



Juarez de Queiroz Campos Jr

Parmênides, o poeta do *Logos*

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Maura Iglésias

Rio de Janeiro
Setembro de 2015



Juarez de Queiroz Campos Jr

Parmênides, o poeta do *Logos*

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada:

Profa. Maura Iglésias

Orientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

UFRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia

E Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 02 de setembro de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Juarez de Queiroz Campos Jr

Ficha Catalográfica

Campos Jr., Juarez de Queiroz

Parmênides, o poeta do Logos / Juarez de Queiroz Campos Jr. ; orientador: Maura Iglésias. – 2015.

v., 122 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015.

Inclui referências bibliográficas

1. Parmênides. 2. Melisso 3. Górgias. 4. Platão. 5. Kahn, verbo *ser*. Iglésias, Maura. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

A Denise.

Agradecimentos

Meu especial reconhecimento à Professora Maura Iglésias pelo estímulo, gentileza e pelas suas aulas maravilhosas sobre Platão.

Agradeço também aos professores do departamento de filosofia, em particular a Professora Luísa Severo pela inestimável ajuda, e aos colegas do NUFA.

Ao Professor Antônio Mattoso meus profundos agradecimentos pelas sugestões, paciência e amizade nesses anos todos de estudo de grego.

Ao querido primo Antônio José pelo ânimo e generosidade na discussão dos temas de filosofia antiga.

Resumo

Campos Jr., Juarez de Queiroz; Iglésias, Maura. **Parmênides, o poeta do Logos**. Rio de Janeiro, 2015. 122p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A interpretação do *Poema* de Parmênides tradicionalmente tem como fontes Platão, Aristóteles e os neoplatônicos. Recentemente as questões lógicas e filológicas relacionadas ao verbo *ser* vem atraindo atenção não só de comentadores da filosofia antiga como Charles Kahn, mas também da filosofia analítica a partir dos críticos de Frege e Russell. Nesta dissertação, utiliza-se como eixo interpretativo os textos de Gorgias e Melisso sobre o *ser*, considerando a hipótese de que como estes pensadores desenvolveram os seus trabalhos em uma época mais próxima a Parmênides do que Platão e Aristóteles as suas interpretações nos fornecem uma leitura mais aproximada do sentido "inicial" do *Poema*. A partir da apresentação dos diversos sentidos do verbo *ser* pela filologia e das formulações de Kahn, será investigado o *ser* nas formulações de Melisso, Górgias comparando-o com o *ser* de Parmênides.

Palavras-chave

Parmênides; Melisso; Górgias; Platão; Kahn, verbo *ser*.

Abstract

Campos Jr., Juarez de Queiroz; Iglésias, Maura (Advisor). **Parmênides the logos' poet**. Rio de Janeiro, 2015. 122p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Plato, Aristotle and the Neo-Platonists have traditionally been considered to be the main sources for interpreting Parmenides' "The Poem". However, in the last century, the logical and filological dilemmas regarding the concept of "being" have begun to draw the attention of other scholars seeking more precise interpretations of "The Poem", such as ancient philosophy commentator Charles Kahn and analytical philosophers Frege and Russell. In this paper I will argue that philosophers Gorgias and Melisso offer a more accurate interpretation of the concept of "being" discussed in Parmenides' original text. Consequently, it will also be shown that in order to understand precisely "The Poem", it is necessary to focus on the interpretations drawn by the two pre-Socratic philosophers supra-cited regarding the "Poem", rather than to emphasize on the analysis made by Plato and Aristotle. The main reason supporting this argument that will be presented is that the works of such pre-Socratic philosophers were written in a time period much closer to the one of Parmenides than the works of Plato and Aristotle were. In order to build my argument I will first analyze the filological meanings of the concept of "being". Then I will scrutinize the formulations of this concept as Kahn presents them. After that, I will examine the formulations of the concept of "being" in the works of both Melisso and Gorgias. Finally, I will compare and apply all of these formulations and meanings to Parmenides original text, and therefore conclude my argument.

Keywords

Parmenides; Melissus; Gorgias; Plato; Kahn, verb *to be*.

Sumário

1. Introdução	10
2. O verbo ser: tradição filológica	15
3. Os diversos sentidos do ser: a resposta de Kahn	22
4. Melisso	30
4.1. Vida e Obra	30
4.2. O Ser de Melisso	33
4.2.1. Não gerado, eterno e indestrutível	34
4.2.2. Extensão Ilimitada	39
4.2.3. Uno e homogêneo	42
4.2.4. imóvel	44
4.2.5. Incorpóreo e Indivisível	45
4.2.6. Refutação do senso comum	49
4.3. Conclusão	52
5. Górgias	56
5.1. Vida e Obra	56
5.2. As Teses de Górgias	62
5.2.1. Οὐδὲν ἔστιν	63
5.2.2. τὸ μὴ ὄν ἔστιν	64
5.2.3. τὸ ὄν ἔστιν	66
5.2.4. Não pode ser pensado	72
5.2.5. Não pode ser transmitido	75
5.3. Conclusão	78
6. Parmênides	81
6.1. Vida e Obra	81
6.2. Proêmio	82
6.3. Via da Verdade	90
6.3.1. A tensão: ἔστιν- οὐκ ἔστιν	90

6.3.2. Ser, pensar e dizer	95
6.3.3. Uma terceira Via?	99
6.3.4. As qualidades do <i>ser</i>	102
7. Conclusão	115
8. Referências bibliográficas	116

Introdução

O pensar acerca da filosofia antiga dá-se, atualmente, através de conjeturas. Diversas são as razões para isso: a complexidade semântica do idioma grego antigo, a indisponibilidade da maior parte dos textos produzidos e a ausência de informações históricas suficientes. Além dessas variáveis, há que se considerar, ao analisar um determinado texto, além da perspectiva do autor, as diversas interpretações disponíveis dos comentadores históricos.

Essas conjeturas estruturam-se de duas formas: por um lado, as grandes conjeturas que são as interpretações sistêmicas da filosofia antiga, a saber, o sistema de schleimacheriano da leitura de Platão, o sistema hegeliano, a *ἀλήθεια* heideggeriana, a escola de Tübingen e, por outro lado, as pequenas ou micro conjeturas, que são as interpretações de passagens dos textos apoiadas por hipóteses sobre as questões semânticas, históricas, filosóficas, dentre outras.

A transposição para o campo da filosofia antiga de mecanismos de incentivo e controle da produtividade acadêmica aplicados às outras ciências como a física, a química, a biologia, em que a pesquisa empírica tem um peso relevante, gerou, na filosofia antiga, uma gigantesca produção de micro conjeturas. Essas conjeturas estão sempre “em aberto” já que não há possibilidade de comprovação devido às limitações das fontes existentes e inexistência de novas descobertas.

A leitura de um diálogo platônico, por exemplo, deve ser acompanhada pela leitura de mais de uma centena de artigos e livros relevantes dentre os milhares já produzidos. Assim a produção do conhecimento na filosofia antiga é direcionada, cada vez mais, para as pequenas ou micro conjeturas.

A consequência direta é, por um lado, o abandono da visão sistêmica da filosofia antiga e, por outro, a excessiva especialização da produção acadêmica. E nos textos produzidos, o conhecimento se transfere do corpo do texto para as notas de rodapé, cada vez maiores, em que são apresentadas as diversas hipóteses relacionadas a uma determinada afirmação.

Isto obriga à redução de escopo, pois é quase impossível tratar de forma adequada, apoiada na crescente bibliografia existente, de temas mais generalistas

como “a teoria das ideias em Platão”, e pode-se imaginar que o livro clássico de Ross, se fosse escrito hoje teria, pelo menos, o quádruplo das páginas.

Esta dissertação está inserida neste contexto, trata-se de uma micro conjectura. O propósito inicial era de comparar o *ser* de Parmênides conforme apresentado no *Sofista* com a versão “original” apresentada no *Poema*, buscando encontrar as semelhanças e as diferenças entre os dois para delimitar a questão do parricídio dentro da argumentação platônica.

O *ser* de Parmênides, apresentado no *Sofista* e no *Teeteto* é uma construção platônica, influenciada pelo eleatismo posterior e pelo debate sofístico. A afirmação¹ de “*que tudo é uno*”, por exemplo, não se encontra nem em Parmênides, nem tampouco em Melisso, e a de “*não tendo lugar para mover-se*” é uma formulação de Melisso.

A ausência de fontes de informação autônomas acerca do *Poema* cria o que se pode chamar do duplo platônico, a utilização dos diálogos tanto como fonte da filosofia platônica quanto fonte da história da filosofia anterior ou contemporânea a Platão.

E ao se considerar a liberdade criativa que o diálogo oferece não é de se estranhar que os sofistas sejam personagens inertes e mudos, animados tão somente pela ventriloquência platônica e o *ser* parmenídico moldado segundo a necessidade do teatro platônico. E o mesmo pode-se concluir quanto ao tratamento dado a Parmênides nas obras aristotélicas.

A tentativa de encontrar um Parmênides mais original a partir da leitura direta do *Poema* mostrou-se infrutífera. Há uma bibliografia imensa produzida sobre o referido texto em que são apresentadas inúmeras possibilidades interpretativas.

Pode-se agrupar a interpretação do *Poema* na antiguidade a partir de três paradigmas: platônico, aristotélico e neoplatônico. Os comentadores modernos adicionaram novas variáveis: o contexto pitagórico de Parmênides, os sofistas, um possível debate com Heráclito e com outros pré-socráticos. E, mais recentemente, a discussão se deslocou para as questões filológicas e lógicas, atraindo o interesse da filosofia analítica, principalmente centrada na interpretação dos diversos sentidos do verbo *ser*.

¹ (Platão, *Teeteto*), 180e.

Optou-se, então, por dividir o projeto inicial em duas etapas. A primeira, objeto desta dissertação, é estabelecer o que vamos chamar de “Parmênides pré-platônico”, uma leitura que se aproxime o máximo possível do “sentido inicial” do *Poema*, deixando para um segundo momento a análise do Parmênides de Platão e a questão do parricídio desenvolvida no *Sofista*.

Para tal, três são as premissas adotadas, a primeira é a utilização das leituras do Poema oferecidas por Melisso e Górgias como eixo analítico fundamental. Partindo-se da hipótese de que, como esses pensadores desenvolveram os seus trabalhos em uma época mais próxima à de Parmênides do que Platão e Aristóteles, é razoável supor que essas interpretações nos forneçam uma leitura mais aproximada do “sentido inicial” do *Poema*, ou pelo menos, distanciadas do filtro platônico aristotélico.

A segunda premissa diz respeito à tradução dos textos. O filósofo pensa o seu tempo, cabendo ao intérprete o resgate no texto, do pensado pelo autor e, conforme Heidegger, quem é um pensador “*determina-se unicamente pelo que ele pensou*”².

O texto de Parmênides, “o que deve ser pensado”, no entanto, encontra-se em outro plano, em que a língua desaparecida deve ser reconstruída em seu sentido originário. Segundo Heidegger, a morada original da filosofia é a língua e o povo grego, e ele indica que este é o caminho da reflexão; a filosofia e o seu perguntar são gregos na sua *ἀρχή* e a língua grega, e apenas ela, é *λόγος*.

Heidegger alerta que não apenas o perguntar tem que ser grego, mas principalmente o ouvir, e o escutar da palavra grega nos revela o seu *λέγειν* “*e nos coloca em presença da coisa mesma*”. E a “*atitude autêntica não pode ser de questionar, ela deve ouvir a voz. [Zusage] daquilo que todo o questionar deve primeiramente consultar quando indaga sobre a essência*”³.

Assim o caminho trilhado neste trabalho é o que Nietzsche chama “*freunde des lento*”⁴, os amigos da leitura lenta, que começa com o cuidadoso trabalho de traduzir não para o presente, mas sim para o passado, em busca dos significados

² Heidegger, M. *Introdução à Metafísica*. Tempo Brasileiro, 1999, p. 32.

³ Idem. p. 35.

⁴ “A filologia é a venerável arte que exige dos seus praticantes uma coisa acima de tudo: ir além, ter tempo, “*to become still, to become slow*”.

iniciais. Assim decidiu-se traduzir⁵ o *Poema*, os fragmentos de Melisso e Górgias incluindo as paráfrases apresentadas no MXG, e os fragmentos de Zenão.

Não significa, no entanto, que a proposta desta dissertação seja apresentar uma nova versão de tradução para os textos, mas sim garantir uma homogeneidade e consistência nos critérios de tradução de todos os textos acima mencionados, buscando principalmente evitar as traduções do verbo *ser* nos diversos sentidos (existencial, locativo, etc.). Optou-se, também, por manter a tradução do verbo *ser* nos tempos e modos verbais correspondentes aos da língua portuguesa, sem que isso signifique que haja alguma diferença semântica.

Entende-se, também, que a escolha de Parmênides das diversas formas do verbo *ser* é, em muito, influenciada pelas questões da metrificacão imposta pelo hexâmetro, ou seja há no texto uma tensão constante entre a necessidade da forma poética e as necessidades da argumentação lógica.

Outro ponto que vale a pena salientar é que uma língua e a suas regras gramaticais refletem uma estrutura ontológica e assim o pensamento já é influenciado em parte por uma determinada ontologia.

Nessa segunda premissa, o verbo *ser* é mantido na sua *δύναμις* original em que não se separam os diversos sentidos, em que as formas verbais são indiferentes e considera-se que substantivo e verbo são o mesmo, ou seja, não há um *ente* parmenídico, o *τὸ ἕόν* é um verbo, ou seja é um *ser* verbal, um verbo-substantivo.

Diversos comentadores associam a estrutura do discurso dedutivo de Parmênides à influência do raciocínio matemático desenvolvido no pitagorismo. A terceira premissa deste trabalho é a consideração da hipótese de que se pode encontrar, também, indícios de um tipo de discurso que já vem sendo praticado na pólis: a argumentação judicial ou política.

Essa última premissa justifica o título escolhido para esta dissertação, *Parmênides enquanto poeta do lógos*, na qual se vai oferecer uma leitura em que o aspecto epistemológico do *Poema* tenha uma relevância tão importante quanto o ontológico, elaborado pelo eleatismo posterior, e que foi privilegiado pela tradição a partir das leituras de Platão, Aristóteles e neoplatônicas.

⁵ Com a inestimável direção, supervisão e acompanhamento do Prof. Antônio Mattoso.

Inicialmente, serão discutidas as diversas compreensões do verbo *ser* adotadas pelos comentadores. Assim no primeiro capítulo, será analisada a questão sob a perspectiva filológica, seguindo o mesmo percurso que foi adotado por Heidegger⁶. No segundo capítulo, serão abordadas as críticas de Mill, as questões levantadas por Frege-Russell e o trabalho desenvolvido por Kahn, obra fundamental para entender a interpretação contemporânea da questão do verbo ser.

No terceiro capítulo será apresentado o *ser* de Melisso, no quarto, o de Górgias e no quinto capítulo será analisado o *Poema* de Parmênides, considerando a análise de diversos comentadores, em que se pretende discernir “*por meio da razão o argumento muito controverso*” falado pela deusa.

⁶ (M. Heidegger, Introdução à Metafísica), p. 61.

2

Verbo ser: a tradição filológica

A questão do *ser* nos remete inicialmente a uma reflexão sobre a etimologia, sintaxe e a semântica deste vocábulo como caminho necessário na busca pelo significado empregado pelos gregos antes da utilização no Poema de Parmênides e da sua posterior apropriação pela filosofia.

No protoindo-europeu, para indicar⁷ “*le fait pur e simple de l’existence, sans modalité accessoire, l’être en soi et tant qu’opposé au non-être, qu’une seule racine qui s’est d’ailleurs conservée dans tous les idiomes de ce groupe...c’est la racine *as*”. Esta raiz está presente em onze das famílias que compõem o indo-europeu.

Mas, além dessa, outras duas raízes podem ser encontradas em alguns idiomas da família do indo-europeu na composição da conjugação do verbo *ser*: **bhu*, tornar-se, devir, crescer e **vas*, habitar, viver. É o processo que em linguística se denomina supletivismo verbal.

Na língua grega, no entanto, a conjugação do verbo εἶναι é pura, sendo em todos os tempos e modos realizada somente a partir da raiz **as* (que transformou-se em εἶσ-) e não foram utilizadas as formas **bhu* e **vas* na composição dos tempos ausentes.

No presente do indicativo encontramos a forma εἶμι ao invés de εἶσμι onde a queda do sigma foi compensada pelo alongamento da vogal precedente. A forma de futuro é ἔσομαι, médio passivo derivado de uma forma ativa, desaparecida, ἔσο.

A necessidade dos demais tempos, no grego, tanto do perfeito quanto do aoristo foi suprida pelos tempos correspondentes do verbo γίγνομαι (nascer, devir), médio passivo de γίγνω (gerar). Γίγνω é a duplicação da raiz γεν, derivada de **gan* (gerar, conhecer).

A raiz **bhu* pode ser encontrada na raiz grega φθ, (nascer, crescer, devir, fazer), e “*jamais celle de la simple existence*”. A raiz **vas*, por sua vez, não está presente na língua grega.

⁷ (Henry, Les Trois Racines du Verbe <<Être>> dans Les Langues Indo-Européennes), p. 27.

Diferentemente do grego, no latim, na composição do verbo *ser* estão presentes tanto a raiz **as* quanto a raiz **bhu*. **As* torna-se *es* e serve de tema para o presente e futuro: *sum* deriva de *es-sum* (há a perda da vogal radical), *ero* por sua vez deriva de *eso*, o infinitivo é *esse*. O perfeito é formado a partir do radical **bhu*, *fui* por *fûvi*. Diverso do alemão, não se registra no latim a presença do radical **vas* na composição do verbo *ser*. Há uma palavra latina, *verus*, verdade que significa “o que é”, e que pode ser uma derivação de *ve-sus*, por uma permutação de *r* por *s* (regra das duas vogais).

Heidegger⁸ identifica, nas línguas germânicas, três raízes diferentes na composição do verbo *ser*. A mais antiga é **es*, em sânscrito *asus* que significa “a vida, o vivente, aquilo que a partir de si próprio está e anda e repousa em si mesmo: o que tem consistência própria”. Correspondem, no grego, a *εἶμι* e *εἶναι* e no latim a *sum* e *esse*. No alemão está relacionada com *sind* e *sein*.

A segunda é **bhû*, *bheu*, que corresponde ao grego *φύω*, “surgir, vigorar, chegar à consistência a partir de si mesmo e permanecer nela”. Heidegger aponta não apenas a associação com *φύσις*, natureza e *φύειν*, crescer, surgir, como também “em uma interpretação mais originária” com a raiz *φύ-* com *φά-* de *φαίνεσθαι*. A *φύσις* seria assim o que surge para a luz, *φύειν*, luzir brilhar e por isso aparecer. O perfeito latino é *fui*, *φύω* tem origem na mesma raiz, assim como o alemão *bin*, *bist*.

A terceira raiz, *wes*, presente apenas no verbo *ser* do alemão: *wesan* que significa *habitar, ficar, deter-se*. Assim o presente do indicativo, em alemão, é composto tanto por **bhu* como por **as* que se transformou em *is*: *bind*, *bist*, *ist*, *sind*, *seind*, *sind*. No pretérito temos a conjugação a partir de **vas*: *war*, *waret*, *war*, *waren*, *waret*, *waren*.

Mesmo considerando o fato de o verbo *ser* incorporar as estruturas dos outros radicais isto não significa que haja uma alteração no seu sentido original. Segundo Schoebel⁹:

“Le mot **as*, *esse*, avant d’être un mot abstrait, est un mot concret, ni plus ni moins que les autres mots. **As* est, par aphérèse, le radical **vas*, dont l’acception première présente un idée analogue a celle de couvrir, de

⁸ (Heidegger, Introdução à Metafísica), p. 81.

⁹ (Schoebel, Etude sur le verbe être), p. 109.

l'demeurer, rester, et qui, en sanskrit même, passe déjà dans ses dérivés au sens d'être, para exemple dans vasu, « substantia », 'res' ».

A partir dessas raízes, Heidegger¹⁰ encontra três significações presentes no verbo *ser* alemão: viver, surgir e permanecer e conclui:

“O Ser é, relativamente ao seu significado, uma mistura niveladora de três significações de raízes diversas. Nenhuma delas se encontra de modo próprio e determinante no significado do nome. Esta mistura e aquela diluição convergem. No entrelaçamento destes dois processos encontramos uma explicação suficiente para o fato do qual partimos, nomeadamente o de que a palavra Ser é vazia e de uma significação volátil”.

Há que se observar que na interpretação heideggeriana as significações do verbo *ser* a partir das três raízes presentes na língua alemã não são encontradas, como vimos, na língua grega, que manteve unicamente a raiz **es*, não havendo em grego esta “polissemia” das raízes encontrada por Heidegger no alemão. Ou seja a relação entre a φύσις e o *ser*, tão cara a Heidegger pode se justificar apenas do ponto de vista filosófico, mas não do ponto de vista morfológico semântico.

Para Tanaka¹¹, o verbo *ser* pode ter tido um sentido mais concreto anterior ao ‘*ser*’ ou ‘*existir*’: “*sit and occupy (a place)*”. Pode-se notar o sentido existencial de *ser* nas sentenças em inglês: “*Her house sits at the foot of the hill*”; “*The statue stands in the middle of the hill*”, “*Los Angeles lies on the west coast of the United States*”. Assim a raiz **es* teria sofrido um processo de “*semantic bleaching*” de três estágios:

- a- *Stage 1: (voluntary) sit and occupy (a place)*
- b- *Stage 2: (actually) exists*
- c- *Stage 3: 'be' (copula, auxiliary)*

O sentido da raiz **wes* que significava ‘*stay*’, ‘*dwell*’, ‘*pass the night*’, segundo o referido autor, teria evoluído de ‘*momentarily exist*’ para ‘*existed*’ e posteriormente para ‘*was*’ (copula, auxiliary).

¹⁰ (Heidegger, Introdução à Metafísica), p. 84.

¹¹ (Tanaka, Verb to Be), p. 11.

Essa busca por um sentido anterior mais concreto, sensível das palavras abstratas que tem caracterizado a maioria dos estudos filológicos encontra a sua origem em Locke¹²:

“Se remetêssemos os nomes às suas respectivas nascentes, constataríamos que em todas as línguas, todos os nomes que representam as coisas que não estão diante dos sentidos surgem primeiro das ideias sensíveis”. E exemplifica: *“o significado primordial de espírito é respiração e de anjo é mensageiro”*.

Segundo Müller¹³, **as*, mesmo em sânscrito, perdeu totalmente o caráter sensível, significando *“être, et rien de plus”*. Mas há um derivado dessa raiz em sânscrito, *asu* que significa ‘o sopro vital’, *“pour donner naissance à un nom comme asu, la racine *as a dû signifier «respirer» puis «vivre» et ensuite «exister»”*.

Dentre os trabalhos mais recentes, Rix¹⁴ traduz a raiz **h1es-* como ‘dasein, sein’; a raiz **bhueh2*, como ‘wachsen, entstehen, werden’ (crescer, desenvolver e ser); e a raiz **h2ues* como ‘(ver)weilen, die Nacht verbringen’. Meier-Brügger¹⁵, por sua vez, afirma que *“to the given meaning of the PIE *h1es- ‘to exist’ to be there’ may be added that this verb must have had this strong meaning in the Proto-Indo-European period”*.

Benveniste¹⁶ aponta a impossibilidade de uma definição satisfatória da natureza e funções do verbo *ser*. Há, segundo o autor, *“dois termos distintos que se confundem: a cópula, marca gramatical da identidade e um verbo de sentido pleno”*, tendo havido a coexistência de ambos, inclusive no protoindo-europeu. E insiste na diferença entre a noção lexical e a noção gramatical: duas construções e duas funções diferentes. O uso predicativo, o verbo na forma incompleta, pode ser representado por ‘X é Y’, ‘X não é Y’ e o uso existencial, o verbo na forma completa, por ‘X é’, ‘X não é’.

¹² (Locke, Ensaio sobre o entendimento humano), Livro III, capítulo I, parágrafo V, p. 435.

¹³ (Müller, Nouvelles leçons sur la science de la langue), p. 68.

¹⁴ (Hermit, Kümmel, Zehnder, Lipp, & Schirmer, Lexikon Der Indogermanischen Verben), p. 241 e p. 98.

¹⁵ (Meier-Brügger, The Indo-European Linguistics), p. 238.

¹⁶ (Benveniste, Problemas de Língua Geral), Capítulo XVI, “Être” et “avoir” dans leurs fonctions linguistiques, p. 187 ss.

Quanto à noção lexical, segundo o autor, a raiz mais antiga é a do indo-europeu **es* que significa¹⁷ “*ter existência, ser em realidade e essa existência, essa realidade se define pelo que é autêntico, consistente, é verdadeiro*”. A noção copulativa, por sua vez, está presente em um tipo de sentença que estabelece a identidade de dois termos pronominais. Não há qualquer relação de natureza ou de necessidade entre as duas noções: cópula ou existencial.

O infinitivo (*ἀπαρέμφατον*) caracteriza-se por desinências próprias apostas ao radical nos quatro sistemas verbais (aoristo, futuro, perfeito e imperfeito), nas vozes ativa, média e passiva. As desinências infinitivas não têm flexão de gênero, número, caso ou de pessoa do discurso. O infinitivo é o conceito verbal abstrato, tanto em português quanto em alemão, ele é a forma designativa do verbo, mas é uma *ἔνγκλισις* limitada no potencial de aparecimento de todas as manifestações de um verbo.

As formas nominais do verbo são ditas formas infinitas porque não definem as pessoas dos discursos¹⁸.

O infinitivo é uma evolução posterior da língua grega, e foi inclusive o critério utilizado para o agrupamento dos dialetos gregos. Ou seja, não pertenceu originalmente à estrutura comum da língua, como podemos observar nas diversas formas do infinitivo: *ἤμεν* (dórico), *ἔμμεν*, *ἔμμεναι* (eólico) e *εἶναι* (jônio e ático), diferentemente das formas finitas¹⁹.

“O ser”, *τὸ εἶναι*, é um substantivo verbal, que faz uso da forma infinitiva do verbo. O infinitivo, assim como o particípio e os adjetivos verbais na língua grega, são “palavras verbais”, isto é, formas verbais que possuem certas propriedades do substantivo²⁰.

A utilização do **es* tanto na função de cópula quanto na função de verbo de existência generalizou-se na maioria das línguas de origem indo-europeia. É possível, segundo Benveniste, inferir que a cópula é derivada de um verbo existencial.

¹⁷ *Idem*, p. 173 “já não é possível atingir diretamente esse sentido mas o fato de que **bhu-* “estender, crescer”, forneceu uma parte das formas de **es-* permite entrevê-lo.

¹⁸ O infinitivo na língua portuguesa, diferentemente do grego e do latim apresenta uma forma flexionada: andar eu, andares tu, andar ele...

¹⁹ (Chantraine, Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque).

²⁰ (Smyth, Greek Grammar), p. 107.

Pode-se predicar algo de diversas formas: tanto utilizando a frase nominal, sem verbo nem qualquer elemento de cópula, como também utilizando o verbo *ser* como elemento de junção, ou através de outros operadores.

Há diversos exemplos da utilização dessas diferentes estruturas de predicação: no semítico é suficiente a justaposição de termos nominais para obter a frase nominal, no russo e no húngaro um morfema zero (pausa) cumpre este papel, em outros idiomas esta função é realizada por um pronome. Pode-se encontrar a forma nominal em diversas línguas: sumérias, caucasiana, altaica, dravidiana, indonésia, siberiana, e etc.

A frase nominal no indo-europeu²¹ “*constitui um enunciado assertivo, finito...não sendo susceptível das determinações que a forma verbal tem em si: modalidades temporais, pessoais, etc.*”, ou seja deve ser intemporal, impessoal, não modal, afirmando “*uma certa “qualidade” (no sentido mais geral) como própria do sujeito do enunciado, mas fora de qualquer determinação temporal, ou outra, fora de qualquer relação com o interlocutor*”.

Não é correto dizer que nas frases nominais o verbo está elíptico. Diz Meier-Brügger “*In fact the ‘ellipsis’ is not exact, since the copula is not essential. Contrarily, the use of the copula should rather be seen as an adaption to the common patterns of verbal phrases, which always feature a finite verb phrase*”. Acrescenta Benveniste²² “*Devemos insistir fortemente sobre a necessidade de rejeitar toda a implicação de ‘ser’ lexical na análise da frase nominal*”.

No grego e no latim, como vimos, as duas estruturas estão presentes: a forma nominal e o *ἐστί*. Benveniste²³ faz uma análise do emprego dessas duas formas na poesia de Píndaro e na prosa narrativa de Heródoto.

Nas Píticas, a frase nominal é utilizada como expressão de “verdade geral” ligando-se sempre ao discurso direto²⁴, “*a felicidade é sempre o primeiro bem a conquistar, a boa fama vem em segundo lugar*” (τὸ δὲ παθεῖν εὖ πρῶτον ἀέθλων· εὖ δ’ ἀκούειν δευτέρα μοῖρ’, I, 99), “*os ventos que sopram nas alturas mudam incessantemente*”, (ἄλλοτε δ’ ἄλλοῖαι πνοαῖὺψιπετᾶν ἀνέμων, III, 104), “*as grandes virtudes são sempre eloquentes*”, (Δ’ ἄρεται δ’ αἰεὶ μεγάλαι

²¹ (Benveniste, Problemas de Língua Geral), p. 171.

²² *Idem*, p. 172.

²³ *Ib.*, p. 174.

²⁴ O autor ressalta que tal constatação já havia sido registrada por outros filólogos dentre eles, Meillet.

πολύμυθοι, IX, 76), “o destino permanece inevitável”, (τὸ δὲ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν, XII, 30).

O mesmo tipo de emprego é encontrado nos Trabalhos de Hesíodo, “o trabalho não é um opróbrio, não fazer nada que é um opróbrio”, (ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος, 310), e também “a riqueza não se deve arrebatá-la; dada pelo céu é bem preferível”, (χρήματα δ’ οὐχ ἀρπακτά· θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω, 320).

Em sua pesquisa na *História* de Heródoto, onde há descrições de lugares, fatos, costumes, países, afirma Benveniste²⁵ que a utilização do *ἔστι* é preponderante: “Paniônio é um local sagrado ao norte de Mícale *Τὸ δὲ Πανιώνιον ἔστι τῆς Μυκάλης χῶρος ἰρός*) e “Mícale é um promontório na terra firme” (ἡ δὲ Μυκάλη ἔστι τῆς ἠπείρου ἄκρη; I, 48) e o uso da estrutura nominal é bem menor, e sempre no contexto da verdade geral.

A conclusão de Benveniste é que a frase nominal é a do discurso, e a do verbo *ser* como partícula de ligação é a da narração. Este mesmo emprego pode ser encontrado tanto no latim quanto no sânscrito.

A tradição filológica, como vimos, nos indica o sentido existencial do verbo *ser* como originário e essencial, mas vale a pena ouvir Heidegger²⁶, “Por mais valiosas que sejam as constatações da filologia elas não podem bastar. Pois é depois delas que começa a investigação”.

²⁵ *Ib.*, p.176 e afirma que no dicionário de Powell são registradas mais de 307 exemplos de nessa função.

²⁶ (Heidegger, Introdução à Metafísica), p. 110.

3

Os diversos sentidos do ser: a resposta de Kahn

Mill²⁷, ao analisar a cópula em uma proposição, identificou o caráter “ambíguo” do verbo *ser*: tanto como “sinal de predicação” quanto com o significado de existência. E no exemplo “Sócrates é justo” demonstra que podem ser atribuídos a Sócrates tanto a qualidade de justo como também a da existência, havendo assim um duplo sentido no verbo *ser*.

No entanto, segundo ele, a qualidade de existência não deve ser considerada nesse tipo de predicação, quando se diz, por exemplo, “O centauro é uma ficção dos poetas” não podendo ser imputada ao centauro a afirmação da existência.

E acrescenta:

“Many volumes might be filled with the frivolous speculation concerning the nature of being (τό ὄν, οὐσία, Ens, Entitas, Essentia and the like) which has arisen from overlooking the double meaning of the words to be”, e continua, “yes it become us not to triumph over the great intellects of Plato and Aristotle, because we are now able to preserve ourselves from many errors in which they, perhaps inevitably, fell”.

Segundo Mill, como os gregos falavam poucos idiomas tinham uma maior dificuldade em perceber essas “ambiguidades”.

Será a partir de Frege, no entanto, que a questão dos diversos significados do verbo *ser* será elaborada de forma mais completa. As reflexões sobre a ambiguidade e os diversos sentidos desse verbo encontram-se distribuídas em suas diversas obras. Pode-se listar quatro diferentes sentidos do verbo *ser*: o da identidade ($a=b$), o da predicação (a é $alto$), o da existência, e o da inclusão de classe (o filósofo é um homem).

Para Frege são diferentes o “é” da predicação e o “é” da identidade; considerando as expressões “a estrela matutina é Vênus” e “a estrela matutina é um planeta”, no primeiro exemplo são dois nomes próprios que se referem ao mesmo objeto, no segundo, um nome próprio (estrela matutina) refere-se a um

²⁷ (Mill, A System of Logic, Raciocinative and Inductive), chapter IV, §1 , p. 199.

conceito (planeta). Diz Frege²⁸ “*Uma identidade é reversível; mas ao cair um objeto sob um conceito não é uma relação reversível. O ‘é’, na sentença “a estrela matutina é Vênus não é, obviamente, a simples cópula, conteudisticamente o ‘é’ é aqui uma parte essencial do predicado...”*”.

A identidade é uma proposição *a priori* e analítica, não existe necessidade de verificação, enquanto a predicação é sintética, informando algo de novo sobre o universo e, nesse sentido, fundamental para o pensamento científico. A predicação é uma relação entre um objeto e um conceito e o “é” da inclusão de classe é uma relação de subordinação entre conceitos de mesma ordem.

Em Frege a existência não é uma propriedade de um objeto, mas de um conceito, é um conceito de segunda ordem, “*existence is in fact nothing but denial of the number naught. Because existence is a property of concepts the ontological argument for the existence of God breaks down*”²⁹. Anteriormente, Frege³⁰ já havia tratado do tema, “*Por fim chamei a existência de um predicado de um conceito*” e exemplifica “*Na sentença ‘Há pelo menos uma raiz quadrada de 4’ estritamente nada se predica do número dois nem do número -2*”.

Pode-se perceber em Frege a influência do pensamento de Kant, para quem existência não é um predicado, um conceito de algo que se pode adicionar ao conceito de alguma coisa, “*A proposição Deus é onipotente contém dois conceitos que tem seus objetos: Deus e onipotente*” tendo o “é” o papel de cópula e quando se diz “*Deus é ou há um Deus, não se coloca nenhum predicado novo ao conceito de Deus*”³¹.

Contra a visão tradicional do sentido originário do verbo ser como existência, ou mais concretamente como presença, e que posteriormente teria passado a ser utilizado como cópula, e em resposta aos críticos da ambiguidade do verbo *ser*, Charles Kahn elabora uma nova conjectura, afastando-se do *mainstream* interpretativo do existencial ou da cópula como os sentidos fundamentais, e apresentando um novo sentido: o veritativo.

Desde o artigo³² publicado em 1966, além de diversos *papers* posteriores, incluindo um livro³³ em 1973, o autor tem-se dedicado ao estudo do verbo *ser* e

²⁸ (Frege, *Lógica e Filosofia da Linguagem*), p. 116.

²⁹ (Frege, *The Foundations of Arithmetic*), p. 65.

³⁰ (Frege, *Lógica e Filosofia da Linguagem*), p. 119.

³¹ (Kant, *Crítica da Razão Pura*), p. 549.

³² (Kahn, *Cadernos de Tradução I*), O verbo grego “ser” e o conceito de ser .

das suas diversas possibilidades interpretativas. Vale a pena salientar que o seu pensamento tem evoluído bastante durante esse período, razão pela qual é necessário analisar o seu pensamento considerando as diversas contribuições no tempo.

Segundo Kahn³⁴, não há evidências que suportem essa visão da linguística comparativa onde “*the primitive meaning of verbs and other basic lexemes must have been an idea with sensorial content, carrying a concrete spatial or bodily connotation*”, nem a visão de que através de metáforas, os sentidos concretos vão sendo transferidos para sentidos mais abstratos.

Diversos exemplos, além do verbo *ser*, podem ser considerados, como a evolução da raiz *weid- que gerou *ἰδεῖν*, *ver* e *οἶδα*, *saber por ter visto* e posteriormente *saber*, ou a raiz *gen- de *γίγνομαι* inicialmente *nascer* em referência ao parto e posteriormente *emergir*, *vir à luz*, *vir a ser*, *tornar-se*. E “*to live, be alive is surely the most definite and vivid of all senses attested for εἶμι*”³⁵ tendo sido esse o sentido primitivo de *es-.

Kahn questiona também outros pontos: primeiro que o sentido de “viver” tenha sido o sentido mais antigo do verbo *ser* em grego e que os demais sentidos sejam dele derivados. Para ele é mais provável que esse sentido primordial seja locativo-existencial, construído dentro de uma estrutura de cópula e tendo alguma dimensão existencial: *está presente*, *está à mão*, *está efetivamente ali*. O segundo ponto é que esse sentido possa ter sido o único significado original.

A hipótese considerada pelo autor é que os sentidos geral e especial, concreto e abstrato tenham-se desenvolvido simultaneamente. E observa³⁶ “*in intuitive or psychological terms we may thus recognize the locative and local-existential uses of eimi as the center of the whole system. In more strictly linguistic terms, however it is the copula as such, not merely the locative copula — that imposes itself as the fundamental fact*”. Além disso, a dicotomia entre cópula e o significado existencial é falha porque confunde a noção sintática da primeira com a noção semântica do segundo.

³³ (Kahn, The Verb 'Be' in Ancient Greek).

³⁴ (Kahn, Cadernos de Tradução I), p. 373.

³⁵ *Idem*, p. 374.

³⁶ *Ib.*, p. 388.

Para o autor³⁷, os diversos usos do verbo *eînai* formam “*a unified conceptual system, a network of interdependent concepts clustering around the notion of predication, and these concepts provide a proper subject for ontology, both ancient and modern*”.

Há, para Kahn, uma interdependência entre o uso predicativo e o uso existencial: a cópula é implicitamente existencial e o uso existencial é potencialmente predicativo. Isto significa, no primeiro caso, dizer que em uma sentença ‘S is P’ há duas afirmações: ‘S existe’ e ‘S é um P’. Quanto ao segundo caso, Kahn³⁸ afirma que:

“both in the Sophist and in Republic, then, we can say that Plato has only one concept of Being, expressed by eînai, ousía and ón, a concept that will cover the notions of existence, predication, identity, truth, and perhaps more”.

Segundo Kahn, a grande maioria se não todos os empregos do verbo *ser*, são potencialmente predicativos: “‘X is’ can be derived from ‘X is Y’ by zeroing the predicative”. Esta proposta é o que autor denomina a revolução copernicana no estudo do verbo *ser*: “replacing existence by predication at the center of the system of uses for *einai*... ‘to be’ is to be something or other’ ”. Três são os argumentos apresentados que justificam a primazia da predicação: o uso copulativo é predominante, é sintaticamente elementar e é conceitualmente anterior.

Para Kahn, a função sintática da predicação é mais básica para a compreensão dos usos do verbo *ser* como um sistema unificado e do seu papel para a filosofia. Assim, utilizando o método da gramática transformacional desenvolvida por Zellig Harris, em que sentenças complexas podem ser decompostas em *kernel*s ou estruturas elementares e aquelas podem ser formadas a partir destas últimas, o autor faz uma análise dos usos do verbo *ser* presentes na *Ilíada* e na *Odisseia*, encontrando três usos predominantes: cópula, existencial e veritativo.

Ele se propõe a responder a questão³⁹ “*como foram os filósofos gregos guiados ou influenciados em sua formulação das doutrinas do Ser pelo uso pré-filosófico desse verbo?*”.

³⁷ (Kahn, *Essays on Being*): Chapter 5 “A return to Theory of the Verb Be and The concept of Being, p. 112.

³⁸ *Idem*, p. 115.

³⁹ (C. Kahn, *Cadernos de Tradução I*), O verbo grego “ser” e o conceito de ser.

Para ele não há evidências de que a distinção entre a interpretação existencial ou copulativa possa ser encontrada no uso dos autores clássicos, e há uma confusão entre a distinção sintática (construção absoluta ou predicativa) e a semântica (existencial ou outro significado) mas a distinção semântica, “*é pior do que inútil porque nos leva a tomar certa a ideia de existência como um sentido básico do verbo grego*”⁴⁰.

Kahn nos apresenta então duas evidências que comprovariam que os gregos não utilizaram a noção de existência: os quatro sentidos do verbo ser apresentados por Aristóteles no livro delta da *Metafísica*, são predicativos, não sendo registrada nenhuma ocorrência do verbo ser no sentido existencial. E um dos sentidos apontados por Aristóteles é a construção copulativa com o uso veritativo.

E também na frase de abertura da obra de Protágoras, apresentada por Platão no *Teeteto*, Kahn afasta a interpretação existencial.

Esses dois exemplos são também utilizados para justificar a interpretação mais fundamental de *εἶναι* proposta por Kahn, quando utilizado sem predicados a veritativa: “ser assim”, “ser o caso” ou “ser verdade”.

O sentido veritativo é um dos mais antigos usos do indo-europeu, e em grego aparece no particípio no dativo “*τῷ ὄντι*”, com o significado de “realmente, verdadeiramente”, na forma adverbial “*ὄντως*”, e pelo uso absoluto do verbo finito em “*ἔστι ταῦτα*”, significando “essas coisas são assim”.

É esse sentido que Kahn propõe utilizar como caminho interpretativo para o ser parmenídico: “*se entendermos o verbo e o particípio aqui como em Heródoto e Protágoras, a doutrina de Ser de Parmênides é antes de mais nada uma doutrina relativa à realidade como aquilo que é o caso*”. Além do uso veritativo o autor destaca o sentido locativo do verbo ser, pouco discutido pelos comentadores.

Em 1972⁴¹ ele apresentou uma nova formulação para sua teoria: admitindo que os filósofos gregos abordaram ocasionalmente o conceito de existência, e que o conceito de Ser em Parmênides e em Platão “*é primariamente compreendido por referência à noção de verdade e à noção correspondente de realidade*”. E a questão fundamental dos filósofos gregos seria: “*como deve ser o mundo estruturado para que a investigação, o conhecimento, a ciência e o discurso*

⁴⁰ *Idem*, p. 13.

⁴¹ (C. Kahn, *Cadernos de Tradução I*), Sobre a Terminologia para cópula e existência. p. 67.

*verdadeiro (ou se for o caso, o discurso falso) sejam possíveis? Em termos linguísticos isso significa que o uso decisivo do verbo na criação da ontologia grega é o que nós chamamos de uso veritativo, no qual o verbo *estí* significa a verdade ou é o caso”.*

Segundo Kahn, o pensamento condutor no início do Poema é a verdade como meta da investigação, e o *ser* que deverá ser conhecido é a realidade, a noção veritativa conduz ao conceito de realidade em oposição à aparência, verdade em oposição à *δόξα*.

Em 1986⁴² além de apresentar a sua crítica à explicação tradicional do sentido existencial do verbo *ser* apresentada pelos filólogos, expõe o que ele denomina de “*modesta revolução copernicana: reinstalar a cópula no centro do sistema de uso de εἶναι*” baseada em três pontos: é estatisticamente predominante, é sintaticamente elementar, e é anterior e central em todo o sistema de usos do verbo.

A função da semântica da cópula seria, para Kahn⁴³, “*a de carregar a marca de pretensão de verdade da sentença, para servir de foco para a pretensão da sentença inteira*”, e assim o sentido veritativo, quando o verbo exprime as noções de verdade e realidade, torna-se ainda mais evidente.

O autor ressalta que apenas a partir da cópula é que se pode compreender tanto o sentido veritativo quanto o existencial e que os dois últimos não podem explicar um ao outro.

E apresenta os aspectos sintáticos da construção veritativa: o sujeito gramatical de *ἐστί* não é uma forma nominal, mas uma estrutura sentencial, a construção do verbo é absoluta, uma oração que exprime um pensar, expresso ou implícito. Os dois usos, veritativo e copulativo, “*estão lógica e naturalmente ligados desde que mantenhemos em vista a função semântica da cópula como marca de pretensão de verdade*”⁴⁴.

Os usos existenciais de *εἶναι*, a partir de uma detalhada pesquisa realizada em Homero podem ser agrupados em três categorias: cópula que é o mais comum, o operador da frase existencial, mais raro do que o anterior, encontrado apenas quatro vezes dentre os quinhentos e sessenta e dois usos de *εἶναι* na *Ilíada*, e o

⁴² (Knuuttilla and Hintikka The Logic of Being: Historical Studies), Retrospect on the Verb ‘To Be’ and the Concept of Being.

⁴³ *Idem*, cit, p. 6.

⁴⁴ *Ib.*, cit, p. 8.

predicado existencial (sentenças tipo “há deuses”) que não ocorreu nenhuma vez em Homero, nem antes do séc. V, tendo sido encontrados inicialmente em Melisso, Protágoras e Aristófanos.

Kahn então sugere⁴⁵ que “*para compreender o uso filosófico antigo, tanto em Parmênides como em Platão, a noção veritativa (se é ou não o caso que p) torna-se mais importante do que a ideia de existência (se há ou não uma tal coisa como X) embora ambas as noções estejam presentes*”.

Kahn se volta então para a interpretação do Poema. Antes de iniciar a argumentação reforça a sua posição de que “*em um desafio deliberado ao que parece ser a interpretação prevalecente, quero defender a tese de que em Parmênides assim como em Platão e Aristóteles, e também no uso pré-filosófico do verbo, a existência é um componente subordinado e não primário do conceito de Ser*”⁴⁶. Admitindo a necessidade do uso existencial no contraste de *o que é* com *o nada*, ele defende que na apresentação inicial do poema, fragmento 2.2, o *ἔστι* possa ser adequadamente compreendido pelo sentido existencial.

Para o autor a interpretação do fragmento 2.2 (“*que é e não pode não ser*”) deve ser efetuada em conjunto com o Proêmio (onde a deusa pretende instruí-lo no “*imperturbável coração da Verdade persuasiva*”) e o fragmento 2.4, (“*é o caminho da Persuasão que segue a Verdade*”). Assim o caminho do “*é*” deve conduzir à verdade. Associado então a um sentido veritativo este *ἔστι* deve ser interpretado como sendo a realidade conforme conhecida: “*o que é conhecido ou conhecível deve ser necessariamente o caso e não pode não ser assim*”⁴⁷.

Kahn, em 1988⁴⁸, divide as tentativas de interpretação da noção de Ser em Parmênides em dois grupos: os que priorizam a função existencial, como Owen, Barnes, Gomez-Lobo e Tarán, e os que preferem uma linha predicativa, como Mourelatos e Calogero e inclui a sua interpretação veritativa no segundo grupo.

E insiste que a interpretação existencial do verbo ser é⁴⁹ “*linguisticamente implausível para o tempo de Parmênides, e insatisfatório tanto para interpretação do poema quanto para a compreensão do impacto de Parmênides sobre Platão*”.

⁴⁵ *Ib.*, cit. p. 12.

⁴⁶ *Ib.*, p. 13.

⁴⁷ *Ib.*, p. 14.

⁴⁸ (C. Kahn, Cadernos de Tradução I), Ser em Parmênides e Platão, p. 172

⁴⁹ Idem, p. 169.

O ponto da controvérsia está, para Kahn, na ocorrência de *éstí* em B2. A interpretação veritativa proposta pelo autor deve ser aplicada apenas a este fragmento, aceitando que Parmênides prossegue⁵⁰ “*para além da noção veritativa*”, abordando então o aspecto existencial.

Em um artigo publicado em 2002⁵¹, Kahn reafirma a noção veritativa como fundamental na leitura do fragmento B2, mas acrescenta que o conceito de *ser* em Parmênides⁵² *deve ser visto como uma complexa mistura e unificação de pelo menos seis diferentes funções do verbo einai em Grego*”: a veritativa, a existencial, a cópula, o estado de duração, a locativa e a da identidade.

Em seu mais recente livro Kahn, retorna novamente ao tema afirmando que, para Parmênides, o conceito de *ser* utiliza a predicação como base mas inclui três valores para *εἶναι*: existencial (S é), instanciação do predicado, onde P é ou ocorre, e o veritativo. Ou seja “*an occurrence of is (estí) or being (eón) in Parmenides presupposes a predication of the form S is P, and asserts (1) the existence of a subject; (2) the instantiation of a predicate; and (3) the combination of the two in a state-of-affairs*”⁵³.

Kahn, na catalogação dos usos do verbo *ser*, contribui de forma expressiva para o entendimento dos diversos sentidos desse verbo, mas essa ambiguidade apresentada originalmente por Mill, e que vem sendo debatida pelos diversos comentadores, parece ser uma leitura moderna e contemporânea do *Poema*, amplificada pelas questões levantadas pela filosofia analítica.

Como veremos nas interpretações de Górgias e de Melisso, essa vertente interpretativa parece não ter relevância para os pensadores gregos. O verbo *ser* para os gregos é uno.

⁵⁰ *Ib.* p.171.

⁵¹ (C. Kahn, *Essays on Being*), Parmenides and Plato Once More.

⁵² *Idem*, p. 200

⁵³ (Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*), p. 97

4

Melisso

4.1

Vida e obra

Melisso⁵⁴, filho de Itágenes, era pupilo de Parmênides. Jônio, dele, nos diz Plutarco⁵⁵, que foi um filósofo e que teria atuado como *στρατηγός* em Samos e que “Aristotle disse que Péricles foi também derrotado por Melisso na batalha naval”.

Essa intervenção ateniense foi devida à mediação da disputa entre Mileto e Samos por Priene, decidida em favor dos milésios por Atenas. A batalha foi travada em 441 a.C., e provavelmente baseado nesse fato, Apolodoro⁵⁶ fixou o *floruit* de Melisso na octogésima quarta Olimpíada, isto é, 444-441a.C. Para Reale⁵⁷, a indicação de Melisso para um cargo de tanta importância na referida batalha permite a hipótese de que ele fosse mais velho e que teria nascido em torno de 500 a.C. Isto torna viável a informação dada por Laertius⁵⁸ de que ele teria debatido com Heráclito.

De acordo com Simplício, Melisso teria escrito o tratado *Περὶ φύσεως ἢ περὶ ὄντος*, e acredita-se ter sido a sua única obra. O costume de dar nomes às obras dos físicos teria ocorrido a partir dos sofistas, e o título *Περὶ φύσεως* é utilizado para nomear quase todas as obras de física dos pré-socráticos⁵⁹.

Um dos argumentos utilizados para confirmar o título da obra de Melisso é o fato de Górgias ter chamado o seu tratado de “*Περὶ φύσεως, Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*”, e que este título teria sido escolhido como paródia do título da obra de Melisso. Kirk⁶⁰, no entanto, afirma que “*the most we could with any safety conjecture is that Melissus’ work was known to Górgias by the title recorded*”.

⁵⁴ (Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*), IX, 24.

⁵⁵ (Plutarco), p. 75.

⁵⁶ (Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*), IX, 24.

⁵⁷ (Reale Melisso, *Testimonianze e Frammenti*), p. 17.

⁵⁸ (Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*), IX, 24.

⁵⁹ Segundo Galeno, in *Hippocratis de natura hominis* 15.5.10-12: “*You will find that all the books of his sort entitled On Nature belong to the ancient philosophers, such as Empedocles, Parmenides, Melissus, Alcmaeon, and Heraclitus*”.

⁶⁰ (Kirk, Raven and Schofield, *The Presocratic Philosophers*), p. 392.

Se utilizarmos a datação de Apolodoro, o *floruit* de Zenão teria ocorrido em 464-461 a.C., sendo assim uns vinte anos mais velho do que Melisso. Mesmo se utilizarmos a fixação da data obtida a partir do relato do diálogo *Parmênides*⁶¹, o *floruit* de Zenão teria ocorrido em 450-445 a.C., reduzindo, assim, a diferença de idade para uns cinco anos. Como Platão informa que a obra de Zenão teria sido composta na juventude, pode-se considerar que Melisso tenha tido acesso à obra deste.

As informações sobre as relações entre Melisso, Empédocles e Anaxágoras são muito escassas, não permitindo uma conclusão objetiva. Sabemos que Anaxágoras era um pouco mais velho do que Empédocles, mas as suas obras seriam tardias⁶², tendo vivido de 500-497 a.C. a 428 a.C. e o seu trabalho ter-se-ia tornado público em torno de 440 a.C., a partir desses dados é improvável que Melisso tenha tido acesso à obra de Anaxágoras.

Quanto a Empédocles, teria tido o seu *floruit* na octogésima quarta olimpíada (444-441 a.C.), e segundo D. L.⁶³, teria vivido entre 484 a.C. e 424. A.C. Com base nessa datação seria muito difícil que Melisso tivesse sido exposto aos trabalhos de Empédocles, apesar de alguns comentadores encontrarem indícios do pensamento dele na obra de Melisso. Na hipótese da data considerada por Reale, essa possibilidade não existiria. Melisso teria influenciado as obras dos atomistas, notadamente Leucipo.

Quanto às referências de Platão a Melisso, no *Teeteto*⁶⁴, após citar um trecho do *Poema*, refere-se aos Melissos e aos Parmênides (*Μέλισσοί τε και Παρμενίδαι*) que expuseram a doutrina segundo a qual “ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ” e “ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ” e “οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται”. Vale ressaltar que a formulação *todas as coisas são um* é uma leitura platônica do eleatismo⁶⁵ e a menção ao movimento é baseada em Melisso e não de Parmênides.

Mais adiante no diálogo⁶⁶, após desistir de examinar as doutrinas desses filósofos, justifica assim a Teodoro, a sua decisão: “*envergonhando-me de examinar vulgarmente*”, Melisso e os demais que ensinaram que o todo é um e imóvel e “ἦπτον αἰσχρόνομαι ἢ ἕνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται,

⁶¹ (Platão, Parmenides), 127b.

⁶² (Aristóteles, Metafísica), 984, a11.

⁶³ (D. Laertius, Lives of Eminent Philosophers), 8.74.

⁶⁴ (Platão, Teeteto), 180e.

⁶⁵ Parmênides e Melisso dizem que “o que é” é um.

⁶⁶ (Platão, Teeteto), 183e.

τὸ τοῦ Ὀμήρου, “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἄμα “δεινός τε”. É digno de nota o jogo de linguagem de Platão: Parmênides, “*sendo único*” e “*parecendo um verso de Homero*”. Essas são as únicas menções de Platão a Melisso.

É também importante ressaltar que Platão não estabeleceu nenhuma relação entre esses dois filósofos além da temática, diferentemente do que disse de Zenão⁶⁷, “*que tinha sido o favorito de Parmênides*”. No *Sofista*⁶⁸, o estrangeiro faz menção a um “*Ἐλεατικὸν ἔθνος*” que teria começado a partir de Xenófanes, ou até mesmo antes, que afirma “*ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*”.

A tradição filosófica associa, a partir de Platão, os quatro filósofos, Parmênides, Zenão, Xenófanes e Melisso ao eleatismo, mas a participação de Xenófanes nesse grupo é controversa e o eleatismo não deve ser visto como um bloco conceitual homogêneo, havendo importantes diferenças entre os seus pensadores como veremos adiante.

Aristóteles discute as teses de Melisso em diversos livros. Na *Metafísica* o eleatismo de Melisso é debatido a partir da teoria das quatro causas, na *Física*, é analisado dentro do contexto das categorias e da ontologia aristotélica. Nas *Refutações Sofísticas* e nos *Segundo Analíticos* é analisada a estrutura argumentativa do eleata.

A Melisso é reservado um papel secundário na história da filosofia, em grande parte, devido ao juízo de Aristóteles. Diz, na *Física*⁶⁹, “*De fato ambos raciocinam de forma erística, tanto Melisso como Parmênides... Mas o raciocínio de Melisso é mais vulgar e desprovido de dificuldade*” e na *Metafísica*⁷⁰, “*Para a pesquisa que estamos desenvolvendo, como dissemos, podemos deixar de lado dois desses filósofos, Xenófanes e Melisso, por serem as suas concepções um tanto grosseiras*”.

A reconstrução do pensamento de Melisso será feita a partir de dois autores, Simplicio, que em seus *Comentários à Física* e ao *De Caelo* de Aristóteles nos fornece uma paráfrase e dez fragmentos, e de um autor anônimo que escreveu

⁶⁷ (Platão, Parmênides), 127b.

⁶⁸ (Platão, Sofista), 242d.

⁶⁹ (Aristóteles, Física I-II), 186 a4.

⁷⁰ (Aristóteles, Metafísica), 986b25.

uma segunda paráfrase, MXG, originalmente atribuída a Aristóteles. Não há consenso entre os comentadores quanto a data⁷¹ e autoria do MXG.

Simplício, um neoplatônico, é a referência mais importante ao pensamento de Melisso. Ao procurar aproximar o pensamento dos pré-socráticos ao de Platão e Aristóteles e também ao neoplatônico, faz diversas citações dos textos originais dos primeiros, preservando assim uma quantidade importante dos fragmentos. É a mais importante fonte de pensadores como Parmênides, Empédocles, Anaxágoras e Zenão e também referência para Eudemo, Adrasto, Alexandre de Afrodísias e para os estoicos.

Simplício estudou com Amônio e posteriormente com Damásio tendo esse sido o último chefe da escola neoplatônica de Atenas. Pagão, seus comentários se opõem ao de Filoponos, neoplatônico cristão. Após o seu retorno da Pérsia em 432 d.C., Simplício escreveu comentários de algumas obras de Aristóteles: *De Caelo*, *Física* e *Categorias*, nessa ordem.

Seus comentários à *Física*, não só por ser fonte dos pensamentos dos pré-socráticos, mas também por fornecer um panorama dos debates entre Aristóteles, Teofrasto, Eudemo e dos demais neoplatônicos, é considerada de melhor qualidade⁷² quando comparada com os outros dois comentários antigos à *Física* que sobreviveram, os de Temístos e de Filoponos. É importante considerar que em sua argumentação são utilizados elementos tanto da lógica aristotélica como da estoica⁷³.

4.2

O Ser de Melisso

As características do *ser* de Melisso serão apresentadas a partir de um agrupamento temático dos fragmentos disponíveis, da paráfrase de Simplício, e complementadas, quando necessário, com o MXG. Cada propriedade resultante, por sua vez, será contrastada com as características principais do *ser* de

⁷¹ Em um estudo detalhado Mansfeld acredita que o autor anônimo foi influenciado pelo Neo-Pirronismo, mas não exclui a possibilidade de que tenha sido por um dos seguidores tardios de Aristóteles, (Mansfeld, *De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism*), p.268.

⁷² Tarán, L in (Hadot, *Simplicus, sa vie, son oeuvre, sa survie*), p. 247.

⁷³ (Simplício, *On Aristotle Physics 1.3-4*), p. 1.

Parmênides, como formuladas no Poema, e as semelhanças e diferenças entre os dois serão assinaladas e comentadas.

São as propriedades do *ser*, segundo Melisso:

1. Não gerado, eterno e indestrutível,
2. Extensão ilimitada
3. Uno e homogêneo
4. Imóvel
5. Incorpóreo e indivisível

Após formular as características do *ser*, obtidas a partir de um rigor dedutivo, Melisso apresentará as suas críticas aos sentidos como instrumento de conhecimento do *ente*.

Será a partir da *Física*⁷⁴, 186 a4, em que Aristóteles inicia a sua exposição crítica da impossibilidade, apresentada pelos eleáticos, particularmente Parmênides e Melisso, de se conceber o múltiplo que, em seus *Comentários*, Simplício nos apresentará a sua paráfrase bem como os fragmentos essenciais do *Περὶ φύσεως ἢ περὶ ὄντος* de Melisso. Aristóteles, como já vimos anteriormente, inicia as suas refutações criticando severamente os dois pensadores, particularmente Melisso, dedicando-se a questionar mais detalhadamente o paralogismo que este teria cometido.

4.2.1

Não gerado, eterno e indestrutível

No primeiro⁷⁵ fragmento lê-se:

“καὶ Μ. δὲ τὸ ἀγένητον τοῦ ὄντος ἔδειξε τῶι κοινῶι τούτῳι χρησάμενος ἀξιώματι· γράφει δὲ οὕτως· ‘ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.’”

“E Melisso demonstrou o ser ingênito próprio do ente, tendo usado esse axioma comum. E escreve assim, sempre era o que era e sempre será. Se, pois, foi gerado, é necessário antes de ser gerado nada ser, se certamente nada era, de modo nenhum, nada poderia ter sido gerado a partir do nada.”

⁷⁴ *Idem*, p. 15.

⁷⁵ *Ib.*, 162, 24.

Vamos analisar duas questões: a da temporalidade e da geração. Quanto à primeira, Melisso insere o *ser* na temporalidade: “ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται”; Parmênides, aparentemente, o exclui da temporalidade: οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές, se entendermos a temporalidade⁷⁶ a partir dos balizadores de passado e futuro.

Melisso utilizou uma estrutura semelhante ao fragmento de Heráclito⁷⁷,

“*Esse cosmos o mesmo para todos, nem algum dentre os deuses nem dentre os homens o fez, mas foi sempre, e é, e será, sempre vivo acendendo-se na medida e segundo a medida extinguindo-se*”.

O ente de Melisso encontra-se no tempo, possuindo uma clara infinitude temporal, ele é hoje, mas foi e será (o mesmo). As implicações dessa construção diferem, e em muito, da formulação de Parmênides.

Pode-se levantar a hipótese de que Parmênides teria proposto o conceito de eternidade atemporal, já que teria afastado o passado e o futuro, que são as medições tradicionais do tempo. Não parece ser, no entanto, o caso em questão, porque a utilização do ἔστιν reforça ao menos a temporalidade dada pelo verbo no presente. Owen⁷⁸ denomina de *timeless present* a solução criada por Parmênides.

Em reflexão sobre o tempo, no *Timeu*⁷⁹ é dito:

“*Even as ‘was’ and ‘shall be’ are generated forms of Time, although we apply them wrongly, without noticing to Eternal Being. For we say that ‘is’ or ‘was’ or ‘will be’, whereas, in truth of speech, ‘is’ alone is the appropriate term; ‘was’ and ‘will be’ on the other hand, are terms properly applicable to becoming which proceeds in Time, since both of these are motions*”.

Segundo Platão, provavelmente tendo como referência Parmênides, apenas a palavra “*εἶ*” descreve o ser eterno verdadeiramente, “foi” e “será” estão relacionados com o tempo e com o movimento e referir-se-ão ao mundo

⁷⁶ (Kant, *Crítica da Razão Pura*), “o tempo é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições. Não se pode suprimir o tempo no que diz respeito aos fenômenos em geral, ainda que se possa perfeitamente retirar os fenômenos do tempo. O tempo é, portanto, dado a priori”, B46.

⁷⁷ (Diels and Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, Heráclito), fragmento 30, κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

⁷⁸ (Owen, *Logic, Science and Dialectic*), p. 27.

⁷⁹ (Platão, *Timeu*), 37e.

fenomênico produzido pelo demiurgo, onde o tempo criado é a imagem móvel da eternidade.

A questão, no entanto, tem provocado uma série de discussões entre os comentadores. Para Mondolfo⁸⁰, em Parmênides, *“l'essere ingenerato e indistruttibile è, nella sua immutabilità eterna, tutto fuori del tempo e della successione: non ammette né un tempo passato, né un tempo futuro; ma solo l'eterno immutabile presente”*.

Segundo Tarán⁸¹, *“they (the lines) mean only that Being is without beginning or end in time, but do not express the concept of atemporality”*. Para Calogero⁸², *“In Parmenide l'eternità è superiorità al tempo, presente senza passato e senza futuro; in Melisso l'eternità è totale estensione del tempo, somma del passato del presente e del futuro”*.

No entanto, em Parmênides como também em Melisso, a referência à questão temporal pode ter tido como objetivo tão somente a exclusão da possibilidade de mudança do *ente* (neste caso um *ἔστιν* qualitativo, copular), ou da sua gênese ou da sua destruição (um *ἔστιν* existencial), e a sua imutabilidade e existência se projetariam tanto em relação ao passado, quanto ao futuro. A fórmula parmenídica, no entanto, é mais complexa e permite uma elaboração conceitual com maiores possibilidades do que a encontrada em Melisso.

Melisso, como Parmênides, exclui a possibilidade da geração. Parmênides⁸³ apresenta a questão no fragmento oitavo da seguinte forma:

*“pois que origem dele investigarias?
Como e de onde tendo crescido? nem a partir do não ente permitirei
tu dizeres nem pensares, pois não é dizível nem pensável:
que não é. E que necessidade o teria incitado a surgir (crescido),
antes ou depois, tendo começado do nada?
Assim é necessário ou completamente ser ou não ser.”*

⁸⁰ (Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*), p. 92.

⁸¹ (Tarán, *Parmenides*), p. 95.

⁸² (Calogero, *Studi Sull'eleatismo*), p. 73.

⁸³ (Diels and Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, Parmênides), fragmento oitavo: *“τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆι πόθεν αὐζήθεν; οὐδ' ἐκ μη ἐόντος ἔασσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὤρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρζάμενον, φῶν; οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί”*.

pois que gênese dele investigarias?”

A impossibilidade da geração a partir do nada (*ex nihilo nihil*), em Parmênides, dá-se por duas razões: a primeira é que sendo proibido falar ou pensar *o que não é* exclui-se a possibilidade da geração a partir do nada, e a segunda razão está relacionada ao fato de que não está identificada uma necessidade para fazê-lo crescer a partir do nada e, conforme notou Aristóteles⁸⁴, o único monista que identificou a causa eficiente foi Parmênides.

Na argumentação de Melisso, a geração a partir do nada (*οὐδὲν ἐκ μηδενός*) é tomada como premissa, valendo ressaltar que na tradição jônica desde Tales, Anaxímenes e Anaximandro sempre existiu um substrato eterno em permanente transformação: água, ápeiron, dentre outros.

Reale⁸⁵ argumenta que o início do *Περὶ φύσεως ἢ περὶ ὄντος* que a formulação da impossibilidade da geração a partir do nada não seria o primeiro fragmento da obra de Melisso, como apresentado por Diels a partir dos estudos de Pabst⁸⁶. No início da paráfrase de Simplício, estaria o fragmento de abertura do tratado de Melisso:

E agora o argumento de Melisso ao qual Aristóteles antes se opõe, tendo pois empregado os axiomas dos físicos, Melisso, sobre a gênese e a corrupção, começa o seu tratado assim, “Se certamente nada é, o que poderia ser dito sobre isso como se alguma coisa ou algo fosse” (Kirk continua) E se é algo, ou vindo a ser, é, ou sempre sendo, é (εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τοῦτο τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός).”

A proposta de Reale, é totalmente consistente com a formulação de Parmênides, (*οὐδ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι*). Ou seja, a impossibilidade da geração a partir do nada encontraria a sua justificativa a partir da impossibilidade de se dizer *o não ser*.

É importante considerar, no entanto, que essa introdução não se encontra presente nos fragmentos, nem tampouco no MXG, que afirma textualmente,

⁸⁴ (Aristóteles, *Metafísica*).

⁸⁵ (Reale, Melisso, *Testimonianze e Frammenti*), p. 35.

⁸⁶ (Pabst, *De Melissi Sammii fragmentis*), a citação não está no dialeto jônico diferentemente das demais.

depois de se estabelecer o primeiro (premissa) o qual primeiramente admite, i.e., nada poderia ser gerado a partir do que não é. Burnet⁸⁷, por sua vez, acredita que o fragmento é autêntico porque possui um caráter eleático.

Outro ponto digno de nota é que a vedação de Melisso para a geração é expressamente dupla: do *não ser*, nada pode ser gerado, nem tampouco do *ser*, como está formulado na Paráfrase:

“Mas se foi gerado, ou certamente a partir do ente ou a partir do não ente. Mas nem a partir do não ente, é possível algo ser gerado (nem, outra coisa, por um lado, que nada é, muito mais o que é absolutamente), nem a partir do ente”.

No MXG, o Anônimo busca refutar aos argumentos de Melisso e apresenta na sua crítica à hipótese da impossibilidade da geração a partir do *não ser*, um verso de Hesíodo⁸⁸:

“Πάντων μὲν πρῶτον, φησί, χάος ἐγένετο, ἀπὸ τὰρ ἔπειτα γαῖα εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἢ δ’ Ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισι.”

Assim traduzido,

*“Dentre todos primeiro χάος foi gerado,
mas em seguida Gaia, seios amplos,
de todos sede sólida sempre,
e Eros que se distingue entre todos os imortais”.*

Outra diferença entre as formulações de Parmênides e Melisso é que não se encontra, nos fragmentos de Melisso, nenhuma menção à possibilidade de destruição do *ser*, como está presente no primeiro, encontrando-se tão somente na paráfrase de Simplicio, *nem então foi gerado ente, nem será corrompido*.

⁸⁷ (Burnet, *Early Greek Philosophy*), p. 336.

⁸⁸ (Hesíodo, *Theogonia*), 115.

4.2.2

Extensão Ilimitada

Vamos analisar a primeira inovação de Melisso no pensamento eleático: da eternidade do *ser* deduz-se a sua infinitude temporal. É essa afirmação que vai provocar a crítica aristotélica como veremos adiante. Lê-se no segundo fragmento:

“*ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ’ ἀπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἦρξατο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον). ὅτε δὲ μήτε ἦρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, ἀεὶ τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται <καὶ> οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι*”.

“Porque certamente não foi gerado, é e sempre era, e sempre será, e princípio não tem, nem fim, mas ilimitado é. Se de fato fosse gerado, princípio teria (teria pois principiado em algum momento a sua geração) e fim (teria pois findado em algum momento a sua geração). E porque nem principiou nem findou, sempre era e sempre será (e) não tem princípio nem fim. Pois não é possível ser sempre o que não é tudo.”

Lê-se no terceiro fragmento:

“*ὅτι δὲ ὥσπερ τὸ ‘ποτὲ γενόμενον’ [B 2] πεπερασμένον τῆι οὐσίαι φησίν, οὕτω καὶ τὸ ‘ἀεὶ ὄν’ ἀπειρον λέγει τῆι οὐσίαι, σαφὲς πεποίηκεν εἰπών· ‘ἀλλ’ ὥσπερ ἔστιν ἀεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἀπειρον ἀεὶ χρῆ εἶναι’. μέγεθος δὲ οὐ τὸ διάστατόν φησι*”.

“E afirma que exatamente como o que em algum momento foi gerado, limitado quanto à substância, assim também, diz, o que é sempre, ilimitado quanto à substância, demonstrou claramente dizendo “mas como é sempre, assim também é necessário ser sempre ilimitado quanto à grandeza”. Grandeza e não extensão, afirma.”

Lê-se no quarto fragmento:

“καὶ ἐφεξῆς δὲ τῷ αἰδίῳ τὸ ἄπειρον κατὰ τὴν οὐσίαν συνέταξεν εἰπὼν· ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχονούδεν οὔτε αἰδίων οὔτε ἄπειρόν ἐστιν, ὥστε τὸ μὴ ἔχον ἄπειρόν ἐστιν.”

“E sucessivamente ao eterno, o ilimitado segundo à substância, dispôs dizendo: nada que tem princípio e fim, nem eterno nem ilimitado é⁸⁹, como o que não tem limite é”.

Há duas questões importantes: a conclusão de que o que não foi gerado é ilimitado, e a passagem da eternidade temporal para o infinito espacial, que será também explorada em Górgias.

De acordo com o segundo fragmento, algo que foi gerado tem princípio e fim, e a partir disso, Melisso deduz que algo que não foi gerado então não teria nem princípio nem fim (*ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν*).

Vamos dividir o raciocínio de Melisso em três etapas:

Passo 1: tudo que foi gerado tem princípio e fim (princípio + fim = limite)

Passo 2: então tudo que tem princípio e fim foi gerado (falácia de conversão)

Passo 3: como tudo não tem princípio nem fim não foi gerado (sendo ilimitado)

Assim, Aristóteles⁹⁰ acusa Melisso de cometer um paralogismo, uma falácia de conversão⁹¹, *“se tudo que nasceu tem começo, também o que não nasceu não tem começo”*. Nas *Refutações*, Aristóteles explica melhor a questão, argumentando que a hipótese de um universo infinito supõe que o universo não veio a ser, e que tudo o que veio a ser teve um princípio; se portanto o universo não veio a ser, não tem princípio, sendo assim infinito, a conclusão não é necessária: se o que veio a ser possui um princípio não se segue que aquilo que possui um princípio tem de vir a ser. E mais adiante⁹², aponta também a tentativa de construir uma identidade entre nascer, ter um começo e ser finito:

“Ou ainda como no argumento de Melisso, alguém considera 'ter vindo a ser' e 'ter um começo', como a mesma coisa, e 'tornar-se igual', como a mesma coisa

⁸⁹ Dupla dimensão tempo e espaço, eterno sempre existente, como o que tem limite é.

⁹⁰ (Aristóteles, Física I-II), 186^a10.

⁹¹ (Aristóteles, Réfutations sophistiques), 167 b *“a refutação que ocorre devido ao consequente porque assumimos a relação de consequência recíproca”*.

⁹² *Idem*, 168b 35.

que “assumir a mesma magnitude”. Pois do que tendo vindo a ser tem um começo, ele afirma também que o que tem um começo veio a ser, pelo fato de “ter vindo a ser” e “sendo finito” serem ambos a mesma coisa, porque ambos têm um começo.”

É interessante notar que Aristóteles nesse momento não está questionando a infinitude espacial, mas sim a premissa do argumento, inviabilizando assim toda a conclusão de Melisso.

Pode-se objetar à falácia do conseqüente que, para Melisso, é uma característica essencial do que é gerado ter um princípio, não se configurando em um mero acidente, valendo recordar que para Aristóteles as falácias ligadas ao conseqüente dependem de que o conseqüente seja um acidente. Mas nesse caso sujeito e predicado seriam iguais inutilizando dessa forma o silogismo.

Interessa-nos especialmente a passagem do segundo fragmento, ao falar *do que é* Melisso afirma, “*princípio teria (teria pois principiado em algum momento a sua geração) e fim (teria pois findado em algum momento a sua geração)*”, que permite uma dupla interpretação, tanto temporal quanto espacial: o “teria principiado em algum momento a sua geração” tanto pode se referir a um momento no tempo, como no espaço, ou a ambos, o que aparenta ser a opção de Melisso.

Assim a geração seria tanto temporal quanto espacial como se percebe pela leitura do terceiro fragmento. A paráfrase do MXG nos aproxima ainda mais de uma leitura de infinito espacial, “*se eterno for, ilimitado ser, porque não tem princípio de onde foi gerado nem fim no qual, sendo gerado, uma vez findou*”. Vale salientar que ao se inserir dentro do tempo e espaço tende-se a estabelecer a materialidade do *ser*.

A afirmação de que por ser eterno, é também ilimitado quanto à extensão, difere da proposição de Parmênides⁹³ que estabelecia claramente o limite *do que é*:

“E assim firme nesse lugar mesmo permanece, pois a poderosa Necessidade nos grilhões do limite o retém, que todo entorno prende porque não está permitido por Themis ser inacabado o ente”. E mais adiante, “mas porque <há> um limite extremo, completo é em todas as direções, semelhante a corpo de uma esfera bem circular do centro, equidistante, por todas as direções”. E, “pois em todas as direções igual, semelhante em seus limites fica.”

⁹³ (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker, Parmênides), fragmento oitavo.

A concepção do *ser* de Parmênides limitado e como uma esfera finita pode ser pensada dentro de um contexto de oposição ao pitagorismo, onde convivem o limitado e o ilimitado, e também consistente com a concepção grega de que a perfeição esteja relacionada com o limite e o círculo. Melisso, de influência jônica, notou que a esfera teria que ter algum limite exterior, que não poderia ser o nada, porque este não poderia existir dentro da concepção eleática e assim a finitude teria que conviver com o espaço vazio (enquanto *não ser*) o que seria impossível.

Aristóteles⁹⁴, a partir da premissa de que o ente se diz de muitas maneiras, critica o conceito de ilimitado:

“Melisso diz que o ente é ilimitado. Então o ente é um quanto, pois o ilimitado está no quanto, e não é possível que a substância ou qualidade ou afecção sejam ilimitadas a não ser por concomitância, se forem ao mesmo tempo de certa quantidade. De fato, a definição do ilimitado utiliza do quanto mas não se utiliza da substância, nem do qual. Assim, se houver tanto substância como quanto, o ente será dois e não um; mas se houver apenas substância, o ente não será ilimitado, nem poderá ter grandeza alguma, caso contrário, seria certo tanto”.

4.2.3

Uno e homogêneo

Melisso, a partir do ilimitado espacial deduzido nos fragmentos anteriores, apresenta a prova da unicidade do ser: se fossem dois limitar-se-iam. Lê-se no quinto fragmento,

“ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπείρου τὸ ἓν συνελογίσαστο ἐκ τοῦ ‘εἰ μὴ ἓν εἴη, περανεῖ πρὸς ἄλλο’. τοῦτο δὲ αἰτιᾶται Εὐδήμος ὡς ἀδιορίστως λεγόμενον γράφων οὕτως ‘εἰ δὲ δὴ συγχωρήσειε τις ἄπειρον εἶναι τὸ ὄν, διὰ τί καὶ ἓν ἐστίν; οὐ γὰρ δὴ διότι πλείονα, περανεῖ πηι πρὸς ἄλληλα. δοκεῖ γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος ἄπειρος εἶναι περαίνων πρὸς τὸν παρόντα. πάντη μὲν οὖν ἄπειρα τὰ πλείω τάχα οὐκ ἂν εἴη, ἐπὶ θάτερα δὲ φανεῖται ἐνδέχασθαι. χρὴ οὖν διορίσαι, πῶς ἄπειρα οὐκ ἂν εἴη, εἰ πλείω”.

“E do ilimitado, o uno deduziu a partir disto, se não uno fosse, limitar-se-ia com outro. Eudemo, porém, acusa o que é dito <ser> desarticulado escrevendo assim, “mas se nesse momento, alguém concordasse ser ilimitado o ente, por que também é um? A partir disso, certamente não, porque muitos limitar-se-ão uns em relação aos outros. De fato, o tempo passado parece ser ilimitado (embora)

⁹⁴ (Aristóteles, Física I-II), 185^a32.

limitando-se com o presente. Então de todo modo ilimitado talvez não pudesse ser o múltiplo mas quanto às outras coisas parece ser possível. É necessário, então, determinar que como ilimitado não poderia ser, se múltiplo.”

Continua no sexto fragmento:

“τοῦ γὰρ αἰσθητοῦ ἐναργῶς εἶναι δοκοῦντος, εἰ ἐν τὸ ὄν ἐστίν, οὐκ ἂν εἴη ἄλλο παρὰ τοῦτο. λέγει δὲ Μ. μὲν ‘εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἴη, ἐν εἴῃ ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ’ ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἀλλήλα’, Παρμενίδης δὲ ‘οὐλον ... ἀγένητον”.

“Parecendo de fato claramente o sensível ser, se uno é o ente não poderia ser outro exceto esse. E diz Melisso se de fato ilimitado fosse, uno seria; se de fato dois fossem, não poderiam ser ilimitados, mas limitar-se-iam uns em relação aos outros, Parmênides, por outro lado, inteiro, ingênito”.

Melisso raciocina por absurdo, semelhante a Zenão: se fossem dois não poderiam ser ilimitados, excluindo, totalmente a possibilidade do múltiplo.

Parmênides⁹⁵ se refere ao *ser* como uno, “porque agora é um todo homogêneo, uno, contínuo”, mas tal propriedade não tem um destaque especial na sua argumentação. Para Teofrasto⁹⁶, “*Parmenides does not appear to prove that being is one*”. Segundo Kirk⁹⁷, “*he did not make it his central preoccupation. So when Plato and Aristotle represent monism as the principal thesis of Eleatics, they must be reading Parmenides through Melissan spectacles*”.

Com a adição da infinitude espacial e o reforço da unicidade o *ser* eleata vai, aos poucos, sendo reelaborado por Melisso afastando-se da formulação de Parmênides.

Não temos os fragmentos originais referentes à homogeneidade do ente. Simplicio se refere a ela na paráfrase “*pois o uno sempre semelhante a si mesmo*” e temos também a versão do MXG “*e se uno for, inteiramente semelhante ser, se pois dessemelhantes, muitos seriam, e não mais uno seria, mas muitos*”. Em Parmênides como veremos a homogeneidade é apresentada como prova da unicidade do *ser*.

⁹⁵ (Diels and Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, Parmênides), fragmento oitavo, “ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές”.

⁹⁶ (Simplicius, *On Aristotle Physics 1.3-4*), 115,18.

⁹⁷ (Kirk, Raven, & Schofield, *The Presocratic Philosophers*), p. 395.

4.2.4

Imóvel

A imobilidade do *ser* de Melisso é dada a partir do sétimo fragmento, ressaltando-se que a imobilidade se refere tanto à mudança qualitativa quanto ao deslocamento,

“λέγει δ’ οὖν Μ. οὕτως τὰ πρότερον εἰρημένα συμπεραινόμενος καὶ οὕτως τὰ περὶ τῆς κινήσεως ἐπάγων· (1) οὕτως οὖν αἰδίον ἐστὶ καὶ ἄπειρον καὶ ἐν καὶ ὅμοιον πᾶν. (2) καὶ οὐτ’ ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μείζονγίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται· εἰ γὰρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἐν εἴη. εἰ γὰρ ἕτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι, ἀλλὰ πόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μῆτι μυρίοις ἔτεσιν ἕτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ. (3) ἀλλ’ οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὸν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὸν γίνεται. ὅτε δεμήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἕτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη; εἰ μὲν μὲν γὰρ τι ἐγένετο ἕτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθείη. (4) οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ’ ἂν ὅμοιον εἴη, εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γὰρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου, κοῦκ ἂν ἔτι ὅμοιον εἴη. (5) οὐδ’ ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγῆσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γένοιτο. (6) καὶ περὶ τοῦ ἀνιᾶσθαι ὡυτὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι. (7) οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὄκη ὑποχωρήσει. (8) πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστόν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ’ ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. (9) κρίσιν δὲ ταύτην χρῆ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. (10) ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται.”

“Diz então Melisso assim concluindo as coisas ditas primeiramente e assim raciocinando acerca do movimento (1) assim então eterno é, e ilimitado e uno e todo igual (2) e nem poderia perecer, nem maior tornar-se, nem reordenar-se, nem experimentar dor nem pena; se de fato fosse afetado por alguma dessas coisas não mais uno poderia ser. Se pois se altera, é necessário o ente não igual ser, mas perecer o que era primeiro e o não ente vir a ser. Se, então, por um único fio de cabelo, em dez mil anos, outro se tornasse, perecerá totalmente na totalidade do tempo. (3) Mas nem é possível ser reordenado, pois a ordem que

*era antes não perece, nem (a ordem) que não é vem a ser. Uma vez que nem acrescenta nada, nem perece, nem se altera, como seria próprio dos entes terem sido reordenados? Se certamente algo se tornasse outro, imediatamente seria reordenado. (4) Nem sofre dor, certamente não seria todo se sofresse dores, certamente algo não poderia ser sempre sofrendo dor, nem possui poder igual ao são; se algo fosse retirado sofreria dor, ou se algo acrescentado, e não mais todo igual seria. (5) Nem o são poderia sofrer dor pois pereceria o são e o ente, e o não ente seria gerado. (6) E acerca do experimentar pena, o mesmo argumento para quem que sofre dor. (7) **Nem vazio nenhum é, pois o vazio nada é;** pois certamente não poderia ser o nada. Nem se move. Deslocar-se, com efeito, não pode para lugar nenhum, mas pleno é. Se certamente, o vazio fosse, deslocar-se-ia para o vazio. Vazio, no entanto, não sendo, não tem para onde deslocar-se. (8) Denso e rarefeito não poderia ser. Pois o rarefeito não é possível pleno ser de modo semelhante ao denso, mas certamente o rarefeito vem a ser mais vazio que o denso. (9) Esta distinção é necessário fazer do pleno e do não pleno: se então dá espaço ou acolhe algo não pleno (é), mas se nem espaço dá nem acolhe (algo), pleno (é). (10) É necessário então pleno ser, se vazio não é. Se então pleno é, não se move.”*

No *Poema*⁹⁸, a possibilidade de nascer e perecer já havia sido afastada, “*como poderia perecer o que é, como poderia ter nascido?*”, Melisso adiciona a ela sofrer dor ou pena, dois elementos estranhos à argumentação de Parmênides.

A imobilidade do *ser* é justificada por Melisso com o argumento de que se ele percesse, apresentasse alteração, se reordenasse, ou sofresse dor ou pena não seria mais uno, é a unicidade do ser que o mantém imóvel.

No entanto, na argumentação apresentada no fragmento, a razão para a imobilidade está relacionada à impossibilidade do *não ser*, para que haja alteração é necessário “*perecer o que era primeiro e o que não é vir a ser*”, e no caso de reordenação, “*pois a ordem que era antes não perece, nem (a ordem) que não é vem a ser*”; ou a sua homogeneidade, “*ou se algo acrescentado, e não mais todo igual seria*”.

Parmênides⁹⁹ também menciona a impossibilidade de aumentar ou diminuir “*Nem algo maior que impediria a sua continuidade, nem algo menor*”.

⁹⁸ (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker, Parmênides), fragmento oitavo.

⁹⁹ *Idem*.

Ao abordar a questão do movimento, Melisso apresenta uma das maiores contribuições ao eleatismo e à evolução do pensamento grego em direção ao atomismo, que é a inexistência do vazio (τὸ κέενον), já que ele nada é, vazio é não ser.

É importante ressaltar que para que haja movimento é condição *sine quae non* que haja um espaço vazio que permita o deslocamento. Em Parmênides a inexistência do movimento é apresentada de maneira metafórica “*além disso, imóvel, nos limites dos grandes grilhões é*”, e justificada por elementos mitológicos, “*já que a Moira o forçou a ser totalmente imóvel*”. A justificativa lógica dada no *Poema* é que por ser inteiro, homogêneo, e contido em um limite, não é possível o movimento (enquanto deslocamento).

É interessante comparar o vazio de Melisso com a inexistência de espaço proposta por Zenão, “*se existe o espaço, em algo será, todo ente, com efeito, em algo (é), o “em algo” também em um espaço (é), pois também estará o espaço em um espaço e isso ao infinito, então não existe o espaço*”. Melisso dá assim a forma final ao argumento do imobilismo eleático.

Aristóteles¹⁰⁰ questiona a dedução da imobilidade a partir da unicidade, “*Por que o todo não pode ter um movimento rotatório como a água, e por que não deveria ser objeto de mudança qualitativa?* Ross¹⁰¹ refuta os questionamentos de Aristóteles, primeiro argumentando que Melisso já havia excluído a possibilidade de que o *ente* tivesse partes, e segundo com base na hipótese de que se houvesse uma mudança qualitativa o *ente* perderia a sua identidade. Aristóteles¹⁰² questiona também o argumento de que o movimento exige a existência do vazio: “*alterar , em geral, não envolve o vazio , pela razão que escapou a Melisso, pois o pleno pode alterar-se qualitativamente*”.

A descrição apresentada aproxima o *ente* de Melisso a um ser vivo ao dizer que se algo fosse retirado, sofreria dor e pena, e não mais todo seria, nem tampouco possuiria o poder do são. Segundo Guthrie¹⁰³, “*the normal belief of early Greek thought the ultimately real is alive and divine. It was so for the Milesians, the Pythagoreans and Heraclitus. And it was so for Xenophanes*”.

¹⁰⁰ (Aristóteles, Física I-II), 186a16.

¹⁰¹ *Idem*, p. 472.

¹⁰² *Ib.*, 213 b 26.

¹⁰³ (Guthrie, The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus), p.96.

Também se pode notar a referência à impossibilidade do raro e do denso, que pode ser lido como uma referência ao modelo proposto por Anaxímenes. Por fim, Melisso afirma, como Parmênides¹⁰⁴ já havia feito anteriormente, (“*mas todo pleno do que é, é*”), que o ser não é denso nem rarefeito: é pleno. E se é pleno é imóvel.

4.2.5

Incorpóreo e Indivisível

No nono fragmento, Melisso justifica a incorporeidade do ser:

“ὄτι γὰρ ἀσώματον εἶναι βούλεται τὸ ὄν [Mel.], ἐδήλωσεν εἰπών· εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι· ἐν δ’ ἐὼν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μέρη, καὶ οὐκέτι ἐν εἴη”.

“*Que incorpóreo Melisso quer dizer ser o ente, mostrou dizendo, se então é, é preciso ele uno ser, e uno sendo é preciso corpo não ter, e se tivesse espessura, teria partes e não mais uno seria*”.

É difícil conceber algo simultaneamente pleno (πλέον), infinito espacialmente (οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρῆ εἶναι), e incorpóreo (ἀσώματον).

Alguns comentadores chegaram a questionar a autenticidade deste fragmento baseando-se na afirmação de Aristóteles¹⁰⁵, de que o uno de Melisso é material (em contraposição à formulação de Parmênides que teria pensado o uno enquanto *logos*). Também não há referência à imaterialidade e à indivisibilidade do *ente* na paráfrase de Simplício, nem tampouco no *Tratado do Não Ser* de Górgias, que o toma corporeamente, podendo tratar-se de um erro de interpretação de Simplício.

Há que se considerar, no entanto, que a “ἀσώματον” não possui o mesmo sentido que a ὕλη” aristotélica. São conceitos diferentes a incorporeidade i.e, ausência de corpo, e imaterialidade como algo não sendo composto por matéria. Além disso, a palavra σῶμα teve um sentido evolutivo na língua grega, de corpo

¹⁰⁴ (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker, Parmênides), fragmento oitavo.

¹⁰⁵ (Aristóteles, Metafísica), A5, 986b20: “Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην”.

sem vida, para um corpo vivo, um sentido material em oposição a alma. Em um estudo sobre o tema Renehan¹⁰⁶ observa que,

“In the fifth century σῶμα still bore a predominantly literal meaning-human or animal figure; at the same time the nature of matter was imperfectly understood. There was as yet not even a word for it. The consequence of this state of things was that it was possible to conceive of Body and Matter as two distinct entities. So long as σῶμα had a rather restricted meaning and matter was both vaguely conceived and nameless, no thinker was in a position, either linguistically or conceptually, to perceive clearly that a denial of Body necessarily involved a denial of properties which Body had not qua Body, but qua Matter”.

Deve-se também afastar a hipótese de que incorpóreo signifique uma concepção espiritual do *ente* para não cair no erro discutido por Reale¹⁰⁷ *“commettono il grave errore di proiettare, su un Presocratico, delle categorie che solo da Platone in poi risultano guadagnate ed acquisite dal pensiero occidentale”*, e o mundo do inteligível separado do sensível ainda não está presente entre os pré-socráticos, nem em uma forma embrionária. A incorporeidade pode ser pensada a partir do conceito de infinitude, onde a corporeidade significa uma limitação tanto interna quanto externa do *ente*.

Guthrie¹⁰⁸ apresenta um argumento semelhante, *“The eleatic conception was still monistic; their arguments had deprived reality of sensible qualities without lifting it out of the spatial order”*.

A argumentação de Melisso relaciona-se com as pesquisas de Zenão sobre o múltiplo, onde o objeto corpóreo deveria apresentar magnitude e espessura, e dentro de um contexto de questionamento ao eleatismo, onde a questão da corporeidade do *ente* parmenídico¹⁰⁹, *“é completo por todos os lados, semelhante a massa de uma esfera bem circular, o centro, equidistante, de todas as partes”*, o deixou vulnerável à multiplicidade a partir da divisão.

Tanto o argumento de Melisso da incorporeidade quanto o da indivisibilidade devem ser pensados dentro desse contexto e dentro de um quadro

¹⁰⁶ (Renehan, On The Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality), p. 119.

¹⁰⁷ (Reale, Melisso, Testimonianze e Frammenti), p. 197.

¹⁰⁸ (Guthrie, The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus), p. 112.

¹⁰⁹ (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker, Parmênides), fragmento oitavo.

onde a estrutura semântica da língua grega se expandia para acompanhar a evolução do pensamento filosófico.

A indivisibilidade do *ente* é apresentada por Melisso no décimo fragmento, concordando com Parmênides¹¹⁰, que afirmou que “*nem divisível é, porque é todo homogêneo*. É interessante notar que a restrição à divisibilidade está relacionada ao movimento, ao dividir-se, desloca-se:

“μέγεθος δὲ οὐ τὸ διαστατόν φησιν· αὐτὸς γὰρ ἀδιαίρετον τὸ ὄν δείκνυσιν· εἰ γὰρ διήρηται, φησί, τὸ ἓόν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη· ἀλλὰ μέγεθος τὸ διάστημα αὐτὸ λέγει τῆς ὑποστάσεως.”

“*Grandeza e não a extensão, afirma. Ele mesmo, pois, demonstra indivisível o ente. Se pois foi dividido, afirma, o ente move-se, e movendo-se não seria, mas grandeza, ele chama a elevação da hipótese*”.

4.2.6

Refutação do senso comum

Melisso pretende provar a existência do *ser* uno demonstrando o engano que pode ser produzido pelos nossos sentidos. Assim, em um belíssimo fragmento, ele reduz ao absurdo a hipótese da existência de uma pluralidade associada a um mundo em eterna mudança afirmando que apenas o *ser* existe descartando totalmente a percepção sensível.

Segundo o fragmento,

“εἰπὼν γὰρ περὶ τοῦ ὄντος ὅτι ἓν ἔστι καὶ ἀγένητον καὶ ἀκίνητον καὶ μηδενὶ κενῶι διειλημμένον, ἀλλ’ ὅλον ἑαυτοῦ πλήρες, ἐπάγει· (1) ‘μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἔστιν· ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα. (2) εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγὼ φημι τὸ ἓν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρθῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἕτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἔστιν. νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρθῶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· (3) δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος

¹¹⁰ *Idem*.

γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὁ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοιρέων, καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι· ὥστε συμβαίνει μῆτε ὄραν μῆτε τὰ ὄντα γινώσκειν. (4) οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία (?) καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχυρὰ ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένου. (5) δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐρωῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ. ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν. (6) ἦν δὲ μεταπέσει, τὸ μὲν ἐὼν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γέγονεν. οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἶη, τοιαῦτα χρῆ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἔν'".

“Dizendo, de fato, (Melisso) sobre o ente que uno é, e ingênito e imóvel e não distinto em si mesmo de algum vazio, mas inteiramente pleno de si mesmo, acrescenta: (1) A maior prova, então, (é) esse argumento que apenas o uno é, mas também estas provas (2). Se, de fato, fossem muitos, seria necessário tais coisas serem tais quais precisamente eu afirmo o uno ser, se de fato é (existe) a terra e a água e o ar e o fogo e ouro e por um lado o vivente e por outro, o morto, e o negro e o branco e as outras coisas, quantas afirmam os homens verdadeiras serem, se então essas coisas são (existem) e nós corretamente tanto vemos quanto ouvimos é necessário cada coisa ser tal qual precisamente por primeiro pareceu-nos, e não se transformar nem se tornar outro, mas sempre ser cada coisa qual precisamente é. E, nessas condições, dizemos ver e ouvir e compreender corretamente. (3) Mas parece-nos o quente, frio tornar-se; e o frio, quente, e o duro, mole, e o mole, duro e o vivente, morrer e a partir do não vivente ser gerado, e tudo isso se alterar e o que era e o que agora (é) em nada semelhante ser. O ferro, mesmo duro, ao ser tocado pelo dedo, gasta-se, e também o ouro e a pedra e tudo que parece ser sólido, e a partir da água, a terra e a pedra serem geradas; de modo que ocorre nem vemos nem conhecemos os entes. (4) então essas coisas umas com as outras não concordam. Para nós que afirmamos de fato existirem muitas coisas e eternas (?) tendo tanto forma quanto força, pareceu-nos todas as coisas alterarem-se e transformarem-se a partir do que a cada vez que são vistas. (5) Evidente então que não corretamente víamos, nem aquelas coisas corretamente parecem ser muitas, pois certamente não se transformariam, se reais fossem. Mas seria cada uma tal qual precisamente nos parecia. Pois do que é real nada mais forte. (6) Mas caso se transformasse, por um lado o ente pereceu, e por outro o não ente foi gerado. Assim então se muitos fossem é necessário ser tal qual precisamente o uno.”.

No poema¹¹¹ a deusa afirma,

*Pois jamais se imponha isto: os não entes, serem;
Mas tu, dessa via de inquirição, afasta o pensamento,
nem a ti, o hábito muito experimentado por essa via constranja
mover olhos sem escopo, e ecoante ouvido
e língua, mas discerne por meio da razão o argumento muito controverso
por mim falado.
e também então, dessa que os mortais que nada sabem
forjam, bicéfalos; pois a impotência em seu peito dirige
o pensamento errante; e eles são levados aqui e ali,
surdos e igualmente cegos, estupefatos, tribo incapaz de discernir,
para os quais o ser e o não ser como o mesmo são considerados
e não o mesmo, de todos é o caminho que retorna a si mesmo.*

Há uma sutil diferença entre a argumentação da deusa de Parmênides e de Melisso. Para a primeira, é mantida a razão, o critério *ser-não ser* para a escolha do caminho, e os mortais são cegos e surdos, estupefatos, são *δίκρανοι*. Mas mesmo assim Parmênides oferece uma versão para o mundo, uma *δόξα* de inspiração pitagórica.

Em Melisso, os sentidos nos enganam, “não corretamente víamos”, nem aquelas coisas parecem ser. A posição do sâmio é radical: não há o mundo das aparências, é apenas uma ilusão. Em Górgias, como veremos, apenas os sentidos nos permitem o acesso ao *ser*.

Conforme observado por Kirk¹¹², esse fragmento traz duas possibilidades interessantes: a citação de terra, água e fogo pode indicar que Melisso tenha tido acesso à obra de Empédocles e também à de Anaxágoras, quando se refere ao negro, branco, substâncias e seus contrários. No entanto, como vimos, a datação proposta por Reale torna essa hipótese pouco provável.

¹¹¹ (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker, Parmênides), fragmentos sexto e sétimo.

¹¹² (Kirk, Raven, & Schofield, The Presocratic Philosophers), p. 400.

4.3

Conclusão

Diferentemente de Parmênides, que escreveu em versos mantendo-se próximo à tradição homérica, Melisso apresenta o seu tratado em prosa jônica e não apresenta uma cosmologia.

As diferenças entre os dois autores, no entanto, não se restringem ao estilo; se no *Poema* cada predicado do *ser* era apresentado justificado por um argumento independente, temos no *Περὶ φύσεως ἢ περὶ ὄητος* uma estrutura expositiva ordenada em uma cadeia lógica, onde cada predicado é inferido a partir do anterior.

O *ser* de Parmênides é construído a partir da oposição, *estín-ouk estín*, onde as suas características serão estabelecidas a partir da impossibilidade de se pensar ou dizer o *não ser*.

Em Melisso, no entanto, temos duas possibilidades: se considerarmos que a introdução da paráfrase de Simplício tenha sido as palavras iniciais do *Περὶ φύσεως*, “se certamente nada é, sobre isso o que poderia ser dito como se fosse algo?”, teremos a estrutura *ser-pensar* semelhante à encontrada em Parmênides. Se, no entanto, não consideramos a abertura da paráfrase, toda a argumentação de Melisso estará centrada no *nihil ex nihilo*. Em Parmênides a preocupação da deusa é também epistemológica, em Melisso e Zenão é tão somente lógica/ontológica.

Vamos agora analisar as características do *ser* eleático de Melisso considerando os fragmentos e a paráfrase de Simplício, a paráfrase do MXG e compará-las com a do *Poema*.

Segundo a paráfrase do MXG: se algo *é* e nada pode ser gerado a partir do nada, logo é eterno. Se é eterno, logo é ilimitado. Se é ilimitado, logo é uno. Se é uno, logo é semelhante. Se é semelhante, é imóvel (porque senão muitos se tornaria) a) quanto ao deslocamento, e se tal for o Uno, b) isento de sofrimento e dor, saudável e sem doenças e b) nem mudando de posição, nem alterando a forma c) nem se misturando, caso contrário o Uno muitos se tornaria. E por fim é apresentada a crítica à percepção sensorial: não é possível as coisas serem muitas, e elas não corretamente parece-nos e se mostram ilusoriamente.

Segundo a paráfrase de Simplício, se nada *é* como poderia ser dito como se fosse algo? Se *é* ou foi gerado ou sempre existiu. Se foi gerado então foi gerado a

partir do que *é* ou a partir do que *não é*, mas estas duas alternativas são impossíveis porque nada pode ser gerado a partir do que *não é* nem a partir do que *é*. Assim *é* sempre. Nem *é* corrompido, nem poderia mudar, nem tampouco perecer. Como não foi gerado, não tem princípio, e como *é* incorruptível não tem fim, sendo assim ilimitado. E se ilimitado, logo uno. E se uno, logo imóvel. E uno sempre semelhante a si mesmo. E como semelhante, não pereceria, nem maior se tornaria, nem se reordenaria, nem sofreria dor nem pena, pois se sofresse alguma dessas coisas não seria uno. E como o vazio nada *é*, não poderia se deslocar, nem contrair em si mesmo, porque mais rarefeito e denso seria, logo *é* pleno porque nem acolhe nem *é* acolhido. Logo uno, ilimitado e imóvel *é*.

Segundo os fragmentos apresentados por Simplício, o *ente* *é* ingênito, porque nada pode ser gerado a partir do nada, então *é* eterno. Se eterno, não tem princípio nem fim, sendo ilimitado. Se ilimitado, logo ilimitado quanto a magnitude. Se ilimitado quando a magnitude, uno. Se uno, homogêneo. Como homogêneo, não pereceria, nem se tornaria maior nem se reordenaria, nem sofreria dor nem pena. Como não existe vazio, não se moveria. *É* pleno. Se tivesse partes, uno não seria, logo *é* incorpóreo. E se fosse dividido se moveria, então *é* indivisível.

Assim, pode-se concluir que o *ser* de Melisso *é* ingênito, imperecível, eterno, ilimitado temporalmente e espacialmente, uno, homogêneo, pleno, não se altera, não sofre dor nem pena, imóvel (quanto à qualidade e quanto ao movimento), não *é* vazio, *é* pleno não *é* denso nem raro, indivisível e incorpóreo se aceitarmos os dois últimos fragmentos como autênticos.

Comparando¹¹³-o com a *ser* de Parmênides temos:

¹¹³ Baseado em (Merril, B. L., *Melissus of Samos, a Commentary on the Sources and Fragments*), p.321.

	<i>Melisso</i>	<i>Parmênides</i>
Ingênito	<i>οὐκ ἐγένετο</i>	<i>ἀγένετον</i>
Imperecível	<i>οὐτ' ἂν ἀπόλοιτο</i>	<i>ἀνώλεθρον; οὐτ' ὄλλυσθαι</i>
Eterno	<i>ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται/αἰδίων</i>	<i>οὐδε ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές</i>
Espacialmente infinito	<i>ἄπειρον</i>	<i>ἐν πείρασι δεσμῶν, πείρατος ἐν δεσμοῖσιν, ἐπεὶ πείρας πύματον, ἐν πείρασι κύρει</i>
Uno	<i>ἓν</i>	<i>ὁμοῦ πᾶν, ἓν</i>
Homogêneo	<i>ὅμοιον πᾶν</i>	<i>πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον</i>
Não se altera	<i>εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται</i>	<i>ἀκίνητον</i>
Não muda	<i>οὐδὲ μετακοσμήναι ἀνυστόν</i>	<i>ἀκίνητον, τετελεσμένον ἐστί</i>
Não sofre dor	<i>οὐδὲ ἀλγεῖ</i>	
Não sofre angústia	<i>περὶ τοῦ ἀνιάσται ὡυτὸς λόγος</i>	
Pleno	<i>πλέων</i>	<i>πᾶν δ' ἔμπλεόν</i>
Não se move	<i>οὐδὲ κινεῖται</i>	<i>ἀκίνητον, ἀτρεμές</i>
Nem denso, nem raro	<i>Πυκνὸν καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἶη</i>	<i>τῆι μᾶλλον, χειρότερον</i>
Indivisível	<i>εἰ γὰρ διήρηται</i>	<i>οὐδε διαρετόν</i>
Incorpóreo	<i>δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν</i>	

Quanto à relevância do uno em Melisso, tanto nos fragmentos, quanto na paráfrase de Simplicio e do MXG, a unicidade do ente é derivada do ilimitado, que por sua vez foi produzida a partir da eternidade. Da unicidade decorre a homogeneidade e a imobilidade.

Melisso, como vimos, apresentou a prova da unicidade do ente no quinto e sextos fragmentos, “*se não fosse uno, limitar-se-ia com outro*”, e no nono

fragmento desenvolveu uma argumentação onde contrapôs o uno ao múltiplo, sendo este último uma ilusão dos sentidos.

À exceção do nono fragmento, em que se refere ao *ser* como uno não se encontra em Melisso uma proeminência do uno sobre as demais qualidades do *ente*. Vamos analisar o uno em Parmênides com mais rigor adiante, mas pode-se dizer antecipadamente que também não há uma posição privilegiada para esta qualidade no *Poema*.

Melisso sistematizou a doutrina desenvolvida por Parmênides e Zenão, distanciando-se do misticismo do mestre e produzindo, assim, uma versão mais acessível da teoria eleata. Inovou através da reelaboração de alguns atributos do *ente*, como o ilimitado, apresentou novas argumentações, e explorou alguns conceitos como o vazio, denso, raro, pleno e o movimento, que foram posteriormente utilizados pelo atomismo.

Assim levou o eleatismo ao seu limite e conforme Guthrie¹¹⁴ “*the Eleatics were trying to give to reality the intelligibility and eternal changelessness of a Platonic or Aristotelian pure form without transcendence*”.

Não se justifica a crítica aristotélica que minimizou a contribuição de Melisso para o pensamento grego. Desde o século passado alguns comentadores têm realizado um grande esforço para recuperar o papel de Melisso no desenvolvimento do eleatismo, destacando-se Zafiropulo¹¹⁵, Reale¹¹⁶, e mais recentemente Barnes¹¹⁷ que afirmou “*his fragments are, to my mind, as interesting as those of Parmenides, and equally deserving of sympathetic study*”.

Para Reale¹¹⁸, “*Melisso è un pensatore acuto e rigoroso; non ha la genialità creativa di Parmenide, che ha fondato la Scuola; tuttavia, sa portare l'eleatismo ad una perfezione e ad una purificazione teoretica, che invano si cerca nel suo fondatore*”.

¹¹⁴ (Guthrie, *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*), p. 112.

¹¹⁵ (Zafiropulo, *L'École ÉLÉATE*), p. 210.

¹¹⁶ (Reale, *Melisso, Testimonianze e Frammenti*), p. 253.

¹¹⁷ (Barnes, *The Presocratic Philosophers*), p.180.

¹¹⁸ (Reale, *Melisso, Testimonianze e Frammenti*), p. 266.

5

Górgias

5.1

Vida e obra

Inicialmente, é necessário definir como será interpretado o *Tratado do Não Ser* de Górgias: como um texto filosófico ou como um texto retórico. Não serão abordadas, no entanto, as diferenças entre filosofia e retórica, sofista e filósofo tão caras a Platão, mas somente estabelecer alguns parâmetros para a leitura do *Tratado*. Para tanto faz-se necessário percorrer a tradição das fontes sobre Górgias.

Natural de Leontinos, Górgias, segundo Porfírio, teria nascido em torno de 485-480 a.C., e falecido em 380-370 a.C. O irmão do médico Herodes teria vivido mais de cem anos.

Cícero¹¹⁹ afirma que, segundo Aristóteles, foram Córax e Tísias, após a expulsão dos tiranos na Sicília, que desenvolveram os primeiros preceitos teóricos para lidar com os conflitos referentes à restituição da propriedade privada, e que antes deles, ninguém havia seguido um método ou arte. E que foi na Grécia¹²⁰, particularmente em Atenas, onde surgiu pela primeira vez a figura do orador e a oratória passou a ser registrada por escrito,

“And when it was recognized what power lay in speech carefully prepared and elaborated as work of art, then suddenly a whole host of teachers of oratory arose: Gorgias of Leontini, Trasymachus of Calchedon, Protagoras of Abdera, Prodicus of Ceos, Hippias of Elis, all of whom enjoyed a great honor in their day. They and many others of the same time professed, not without arrogance to be sure, to teach how by the force of eloquence the worse (as they call it) could be made the better cause”.

Segundo DL¹²¹, Aristóteles afirmou em seu *Sofista* que Empédocles, de Agrigento, teria sido o pai da retórica e Zenão da dialética. E afirma, também, que

¹¹⁹ (Cícero, Brutus), XI, 46 – 48

¹²⁰ (Cícero, Brutus), VI, 25

¹²¹ (Laertius, Lives of Eminent Philosophers 2005), VIII, 56-59

Górgias foi aluno de Empédocles. Segundo Diodoro¹²² da Sicília, Górgias teria sido o chefe dos embaixadores de Leontinos enviada a Atenas, para solicitar apoio contra Siracusa e,

“He was the first man to devise rules of the rhetoric and so far excelled all other men in the instruction offered by the sophists that he received from his pupils a fee of one hundred mines”. E “When Gorgias had arrived in Athens and been introduced to the people in Assembly, he discoursed to them upon the subject of the alliance, and by the novelty of his speech he filled the Athenians who are by nature clever and fond of dialectic, with wonder”.

Conforme Cícero¹²³, Górgias escrevia o elogio e a condenação de cada assunto proposto pois *“ele julgava ser da competência específica do orador a capacidade de enaltecer uma causa, louvando-a, e em seguida de a destruir, atribuindo-lhe defeitos”*. Aristófanes¹²⁴ faz referência aos “englotogastros” (*γλωττογαστόρων γένος*), que viviam junto da Clepsidra, e incluiu Górgias entre eles, *“que com as línguas ceifam, semeiam e vindimam e também colhem figos”*, referindo-se às práticas de oratória em uso no tribunal, estritamente marcado pelo tempo da ampulheta.

Platão se refere a Górgias em diversas passagens em seis diálogos. Sócrates, no *Górgias*¹²⁵, depois de ouvir que o sofista poderia responder a qualquer questão, pergunta qual arte ele professava, obtendo como resposta, *“retórica, Sócrates”* e acrescenta, *“ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes do tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política”* E Sócrates conclui que a retórica gera a crença e não o saber sobre o justo e injusto não sendo, assim, uma τέχνη.

Apesar de Platão ter se referido a Górgias como o “sofista de Leontino”, Dodds¹²⁶ informa que *“it is in a passage where the word clearly retains its original unspecialized meaning of ‘wise man’ and in the Congress of Sophists in Protagoras, Gorgias is not present”*.

¹²² (Siculus, Library of History), XII, 53-54

¹²³ (Cícero, Brutus), VI, 26.

¹²⁴ (Aristófanes, As aves), 1694.

¹²⁵ (Platão, Górgias), 449a, 452e.

¹²⁶ (Platão, Górgias), p. 7.

Mênon¹²⁷, ao ser perguntado se os sofistas são os professores da virtude, respondeu, “*Bem Sócrates, de Górgias o que eu mais admiro é que jamais o ouvirias professando isso, mas ri-se mesmo dos outros quando os ouve professando <isso>. Antes, sim, acredita que é em falar que é preciso fazer hábeis os homens*”.

E quanto à questão da verdade, no *Fedro*, Platão afirma¹²⁸, “*Deixemos que Tísias e Górgias continuem a dormir; descobriram que a probabilidade deve ser tida em maior apreço que a verdade, pois só com os recursos da palavra fazem o pequeno parecer grande e o inverso: o grande parecer pequeno; falam das coisas novas em linguagem arcaica, e o contrário disso: das velhas em estilo fluente, além de haverem inventado o discurso condensado ao extremo e o esparramado ao infinito, sobre todos os assuntos*”.

Pode-se notar pelas referências a Górgias que Platão dispensa ao leontino um tratamento até respeitoso, diferentemente do concedido aos demais sofistas. É possível que a não-pretensão do ensino da virtude o exclua da crítica mais acirrada de Platão. Aristóteles, segundo D.L., teria escrito um tratado, *Πρὸς τὰ Γοργίου*, mas não há informações sobre o seu conteúdo.

Ao invés de analisar a questão sob a ótica filosofia versus retórica, vamos concentrar os nossos esforços em refletir sobre dois tipos de discursos, o poético e o argumentativo. O discurso poético na Grécia é a forma de manifestação do sagrado e da verdade legitimada pela tradição, e que foi cedendo lugar para o discurso argumentativo, onde a persuasão era o elemento fundamental.

Esse último teve a sua origem na apreciação das questões judiciais pelos tribunais democráticos, tendo evoluído a partir das necessidades da vida política dos cidadãos, dentro de um contexto da transferência do poder antes retido pela aristocracia. Dele, posteriormente, derivou-se o discurso filosófico ou científico, cujo objetivo final seria a verdade absoluta, para o qual foram estabelecidas novas regras de argumentação, notadamente em Platão e Aristóteles. Assim, pode-se pensar em um processo de dessacralização da verdade que passa inicialmente a ser objeto de deliberação por persuasão, o que pode-se chamar de verdade discursiva, e posteriormente se transformou no raciocínio filosófico-científico.

¹²⁷ (Platão, Mênon), 95c.

¹²⁸ (Platão, Fedro), 267a.

Segundo Detienne¹²⁹, “é nas práticas institucionais do tipo político e jurídico que, ao longo dos séculos VII e VI, ocorre um processo de laicização das formas do pensamento”.

Das diversas obras de Górgias duas restaram em sua forma original, e que nos revelam o estilo do autor: *Elogio a Helena* e a *Defesa de Palamedes* e uma terceira, *Περὶ φύσεως, Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, cujo original se perdeu mas da qual temos duas paráfrases.

A tradição nos apresenta Górgias como um *rhétor* e o *Tratado do Não ser ou Sobre a Natureza* como um exercício retórico, uma demonstração da potência do raciocínio argumentativo, que procurou desconstruir a tese de Parmênides da mesma forma que buscou provar a inocência de Helena, ou de Palamedes. Não haveria, no texto em questão, uma pretensão filosófica, no sentido da construção de uma ontologia ou metafísica específicas, é tão somente um *παίγνιον* de Górgias, uma paródia do *Poema*. Nessa leitura aceita-se apenas a aplicação do método dialético dos eleátas, é essa a posição de Gomperz e mais recentemente Dodds.

Essa questão, no entanto, faz parte de uma discussão mais abrangente, em que têm sido propostas novas abordagens e interpretações para a sofística. Diversos comentadores, dentre eles, mais recentemente Kerferd, Cassin e Schiappa, desde Calogero e Untersteiner, têm procurado modificar a visão tradicional sobre os sofistas elaborada por Platão e consolidada por Gomperz.

A partir de Zeller, Nestle, Gigon e Reinhardt, a leitura do *Tratado* vem sendo revista, e diversos autores veem, no *Tratado*, um papel importante na discussão da questão eleática: Calógero, Loenen, Cherniss e mais recentemente Curd e Cassin.

Esse debate sobre a sofística não está dentro do escopo deste trabalho. Dois pontos, no entanto devem ser considerados, o primeiro é que a ausência de uma pretensão filosófica não exclui a profundidade da análise de Górgias das teses eleáticas no *Tratado* nem tampouco a sofisticação lógica da argumentação apresentada. É indiscutível tanto o conhecimento de Górgias sobre as questões ontológicas formuladas pelo eleatismo quanto o seu domínio da argumentação lógica a partir do desenvolvimento das antíteses elaboradas pelos eleátas.

¹²⁹ (Detienne, *Mestres da Verdade da Grécia Arcaica*), p. 108.

O segundo é que a leitura do *Tratado* nos permite perceber que as teses gorgianas vão muito além de quebrar a estrutura *ser-pensar-dizer* do Poema, e na eventual proposição de uma “meontologia”, ceticismo, ou até de um niilismo absoluto. A distinção entre sofística e filosofia, originalmente proposta por Platão e absorvida quase unanimemente pelo pensamento posterior restringe a compreensão da sofística. Um paradigma diferente a ser abordado em trabalho posterior é de que a sofística seja a expressão filosófica da democracia, ou seja, o pensamento grego foi mais influenciado pela sofística do que pelo pensamento de Platão e Aristóteles.

Além do exposto acima, pode-se encontrar outras contribuições do *Tratado*: afirmação da autonomia do discurso em relação aos πράγματα, o estabelecimento da verdade discursiva¹³⁰, e a discussão sobre os limites da linguagem. É com todas essas contribuições que será analisado o *Tratado*: não apenas como uma antítese ao *Poema* mas, ao lado de Melisso, como eixo interpretativo para o pensamento de Parmênides e partícipe da formulação da “escola eleata” base para a elaboração platônica.

Restou-nos do *Tratado* apenas duas paráfrases: a de Sextus, no *Adversus Mathematicus*, e a do pseudo-aristotélico, MXG. Na versão de Sextus, o *Tratado* é apresentado ao lado dos pensadores que aboliram o critério da verdade, utilizando uma certa estrutura lógica e o vocabulário estranhos às formulações originais de Górgias, mas que não nos impede de compreender os seus argumentos, tendo sido escrita em uma época mais próxima ao *Tratado*. A versão do MXG, apesar das suas lacunas e do estilo do anônimo, tem sido, mais recentemente, preferida pelos comentadores¹³¹. Nesta dissertação as duas versões serão utilizadas de forma complementar.

Há muita controvérsia quanto à datação do texto. Olimpíodoro considera que foi escrito na 84ª Olimpíada (444-441 a.C.).

Apesar de não termos o original do texto, Isócrates¹³² pode dirimir a dúvida quanto à existência do *Tratado* porque, em duas passagens diferentes, faz referência às teses do *rhétor*:

¹³⁰ (Coelho, Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva), p. 45.

¹³¹ (Kerferd, O Movimento Sofista), p. 164.

¹³² (Isócrates, Helen), X, 3 e (Isocrates, Antidosis), XV, 268.

“Como, pois, alguém poderia superar Górgias, que ousou dizer que nenhum dos entes é, ou Zenão, que tentou mostrar que o mesmo como possível e impossível, ou Melisso que, as coisas sendo por natureza ilimitadas quanto a grandeza ou magnitude, empreender descobrir provas de que tudo é um!”

e também,

“Sobre as especulações (lógos) dos antigos sofistas dentre os quais um disse ser ilimitada a multidão dos entes, Empédocles, quatro guerra e amor entre eles; Íon, não mais do que três; Alcméon, dois apenas; Parmênides e Melisso, um; Górgias, absolutamente nenhum”.

Uma outra questão a ser esclarecida relaciona-se ao texto base contra o qual Górgias escreveu o seu tratado: O *Poema* ou o *Περὶ φύσεως ἢ περὶ ὄητος* de Melisso? O suposto título do texto de Górgias *Περὶ φύσεως, Περὶ τοῦ μὴ ὄητος* parece ser uma paródia ao título da obra de Melisso, mas conhecemos a dificuldade existente em se estabelecer a existência de títulos para as obras dos físicos do século V. Outro ponto é que *μὴ ὄητος* não é a tese de Górgias, mas sim *οὐδὲν ἔστιν*.

No entanto, as referências ao longo do texto ao *Περὶ φύσεως* são muito relevantes e a hipótese de que o texto base utilizado por Górgias tenha sido o de Melisso é muito provável.

Segundo Loenen¹³³, “*from a chronological point of view is too much likely that Górgias was turning against Melissus than that he was attacking Parmenides*”, e conclui: “*is even highly probable that Górgias directed his criticism against Melissus*”.

As referências ao *Tratado* não são explícitas em Platão, mas há uma passagem em que Parmênides¹³⁴ afirma, “*De tal modo que aquele que está ouvindo fica em aporia e contesta <dizendo> que não há essas coisas e que, se de fato houver, elas são, com toda a necessidade, incognoscíveis (ἄγνωστα) para a natureza humana*”. Na *Carta Sétima*¹³⁵ diz, “*Por causa disso ninguém que tenha*

¹³³ (Loenen, Parmenides, Melissus, Gorgias), p. 183.

¹³⁴ (Platão, Parmênides), 135a.

¹³⁵ (Platão, Carta Sétima), 343a.

juízo ousará expor pela linguagem o seu pensamento, por causa de sua fragilidade”.

5.2

As Teses de Górgias

(65) “Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμὴ νευτον τῷ πέλας.”

(65) “Górgias de Leontinos, por um lado, originário do mesmo grupo, era um dos que aboliram o critério, mas não segundo a concepção semelhante aos seguidores de Protágoras. Com efeito, em seu tratado Sobre o não ente, ou Sobre a natureza, sucessivamente, três pontos capitais postula: um e primeiro que nada é, segundo que mesmo se é, inapreensível para o homem e, terceiro, mesmo se apreensível, certamente é inexprimível e inexplicável para alguém.”

Sextus apresenta-nos as três teses do *Tratado*: nada é, se é, é inapreensível para o homem, e se é apreensível, é inexprimível e inexplicável. A versão do fragmento apresentada no MXG é semelhante “(Górgias) afirma nada ser, mas se é, incognoscível ser, se certamente é e cognoscível, não é, porém, passível de ser mostrado aos outros”.

Górgias apresenta a impossibilidade de uma estrutura ontológica, epistemológica e do discurso. Alguns pontos são dignos de nota. Primeiro é que essas teses se opõem diretamente à identidade entre ser, pensar e dizer que foi apresentada diversas vezes no *Poema* e que no terceiro fragmento afirma “o mesmo é para pensar e ser”, no sexto, “é necessário dizer e pensar o ente ser”, no oitavo, “pois o mesmo é pensar e aquilo por quê o pensamento é”. Górgias ao questionar a identidade entre ser, pensar e dizer fragiliza o *core* da formulação de Parmênides.

Em segundo lugar Górgias opõe o *οὐδὲν ἔστιν* ao *ἔστιν* e *οὐκ ἔστιν* de Parmênides, há tanto a negação do *ser* quanto a do *não ser*. Não é a apenas a negação da existência do *não-ente*, mas sim do *οὐδὲν*.

Terceiro, a “estrutura judicial retórica” de como são apresentadas as teses, onde se pede inicialmente que conceda I, se não, II, e se também não II, III. É uma estrutura semelhante à apresentada na *Defesa de Palamedes*¹³⁶, onde afirma “*nem que eu quisesse eu teria possibilidade, nem, que tendo possibilidade, eu quereria empreender tais acções*”.

5.2.1

Οὐδὲν ἔστιν

66) “ὅτι μὲν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει. οὐκ ἄρα ἔστι τι.”

(66) “*Que certamente nada é, conclui deste modo: se pois é <algo>, certamente o ente é, ou o não ente (é), ou não só o ente é mas também o não ente (é). Mas nem o ente é, como mostrará, nem o não ente, como demonstrará, nem o ente nem o não ente (são) como também ensinará, logo, não é algo.*”

A afirmação que *nada é*, a primeira das teses, nega a existência tanto do *ente* quanto do *não-ente* parmenídico. Para provar que *nada é*, Górgias, faz uma inversão e raciocinando por absurdo analisa a possibilidade de algo *ser* dividindo o argumento em três hipóteses: ou o *ente é*, ou o *não-ente é* ou o *ente e o não-ente são* e como as três não serão possíveis conclui: *οὐκ ἄρα ἔστι τι*.

É interessante notar que Górgias, não utilizará a argumentação dialética semelhante à utilizada por Parmênides ou Zenão, ocorre o que Colli¹³⁷ chama de excesso de demonstração, “*Gorgias refuerza la demostración con las sucesivas demostraciones por el absurdo*”, em que elementos de retórica são adicionados ao argumento lógico buscando persuasão. Lógica e retórica, dessa forma, aparecem juntas no discurso de Górgias.

¹³⁶ (Górgias, Testemunhos e Fragmentos), p. 51.

¹³⁷ (Colli, Gorgias e Parmênides), p. 45.

E quanto à impossibilidade do *ente ser e não ser* simultaneamente (*οὐτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν*), isso não se dá pela aplicação da regra do terceiro excluído, como nota Colli¹³⁸, A implica B ou A implica não-B, excluindo uma terceira opção, onde o sujeito da oração é fixado mantendo variável os seus predicados, mas na formulação do Górgias “*se mantiene fija la predicación del ser (ἔστι) e cambia el sujeto: en este caso el sujeto tí poder ser tres sujetos posibles: lo que es, lo que no es, y, lo que es e a la vez no es*”.

Colli também nota que o *rhétor* ao contrapor ao *οὐδὲν ἔστιν* o *τὸ ὄν ἔστι*, está operando com os juízos contraditórios da lógica aristotélica, onde o *nada* é funciona como um universal negativo cujo contraditório é *algo é* uma particular afirmativa sendo essa a primeira ocorrência documentada desse tipo de raciocínio.

5.2.2

τὸ μὴ ὄν ἔστιν

(67) καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῶ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῶ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δέ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν·

(67) *E também, certamente, o não ente não é, se, de fato, o não ente é, será e simultaneamente não será; pois, enquanto por um lado, <o não ente> como não sendo é pensado, não será, enquanto por outro, é não ente, novamente será. Mas completamente atópico (é) o ser algo e simultaneamente não ser; logo o não ente não é. E de outro modo, se o não ente é, o ente não será; contrárias pois, são essas coisas umas em relação às outras, e se ao não ente é atribuído o ser, ao ente será atribuído o não ser. Mas, sem dúvida, o ente não é, <portanto> nem o não ente será.*

Górgias inicia a sua argumentação a partir do não-ente: se o *não-ente é*, simultaneamente *é* e *não é*: (1) como *não-ente é* pensado ou seja *não é* (2) mas *é*

¹³⁸ *Idem*, p. 48.

não-ente ou seja *é*. O sofista viola aqui a regra do fragmento 8 do *Poema*, “*nem a partir do não-ente permitirei tu dizeres nem pensares, pois não é dizível nem pensável*”.

Explora-se o conflito entre a regra da identidade, o *não-ente é não-ente* e a possibilidade de se pensar o conceito de *não-ente*, ou seja o *não-ente* como algo que *não é*. Assim ao simplesmente pensarmos o *não-ente*, mesmo como uma mera possibilidade, necessariamente o princípio de identidade terá de ser aplicado.

Dessa maneira, somos levados ao absurdo pelo princípio da contradição de termos algo simultaneamente sendo e não sendo o que permite a Górgias concluir que o *não-ente não é*. E a partir da hipótese levantada de que o *não-ente é (nã-ente)*, o *ente* não poderá *ser*, pois *ente* e *não-ente* são contrários. É importante ressaltar que Górgias não confunde cópula com identidade como em uma primeira leitura pode-se pensar.

A mesma tese pode, no entanto, é encontrada na formulação do MXG, onde diz,

(4) “*Se, certamente, o não seré não ser em nada menos do que o ente seria o não ente; pois certamente o não ente é o não ente e o ente (é) ente, de modo as coisas serem em nada mais do que não serem.*”

(5) “*Se, contudo, o não ser é; o ser, diz ele, o seu oposto, não é; se, pois, o não ser é, convém ao ser não ser.*”

Cassin¹³⁹ assinala a diferença entre os sujeitos das orações, no versão de Sextus utiliza-se o particípio *ἔστι τὸ μὴ ὄν*, como sujeito e no caso do Anônimo, utiliza-se *τὸ μὴ εἶναι* o que pode ter implicações importantes. Segundo Lopes¹⁴⁰,

“*a interpretação de Cassin nos leva a interpretar o οὐκ εἶναι οὐδέν (nada é) como uma dupla negação, uma recaindo sobre o verbo e outra sobre o sujeito. Nega-se simultaneamente, o verbo e o sujeito da proposição. Na versão de Sexto, por sua vez, encontramos simplesmente οὐδὲν ἔστιν (nada é): nesse caso a negação recairia apenas no sujeito*”.

¹³⁹ (Cassin, O Efeito Sofístico), p. 32.

¹⁴⁰ (Lopes, Parmênides vs. Górgias: Uma Polêmica Sobre a Linguagem), p. 38.

5.2.3

TÒ ÒV ἜΣΤΙV

Górgias, à semelhança do fragmento oitavo do *Poema*, apresenta em seguida alguns argumentos decorrentes da predicação para provar que tampouco o *ente* é: primeiro, que não é nem eterno, nem gerado, nem simultaneamente eterno e gerado, segundo, que não é uno nem múltiplo, e por fim, que não é nem móvel nem imóvel. Pode-se perceber que estes três predicados do *ser* tornar-se-ão alvos para crítica ao eleatismo em Platão e em Aristóteles.

O Anônimo nos apresenta a estratégia no MXG (3.2 e 3.3),

“E que certamente não é, tendo reunido as coisas ditas por outros quantos dizendo sobre os entes coisas contrárias, como lhe parece, uns declaram que um e não muitos, outros, por sua vez, que muitos e não um; e uns que ingênitos, outros demonstrando essas coisas como geradas, deduz (Górgias) contra uns e outros.”

“Pois (é) necessário, diz, se algo é, nem um nem muitos serem, nem ingênito nem gerado; nada seria; se, certamente, fosse algo, uma ou outra dentre essas coisas seria. Que não é nem um, nem muitos, nem ingênito, nem gerado, em parte como Melisso, em parte como Zenão, <Górgias> tenta demonstrar depois da sua própria primeira demonstração, em que afirma que não é nem o ser nem o não ser.”

De forma semelhante aos eleatas que demonstraram as contradições geradas a partir da aplicação da predicação ao *múltiplo*, Górgias fará o mesmo com o *ente*. O sofista deverá seguir a ordem da argumentação apresentada por Melisso, e irá utilizar teses de Zenão para contestar alguns dos argumentos de Melisso. Pode-se notar que o eleatismo é tratado por Górgias como um grupo homogêneo, composto por Parmênides, Melisso e Zenão (Ἐλεατικὸν ἔθος) como Platão fez notar no Sofista¹⁴¹.

O *ente* não é eterno, nem gerado, nem simultaneamente eterno e gerado. A argumentação, nesse caso, não é baseada no *ser* de Parmênides, que é limitado, mas sim no de Melisso que, como já foi discutido, é ilimitado tanto espacialmente quanto temporalmente. É interessante notar que a relação entre o ilimitado

¹⁴¹ (Platão, Sofista), 242 d.

temporal e o ilimitado espacial é colocada explicitamente por Górgias: *ὥστ' εἰ αἰδίον ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρόν ἐστιν.*

Assim da hipótese de eternidade deriva-se o ilimitado, mas surge uma impossibilidade física: o ilimitado não pode estar em algum lugar (porque neste caso o continente seria maior do que o conteúdo), assim exclui-se a possibilidade de que o *ente*, sendo infinito, esteja em algum lugar, o que leva à conclusão de que *o ente não é*. Nem tampouco pode estar contido em si mesmo, porque seriam dois, lugar e corpo, e assim múltiplo. Ou seja, o ilimitado exclui a possibilidade do ente *ser*.

Górgias, também, exclui a possibilidade de geração do *ente* alinhando-se dessa maneira com a argumentação eleática, exposta em Parmênides e Melisso. É impossível que seja gerado a partir do *ente*, nem tampouco do não-*ente*, logo o *ente* não foi gerado. E também não pode ser eterno e simultaneamente gerado por uma questão lógica, valendo ressaltar que essa estrutura dupla em que dois predicados opostos são atribuídos ao mesmo sujeito é a mesma utilizada nas antilogias de Zenão.

E assim conclui o argumento: como o *ente* não foi gerado nem tampouco é eterno logo o *ente* não é.

(68) “καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ ὄν ἔστιν, ἦτοι αἰδίον ἐστὶν ἢ γενητὸν ἢ αἰδίον ἅμα καὶ γενητόν· οὐτε δὲ αἰδίον ἐστὶν οὐτε γενητὸν οὐτε ἀμφοτέρα, ὡς δείζομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ αἰδίον ἐστὶ τὸ ὄν (ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν), οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν·

(68) “E, ademais, nem o ente é. Se, de fato, o ente é, ou certamente eterno é, ou gerado ou eterno e simultaneamente gerado. Mas nem eterno é, nem gerado, nem um e nem outro como mostraremos: logo o ente não é. Se, pois, eterno é o ser (deve-se começar por aqui), não tem um princípio.”

(69) “τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ αἰδίον ἀγένητον καθεστῶς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ ἀρχήν ἄπειρόν ἐστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστὶν. εἰ γὰρ ποῦ ἐστὶν, ἕτερον αὐτοῦ ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ ἐν ᾧ ἐστὶν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὄν ἐμπεριεχόμενόν τινι· μεῖζον γὰρ ἐστὶ τοῦ ἐμπεριεχομένου τὸ ἐμπεριέχον, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδέν ἐστὶ μεῖζον, ὥστε οὐκ ἔστι που τὸ ἄπειρον.”

69. “Com efeito, tudo que nasce tem um princípio, mas o eterno, instituído como ingênito, não teve princípio. Mas não tendo princípio, ilimitado é. Mas, se ilimitado é, em nenhum lugar é. Se, com efeito, em algum lugar é, outro dele é, aquilo no onde é, e assim não mais ilimitado será o ente contido nele; maior, com efeito, do que é contido é o continente, do que o ilimitado nada é maior, de modo que é em nenhum lugar o ilimitado.”

(70) “καὶ μὴν οὐδ’ ἐν αὐτῷ περιέχεται. ταῦτόν γὰρ ἔσται τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ, καὶ δύο γενήσεται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα· (τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ τόπος ἐστίν, τὸ δ’ ἐν αὐτῷ σῶμα). τοῦτο δὲ γε ἄτοπον· τοίνυν οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἐστι τὸ ὄν. ὥστ’ εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρόν ἐστιν, εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστιν, οὐκ ἔστιν. τοίνυν εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστιν.”

70. “E ademais, nem em si mesmo está contido. De fato o mesmo será, o onde (continente) e o nele (conteúdo), e dois se tornará o ente: lugar e corpo, {por um lado o onde, lugar é, por outro o nele, corpo(é)}. Mas isto certamente atópico (é). Portanto, nem em si mesmo é o ente. De modo que se eterno é o ente, ilimitado é, e se ilimitado é, em nenhum lugar é, e se em nenhum lugar é, não é. Portanto se eterno é o ente, de modo algum o ente é.”

(71) “καὶ μὴν οὐδὲ γενητὸν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἦτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ’ οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν· εἰ γὰρ ὄν ἐστιν, οὐ γέγονεν ἀλλ’ ἔστιν ἤδη· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησαί τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἐστι τὸ ὄν.”

(71) “Ademais nem gerado pode ser o ente. Se, com efeito, foi gerado, certamente a partir do ente ou do não ente foi gerado. Mas nem a partir do ente foi gerado; se, pois, o ente é, não foi gerado, mas já é, nem a partir do não ente, pois o não ente não pode gerar algo, pelo fato de que o que gera dever participar, por necessidade, da existência de algo. Logo nem gerado é o ente.”

(72) “κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφοτέρον, αἰδιόν ἅμα καὶ γενητὸν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστιν ἀλλήλων, καὶ εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν αἰδιόν. τοίνυν εἰ μήτε αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν μήτε γενητὸν μήτε τὸ συναμφοτέρον, οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν.”

(72) *“Do mesmo modo, nem um nem outro conjuntamente, (nem) eterno e gerado simultaneamente; essas coisas, com efeito são destruídas umas pelas outras, e se eterno é o ente, não foi gerado e se foi gerado não é eterno. Portanto se nem eterno é o ente, nem gerado, nem um nem outro conjuntamente, não seria o ente.”*

Na versão do MXG, (6.9), pode-se notar mais claramente como Górgias contrapõe os argumentos Zenão ao de Melisso. O argumento desse último sobre o espaço é apresentado por Aristóteles¹⁴², *“Se o lugar é real, ele vai estar em algum lugar. O problema de Zenão exige uma resposta; se tudo o que é está em um lugar, o lugar deve estar em algum lugar, e assim ad infinitum”*.

“Depois desse argumento, afirma, se é ou ingênito ou gerado é. E se certamente ingênito, compreende-o mediante os axiomas de Melisso; o ilimitado não pode ser em algum lugar. Nem, com efeito, em si mesmo, nem em outro poderia ser, pois dois ilimitados assim não poderiam ser, não só o “o que está em”, mas também “o aquilo em que está”. E em nenhum lugar sendo, nada poderia ser, segundo o argumento de Zenão sobre o espaço”.

Vejamos o restante da argumentação no MXG,

(6.10) *“Ingênito, certamente por isso, não poderia ser, nem todavia gerado. De fato, nada poderia ser gerado nem a partir do ente, nem a partir do não ente. Se, com efeito, o ente se transformasse, não mais poderia ser o próprio ente, exatamente como se também o não ente fosse gerado, não mais seria o não ente.”*

(6.11) *“Nem certamente não a partir do ente poderia ser gerado. Se, de fato, o não ente não é, nada a partir do nada poderia ser gerado; mas se o próprio não ente é, precisamente por causa daqueles argumentos que nem a partir do ente, pelos mesmos (argumentos), nem a partir do não ente poderia ser gerado.”*

(6.12) *“Se, então, (é) necessário que se precisamente algo é ou ingênito ou gerado ser, essas coisas (são) impossíveis, [impossível] algo também ser. “*

¹⁴² (Aristóteles, Física), 209a 23.

E quanto à questão da unidade ou multiplicidade do *ente* discorre Górgias,

(73) “καὶ ἄλλως, εἰ ἔστιν, ἦτοι ἓν ἔστιν ἢ πολλά· οὔτε δὲ ἓν ἔστιν οὔτε πολλά, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν· εἰ γὰρ ἓν ἔστιν, ἦτοι ποσὸν ἔστιν ἢ συνεχὲς ἔστιν ἢ μέγεθος ἔστιν ἢ σῶμά ἐστιν· ὅ τι δὲ ἂν ἦ τούτων, οὐχ ἓν ἔστιν, ἀλλὰ ποσὸν μὲν καθεστῶς διαιρεθήσεται, συνεχὲς δὲ ὄν τμηθήσεται· ὁμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔσται ἀδιαίρετον, σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔξει· ἀτοπον δὲ γε τὸ μηδὲν τούτων εἶναι λέγειν τὸ ὄν· οὐκ ἄρα ἔστιν ἓν τὸ ὄν.”

(73) “E, de outro modo, se é, certamente uno é ou múltiplo, mas nem uno é, nem múltiplo, como será provado, logo o ente não é. Se pois uno é, ou certamente um quantum é, ou continuum é, ou grandeza é ou corpo é. Se qualquer dessas coisas for, não uno é, mas como quantum constituído será dividido e continuum sendo será cortado. E semelhantemente pensado como grandeza não será indivisível. E sendo por acaso corpo, triplo será, pois comprimento e largura e profundidade terá. Mas atópico dizer nenhuma dessas coisas ser o ente, logo o ente não é uno.”

(74) “καὶ μὴν οὐδὲ πολλά ἔστιν· εἰ γὰρ μὴ ἔστιν ἓν, οὐδὲ πολλά ἔστιν· σύνθεσις ἔστιν· εἰ γὰρ μὴ ἔστιν ἓν, οὐδὲ πολλά ἔστιν· σύνθεσις γὰρ τῶν καθ’ ἓν ἐστὶ τὰ πολλά, διόπερ τοῦ ἐνὸς ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλά· ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν οὔτε τὸ ὄν ἔστιν οὔτε τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἐκ τούτων συμφανές·”

(74) “Ademais nem múltiplo é. Se com efeito não uno é, não múltiplo é, uma adição de coisas uma a uma é o múltiplo. Porque destruído o uno destrói-se junto também o múltiplo, mas certamente que nem o ente é nem o não ente é, a partir disso, (é) evidente.”

(75) “ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρα ἔστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον· εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστι καὶ τὸ ὄν ἔστι, ταύτων ἔσται τῶ ὄντι τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῶ εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἔστιν· ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστιν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταῦτο τούτῳ καθεστῶς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται.”

(75) “E que nem um nem outro é, o ente e o não ente, é fácil demonstrar. Pois se precisamente o não ente é, e o ente é, o mesmo será do ente o não ente em relação ao fato de ser, e por causa disto nem um nem outro deles é. Que pois o

não ente não é está acordado. Mas ficou demonstrado, o mesmo que esse (não ente) o ente ser constituído, e ele mesmo, portanto, não será.”

(76) οὐ μὴν ἀλλ' εἴπερ ταυτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφοτέρα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφοτέρα, οὐ ταυτόν, καὶ εἰ ταυτόν, οὐκ ἀμφοτέρα. οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι· εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν.

(76) “Certamente não, se precisamente o mesmo do que o não ente é o ente, não é possível um e outro serem, se pois, um e outro (são) não (são) o mesmo, e se <são> o mesmo, não <são> um e outro. A essas coisas segue nada ser, se pois nem o ente é, nem o não ente, nem um nem outro, pois além disso nada é pensado, nada é.”

Górgias analisa se o *ente* é ou uno, ou muitos, ou simultaneamente uno e muitos, com uma argumentação em que se pode encontrar novamente a influência de Zenão¹⁴³, “*mas se é, (é) necessário ter cada coisa alguma grandeza e espessura e dela, uma parte estar distante da outra*”.

A impossibilidade do uno está, no entanto, associada a um outro elemento discutido em Melisso: a corporeidade do *ente*. Para Górgias, o uno ou seria um quantum, ou um quantum contínuo, ou uma grandeza, ou um corpo, mas em todos os casos ele estaria sujeito à multiplicidade: como quantum poderia ser dividido, como quantum contínuo, cortado, como grandeza, dividido e se fosse corpo teria comprimento, largura e profundidade, logo o *ente* não é uno. Vale notar a referência em Aristóteles¹⁴⁴, “*se o Uno é indivisível, segundo o princípio de Zenão não é nada*”.

O argumento contrário à multiplicidade é obtido a partir do fato de que não sendo uno, não poderia ser muitos, porque a multiplicidade é derivada da unidade, da adição do uno. E se fosse uno, segundo Zenão, deveria ser incorpóreo e não teria magnitude e então não existiria. Assim o *ente* não é uno nem múltiplo, nem ambos simultaneamente, logo o *ente* não é.

¹⁴³ (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker), Zenão, fragmento primeiro.

¹⁴⁴ (Aristóteles, Metafísica A), 1001, b7.

A versão de Sextus não inclui a questão do movimento que é apresentada no MXG, onde é clara a impossibilidade do movimento, tomado inicialmente no sentido de alteração, mudança, onde o *ente* se tornaria *não-ente* e vice e versa e depois no sentido de deslocamento.

(6.14) “*Nem nada, poderia mover-se, afirma. Se de fato se movesse, <ou> não mais seria tal como é, mas por um lado <o ente> seria o não ente, e por outro, o não ente seria gerado.*”

(6.15) “*E se, ademais, move-se, e como uno é deslocado, não contínuo sendo, foi dividido, e o ente nem é neste local; de modo que se em cada parte se move, em cada parte está dividido.*”

(6.16) “*Se assim, em cada parte não é. Afirma, de fato eclipsado do ente neste local onde foi dividido, dizendo o ter sido dividido ao invés de vazio, como nos chamados discursos de Leucipo foi escrito.*”

Por fim Górgias finaliza este segmento afirmando que se *ente* e o *não-ente* são, eles seriam o mesmo quanto ao fato de serem, logo eles não são, concluindo “*A essas coisas se segue nada ser, se pois nem o ente é, nem o não-ente, nem ambos, pois além disso nada é pensado, nada é*”.

A referência ao sexto fragmento de Parmênides é clara, “*χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν*”. (É necessário dizer e pensar o ente ser; de fato o ser é, mas nada não é). Ao provar que o ente não é, Górgias inverte a tese de Parmênides de *μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν*, transformando-a em *μηδὲν ἔστιν*, não havendo, assim, sujeito possível para *ἔστιν*.

5.2.4

Não pode ser pensado

(77) “*Ὅτι δὲ κἂν ἧ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται. καὶ κατὰ λόγον ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι,*

οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκε μὴ εἶναι οὕσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὕσι μὴ φρονεῖσθαι.”

(77) “E que mesmo se algo seja, isso incognoscível e inconcebível é para o homem, doravante deve-se demonstrar. Se, com efeito, as coisas pensadas, diz Górgias, não são entes, o ente não é pensado. E eis a razão: assim como, com efeito, se às coisas pensadas predicou-se serem brancas, e se tenha predicado às coisas brancas serem pensadas, do mesmo modo se as coisas pensadas predicou-se não serem entes, necessariamente predicar-se-á aos entes não serem pensados.”

(78) “διόπερ ὑγιές καὶ σῶζον τὴν ἀκολουθίαν ἐστὶ τὸ “εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται.” τὰ δέ γε φρονούμενα (προληπτέον γάρ) οὐκ ἔστιν ὄντα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. καὶ <μὴν> ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, συμφανές.”

(78) “Por isto, sensato e seguro, quanto a consequência é “se as coisas pensadas <pois deve-se antecipar> não são entes, como provaremos, logo o ente não é pensado. E <ademais> que as coisas pensadas não são entes é claro.”

(79) “εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπῃ ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον· [εἰ δέ ἐστι, φαῦλον.] οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆ τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα.”

(79) “Se, com efeito, as coisas pensadas são entes, todas as coisas pensadas são, também de qualquer modo que alguém venha a pensar. O que precisamente é absurdo <e se o é, simplório>. Nem se, com efeito, alguém pensar um homem voando ou um carro correndo sobre o mar, de repente o homem voa ou o carro sobre o mar corre. Por consequência as coisas pensadas, não são entes.”

(80) “πρὸς τούτοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται. τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δέ ἐστι τῶ ὄντι τὸ μὴ ὄν· καὶ διὰ τοῦτο πάντως εἰ τῶ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῶ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι. ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο· καὶ γὰρ Σκύλλα καὶ Χίμαιρα καὶ πολλὰ τῶν μὴ ὄντων φρονεῖται. οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται.”

(80) “Além disso, se as coisas pensadas são entes, os não entes não serão pensados. Com efeito, às coisas contrárias o contrário foi predicado, e o contrário ao ente é o não ente. E por isso, de todo modo, se ao ente predicou-se o fato de ser pensado, ao não ente predicar-se-á o não ser pensado. Mas atópico é isso e pois Cila e Quimera e muitos dos não entes são pensados. Logo o ente não é pensado.”

(81) “ὡσπερ τε τὰ ὁρώμενα διὰ τοῦτο ὁρατὰ λέγεται ὅτι ὁρᾶται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ τὸ μὲν ὁρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐχ ὁρᾶται (ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἀλλ’ οὐχ ὑπ’ ἄλλης ὀφείλει κρῖνεσθαι), οὕτω καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέποιο τῇ ὄψει μηδὲ ἀκούοιο τῇ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου.”

(81) “Assim como as coisas vistas, por isto visíveis são ditas, porque são vistas e as coisas ouvidas, por isto audíveis, porque são ouvidas, e por um lado as visíveis não rejeitamos por não serem ouvidas, por outro lado as audíveis não descartamos por não serem vistas (pois cada coisa por sua própria percepção, mas não por outra, deve ser julgada); do mesmo modo também as coisas pensadas, mesmo se não pudessem ser vistas pela visão nem ouvidas pela audição, serão, por meio do seu próprio critério, apreendidas.”

(82) “κριτηρίου. εἰ οὖν φρονεῖ τις ἐν πελάγει ἄρματα τρέχειν, καὶ εἰ μὴ βλέπει ταῦτα, ὀφείλει πιστεύειν, ὅτι ἄρματα ἔστιν ἐν πελάγει τρέχοντα. ἄτοπον δὲ τοῦτο· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται.”

(82) “Se então, alguém pensa, no mar, carros correrem, mesmo se não os vê, deve acreditar que carros correndo no mar são. Mas atópico (é) isso; logo o ente não é pensado, nem apreendido.”

Górgias examina, então, a segunda tese: *mesmo se é, é incognoscível e inconcebível para o homem*, apresentando dois argumentos para justificá-la. Ele toma *πράγματα* em um sentido abrangente, que segundo Untersteiner¹⁴⁵ “correspondem a tudo que pode ser objeto de uma experiência humana qualquer, sensível, fantástica, especulativa”.

¹⁴⁵ (Untersteiner, A obra dos sofistas, uma interpretação filosófica), p. 238.

O primeiro é que a suposição de que as coisas pensadas são *entes* (*ὄντα, πράγματα*) nos leva a admitir a existência de *entes* correspondentes a pensamentos do tipo “homem voa”, ou “carros correm sobre o mar”, assim as coisas pensadas não são *entes*. Górgias teria, no entanto, cometido um paralogismo ao passar de uma afirmativa particular para uma afirmativa universal (coisas pensadas/todas as coisas pensadas), isto é o fato de que algumas coisas pensadas não existem não implica em que todas as coisas pensadas não existam.

O outro argumento é que se as coisas pensadas são *entes*, as coisas que *não são* não serão pensadas o que também é um absurdo porque Cila e Quimera, apesar de não serem, são pensadas.

O modelo da argumentação é A implica não B, logo B implica não A, assim conclui-se que os entes não são pensados, e se não são pensados, não podem ser conhecidos, i.e. a tese da incognoscibilidade das coisas. Logo se algo é ele não pode ser pensado.

O segundo argumento apresentado por Górgias está relacionado com a teoria de Empédocles (e talvez tenha sido essa a origem de apresentar Górgias como aluno filósofo de Agrigento). Segundo Sócrates¹⁴⁶,

“Não é verdade que falais de certas emanações dos seres, Segundo <a teoria de> Empédocles?...E também poros, para os quais e através dos quais correm as emanações?...Algo que dá o nome de visão?”

Cada órgão dos sentidos percebe os entes de uma maneira e forma independentes. O fato de se ver algo e não o ouvir não implica que este algo não

5.2.5

Não pode ser transmitido

(83) “Καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἐτέρῳ. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὀρατά ἐστι καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὀρατά ὀράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοῆ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρῳ μηνύεσθαι;”

¹⁴⁶ (Platão, Mênon), 76d.

(83) “E mesmo se pudesse ser apreendido, inexprimível a outrem. E se, pois, os entes são visíveis e audíveis e geralmente perceptíveis, os quais precisamente se encontram exteriormente, dentre esses, por um lado, os visíveis pela visão são apreendidos, por outro, os audíveis pela audição e não de modo inverso, como podem essas coisas à outrem ser reveladas?”

(84) “ὅ γὰρ μηνύομεν ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. καθάπερ οὖν τὸ ὄρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος·”

(84) “Pois aquilo com que revelamos é a palavra, mas a palavra não são as coisas subjacentes e que são, logo não revelamos os entes aos outros, mas palavra, que é outra das coisas subjacentes. Precisamente como, então, o visível não poderia se tornar audível e vice e versa, assim uma vez que o ente subjaz exteriormente, não poderia tornar-se a nossa palavra.”

(85) “μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖη ἑτέρῳ. ὃ γε μὴν λόγος, φησὶν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτός παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτός τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.”

(85) “E não sendo palavra, não poderia ser manifesta a outrem. A palavra, certamente, diz ele, a partir das coisas exteriores que nos atingem, é constituída, isto é, das coisas perceptíveis. A partir do encontro do sabor, se origina em nós, a palavra que é dita segundo essa qualidade, e a partir da incidência de cor; segundo a cor. E se isso é, a palavra não é indicativa da coisa exterior, mas a (coisa) exterior torna-se reveladora da palavra.”

(86) “καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν, ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὄρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι. εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησὶν, ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων, καὶ πλείστῳ διενήνοχε τὰ ὄρατὰ σώματα τῶν λόγων· δι’ ἑτέρου γὰρ ὄργάνου ληπτὸν ἐστὶ τὸ ὄρατὸν καὶ δι’ ἄλλου ὁ λόγος. οὐκ ἄρα

ἐνδείκνυται τὰ λοιπὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν.”

(86) *“Ademais não é possível dizer que do mesmo modo que as coisas visíveis e audíveis subjazem assim também (subjaz) a palavra, de modo a ser possível a partir do próprio subjacente e ente serem reveladas as coisas subjacentes e os entes. Se, com efeito, também, subjaz, diz ele, a palavra, mas difere dos subjacentes restantes e em muitíssimo os corpos visíveis diferem das palavras; por um órgão é apreendido o visível e por outro a palavra. Logo não indica muitas coisas subjacentes a palavra, exatamente como nem aquelas evidenciam a natureza umas das outras.”*

(87) *“τοιούτων οὖν παρὰ τῶ Γοργία ἠπορημένων οἴχεται ὅσον ἐπ’ αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον· τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλω παρασταθῆναι πεφυκότος οὐδὲν ἂν εἴη κριτήριον.”*

(87) *“Então tendo ficado em aporia tais coisas em Górgias, desaparece, no quanto se fundamenta sobre elas, o critério da verdade. Pois nem sendo, nem podendo ser conhecido, nem por sua natureza se exposto a outro, em nada seria o critério.”*

O argumento anterior fornecerá a base para a discussão da terceira tese, onde o cognoscível não pode ser comunicado. As coisas vistas ou ouvidas são percebidas pelos seus respectivos órgãos e não podem ser transmitidas, porque nos comunicamos com sons vocais e as palavras são diferentes (e de outra natureza) das coisas que vemos ou ouvimos. Para Górgias apenas os órgãos perceptivos podem se relacionar com o mundo exterior, não o pensamento, que não teria relação autônoma com o mundo.

Assim o que comunicamos não são as coisas (*τὰ ὄντα, τὰ πράγματα*), mas tão somente as palavras. E além disso, não são as palavras que revelam os *entes* mas sim os *entes* que são indicadores das palavras.

A leitura do MXG é mais completa porque adiciona uma segunda parte à argumentação apresentada por Sextus.

6(21) *Mesmo se cognoscíveis, como poderia alguém, afirma, mostrar a outrem? Aquilo que, com efeito, alguém vê, como poderia, afirma, dizê-lo pela palavra? Como poderia tornar aquilo visível ao ouvinte não o vendo? Assim como, de fato, nem a visão conhece os sons do mesmo modo nem a audição ouve as cores, mas sons; e o falante diz, mas não (diz) a cor nem (diz) a coisa.*

6(22) *“Aquilo que, então, alguém não pensa, como pensará mediante a palavra de outrem ou um sinal outro da coisa, exceto se, por um lado, uma cor tendo visto, por outro se um som, <tendo ouvido>? Primeiramente, com efeito, não um <som> nem a cor, diz o falante, mas a palavra. De modo que nem é possível pensar a cor, mas vê-la, nem o som, mas ouvi-lo.”*

6(23) *“Mesmo se é possível conhecer e dizer o que se vier a conhecer, mas como o ouvinte pensará o mesmo? Pois como o mesmo, simultaneamente, não poderia ser em muitos que também são separados, dois, pois, seriam uno.”*

6(24) *“Mesmo se o mesmo estivesse em muitos, afirma, nada impede de não se mostrar semelhante para eles, muitos não sendo inteiramente semelhantes e no mesmo. Se, pois, estivessem no mesmo, <uno> mas não dois seriam.”*

6(25) *“Mas nem o próprio parece a si mesmo percebendo coisas semelhantes ao mesmo tempo, mas diferentes pela audição e pela visão, e agora e diferentemente de outrora. De modo que, dificilmente, alguém poderia perceber o mesmo que outrem.”*

Assim para Górgias o conhecimento seria incomunicável. Primeiro, porque é impossível que a mesma coisa pensada esteja simultaneamente em diversos sujeitos porque seria mais de uma. Segundo, porque a mesma coisa é percebida diferentemente pelo mesmo sujeito não só pelos diversos órgãos mas também variando no tempo. Se nem o sujeito é capaz de perceber a mesma coisa mais improvável é alguém perceber o mesmo que o outro.

5.3

Conclusão

A leitura do *Tratado* nos fornece importantes elementos que nos auxiliarão na leitura do *Poema*. Ao τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι contrapõe ἄγνωστόν

τε καὶ ἀνεπινόητον, e o conhecimento é *ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήητον*. Para Górgias a coluna dorsal do *Poema* dá-se no eixo *ser-pensar-dizer*. E essa estrutura é sustentada pela inicial oposição parmenídica entre *ser* e *não ser*, e a partir da vedação da via do *não ser* é apenas sobre o *ser* que se pode predicar. É sobre esse *ser* que se constrói o edifício de Parmênides.

Apesar de a deusa ter excluído o *não ser* como via a *ser* pesquisada, Górgias explora tanto a via do *ser* quanto o *não ser*, concluindo que *nada é*. A *δύναμις* do verbo *ser* é então anulada em todas as dimensões relevantes: existência, identidade e predicação: *nada é*. Não há sujeito possível de que se possa predicar. Haveria uma “castração” do verbo *ser*, e do *é* exclui-se inclusive a possibilidade de ser *ente*.

E será a partir das teses de Melisso e Zenão que Górgias irá demonstrar não apenas a impossibilidade de qualquer dos predicados do *ser* de Parmênides, como também dos seus opostos: eterno/gerado, uno/múltiplo, e móvel/imóvel. Concluindo mas uma vez que o *ente* não é.

Cordero ¹⁴⁷ afirma que “*L’École d’Élée devenue un cliché, est une généralisation didactique utile, profitable. Mais elle possède autant de réalité historique que la très belle ‘Ecole d’Athènes’ de Raphaël*”, mas se esta hipótese está correta esta construção não é platônica, já aparecendo em Górgias, que trata o eleatismo como um bloco único.

Diferentemente de Parmênides ou de Melisso, em Górgias apenas os sentidos podem acessar o *ser*, estabelecendo com o mundo uma relação estética, e anulando toda a nossa aspiração ao conhecer. O discurso, em Górgias, é autônomo em relação ao mundo, nem falso nem verdadeiro, o discurso não diz o mundo, diz palavras. Encontra-se em Górgias o que Coelho ¹⁴⁸ chamou de verdade como construção discursiva.

Quanto à competência lógica de Górgias, Colli ¹⁴⁹ afirma que “*es más que lícita la hipótesis de que la excelencia lógica de Górgias fue assombrosa...se nos aprésenta como fundador de la teoría de la deducción, es decir, de la estructura del juicio, de la conversión...*”.

¹⁴⁷ (Cordero, *L’Invention de L’Ecole Eleatique*), p.124.

¹⁴⁸ (Coelho, *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva*). p. 45.

¹⁴⁹ (Colli, *Gorgias e Parménides*), p. 217.

A pretensão da deusa foi de fornecer um caminho possível para o conhecimento do *ser*, indicando apenas uma via da verdade. Para Górgias não há, no entanto, caminho possível.

6

Parmênides

6.1

Vida e Obra

Parmênides¹⁵⁰ é o “αἰδιός” e “δεινός”, Heráclito é “ὁ Σκοτεινός” e segundo Tímon¹⁵¹ o “αἰνιχτέζ”, o que se expressa por enigmas. São, para Heidegger, os pensadores originários¹⁵², os que pensaram o verdadeiro.

DL¹⁵³ diz que Parmênides teria tido o seu *floruit* na 69ª Olimpíada tendo sido aluno de Xenófanes, mas que não teria seguido a doutrina dele, mas sim de Aminias, o pitagórico, e que também teria redigido leis para a sua cidade Eleia.

De Eleia restam ruínas. Há vestígios de um templo mas não se sabe hoje, ao certo, a quem era dedicado. O templo não é agora apenas inominado, como a deusa do *Poema*, mas está vazio de deuses, não é mais o lugar do sagrado.

A forma do pensamento de Parmênides é o hexâmetro dactílico. O hexâmetro, é composto por seis pés dactílicos, cada pé contém três sílabas poéticas, sendo a primeira longa e as subsequentes breves. O quinto pé é sempre dáctilo, o sexto pode ser longa-breve (troqueu) ou longa-longa (espondeu). O pensamento de Parmênides abriga-se em seu “*Poema*”.

Dele, restaram fragmentos. Fragmento, do latim *fragmentum*, é um substantivo derivado do verbo *frango*, quebrar, que também deu origem a *fragium*. Diz-se do frágil: sensível, que se quebra facilmente, efêmero, sem solidez, pouco resistente. A ambiguidade da palavra poética, no entanto, protegeu o *Poema* da sua fragilidade. A palavra poética é flexível e nela encontra-se a sua resistência.

Para alguns a poesia afasta a verdade. Frege¹⁵⁴, discorrendo sobre a distinção entre ciência e arte afirma: “*ao ouvir um poema épico, além da eufonia da linguagem, estamos interessados apenas no sentido das sentenças e nas*

¹⁵⁰ (Platão, Teeteto), 183e6.

¹⁵¹ (D. Laertius, Lives of Eminent Philosophers), IX, 6.

¹⁵² (M. Heidegger, Parmênides), p. 14.

¹⁵³ (Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers) p. 429.

¹⁵⁴ (Frege, Lógica e Filosofia da Linguagem), p. 138.

imagens e sentimentos que este sentido evoca, a questão da verdade nos faria abandonar um encanto estético por uma atitude de investigação científica". Mas, paradoxalmente, em Parmênides, a linguagem poética abriga a verdade.

A qualidade estética do Poema tem sido questionada desde a antiguidade e mais recentemente baseada nas opiniões de Diels e Wilamowitz. Mourelatos¹⁵⁵, em detalhada análise sobre o tema, afirma que esse julgamento é "*unduly harsh and is based on a superficial and dated (romantic) conception of the distinction between argument and poetry*".

Cornford¹⁵⁶ divide o Poema em três partes: o *Proem*, *Way of Truth and Way of Seeming*. Nesta dissertação, vamos analisar o Proêmio e a Via da Verdade. A Via da Aparência, da qual restam poucos fragmentos, relata uma cosmogonia de influência pitagórica e Parmênides não utiliza uma argumentação dedutiva para apresentá-la, razões pelas quais o seu conteúdo não será analisado nesta dissertação.

6.2

Proêmio

É de Sextus¹⁵⁷ a versão do proêmio que chegou até nós, nele lê-se:

«ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος¹⁵⁸, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.
ἄζων δ' ἐν χροίησιν ἴει σύριγγος αὐτῆν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δόματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός·
αὐτὰ δ' αἰθήρῃαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.
πέισαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἄχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄζονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι

¹⁵⁵ (Mourelatos 2008), p. 36.

¹⁵⁶ (Cornford, Plato and Parmenides 2001), p. 29.

¹⁵⁷ (Empiricus, Against Logicians), I. 111- 117.

¹⁵⁸ Correção de Cordero.

γόμφους καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆι ῥα δι' αὐτέων
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
 καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέδς ἦτορ
 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.”

Assim traduzido:

“As éguas que me conduzem tão longe quanto a mente¹⁵⁹ pode alcançar, guiam-me, depois de trazerem-me, trazendo-me até a via de muitas vozes¹⁶⁰, da divindade que, com relação a tudo¹⁶¹, conduz o mortal que sabe. aí era conduzido, aí de fato me conduziam éguas muito sábias éguas puxando o carro, e as virgens a via mostravam. o eixo em suas extremidades emitia um som de uma seringe incandescente (pois era pressionado por duas rodas girando rapidamente de ambos os lados) quando se apressavam a conduzir (me) as virgens Helíades, depois de abandonarem a morada da Noite em direção à luz retirando com as mãos, da cabeça, os véus. Lá, as portas dos caminhos da Noite e do Dia estão, e um dintel encima e um umbral de pedra embaixo mantém-nas; elas próprias, etéreas, foram emolduradas por grandes batentes; cujas chaves alternadas, δίκη, de muitas penas, as possui. a ela, virgens sedutoras, com discursos suaves, persuadiram-na sabiamente para soltar-lhes rápido, o ferrolho preso das portas; essas, dos batentes, uma abertura imensa, produziram ao se abrirem, fazendo girar os eixos, de muito bronze, em suas cavidades um após o outro, fixados com gonzos e cavilhas; aí então, através delas, retamente, mantinham as virgens, na grande via, o carro e as éguas. E a mim, θεὰ com grande hospitalidade acolheu, <a minha> mão direita tomou, e assim disse estas palavras a mim dirigindo-se: Ó jovem, acompanhante de imortais aurigas, as quais com éguas te conduzem alcançando a nossa morada salve ! Pois a ti não uma Moira má te enviou a vir por esta via (com efeito está fora do caminho usual dos homens) mas θέμις e Δίκη. (É) necessário tu seres instruído, por um lado, do coração sem tremor da verdade persuasiva por outro, das opiniões dos mortais, em que não há convicção verdadeira. Mas contudo também isto aprenderás: como teria sido necessário as aparências fossem realmente, através de tudo, tudo atravessando.”

¹⁵⁹ Coração, mente em Homero.

¹⁶⁰ Muitos signos, muito falada, que muito diz, de muitos cantos.

¹⁶¹ Correção de Cordero.

O proêmio narra o caminho percorrido pelo *mortal que sabe* e é dividido em duas partes, a primeira até as portas dos caminhos da Noite e do Dia, guardado por *Δίκη*, que, persuadida pelas virgens sedutoras, as abrem para a passagem do carro. A segunda parte, até a deusa inominada, onde é apresentado o discurso.

Segundo Sextus, Parmênides teria rejeitado a opinião e a crença nos sentidos e teria assumido como critério a razão. E nos apresenta uma interpretação alegórica do Poema: os cavalos como impulsos irracionais e apetites da alma, a via da deusa como a investigação, a viagem segundo a razão filosófica, a razão como divino condutor, as jovens helíades como os sentidos, as rodas como os ouvidos e *Δίκη* como inteligência.

É possível perceber na interpretação proposta por Sextus a influência do Fedro¹⁶², onde Sócrates decide não apresentar uma exposição sobre a natureza da alma, mas se propõe a dizer ao que ela se assemelha, comparando-a com a força inata que une a biga alada ao seu cocheiro, e que o piloto da alma (*ψυχῆς κυβερήτης*) é a inteligência.

Bowra¹⁶³ acredita que Parmênides está claramente fazendo uma alegoria, apesar de considerar que possa haver uma experiência mística no Proêmio. Identifica dois sentidos, um referencial e outro implícito: a passagem da noite para o dia como transição da ignorância para o conhecimento, o caminho que ele percorre como a via da investigação, as jovens helíades como a força interna que o conduz à luz, dentre outras.

É uma linguagem figurativa, metafórica. Há um duplo na alegoria: a superfície aparente da metáfora e a verdade velada do simbolismo. Na alegoria do Proêmio estaria a essência do poema, os binômios *ser/aparência*, ou *verdade/opinião*: os dois caminhos apresentados pela deusa e que serão fundamentais para a filosofia de Platão. E da mesma forma que as jovens helíades retiram os véus quando abandonam a morada da noite, há necessidade do desvelamento da alegoria, da busca do sentido subtendido. E não se pode deixar de fazer um paralelo com o conceito de verdade enquanto desvelamento de Heidegger.

¹⁶² (Platão, Fedro), 265 a.

¹⁶³ (Bowra, The Proem of Parmenides), p.98, “o uso da analogia em tal escala é extremamente raro no início da poesia grega”.

A leitura mais atenta da alegoria revela, também, a presença de uma analogia. Há uma relação matemática do tipo $a:b :: c:d$, noite/dia e ignorância/conhecimento. Aristóteles¹⁶⁴ define analogia como “quando o segundo (termo) está para o primeiro como o quarto está para o terceiro...e às vezes apõe em lugar daquilo que se designa aquilo que está relacionado” e nos dá alguns exemplos, a taça para Dionísio como o escudo para Ares, ou a velhice para vida como o entardecer para o dia. Segundo Perelman¹⁶⁵, analogia permite a aproximação de dois domínios heterogêneos, o místico e o racional, o Proêmio e a Via da Verdade.

A utilização por Parmênides de uma alegoria estruturada como analogia tão complexa revela um tipo de raciocínio que pode indicar a influência pitagórica da prática do estudo das relações numéricas e geométricas. Para Bowra, as imagens utilizadas por Parmênides transfere a força simbólica da noite e dia existente no imaginário mítico grego para o binômio ignorância e conhecimento.

Os comentadores modernos divergem quanto ao significado do Proêmio. Jaeger¹⁶⁶ apresenta a Teogonia de Hesíodo como *role model* para o Parmênides, “is the first work to use the form of epic poem for rational and didactic exposition of the world of gods”.

Enquanto Hesíodo¹⁶⁷ pastoreava ovelhas no divino Hélicon, as musas filhas de Mémoira, que dizem “as coisas que são e as que hão de ser e as que eram antes” (τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσόμενα πρό τ' ἔοντα), o escolheram e o inspiraram com a missão de proclamar os deuses eternos e cantar as suas origens. Mas elas alertam “sabemos como dizer coisas falsas (ψεῦδεα) semelhantes às genuínas, mas sabemos, quando desejamos, como proclamar as verdadeiras (ἀληθέα).”

Diferentemente do beócio, a quem as deusas escolheram, Parmênides não é um pastor ou um poeta, ele é *o mortal que sabe*, que percorreu um caminho, a via muito celebrada da divindade, até a deusa. Os dois receberam suas revelações diretamente das divindades, os dois falam o verdadeiro. O verdadeiro do dito é

¹⁶⁴ Aristóteles na Poética 1457 b, 10-30 “e metáfora é a imposição de um nome que pertence a outra coisa, ou do gênero à espécie, da espécie à espécie ou segundo o análogo”.

¹⁶⁵ Analogia e Metáfora, Chaim Perelman, p. 207: “ninguém nunca contestou o papel heurístico das analogias, quando se trata de explorar um domínio desconhecido, de sugerir a ideia daquilo que não é cognoscível, um modelo extraído de um domínio conhecido fornece um instrumento indispensável para guiar a investigação e a imaginação”.

¹⁶⁶ (Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers), p. 121.

¹⁶⁷ (Hesíodo, Teogonia), 38

divino, distante das opiniões dos mortais, porém enquanto Hesíodo recebeu a verdade das musas, Parmênides foi em busca dela. Mas em ambos os casos a verdade foi revelada. Será muito tempo depois, em Platão, que o prisioneiro se libertará sozinho e buscará, longe dos deuses, a verdade.

Para Jaeger¹⁶⁸, “*no one who studies this supernatural overture could ever suppose that the philosopher’s aim in this passage is merely to provide an effective stage setting. His mysterious vision in the realm of light is a genuine religious experience*”.

Guthrie¹⁶⁹ afirma que “*the general character of the prologue points rather to the ‘shamanistic’ strain in early Greek religious thought*”, e cita diversas experiências semelhantes atribuídas a Aitalides, Aristeias, Abaris, Epimênides e Hermortimus.

Cornford¹⁷⁰, ressalta o aspecto de revelação feito pela deusa e “*que a viagem pelos céus recorda a representação ritual do xamã*”, e, “*and this traditional attitude of the poet is not a mere artifice of a bloodless allegory*”¹⁷¹. *Eidóta φῶτα* também pode significar iniciado¹⁷², e as jovens helíades retirando o véu simbolizam um ritual religioso. “Diels¹⁷³ encontra paralelo com o modelo órfico e xamânico.

O xamanismo, do tungsi¹⁷⁴ “*šamán*”, é uma técnica de êxtase religioso, onde o xamã atua como um intermediário entre o mundo dos espíritos e o mundo humano. Segundo Dodds¹⁷⁵, o xamanismo teria entrado em contato com a cultura grega a partir da colonização da região do Mar Negro, trazendo uma nova concepção da relação entre alma e corpo.

Platão¹⁷⁶, no Fedro, distingue os tipos de loucura divina, “*distinguímos quatro espécies, referentes a quatro divindades: a Apolo atribuímos a inspiração mântica; a Dioniso, a teléstica ou de iniciação nos mistérios; às Musas, a poética; e a quarta, a erótica, considerada a melhor de todas, a Afrodite e a Eros*”.

¹⁶⁸ (Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*), p. 35.

¹⁶⁹ (Guthrie, *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*), p. 172.

¹⁷⁰ (Cornford, *Principium Sapientiae*), p. 147.

¹⁷¹ (Cornford, *Plato and Parmenides*), p. 29.

¹⁷² (Diels H. *Parmenides Lehrgedicht*), p. 49.

¹⁷³ *Idem* p. 12-21.

¹⁷⁴ Língua da Sibéria.

¹⁷⁵ (Dodds, *The Greeks and the Irrational*), p. 144.

¹⁷⁶ (Platão, *Fedro*), 265b.

A possessão xamanística apresenta uma natureza diversa das descritas por Platão. Diferentemente da possessão espiritual da Pítia por Apolo ou das sacerdotisas de Zeus em Dodona, é a alma do Xamã que é transportada para fora de si e do mundo sensível, conectando-se com espíritos e deuses, viajando a outros mundos, curando doenças, reestabelecendo o equilíbrio entre corpo e a alma e possuindo inclusive o dom da ubiquidade. O xamã é um mediador entre os homens e os deuses e também um poeta e cantor, narrando, em primeira pessoa, as suas jornadas e experiências.

A possessão das Musas é quanto ao conteúdo e não quanto à forma, como esclarece Dodds¹⁷⁷, “*o poeta pergunta às musas o que deve dizer e não como dizê-lo*” e ele busca a verdade do passado e não do presente, apesar de se atribuir às musas o conhecimento de coisas passadas, presentes e futuras, “*portanto o dom das musas é o poder da fala verdadeira*”. O poeta não é possuído, ele é o intérprete da musa. Enquanto a possessão de Dionísio é coletiva, a do xamã é individual, de ordem catártica, com vinho e dança, o Xamã não raramente recorre ao jejum e ao isolamento.

Há registro de outros de exemplos de uma “literatura xamânica” em dois fragmentos citados por Diels¹⁷⁸, “*Chegou uma vez a Atenas um homem cretense de nome Epimênides, trazendo um relato difícil de confiar, narrado assim... (com efeito ao meio dia) na gruta de Zeus Dícteo¹⁷⁹ deitado em sono profundo por anos contínuos ele mesmo dizia ter-se ocupado em sonhos com os deuses, com discussões com Ἀλήθεια και Δίκη*”.

Segundo Vlastos¹⁸⁰, não apenas o proêmio como também a lógica e a física apresentadas por Parmênides mostram uma afinidade com a religião mística, “*the goal of this religion was to build a bridge across the traditionally impassable gulf that separates the human to the divine*”, uma combinação de lógica e misticismo.

Para Verdenius¹⁸¹, “*Not every detail is true, should it be taken literally, but there is every reason to believe that Parmenides felt these thoughts to be a religious experience at the same time*”. Segundo Fränkel¹⁸², “*al reflexionar*

¹⁷⁷ (Dodds, 2002), p. 86.

¹⁷⁸ (Diels & Kranz, 2004), Epimenides, 1, Pherecides, 8.

¹⁷⁹ Diz dícteo em alusão à caverna de Dícteo em Creta onde teria nascido Zeus.

¹⁸⁰ (Vlastos, 1996), p. 161.

¹⁸¹ (Verdenius 1942), p.67

¹⁸² (Fränkel 2004), p.331

Parménides se siente arrastrado a un reino de luz, más allá de las cosas terrenas”.

As metáforas utilizadas no *Poema* fazem parte da linguagem poética tradicional, presentes por exemplo em Píndaro¹⁸³,

*“O Pítia, venha e prepare de uma vez
as fortes mulas para mim,
o mais rapidamente possível, para que possam conduzir nosso carro
em um caminho claro,
porque essas mulas mais do que todas as outras,
sabem como liderar o caminho
na estrada, para que elas ganhem as coroas
em Olímpia.”*

E também no *Hino a Deméter*, “*para depois de convencer Hades com palavras suaves, a sagrada Perséfone da nebulosa escuridão trouxesse à luz”.*

Há também outras semelhanças, as jovens helíades, por exemplo, que apontam o caminho, são as filhas de Ηλιος¹⁸⁴, o incansável (*ἀκάματος*), que brilha (*φαίνει*) para os mortais e imortais, montado em seu carro, e dele emanam brilhantes raios.

No *Timeu*¹⁸⁵, é narrado o mito de Φαέθων, filho de Ηλιος, “*que tendo juntado as montarias no carro de seu pai, e como ele não foi capaz de conduzi-las no caminho certo, queimou tudo o que havia sobre a terra, e foi ele próprio destruído por um raio”.*

Higino¹⁸⁶ complementa a narração: Zeus o fulminou com um raio e caiu no rio Eridan e quanto às jovens helíades, ou por terem atado os cavalos sem conhecimento do pai, ou por lamentarem a morte do irmão, foram transformadas em árvores (álamo) e as suas lágrimas solidificaram-se transformando-se em âmbar. Φαέθων não conhecia o caminho, no *Poema*, ao contrário do mito, *o mortal que sabe* está acompanhado pelas jovens helíades, que indicam o caminho.

Os caminhos do Dia e da Noite são semelhantes aos descritos na *Teogonia*¹⁸⁷, “*Defronte, o filho de Jápeto sustem o Céu amplo de pé, com a cabeça*

¹⁸³ (Pindar 1997), 6, 20

¹⁸⁴ (Homero, Homeric Hymns), 31.

¹⁸⁵ (Platão, Timeu), 22c.

¹⁸⁶ (Hygin, Fables), CLII e CLIV.

¹⁸⁷ (Hesiodo, Teogonia), 746.

e infatigáveis braços, inabalável, onde Noite e Dia se aproximam e saúdam-se cruzando o grande umbral de bronze.” Bernabé¹⁸⁸ observa que *Δίκη πολύποινος* está presente em um fragmento órfico, “Ela o seguiu de perto, de todos a protetora”. E pode-se apontar alguns paralelos entre a viagem de Parmênides e a de Odisseu”. *Ὀδός* e *κέλευθος* são as palavras gregas para caminho, e, segundo Mourelatos¹⁸⁹, para Homero, diferentemente do sentido corrente, “*is definitely one way*”. Odisseu¹⁹⁰, da mesma forma que Parmênides, ouve da deusa dois caminhos possíveis, “*But when your comrades shall have rowed past these maidens, at that point I shall no longer tell you fully on which side your course should lie, but you must yourself decide in your own heart, and I will tell you of both ways*”.

Alguns comentadores, no entanto, afastam uma leitura mística do Proêmio. Para Tárán¹⁹¹, a intenção de Parmênides não era de narrar uma viagem real, nem tampouco se tratava de uma revelação excluindo a possibilidade da existência de qualquer simbolismo, Parmênides apresenta argumentos que devem ser julgados apenas pela razão, “*The fact that the goddess remains anonymous shows that she represents no religious figure at all and only stands as a literary device*”¹⁹², e a tese final do *ser parmenídico* exclui a existência da deusa.

Tanto a narração da viagem como a simbologia apresentada estão, para Tarán, relacionados ao “*poetical medium*” presentes na literatura grega da época. E segundo Barnes¹⁹³, o Poema começa com uma alegoria, mas a sua interpretação “*is for the most part of little philosophical importance*”.

Os comentadores dividem-se quanto à identidade da deusa inominada. Para Heidegger¹⁹⁴ a deusa é *ἀλήθεια*. Para Fränkel¹⁹⁵ ela é a musa do *Poema*, a potência de verdade, conhecimento e intuição, e segundo Bernabé¹⁹⁶, Parmênides “*segue os hábitos da poesia religiosa mística, na medida em que renuncia apresentar características, pistas da deusa*”.

¹⁸⁸ (A. Bernabé, *Filosofia e Mistérios: Leitura do Proêmio de Parmênides*), p. 48.

¹⁸⁹ (Mourelatos, *The Route of Parmenides*), p. 24.

¹⁹⁰ (Homero, *Odisseia*), 12,52.

¹⁹¹ (Tarán, *Parmenides*) p. 30.

¹⁹² *Idem*, e conclui “*But once Parmenides had decide do text express his truth as divine revelation, the natural thing to do was to use the language and meter of didactic epic*”

¹⁹³ (Barnes, *The Presocratic Philosophers*), p. 156.

¹⁹⁴ (Heidegger, *Parmênides*), p. 32.

¹⁹⁵ (Fränkel, *Poesía e Filosofía de la Grecia Arcaica*), p. 332.

¹⁹⁶ (Bernabé, *Filosofia e Mistérios: Leitura do Proêmio de Parmênides*), p. 50.

A total dessacralização do mundo ainda não está presente no *Poema*, Parmênides ainda não está preparado para conduzir sozinho esta tarefa, e será da boca da deusa inominada que o discurso será apresentado. Serão necessários muitos anos ainda para que o prisioneiro, só, sem o auxílio dos deuses, se liberte dos grilhões da caverna para ir em busca do conhecimento.

Para Parmênides a verdade é uma revelação, não como um mandamento, uma ordem divina, mas para ser discernida pela razão de forma semelhante à de Heráclito¹⁹⁷, “*If you have heard not me but the Logos, it is wise to agree that all things are one*”. E o *ἀγών* parmenídico será uma *τιτανομαχία*: o *κόσμος* deve-se conformar com o rigor do *λόγος*.

Vale recordar as palavras da deusa no final do Proêmio onde são apresentadas as estruturas fundamentais da epistemologia e ontologia de Parmênides: verdade e opinião, aparência e ser e que irão influenciar profundamente a filosofia;

*“É necessário tu tudo ouvires,
por um lado da Verdade perfeitamente circular, de outro o coração intrépido
dos mortais, as opiniões, para as quais não há convicção verdadeira.
Mas contudo também isto aprenderás: como era necessário
as coisas que aparecem realmente serem, através de tudo, tudo atravessando.”*

6.3

Via da Verdade

6.3.1

A tensão: *ἔστιν- οὐκ ἔστιν*

Lê-se no segundo fragmento:

*“εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὼν·*

¹⁹⁷ (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker, Heraclitus), f. 50.

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις”.

Assim traduzido:

“Vem, eu direi, acolhe tu a narrativa, ouvindo
quais são as únicas vias de inquirição possíveis de serem pensadas,
uma (afirma) que é, e que não é possível não ser,
da persuasão é o caminho [à Aletheia pois acompanha].
outra (afirma) que não é, e que é necessário não ser,
essa indico ser totalmente inescrutável.
nem pois conheceria o não ente [pois não é atravessável]
nem o expressarias.”

A questão fundamental do fragmento está relacionada com a interpretação de 2.3 e 2.5, onde são apresentadas as duas possibilidades de inquirição, ἢ μὲν ὅπως ἔστιν e ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν. Os comentadores dividem-se quanto a dois problemas: o primeiro, se há um sujeito para ἔστιν e οὐκ ἔστιν e o segundo é qual, dentre os diversos possíveis sentidos desse verbo: cópula, existencial, locativo ou veritativo, deve ser o sentido pretendido por Parmênides para ἔστιν.

A maioria concorda com a existência de um sujeito não expresso para ἔστιν. Para Zeller¹⁹⁸ e Diels o sujeito é *das Seinde*, e na mesma direção, Zafiropulo¹⁹⁹ encontra um sujeito semelhante: *l'Être*. Albertelli²⁰⁰ considera o sujeito como “*l'esistente, l'essere, il reale, τὸ ὄν*”. Cornford²⁰¹ vai além, e propõe uma emenda ao texto, introduzindo um *εἶν*, traduzindo desta forma a linha, “*one, that <that which is> is, and it is impossible for it not to be*”.

Burnet²⁰², traduz assim o fragmento, “*the first, namely, that It is...*”, onde o *It is* se refere ao universo como um plenum. Para Verdenius²⁰³, Parmênides não propõe uma tese lógica, mas sim metafísica, propondo como sujeito de ἔστιν, ‘Realidade’, entendida no sentido de “*all that exists, the total of things*”. Posteriormente, Verdenius²⁰⁴ propôs *ἀλήθεια*, como sujeito da frase, não como uma categoria lógica, mas sim metafísica devendo *ἀλήθεια* “*to be understood as the true nature of things*”.

¹⁹⁸ (Zeller, Mondolfo, & Reale, Gli Eleati), p. 178; “*l'essere è, il non-essere non può essere*”.

¹⁹⁹ (Zafiropulo, L'École ÉLÉATE), p.132 ; “*L'une selon laquelle l'Être est et le Non-êtres n'est pas*”.

²⁰⁰ (Albertelli, Gli Eleati), p. 131.

²⁰¹ (Cornford, Plato and Parmenides), p. 30.

²⁰² (Burnet, Early Greek Philosophy), p. 190.

²⁰³ (Verdenius, Parmenides B 2,3), p. 32.

²⁰⁴ *Idem*, p. 237.

Na tradução de Kirk, Raven e Schofield²⁰⁵, e também na versão de Gallop²⁰⁶ é proposto um sujeito gramatical, “*the one, that [it] is and is impossible for [it] not be*”. Os autores argumentam que é necessário que todo objeto de inquirição deva considerar que o objeto é ou não é.

Untersteiner²⁰⁷ propõe um outro sujeito, a partir da interpretação interrogativa de ὄπωϛ, considerada por todos os comentadores anteriores em seu sentido declarativo. Nesse último caso, o sujeito de ἔστιν seria caminho, “*um caminho que é*” e “*outro caminho que não é*”. Essa interpretação permite uma leitura mais integrada do Poema, onde a questão dos caminhos como metáfora é essencial para a verdade.

Loenen²⁰⁸ também propõe um sujeito alternativo a *Das Seinde, τι*, baseado em argumentos filológicos e na leitura de Górgias. Para Kahn²⁰⁹, parece não haver um sujeito gramatical, “*is legitimate to suppose that Parmenides’ thesis does have a logical subject*”, sugerindo “*the object of knowing, what can be known*”.

Outro grupo de comentadores, no entanto, opta ou por um sentido impessoal para ἔστιν, ou por uma total ausência de sujeito, ou ainda por um sentido ainda não presente e que será apresentado posteriormente. Segundo Fränkel²¹⁰, “*La afirmación ‘es’, en tanto que enunciado nuclear de la doctrina parmenídea, no tiene sujeto; es impersonal como ‘llueve’*”, justificando que ao colocar um sujeito como *o ser, o ente, ou o todo*, o enunciado se transforma em uma tautologia. Hölscher, em obra citada por Bernabé²¹¹, não admite que o grego conheça essa forma de impessoal.

Calógero²¹² afirma, “*Ma considerar qui soggetto di tutti gli ἔστιν l’ἑόν significa aggiungere nel testo una parola qui assolutamente non vi si trova*”, e que ἔστιν não possui um sujeito determinado, e mantém a “*indeterminação de um elemento puramente lógico e verbal de afirmação*”, sendo o *ser* de Parmênides o *ser* da cópula verbal. Mourelatos²¹³ vai além, e propõe considerar o “*Parmenides’*

²⁰⁵ (Kirk, Raven, & Schofield, *The Presocratic Philosophers*), p. 245.

²⁰⁶ (Gallop, *Parmenides of Elea*), p. 55.

²⁰⁷ (Untersteiner e Reale, *Eleati*), p. 137.

²⁰⁸ (Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias*), p. 12.

²⁰⁹ (Kahn, *The Thesis of Parmenides*), p. 710.

²¹⁰ (Fränkel, *Poesía e Filosofía de la Grecia Arcaica*), p. 333.

²¹¹ (Bernabé, *Poema, Fragmentos y tradición textual*), p. 144.

²¹² (Calógero, *Studi Sull’eleatismo*), p. 21.

²¹³ (Mourelatos, *The Route of Parmenides*), p. 47.

ἔστι as a copula, but with both the subject and the predicate-complement left blank”.

Barbara Cassin²¹⁴ traduz o fragmento da seguinte forma: “*l’une que est et que n’est pas ne pas être*” e afirma²¹⁵ “*je crois essentiel de ne pas supposer d’ un sujet à ce premier esti: tout un fil du poème consiste à la construire*”.

Cordero²¹⁶ opta por traduzir *εἶσι νοῆσαι* em um sentido infinitivo e não como particípio passivo como a maioria dos comentadores, obtendo assim “*caminhos de investigação que há para pensar*” apresentando então a seguinte tradução para 2.3, “*um, por um lado, <para pensar> que ‘é’, e que não é possível não ser*”, ou seja cada caminho é um caminho para pensar, sendo desnecessária a inclusão de verbos como *dizer* no fragmento 2.3.

E afirma²¹⁷: “*não nego que exista um sujeito, mas não creio que este sujeito deva ir além das passagens em que se encontra*”. E quanto à significação conclui²¹⁸, “*Nas passagens do Poema nas quais o verbo aparece isolado, ou no máximo acompanhado por um sujeito, é a significação de ‘estar presente’, ‘de existir’, de ‘possuir realidade efetiva’ que se impõe*”.

Na interpretação de Owen²¹⁹, não há um sujeito expresso no fragmento, mas ele concorda, no entanto, que “*no one will deny that, as the argument goes, τὸ ἔοις is a correct description of the subject*”, e o sujeito vai aos poucos sendo revelado por Parmênides²²⁰, “*What is declared to exist in B2 is simply what can be talked or thought about; for the proof of its existence is that, if it did not exist, it could not be talked our thought about*”.

Frère²²¹ propõe, “*La première voie <énonçant>: est*” e O’Brien “*The one <way wich tell us> that ‘is’*”. E o sujeito, “*n’est exprimé que plus tard dans le poème*”. E propõe também uma construção impessoal, <il est>/<il n’est pas> au sens de <il y a> e <il n’y a pas>, e considera o *ἔστιν* em seu sentido existencial.

²¹⁴ (Cassin, Sur la nature ou sur l’etant), p. 77 .

²¹⁵ *Idem*, p. 33.

²¹⁶ (Cordero, Sendo, se é), p. 51.

²¹⁷ *Idem*, p. 63.

²¹⁸ *Ib.* p. 72.

²¹⁹ (Owen, Logic, Science and Dialectic), p. 90.

²²⁰ *Idem*, p. 95.

²²¹ (Aubenque, Études sur Parmenides), p. 16.

Tarán²²² concorda com Calógero e afirma que o verbo *ser* no fragmento deve ser entendido de forma impessoal, sem sujeito, mas o sentido é o existencial e não copulativo.

Alguns autores, dentre eles Reinhardt, e Kahn²²³ dentre outros, afirmam encontrar nos fragmentos 2.3 e 2.5 a formulação dos princípios fundamentais da lógica, a lei da identidade e a lei da contradição o que é questionado por Verdenius²²⁴, para quem isso foi alcançado a partir da tradução de “*that which is is, and it is impossible for it no to be*”, mas a noção de “*that which is is not present in the text*”.

Melisso não aborda a questão. Em Górgias, a refutação a Parmênides é construída tanto a partir do sentido existencial do *ser* quanto copular: não há uma separação dessas instâncias:

“E também, certamente, o não-ente não é, se, com efeito, o não-ente é, será e simultaneamente não será, pois, enquanto por um lado, como não sendo é pensado, não será, enquanto por outro, é não-ente, novamente será. Completamente absurdo o ser algo e simultaneamente não ser.”

Não nos parece a partir da leitura do *Tratado* de Górgias ou de Melisso que a questão existência-cópula tenha sido um debate relevante. Pode-se no máximo concluir que do ponto de vista ontológico, a potência predicativa do verbo *ser* dá-se concomitantemente à existência, e que do ponto de vista lógico a existência preceda a predicação, pelo menos para efeito de argumentação.

E o anúncio solene da Deusa: *ἔστιν* e *οὐκ ἔστιν* nesse estágio do argumento afasta a necessidade do sujeito: apenas a existência e a não-existência são os elementos, do ponto de vista lógico, essenciais para a formulação inaugural de Poema. E a argumentação de Parmênides dá-se de forma, dedutiva e todo o poema é a busca deste *ser*. Essa é a interpretação de Iglesias²²⁵, com a qual concordamos nesta dissertação.

E acordamos também com a interpretação de Kahn²²⁶ que identifica que a questão fundamental de Parmênides refere-se a um problema da teoria do

²²² (Tarán, Parmenides), p. 36.

²²³ (Kahn, The Thesis of Parmenides), p. 123.

²²⁴ (Verdenius, Parmenides), p. 31.

²²⁵ (Iglésias, M.), *Conversas no Bar do Planetário*.

²²⁶ (Kahn, The Thesis of Parmenides), p. 706.

conhecimento. Será a partir dos desenvolvimentos de Melisso e Zenão que a dimensão ontológica do *Poema* ganhará uma maior relevância para a filosofia. E a reflexão sobre o sentido copular do verbo *ser* construirá o seu caminho até a formulação das categorias em Aristóteles, construindo as bases da epistemologia posterior.

Em Melisso, como vimos, é da impossibilidade de geração a partir do *não ser* é que se deriva que *o ser* é eterno, e se eterno, ilimitado e se ilimitado, uno.

Mas Parmênides não é o filósofo do uno²²⁷, mas sim do duplo, o *έόν* de Parmênides, vai se construir a partir da tensão *έστιν* e *ούκ έστιν*, mas não é uma antinomia como as apresentadas por Heráclito, mas como um enigma que encanta os pensadores desde Platão até a contemporaneidade.

6.3.2

Ser, pensar e dizer

No terceiro fragmento lê-se,

“τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν έστιν τε καὶ εἶναι”

Assim traduzido,

“O mesmo é para pensar e ser.”

Segundo Tarán²²⁸, essa é considerada, pela maioria dos intérpretes, a essência da filosofia de Parmênides. A questão que divide os comentadores está relacionada com as diversas possibilidades interpretativas resultantes da estrutura gramatical do fragmento: se *νοεῖν* e *εἶναι* podem ser considerados infinitivos dativos, o que permite a construção *o mesmo é para pensar e ser* além da tradicional tradução *pensar e ser são o mesmo*. No primeiro caso *o mesmo* é o sujeito da frase e, no outro, os verbos *pensar* e *ser* são os sujeitos da oração, e as consequências dessas escolhas têm um impacto relevante na interpretação do Poema.

Segundo Verdenius²²⁹, “*to think is the same thing as to be*”, onde “*knowing is the same as being*”, concluindo assim, “*I have pointed out that Parmenide’s*

²²⁷ Que é um atributo de Xenófanos.

²²⁸ (Tarán, Parmenides), p. 41.

²²⁹ (Verdemius, Parmenides), p. 40.

doctrine of knowing and being is, indeed, based on identity of reality with its faculty of knowing and with the knowledge of itself'.

Para Zeller, deve-se considerar os infinitivos com o valor de dativo, e o significado do fragmento seria “*only that which exist, can be thought*”. Segundo Burnet²³⁰, “*for it is the same thing that can be thought and that can be*”, e traduzindo de forma semelhante, Cornford²³¹, “*it is the same thing that can be thought and that can be*” seguindo Zeller e lendo ἐστίν como é possível. Tarán²³² traduz da seguinte maneira: “*for the same thing can be thought and can exist*”.

Para Vlastos²³³ o fragmento deve ser lido como “*for to think and to be is one and the same thing*”, e considera que o “*eleatic been is mind*”, apoiado nessa tradução de b3 levando também em consideração b8, 34-36. Zafiropulo²³⁴ traduz como “*car c'est la même chose qu'on peut penser e qui peut être*”. Em Beaufret²³⁵, “*La même, lui, est à la fois penser et être*” e Cassin²³⁶, “*un même est en effet à la fois, penser et être*”. Pode-se considerar que esta seja uma leitura “idealista” do pensamento de Parmênides, onde o real seria o pensamento.

Cornford discorda da identificação entre ser e pensar, e afirma que é “*nonsense in the statement that 'A exists' means the same thing as 'A thinks'*” e que esse conceito é totalmente estranho ao pensamento grego. Para Tarán²³⁷, a doutrina da identificação do ser com o pensar teria origem na filosofia de Plotino.

Para Frère²³⁸, o fragmento deve ser lido como “*C'est un seule e même chose que l'on pense et qui est*”, e O'Brien “*For there is the same thing for being thought and for being*”, explicando assim, “*cet emploi <complétif> de l'infinitif (voeiv) admet pourtant que l'on traduise par un passif ou son équivalent <que l'on pense>, <for being thought>*”.

O sexto fragmento é crucial para a interpretação dessa passagem,

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

“*É necessário dizer e pensar²³⁹ o ente ser; de fato o ser é,*

²³⁰ (Burnet, *Early Greek Philosophy*), p. 185.

²³¹ (Cornford, *Plato and Parmenides*), p. 34.

²³² (Tarán, *Parmenides*), p. 41.

²³³ (Vlastos, Zafiropulo, *L'école éléate*), p. 168.

²³⁴ (Zafiropulo, *L'École ÉLÉATE*), p. 132.

²³⁵ (Beaufret, *Parménide, Le Poem*), p. 79.

²³⁶ (Cassin, *Sur la nature ou sur l'étant*), p. 79.

²³⁷ (Tarán, *Parmenides*), p. 198.

²³⁸ (Aubenque, *Études sur Parmenides*), p. 19.

²³⁹ Pensamento como continente.

mas nada não é; isto eu te ordeno refletir.”

Segundo Cordero²⁴⁰, há que se fazer uma correção no texto grego, a partícula demonstrativa $\tau\epsilon$ em $\tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, substituiu a original, o artigo $\tau\omicron$, a partir da leitura de Karsten e Brandis, apesar ter sido transmitida como $\tau\omicron$ de forma unânime pelos manuscritos de Simplício. Diels, considerando o $\tau\epsilon$ demonstrativo²⁴¹ traduziu, “*é necessário dizer e pensar que só existe o Ente*”; e de forma semelhante Zafiropulo²⁴², “*Il convient de dire e de penser que l’Être toujours existe*”. Beaufret “*nécessaire est ceci: dire e penser de l’étant l’être; il est en effet l’être, l’néant au contraire n’est pas*”.

Para um outro grupo de comentadores o que pode ser pensado e dito deve existir, precisa ser um objeto real. Cornford²⁴³, traduz como “*What can be spoken of and thought must be*”, Burnet²⁴⁴, “*It needs must be that what can thought and spoken of is*”, Kirk and Raven²⁴⁵, “*What is there to be said and thought must needs be: for it is there for being, but nothing is not*”. Owen²⁴⁶ adota mesma tradução de Burnet. Para Verdenius²⁴⁷, a construção $\tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\omicron\nu$ traduzida como “*o que pode ser dito*” não estaria correta do ponto de vista gramatical.

Albertelli²⁴⁸ assim lê o fragmento, “*Bisogna che il dire e il pensare sia l’essere: è dato infatti essere, mentre nulla non è*”. Loenen²⁴⁹ traduz “*speak and $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ must be something that is; for it can be but what is not cannot*”. Frankel²⁵⁰ “*Es necesario se afirmar y pensar lo que es; pues hay ser, pero nada, no es*”. “*Untersteiner*²⁵¹, “*di necessità segue che esiste el dire (logicamente) e l’intuire l’essere*”.

Táran considera $\tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ e $\tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ infinitivos e $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ como complemento, traduzindo assim: “*Its necessary to say and to think Being, for there is Being*”. E

²⁴⁰ (Cordero, Sendo, se é), p. 107.

²⁴¹ (Diels, Parmenides Lehrgedicht), “*dies ist nötig zu sagen und denken dass nur das Seinde existiert*”.

²⁴² (Zafiropulo, L’École ÉLÉATE), p. 132.

²⁴³ (Cornford, Plato and Parmenides), p. 31.

²⁴⁴ (Burnet, Early Greek Philosophy), p. 185.

²⁴⁵ (Kirk, Raven, & Schofield, The Presocratic Philosophers), p. 247.

²⁴⁶ (Owen, Logic, Science and Dialectic), p. 94.

²⁴⁷ (Verdenius, Parmenides), p. 36.

²⁴⁸ (Albertelli, Gli Eleati), p. 135.

²⁴⁹ (Loenen, Parmenides, Melissus, Gorgias), p. 38.

²⁵⁰ (Fränkel, Poesía e Filosofía de la Grecia Arcaica), p. 334.

²⁵¹ (Untersteiner e Reale, Eleati), p. 185.

Cassin²⁵² assim traduz, “voici ce qu’il est besoin de dire et penser: est en étant, car est être, mais rien n’est pas”.

Alguns comentadores como Calogero, Zafiropulo, Kirk, Raven e Schofield, dentre outros, em 6.2, atribuem para ἔστι um sentido potencial, *é possível, não é possível*. Mas essa hipótese da tradução tem o inconveniente de considerar que em Parmênides o *ser* pode ser uma possibilidade.

Frère²⁵³, traduz como “Il faut dire e penser ceci: l’être est; car il est possible d’être, e il n’est pas possible que <soit> ce que n’est rien”, considerando os dois infinitos, τὸ λέγειν e τε νοεῖν, e a partícula demonstrativa τ’, anunciando a proposição, ἐὸν (particípio) e ἔμμεναι (infinitivo), onde o particípio é “le sujet d’un emploi existential du verbe, l’être est”, devendo essa construção, segundo o autor, ser considerada como um emprego impessoal do verbo pessoal.

Outro ponto digno de nota nesse fragmento é a apresentação do sujeito parmenídico: τ’ ἐὸν ἔμμεναι, interpretado pela maioria dos comentadores em seu sentido existencial.

Há que se considerar que o poema é um hexâmetro dactílico, que apresenta a seguinte estrutura: *χρη̄ τὸ λέγειν τε νοεῖν// τ’ ἐὸν/ ἔμμεναι· ἔστι γὰρ/ εἶναι*; dois dátilos, um espondeu, dois dátilos finalizando com um troqueu, na forma uu|-uu|--|-uu|-uu|-x. Assim a forma poética do texto de Parmênides é um elemento importante na escolha das formas utilizadas do verbo *ser*, particípio e infinitivo e indicativo, e dos dialetos (*ἔμμεναι*), fragilizando ainda mais as hipóteses baseadas em escolhas semânticas.

Considerando a paráfrase de Simplício, atribuída a Melisso conforme hipótese de Reale, “*se certamente nada é, o que poderia ser dito sobre isso como se algo fosse?*”, e inferindo-se a sua construção a partir do fragmento 6.1, onde nada pode ser dito do que *não é*, nos leva a leitura onde é a partir da existência do *ser* que existe o pensar e o dizer. Na formulação de Melisso não se confundem *ser* e pensar.

E na argumentação de Górgias há uma clara separação entre ser, pensar e dizer,

“Três pontos principais dispõem: de fato e primeiro que nada é, segundo que mesmo se é, inapreensível para o homem, terceiro,

²⁵² (Cassin, Sur la nature ou sur l’etant), p.81.

²⁵³ (Aubenque, Études sur Parmenides), p.24.

mesmo se apreensível, sem dúvida é incomunicável e inexplicável para alguém.”

6.3.3

Uma terceira Via?

No sexto e sétimo fragmentos, Parmênides trata da terceira via,

“πρώτης γάρ σ’ ἀφ’ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>, αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ’ ἐνὸς νερόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος.”

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

Assim traduzidos:

“pois dessa primeira via de inquirição, <impeço-te>, e também então, dessa que os mortais que nada sabem forjam bicéfalos; pois a impotência em seu peito dirige o pensamento errante; e eles são levados aqui e ali, surdos e igualmente cegos, estupefatos, tribo incapaz de discernir para os quais o ser e o não ser como o mesmo são considerados, e não o mesmo, de todos é o caminho que retorna a si mesmo.”

“Pois jamais se imponha isto: os não-entes, serem. Mas tu, dessa via de inquirição, afasta o pensamento, nem a ti, o hábito muito experimentado por essa via constranja mover olhos sem escopo, e ecoante ouvido e língua, mas discerne por meio da razão o argumento muito controverso²⁵⁴. por mim falado.”

Optou-se por agrupar, apenas para efeitos de análise, o restante do sexto com o sétimo fragmento, como proposto por Diels e Verdenius²⁵⁵, dentre outros, porque há uma importante conexão temática. A principal questão que surge entre os comentadores está relacionada à qual via se refere o fragmento 6.3: se é à via

²⁵⁴ Refutado.

²⁵⁵ (Verdenius, Parmenides), p. 32.

do *não ser* ou se existe uma terceira via, que Cornford²⁵⁶ denomina de *Way of Seeming*.

Diels faz uma emenda ao texto, devido a uma lacuna, propondo acrescentar <εἶργω>, *impeço-te*, o que é aceito pela maior parte dos intérpretes. Assim, a partir da exclusão das vias do ser (6.1) e do não ser (6.2), a leitura do restante do fragmento pode conduzir à interpretação de que Parmênides propõe uma terceira via. Essa leitura é reforçada pela tradução de *πλάττονται*, por *erram*: “*e também então, a partir daquela que os mortais que nada sabem erram...*”.

A maioria dos intérpretes concorda com essa interpretação, Cornford²⁵⁷ propõe “*But secondly (I hold you back) from the way whereon mortals who know nothing wander, two-headed*”, Tarán²⁵⁸ sugere “*but also from this, on which mortals who know nothing wander, double-headed*”, Cassin²⁵⁹ traduz como “*et puis après, c’est de celle où errent sans rien savoir les mortels à deux têtes*”, Conche²⁶⁰ traduz, “*mais ensuite de cette autre aussi sur laquelle errent les mortels, qui ne savent rien, têtes-doubles*”.

Segundo Fränkel²⁶¹ “*Pero también del que vagabundean los mortales ignorantes, de cabeza doble*”, e Albertelli²⁶² “*eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno vanno errando, gente dalla doppia testa*”, segundo Untersteiner²⁶³ “*ma poi anche da quella ove uomini che nulla sanno si sbandano: uomini com due teste!*”, a tradução de Burnet é “*and from this other also, upon which mortals knowing naught wander two-faced*”.

Para Zafiropulo²⁶⁴, esta terceira via é a da *δόξα*, independente da via do *ser* e do *não ser* e que será explorada na parte final do Poema. Tarán²⁶⁵, no entanto, afirma que “*is not a construction of Parmenides himself, nor is the way of the δόξα*”.

Alguns intérpretes encontram no fragmento uma alusão ao heraclitismo, “*para os quais o ser e o não ser como o mesmo são considerados, e não o*

²⁵⁶ (Cornford, *Plato and Parmenides*), as demais ele denomina de *Way of Truth* and *Way of Not-Being*, p. 31.

²⁵⁷ *Idem*, p. 32.

²⁵⁸ (Tarán, *Parmenides*), p. 54.

²⁵⁹ (Cassin, *Sur la nature ou sur l’etant*), p. 81.

²⁶⁰ (Conche, *Parménide*), p. 101.

²⁶¹ (Fränkel, *Poesía e Filosofía de la Grecia Arcaica*), p. 334.

²⁶² (Albertelli, *Gli Eleati*), p. 135.

²⁶³ (Untersteiner and Reale, *Eleati*), p. 357.

²⁶⁴ (Zafiropulo, *L’École ÉLÉATE*), p. 103.

²⁶⁵ (Tarán, *Parmenides*), p. 65.

mesmo”. Burnet²⁶⁶ sugere que *πάντων δὲ παλίντροπος* deva ser entendido como o equivalente ao *ὁδὸς ἄνω κάτω* de Heráclito.

Frère traduz como “*je t’écarte, ensuite de cette autre aussi, celle que façonnent les mortels, qui ne savent rien, créatures à deux têtes*”, optando por traduzir *πλάττονται* por *façonnent*. Na tradução proposta nesta dissertação, de forma semelhante a Frère, optou-se por forjar ao invés de errar.

A Deusa impede o acesso à via de inquirição do *não ser*: é impensável e inominável. Mas também proíbe o acesso à via forjada pelos mortais que nada sabem (*βροτοὶ εἰδότες οὐδέν*), Parmênides, no entanto, é *o mortal que sabe*. Essa oposição entre iniciado e não iniciado acredita Cornford²⁶⁷ que tenha alguma referência à literatura de revelação mística. O que eles não sabem é claramente expresso: “*para os quais o ser e o não ser como o mesmo são considerados, e não o mesmo*”.

São assim apenas duas vias propostas pela deusa, a do *ser* e a do *não ser*, são os mortais que criam a “terceira via”, pois são cegos e surdos, pois confundem *πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι*, confundem “*nascer e perecer, ser e também não, e de lugar mudar, a cor luminosa trocar*”²⁶⁸.

São incapazes de discernir, *ἄκριτα φῶλα*, mas Parmênides é instado a discernir com a razão, *κρῖναι δὲ λόγῳ*. Os *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν* não apenas confundem *ser* e *não ser* como também movem os olhos sem escopo, e o ouvido a língua são ecoantes. E se seguirmos os sentidos seremos obrigados a admitir a existência das coisas que não existem, do mundo fenomênico. Há que discernir apenas com a razão.

Para Melisso, conforme discutido, os sentidos nos enganam, “*não corretamente víamos*”, nem “*aquelas coisas parecem ser*”. Para Górgias, no entanto, é apenas através dos sentidos que podemos ter acesso ao *ser*.

²⁶⁶ (Burnet, *Early Greek Philosophy*), p. 174.

²⁶⁷ (Cornford, *Plato and Parmenides*), p. 32.

²⁶⁸ (Diels and Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, Parmênides), fragmento oitavo.

6.3.4

As qualidades do ser

“μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι
 πολλὰ μάλ’, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
 ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ’ ἀτέλεστον·
 οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές.”

Assim traduzido:

“además resta una única palabra da via,
 (afirma) que é; e sobre (ela) os sinais são muitos
 que sendo²⁶⁹ ingênito e imperecível é,
 é agora pois inteiro, único, imóvel e sem fim,
 nem uma vez foi nem será, pois é agora todo junto,
 uno, contínuo.”

Tarán²⁷⁰ traduz o 8.1 e 8.2 como “*There is a solitary word still left to say of a way: exists*”, e também Frère²⁷¹, consistente com a formulação impessoal discutida em 2.3, apresenta “*Il ne reste plus qu’une seule parole, celle de la voie <énnonçant>: est*”, e Cassin²⁷² “*Seul reste donc le récit de voie <est>*”. No entanto, construindo de forma diferente, Cornford²⁷³: “*There is only one Way left to be spoken of, namely ‘It is’*”, e Burnet²⁷⁴: “*One path is left to us to speak of, namely, that It is*”.

A diferença da tradução encontrada entre os principais comentadores está relacionada com aplicação de *μόνος* ou se referindo a *μῦθος* ou a *ὁδοῖο*, ou seja se o caminho é único ou a palavra é solitária. No entanto, em ambos os casos, as interpretações do fragmento apresentadas pelos especialistas é consistente com o que foi discutido anteriormente em 2.3.

²⁶⁹ Optou-se pela forma de gerúndio do verbo ao invés do habitual *ente*

²⁷⁰ (Tarán, Parmenides), p. 89.

²⁷¹ (Aubenque, 1987), p. 32.

²⁷² (Cassin, Sur la nature ou sur l’etant), p. 85.

²⁷³ (Cornford, Plato and Parmenides), p. 35.

²⁷⁴ (Burnet, Early Greek Philosophy), p. 174.

A tradução de *ἐὸν dentro do fragmento ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν*, no entanto, merece algumas considerações. Tarán²⁷⁵ traduz por *Being*, Burnet²⁷⁶ e Cornford²⁷⁷, *what is*, Zafiropulo²⁷⁸ *l'Être*, Cordeiro²⁷⁹ *o que está sendo*.

Cassin²⁸⁰, no entanto, preferiu tratar *ἐὸν* não como o sujeito parmênidico mas em sua função verbal “*en étant sans naissance et sans trépas*”, de forma semelhante, Frère²⁸¹ “*étant inengendré, il est aussi impérissable*”.

Adotou-se, na tradução proposta, a opção pela função verbal e não como sujeito para *ἐὸν*, consistente com a hipótese de que o tema principal de Parmênides não é um *ser*, mas as consequências do caminho do *ἔστιν*.

Outro ponto digno de nota é a apresentação no *Poema* da estrutura *ἀγένητον-ἀνώλεθρόν* (afastando, dessa maneira, princípio e fim) e que foi a base para toda a dedução apresentada por Melisso, diferentemente do *ἔστιν* e *οὐκ ἔστιν* que é o ponto central do argumento de Parmênides.

Lê-se então, a partir de Melisso, que a qualidade da imperecibilidade é consequência direta do fato de não ter sido gerado. Da não geração advém também as demais propriedades, infinito (no tempo e no espaço), inteiro, único, imóvel e sem fim.

Quanto a *ἡδ' ἀτέλεστον*, tendo como fonte Simplício, que é o texto base escolhido pela maioria dos comentadores, adota-se o significado de *sem fim* (sentido temporal).

Cassin²⁸², segue Brandis que propôs emendar o texto, *οὐδ' ἀτέλεστον*, e traduzindo como “*et non dépourvu de fin*”. Tarán entende que a infinitude está expressa, em *ἀγένητον* e *ἀνώλεθρον*, emendando o texto: *ἡδὲ τέλεστον*, traduzindo por *complete*. Para Melisso, como vimos, *ἄτελεστον* é *ἄπειρον*, ilimitado, temporal e espacialmente.

Parmênides apresenta neste fragmento os sinais da via, havendo que se considerar, inicialmente, que não há consenso entre os comentadores quanto ao

²⁷⁵ (Tarán, Parmenides), p. 85.

²⁷⁶ (Burnet, Early Greek Philosophy), p. 174.

²⁷⁷ (Cornford, Plato and Parmenides), p. 35.

²⁷⁸ (Zafiropulo, L'École ÉLÉATE), p. 134.

²⁷⁹ (Cordero, Sendo, se é), p. 232.

²⁸⁰ (Cassin, Sur la nature ou sur l'etant), p. 85.

²⁸¹ (Aubenque, Études sur Parmenides), p. 34.

²⁸² (Cassin, Sur la nature ou sur l'etant), p. 85.

texto base: a utilização de οὐλον μονογενές da versão de Simplício ou μουνόν <τ> ούλομελές da versão de Proclus ou ἔστι γὰρ ούλομελές da versão de Plutarco. Há três vertentes interpretativas que devem ser consideradas, dentro do primeiro grupo temos Tarán²⁸³, “*that Being is ungenerated and imperishable, whole, unique, immovable, and complete*”, e Cornford²⁸⁴, dentre outros, “*that what is is unborn and imperishable, whole, unique, and immovable, and without end (in time)*”.

Compondo o segundo grupo temos Frère “*étant inengendré, il est aussi impérissable, unique et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme*”. Cassin²⁸⁵, “*en étant sans naissance et sans trépas il est, entier, seul de sa race, sans tremblement et non dépourvu de fin*”. Kirk and Raven²⁸⁶, “*that being uncreated and imperishable it is, whole and of a single kind and unshaken and perfect*”. Para Frankel²⁸⁷ “*no nasce, tampouco perece, pues es entero, inmóvil e infinito(?)*”.

No terceiro grupo, Burnet²⁸⁸ traduz, na tradição de Plutarco, como “*is uncreated and indestructible, alone, complete, imovable and without end*” preferindo a forma ἔστι γὰρ ούλομελές, afirmando que a forma μονογενές seria um anacronismo e teria sido uma confusão do copista com o Timeu²⁸⁹.

Diels preferiu οὐλον μονογενές até a quarta edição e a partir de Kranz a quinta edição do *Vorskratiker* passou a adotar a versão ἔστι γὰρ ούλομελές. Untersteiner²⁹⁰ também adota essa versão, “*è, infatti, un tutto nella sua struttura, immobile, prive de fine temporale*”.

Considerando que Simplício é a fonte mais importante para esta dissertação e cita οὐλον μονογενές em três passagens diferentes nos seus *Comentários à Física* optou-se por traduzir como *inteiro e único*, que afasta a implicação de ούλομελές que compreende partes, e a sua consequente propriedade de ser divisível.

²⁸³ (Tarán, Parmenides), p. 85.

²⁸⁴ (Cornford Plato and Parmenides), p. 36.

²⁸⁵ (Cassin, Sur la nature ou sur l'etant), p. 85.

²⁸⁶ (Kirk, Raven, & Schofield, The Presocratic Philosophers), p. 248.

²⁸⁷ (Fränkel, Poesía e Filosofía de la Grecia Arcaica), p. 335.

²⁸⁸ (Burnet, Early Greek Philosophy), p.185.

²⁸⁹ “ἀλλ’ εἰς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ’ ἔσται”; “*but there is and will continue to be this one generated Heaven, unique of its kind*”, (Platão, Timeu), b31.

²⁹⁰ (Untersteiner & Reale, Eleati), p. 367.

O último fragmento deste bloco, “οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές”, já foi objeto de discussão quando foi apresentado o fragmento correspondente em Melisso. Vale lembrar, no entanto, que a leitura deve ser feita agrupando ἔν, συνεχές ao verso anterior: “*nem uma vez foi, nem será, pois é todo junto, uno, contínuo*”, e é a primeira vez em que a qualidade ἔν é apresentada no *Poema*.

É a partir do uno que Platão condensou todo o bloco do eleatismo²⁹¹, buscando inclusive o apoio em Xenófanés. Cordero²⁹² argumenta que tal possibilidade só existe se pensarmos que a existência em Parmênides fosse pensada como uma característica comum a todos os seres, “*o singular substitui o plural: a reflexão sobre τὸ ὄν substitui a questão clássica acerca de τὰ ὄντα*”.

O *Poema* prossegue:

“τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
 πῆι πόθεν αὐξήθεν; οὐδ’ ἐκ μὴ ἐόντος εἰσσω
 φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ’ ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρζάμενον, φῦν;
 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
 οὐδέ ποτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ’ ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 ἀλλ’ ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ’ ἔστιν·
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ’ οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ’ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 πῶς δ’ ἂν ἔπειτ’ ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ’ ἂν κε γένοιτο;
 εἰ γὰρ ἔγενετ’, οὐκ ἔστι(ι), οὐδ’ εἰ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.”

“*pois que origem dele investigarias?
 Como e de onde tendo crescido? nem a partir do não ente permitirei
 tu dizeres nem pensares, pois não é dizível nem pensável:
 que não é. E que necessidade o teria incitado a surgir (crescido),
 antes ou depois, tendo começado do nada?
 Assim é necessário ou completamente ser ou não ser.
 Tampouco do não-ente, a força da convicção permitirá
 nascer algo próximo a ele, pois, nem nascer
 nem perecer permite Dike, relaxando os grilhões
 mas o retém. A decisão sobre estas coisas está nisto:
 ou é ou não é, e já esta decidido, como é necessário,
 deixar uma, impensável e inominável (pois não verdadeira é a via)
 E a outra de modo a ser, certa ser.
 Como em seguida poderia perecer, o que é? Como poderia ter nascido?
 Pois, se nasceu não é, nem se alguma vez há de ser, não é.*

²⁹¹ (Platão, Sofista), 242d.

²⁹² (Cordero, Sendo, se é), p. 209.

Deste modo a gênese fica extinta e inaudita sua destruição.”

Parmênides, após afirmar que o *ser* é ingênito e imperecível, e sem fim (no tempo) examina agora a questão da geração a partir de duas questões: como e de onde teria crescido e que necessidade o teria incitado a crescer. A impossibilidade da geração a partir do *μη ἔόντος* é definitiva, já que este não pode ser pensado nem tampouco dito, e que é a base da argumentação de Melisso discutida na Paráfrase de Simplício. Parmênides diz que “*é necessário ou completamente ser ou não ser*”, Melisso diz “*pois não é possível ser sempre o que não é tudo*”.

Tarán²⁹³ aponta uma incongruência no texto: *οὐδέ ποτ' ἐκ μη ἔόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς, γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό*, que pode ser interpretado que a partir do *μη ἔόντος* não pode ser gerado algo que o *não ser*, o que seria um absurdo. A questão está relacionada com a tradução de *τι παρ' αὐτό*, que pode ter um sentido comparativo ou um sentido local. Temos em Burnet²⁹⁴ um sentido comparativo, onde *παρ' αὐτό* significa outra coisa que ele mesmo, “*nor will the force of truth suffer aught to arise besides itself from that which is not*” e de forma semelhante é a proposta de Cassin²⁹⁵, “*jamais non plus à partir d'un non-étant la force de la croyance ne fera provenir quelque chose de plus que lui*”.

Na leitura de Cornford²⁹⁶ temos “*nor will the force of belief suffer to arise out of what is not something over and above it (viz. What is)*”, onde *παρ' αὐτό* significa *alongside of what is*, e de maneira semelhante é proposto em Kirk e Raven²⁹⁷, “*now will the force of conviction allow anything besides it to come to be ever from not being*”, onde *παρ' αὐτό* é traduzido por *besides it*. Zafiropulo²⁹⁸ propõe “*jamais non plus la puissance des règles ne permettra que du Non-être quelque chose naisse à ses côtés*”. Nos três casos apresentados temos um sentido local para *τι παρ' αὐτό*.

Conche²⁹⁹ propõe uma correção no texto, retirando o *μη* de *ἐκ μη ἔόντος*, assim traduzindo o fragmento, “*jamais non plus la force de la conviction n'admettra que, de l'être, puisse naître quelque chose à côté de lui*”. A solução

²⁹³ (Tarán, Parmenides), p. 94.

²⁹⁴ (Burnet, Early Greek Philosophy), p. 175

²⁹⁵ (Cassin, Sur la nature ou sur l'étant), p. 87.

²⁹⁶ (Cornford, Plato and Parmenides), p. 37.

²⁹⁷ (Kirk, Raven, & Schofield, The Presocratic Philosophers), p. 250.

²⁹⁸ (Zafiropulo, L'École ÉLÉATE), p. 136.

²⁹⁹ (Conche, Parménide), p. 143.

proposta por Tarán³⁰⁰ é semelhante “*nor will the force of conviction permit anything to come to be beyond itself*” e da mesma maneira procede Frère³⁰¹ “*la force de la conviction n’admettra pas non plus qu’à aucun moment, de l’être vienne au jour quelque chose à côté de lui*”.

É Díke, no entanto, que impede que algo nasça ou pereça a partir do *não ser*. E a decisão, *krísis*, está em *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*, e segundo Parmênides a decisão já está tomada: deixar uma via impensável e inominável, *άνόητον* e *άνώνυμον* e esta via não é verdadeira e vale destacar que Parmênides repete duas vezes a palavra decisão. Díke³⁰² é a “*personification of human law made concrete in legal pronouncements*”, e “*in Lower Italy vase imagery she is depicted with a sword among the punishing powers of the Underworld*”. Sófocles³⁰³ diz “nem foi a Justiça que vive com os deuses de abaixo que estabeleceu tais leis entre os homens”. Segundo Hesíodo, é filha de Zeus e Thémis, estando sempre associada à figura de Zeus garantidor da ordem cósmica.

E continua o Poema:

“οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ’ ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῶι ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ’ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.
ταυτόν τ’ ἐν ταύτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτό τε κεῖται
χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερῆ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὼν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.”

“*Nem divisível é, porque é inteiramente semelhante;
Nem algo maior aqui que impediria de manter-se unido,
nem algo menor, mas inteiramente pleno de ente é.
Por isso inteiramente contínuo é, pois o ente toca no ente.
además, imóvel, nos limites dos poderosos grilhões
é sem começo e sem fim, porque a gênese e a destruição
muito longe erram, e [as] rechaça a convicção verdadeira.
permanecendo o mesmo no mesmo, por si mesmo repousa,
E assim firme neste lugar mesmo permanece; pois a poderosa Necessidade
nos grilhões do limite o retém, que todo entorno o prende.
Porque não está permitido ser inacabado o ente;
é pois não carente; sendo, de tudo careceria.”*

³⁰⁰ (Tarán, Parmenides), p. 85.

³⁰¹ (Aubenque, Études sur Parmenides), p. 36.

³⁰² (H. & Schneider, 2004), p. 415.

³⁰³ (Sófocles, Antígona), 451

Parmênides deduz logicamente as qualidades do *ser* anteriormente apresentadas, a partir do binômio *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*. Por ser homogêneo é indivisível.

Para Owen³⁰⁴, são a indivisibilidade e a homogeneidade que provam a unicidade do *ser* de Parmênides. Cornford³⁰⁵, por sua vez, acredita que a unicidade é uma premissa para a qual não há prova no *Poema*. Em Melisso, do infinito derivou-se a unicidade e dela a homogeneidade.

Kirk³⁰⁶ questiona se não se pode concluir que toda a realidade em Parmênides seja una? Esta seria a leitura platônica como exposta no *Sofista*? Mas a homogeneidade afasta totalmente a possibilidade de que exista a multiplicidade, é um uno homogêneo e contínuo.

Não sendo maior nem menor o que impediria a continuidade é pleno. E como *o que é toca no que é* tem que ser contínuo, o que, para Cornford³⁰⁷, é uma resposta à doutrina pitagórica segundo a qual o ar separa os corpos sólidos.

A leitura do fragmento parece indicar que Parmênides esteja se referindo às características, físicas, materiais e espaciais do *ser*. Para Tarán, no entanto, “*does not refer to material division but is an ontological predicate of what exists*”, a indivisibilidade está relacionada com o fato de que não há diferença “*in what exists, so nothing can be distinguished inside Being*”. E da mesma maneira a continuidade deve ser entendida não como uma característica física “*but only as the equal intensity of Being is always and everywhere*”.

Segundo Cherniss³⁰⁸, Aristóteles construiu a sua crítica ao *ser* de Parmênides e de Melisso a partir das suas propriedades físicas, enquanto que Platão estruturou a sua desconstrução a partir de um plano lógico. Isso não significa para Cherniss que Aristóteles não tenha desconsiderado a dimensão lógica da questão, “*Metaphysics 986 B 18 ff. shows that Aristotle felt Parmenides may have had something more than a pure logical theory in mind*”.

A plenitude do *ser* rechaça também a possibilidade do movimento pelo menos na dimensão espacial. Não há espaço para onde o *ser* possa se mover, já que o vazio é *não ser*.

³⁰⁴ (Owen, *Logic, Science and Dialectic*), p. 92.

³⁰⁵ (Cornford, *Plato and Parmenides*), p. 35.

³⁰⁶ (Kirk, Raven and Schofield, *The Presocratic Philosophers*), p. 261.

³⁰⁷ (Cornford, *Plato and Parmenides*), p. 40.

³⁰⁸ (Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*), p. 65-66.

Vale lembrar que a questão da plenitude pode ser uma referência à tese de Anaxímenes onde os seres são compostos por diversos degraus de concentração de ar (rarefação e condensação).

Por estar contido nos grilhões é limitado, a convicção rechaça o que não tenha começo nem fim, *θέμις* obriga que ele seja acabado, não pode ser carente porque de tudo careceria e a *Ἀνάγκη* o mantém nos grilhões do limite. Hesíodo³⁰⁹ em sua descrição do Tártaro apresenta a mesma noção de limite, “*that is where the sources and limits of dark earth are and the murky Tartarus*”.

E como não é inacabado, afasta-se também a mudança qualitativa. Assim o *ser* de Parmênides é imóvel tanto quanto ao deslocamento, como vimos, quanto a mudança qualitativa. Segundo Tarán³¹⁰, “*for Parmenides and his contemporaries, instead, change implied motion and vice versa, therefore κίνησις for Parmenides covers what we call locomotion and change*”.

A inexistência da mudança qualitativa encontra o seu suporte na impossibilidade de ser gerado e perecer, e a impossibilidade do movimento está referendada na plenitude do *ser*. A inexistência do vazio, como vimos, foi uma inovação de Melisso.

A imobilidade do *ser* de Parmênides é mantida nos limites por grilhões controlados pela *Ἀνάγκη* da mesma maneira que a *Δίκη* o mantém nos grilhões impedindo a geração e o perecer.

Heidel³¹¹ aponta que a expressão *πίστις ἀληθής* refere-se a “*an action at law in which the issue is sharply drawn and judgment is rendered*”, e que Parmênides teria empregado a terminologia da retórica forense “*sending γένεσις καὶ ὄλεθρος into banishment*”. Percebe-se que a estrutura argumentativa de Parmênides pode ter sofrido a influência não apenas do pitagorismo como também da prática forense.

E o fragmento oitavo continua.

“ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ’ ἔμεναι· τῶι πάντ’ ὄνομ(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,

³⁰⁹ (Hesíodo, Teogonia), 736.

³¹⁰ (Tarán, Parmenides), p. 110.

³¹¹ (Heidel, On Certain Fragments of Pre-Socratics), p. 717-719.

καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν.”

“Pois o mesmo é pensar e aquilo por que o pensamento é. Certamente sem o ente, no qual está expresso, não encontrarás o pensar; nada outro, de fato, (ou) é ou será fora do ente, porque a Moira o forçou inteiro, imóvel ser; por isto tudo nome será quanto os mortais instituíram, convictos de ser verdadeiro, ser gerado e perecer, ser e também não (ser), e de lugar mudar, cor luminosa trocar.”

Parmênides reforça a relação entre o pensamento e o *ser* como já visto nos fragmentos analisados anteriormente. Não existe o pensamento sem o objeto do pensamento, i.e., o *ser*. Este tema, vale lembrar foi objeto dos questionamentos de Górgias, onde o pensamento é outro do *ser*.

Mais uma vez é afirmada a impossibilidade de existência fora do *ser*, já que ele é οὐλον, ἀκίνητόν e foi a *Μοῖρα* que o forçou a ser assim. Se ele é inteiro, e imóvel nada pode ser fora dele. E quanto à imobilidade vale a referência a Xenófanes³¹² que afirma da divindade, “*He always abide in the same place not moving at all*”.

Nesta passagem para Tarán³¹³, encontra-se não apenas a prova da unicidade do *ser* de Parmênides como também o argumento que rechaça a identidade entre *ser* e pensar proposta por alguns comentadores “*on the assumption that nothing can be differentiated in what exists it would have been impossible for Parmenides to assert that Being is thought, since thought would imply difference*”.

O nomear seria realizado pelos mortais a partir da convicção de que seriam verdadeiros, o gerar/perecer, o *ser* e o *não ser*, o trocar de lugar, o mudar de cor, ou seja os nomes seriam apenas convenções de um mundo com aparência de realidade, seriam na expressão de Tarán³¹⁴ “*empty names*”. São convictos de que seja verdadeiro “*ser e também não (ser)*”, que é uma referência ao caminho anteriormente discutido forjado pelos mortais.

A questão dos nomes também foi abordada por Górgias, mas dentro da argumentação de que o nome é outro do *ser*. E será no *Sofista* que a relação entre discurso falso e verdadeiro e o *ser* e *não ser* será ainda mais bem elaborada.

³¹² (Diels and Kranz, Die Fragmente Der Vorsokratiker, Parmênides), fragmento 26.

³¹³ (Tarán, Parmenides), p. 140.

³¹⁴ ídem p. 141

Cornford³¹⁵, considera um sujeito implícito, τὸ ἐόν, como sujeito para nomes, “*Therefore all those things will be a mere word--all the things that mortals have laid down believing that they are true, namely, that it [ἐόν] becomes and perishes, both is and is not, and changes place, and interchanges bright colour*”.

Em Melisso a questão da mudança de lugar foi mais aprofundada, tornando-se o padrão do eleatismo, onde ele aponta a necessidade da existência do vazio (*não ser*) para viabilizar o movimento enquanto deslocamento e criando as bases para o atomismo posterior.

Em Parmênides o único discurso possível é sobre o *ser*. Será Platão, no Sofista, que desenvolverá a questão da relação entre o discurso falso e verdadeiro, e a questão do *ser* e do *não ser*, já a partir da influência da sofística, e é razoável supor de Górgias.

Melisso, nos fragmentos sétimo e oitavo, faz referência a esta passagem quando fala da existência da terra, água, ar e fogo, o negro e o branco, da mudança de lugar, “*e outras coisas que afirma o homem serem verdadeiras*” e conclui “*de modo que ocorre nem vemos nem conhecermos as coisas que são*”.

E o fragmento prossegue,

*“αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, ἐκκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσοθέν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ’ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι δ’ ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.”*

*“mas porque (há) um limite extremo, completo é
em todas as direções, semelhante a um corpo de uma esfera bem
circular
do centro, equidistante, por todas as direções, pois nem algo maior
nem algo menor é necessário ser aqui ou ali·
Pois nem o não-ente é, de modo que o impediria de alcançar
à semelhança, nem o ente é, de modo que seria
aqui mais, ali menos do que o ente, porque é todo inviolável·*

³¹⁵ (Cornford, Parmenides’s Two Ways), p. 100.

Pois em todas as direções, igual, semelhante em seus limites encontra-se.”

É a existência de um limite externo que justifica a completude do *ser* que é esférico, e observa Burnet³¹⁶, “*it’s equally real in every direction, and the sphere is the only form that meets this condition*”.

Foi também a forma esférica escolhida pelo demiurgo no *Timeu*³¹⁷ “Portanto modelou-o na forma de uma esfera, equidistante em todos as direções a partir de centro para as extremidades, que todas as formas é a mais perfeita e a mais semelhante.

E o fragmento oitavo se encerra,

*“ἔν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν—ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν—
τάντια δ’ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ’ ἔθεντο
χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ’ [ἄραιον] ἔλαφρόν, ἐωυτῶι πάντοσε τωῦτόν,
τῶι δ’ ἑτέρωι μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ’ αὐτό
τάντια νύκτ’ ἄδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει. ”*

“Aqui, para ti, cesso o discurso confiável e o pensamento sobre a verdade: a partir daqui as opiniões dos mortais aprende tu, a ordem enganosa das minhas palavras ouvindo. Pois propuseram opiniões para nomear duas formas, uma das quais não é necessária -- aqui estão enganados-- e separaram, de modo contrário, corpo, e sinais colocaram separadamente de um e outro, por um lado o eterno fogo da chama suave sendo, muito ágil, em si mesmo em tudo o mesmo, não o mesmo do que o outro; mas aquele outro, por si mesmo de modo contrário, noite negra, denso corpo e pesado. A ti, eu, a divisão e ordem totalmente verossímil, declaro, de modo que, jamais, alguma opinião dos mortais te supere.”

A deusa termina então o discurso referente à Via da Verdade e inicia a apresentação da Via da Opinião, encerrando a dedução lógica dos atributos do *ser*,

³¹⁶ (Burnet, *Early Greek Philosophy*), p. 181.

³¹⁷ (Platão, *Timeu*), 33b.

e que para Cornford³¹⁸, “*it’s a geometrical solid, occupying the whole space, having the perfect shape of the sphere, and filled with continuous, uniform and homogeneous being*”.

Segundo o referido autor é equivocado “*to describe Parmenide’s theory as corporeal monism*”, já que ele não se refere ao *ser* como $\sigma\omega\mu\alpha$ diferentemente de Platão³¹⁹ no Timeu. É interessante ressaltar que as qualidades do *ser* apresentado por Parmênides “*belong to the categories of extension and quantity, the mathematical categories*”, não sendo visível nem tangível. É a posição semelhante à adotada por Tarán como vimos anteriormente.

A Via da Opinião é apresentada com o claro *disclaimer* da deusa: “*aprende tu a ordem enganosa das minhas palavras*”, cuja tradução, sem comentários é apresentada a seguir.

Fragmento 9

“Mas já que todas as coisas, Luz e Noite foram nomeadas e conforme as suas potências, para essas e aquelas, tudo é pleno ao mesmo tempo de Luz e Noite sem luz uma e outra iguais, porque ambas separadas, nada.”

Fragmento 10

“Saberás do éter a φύσις e no éter todos os sinais e da pura chama do sol brilhante as obras destruidoras e de onde foram gerados, serás instruído das obras da rotação da lua, olho redondo, e sua φύσις, e também conhecerás o céu que contém tudo em torno, de onde surgiu e também como guiando-o, Ananké o forçou a conter os limites dos astros.”

Fragmento 11

“.....como terra e sol e lua e o éter comum, e a urânea láctea, e o Olimpo extremo e a força ardente dos astros lançaram-se à gênese.”

Fragmento 12

“as mais estreitas estão plenas de fogo sem mistura, e as seguintes, de noite, depois lança um lote de chama no meio dessas, a deusa, que tudo governa; em todos os lugares o terrível parto e a união comanda conduzindo o macho à fêmea unir-se, e ao contrário de novo o macho à fêmea.”

³¹⁸ (Cornford, Plato and Parmenides), p. 45.

³¹⁹ (Platão, Timeu), 31b, 36e

Fragmento 13

“Por primeiro, Eros, dentre os deuses, concebeu.”

Fragmento 14

“Brilhante à noite, errante em torno da Terra, luz de outrem.”

Fragmento 15

“Sempre mirando em direção aos raios do Sol.”

Fragmento 15a

“A Terra enraizada na água.

Fragmento 16

“Assim, pois, a cada vez é uma mistura de corpos moventes, do mesmo modo o pensamento nos homens está presente. Pois o mesmo é o que precisamente como a φύσις de corpos, pensa nos homens, não só em todos mas em cada um, pois pleno é o pensamento.”

Fragmento 17

“À direita, por um lado os jovens, à esquerda por outro, as jovens.”

Fragmento 18

“Quando em conjunto a mulher e o homem as sementes de Vênus misturam, nas veias, a partir de sangue diversos, a força que forma observando a proporção, corpos bem formados molda. Mas caso as forças combatam enquanto as sementes foram misturadas e não tornem uma em corpo misturado, cruéis, Corromperão o sexo nascente com dupla semente.”

Fragmento 19

“Assim, segundo a opinião, surgiram estas coisas e agora são, E depois disso, tendo crescidas, findarão As essas, um nome os homens estabeleceram como signo para cada uma.”

7

Conclusão

A interpretação do Poema a partir das leituras de Melisso e Górgias afasta a hipótese dos diversos sentidos do verbo ser como questão fundamental para a interpretação do texto. O verbo *ser* deve ser considerado em toda a sua δύναμις.

A questão epistemológica tão cara a Parmênides perde relevância nas formulações do eleatismo posterior, notadamente em Melisso e Zenão, em que há um maior interesse no desenvolvimento das questões ontológicas, dentre elas a proeminência do uno, que não tem uma importância maior do que as demais qualidades do *ser* no Poema. Segundo Burnet³²⁰, “*the great novelty in the poem of Parmenides is the method of argument*”, possivelmente derivado tanto da tradição pitagórica quanto das argumentações jurídica e política.

Vale também ressaltar a potência do pensamento de Górgias, principalmente pela sua dimensão epistemológica apresentada no *Περὶ φύσεως, Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, e é uma pena que a Sofística ainda não tenha recebido a atenção devida apesar dos esforços recentes.

É notável a forma poética como forma de apresentação do pensamento de Parmênides, porque reflete magistralmente a transição do divino para o racional dentro da cultura grega, deuses e razão convivem juntos pela primeira e talvez pela última vez.

Para finalizar, vale uma reflexão de Heidegger³²¹ sobre o tema:

“A conversa com Parmênides nunca chega a um fim; não apenas porque muito se mantém obscuro nos fragmentos preservados de seu poema, mas porque o que neles se disse é sempre um digno a se pensar. Um diálogo sem fim não é falta. É sinal do ilimitado que resguarda, em si e para o pensamento, a possibilidade da transformação de destino.”

³²⁰ (Burnet, *Early Greek Philosophy*), p. 180.

³²¹ (Heidegger, *Ensaio e Conferências*), p. 226.

8

Referências bibliográficas

ALBERTELLI, P. *Gli Eleati*. Milano: Mimesis Edizioni, 2014.

ARISTOTE. *Réfutations sophistiques*. Paris: Vrin, 2007.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Vol. I. Norton: Oxford, 1997.

—. *Metaphysics*. Translated by D. Ross. Vol. I. Norton: Oxford Press, 1997.

—. *Physics*. Translated by D. Ross. Midsomer: Oxford, 1998.
Aristóteles. *Física I-II*. Edited by Editora Unicamp. Translated by Lucas Angioni. Campinas, 2010.

—. *Metafísica*. Translated by Giovanni Reale. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

AUBENQUE, P. *Études sur Parménides*. Vol. I. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. Oxon: Routledge, 2006.
—. *The Presocratic Philosophers*. Abingdon: Routledge, 1982.

BEAUFRET, J. *Parménide, Le Poem*. Paris: PUF, 2009.

BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. I. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

BERNABÉ. *Poema, Fragmentos y tradición textual*. Madrid: Istmo, 2007.

BERNABÉ, A. "Filosofia e Mistérios: Leitura do Proêmio de Parmênides." *Archai*, 2013: 37-58.

BOWRA, C. M. *The Proem of Parmenides*. Vol. 2. Chicago: Classical Philology, 1937.

BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar Jr. Cambridge, 1972.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1892.

—. *Early Greek Philosophy*. Fourth Edition. London: Adam & Charles Black, 1930.

- CALOGERO, G. *Studi Sull'eleatismo*. firenze: La Nuova Italia Editrice, 1977.
- CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASSIN, B. *Sur la nature ou sur l'etant*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2009.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books, 1971.
- COELHO, M. C. M. N. "Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva." In *Ensaio de Retórica Antiga*, by T. Assunção, O. Flores-Júnior and M. Martinho, 210. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.
- COLLI, G. *Gorgias e Parménides*. Madri: Ediciones Siruela, 2010.
- CONCHE, M. *Parménide*. Paris: Press Universitaire de France, 2011.
- CORDERO, N. L. "L'Invention de L'Ecole Eleatique." In *Études Sur Parmenides*, by P. Aubenque, 94-124. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1987.
- . *Sendo, se é*. São Paulo: Odysseus, 2011.
- CORFORD, F. M. "Parmenides' Two Ways." *The Classical Quarterly* (Cambridge University Press), 1933: 100.
- CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. Oxon: Routledge, 2001.
- . *Plato and Parmenides*. Routledge, 2001.
- . *Platos' Cosmology*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- . *Principium Sapientiae*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- DETIENNE, M. *Mestres da Verdade da Grécia Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- DIELS, H. *Parmenides Lehrgedicht*. Saint Augustin: Academia Verlag, 2003.
- DIELS, Hermann, and Walther Kranz. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 2004.
- DODDS, E. R. *Plato: Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

—. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 2002.

EMPIRICUS, Sextus. *Against Logicians*. Translated by R. G. Bury. Vol. II. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

FRÄNKEL, H. *Poesía e Filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid: A. Machado Libros, 2004.

FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Translated by Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009.

—. *The Foundations of Arithmetic*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

GALLOP, D. *Parmenides of Elea*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GUTHRIE, and W. K. C. *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: University of Cambridge, 1996.

H., Cancik, and H. Schneider. *Brill's New Pauly*. Vol. 4. Boston: Brill, 2004.

HÖLDERLIN, F. *Œuvre Poétique Complete*. Paris: Éditions de La Différence, 2005.

HADOT, I. *Simplicus, sa vie, son oeuvre, sa survie*. Edited by Walter de Gruyter. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

—. *Heráclito*. Translated by Marcia Sá Cavalcante Schuback. Dumará Distribuidora de Publicações, 1988.

—. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

—. *Parmênides*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HEIDEL, W. A. "On Certain Fragments of Pre-Socratics." *Proceeds of The American Academy of Arts and Sciences.*, 1913: 681-734.

HENRY, V. *Les Trois Racines du Verbe <<Être>> dans Les Langues Indo-Européennes*. Lille, 1878.

HERACLITUS. *Fragments*. Translated by M. Marcovich. Germany: Academia Verlag, 2001.

- HESIOD. *Theogony*. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- . *Theogony*. Translated by G. M. Most. London: Harvard University Press, 2006.
- HOMER. *Homeric Hymns*. Translated by M. West. London: Harvard University Press, 2003.
- . *Odyssey*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- HYGIN. *Fables*. Translated by J-Y Boriaud. Paris: Belles Lettres, 2012.
- ISOCRATES. *Antidosis*. Vol. II. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- . *To Helen*. Vol. III. Cambridge: Harvard University Press, 1945.
- JAEGER, W. *The Theology of Early Greek Philosophers*. Cambridge: Oxford University Press, 1967.
- KAHN, C. *Essays on Being*. New York: Oxford University Press, 2009.
- KAHN, C. H. *Plato and the Post-Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- . *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. 1973: D. Reidel Publishing Company, 1977.
- KAHN, C. "The Thesis of Parmenides." *The Review of Metaphysics* 22, no. 4 (1969): 700-724.
- . *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.
- . *O verbo ser. (Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1)*; org. Maura Iglésias, ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KIRK, G.S., J. E. Raven, and M. Schofield. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KNUUTTILLA, S., and J. Hintikka. *The Logic of Being: Historical Studies*. D. Reidel Publishing Company, 1986.

LAERTIUS, D. *Lives of Eminent Philosophers*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

—. *Lives of Eminent Philosophers*. Vol. II. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

LEVI, A. *Storia della Sofistica*. Napoli: Morano Editore, 1966.

LOENEN, J. H. M. m. *Parmenides, Melissus, Gorgias*. Assen: Royal VanGorcum Ltd., 1959.

LOPES, D. R. N. "Parmênides vs. Górgias: Uma Polêmica Sobre a Linguagem." *Phaos*, 2006: 21-50.

MERRIL, L. B. "Melissus of Samos, a Commentary on the Sources and Fragments. Dissertation, University of Texas, 1998.

MÜLLER, F. M. *Nouvelles leçons sur la science de la langage*. Vol. II. Paris: Durand, 1868.

MANSFELD, J. "De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism." *Rheinisches Museum für Philologie* (J. D. Sauerländers Verlag), 1998: 239-276.

MILLS, J., S. *A Sistem of Logic, Raciocinative and Inductive*. Vol. I. London: John Parker, 1851.

MONDOLFO, R. *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*. Vol. Bompiani. Milano, 2012.

MOURELATOS, A. P. D. *The Route of Parmenides*. Ann Arbor: Parmenides Publishing, 2008.

OWEN, G. E. L. *Logic, Science and Dialectic*. Edited by M. Nussbaum. London: Duckworth, 1986.

PABST, A. *De Melissi Sammii fragmentis*. Edited by Typis Caroli Georgi Univ. Typogr. 1889.

PERELMAN, C. *Analogia e Metáfora*. Vol. 11. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

PÍNDARO. *Olympian Odes*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

PLATÃO. *Carta VII*. Translated by José Trindade dos Santos. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2008.

—. *Ménon*. Translated by Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2001.

—. *Parmênides*. Translated by Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2003.

—. *Cratylus*. Translated by H., N. Fowler. Harvard University Press, 1926.

—. *Gorgias*. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

—. *Phaedrus*. London: Harvard University Press, 1914.

—. *Sophist*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

—. *Theatetus*. Translated by Harold North Fowler. Harvard University Press, 2006.

—. *Timeu*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

REALE, G. *Melisso, Testimonianze e Frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, Editrice, 1970.

REINHARDT, K. *Parmenides*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1959.

RENEHAN, R. "On The Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality." *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1980: 105-138.

SCHOEBEL, C. *Etude sur le verbe être*. Vol. 2. Paris: Chalamé Aimel, 1860.

SICULUS, Diodorus. *Library of History*. Vol. V. Cambridge: Harvard University Press, 1950.

SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics 1.3-4*. Translated by P. & Taylor, C. W. Huby. London: Bloomsbury, 2011.

SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Harvard University Press, 1984.

SOPHOCLES. *Antigone*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

TARÁN, L. *Parmenides*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas, uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

—. *Parmenide*. Torino: Fratelli Bocca, 1925.

UNTERSTEINER, M., and G. Reale. *Eleati*. Milano: Bompiani, 2011.

VERDEMIUS, W. J. *Parmenides*. Groningen: BIJ J. B. Wolters, 1942.

VERDENIUS, W. J. "Parmênides B 2,3." *Mnemosyne*, 1962: 237.

VLASTOS, G. *Parmenides' Theory of Knowledge*. Edited by D. Graham. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VLASTOS, G. "Zafiropulo, l'école éléate." *Gnomon* 25, no. H3 (1953): 166-169.

ZAFIROPULO, J. *L'École ÉLÉATE*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

ZELLER, E., R. Mondolfo, and G. Reale. *Gli Eleati*. Milano: Bompiani, 2011.