ver justamente com a geração (γίγνεσθαι) de cada um deles:

Como Terra e Sol e também a Lua,
o Éter comum, a celeste Via Láctea e o Olimpo
extremo e ainda dos astros a térmica força foram impelidos
a nascer¹³⁵ (B11, 1-4).

Se um dos predicados centrais da parte da verdade era o ἀγένητον, na parte das opiniões será o γίγνεσθαι. Volta o argumento anteriormente assinalado, a saber, o de que nas escolhas vocabulares que Parmênides fez para redigir seu Poema jaz a mais clara oposição entre verdade e opiniões.

Esse, por conseguinte, é o investimento central das linhas poéticas de Parmênides: afastar a verdade do mundo, pois ele carece de confiança e é incapaz de dar a estabilidade necessária para que ela seja plena, tocada apenas pelo ente¹³⁶, cercada por ele e presa aos limites impostos por Necessidade¹³⁷, Fé, Lei e Justiça – as quatro Divindades que ditam a imobilidade da verdade e do próprio ente (COSTA, 2010).

Nesse sentido, a operação neoplatônica de opor sensível e inteligível, ao mesmo tempo que busca uma relação entre ambos, capaz de dar esteio aos *entes sensíveis*, é absolutamente contraditória com a gramática parmenídea. Onde há ente, não pode haver geração, sendo o principal interdito da segunda parte do Poema o ‘vir a ser’ que matiza a última de suas partes. Onde há devir, por conseguinte, não há espaço para o ente. Esses são os ensinamentos centrais de B8.

Ademais, a contradição, na tentativa metafísica de encontrar relação entre sensível e inteligível, ou entre as três partes do Poema de Parmênides, surge de uma incompreensão da

¹³³ Faço ecoar nessas linhas alguns fragmentos do pensamento não editado do orientador desta dissertação.

¹³⁴ B8, 38-53; B9, 1; B19, 1-3.

¹³⁵ Grifo meu.

¹³⁶ B8, 25.

¹³⁷ B8, 30-32.

linguagem lógica utilizada pelo Eleata, na segunda parte de sua poesia. Nela, geração é a primeira das coisas a ser negada do ente e da verdade – como tenho tentado salientar. Após isso, vem a negação da mobilidade. Logo em seguida, as provas que fundamentam o caráter ingênito e imóvel do ente e da verdade parmenídeas. Ora, em que lugares mobilidade e geração virão a ser, tocando todos os tecidos do tempo e espaço, plenamente presentes em tudo? Na região opinativa do Poema, em que prepondera um discurso mutável, fluido e inapreensível, pois incapaz de se firmar. Móvel porque flui, flui porque se move. Lugar em que o hábito multitudinário dos mortais determina o tom e o cariz que o mundo terá, declarando a incontornabilidade da *doxa* como aquela que define e nomeia todas as coisas que estão nele inscritas. Morada do devir, em que não há alicerces capazes de sustentar a imobilidade do ente, mas somente a mutabilidade dos astros celestes, radicando n'água¹³⁸ a terra que dá esteio à luz alheia da lua¹³⁹, à resplandecência do sol¹⁴⁰, ou à natureza do Éter¹⁴¹.

A última parte do Poema, não à toa, é motivo de escárnio e incompreensão, porque além de o engano não ser assumido como parte constituinte do que somos, o caráter multifloquo¹⁴² e deveniente dela fica obnubilado. Não compreender que as duas partes da poesia de Parmênides não se unem e nem precisam ser unidas para que o sentido delas seja esclarecido, é incorrer no equívoco de querer conciliar o que não foi pensado para ser conciliado. São os predicados de cada uma das partes que ditam essa mútua exclusão. Salientei que o pensamento que determina a seção cosmológica da poesia parmenídea é o errante, de pleno acordo com o teor *frenético* do mundo, enquanto o da verdade é *noético*, uma vez que só podemos pensar o ente ser for de um modo verdadeiro.

Esses detalhes não podem continuar passando despercebidos, na medida em que revelam o sentido profundo dessa mútua exclusão, mencionada anteriormente, entre verdade e opiniões no Poema. Elas discursam de formas distintas a respeito de assuntos completamente destoantes, não podendo jamais serem confundidas ou unificadas, vide os predicados que afluem de cada um desses temas investigados pelas variadas formas do pensar e do pensamento gestados por Parmênides. Ignorar isso é misturar¹⁴³ – tema da última seção – ente e devir, mobilidade e imobilidade etc., fazendo com que as intenções do Eleata sejam

¹³⁸ B15a.

¹³⁹ B14 e B15.

¹⁴⁰ B10, 3.

¹⁴¹ B10, 1.

¹⁴² B1, 2.

¹⁴³ B12, 4-6; B16, 1.

obliteradas pela nossa patente insensibilidade diante das camadas fragmentárias de cada uma das seções de seu Poema.

E que fique clara, mais uma vez, minha discordância com as tendências recentes de diminuir a seção da *doxa*, ou de dividir a cosmologia em dois momentos, ignorando completamente os gestos linguísticos de cada uma das partes do Poema de Parmênides, preferindo, por um lado, afastar as opiniões do engano, integrando o que era delas à verdade; ou, por outro lado, reduzir o que as opiniões nomearam a apenas dois fragmentos. Isso não se sustenta pelas razões arroladas há pouco, mas, torno-me enfático ao afirmar que não há ensejo em nenhum dos fragmentos que permitam aos intérpretes coligir o que não era para ser coligido. Daí que, se há algo de incognoscível, não é o engano da última seção, mas a incompreensão dos especialistas em relação aos teores subjacentes aos versos mítico-religiosos do Eleata, que são bastante claros em separar o que é da verdade e o que é das opiniões. Por que, então, optar por juntar ente a devir, se ambos foram rechaçados um do outro, havendo um interdito divino que proíbe essa fusão? Como juntar opiniões à verdade, se elas discursam acerca de assuntos muito diferentes? A primeira sendo a responsável por ensinar como o mundo é, mostrando ao jovem iniciado que foram elas que nomearam cada uma das coisas que ele está a aprender. A segunda revelando a esse mesmo iniciado que o ente está em uma região abstrata do pensamento, não sendo ela, entretanto, um lugar de transcendências metafísicas

Em suma, é porque a metafísica sustenta a anteposição entre dois campos distintos, em que há uma valorização das coisas ditas eternas em detrimento das passageiras, que optamos por olvidar os saberes que ecoam de sua cosmologia. É preferível desconsiderar esses ensinamentos em nome da verdade, integrando o que era das opiniões a ela, pois, assim, não precisamos dar conta de explicar o caráter enganoso do mundo. Seguir por essa via é escolher deixar de lado uma gama de conhecimentos absolutamente imprescindíveis para compreendermos não apenas a nós mesmos, mas, também, o próprio tecido mundano. E se há algo que realmente causa assombro, é o fato de que em Parmênides essa primazia da verdade em detrimento das opiniões não encontra subsídios textuais que a sustentem. Ele é bastante enfático em valorizar os dois domínios, sendo eles igualmente importantes no todo de sua poesia. Somos nós, ‘modernos’ e metafísicos, que não compreendemos seus gestos, impondo ao seu texto os nossos valores, recusando aceitar que para o Eleata entender o engano não é uma etapa a ser galgada para que alcancemos a verdade, mas, sim aquilo que define e dá sentido a toda nossa existência. É importante ressaltar que talvez nós nunca alcancemos a verdade postulada pelos seus versos, uma vez que os predicados que ela carrega criam

diversas fissuras que tornam difícil acessá-la, sendo o lugar mais próximo dela a matemática pura, cujos cálculos não precisam encontrar relação com o mundo, estando dele abstratamente afastados.

Nesse sentido, se eu puder sugerir uma hierarquia ao Poema, as opiniões seriam mais importantes que a verdade somente segundo o critério do conhecimento do mundo, na medida em que elas estão presentes em tudo, o que de imediato inviabiliza qualquer tentativa de dissociá-las dele. Assim, são as palavras que se formam e são formadas pelo idioma opinativo aquelas que nos atravessam e guiam nossa viagem pelas veredas desse *Grande Sertão* que é a vida humana.

Por conseguinte, afirmar que há uma relação inevitável entre partes que foram cindidas desde a sua origem, é cometer um segundo parricídio, sendo o primeiro deles aquele que fora cometido por Platão, no já mencionado diálogo *Sofista*. Resta ver como esses ecos metafísicos, há pouco investigados e rechaçados, encontram lugar em Edward Zeller, sendo incorporado às mais vastas interpretações que se fazem acerca do Poema de Parmênides desde a segunda metade do século XIX.

Edward Zeller, em sua monumental história da filosofia, publicada na segunda metade do século XIX, foi um dos precursores nas interpretações que fez, não apenas do pensamento de Parmênides, mas, também, dos demais filósofos pré-socráticos. Sem mencionar a vasta profundidade historiográfica comum a seu trabalho, o que lhe permitia trafegar de modo exímio pelos contextos e meandros mítico-religiosos presentes nesses autores. Todavia, apesar de ele ter inovado o campo de estudos em filosofia antiga, à época da publicação de sua obra, introduzindo o que chamamos de interpretação hipotética do Poema do Eleata, ele termina por resvalar nas mesmas dificuldades que os demais especialistas.

A interpretação hipotética que ele faz do Poema está intrinsecamente relacionada ao espanto que a *doxa* causou – e continua causando – na maioria dos intérpretes, sendo motivo de incompreensão desde a sua recepção moderna¹⁴⁴, causando como sintoma a pergunta acerca do porquê de Parmênides ter dedicado uma seção inteira de sua poesia a algo cujo conteúdo é plenamente enganoso. Segundo Zeller, as opiniões teriam sido escritas para explicar como o mundo dos fenômenos seria se pudéssemos considerá-lo como realidade:

¹⁴⁴ É importante notar que a *doxa* só passou a gerar espanto nos leitores a partir das suas recepções modernas. Até Simplicio não vemos esse tipo de reação, sendo ela negligenciada por outras razões, a principal delas sendo o temperamento metafísico característico aos intérpretes da obra. Nesse sentido, além de os especialistas modernos recuperarem o legado *metafísico* do Poema, fundado na Antiguidade, eles inauguram um espanto até então inexistente em relação às opiniões dos mortais. Saber como, por que e o que os espanta é que é a pergunta fundamental.

Parmenides adopts the same dramatic procedure; he represents the ordinary view of the world as he himself would regard it if he placed himself on that standpoint, but his design is not to expound his own opinions, but those of others; his whole physical theory has a merely hypothetical import. It is designed to show us how the world of phenomena would present itself to us if we could regard it as a reality (ZELLER, 1881, p. 607).

O principal problema inerente à interpretação de Zeller tem muito a ver com o seguimento metafísico que, desde Sexto Empírico, impõe uma hierarquia entre aquilo que seria mais adequado para o conhecimento, em detrimento de um conteúdo cujo teor é deletério, mutável e de pouca segurança. Ao seguir essa mesma linhagem, sugerindo que as opiniões não teriam nenhuma relação com o pensamento do próprio Parmênides, o autor germânico desvaloriza a última seção de sua poesia, por ela não ter nenhuma relevância epistemológica, sendo vista apenas como uma hipótese que descreve o mundo tal como ele poderia ser, entretanto, não é, uma vez que todos os intérpretes, com a exceção de Costa (2010) e Santos (2013), leem o $\chi\rho\eta\nu$ de B1, 31 como passado, o que incide em muito na forma como as opiniões são lidas costumeiramente. Ou seja, se lidas no passado, elas deixam de ser necessárias após termos aprendido acerca da verdade, o que é profundamente incoerente com a proposta admoestatória da Divindade inominada.

Entretanto, esse não reconhecimento do valor positivo das opiniões ocupa um lugar de relevo na bibliografia especializada. Em primeiro lugar, os intérpretes costumam se perguntar acerca da utilidade que há em saber algo enganoso, fruto de um equívoco linguístico dos mortais, que não parecem ter nada a ensinar, sendo a melhor das vias deixá-los de lado, bem como também as opiniões, como tenho reiteradamente demonstrado, ao longo deste trabalho, ser essa a postura dos intérpretes diante da última seção do Poema. Note-se que a pergunta nunca é, nunca foi e nunca será, porque devemos receber da Deusa os ensinamentos concernentes ao ente e à verdade. É porque ela não causa espanto. Não sendo motivo para assombro de ninguém, não nos perguntamos por que razões devemos aprendê-la. Ela e o ente são encarados como necessários, quando, para falar a *verdade*, deveriam ser vistos como possibilidades alçadas pelo pensamento lógico-abstrato fundado pelo Poema de Parmênides¹⁴⁵. A indispensabilidade de ambas é vista em localidades de sua poesia em que sopesa uma argumentação densa, difícil de ser tragada, abstrata porque distante do mundo:

¹⁴⁵ Remeto o leitor novamente à tese de doutorado do orientador desta dissertação, local em que essa distinção entre a verdade como uma *possibilidade* do pensamento e as opiniões como *necessárias*, é esmiuçada com uma clareza notável (COSTA, 2010, p. 12-13).

Um só mito de (um só) caminho ainda resta,
 que é: sobre este (os) sinais são bem muitos,
 de que ingênito sendo é também imperecível,
 pois é todo inteiro, como também inabalável e não-aperfeiçoável;
 nem nunca foi, nem nunca será, posto que é agora junto todo,
 uno, contínuo; pois que geração nele investigarias?
 Por onde, de onde ter-se-ia estendido? De não-ente não permitirei
 nem que afirmes, nem que o penses noeticamente: pois não-afirmável nem
 noeticamente pensável (B8, 1-8).

Esses conteúdos, pretensamente melhores que aqueles alocados na última seção do Poema, sempre foram vistos como indispensáveis, necessários porque seriam aqueles que, na filosofia de Parmênides, explicariam sua metafísica e seriam os únicos ensinamentos que poderiam garantir ao jovem iniciado do Poema um conhecimento seguro. Por isso a afirmação corrente de que os sentidos são inferiores, do ponto de vista epistemológico, porque não garantem nenhuma segurança, não podendo ser tomados como critério de validação para nada:

judgment belongs solely to rational speech (λόγος) — the senses, on the contrary, which reflect the show or appearance of plurality and mutability, of generation and destruction, are the cause of all error. Parmenides earnestly warns us therefore to trust, not the senses, but reason alone; and thus, like Heraclitus, he gives occasion to a discrimination which in the sequel was of the highest importance, both for the theory of knowledge and for metaphysics generally (ZELLER, 1881, p. 591).

E Zeller não está *errado* ao postular isso. Os sentidos realmente são *equivocados*, pois a matéria que lhe dá forma é fluida, impalpável, não foi feita para ser perfeita, a despeito de querer sempre se aperfeiçoar. Como afirma Costa (2010), se o critério for o conhecimento perfeito e imperecível, para preservar a conversa com os predicados de B8, as opiniões não servem, sendo a verdade a única que pode fornecer isso; contudo, se esse não for o objeto de nosso interesse, mas, sim, o próprio mundo, então somente as opiniões é que podem nos dizer como ele é, revelando como ele opera e funciona. Zeller intui bem isso, mas não pôde ultrapassar os limites que o fizeram negligenciar o aspecto epistemológico presente na *pedagogia do engano* dos versos cosmológicos do Poema.

Esse valor epistemológico passa despercebido a quase todos os intelectuais que se dedicaram ao estudo do Poema de Parmênides, com as exceções mencionadas anteriormente. Salientei, passos atrás, que essa validade, esse teor positivo das opiniões, costuma ser deixado de lado em nome de um ajuizamento metafísico equivocado, que gerou uma série de dissensos interpretativos pelo menos desde a segunda metade do século XIX. Zeller, a despeito de toda a sua relevância, não notou que as opiniões teriam a função de ensinar – daí a pedagogia – ao

jovem iniciado como o mundo foi esculpido, talhado a partir do opinar humano que, por essas razões, não pode ser ignorado, tampouco visto da perspectiva dicotômica que opõe *sensível* a *inteligível*.

Ressaltei, também, que essa desvalorização das opiniões não se sustenta, uma vez que elas cumprem a promessa da Divindade feita em B1, 28-31 e B8, 61, territórios do Poema que põem em relevo a *necessidade* que caracteriza a fala opinativa dos mortais. O aprendizado é enganoso, mas ele não é – e nem pode ser – menosprezado, pois descrever como o mundo é, revelando a quem se inicia como são os astros celestes e como se deu a geração de todas as coisas, é absolutamente relevante do ponto de vista epistemológico. Muito se discute se é possível considerar um conhecimento cujo conteúdo é enganoso como epistemologia, e eu digo que sim. A única via que permite reabilitar as opiniões do limbo a que elas foram submetidas historicamente é reconhecer o engano, a errância e a linguagem poética dos mortais, de uma perspectiva epistemológica. Ou seja, devemos nos perguntar e avaliar muito sinceramente o que cada um desses tentáculos do pensamento tem a nos ensinar e dizer. É necessário, por conseguinte, tomar o erro como guia da nossa viagem, abrindo mão, por ora, da segurança prometida pela verdade.

O descredenciamento das opiniões e desses conteúdos que devem ser ponderados de uma perspectiva epistemológica, não cessou em Zeller, sendo John Burnet o continuador desse legado. Alguns anos após a publicação de Zeller, ele segue passos similares, ao afirmar que Parmênides “descartou a mudança como uma ilusão” (BURNET, 2006, p. 195). É impressionante notar como esse tem sido, de fato, o lugar comum desde a segunda metade do século XIX, como tenho tentado chamar a atenção. Na Antiguidade, o que provinha da sensibilidade não costumava gerar estranhamento, embora fosse sempre contrastado com o que seria derivado do mundo inteligível. Isso, contudo, não é o mesmo que dizer com todas as letras que Parmênides havia descartado a mudança, afirmação que não encontra nenhum vestígio material que lhe dê suporte.

Mais uma vez, argumentando a favor da minha interpretação, conforme formos observando o tratamento dado pelos intérpretes ao Poema, ficará claro que a causa desse assombro é o engano, o erro, o equívoco e a errância. No caso particular de Burnet, a mudança. Ela também causa assombro, espanta porque queremos que as coisas permaneçam, e o mundo, fluido demais para nosso dissabor, não pode ser assim. Motivo pelo qual sofremos, nos diz a intuição profunda de Camus, no *Calígula*.

Retomando uma questão que levantei antes, e que tem muito a ver com esse desprezo pelo mutável, por que não nos gera espanto aprender sobre a verdade? Por que, ao invés da verdade, não começamos pelo erro?

Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? — O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente — ou fomos nós a nos apresentar diante dele? (*Além do bem e do mal*, 2005, p. 9).

É porque não queremos aceitar o fato de que as coisas são impermanentes, condenadas a sempre retornarem, voltando “de novo e de novo”¹⁴⁶ às nossas portas, que não encarnamos o equívoco e a errância como partes do que somos. É do humano, cindido em dois¹⁴⁷, alijado de qualquer esteio, querer assegurar-se em algo que lhe garanta estabilidade. Referi nosso sofrimento mencionando Camus, sabendo que seu sentido tem diversas dimensões e camadas. Sofremos, em primeiro lugar, porque as coisas passam, inclusive a tristeza. É do fato de que as coisas sempre passarão, sendo impossível a nós fixá-las, que surge nossa solidão. Essa segurança, atrelada no Poema de Parmênides à verdade e ao ente, antecede, em muito, esses assuntos que, apenas modernamente, passam a receber atenção. Querer a verdade é desejar estar neste lugar impossível para a maioria dos mortais, *bicéfalos*, incapazes de discernimento correto, submetidos à errância – sendo ela mesma a descrição do que eles são. Sendo, eles próprios, aqueles que dão sentido ao que ela é. Ansiar pela verdade é, também, buscar abrigo em um terreno pedregoso, cujos degraus iniciáticos que nos levam até lá são longos, altos e de difícil acesso. Parmênides sabia disso. Sabia que se por um lado a busca pela verdade revelaria esse anseio humano por imobilidade e estabilidade, por outro, as opiniões marcariam de modo perene a existência de cada um deles.

Pois, estar no mundo opinativo é viver com a onipresença da falibilidade, da carência, da mistura, do devir, onde nada pode se fixar e tudo retorna eternamente ao mesmo lugar, da mesma e não-mesma maneira. Daí esse desejo de afastamento, de repulsa às opiniões dos mortais, que matiza a maioria das interpretações concernentes ao Poema. Daí o assombro frequente diante da afirmação da Deusa inominada, em B1, 30-31: “Mas ainda assim também isto aprenderás, como as opiniões/necessitam opinativamente ser, tudo através de tudo perpassando”. E, por último, advém disso tudo aceitarmos aprender a respeito da verdade e do ente, em detrimento da errância dos mortais da seção cosmológica da poesia parmenídea.

¹⁴⁶ B5.

¹⁴⁷ B6, 5.

Esquecem eles de que, e talvez o Eleata não pusesse a questão nesses termos, as coisas retornam porque é *necessário* que elas retornem¹⁴⁸, cabendo a nós – como postulou Nietzsche no aforisma 341 de *A Gaia Ciência* – encarar esse *eterno retorno* com outros olhos, com uma postura mais afável e sensível às conturbabilidades que acometem nossas existências hodiernamente:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim — também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira!” (*A Gaia ciência*, 2012, p. 205).

Enfim, assim como os mortais do Poema gostariam, em suma, de viver em uma realidade que não fosse insegura como a nossa costuma ser, nós também gostaríamos. Basta saber, entretanto, se cabe a nós essa escolha; ou, se não nos cabe contornar a errância, restaria como alternativa incorporá-la como *necessária* e inevitável ao corpo fragmentado do pensamento de Parmênides. Seria, então, optar por investigar o equívoco primeiro, em detrimento da verdade. Invertendo, assim, a ordem dos fragmentos, uma vez que se tornou comum sugerir novas ordenações a eles, questão extensamente debatida no primeiro capítulo.

Em certo sentido, retomando um pouco aos fragmentos do Eleata, há uma atmosfera trágica irradiando de suas linhas poéticas¹⁴⁹. Viver e estar no mundo, ele sabia bem, é um exercício de resistência profundo. E apesar de ele não dizer com essas letras, a condição dos mortais é realmente um fa(r)do a ser carregado até o fim de seus dias. Eles são um pouco Sísifo hodiernamente, ao passo que encarnam, vestem o traje trágico, que matiza suas vidas. Porque viver no mundo da mudança, onde as coisas estão sempre se alterando, é pouco consolador. Desespera. Do ponto de vista epistemológico, cria ruínas e determinadas fissuras. Até mesmo o ceticismo e a pretensa descrença na possibilidade de se fazer ciência surge daí. Mas, Parmênides sabia disso bem e, embora Nietzsche provavelmente não o quisesse, em sua cosmologia ele é bastante nietzscheano, com licença do anacronismo. É o lugar em que só

¹⁴⁸ Um tema cujo timbre lembra muito as linhas fragmentárias de Anaximandro. Ver, a esse respeito, a dissertação de mestrado de Luan Reborêdo Lemos (LEMOS, 2016, p. 25-60).

¹⁴⁹ A respeito de um possível Parmênides trágico, cf. BELLINTANI, 2007, p. 49. Em linhas gerais, o que chamo de trágico é a impossibilidade de transgredir o que está posto diante dos humanos e é constituído pela sua linguagem opinativa: o próprio mundo. Lidar com ele e estar nele inserido é o que configura, de modo irremediável, “a tragédia dos mortais” no Poema do Eleata.

resta como alternativa amar o mundo tal como ele é, com seus contornos e mutabilidades, sendo ele perpetuamente atravessado pela função poética dos mortais, que enxergam a existência através dos nomes que a ela atribuem. No século XIX, em suas obras filosóficas, Nietzsche denominará tal condição de o papel artístico do homem, que lhe garante a possibilidade de criar e dar sentido à existência que, até então, não possuía sentido nenhum. Todavia, isso ficou escamoteado, não foi notado por ninguém, nem por Zeller ou Burnet, tampouco tocou a sensibilidade de Guthrie e dos demais autores da fortuna crítica.

Por exemplo, Kirk, Raven e Schofield, quando publicam em 1957 seu volumoso trabalho a respeito dos pré-socráticos, recuperam as cisões que opõem os assuntos concernentes à verdade, aos que pertencem às opiniões, reiterando, entretanto, a importância de se ponderar acerca da relação entre ambos. Ainda sobre isso, eles afirmam que a parte da verdade, maior e mais conservada que a das opiniões¹⁵⁰, teria exercido uma influência notável nos filósofos posteriores, ao passo que a segunda – incompreendida por eles – não parece ter desempenhado grande influência:

in the ‘Way of Seeming’, unexpectedly reinstating the world of appearances that he has so vehemently demolished, he appends what seems, from the relatively scanty fragments that survive, to have been a cosmogony of the traditional type. The relation between the two parts of the poem is by no means obvious and has, as we shall see, been very variously so large a proportion survives, that made Parmenides the most influential of all the Presocratics, while the ‘Way of Seeming’, whatever the motive that prompted Parmenides to write it, seems to have exercised comparatively little influence upon his successors (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1957, p. 266).

Eles continuam apostando na possibilidade de haver relação entre as duas partes do Poema, embora declarem não saber por quais razões Parmênides teria decidido escrever a última delas. Este excerto é, por outros sentidos, um bom lugar para pensarmos todas as coisas que têm sido extensamente debatidas e argumentadas ao longo desta dissertação. Aqui fica bastante evidente a anteposição que mencionei anteriormente entre verdade e aparência, onde a primeira, como eles mesmos atestam, dispensa explicações, sendo tomada como um caminho óbvio a se perseguir e a ser perseguido em uma investigação filosófica que se preze. As opiniões, porém, carecem de sentido, sendo necessário não somente explicá-las, mas também esmiuçar os motivos que levaram o Eleata a escrevê-la, haja vista o fato de que não há justificativas plausíveis para aprender algo cujo conteúdo é primordialmente “falso”.

¹⁵⁰ Para esses autores, seria o “the way of seeming”.

E essa desvalorização dos conteúdos da *doxa* não cessa aí, ficando ainda mais patente quando eles, ao tratarem especificamente da cosmologia, afirmam ser ela obscura e de pouca importância:

It is fortunate that, since he neither believed in it himself nor, apparently, succeeded in influencing others by it, Parmenide's astronomical system is of little importance; for it is virtually impossible to reconstruct. These two passages are quoted now chiefly because they give us what little reliable information we possess about the very obscure doctrine, to which reference has already been made (p. 280), of the *στεφάναι* or 'bands' (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1957, p. 284).

Estranha muito atribuírem obscuridade a algo cujo conteúdo “está cheio ao mesmo tempo de Luz e de Noite escura”¹⁵¹, o que demonstra que eles ignoram a imbricação e a *harmonia* que há entre esses conteúdos da última seção do Poema. O que é obscuro, entretanto, não é o sentido das opiniões e da cosmologia, mas a incompreensão desses autores diante de uma parte central da poesia parmenídea, que possui relevância e que, pelas razões anteriormente arroladas, fica obscurecida em nome da necessidade de se pensar metafisicamente a verdade em detrimento das *aparências falsas* da astronomia.

Essa incompreensão, lugar comum de quase todos os intérpretes, não termina aí, encontrando lugar nas linhas de um outro autor pertencente à fortuna crítica, que publica em 1965 sua edição do Poema de Parmênides, seguida de comentários críticos. Leonard Tarán considera que as opiniões serviriam apenas como uma demonstração do erro que os mortais cometem quando tomam o mundo sensível como real:

Parmenides, having based his doctrine of Being on the assumptions that non-Being is inconceivable and that there is no tertium quid between Being and non-being, could not have regarded the *doxa* as established for good. For him the sensible world is absolute non-being (cf. comm. to fr. VII, chapter I, and those below this chapter) and when he spoke of a first mistake (fr. VIII. 53-54) he means to explain how mortals accept the appearance as real (cf. below my interpretation of fr. I. 31-32) and why the explanation of this first mistake invalidates any explanation of what is only deceptive appearance. For Parmenides, man can learn the truth (cf. fr. I. 28 ff., fr. II. 1-2, fr. VI. 1-2; fr. VII) and the purpose of the *doxa* is to point out the implicit or explicit mistake committed by mortals when they take the sensible world as real and to show how any phenomenon in this world is only the necessary consequence upon the first mistake of assuming difference to be real (cf. fr. VIII. 50-61 and fr. IX) (TARÁN, 1965, p. 209)

¹⁵¹ B9, 3.

Já em 1969, com a publicação de sua história da filosofia, Guthrie dá continuidade a esse legado interpretativo, atribuindo, porém, alguma validade às opiniões. De certa forma, ele repete os argumentos de Zeller, ao reafirmar o papel hipotético das opiniões. Antes, porém, de explorar as dimensões dessa interpretação, vale mencionar que ele continuará atribuindo maior valor à verdade, contrastando-a com a falsidade das opiniões¹⁵². Novamente, essa oposição é retomada, o que o leva a se questionar muito seriamente por quais motivos Parmênides teria escrito a última parte de seu Poema:

Why should Parmenides take the trouble to narrate a detailed cosmogony when he was already proved that opposites cannot exist and there can be no cosmogony because plurality and change are inadmissible conceptions? Has it in his eyes no merit or validity whatsoever, so that his purpose in composing it is only to show it up, together with all such attempts at cosmogony, for the hollow shams that they are? (GUTHRIE, 1969, p. 5).

E aqui deparamos mais uma incompreensão que acomete os leitores do Poema de Parmênides. Ou seja, de que ele teria negado o movimento e a diferença em nome da verdade e do ente. Essa afirmação, com efeito, não se sustenta. Quando ele fala da imobilidade, não está querendo dizer que o mundo não existe e que o movimento é uma ilusão; é porque ele vê a mutabilidade do mundo e a devenida das coisas mundanas que ele sente a necessidade de encontrar algum lugar em que haja alguma segurança, mesmo que mínima. Isso ele encontra em uma atmosfera abstrata, completamente apartada do mundo e de suas vicissitudes: a verdade. Ela é que é imóvel, e não o mundo. Os versos da última seção do Poema tornam isso muito claro ao afirmarem veementemente o caráter mutável das coisas que pertencem às opiniões. Parmênides, por conseguinte, nunca disse que o mundo não se move. Que essas linhas aqui dispostas sejam o suficiente para desfazer mais um equívoco interpretativo.

Ademais, note-se que Guthrie se assombra ao observar que mesmo após Parmênides ter supostamente negado o movimento, ele se dedica a escrever acerca de um tema completamente contraditório com os interditos da segunda parte do Poema, uma que eles não têm sequer o mesmo objeto de consideração.

Mais uma vez, estamos diante do assombro comum que submete quase todos os leitores de sua poesia. A pergunta é sempre a mesma, tingida com as mesmas cores, não poderia ser diferente. Por que saber de assuntos cosmológicos se eles pertencem aos sentidos e o que advém deles é falso? Por que a Deusa quer que o iniciado saiba desses assuntos tão

¹⁵² GUTHRIE, 1969, p. 4.

disparatados e de pouca monta? O que seria da história das ciências da natureza se respeitássemos esse autêntico interdito filosófico?

Guthrie sugere, lendo o Poema segundo a anteposição entre verdade e falsidade, que as opiniões teriam uma função educativa necessária de ser apreendida:

An alternative is to suppose that Parmenides is doing his best for the sensible world, perhaps on practical grounds, by giving as coherent an account of it as he can, saying in effect: I have told you the truth, so that if I go on to speak about the world in which we apparently live you will know it is unreal and not be taken in. But after all, this is how it does appear to us; however misleading our senses may be, we must eat and drink and talk, avoid putting our hand in the fire or falling over a precipice, live in short as if their information were genuine. Being ourselves mortals we must come to terms with this deceitful show, and I can at least help you to understand it better than other people (GUTHRIE, 1969, p. 5-6).

A resposta é que, a despeito de quereremos a verdade e sua segurança, vivemos em um mundo enganador, postula Guthrie. E ele também não está errado, resta saber com que cuidado e afabilidade ele afirmava isso. Seu texto traduz o tom de recusa da sua parte em relação aos saberes cosmológicos: é aquele sintoma famoso, bastante comum, manifestado através de um “apesar disso...”. E talvez eu soe bastante prosaico, mas, apenas neste instante, a título de didatismo.

Para ele, as opiniões seriam aquilo que, apesar de toda falibilidade que as determinam, explicam melhor como o mundo em que estamos é. A grande dificuldade dessa afirmação é: dizer que elas são este “apesar”, é relegá-las ao esquecimento contínuo ao qual elas são submetidas frequentemente. E digo mais, elas não são um apêndice a ser lido a depender da vontade do leitor. Elas são *necessárias*, volto a dizer. E Guthrie não percebia isso. Elas não explicam o mundo ao jovem iniciado porque ele precisa viver sabendo que não pode pôr a mão no fogo, nem pode pular de um precipício: as opiniões não são um manual de instruções, que dita as regras importantes para vivermos uma vida adequada neste mundo. Elas antecedem a própria possibilidade de vida, dando a nós a chance de viver. Ensinar sobre a morte é somente mais um dos assuntos que podem ser tocados pelas opiniões, afinal elas estão presentes em tudo. Quando me refiro à anterioridade das opiniões, me refiro estritamente ao fato linguístico de a existência só haver para nós porque há um nome que a nomeou deste modo, sendo ele opinativo. Sem opiniões, não há nomes. Sem nomear, não há vida. Pois é esse, reitero, o fado dos mortais: vagar atribuindo nomes, na expectativa de que conhecerão as coisas que nomeiam, e todas as coisas que já existiam antes mesmo de eles habitarem este mundo, rodeado por uma série de acidentes imponderáveis e tragédias.

Guthrie, portanto, nota que há uma validade nas opiniões, mas as razões que ele dá para isso, *apesar de* legítimas, são insatisfatórias. Se há uma validade nelas, e isto encerra meu diálogo com este autor, é o fato de elas jamais deixarem este mundo, ensinando, mais que a verdade, a respeito das inverdades que nele habitam. Aí jaz, enfim, o sentido primário das opiniões no Poema de Parmênides. Se ele é inferior, é necessário avaliar.

No ano seguinte à publicação de Guthrie, Mourelatos publica o monumental “The Route of Parmenides”, talvez o livro que contém a melhor análise semântica do vocabulário homérico que aparece no Poema parmenídeo. Além de ele apresentar uma investigação profunda dessas relações intertextuais, foi bastante inovador à época, na abordagem que fez desse filósofo épico.

Antes de Cordero (2004), Mourelatos afirmava não encontrar nenhuma razão para ler o conteúdo das δόξαι como pertencente ao domínio das aparências, desfazendo bastante o equívoco que acomete alguns intérpretes, ainda hoje, ao anteporem essência e aparência, como se o Poema de Parmênides estivesse percorrendo por essas searas. Mas não se esgota nisso a relevância de mencionar a publicação do seu trabalho neste momento de nossa investigação.

Tal como os demais, ele também aborda as opiniões, mas de um modo bastante radical: afirma que todo o conteúdo pertencente a elas seria falso, sendo a conversão à verdade persuasiva a única forma de se salvar desta falsidade:

In B1, 31-32 there is no concession to mortal opinion. The goddess is not about to tell us: ‘just make these changes and your opinions will be alright’. The rehabilitation that she will ask for is radical: a total conversion to ‘persuasive/faithful truth’. Nor do I find any suggestion here that the kouros will learn human opinions as they should be, rather than as they are. And, of course, since I do not translate τὰ δοκῶντα as ‘appearances’, I do not read in the passage any proposal that appearances ought to be otherwise than they are (MOURELATOS, 1970, p. 211).

O posicionamento de Mourelatos revela uma incompreensão concernente aos conteúdos epistemológicos das opiniões, postos em relevo em diversos momentos desta dissertação. Para ele, não há mesmo nenhum valor no que elas têm a dizer, uma vez que somente a verdade desempenha uma função positiva no todo do corpo fragmentário de Parmênides:

Why did Parmenides bother, after the proofs of B8, to append an exposition of ‘mortal opinions’ that was actually longer than the first part? He did it as a case-study in self-deception, indecisiveness, and confusion. This does not contradict the usual reading of the ‘Doxa’ as dialectical - in the sense of refutation. But it adds some depth to this view, and it accounts better for the detail and length of the exposition. Moreover, it tries to do justice to the many similarities between the two parts, but without mitigating the contrast between the ‘temper of εὔπειθής truth’ and ‘mortal opinions in which there is no true fidelity (MOURELATOS, 1970, p. 260).

Volta, novamente, a antipatia para com as opiniões e os assuntos abordados por ela. Não se trata de um estudo dialético acerca da indecisão e da confusão dos mortais feito para testar os conhecimentos do iniciado. Para Mourelatos, a última seção do Poema teria simplesmente uma função dialética, ou seja, diante do mundo, o iniciado testaria seus aprendizados acerca da verdade no domínio das opiniões, refutando tudo que advém delas segundo os critérios privativos do ente. Nesse sentido, a cosmologia serviria apenas para preparar o neófito contra os enganos mundanos, sendo necessário que ele refute todo o aprendizado cosmológico após ter sido devidamente instruído nele. Já vimos o quanto isso não tem suporte, sendo a cosmologia e as opiniões, mais que necessárias, *imperativas* na existência, seja a do personagem que se inicia no Poema, seja a dos mortais tão duramente descritos em B6.

Jonathan Barnes, outro intérprete que se insere neste mesmo foco, dá continuidade a uma interpretação negativa das opiniões, em 1982, afirmando que elas seriam completamente falsas:

The Way of Opinion is paved with falsity: ‘there is no true trust’ along it, and its description is ‘deceitful’. It could hardly be stated more plainly that the Way of Opinion is a Way of Falsity. Many scholars have found themselves incapable of believing that one half of Parmenides’ work should have been devoted to the propagation of untruths; and they have accordingly advanced the palliative thesis that the Way of Opinion is a way of plausibility or verisimilitude or probability, and not exactly a way of falsehood (BARNES, 1982, p. 123).

Barnes enquadra-se, portanto, no mesmo rol de intérpretes que não atribui valor algum às opiniões, não prestando qualquer esclarecimento quanto a isso, uma vez que deixá-las de lado parece autoexplicado diante do fato de que a própria Divindade inominada assegura que o conteúdo delas é *falso*, quando, na realidade, esta afirmação de Barnes é que é falsa, como já expus. Seguindo esses passos, Barnes não vê necessidade nenhuma de imergir na última

seção do Poema, buscando compreendê-la a partir dos seus traços estelares, na medida em que ela é, a seu ver, ‘controversa e desinteressante’:

the Way of Opinion does not express Parmenides’ own convictions. Only a few fragments of that Way survive: it seems to have paraded a full scale account of natural philosophy in the Ionian tradition; but the details are controversial and for the most part unexciting (BARNES, 1982, p. 123).

Coxon, por sua vez, tentará reabilitar o conteúdo das opiniões, afirmando que elas talvez tenham expressado o melhor que Parmênides pôde fazer pelo mundo ao tentar descrever como os humanos tomam a física como algo real, quando não deveriam fazê-lo:

the goddess proposes to teach P. ‘how it was necessary that the things which are believed to be should be acceptably’, i.e. to explain how the empirical world must have its being in human acceptance and belief simply, and how this being is both acceptable and accepted universally. Cf. κατὰ δόξαν [‘according to belief’] (fr. 20, 1) (COXON, 1986, p. 285).

Patricia Curd, percorrendo por caminhos semelhantes, tenta reabilitar – como assinalei no primeiro capítulo – o valor da *doxa* através de uma leitura metafísica, que submete os conteúdos dispostos na cosmologia aos critérios da verdade gestados em B8. Já realcei o quanto é difícil incorporar essa interpretação, sendo ela uma demonstração clara de como a bibliografia secundária sempre se viu diante da necessidade de conciliar as duas partes do Poema, na expectativa de que esse movimento resolveria as aporias inerentes aos teores de cada uma dessas regiões míticas da poesia de Parmênides. Nesse sentido, apesar de abordar os fragmentos da cosmologia segundo a gramática da metafísica, julgando ser necessário filtrar o que advém das sensações de acordo com os interditos da verdade bem persuasiva, ela propõe uma leitura bastante pertinente, sobretudo porque é uma das poucas que tentou encontrar um sentido profundo para as opiniões, a cosmologia e antropogonia do Eleata.

O último autor a ser comentado nas linhas deste capítulo fez uma pesquisa exímia em torno da ciência antiga e é mais um desses que reconhece o valor da astronomia no Poema de Parmênides, ao afirmar que ele, à época, fez descobertas inovadoras no campo científico, e que, por isso, a última seção de sua poesia deveria ser avaliada com maior cuidado¹⁵³. Daniel Graham, a quem faço menção alusivamente, traz à baila a necessidade de observarmos, de uma perspectiva científica, os avanços que a cosmologia do Eleata fizera.

¹⁵³ Ver, a esse respeito, o comentário do autor ao fragmento B9 do Poema de Parmênides: GRAHAM, 2010, p. 240.

Isso é bastante interessante, na medida em que toca em diversas questões pertinentes não apenas do ponto de vista do valor positivo das opiniões, mas, também, de como Parmênides demonstrava estar interessado pela ciência, sendo a última parte de seu Poema um ensaio dedicado à natureza e às suas nuances, aos seus pormenores. É evidente que ele estava interessado em conhecer o mundo, o que o levou a escrever uma cosmologia que incorpora no seu corpo assuntos que dizem respeito aos céus e aos astros celestes, mas, também, aqueles de ordem estritamente humana, como a fecundação e a origem do nosso pensamento – o que me faz concordar com Tarán (1965) – quando afirma que a poesia fragmentária do Eleata se debruça sobre a psicologia, a fisiologia, dentre outros temas profundamente enriquecedores do ponto de vista epistemológico.

Carece de sentido, então, a postura dos especialistas que foram estudados brevemente neste capítulo, que não atribuem validade nenhuma a isso, não encontrando razão para levar a sério a última parte do Poema, sendo ela vista frequentemente como obscura, desinteressante e assombrosa. Mesmo diante da infinidade de temas pesquisados pelo Eleata na sua cosmologia, o posicionamento continua sendo o mesmo: não adiantou de nada ele ter-se empenhado em investigar a natureza se chegou à conclusão de que aquilo que advém dela é falso, está circunscrito às aparências, sendo a verdade vista como a única fonte segura de conhecimento.

Não preciso voltar a isso, arrolando mais uma série de argumentos que se prestem a desfazer essa incompreensão. É necessário, porém, apenas assinalar que não se pode mais ler o Poema de Parmênides segundo a metafísica clássica, pois foi esta lente que edificou uma série de dicotomias e levantou problemas de interpretação que não fazem eco ao que temos nos fragmentos do Eleata. A pergunta pelo engano é o maior sintoma de que os intérpretes assumiram como aquela que dá sentido aos versos poéticos do Poema, sendo esse o principal motivo de eles não entenderem as razões que moveram a pena parmenídea a escrever *acerca da natureza* de um modo absolutamente enganoso, equivocado, distanciado de modo irremediável da verdade. É porque, enfim, somente uma fala que pudesse se assemelhar aos equívocos do mundo poderia dar conta de traduzi-lo em hexâmetros dactílicos, revelando ao iniciado a incontornabilidade da *doxa*, do devir e de todas as coisas mundanas.

2.2.O DESCREDENCIAMENTO METAFÍSICO DAS OPINIÕES

Os argumentos delineados até aqui nos garantem arcabouço teórico-metodológico para abordarmos a *doxa* no Poema de Parmênides de uma perspectiva menos dicotômica e mais próxima das pretensões cosmológicas do Eleata. Adianto que não pretendo, neste momento, aprofundar nossa investigação em torno do papel das opiniões no corpo fragmentário da poesia parmenídea, o que exigiria uma imersão a todos os meandros cosmológicos de sua última seção. Minha intenção, por ora, é muito menor: cabe a mim apontar os caminhos não-metafísicos que iremos seguir no último estágio de nossa viagem iniciática.

Nesse sentido, busquei salientar que as interpretações correntes do Poema de Parmênides enveredam por vias que nos distanciam das propostas mítico-religiosas (e também pedagógicas) de seus versos. Muito se enfatizou a importância da verdade e do ente, em detrimento das opiniões e dos saberes cosmológicos gestados por elas. Pouco interessou aos intérpretes saber por quais razões, de fato, Parmênides teria escrito a última parte de seu Poema, motivo pelo qual a maioria deles afirmou peremptoriamente a necessidade de, após aprendê-las, deixá-las de lado como um saber menor. Aliás, às vezes nem isso é considerado, ou seja, que as opiniões sejam capazes de suscitar algum saber.

É importante salientar, entretanto, que alguns intérpretes, ao considerá-las como aquelas que fizeram o melhor pelo mundo ao tentar descrevê-lo, notam em alguma medida o valor epistemológico delas, embora continuem considerando-as inferiores, sendo referidas como um apêndice às duas partes centrais do Poema de Parmênides, que serviria para fins hipotéticos, dialéticos ou doxográficos.

Os que defendem o valor hipotético das opiniões, como Zeller, veem-nas como o melhor retrato de como o mundo seria ‘se’ pudéssemos considerá-lo como realidade. Os defensores do caráter dialético delas, como Mourelatos, descartam que elas tenham sido escritas para descrever como o mundo seria em alguma realidade possível, sendo a função delas, entretanto, a de testar os conhecimentos que o iniciado aprendeu na parte da verdade, o que o leva a descartá-las por completo após isso, sobretudo por elas serem completamente falsas. Diels, contudo, postulava que o valor das opiniões teria sido o de catalogar as posições interpretativas a respeito da cosmologia feita por todos os filósofos que antecederam Parmênides, apenas para fins demonstrativos.

O que pretendo ressaltar – sendo esse o caminho que iremos percorrer no próximo capítulo – é que o valor epistemológico das opiniões não é tão pequeno quanto a bibliografia sugeriu com as suas interpretações *hipotéticas*, *dialéticas* e *doxográficas*. Não podemos

esquecer que, para conhecer o mundo, a única via investigativa que nos pode levar até esse conhecimento é a das opiniões. Elas garantem ao iniciado, a este jovem ignorante – fiel imagem do que também somos – o aprendizado acerca dos contornos mundanos.

Estar no mundo das opiniões é percebê-las na própria pele, no próprio corpo, pois elas é que carregam o epíteto de perpassar por todas as coisas, estando permanentemente amarradas às nossas línguas, garantindo a nós o encontro com a linguagem. Se, na parte da verdade, “ente toca ente”, na das opiniões, devir toca devir, reafirmando a deveniência que trafega entre a língua opinativa dos mortais e as coisas por elas gestadas no ato de nomear. Nesse fluxo contínuo, em que a língua se faz mais necessária e presente que a verdade, as opiniões ditam o modo de vir a ser do mundo, revelando ao leitor como ele é, anunciando uma cosmologia que se faz pelos nomes.

Os mortais são os grandes protagonistas da seção cosmológica do Poema. E isso me dá azo, novamente, para desfazer um grande mal-entendido concernente às imagens degeneradas que a Deusa faz em B6 e B7 acerca deles. Essa descrição é a tentativa de um ensaio cujo timbre é absolutamente negativo, mas há nessa negação algo de grande valor a ser aprendido.

Os mortais têm uma natureza vagante porque não podem encontrar a verdade, embora eles tentem e se esmerem ao máximo para alcançá-la. Sabem eles, contudo, que esse lugar é uma possibilidade, uma via que talvez eles alcancem um dia, mas que não necessariamente ela será alcançada. Eles empurram, diariamente, a pedra até o topo da montanha – imagem que relembra nosso diletíssimo Sísifo, mencionado alguns passos atrás – e ela sempre retorna à estaca zero de tudo. Levá-la até em cima, sentir a dor de empurrá-la, grava de forma perene nos corpos dos mortais a intransponibilidade desta existência matizada pelos *nomes*. É um ato que desenha como eles buscam, esforçam-se para transpor essa condição, mas seu *ethos* vagante não lhes permite isso.

Pois eles vivem tragicamente neste mundo, amarrados com os laços do devir que dão à própria vida sua forma, o que os interdita permanentemente de transgredi-la. Isso retorna, ou retoma, as intuições nietzschianas outrora assinaladas. Que é daí que emerge a necessidade de adquirir outros olhos que nos possibilitem – e aqui falamos dos mortais do Poema – olhar este lugar em que habitamos de uma perspectiva amorosa. Esse, no fundo, é o ensaio que B6 se propõe a fazer, realçando todas as características dos mortais, descrevendo-lhes ao pormenor, revelando a nós o que eles são.

Despreparados porque se deixam levar pela errância de seu pensamento (*πλαγκτὸν νόον*), surdos e cegos por não serem capazes de se atentar aos sinais Divinos que somente o iniciado pode acessar. Assim está posta a condição dos mortais, negativa, mas necessária, se

assumirmos a necessidade que caracteriza o opinar humano. Eles não se veem livres disso, pois, sempre que falam, emitem opiniões. Ser humano, ou melhor, ser mortal, no Poema de Parmênides, é estar em uma encruzilhada onde “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 1994, p. 85).

É preciso um afastamento das interpretações canônicas do Poema para que se desvelem essas nuances pouco realçadas, normalmente malvistas e relegadas a um mero apêndice. Reconhecer, nesse ensaio de imagens que a Deusa faz dos mortais algo valioso a ser incorporado na nossa interpretação positiva das opiniões, é perceber que eles não são apenas personagens textuais de uma poesia arcaica que não tem nada a ver com os nossos tempos.

Fazer isso é reconhecer, também, a necessidade de encarar o mundo antigo e a própria vida com outros olhos – como admoesta Nietzsche –, percebendo através do arco histórico que liga a Antiguidade à contemporaneidade uma possível voz para nossos tempos, tão sôfregos e difíceis.

Um mundo duro, onde o fascismo reencarnou com todas as forças, em que a diferença é dissimulada em nome da igualdade, onde o opinar e o lugar de fala de cada um de nós é diariamente rechaçado. Isso não significa dizer que somos os leitores ideais do Poema de Parmênides, nem tenho a pretensão estéril de sê-lo, assim como não me interessa envergar seu texto para que ele professe palavras sapienciais acerca dos nossos tempos.

Entretanto, é mister lembrarmos da necessidade de atualizarmos esses autores, atentando para os nossos problemas de uma perspectiva histórica, que se preocupe em ver nesses textos os pontos de contato possíveis entre eles e as questões que hoje nos são tão caras.

Nesse sentido, os mortais descritos no Poema, malvistas pela bibliografia especializada, sendo causa de escárnio e recusa, dizem muito do nosso momento histórico, das nossas censuras, do nosso intento por fazer com que esses que são hodiernamente esquecidos, passem a ter chance de *opinar* livremente sobre o que quer que seja. Porque o real só se apresenta na travessia, intuiu bem Guimarães Rosa. Resta perguntar como isso se perdeu.

Talvez o desenvolvimento da lógica e o apego à metafísica tenham contribuído para esse distanciamento da contradição, onde tudo se toca e, tal como acontece com os mortais do Poema, confundimos o que é com o que não é. Daí minha insistência em perguntar se estamos no mundo da verdade parmenídea, onde tudo é perfeito, cercado por todos os lados pelo ente, onde não há inviolabilidade, mas somente imobilidade e confiança verdadeira.

Onde estamos há violência, violação dos direitos mais básicos – sendo ele, talvez, o direito à própria fala –, carência etc. É um mundo em ruínas, mas que, nem por isso, deve ser deixado de lado, esquecido, visto como desprezíveis porque é inteiramente “falso”. Essas coisas todas, opinativas porque estão sempre em fluxo, são muito reais. Não são uma hipótese que demonstra como as coisas seriam se pudéssemos considerá-las verdadeiras, nem tampouco um aprendizado a ser recebido para doravante ser abandonado, em nome da verdade.

Elas estão permanentemente presentes, ora são felizes, ora não. É um mundo que oscila todos os dias. Como desconsiderar tudo isso em nome de uma verdade que ocupa, no Poema, 49 versos? B6 é absolutamente central para compreendermos a incontornabilidade não apenas das opiniões, mas, sobretudo, da própria condição dos mortais que discursam opinativamente. Seu modo de ser é opinativo, suas falas são escorregadas porque não estão restringidas como a da verdade, o que mais uma vez reforça a importância de nos atentarmos às nuances linguísticas inerentes aos discursos gestados por esses mortais.

Todavia, se a predisposição metafísica na leitura do Poema persiste, isso se perde. Se perde porque ela não reconhece nada disso como importante, vê nisso apenas motivos para um descredenciamento ainda mais incisivo dos conteúdos cosmológicos-opinativos da última seção do Poema. Opta por não encarnar nenhum dos aprendizados, sejam os de B6 e B7, ou aqueles todos da cosmologia, recusando-os em nome de uma verdade que dificilmente se alcança. Insistir nisso, ou seja, neste modo de ler o Poema de Parmênides segundo nossos valores modernos de mundo, é decidir por silenciar seus versos, calá-los e privá-los de fala, o que faz de nós o mais fidedigno retrato daqueles que são descritos como surdos e cegos pela Deusa inominada.

É preciso calar a nossa voz irrefletidamente metafísica, silenciar nosso ego, para dar voz aos fragmentos cosmológicos do Eleata, não somente porque é importante reconhecê-los como aqueles que mais bem nos ensinam acerca deste mundo em que estamos imersos, mas, sobretudo, pelo fato de esses versos, absolutamente poéticos, revelarem uma face da nossa mortalidade e da nossa condição humana que não pode ser menosprezada: de certo modo somos nós que criamos, ao nomear, cada um dos astros celestes, cada um dos assuntos humanamente palpáveis, sejam eles fisiológicos, astronômicos ou bioquímicos. São todos nomes, jazendo nisso o valor secundário das opiniões dos mortais.

Saliento que não estou a defender a tese absurda de que as coisas não teriam *realidade* se as opiniões não as criassem. Minha pretensão é mais singela e cuidadosa: defendo que as coisas sempre existiram, antes mesmo do problema da *doxa* ter sido lançado por Xenófanes de

Colofão na história da filosofia, mas é somente com Parmênides que um estudo rigoroso acerca da linguagem é feito, cujo mote é ressaltar que a existência das coisas é mediada pelos nomes, sendo eles os responsáveis por dar sentido a elas, após elas terem vindo a ser. É nesse sentido que afirmo que os mortais criam o mundo ao nomeá-lo, depositando signos que significam cada uma das coisas mundanas, revelando, através dos nomes que eles atribuíram ao κόσμος, como elas vieram a ser. Consistindo nisso, enfim, *o mundo das palavras*.

Por conseguinte, propondo uma quarta linha de interpretação para a cosmologia parmenídea, aposto em uma leitura não mais hipotética, dialética ou doxográfica, mas sim *poética* de sua última seção. O interesse de Parmênides, ao ter se debruçado *sobre a natureza* na última parte de sua poesia, era o de fazer um estudo profundo acerca da linguagem, das opiniões, dos nomes, e, principalmente, da função *criativa* dos mortais. Resta ver, no último estágio de nossa viagem iniciática, como isso ocorre e por quais razões aposto nessa via interpretativa, talvez a única, a meu ver, capaz de reabilitar as δόξαι no Poema de Parmênides.

3. O DISCURSO DOS MORTAIS E A COSMOLOGIA OPINATIVA

*Ia e vinha
E a cada coisa perguntava
Que nome tinha*

Coral, Sophia de Mello Breyner Andresen

Os capítulos anteriores dedicaram-se a esmiuçar as razões que me levam a deixar de lado uma interpretação, consolidada durante dois séculos de recepção aos fragmentos do Poema de Parmênides, que põe o discurso dos mortais acerca da *physis* em segundo plano, como se essa fala deles não possuísse valor nenhum e pudesse ser vista apenas como um aprendizado a ser deixado de lado após ter sido aprendido. Em vários momentos argumentei que o motivo que levou os especialistas a descredenciarem as opiniões foi o seu temperamento metafísico, na medida em que ela se ocupou, desde a sua origem platônica, a investigar a relação entre inteligibilidade e sensibilidade, ou entre essência e aparência. Essas duas instâncias, por sua vez, foram hierarquizadas de modo que a inteligibilidade passou a ser vista como mais relevante e segura que a sensibilidade. Salientei que os versos fragmentários da poesia parmenídea não dão ensejo para que eles sejam lidos segundo essas hierarquizações e oposições, únicas que, para a grande maioria dos intérpretes, poderiam dar sentido a esses fragmentos. Contudo, foram justamente essas dicotomias as responsáveis por sedimentar o *legado metafísico* do Poema, obrigando os intérpretes a encontrar validade epistemológica apenas nos conteúdos verdadeiros ensinados pela Deusa inominada, em detrimento daqueles saberes sensíveis, táteis e *equivocados* das opiniões.

Visto desse modo, o Poema passou a ser interpretado como o “criador da metafísica”, nos moldes com que estamos acostumados a pensá-la modernamente. Todavia, essa assertiva cai por terra diante desses saberes opinativos, que são encontrados em uma esfera independente dos conceitos de essência e aparência. Deste modo, eles não precisam da verdade parmenídea para existir, sendo estéril a busca dos intérpretes por relacionar as duas partes do Poema, cujos conteúdos foram, pela intervenção das Divindades, mutuamente excluídos.

Não pretendo, porém, me alongar nestas questões, bastante discutidas no percurso dissertativo que nos trouxe até aqui. Vale ressaltar, então, que neste capítulo pretendo apresentar uma interpretação alinhavada, novamente, aos esforços investigativos do orientador desta dissertação, publicados em sua tese no ano de 2010. Meu interesse é discorrer

acerca de como as palavras “enganadoras” e *equivocadas* dos mortais fundamentam toda uma cosmologia, que por ter sido gerada (*gignesthai*) por essas narrativas opinativas, têm sua existência matizada pelos nomes que os mortais atribuem às coisas pertencentes ao mundo.

Apresentar como, de que forma e por quais razões esses mortais falam deste modo, fundamentando em suas palavras os nomes que darão sentido ao mundo, restando nisso o valor positivo e poético da última seção do Poema de Parmênides, é o que move meu *thymos* neste momento final da nossa busca. Se João Cabral puder ser mais uma vez evocado: não podemos nos esquecer jamais de que nossos nomes são feitos de palavras, e que as palavras, se bem ditas, consolidam uma constelação – ainda que equivocada – cujas estrelas não são apenas astros celestes vagantes no céu, mas aqueles que iluminam a vida humana, revelando ao jovem iniciado como o mundo não pode ser ignorado simplesmente por ele ser o reflexo do *noos* errante e ignorante dos humanos. Dito isso, resta ver como os mortais, nós mesmos, *esculpimos* o κόσμος.

3.1. A RELAÇÃO ENTRE DIZER E CRIAR: UMA COSMOLOGIA QUE SE FAZ NAS E PELAS PALAVRAS

O Poema de Parmênides encerra-se, segundo o testemunho de Simplício, com a afirmação de que sobre cada uma das coisas mundanas os seres humanos depositaram um signo, nomeando-as. Seus versos finais revelam uma poesia não somente do ponto de vista da forma, mas também dos seus conteúdos mais recônditos: o ato de falar, que caracteriza a humanidade do humano, é absolutamente criativo. Eles, ou nós, isto é, o que somos, atribuem e atribuimos significados às coisas. Quando dizemos “casa”, associamos essas palavras a uma coisa que julgamos possuir estas características. Os mortais, segundo o Eleata, associam os nomes que dão aos astros que vagam nos céus, ou à geração humana, ao modo como o seu pensamento é estruturado pelas sensações que afetam seus corpos, desmembrando-o e misturando-o tal como ocorre com sua *phronesis*. Errantes porque o próprio corpo é fluido, retorcido, o que é refletido no pensamento frenético dos mortais.

Tudo será nome. Então é disso que se trata:

Assim, segundo a opinião, estas coisas surgiram e agora são
e, a partir daí, acabar-se-ão, uma vez crescidas;
um nome os humanos lhes estabeleceram, sobrepondo sinais a cada uma
delas (B19, 1-3).

Deste fardo não podemos fugir, pois nosso fado é dar um sem fim de nomes às coisas. Apalavrar o mundo para que ele jamais perca sentido. Pois seu sentido também é signo, e é dos mortais significar. A Deusa propõe ensinar ao jovem iniciado, não de uma perspectiva *dialética*, *hipotética* ou *doxográfica*, mas de uma pedagogia enganosa e igualmente *poética* acerca de como esses nomes – tão malvistas pelos intérpretes – dizem muito dos seres humanos que somos e de como o mundo, constituído por palavras, é determinado pelo opinar. Embora ele não se veja livre disso, ele possui beleza nos *equivocos* que provoca e nas imagens distorcidas que o corpo humano tenta traduzir. Ele traduz perfeitamente, aliás. Retorcendo-se. Levando à *phronesis* o significado profundo do mundo, inescapável e violado pelas palavras: um eterno misturar-se.

Ela, a Deusa, inicia assim:

Pois estabeleceram duas perspectivas de nomear (suas) formas-palavras,
das quais uma não é necessária, e nisto estão desgarrados.
Em contrários cindiram a forma e (nela) puseram sinais,

uns apartados dos outros: de um lado, etéreo fogo da flama,
brando, muito leve, o mesmo que si mesmo em toda parte,
mas não o mesmo que o outro; de outro lado, aquilo que por si mesmo (é
seu)
contrário, noite sem brilho, forma densa e grave.
Eu te afirmo este diacosmo de todo plausível,
de modo que jamais qualquer dos mortais te ultrapasse em perspectiva (B8,
53-61).

É daqui que os seres humanos, mortais e falíveis, extraem a matéria que forma sua linguagem, nutrindo de luminosidade e obscuridade, de luz e noite, as vísceras sensíveis que dão forma às suas palavras opinativas. Eles imprimem sinais em coisas, mas sem esse fundo misturado, oposto porque cindido, a língua careceria daquilo que lhe possibilita estar em movimento, plenamente alinhada à ausência de plenitude que perfaz e contorna a vida humana; os equívocos, os jogos entre os contrários: a *guerra*. Um eco, novamente, da prosa jônica de Heráclito, por um lado, e da poesia épica de Hesíodo, por outro.

Nesta chave de leitura, o fragmento B9 revela uma procedência poética de uma fineza única: seus versos nos contam de onde o κόσμος surgiu, recuperando de forma indireta e alusiva alguns excertos que nos remetem aos seus predecessores. Mais uma vez, é importante destacar que neste ato o Eleata não estaria coligindo as visões de mundo dos seus pares com intuito de rechaçá-los, mas seguindo a mesma linha de raciocínio deles, ainda que de um modo bastante peculiar, na medida em que a preocupação parmenídea não parece ser de imediato com o corpo do mundo, mas com a mecânica linguística que antecede a própria possibilidade de o nomearmos desta ou de outra forma. Alguns intérpretes, como aqueles arrolados nos capítulos precedentes, insistiram muito em uma imagem da filosofia parmenídea que o coloca como adversário de toda a tradição que lhe antecede. Isso, no entanto, deve ser observado com maior atenção, para que não incorramos no *equivoco* de afirmar que Parmênides teria sido um filósofo antipático às posições filosóficas, poéticas e cosmológicas de Hesíodo e Heráclito, para ficar com estes dois exemplos, apenas.

Nesse sentido, a imagem heraclítica do fluxo e da *guerra* entre os contrários ressoa no fragmento B9, enquanto que a presença da luz e das trevas nos lembra a *Teogonia* de Hesíodo. Agora não se trata mais, entretanto, de apenas fazer uma exegese profunda de como o mundo surgiu, tampouco interessava ao Eleata descrever que este mundo, que nunca foi, é ou será¹⁵⁴, está em movimento perpetuamente: mais que isso, trata-se de investigar muito detidamente como a linguagem humana é possível e como ela se originou desta mecânica cujo

¹⁵⁴ Heráclito, B30.

motor é a *contradição*, aqui entendida como uma lógica dos contrários. Das perspectivas cindidas, formas igualmente partidas e opostas: fogo e trevas, luz e noite. Daí, destes contrários que se completam, a mais bela imagem do mundo.

Tudo no mundo, as rosas, as borboletas, as estrelas, a psicologia humana: a Divindade inominada reconhece nas equivocadas opiniões dos mortais o papel de criá-las, e com criar refiro à atividade humana de moldar, na língua e nos signos da linguagem, o sentido superficial e profundo de todas as coisas que o circundam. Cabe a eles, enquanto seres humanos falíveis e alijados de confiabilidade discursiva, emitir em tonalidades poético-linguísticas as cores e singularidades mundanas. Diante da impossibilidade de descobrir a natureza, pois ela “ama esconder-se”¹⁵⁵, o humano fabrica, através de sua sensibilidade e pensar *frenético*, um mundo inteiramente das palavras.

Essa função de nomeação, ou de *criar* atribuída pela Deusa aos mortais, encontra seus germes ainda no fragmento B8, em seus versos finais, antes da transição para os ensinamentos cosmológicos: em B8, 38-39, ela afirma que a tudo os seres humanos nomeiam, ainda que esses nomes que eles dêem às coisas estejam apartados do coração inabalável da verdade, na medida em que se originam da contradição mencionada entre a luminosidade e a obscuridade que perfaz o κόσμος. Para ser verdade, o mundo não poderia ser como ele é; deveria ser modificado, para que ele pudesse ser semelhante à esfera do ente, de B8, 43. Entretanto, pouco interessa transformá-lo em algo outro, pois os humanos que nele habitam fundam uma série de pequenas coisas, que em suas finezas e em seus detalhes mais sensíveis, revelam alguma beleza. Esta beleza, por sua vez, está fundamentada nas formas-palavras¹⁵⁶ dos mortais, seres humanos *errantes*, que não podem se desgarrar do mundo e da necessidade de nomeá-lo, ou melhor, de depositar signos sobre ele¹⁵⁷. O que há de belo neste ato é observar como os mortais do Poema, ainda que tenham sido impossibilitados pela Divindade de tocar a verdade (B6 e B7), se esforçam para formar o mais harmônico dos arranjos com as suas palavras opinativas, dando ao mundo o seu formato *equivocado*, mas ordenado segundo as opiniões (*kata doxan*) que eles emitem de modo eventualmente desordenado, disparatado e “sem sentido”. Ausente de sentido não porque carecem de significado, mas sim pelo fato de que os mortais vagam a esmo nomeando tudo que lhes toca pelos sentidos, sem fazerem um exame rigoroso daquilo que veem e sentem, antes de nomear. Contudo, não importa se essa

¹⁵⁵ Heráclito, fr. 123.

¹⁵⁶ B8, 53: μορφάς. É interessante observar a polissemia deste termo, traduzido pelo orientador desta dissertação por “formas-palavras”: ele pode designar as formas harmônicas de um arranjo de palavras, mas também tem relação com o corpo humano e sua *bela* forma. Para um estudo rigoroso e detido a este respeito, cf. CHANTRAINE, 1968, p. 714.

¹⁵⁷ B8, 55.

beleza, do mundo e das palavras, é *equivocada* e se tudo isso que será demonstrado pela Divindade inominada adiante como tendo sido criado pela fala opinativa dos mortais está distanciado irrevogavelmente da verdade e do ente da segunda parte do Poema, pois é nos *equivocos* e na *errância* que encontramos o nosso papel enquanto seres humanos. Resta, enfim, perceber o mundo tal como ele é, sentindo-o como uma imagem de nossas imperfeições, incapacidades físico-psíquicas e linguístico-sensoriais, na medida em que o mundo e nós, através da linguagem que nos conecta a ele, formamos a mais bela *harmonia*¹⁵⁸.

É da linguagem onde habitamos que surgem os nomes, *sinais*, dados pelos humanos a tudo que nos circunda. A esfera mundana não é perfeita e inviolável como a do ente¹⁵⁹, mas imperfeita e incontornável, tal como a vida e suas muitas adversidades, ensaiadas pela ordem *equivocada* (B8, 53) das palavras dos mortais. O mundo a Deusa revela ao iniciado em tonalidades épicas para se distinguir, enquanto imortal, da fala hodierna que todos nós falamos. Ao ensaiá-lo, ela lhe revela tudo. E é claro que a última seção do Poema, extensa, mas incompleta, era muito maior que a segunda parte da poesia parmenídea. Se nos faltam fragmentos que complementam os conteúdos ontológicos e noéticos da via persuasiva da verdade, eles são minoritários se comparados com os que não nos chegaram das opiniões e de sua cosmologia.

A via das opiniões, falível e *errante* – é possível inferir que tenha sido originalmente muito maior que a da verdade¹⁶⁰ – discorre acerca de tudo aquilo que é da *ordem* do mundo e que a ele pertence. Ele e nós formamos a mais bela harmonia, na medida em que tudo que nele está posto habita em nossas vísceras, toca nossos corpos e retorce-o, levando-nos a criar nomes acerca de todas as coisas que nos tocam pelos sentidos. É o que o final do Poema atesta e nos lembra, não é de se estranhar. Mas não é o final das opiniões, tampouco o fim da cosmologia. Findado em B19, 1-3, o Poema de Parmênides dá apenas o primeiro passo em direção à poesia humana, inaugurando, pela primeira vez – até onde podemos investigar – um mundo que é feito nas palavras porque reconhece que é na palavra que se faz o mundo. É no

¹⁵⁸ Heráclito, fr. 8.

¹⁵⁹ B8, 48.

¹⁶⁰ A verdade e o ente estão restritos aos 49 versos iniciais de B8, sendo encerrados quando a Deusa transita para as opiniões, em B8, 50. As opiniões tratam de tudo, exceto da verdade, e suponho que se encontrássemos algum fragmento do Poema de Parmênides ele provavelmente seria alocado na seção cosmológica-opinativa de sua poesia, na medida em que existem uma série de lacunas nela. Por exemplo, o único fragmento que discorre sobre o corpo, tomando-o como peça fundamental para explicitar as razões que levam o pensamento dos mortais a errar, é o B16, 1-4. É possível inferir que se a seção da verdade é formalmente encerrada no meio do Poema, os fragmentos hoje perdidos poderiam ser esses que complementam a *teoria das sensações*, de B16, ou poderiam ser versos que nos dariam um conhecimento mais amplo sobre a cosmologia do Eleata. O Poema se encerra em B19, 1-3, segundo testemunho de Simplício, mas não temos certeza se antes deste encerramento existiriam outros fragmentos.

que dizemos, em nossas conversas mais estapafúrdias, que os sentidos do mundo são fundados: tudo, então, é palavra. Pois tudo, a Deusa afirma, *será nome*. No nomear do humano, falho da mesma forma que aquilo que ele quer ensaiar com as suas palavras, com seus discursos, com seu livre e espontâneo prostrar, criou-se tudo:

Como Terra e Sol e também a Lua,
o Éter comum, a celeste Via Láctea e o Olimpo
extremo e ainda dos astros a térmica força foram impelidos
a nascer

Todos os astros celestes, suas composições e seus meandros, são contornados pela fala opinativa dos mortais. Ela gerou seus significados, pois é do humano, argumentei anteriormente, significar. Desses signos, a mais bela imagem do mundo; a mais bela mistura entre corpo, sensações e opinar. Daí os nomes; de matéria fluida, obscura e luminescente. É o nosso lugar, onde estamos, e não poderia ser diferente, nem há como ser de outro modo. É necessário incorporarmos o mundo e aceitá-lo de uma perspectiva *linguística*, reconhecendo a função *criadora* dos mortais, que significam tudo e formam, com as suas palavras, um arranjo cósmico permeado de luz, noite e nomes. *Errado e equivocado*, mas sua beleza está aí, nesta sua imperfeita incompletude; em suas fissuras e aberturas. Essas lacunas, porém, são preenchidas de sentido, pois não nos contentamos com o mundo tal como ele se apresenta a nós, portanto, não nos vemos livres da necessidade de nomear, pois ao nomeá-lo nós significamos e damos a ele seus significados. Evoco a poesia de Sophia de Mello Breyner para iluminar essa via de nomes:

Iam de cabo em cabo nomeando
Baías promontórios enseadas:
Encostas e praias surgiam
Como sendo chamadas

E as coisas mergulhadas no sem-nome
Da sua própria ausência regressadas
Uma por uma ao seu nome respondiam
Como sendo criadas

(*Mundo nomeado ou A descoberta das ilhas*)

A cada uma dessas coisas, seja a geração dos astros celestes, ou mesmo o ato de narrar acerca da geração humana, esgarçando seus sentidos e revelando a predominância divina na

ordenação, ou no comando, da copulação entre macho e fêmea¹⁶¹, há um nome. Há um nome determinador e determinante de tudo, sem o qual isso a que me refiro como o conjunto de todas as coisas careceria de significado. Note-se, como argumentei extensamente no capítulo precedente, que as opiniões antecedem a própria possibilidade de nomear a vida, pois sem os nomes, sem a linguagem que a nomeie, não teria como chamá-la deste modo. É no enunciar que anunciamos o mundo, motivo pelo qual a última seção do Poema de Parmênides expressa uma teoria da linguagem inovadora à sua época, quando se preocupa, mais do que com as coisas que estão criadas e são vistas pelos nossos olhos sem escopo, com a própria possibilidade de sua criação. Não é exagero dizer que a cosmologia parmenídea é um grande ensaio não apenas sobre os astros celestes, a geração humana, o parto e a cópula, ou o misturar-se dos membros corpóreos que nos possibilitam sentir o mundo, mas também uma exegese profunda e pormenorizada da criatividade humana e do papel das opiniões subjacente a todo ato poético e também não-poético de nomear o κόσμος.

É muito pertinente o reconhecimento de Heidegger, em uma de suas conferências a respeito da linguagem, de como é no ato ordinário de falar que deparamos a nós mesmos, vendo na língua que falamos o reflexo mais fiel e persuasivo do que somos: seres humanos que encontram na língua o seu lugar, sua morada, seu esteio. É ela que nos afirma e dá firmeza, pois sem a linguagem que nos fala não falaríamos a poesia do mundo. Aqui, nesta ponte entre nós e o mundo, que as palavras se atravessam e nos conduzem – como as moças do proêmio – em direção a tudo que nos advém pelos sentidos. É no coração, no pensar frenético e errante, que decidimos o que dizer sobre as coisas mundanas. Elas que são, sem dúvida, muito mais extensas e decisivas para vivermos:

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem (HEIDEGGER, 2003, p. 7).

Quando falamos, sentindo o mundo em nosso peito, espírito errante, estamos condicionados a errar por aquilo que nos afeta, guiando nossas palavras a se equivocarem.

¹⁶¹B12, 3-6.

Queremos traduzir o que nos chega pelas sensações do modo mais exato e fidedigno possível, o que requer esforço, mas não podemos dirimir entre luz e sombras, separando uma da outra, vendo somente uma delas diante de nossos olhos. Eles veem mistura, pois somos misturados e tudo que nomeamos é nomeado de uma forma tortuosa, desviada; ilustração genuína da nossa própria constituição físico-psíquica e, por extensão, de nossas falibilidades. Mas é neste ato de fala, ainda que distanciado permanentemente da verdade e do ente, que nos encontramos; que deparamos a nós mesmos e o que somos. Seres humanos porque seres errantes; errados porque vagar é estar no mundo aceitando suas lacunas e incontornabilidades, enchendo-o de palavras para dar sentido a ele e a nós mesmos. É criativa, poética e *errada*, a última seção do Poema. Único modo, enfim, de a Deusa inominada nos ensinar sobre os assuntos mais variáveis e fluidos da vida humana.

O mundo nos pertence como a obra mais primordial de nossas palavras. Não há razões para temê-lo, tampouco para rechaçá-lo ou querer transformá-lo em outra coisa que o desfaça de si mesmo. Amando-o como ele se apresenta a nós, *equivocado* e imperfeito, genuíno e verdadeiro em sua ausência de verdade: assim o incorporamos como carne do nosso corpo. Não mais o reflexo, mas o corpo preenchido de palavras que dão a ele conteúdos que estão cheios de saberes epistemológicos positivos acerca das estrelas, do céu, do sol, da lua, e da vida humana como um todo. É necessário, portanto, percorrer seus aspectos mais profundos e *essenciais* através da linguagem opinativa dos mortais.

Uma pedagogia do engano nos guiou até aqui em nossa viagem, revelando a nós como as palavras, ásperas, incontornáveis e decisivas dos mortais, *criam* uma série de coisas absolutamente centrais para vivermos. Resta ver, por conseguinte, como em todas elas encontramos conhecimentos importantíssimos para regularmos nosso movimento terrestre, inspirando-o no bailado dos astros celestes pertencentes à cosmologia *equivocada*, opinativa e *imperfeita* da última seção do Poema.

3.2. A INSEPARABILIDADE ENTRE O DISCURSO ENGANOSO-OPINATIVO E O CONHECIMENTO

As palavras opinativas criaram uma cosmologia cujo teor é sobejamente *equivocado*, reflexo, como tem sido salientado no percurso desta dissertação, das nossas falibilidades e deficiências linguístico-psíquicas, fato que é consumado ao observarmos atentamente a transição da verdade para as opiniões, entre B8, 50 e B8, 53. Aqui fica posto que o que aprenderemos é ordenado segundo os equívocos de nossa linguagem. Contudo, é necessário observar que a Deusa não disse em nenhuma ocasião que esses conteúdos estão alijados de conhecimento e apartados da epistemologia. Observe-se, ainda, que o fragmento B10, por exemplo, é iniciado com o verbo εἶση. Então é inegável que os saberes cosmológicos da última seção do Poema revelam algum conhecimento, ainda que ele seja imperfeito e corruptível:

Conhecerás (εἶση) a natureza do Éter e que no Éter tudo
são sinais (πάντα σήματα)
e do Sol bem resplandescente, límpida
lâmpada, os efeitos invisíveis e de onde vieram a ser.
Os efeitos circulares aprenderás da ciclópica lua
e sua natureza; conhecerás (εἰδήσεις) também o Céu todo abrangente,
de onde surgiu e como, conduzindo-o, Necessidade forçou-o
a manter os limites dos astros (B10, 1-7).

Há algo que o jovem iniciado *tem que* aprender, e se há aprendido, há conhecimento. É o verbo conhecer conjugado no futuro do presente que nos ambienta nesta atmosfera físico-cosmológica, revelando a nós os muitos sinais que serão doravante aprendidos pelo neófito. Note-se que esta passagem fragmentária é bastante rica se vista da perspectiva do vocabulário que emprega: há algo a ser conhecido, e isto que *deve* ser aprendido está relacionado aos signos (σήματα) que envolvem a natureza (φύσις), estes que por sua vez remetem àqueles que enunciaram tais sinais, ou seja, os humanos. Retomando, então, o que foi atestado pela Divindade no referido B8, 38-39, aqui fica bastante claro que as obras celestes, seja a do sol, a da lua vagante, ou a do céu, são criadas/geradas – não podemos nos esquecer do imperativo do *vir a ser* (*gignesthai/gignomai*) que predomina a última seção do Poema – pela linguagem opinativa que matiza a fala humana de um modo amplo e bastante específico. A língua humana é especialista na gramática das opiniões, regida e ordenada pela *necessidade* de determinar o nascimento de todas as coisas. Mas não só o vir a ser, pois se há vida, também há morte, esta que também é assunto a ser tratado pelo falar opinativo, frenético e errante das δόξαι. Sempre plurais e múltiplas, pois versam a respeito de todo e qualquer assunto.

A morte, ou qualquer outro tema que a língua queira tocar e sobre ele discorrer, será tocada pelos sentidos, e as sensações são primariamente opinativas. Não nos vemos livres disso: desta necessidade de falar, de narrar os dramas particulares da vida; e a morte, ou a mortalidade do humano, é muito sedutora. Queremos falar dela, sintoma disso é observar nas literaturas mais variadas, começando por Homero, como esse é um assunto predominante. Isso só para dizer, também opinativamente, que as opiniões estão presentes em tudo: διὰ παντὸς πάντα περῶντα¹⁶².

Nesse sentido, não é viável nem defensável a alternativa interpretativa que tenta separar epistemologia das opiniões, uma vez que elas revelam e ditam uma série ordenada de coisas. O arranjo cósmico, em que tudo é pensado de um modo harmônico, até mesmo simétrico, onde cada astro celeste desempenha uma função indispensável, é determinado pelos signos linguísticos emitidos pelas opiniões dos mortais: onde há nome, há opinar. E onde há opinar, portanto, vai haver conhecimento e algo a ser conhecido. Neste passo inicial do que nos restou da cosmologia parmenídea, trata-se dessas obras mais difíceis de ser apreendidas pela visão, pelo tato, pela sensibilidade, e ainda assim nomeamos tudo isso que nos aparece, por mais distante que esteja dos nossos órgãos sensoriais. Há uma ciência da época, embrionária, mas muito perspicaz. Em Parmênides, sobretudo, essa ciência é pensada da perspectiva da linguagem. Os fragmentos nos dão azo a defender que uma *teoria dos nomes*¹⁶³ pode ser pensada a partir da última seção do Poema, em que tudo que pertence ao mundo, como salientei em diversos passos deste trabalho, é, em um primeiro instante, determinado sensorialmente pelas opiniões.

As opiniões, mais do que versar, ensinam acerca deste todo circunscrito e apalavrado por elas mesmas: um *mundo das palavras*. Esse conhecimento inscrito nelas e restrito a elas continua a ser exposto pela fala épica da Deusa no decorrer do último estágio da iniciação do neófito. As opiniões, desde que tudo se tornou palavra e é sentido pelo pensamento *frenético*, falam também do parto e da cópula, e de como os machos se unem às fêmeas; uma espécie de teoria dos embriões, ou do sexo:

As mais estreitas repletas de fogo sem mistura,
as outras, de noite; entre ambas desprende-se uma porção de flama;
no meio destas a divindade que tudo rege:
pois de tudo governa o odioso parto e a cópula,
mandando a fêmea miscigenar com o macho e, reciprocamente,

¹⁶² B1, 31.

¹⁶³ Devo esta formulação e este modo de pensar a última seção do Poema inteiramente ao orientador deste trabalho dissertativo.

o macho com a fêmea (B12, 1-6).

Este fragmento costuma apresentar algumas dificuldades de interpretação, haja vista o fato de ele expor a concepção parmenídea de κόσμος, ao sugerir uma teoria em que uma divindade está no centro de tudo, governando todas as coisas, impelindo macho e fêmea a se unirem, ordenando parto e cópula, dando azo para que seja possível fundamentar o que chamei anteriormente de *teoria do sexo*, no Poema do Eleata. A tentativa de reconstruir a visão de mundo dele foi feita por alguns intérpretes no século passado, mas todas elas deparam a mesma dificuldade: é difícil dizer com precisão, diante da escassez de fontes a esse respeito, como esses antigos, pré Platão e Aristóteles, observavam os céus. Isso se dá, em grande medida, não apenas pela escassez de testemunhos sobre as cosmologias arcaicas, mas principalmente porque os gregos ainda não tinham desenvolvido aparelhos para observar os céus tal como nós modernos, que temos a nosso dispor uma variedade de invenções e produtos derivados da reprodutibilidade técnica.

Todavia, isso não nos impede de conjecturar acerca de como o mundo, ao menos o parmenídeo, fora estruturado e visto por ele, na medida em que são os *nomes* que têm primazia em todo e qualquer relato cosmológico: o λόγος sobre o κόσμος é, antes de ser razão, um discurso, ou um modo de narrar o que é sentido pelos órgãos sensoriais. Ao sentirmos, emitimos uma opinião que versa e tenta traduzir o que pelos nossos olhos foi visto, o que pela nossa audição foi ouvido, e o que pela nossa pele foi tocado ou a tocou. Razão, aí sim, pela qual estamos e somos condicionados – é sempre bom lembrar – pelo pensamento *frenético*, impulsor do nosso prostrar.

Se há, então, uma Divindade que tudo governa, impelindo macho e fêmea a se unirem, há uma predominância do divino na geração de tudo que é mundano, não sendo estranho o reconhecimento parmenídeo de que Eros foi o primeiro dos Deuses a ser gerado: πρώτιστον μὲν ἔρωτα τεῶν μητίσατο πάντων¹⁶⁴. O Deus que une e cria atração entre os opostos, é posto como o primeiríssimo dos Deuses a ter sido criado, dando origem a uma imagem cosmológica fiel ao imperativo do *vir a ser* anteriormente mencionada. Criar é divino, então que o mundo seja repleto de divindades *nomeadas* segundo uma regência e uma gramática opinativa, cujo timbre não pode ser ouvido nem sentido por quem não é capaz de abrir mão dos pré-conceitos que silenciaram a Deusa inominada na maior parte de suas admoestações; gostaria de lembrar da lição de Alejandra Pizarnik: “te afastas dos nomes/que fiam o silêncio das coisas”¹⁶⁵, pois há certos nomes, determinados pela (nossa) vontade de resolver ou corrigir o mundo, que

¹⁶⁴ B13.

¹⁶⁵ *Árvore de Diana*, 28.

mais que deixá-lo falar, silencia-o. É desse silêncio que precisamos nos afastar, pois ele nos impossibilita ouvir o que a Deusa do Poema tem a nos revelar. Um saber, enfim, que mora nas palavras, e que por estar nelas tem um compromisso fundamental na vida dos seres vivos, errantes e humanos, ou seja, o de fazer com que conheçamos tudo que nos circunda, revelando a nós que é pela linguagem (sobretudo opinativa, *frenética* e errante) que damos sentido ao mundo, moldando-o em nossa língua; formando-o com as ásperas palavras opinativas, que requerem cuidado para serem enunciadas e ouvidas:

Daí por que o sertanejo fala pouco:
as palavras de pedra ulceram a boca
e no idioma pedra se fala doloroso;
o natural desse idioma fala à força.
Daí também por que ele fala devagar:
tem de pegar as palavras com cuidado,
confeitá-las na língua, rebuçá-las;
pois toma tempo todo esse trabalho

(MELO NETO, *A educação pela pedra*).

Essa disposição para falar presente no Poema citado parece-me ser similar àquela que há entre o dizer da Deusa e a escuta do neófito. Para ela, tal como para o poeta brasileiro, antes de falar ao seu ouvinte, é preciso cuidar do que se diz, porque a palavra opinativa, que ela ora revela a ele, é errante-frenética e pede que haja entre eles, como em todo percurso do Poema, confiança e afabilidade. A fala opinativa, como o *idioma pedra*, é dolorosa, que por razões outras se faz doer na língua ao ser pronunciada. É porque nela há litígio¹⁶⁶, algo de equivocado e *muito contestado*, que se deve trabalhar sobre a linguagem, aproximar-se dela com precaução e zelo. Cuidar do que se diz, para que não se perca nos caminhos do que é falado; essa é a pedagogia que a Deusa exerce para seu interlocutor. Vagar como a lua de luz alheia, mas enunciar o mundo somente após se demorar em cada uma das palavras que são formadas e se formam no idioma opinativo. É necessário, portanto, falar, apalavrar as coisas, preenchê-las de sentidos e nomes.

A lua ciclópica, que está nos céus “espreitando os raios do Sol¹⁶⁷”, é uma luz alheia como nós todos: se ela espera que os raios solares a iluminem, não seria surpresa esperar que algumas opiniões possam, como esta que nos ensina a Deusa, alumiar o iniciado, por exemplo. Vemos na física parmenídea como é possível se inspirar nos movimentos celestes, que vê no movimento dos astros uma analogia com o nosso próprio *errar*, de onde extraímos

¹⁶⁶ Como na fala da Deusa inominada, em B7, 5: πολύδηριν.

¹⁶⁷ B15a.

sentidos e retribuimos – em um ato de reciprocidade – com nomes que farão a ponte entre nós e as coisas que pelos nossos olhos são vistas. Daí, também, a primazia da visão, órgão mais vital que todos os outros. O único dos pré-socráticos, contudo, que opta por fazer uma filosofia pautada na audição mais que no ver, é Heráclito¹⁶⁸. Aristóteles, na *Metafísica*, com interesses historiográficos, faz algumas observações pertinentes a respeito dos sentidos como um todo, e da visão em particular:

Todos os homens (ἄνθρωποι), por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações (τῶν αἰσθήσεων). De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão (τῶν ὁμμάτων). Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas¹⁶⁹ (*Metafísica*, I, 980a18-25).

Esse primado da visão em detrimento dos demais sentidos tem sua razão esmiuçada por Aristóteles, que salienta, com o devido rigor, que ela é a sensação que mais nos proporciona conhecimentos, e isso parece reverberar a minha própria aproximação da cosmologia parmenídea, onde há, em uma de suas ilhas fragmentárias, alguns versos que nos falam das sensações e de como elas movimentam nosso corpo, fazendo-o *errar*; revelando que existiriam dois graus distintos na abordagem parmenídea do pensamento: (i) a *frenética*, atrelada e inseparável do pensar opinativo; (ii) a *noética*, indissociável do pensar que pensa a verdade e o ente. O primeiro dos estágios é o que nos interessa, uma vez que é através dele que compreendemos por quais razões, ou por quais sensações, estamos e somos condicionados a errar sem destino, vagando a esmo, tocando com os nossos sentidos todos – principalmente o da visão – as coisas mais várias e sensíveis que estão no cerne daquilo que perfaz e performa o mundo:

Pois assim como cada um possui mistura nos membros *multierrantes* (πολυπλάγκτων), assim também o pensamento noético (νόος) os humanos ladeia; pois o mesmo é o que nos humanos pensa *phreneticamente* (φρονέει) e a natureza dos membros, em cada um e em todos; porque o pleno (πλέον) é o pensamento noético (νόημα) (B16, 1-4).

¹⁶⁸ Ver, por exemplo, o fragmento 1 de sua obra.

¹⁶⁹ Tradução de Giovanni Reale.

O pensamento dos mortais, ou o que figura o pensar do humano, é a *phronesis*, sendo ela o lugar do qual eles não podem se despedir. Dar adeus ao *frenesi* mundano não é, então, uma opção para os mortais do Poema de Parmênides, haja vista o fato de eles serem determinados por ele, ou seja, por essa mistura que retorce o corpo – alegoria de como o pensamento se estrutura na poesia parmenídea – levando-os a *errar*, motivo pelo qual eles não podem transitar da *phronesis* para a *noeticidade* do pensamento, região restrita e circunscrita à verdade. E por que não? Porque eles estão agarrados ao mundo, presos às opiniões, aos *equivocos* e à *errância* que define a *condição existencial* do humano na poesia do Eleata. Ainda que eles possuam *vóος*¹⁷⁰, ele é errante, e erra pelo simples fato de não conseguir distinguir entre a *multierrância* da *phronesis* e a plenitude do pensamento noético, razão pela qual os mortais, esses que falam opinativamente, pensam *phreneticamente*, estão condenados tragicamente a viver criando sentidos às coisas, persuadidos de que estão fundamentando verdades, quando a própria condição físico-psíquica deles os impedem e os impossibilita de tocar a verdade. Eles permanecerão errando, daí a tragicidade da cosmologia, que os impulsiona e alavanca para um estado não transcendental, mas absolutamente mundano; criativo porque assume o mundo como o seu pertencimento mais profundo. Se tratando, portanto, de errar a esmo, o coração desses mortais passa a ser moldado para suportar dores mais dolorosas e agudas que a dos *equivocos* gestados pelo seu próprio falar e pensar opinativo. Um pouco semelhantes, enfim, à figura de Odisseu, que embora declare, em determinado ponto de seu vagar, que é muito duro aos homens mortais errar sem destino¹⁷¹, encarna a *errância* como sua condição de herói no mundo, afirmando, também, que seu coração já sofreu dores piores:

Sê, coração, paciente, pois vida mais baixa e mesquinha
já suportaste, ao comer o Cicople, de força invencível,
os companheiros queridos. Mas tudo agüentaste, até seres
por meus ardis libertado da fumaça, ao pensarmos na Morte.
Ao coração, desse modo, advertia, no peito querido¹⁷² (*Odisseia*, XX, 18-22).

É um coração inabalável, intrépido quase como o da verdade parmenídea, o de Odisseu. Coração, na medida em que falamos do *frenesi* mundano e da *phronesis* dos mortais, que eles também adquirem ao assumirem e formalizarem um compromisso com o que a eles é incontornável: as opiniões. Ressaltei, ao longo de todas as palavras que formam a constelação

¹⁷⁰ B6, 6: *πλαγκτὸν νόον*.

¹⁷¹ *Odisseia*, XV, 343.

¹⁷² Tradução de Carlos Alberto Nunes.

deste trabalho, que elas é que são *necessárias* e absolutamente centrais para pensarmos não apenas como o modo de pensar do humano se estrutura, mas também para nos aproximarmos da imagem de mundo parmenídea. A partir do momento em que compreendemos esse teor que envolve o idioma opinativo dos mortais, passamos a percebê-los não mais como mortais que se distinguem do “iniciado” do Poema, que sabe todas as coisas e deve evitar assemelhar-se a esses “outros”, mas como aqueles ou estes que nos dizem muito de nós mesmos; afirmando através dos erros que cometem, ao criarem e significarem o κόσμος, que estamos fadados a errar de igual modo. É necessário tomar partido e aprender com a teoria das opiniões elaborada por Parmênides a ver o mundo de uma perspectiva criativa e errante, mesmo que isso signifique estar longe da verdade. É mais importante, ao menos por ora, ter o coração de Odisseu e encarar as dores de viver em mundo incompleto, que se refaz a todo instante, e que por esse motivo é vago, carente de confiança verdadeira e inconstante. Mas podemos abraçá-lo, sabendo que iremos errar não uma vez, mas várias, pois estar neste mundo, como tenho salientado, é ser vagante e ter certeza de que, embora as opiniões não toquem a verdade, podem e necessariamente opinam a respeito de tudo. Estabelecemos, assim, cisões que colocam “à direita os rapazes; à esquerda, as moças”, e *criamos* de modo sobrejamente opinativo, uma *teoria dos sexos*, que anteriormente fora mencionada e retorna no penúltimo dos fragmentos que compõem a cosmologia:

Quando fêmea e macho juntos de Vênus as sementes misturam,
nas veias formando, a partir de sangues diversos, a potência,
temperando a medida, bem constituídos corpos forja.
Pois se as potências, na mistura do sêmen, entrarem em luta,
não fazendo uma unidade no corpo misturado, terríveis
(elas) afligirão o nascente sexo por um duplo sêmen (B18, 1-6).

Tal como mistura de sementes, nomeamos o mundo misturando-o nos sinais linguísticos que emitimos opinativamente. Forjando corpos pela linguagem, formando o mundo pela palavra, temos nosso corpo, de membros *multierrantes*, esculpido pelo opinar sensitivo, que além de sentir o que se lhe apresenta pela visão, ouve as palavras da Divindade inominada, que jamais nos abandonou no decorrer de nossa viagem de iniciação. Aqui se formam os sexos, e opinativamente falamos sobre ele, dando-lhe significados. É provável que a mencionada *teoria dos sexos* tenha sido muito mais rica e detalhada que isto, mas não temos mais nenhum fragmento que possa iluminar esses jardins, outrora citados como bifurcados. Entretanto, sabemos bem, e aqui estamos diante da travessia que nos guiará ao último dos fragmentos que compõem a cosmologia/cosmogonia parmenídea, que todas essas coisas são

ordenadas – não à toa se trata de um κόσμος – pelo pensar frenético e opinativo dos seres humanos. Que sempre irão vagar, errar porque é do seu feitio, sendo-lhes porém possível, em sua errância, buscar cultivar com cuidado não apenas as palavras que saem de suas bocas, mas o deserto de sentido que é a própria vida sem a linguagem, algo que, novamente, parece constar nestes versos de João Cabral:

Cultivar o deserto
como um pomar às avessas.

(A árvore destila
a terra, gota a gota;
a terra completa,
cai, fruto!

Enquanto na ordem
de outro pomar
a atenção destila
palavras maduras.)

Cultivar o deserto
como um pomar às avessas:

então, nada mais
destila; evapora;
onde foi maçã
resta uma fome;

onde foi palavra
(potros ou touros
contidos) resta a severa
forma do vazio
(*Psicologia da composição*, VIII).

Diante da escassez de significados e sentidos, cultivar o deserto que resta como forma do vazio é a única das alternativas que os humanos, mortais e alijados de segurança e completude, podem incorporar como a chave para poetizar o κόσμος, tal como o viajante *aprende* da Deusa¹⁷³, no que se inclui também uma disciplina dos próprios sentidos¹⁷⁴; enxergando na *errância* não as razões para ignorá-la, mas sim para assumi-la com ainda mais vitalidade, “superando-a em perspectiva”. Enfim, fazer do que há de deserto na vida outra coisa que não necessariamente uma realidade transcendental, mas sincera e absolutamente terrena:

¹⁷³ Cf. B1, 28.

¹⁷⁴ Cf. B7.

Assim, segundo a opinião, estas coisas surgiram e agora são e, a partir daí, acabar-se-ão, uma vez crescidas; um nome os humanos lhes estabeleceram, sobrepondo sinais a cada uma delas (B19, 1-3).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizar é sempre uma tarefa difícil, diante do fato de que a poesia humana, fundada e disposta pelas opiniões, naquilo que nelas é potencialmente criativo, apenas teve seu início ao findar das palavras cosmológico-errantes dos mortais. Há, também, o receio de incorrer no *equivoco* de encerrar o que talvez jamais tenha sido feito para ser encerrado, uma vez que o que escorre de nossas bocas não cessa de dar frutos; não se dilui, apenas se dilata e permeia todas as coisas. Entretanto, com o devido cuidado, com a atenção necessária, podemos finalizar este trabalho com a certeza de que δόξαι dos mortais não mais serão vistas como desnecessárias e desinteressantes, pois são elas que ditam nosso modo de ser, deixando em nossos corpos a marca indelével do devir.

Nesse sentido, as linhas que se seguiram ao longo de toda esta investigação filosófico-poética, *vagante* e *equivocada*, verdadeira e opinativa, nos dão azo para estabelecer algumas conclusões: (i) os doxógrafos que conservaram os versos que conformam e dão forma aos fragmentos do Poema de Parmênides são os principais responsáveis por consolidar uma interpretação que destoa veementemente dos seus saberes religiosos, míticos, verdadeiros e opinativos; (ii) as penas de Sexto Empírico e Simplicio foram as principais responsáveis por estabelecer o que chamei de *legado metafísico* da obra, que afirma ser a verdade e a inteligibilidade mais relevantes que o frenesi mundano das opiniões; (iii) esse legado foi incorporado e seguido pela maioria dos intérpretes, que desde Edward Zeller se questionam a respeito das razões que teriam levado Parmênides a dedicar uma seção inteira de sua poesia a um conteúdo plenamente desinteressante e sobejamente “falso”, *equivocado* e *errante*; (iv) é do fato de que os intérpretes, formados por uma certa compreensão de mundo que está ambientada em uma concepção platônica e metafísica da vida, que eles não conseguem reconhecer e, mais que isso, aceitar que o Eleata tenha dado valor às opiniões e defendido a importância delas para a formação não apenas do neófito do Poema, mas também da vida humana como um todo e do próprio mundo; (v) as opiniões não são e nem podem ser um apêndice da verdade, vistas como uma escada a ser subida para ser descartada depois, uma vez que são elas que possibilitam, mesmo que de forma *equivocada* e desorientada, que conheçamos o mundo e possamos viver nele. É, portanto, a despeito do teor ignorante ou “verdadeiro” das opiniões dos mortais que todas as coisas pertencentes à vida foram

esculpidas, moldadas e edificadas porque, afinal, *significadas* pelas opiniões (B19, 3). Sem elas, enfim, não há viver.

Além disso, as opiniões revelam como o humano se relaciona com tudo aquilo que ele mesmo emoldurou em sua linguagem, demonstrando que é através da capacidade criativa que subjaz a esse idioma *equivocado* que nutrimos a existência de signos, isto é, damos a ela os sentidos que lhe estabelecemos¹⁷⁵, ainda que eles sejam um mero jogo de luz e sombras do opinar, que em sua própria matéria encontra luz e noite como elementos centrais para que ele possa se estruturar. As opiniões, por conseguinte, dão ensejo para que nos conheçamos e toquemos pelo retorcer-se dos membros *multierrantes* que caracterizam o pensar frenético tudo que vemos e somos capazes de sentir em seus abaláveis corações. Trata-se, então, de perceber que é no nosso opinar, em nossas falas e no nosso modo de deixar o mundo se abrigar em nós, que tudo que nele está posto foi gerado e veio a ser, razão pela qual somos seres opinativos, errantes e condenados ao devir que dita, no palavreado mais contraditório e sinceramente humano possível, uma infinidade de nomes que dão sentido às coisas.

Não posso deixar de mencionar aqui, antes de me encaminhar ao desfecho desta dissertação, os empenhos interpretativos realizados pelo orientador deste trabalho, que influenciou muito as palavras que aqui foram expostas, apresentadas e defendidas como a única via que possibilita enxergarmos as opiniões de uma perspectiva mais abrangente, compreendendo que naquilo que por elas é ensinado há uma epistemologia que desvela o mundo a nós, seres humanos incapazes de transgredir o opinar e a *errância*. Ainda nesta seara, é importante ressaltar que muito do que por ele foi apresentado em 2010, ano em que ele defende sua tese, foi escamoteado e deixado de lado pela grande maioria dos leitores que tiveram contato com os argumentos polêmicos e inovadores que por ele foram apresentados. Muito dessa inovação se deu por ele ser o único a reconhecer, à época, a validade epistemológica das opiniões, ao afirmar que elas, ainda que sejam distintas da verdade, não dependem dela para terem sentido, estando o significado delas resguardado ao próprio caráter frenético-errante que modula o modo de pensar dos seres humanos. Isso, contudo, foi deixado de lado e não parece ter recebido o reconhecimento necessário do público leitor, o que revela bastante o modo como o conhecimento filosófico no Brasil é tratado. É muito comum, por exemplo, prestarmos grandes homenagens aos pesquisadores de fora do nosso país – que devem, sim, ser exaltados, mas não canonizados como se fossem os únicos capazes de pensar – em detrimento de toda pesquisa que se faz aqui, e com muita dificuldade, sobretudo nos

¹⁷⁵ B8, 38-39.

últimos anos, em que o fascismo tem estado cada vez mais presente em nossas vidas, tendo se tornado, portanto, inseparável do nosso modo de existir e viver nesses *tristes trópicos*.

Isso tudo para dizer, de um modo bastante pessoal e íntimo, que um dos primeiros passos para que as nossas pesquisas passem a ter o devido reconhecimento é começarmos a lermos uns aos outros, citarmos-nos e compartilharmos nossos pensamentos e formas de compreender os problemas que a filosofia nos impõe. Utilizar a tese de Alexandre Costa como o *framework* que sustenta e alicerça todo este trabalho dissertativo, nesse sentido, é reconhecer que ela, não apenas pelo teor que possui, mas também pelos temas sobre os quais se debruça, foi e é indispensável para compreendermos de forma bastante detida e rigorosa as razões que me levaram a defender um valor epistemológico positivo das opiniões dos mortais no Poema de Parmênides.

Portanto, poder-se-ia concluir que mesmo diante do caráter *equivocado* das opiniões e de tudo aquilo que as derradeiras palavras opinativas emitem, é necessário assumi-las como parte de nós, entendendo que são elas que nos significam ao passo que, através delas, emitimos os sons, que raramente são ouvidos pela bibliografia especializada, significadores do mundo. No entardecer dessa cosmologia, onde resta luz e trevas, é preciso ser cuidadoso; zelar pelas palavras, emití-las para que se rompa o silêncio, mas ser prudente para não silenciar o que se apalavra com o opinar. É, por conseguinte, o momento de reconhecermos, como havia sido reconhecido por Alexandre Costa, que as opiniões, o livre prostrar que anuncia nossa humanidade, é positivo, incontornável e absolutamente fundamental para vivermos. Que sejamos no cair das luzes, na transição da verdade para as opiniões, no anoitecer do mundo, estes que comunicam, com palavras inocentes e todo amor que estar no *equivoco* exige, os nomes que lhe dão seus significados *errados*, mas honestamente humanos.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FONTES PRIMÁRIAS

AUBENQUE, Pierre. *Études sur Parménide: problèmes d'interprétation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

_____. *Lé Poème de Parménide*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

BEAUFRET, Jean. *Parménide*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

CAVALCANTE DE SOUZA, J. *Os Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CONCHE, Marcel. *Parménide, le poème: fragments*. Paris: Presses Universitaires Saint-Germain, 1996.

CORDERO, Nestor. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odysseus, 2011.

_____. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

COXON, A. H. *The fragments of Parmenides: a critical text with introduction and translation, the ancient testimonia and a commentary*. USA: Parmenides Publishing, 2009.

HENN, Martin J. *Parmenides of Elea: a verse translation with interpretative essays and commentary to the text*. Westport/Connecticut: Praeger, 1968.

HOMERO. *Odisseia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.

LAKS, André; MOST, Glenn. *Early greek philosophy* (volume V - Western Greek Thinkers - part 2). Cambridge: Harvard University Press, 2016.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

_____. *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanés*. Fragmentos/edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; revisão científica Néstor Cordero. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

_____. *Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être?*. Présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. *Fédon*. Belém: UFPA, 1980.

_____. *Mênnon*. Rio: Loyola, 2001.

_____. *O Sofista*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Teeteto*. Belém: UFPA, 1988.

SANTOS, José Trindade. *Da natureza - Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2013.

TARÁN, Leonardo. *Parmenides: a text with translation, commentary, and critical essays*. New Jersey: Princeton University Press, 1965.

2. FONTES SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BALTUSSEN, Han. *Philosophy and exegesis in Simplicius: the methodology of a commentator*. UK: Bloomsbury, 2008.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *The Presocratics Philosophers*. London: Routledge, 1982.

BELLINTANI RIBEIRO, Luís Felipe. “Parmênides trágico”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, nº 1, 2007.

BERRUECOS FRANK, Bernardo. “Bene rotunda et globosa veritas: epítetos de la verdade en Parménides DK28 B1. 29”. *Archai*, n. 26, p. 1-25. 2019.

_____. “Parmenides and Heraclitus revisited - palintropic metaphysics, polymathy and multiple experience”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, nº 27, p. 37-70. 2020.

BOCAYUVA, Izabela. “Entre o Parmênides e o Sofista de Platão”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 8, nº 16, p. 62-72. 2014.

BOLLACK, Jean. *Parménide - de l'étant au monde*. Lagrasse: Verdier, 2006.

BREDLOW, Luis Andrés. “Parménides científico y las opiniones de los mortales (apuntes para una nueva interpretación)”. *Méthexis*, v. 26, p. 5-22. 2013.

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

BURNET, John. *Early greek philosophy*. London: A. & C. BLACK, 1930.

CALENDA, Guido. “Epistemological relevance of Parmenides’ ontology”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, nº27, p. 96-120. 2020.

CAMUS, Albert. *Caligula*. Gallimard: Paris, 1993.

CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHERNISS, Harold. *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy*. Londo: Oxford University Press, 1935.

CHERUBIN, Rose. "Sex, gender, and class in the Poem of Parmenides: difference without dualism?" *American Journal of Philosophy*, v. 140, nº 1 p. 29-66. 2019.

_____. "The eleatics and the projects of ontology". *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, nº27, p. 146-175. 2020.

CONTE, Bruno Loureiro. *A Doxa no Poema de Parmênides: uma investigação a partir dos testemunhos doxográficos*. 2016, 199 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - PUC, Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes, São Paulo, 2016.

_____. "Doxa, diakosmêsis and being in Parmenides' Poem". *Anais de Filosofia Clássica*, v. 27, p. 176-197. 2020.

_____. *Mythos e logos no poema de Parmênides*. 2010, 138 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - PUC, Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes, São Paulo, 2010.

CORDERO, Néstor-Luis. "Aristote, créateur du Parménide *dikranos* que nous héritons aujourd'hui". *Anais de Filosofia Clássica*, v. 10, nº19 p. 1-25. 2016.

_____. "El extraño criterio utilizado para crear 'la doxa' de Parménides". *Diánoia*, v. 66, nº 87 p. 141-151. 2022.

_____. "Em Parmênides, 'tertium non datur'". *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, nº1 p. 1-13. 2007.

_____. "Il y a, évidemment, un "Parménide *phusikós*", mais... (a propos de Livio Rossetti, *un altro Parmenide*)". *Archai*, nº25 p. 1-29. 2019.

_____. "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio". *Argos*, v. 38, p. 32-51. 2015.

_____. "Las 'partes' del Poema de Parménides: un prejuicio interpretativo trágico". *Mathémata, Ecos de Filosofía Antigua*, Lima: Fondo Editorial de La Pontificia Universidad Católica de Perú, 2013.

_____. "La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide". *Hermes*, 110, p. 391-398. 1982.

_____. "Les 'opinions dès mortels' et un éventuel pythagorisme éléatique". *Archai*, 31 p. 1-24. 2021.

_____. “Le très curieux silence dès doxographes à propos de l’incompétence dès auteurs dès *opinions* chez Parménides”. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 15, p. 1-17. 2021.

_____. “Parmenides by himself”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 27, p. 198-221. 2020.

_____. “Pour en finir avec la *troisième* voie chez Parménide”. *Elenchos*, xxvii, p. 6-33. 2006.

_____. “Quelques exemples de la ‘physique’ contestataire de Parménide”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 12, nº24 p. 88-109. 2018.

_____. “The *doxa* of Parmenides dismantled”. *Ancient Philosophy*, 30, p. 1-18. 2010.

_____. “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides”. *Hypnos*, nº27 p. 223-229. 2011.

CORNELLI et. al. *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Annablume: São Paulo, 2016.

_____. “O caminho de Parmênides: Sobre filosofia e katábasis no prólogo do Poema”. *Hypnos*, ano 10, nº 14 p. 93-101. 2005.

COSTA, Alexandre. “A promessa de Prometeu e o dilema de Sísifo”. *Concinnitas*, v. 2, ano 8, nº11 p. 117-139. 2007.

_____. “Como e por que sobrevivem os pré-socráticos?” *Revista filosófica de Coimbra*, v. 11, nº21 p. 163-178. 2002.

_____. “Da presença de Xenófanes no Poema de Parmênides. Um ensaio sobre a construção histórica do pensamento filosófico”. *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 2, ano 2, nº4 p. 1-11. 2005.

_____. “O sentido histórico-filosófico do Poema de Parmênides”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, nº1 p. 92-128. 2007.

_____. “O caráter trágico da sentença de Anaximandro”. *Anais de Filosofia clássica*, v. 3, nº 6 p. 73-84. 2009.

_____. *Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir*. 2010, 172 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Rio de Janeiro, 2010.

CURD, Patricia. “Deception and belief in Parmenides’ ‘Doxa’”. *A Journal for Ancient Philosophy and Science, Apeiron*. v. 25, n. 2 p. 109-133. 1992.

_____. *The legacy of Parmenides: eleatic monism and later presocratic thought*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

EMPIRICUS, Sextus. *Against the Logicians*. New York: Cambridge University Press, 2005.

DICKS, D. R. *Early greek astronomy to Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1970.

FINKELBERG, Aryeh. "The cosmology of Parmenides". *The American Journal of Philology, Autumn*. v. 107, n. 3 p. 303-317. 1986.

GADAMER, Hans-Georg. *The beginning of philosophy*. London: Continuum International Publishing, 1998.

GALGANO, Nicola Stefano. "Non-being in Parmenides DK B2". *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, nº 28, p. 1-34. 2020.

GRAHAM, Daniel. *Explaining the cosmos: the ionian tradition of scientific philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

_____. "The metaphysics of Parmenides' doxa and its influence". *Anais de Filosofia Clássica* v. 14, nº 28, p.35-80. 2020.

_____. *The texts of early greek philosophy: the complete fragments and selected testimonies of the major presocratics*. New York: Cambridge University Press, 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Del, 1970.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy: the presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. New York: Cambridge University Press, 1965.

HAVELOCK, Eric. "Parmenides and Odysseus". *Harvard Studies in Classical Philosophy*, v. 63, p. 133-143. 1958.

_____. *Prefácio a Platão*. São Paulo: Papirus, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JONG, Irene de. *A narratological commentary on the Odyssey*. UK: Cambridge University Press, 2004.

KAHN, Charles. *Anaximander and the origins of greek cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.

_____. *Pitágoras e os pitagóricos*. Loyola: 2007, São Paulo.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

KIRK, Geoffrey; RAVEN, John; SCHOFIELD, Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KURFESS, Christopher John. *Restoring Parmenides' Poem: essays toward a new arrangement of the fragments based on the original sources*. 2012, 210 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Pittsburgh, Graduate Faculty of The Dietrich School of Arts and Sciences, Pensilvânia, 2012.

LAKS, André. *Introdução à filosofia pré-socrática*. São Paulo: Paulus, 2013.

LESHER, James H. "Parmenides on knowing what-is and what-is-not". *Anais de Filosofia Clássica* 28, v.14, p. 59-80. 2020.

LEMONS, Luan Reborêdo. *Arquitetura do tempo: o torso arcaico de Anaximandro (Simpl. in Phys. 24.13–25)*. 2016, 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Rio de Janeiro, 2016.

LONG, A.A. *The cambridge companion to early greek philosophy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

_____. "The principles of Parmenides' cosmogony". *Phronesis*, v. 8, n. 2 p. 90-107. 1963.

MOGYORÓDI, Emese. "Materialism and immaterialism, compatibility and incompatibility in Parmenides". *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, nº 28, p. 81-106. 2020.

MOURELATOS, A. P. D. *The pre-socratics: a collection of Critical Essays*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1974.

_____. *The route of Parmenides*. New Haven/London: Yale University Press, 1970.

NETO, João Cabral de Melo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Porto Alegre: L&PM, 2017.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Philosophy in the tragic age of the greeks*. New York: Regnery Publishing, 1998.

OWEN, G. E. L. “Eleatic questions”. *The Classical Quarterly*. may/ v. 10, n.1 p. 84-102. 1960.

PALMER, John A. *Plato’s reception of Parmenides*. New York: Oxford University Press, 1999.

PERNOUD, Régine. *O mito da Idade Média*. Portugal: Publicações Europa-América, 1989.

PESSANHA, José Américo Motta. “Platão – o teatro das idéias”. *O que nos faz pensar*, nº 11, p. 7-35. 1997.

POPPER, Karl. *O mundo de Parmênides*. São Paulo: Unesp, 2019.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

SANTORO, Fernando. “Vênus e a erótica de Parmênides”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, nº 28, p. 190-215. 2020.

SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. São Paulo, Iluminuras, 1994.

SIMPLICIUS. *On Aristotle On The Heavens 3.1-7*. UK: Bloomsbury, 2009.

_____. *On Aristotle Physics 1.3-4*. London: Bristol Classical Press, 2011.

_____. *On Aristotle Physics 1.5-9*. UK: Bloomsbury, 2012.

SOUZA, Eliane Christina de. “Platão e Parmênides: notas sobre o ‘parricídio’”. *Letras Clássicas*, nº2, p. 27-38. 1998.

THANASSAS, Panagiotis. “Ontology and doxa: on Parmenides’ dual strategies”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, nº 28, p. 216-249. 2020.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VLASTOS, Gregory. “Parmenides’ theory of knowledge”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 7, p. 66-77. 1946.