

O POEMA DE PARMÊNIDES

**DA NATUREZA**

edição do texto grego,  
tradução e comentários

por

Fernando Santoro  
(VERSÃO BETA)

Laboratório OUSIA

Da Natureza

UFRJ

*Reitor* : Aloísio Teixeira

*Vice-reitora*: Sylvia Vargas

*Coordenador do Programa de*

*Pós-Graduação em Letras Clássicas*: Henrique Cairus

*Coordenador do Programa de*

*Pós-Graduação em Filosofia*: Guilherme Castelo Branco

*Coordenador do Laboratório OUSIA*

*de Estudos em Filosofia Clássica*: Fernando Santoro

*Capa*: Maria Fernanda Moreira

*Edição*: Fernando Santoro e Guilherme Celestino

Apoios:



O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos; com apoio do CNPQ, entidade do Governo Brasileiro voltada para o desenvolvimento da Pesquisa Científica; Com apoio da FUJB; e apoio do Banco do Brasil.

Laboratório OUSIA – Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Lgo. de São Francisco nº 1 – Centro – Rio de Janeiro – RJ

## SUMÁRIO

DA NATUREZA.....	1
SUMÁRIO .....	3
PREFÁCIO.....	5
Um monumento da Filosofia.....	5
A reconstituição arqueológica.....	6
Edição do texto grego.....	8
Nossa tradução.....	9
Agradecimentos.....	10
TÁBUA DE ABREVIACÕES .....	12
FONTES DOS FRAGMENTOS E SUAS EDIÇÕES .....	13
TEXTO GREGO, TRADUÇÃO E NOTAS.....	17
Fragmento 1 .....	18
Fragmento 1 .....	19
Fragmento 2 .....	22
Fragmento 2 .....	23
Fragmento 3 .....	24
Fragmento 3 .....	25
Fragmento 4 .....	26
Fragmento 4 .....	27
Fragmento 5 .....	28
Fragmento 5 .....	29
Fragmento 6 .....	30
Fragmento 6 .....	31
Fragmento 7 .....	32
Fragmento 7 .....	33
Fragmento 8 .....	34
Fragmento 8 .....	37
Fragmento 9 .....	42
Fragmento 9 .....	43
Fragmento 10 .....	44
Fragmento 10 .....	45
Fragmento 11 .....	46
Fragmento 11 .....	47
Fragmento 12 .....	48
Fragmento 12 .....	49
Fragmento 13 .....	50
Fragmento 13 .....	51
Fragmento 14 .....	52
Fragmento 14 .....	53
Fragmento 15 .....	54

## Da Natureza

Fragmento 15 .....	55
Fragmento 15a.....	56
Fragmento 15a.....	57
Fragmento 16 .....	58
Fragmento 16 .....	59
Fragmento 17 .....	60
Fragmento 17 .....	61
Fragmento 18 .....	62
Fragmento 18 .....	63
Fragmento 19 .....	64
Fragmento 19 .....	65
FRAGMENTOS DUVIDOSOS OU FALSOS .....	67
Fragmento 20 .....	69
Fragmento 21 .....	70
Fragmento 22 .....	71
Fragmento 23 .....	72
Fragmento 24 .....	73
Fragmento 25 .....	74
OS NOMES DOS DEUSES .....	75
AS ENCRUZILHADAS DO CONHECIMENTO .....	83
VARIAÇÕES DO VERBO <i>EIMI</i> (SER).....	85
Uma aproximação ao problema do ser .....	85
As partes do Poema e as transformações sintáticas de <i>eimi</i> .....	88
Proemio narrativo – <i>eimi</i> presencial .....	88
A fala da Deusa – o verbo <i>eimi</i> na encruzilhada .....	90
As transformações de <i>eimi</i> ao longo da fala da deusa .....	92
A exortação – <i>eimi</i> (ser) como semi-auxiliar modal.....	93
O fragmento III do poema.....	101
O fragmento IV – as formas nominais de <i>eimi</i> .....	105
O fragmento VIII – <i>eimi</i> na predicação categorial .....	106
Conclusão.....	107
TABELA DE VALORES FUNCIONAIS DO VERBO <i>EIMI</i> .....	110
BIBLIOGRAFIA .....	114
Edições Críticas do Poema .....	114
Traduções do Poema .....	114
Edições e traduções das Fontes .....	115
Estudos específicos .....	115
Estudos Gerais.....	117
Instrumentos.....	118

## PREFÁCIO

### ***Um monumento da Filosofia***

Mudam as épocas, mudam os homens, passam as ideologias, mudam os paradigmas científicos, valores e estilos aparecem e se vão, contudo, continuamos a buscar os ensinamentos de um Parmênides, de um Heráclito, um Platão, um Aristóteles, um Epicuro... A Filosofia dos antigos gregos permanece firme como um monumento, não de pedra seca, mas vívido e animado, para recorrermos quando buscamos alento e frescor no pensar nossas questões mais radicais e mais profundamente íntimas – quando queremos simples e efetivamente filosofar. Nos parecem às vezes mais próximos, esses primevos, do que muitos pensadores que nos são contemporâneos. Isso, pelo fato de trazerem imagens ou teses diretas e simples. A consagrada jovialidade dos filósofos gregos nos atrai como uma fonte cristalina em dia de verão.

O *Poema Da Natureza* de Parmênides é um desses monumentos fonte, que a despeito da gatura do mármore, muitas vezes estilhaçado e algumas outras reconstruído, permanece a irrigar o corpo vivo de nossa civilização.

Parmênides nasceu em Eléia, uma cidade itálica, fundada na segunda grande expansão colonial grega que levou a língua e a cultura homéricas para todo o Egeu e Mediterrâneo Ocidental. O Filósofo viveu no fim do sexto século<sup>1</sup> antes de Cristo, foi discípulo de Xenófanes de Colofão que, em seus poemas sapienciais, criticava o antropomorfismo dos deuses tal como apareciam nas poesias tradicionais, de Homero e Hesíodo. Parmênides vive ainda imerso nessa cultura épica e dela extrai a forma métrica do seu poema, o hexâmetro dactílico, o que mostra que o poema foi elaborado para um desempenho de transmissão oral. Além disso, também extrai conteúdos dessa tradição, como a deusa Dike, a Justiça, com seu tom exortativo e a imagem do portal da Noite e do Dia, presentes nos poemas de Hesíodo. O poema até mesmo incorpora passagens textuais mais extensas, como no fragmento VIII : os versos em que a Necessidade prende o ente em sua circunstância são um verdadeiro palimpsesto<sup>2</sup> dos versos homéricos sobre as amarras que prendem Ulisses no mastro do navio a fim de suportar o canto de duas cabeças das sereias (Odisséia XII, 158-164).

---

<sup>1</sup> Diógenes Laércio situa sua akmé na sexagésima-nona olimpíada (504-501 a.C.).

<sup>2</sup> Sobre o palimpsesto homérico no Poema de Parmênides Cf. Cassin, *Sur la Nature ou sur l'étant*, 1998, 48-64.

## Da Natureza

Nesse contexto ainda forte da cultura tradicional homérica, surgem novos discursos sapienciais que buscam o conhecimento contemplando o procedimento autônomo das coisas naturais. São os primeiros filósofos, que Aristóteles denominou *físicos*, porque tratavam Da Natureza, *peri physeos*. O Poema de Parmênides insere-se, sem dúvida, entre esses pensadores originários, não só porque seu título já o diz, mas sobretudo pela chamada *segunda parte* do poema, que trata da geração das coisas vivas, dos astros celestes e coisas tais.

Mas o discurso de Parmênides traz uma característica radicalmente inaugural para a história dos textos sapienciais: ele toma o ente – *to eon* – como o tema central e universal para compreender a natureza do real. Ele instaura o tema primeiro da filosofia ocidental como sendo a relação entre ser e pensar. O problema da verdade aparece não mais circunstancialmente na honestidade ou na venerabilidade do testemunho, mas na relação direta entre ser, pensar e dizer. O eixo universal do conhecimento da realidade. Parmênides inaugura a Filosofia como Ontologia. Por isso, é o filósofo que lança, em palavras e pensamentos, as bases que sempre voltarão a servir de questionamento, ao longo de toda a metafísica ocidental.

Assim, o Poema é tanto uma fonte inesgotável de pensamento, como também a soleira monumental sempre firme e presente do edifício filosófico de nossa civilização.

### **A reconstituição arqueológica<sup>3</sup>**

O Poema de Parmênides foi composto provavelmente no final do século sexto antes de Cristo. Desde então, trata-se de uma obra conhecida e interpretada pelos principais filósofos da antigüidade. Os lógicos eleatas como Zenão e Melisso; os trágicos como Empédocles; os atomistas, como Leucipo e Demócrito; os mestres retóricos como Górgias, todos vão trabalhar suas teses e suas fórmulas diretamente respondendo ou interpretando Parmênides. Platão vai dedicar ao Poema dois dos seus mais importantes diálogos, o *Sofista* e *Parmênides*<sup>4</sup>, nos quais expõe criticamente a sua teoria das Idéias; ainda vai citá-lo em outros dois, o *Banquete* e o *Teeteto*. Aristóteles, por sua vez, dedica à discussão com o Eleata o primeiro livro de sua Física, para ter condições de falar da Natureza como princípio de movimento; também discutirá suas palavras na demonstração de teses metafísicas como o princípio de não-contradição, entre outros.

---

<sup>3</sup> Para um estudo detalhado da história do texto de Parmênides Cf. Cordero, Nestor Luis, *L'Histoire du texte de Parménide*, in: Aubenque (org.), *Études sur Parménide*, II, 1987, pp.3-24

<sup>4</sup> No diálogo *Parmênides*, não há propriamente citações do Poema, mas a dramatização de um exercício dialético. Talvez, reproduzindo o que, no *Sofista*, é chamado de ensinamento em prosa de Parmênides (237a).

## Parmênides

O Poema, desde que foi composto, ganhou repercussão e foi amplamente citado. Certamente fez parte da compilação dos pensamentos dos filósofos da natureza (*Physikon Doxai*) de Teofrasto, discípulo de Aristóteles. Mas esta coletânea dos primeiros filósofos não chegou até nós, tampouco qualquer outra versão completa do Poema. Na sua íntegra, o Poema não chegou até nós. Chegaram apenas citações, de extensão variável, em obras de autores posteriores, de Platão (séc V a.C.) até Simplício (séc. VI). Mais de trinta autores antigos citaram Parmênides em mais de quarenta diferentes obras.

Os fragmentos mais extensos são os mais recentes, sobretudo os de Sexto Empírico, na sua obra contra o dogmatismo (*Adversus Mathematicos*) e de Simplício, no seu comentário à *Física* de Aristóteles. Simplício explica que devido à raridade da obra em seu tempo, precisaria citá-la de forma mais extensa, para que seu comentário fosse compreendido<sup>5</sup>. Por conta dessa cortesia, chegaram-nos mais de cem dos cento e sessenta versos do poema, dos quais Simplício é a única fonte de setenta e dois versos.

Depois do séc. VI, não nos chegou nenhuma outra citação original do Poema, todas as citações que aparecem são seguramente indiretas. De fato, o Poema de Parmênides é eclipsado por um bom tempo e só volta a ser citado por Bessarion, no séc. XV, numa obra intitulada *In calumniatorem Platonis*.

No séc. XVI, um editor de Veneza, Aldo Manucio, empreendeu de imprimir a primeira coleção de textos clássicos, segundo o crescente interesse italiano pelo Renascimento da cultura greco-latina. Data de 1526 a primeira publicação do *Poema Da Natureza*. Supostamente, foi retraduzida a partir da versão latina de Guilherme de Moerbecke (séc. XIII). A primeira edição com preocupação de cuidados filológicos data de 1573, empreendida por Henri Estienne, buscando recolher a obra dos primeiros filósofos: *Poesis Philosophica*, mas lhe faltam as importantes passagens de Simplício, entre outras. A reconstrução do Poema é continuada por Joseph J. Scaliger, que, porém, não a publica, seu texto foi encontrado por Nestor Cordero em 1980, na Biblioteca da universidade de Leyde. Em 1812, Brandis publica uma versão já bastante próxima dos fragmentos conhecidos até hoje. Somente em 1835, temos a primeira reconstrução com os dezanove fragmentos considerados autênticos até hoje, feita por S. Karsten. O texto de Karsten foi utilizado por F.G.A. Mullach na sua edição do *De Melisso, Xenophane, et Gorgia et Gorgia disputationes*, de 1845, e posteriormente republicado na importante edição dos *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, 1860.

A obra de Karsten foi o ponto de partida para as versões publicadas por Hermann Diels, desde 1897 até a última edição dos *Fragmente der Vorsokratiker*, em 1951, sob os cuidados de Walter Kranz. Está é a versão considerada “ortodoxa”, por todos os estudiosos e editores do poema, desde o séc. XX.

---

<sup>5</sup> *Physica*, 144.

Desde então, a maioria dos editores apenas discute as variantes propostas por Diels dentro do seu aparato crítico. Coxon (1986) também teria reconstituído o texto grego a partir da consulta de diversos manuscritos, mas o seu cuidado filológico é bastante contestado.

Por último, o trabalho filológico mais completo até hoje sobre os manuscritos e a tradição de reconstrução do poema aparece em 1984, na edição crítica de Nestor Luis Cordero *Les deux chemins de Parménide*. Suas correções ao texto de Diels não são tão numerosas, mas são de grande importância, incidindo gravemente na interpretação de todo o Poema.

### **Edição do texto grego**

Para a composição do texto grego, aqui editado, não foram consultados diretamente os manuscritos, de modo que esta não é nem pretende ser uma edição crítica, no sentido estrito da expressão, usada em filologia e paleografia. Tampouco, copiamos simplesmente o texto de uma edição crítica, via de regra para as edições anteriores de traduções em língua portuguesa, a edição de Hermann Diels e Walter Kranz. A edição Diels-Kranz (6ª edição, de 1951, doravante: DK) continua sendo a principal referência para o estabelecimento do texto, mas deve-se levar em conta importantes correções à leitura dos manuscritos, tais como as trazidas por Nestor Cordero (1984) e, pelo menos, conhecer a leitura de Coxon (1986). Consultamos também a edição de Mullach (1860).

Foram importantes, também, para a escolha de variantes nos manuscritos, edições não estritamente críticas, pois não consultaram diretamente os mesmos, tais como as de Denis O'Brien e Jean Frère (1987) e a de Barbara Cassin (1998). O nosso texto grego segue o método dessas duas últimas edições, buscando justificar a escolha das variantes com o uso do aparato disponibilizado pelas edições críticas acima citadas.

Na maior parte das vezes, seguimos a edição Diels-Kranz, e apontamos em rodapé seja as diversas opções, quando as nossas diferem daquela, seja ainda outras variantes, quando apresentam para nós algum interesse especial. Não foi, de modo algum, nossa intenção repertoriar todas as variantes que encontramos nas edições críticas consultadas. Nossas notas ao texto grego procuram ser ao mesmo tempo sucintas e claras, e todas as siglas e abreviações são esclarecidas na tabela de abreviações (p.11). Indicamos sempre a proveniência das variantes, de fontes e edições críticas. Como a pontuação moderna é sempre uma escolha do editor, optamos por seguir o interesse de nossa interpretação.

No cabeçalho de cada fragmento, apontamos as fontes. A lista completa de fontes e suas edições, segundo as edições críticas consultadas, encontra-se nas páginas 12 a 15. Algumas edições das fontes foram diretamente tratadas, suas edições constam na bibliografia. Todas as nossas

referências a manuscritos das fontes são indiretas, segundo as edições críticas, estas serão creditadas quando divergentes.

Para facilitar o cotejo da tradução, mantivemos o texto grego sempre na página esquerda.

### ***Nossa tradução***

Em toda tradução, o ponto de partida está em compreender o sentido do texto. Mas, se antes de tomar por certa nossa compreensão de leitura, percorre-se as tão diversas traduções já editadas, em português, em francês, em alemão, em espanhol, em inglês..., “percebe-se que já desde os manuscritos é que, há séculos, diversas manipulações, correções, inversões, amputações, intervenções, bem ou mal fundamentadas da parte dos copistas, dos editores, dos tradutores precedentes, alguns eméritos helenistas, foram exercidas sobre o texto inicial, chegando às vezes a lhe tolher qualquer sentido”<sup>6</sup>.

O que Bollack diz acima a respeito de sua tradução dos manuscritos de Epicuro vale igualmente, ou ainda mais, para esta tradução do Poema de Parmênides. É preciso escolher a lição, com a vista calcada no sentido integral do Poema, segundo o princípio bem assentado da arte da hermenêutica, expresso por Schleirmacher; mas para escolher entre tantos sentidos integrais possíveis e bem justificados, seguimos também outro princípio, defendido pela escola filológica de Lille: dar preferência às lições dos manuscritos, ante tantas sugestões de correção, que se amontoam desde a antiguidade clássica, desde Platão, com seu Estrangeiro parricida do diálogo *Sofista*. Contudo, sabemos que também os manuscritos de que dispomos são provenientes de fontes indiretas, e sabe-se que na transmissão helenista não há muito pudor em intervir no texto citado, e tal intervenção jamais é assinalada. Assim, muitas vezes, nos deparamos com mais de uma variante de interesse para a compreensão integral do Poema; nestes casos seguimos os manuscritos mais fiáveis (os que apresentam trechos maiores do Poema, os mais antigos, os melhor conservados), mas assinalamos as variantes e correções alternativas. Um exemplo destas opções é a lacuna no terceiro verso do fragmento VI, preenchida de um modo, por Diels, e de outro modo, por Cordero. Assinalamos as duas correções, e as conseqüências interpretativas de cada uma, mas deixamos no rpo a lacuna dos manuscritos.

De fato, preferimos algumas vezes deixar a abertura para as diversas vias de interpretação do que construir para nós mesmos a ilusão de que a nossa escolha restrita possa estar mais próxima de um suposto texto original. O texto original é um objeto, para nós, tão perdido quanto o paraíso de Adão. Nada mais ilusório do que acreditar que se possa estar, por qualquer motivo

---

<sup>6</sup> Jean BOLLACK, comentário sobre sua tradução dos textos de Epicuro, encontrado na Internet, em: <http://www.greekphilosophy.com/>

interpretativo, mais próximo do texto original de Parmênides. Por que Parmênides deveria pensar do mesmo modo que qualquer das proposições dos seus tradutores? Por que deveria ser tão coerentemente lógico como os professores de Oxford ou Berlim? Não, não compartilhamos a ilusão da absoluta verdade interpretativa. Um texto como o de Parmênides já não pode aspirar a uma identidade única; é antes um caminho constantemente retraçado pelos que por ele passam; é um palimpsesto sobre o qual se superpõem quase três milênios de pensamentos intervindo efetivamente na materialidade da transmissão dos textos. A nossa tradução, antes de ser o que ela é : mais uma tradução, quer deixar abertas algumas das tantas encruzilhadas da tradição textual do Poema. Por isso, também nos interessam os fragmentos duvidosos e falsos, para ver como é frágil a composição dos fragmentos e como é mais fácil verificar sua falsidade do que sua veracidade. Qual é o texto verdadeiro deste pensamento originário sobre a Verdade? Parece uma armadilha armada propositalmente pela História da Filosofia. Uma armadilha em que não resta opção senão a de se deixar entrar e cair.

Uma última observação sobre a nossa tradução: optamos por colocar maiúsculas nas iniciais dos nomes de deuses. Isto é, sem dúvida, uma intervenção anacrônica, posto que não existiam maiúsculas ao tempo de Parmênides. Mas não se trata de uma decisão de edição, mas de tradução mesmo. As maiúsculas evidenciam um efeito de tradução, para marcar que são de deuses nomes que nos poderiam passar despercebidos como tais. Esta decisão é justificada mais amplamente no artigo em apêndice *Os nomes dos deuses*, pp.76-77.

### **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer a todos que contribuíram para a realização deste estudo, a começar pelo professor Marcelo Pimenta Marques, cuja leitura atenta de minha tese de doutorado abriu-me o acesso para temas e autores fundamentais nos estudos de Parmênides. Nunca poderei expressar também toda a gratidão que tenho pelo professor Emmanuel Carneiro Leão, a quem devo a iniciação na filosofia e língua gregas. À professora Barbara Cassin devo muitas das lições de cuidado e amor aos textos, formadoras do que entendo por rigor, perspicácia e honestidade filológicos. Ao diretor da Biblioteca do IFCS, Fernando Cerqueira, agradeço a pronta disponibilização de obras raras, tais como a completa coleção dos *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), a edição de Mullach *Fragmenta philosophorum graecorum*, entre outras.

Também devo agradecer aos meus alunos, que suportaram dois anos de discussões e experiências, nas aulas de graduação e pós-graduação, bem como as jornadas de tradução no Laboratório OUSIA de Estudos em Filosofia Clássica. Muitas críticas e sugestões partiram deles, e o incentivo para realizar

## Parmênides

estes estudos e esta tradução. Este trabalho visa, em primeiro lugar, atender às suas necessidades, sobretudo daqueles que encontram maiores dificuldades em aceder às edições críticas estrangeiras.

## TÁBUA DE ABREVIACÕES

a.	antes de
a.C.	antes de Cristo
Ald.	Aldo Manucio (editor da primeira tentativa de estabelecimento do texto original de Parmênides, Veneza, 1526 – chamada edição Aldina)
Alii	outros
c.	cerca de
Cf.	conferir
ed.	editor ou edição
edd.	editores
E ; L ; N ; F etc.	manuscritos E ; L ; N ; F etc. (discriminados na seção FONTES DOS FRAGMENTOS E SUAS EDIÇÕES)
frag.	fragmento
Libri	códices, manuscritos
Mss	manuscritos
om.	omisso
p. ex.	por exemplo
séc.	século(s)
ss.	seguintes
Sext.	Sexto Empírico
reed.	reeditado
vs.	verso
vss.	versos
[ ]	palavra entre colchetes significa presença nos manuscritos posta em suspeição pelos editores.
< >	palavra interposta pelos editores ou pelo tradutor

## FONTES DOS FRAGMENTOS E SUAS EDIÇÕES

As informações seguintes fornecem o autor do texto fonte, a época em que viveu, o título da obra e as edições modernas mais relevantes; discriminamos, às vezes, os manuscritos, quando estes são citados em nossas notas.

**Aécio** (séc. I-II) De placitis philosophorum, ed. H. Diels, Doxographi graeci. Berlim : 1879

**Alexandre de Afrodisia** (séc. II-III) Metaphysica, ed. M. Hayduck, Commentaria in Aristotelem graeca, vol. I. Berlim : Academiae Berolini, 1891

**Amônio** (séc. V) De interpretatione, ed. A. Busse, Commentaria in Aristotelem graeca, vol. IV, 5 Berlim : Academiae Berolini, 1897

**Anônimo** (séc. II) Anonymi comentarius in Platonis Theaetetus, edd. J. L. Heiberg, H. Diels, W. Schubart. Anonymer Kommentar zu Platonis Theaetetus (Papyrus 9782), Col. Berliner Klassikertexte, herausgegeben von der Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin, Heft 2, Berlim: 1905

**Apollonius Rhodius** Argonautica, ed. H. Fraenkel, Apollonii Rhodii Argonautica. Oxford: Clarendon Press, 1961 (reed. 1970)  
Fragmenta, ed. J.U. Powell, Collectanea Alexandrina. Oxford: Clarendon Press, 1925 (reed. 1970):

**Aristóteles** (384-322 a.C.) Metaphysica, Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendonian press, 1957 (reed. 1985); Metaphysics, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendonian press, 1924 (reed. 1997); Metaphysics, ed. Tredennick. Cambridge, Harvard, 1933 (reed. 1996)  
Physica, ed W. D. Ross, Oxford: Clarendonian press, 1936 (reed. 1950); Physique, ed. H. Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1926, (reed. 1983)  
[Pseudo] De Melisso, Xenophane, Gorgia, ed. H. Diels, Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (1899-1900) n. 1

**Asclépio** (séc. VI) Metaphysica, ed. M. Hayduck, Commentaria in Aristotelem graeca, vol. VI, 2. Berlim : Academiae Berolini, 1888

**Basílio Cesariense da Capadócia** (?-379) Homiliae in Hexaëmeron, ed. J. Garnier, Paris : 1721 ( Basilii opera omnia, edd. J. Garnier, P. Maran, tomus I)

**Boécio** (c. 480-524) Philosophiae consolatio, ed. L. Bieler, Corpus Christianorum, series latina n. 94 (Boethii opera pars I), 19

**Célio Aureliano** (séc. V) Celerum vel acutarum passionum libri III, Tardarum vel chronicarum passionum libri V, ed. I. E. Drabkin, Chicago: 1950

**Clemente de Alexandria** (? – a. 215) Stromateis, ed. O. Stälin, 2 vol. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Bände 15, 17 (clementis Alexandrini opera Bände II-III) 1906-1909

**Damáσιο** (séc. V-VI) Dubitationes et solutiones de primis principis, in Platonis Parmenidem, ed. C. E. Ruelle, 2 vol. Paris : 1889 ; edd. J. Combès, L. G. Westerink, Paris : Belles Lettres, vol. I, 1986

**Diógenes Laércio** (séc. III) Vitae philosophorum, ed. H. S. Long, 2 vol. Oxford: Clarendonian press, 1964

**Escoliastas** in Basilii Homilias in Hexaëmeron, ed. G. Pasquali, Doxographica aus basiliusscholien, Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische klasse, 1910

**Estobeu** (séc. V) Eclogae, ed. Wachsmuth, Berlim: 2 vol., 1884

**Eudemo** (séc IV a.C.) Fragmenta, ed. F. Wehrli, Die Schule des Aristóteles, Texte und Kommentar, heft VIII, Basel/Stuttgart, 1969

**Eusébio Cesariense** (? – a. 341) Preparatio evangélica, ed. Mras, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Band 43. 1-2 (Eusebius Werke, Band VIII Teile 1-2), 1954-1956

**Galeno** (129-199) in Hippocratis libros Epidemiarum, ed. K. G. Kuhn, 2 vol. (Galenii opera vol XVII 1-2) Leipsig: 1828-1829

**Iâmblico da Calcídia** (c. 245-325) in Platonis diálogos commentariorum fragmenta, ed. J. M. Dillon, Philosophia antiqua vol. 23, 1973

**Olimpiodoro** (séc. VI) in platonis phaedonem, ed. Norvin, Bibliotheca Teubneriana, 1913

**Filopão** (séc. VI) Physica (libros I-IV), ed. H. Vitelli, Commentaria in Aristotelem graeca, vol. XVI-XVII. Berlim : Academiae Berolini, 1887-1888

## Parmênides

**Platão** (c. 429-347 a.C.) *Sophistes*, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendonian press, *Platonis operae tomus I*, 1900;  
*Symposium*, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendonian press, *Platonis operae tomus II*, 1901;  
*Theaetetus*, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendonian press, *Platonis operae tomus I*, 1900

**Plotino** (204-270) *Enneadas*, edd. P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 vol., *Museum Lessianum, series philosophica n. 33-35 Paris/Bruxelas/Leiden* : 1951-1973;  
Oxford: Clarendonian press : 1964-1982

**Plutarco Queronense** (c. 46-120) *Adversus Colotem*, ed. M. Pohlenz, 1952 (*Plutarchi Moralia* vol. VI, fasc. 2, *Bibliotheca Teubneriana*, 1959); edd. B. Einarson, P. H. De Lacy, Harvard: Loeb (*Plutarch's Moralia* vol. XIV), 1967  
*Amatorius*, ed. C. Hubert (*Plutarchi Moralia* vol. IV, *Bibliotheca Teubneriana*), 1938; ed. W. C. Helmbold, Harvard: Loeb (*Plutarch's Moralia* vol. IX), 1961  
*Quaestiones romanae*, ed. J. B. Titchener, (*Plutarchi Moralia* vol. II, *Bibliotheca Teubneriana*) (*Plutarchi Moralia* vol. VI, fasc. 2, *Bibliotheca Teubneriana*, 1959), 1935

**Plutarco** [pseudo] *Stromateis*, ed. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlim: 1879

**Proclo** (412-485) *In Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris: 1821-1827 (*Procli opera*, tomes IV-VI) reed. 1864  
*Theologia platônica*, ed. A. Portus, Hamburgo: 1618; edd. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, Paris: *Belles Lettres*, 1968  
*In Timaeum*, ed. E. Diehl, evol., *Bibliotheca Teubneriana*, 1903-1906

**Sexto Empírico** (séc. II) *Adversus mathematicos libri VII- V* (*Adversus dogmáticos libri*), ed. H. Mutschmann, *Bibliotheca teubneriana* (*Sexti Empirici opera* vol. II), 1914  
E: *Codex Parisinus graecus* 1964 ( séc. XV)  
L: *Codex Laurentianus* 85, 11 (1465)  
N: *Codex florentinus Laurentianus* 85, 19 (séc XIII)

**Simplicio** (séc. VI) *Physica*, ed. H. Diels, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX-X, Berlim: 1982-1895  
D: *Codex Florentinus Laurentianus* 85, 2 (séc. XII-XIII)  
E: *Codex Venetus Marcianus graecus* 229 (séc. XII-XIII)  
F: *Codex Venetus Marcianus graecus* 227 (séc-XII-XIII)  
*De caelo*, ed. I. L. Heiberg, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. VII, Berlim: 1984

Da Natureza

**Sorano** Caelius Aurelianus[traduxit], Celerum vel acutarum passionum libri III, Tardarum vel chronicarum passionum libri V, ed. I. E. Drabkin, Chicago: 1950

**Suetônio** (séc. II), Fragmentae, ed. Miller (Mélanges Grecs)  
Περὶ βλασφημιῶν καὶ πόθεν ἕκαστη, ed. J. Taillardat, Suétone. Περὶ βλασφημιῶν. Περὶ παιδιῶν. Paris: Les Belles Lettres, 1967

**Teodoreto** (393-466) Graecarum affectionum curatio, ed. J. Raeder, Bibliotheca Teubneriana, 1904

**Teofrasto** (c. 370-285 a.C.) Fragmentum de sensibus, ed. H. Diels, Doxographi graeci, Berlim : 1879

Parmênides

**TEXTO GREGO, TRADUÇÃO E NOTAS**

**Fragmento 1**

Fontes:

- 1-30 Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VII, 111  
14 Proclo, In *Parmenidem* 640,39  
28-32 Simplício, *De caelo*, 557,25-558,2  
28-30 Diógenes Laércio, *Vitae philosophorum*, IX, 22  
29-30 Clemente de Alexandria, *Stromateis* V, IX 59,6  
Plutarco, *Adversus Colotem* XIII, 1114d-e  
Proclo, In *Timaeum* I 345, 15-16

- 1 ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
2 πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
3 δαίμονες, ἢ κατὰ πάντα τη<sup>7</sup> φέρει εἰδότα φῶτα·  
4 τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι  
5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.  
6 ἄξων δ' ἐν χνοίησιν <ἔει><sup>8</sup> σύριγγος ἀυτῆν  
7 αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
8 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν  
9 ἠλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,  
10 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων<sup>9</sup> ἄπο χερσὶ καλύπτρας.  
11 ἐνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων,  
12 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·  
13 αὐταὶ δ' αἰθήρεια πληνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
14 τῶν δὲ δίκη<sup>10</sup> πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
15 τὴν δὴ παρφέμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.  
16 πείσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα

---

<sup>7</sup> πάντα τη<sup>7</sup> A ; πάντα τη E ; πάντᾳ τη L ; πάντ' ἄτη N ; πάντ' ἄστη  
Mutschmann; πᾶν τα<ύ>τη Cordero

<sup>8</sup> <ἔει> Karsten

<sup>9</sup> κράτων Diels; κρατερῶν Sext.

<sup>10</sup> δίκη Scaliger; δίκην libri

**Fragmento 1**

1 Éguas que me levam, a quanto lhes alcança o ímpeto, caval-  
 2 gavam, quando numes<sup>11</sup> levaram-me a adentrar uma via loquaz,  
 3 que de toda parte<sup>12</sup> conduz o iluminado<sup>13</sup>; por ela  
 4 era levado; pois por ela, mui hábeis éguas me levavam  
 5 puxando o carro, mas eram moças que dirigiam o caminho.  
 6 O eixo, porém, nos meões, impelia um toque de flauta  
 7 incandescendo (pois, de ambos os lados, duas rodas  
 8 giravam comprimindo-os) porquanto as Filhas do Sol  
 9 fustigassem a prosseguir e abandonar os domínios da Noite,  
 10 para a Luz, arrancando da cabeça, com as mãos, os véus.  
 11 Lá ficam as portas dos caminhos da Noite e do Dia,  
 12 pórtico e umbral de pedra as mantém de ambos os lados,  
 13 mas, em grandiosos batentes, moldam-se elas, etéreas,  
 14 cujas chaves alternantes quem possui é Justiça<sup>14</sup> rigorosa.  
 15 As moças, seduzindo com suaves palavras, persuadiram-na,  
 16 atenciosamente, a que lhes retirasse rapidamente

<sup>11</sup> Numes: os *daimones* são divindades de intermediação acessíveis aos homens. Por intermédio dos numes, os homens podem aceder a um plano divino. Eles podem ser gênios inspiradores, tal como o *daimon* de Sócrates.

<sup>12</sup> Os manuscritos do texto de Sexto Empírico variam e as lições fogem à métrica, como se uma sílaba longa tivesse sido alterada em uma breve. Diels usa *pan't'aste* (toda cidade), segundo o estabelecimento de Mutschmann, que leu o manuscrito N assim. Cordero reporta uma leitura diferente do manuscrito, e propõe uma correção para adequar a métrica: *pan ta<u>te* (tudo a ela). A nossa tradução segue a maioria dos manuscritos, os quais, mesmo com a adequação de Cordero, não ficam muito diferentes no sentido geral da frase. De fato, as únicas variantes que alterariam o sentido da frase na tradução são: a do manuscrito N *pan't'ate* (toda Desgraça) que não condiz bem com a passagem, e a da citada leitura de Mutschmann do manuscrito M, cuja virtude maior é a referência da expressão ao início da Odisséia (I, 3) – de modo que o narrador em busca da sabedoria vestiria a sombra literária de Ulisses, o herói da astúcia e da inteligência.

<sup>13</sup> O iluminado: *eidota phota*, trata-se de uma expressão formada de um particípio do verbo *eidō*, ‘saber’, que, por sua vez, é usado como aoristo de *horaō*, ‘ter visto’; assim, saber equivale a ter a experiência do visto. A esse particípio “o que sabe, o que viu”, Parmênides acrescenta o objeto *phota*, as luzes. Quem viu as luzes, quem sabe à luz. “O iluminado”, um tipo de denominação corrente em livros de revelação sapiencial.

<sup>14</sup> Justiça: *dike*, optamos por traduzir os nomes dos deuses, pois são nominalizações de palavras, deificando experiências que a sensibilidade grega toma por extraordinárias. *Dike*, a Justiça, é quem indica (*deiknumi*) o caminho da verdade, a gesta do sábio. (Cf. o estudo sobre OS NOMES DOS DEUSES, pp.79-80 )

17 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἀπο· ταί δὲ θυρέτρων  
18 χάσμι' ἀχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
19 ἄξιονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
20 γόμφους καὶ περόνησιν ἀρηρότα<sup>15</sup>. τῆι ῥα δι' αὐτέων  
21 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
22 καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί  
23 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·  
24 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,  
25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
26 χαίρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι  
27 τήνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),  
28 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
29 ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος<sup>16</sup> ἀτρεμῆς<sup>17</sup> ἦτορ  
30 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πιστις ἀληθῆς.  
31 ἀλλ' ἔμπησ καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
32 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> ἀρηρότα Sext.; ἀρηρότε Diels, Bergk

<sup>16</sup> εὐπειθέος Plutarco, Diógenes F,P, Sext. , Clemente; εὐπίθεος Diógenes B;  
εὐκυκλῆος Simplício; εὐφεγγέος Proclo

<sup>17</sup> ἀτρεμῆς Sext. texto e paráfrase §114; ἀτερκεῖς Sext. §111 (ἀτερκεῖς N) Plutarco

<sup>18</sup> περῶντα Simplício A; περ ὄντα Simplício D,E,F

## Parmênides

17 o ferrolho trancado das portas; estas, então, fizeram com que  
18 o imenso vão dos batentes se escancarasse girando  
19 os eixos de bronze alternadamente nos cilindros encaixados  
20 com cavilhas e ferrolhos; as moças, então, pela via aberta  
21 através das portas, mantêm o carro e os cavalos em frente.  
22 E a Deusa<sup>19</sup>, com boa vontade, acolheu-me, e em sua mão  
23 minha mão direita tomou, desta maneira proferiu a palavra e me saudou:  
24 Ó jovem acompanhado por aurigas imortais,  
25 que, com éguas, te levam ao alcance de nossa morada,  
26 salve! Porque nenhuma Partida<sup>20</sup> ruim te enviou a trilhar este  
27 caminho, à medida que é um caminho apartado dos homens,  
28 mas sim Norma<sup>21</sup> e Justiça. Mas é preciso que de tudo te  
29 instruas: tanto do intrépido<sup>22</sup> coração da Verdade persuasiva<sup>23</sup>  
30 quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira.  
31 Contudo, também isto aprenderás: como as opiniões  
32 precisavam patentemente ser, atravessando tudo através de tudo.

---

<sup>19</sup> Quem é esta deusa? Heidegger propõe que seja a própria Verdade, *Aletheia*. Mas também é significativo o fato de restar inominada. Nos estudos em apêndice a trataremos como Deusa inominada.

<sup>20</sup> Partida: *Moirá*. Esta não é uma tradução usual. A *Moirá* é normalmente entendida como Destino. Porém menos que o lugar de chegada, ela é a parte que envia, a partida. (Cf. o estudo sobre OS NOMES DOS DEUSES, pp.81-82 )

<sup>21</sup> Norma: *Themis*. Aquela que põe o que deve ser – a lei divina. A posição constituidora de uma moralidade divina e originária. Moralidade que se apresenta aos homens sobretudo nos deveres impostos pelas relações consangüíneas, que contituem a normalidade. (Cf. o estudo sobre OS NOMES DOS DEUSES, pp.80-81 )

<sup>22</sup> intrépido Sext. texto e paráfrase §114; exato Sext. §111

<sup>23</sup> persuasiva Plutarco, Diógenes, Sext. , Clemente; bem redonda Simplício; bem luzente Proclo

## **Fragmento 2**

Fontes:

1-6, 7-8 Proclo, In Timaeum I 345, 18-24, 26-27

3-8 Simplício, Physica 116.28-117.1

3-6 Proclo, In Parmenidem 1078.

- 1 εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
- 2 αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
- 3 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
- 4 πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη<sup>24</sup> γὰρ ὀπηδεῖ,
- 5 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
- 6 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
- 7 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔον, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
- 8 οὔτε φράσαις.

---

<sup>24</sup> ἀληθείη : libbri; ἀληθείη : Bywater, Diels.

**Fragmento 2**

- 1 Pois bem, agora vou eu falar, e tu, presta atenção ouvindo a palavra
- 2 acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar:
- 3 uma, para o que é e, como tal, não é para não ser,<sup>25</sup>
- 4 é o caminho de persuasão — pois Verdade<sup>26</sup> o segue —,
- 5 outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,
- 6 esta via, indico-te que é uma trilha inteiramente insondável;
- 7 pois nem ao menos reconhecer-se-ia o não ente, pois não é realizável,
- 8 nem tampouco se diria:

---

<sup>25</sup> Cf. comentário à tradução dos vs. 3 e 5 nas pp. 95 a 101.

<sup>26</sup> Bywater, seguido por Diels, corrige ‘Verdade’ no nominativo (dos manuscritos) por ‘pela Verdade’ no dativo. A correção não é necessária, cf. Robbiano (2006) p.55

**Fragmento 3**

Fontes:

Clemente de Alexandria, Stromateis, VI, II 440,12

Plotino, Enneadas, V, 1, 8 ; V, 9, 5

Proclo, In Parmenidem 1152.

...τὸ γὰρ<sup>27</sup> αὐτὸ νοεῖν ἐστίν<sup>28</sup> τε καὶ εἶναι<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> γὰρ : om. Plotino

<sup>28</sup> ἐστίν : Clemente; ἐστι : Plotino

<sup>29</sup> Proclo: ταῦτόν ἐστίν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι (Cousin, 1827) ταῦτόν δ' ἐστίν ἐκεῖ νοέειν τε καὶ εἶναι (Cousin, 1864)

***Fragmento 3***

...pois o mesmo é (a) pensar e também ser<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> A interpretação da sintaxe deste fragmento é extremamente controversa, segundo o sentido como se interpreta o valor da identidade entre ser e pensar. A preposição ‘a’ entre parênteses é uma solução oriunda da tipografia poética de ee cummings. Visa deixar em aberto as possibilidades sintáticas, tal como se dá na expressão em grego, sem preposição. Para as variantes de interpretação sintática desta frase Cf. pp.101-105

**Fragmento 4**

Fontes:

- 1-4 Clemente de Alexandria, Stromateis, V, 15 (II 335, 25-28)
- 1 Teodoreto , Graecarum affectionum curatio, I, 72 (22, 17-18)  
Proclo, In Parmenidem 1152, 37
- 2 Damásio, Dubitationes et solutiones de primis principis, in Platonis Parmenidem, I, 67

- 1 λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
- 2 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι
- 3 οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
- 4 οὔτε συνιστάμενον.

***Fragmento 4***

- 1 Vê como ausentes, no entanto, presentes firmemente em pensamento;
- 2 pois este não apartará o ente do manter-se ente
- 3 nem se dispersando de toda forma todo pelo mundo,
- 4 nem se concentrando.

**Fragmento 5**

Proclo, In Parmenidem 708, 16

ξυγόν δε μοί ἐστιν,  
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γάρ πάλιν ἵξομαι ἀΐθις.

**Fragmento 5<sup>31</sup>**

Convergente, porém, é para mim,  
de onde começarei; pois lá mesmo chegarei de volta<sup>32</sup> outra vez.

---

<sup>31</sup> A posição deste fragmento varia segundo o editor, o próprio Diels antes de posicioná-lo como quinto, o colocou em terceiro. Barbara Cassin, p. ex., o põe logo depois do primeiro fragmento. De fato, ele refere-se à indiferença de começar por um ou outro dos dois caminhos, que já são enunciados desde I, 29-30. Se os dois caminhos são convergentes e tendem ao encontro, é que, no fundo, trata-se de um único caminho circular em que, de qualquer ponto, saem dois caminhos de sentido inverso e ambos retornam ao mesmo lugar. Por isso mesmo, este fragmento pode situar-se em qualquer parte do Poema, de que se fale dos dois caminhos de investigação.

<sup>32</sup> Cf. v. 6.9

## Fragmento 6

Fontes:

1-2(ἔστιν)	Simplício, Physica 86.27-28
1 (ἔστι)-9	Simplício, Physica 117.4-6, 8-13
8-9	Simplício, Physica 78.3-4

1 χρῆ τὸ λέγειν το<sup>33</sup> νοεῖν τ' ἐὸν<sup>34</sup> ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
2 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.  
3 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <lacuna><sup>35</sup>,  
4 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν  
5 πλάττονται<sup>36</sup>, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
6 στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν<sup>37</sup> νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
7 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,  
8 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
9 κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός<sup>38</sup> ἔστι κέλευθος.

---

<sup>33</sup> το : segundo os manuscritos. Cordero aponta a alteração na edição de Diels, que transcreve τε νοεῖν. Esta alteração remonta a Karsten e Brandis, sendo pouco notada pela maioria dos comentadores, que raramente a consideram. A mudança altera significativamente o sentido deste verso, já difícil pela construção paratática da seqüência assindética de três verbos em modos nominalizados. Mesmo com a correção, o sentido continua controverso. Optamos pela lição dos manuscritos, mas oferecemos, nas notas da tradução, opções segundo a correção adotada por Diels.

<sup>34</sup> τ' ἐὸν : edd.; τεὸν : F; τὸ ὄν DE, Ald.

<sup>35</sup> <ἄρξει > : Cordero ; <εἴργω > : Diels , a partir de <εἴργε > : Ald. e conforme frag. 7, 2

<sup>36</sup> πλάττονται : DEF, Diels; πλάζονται Ald.

<sup>37</sup> πλαγκτὸν libri; πλακτὸν Diels, Cordero

<sup>38</sup> παλίντροπός Cf. v. 5.2

**Fragmento 6**

1 Precisa que o dizer o pensar e o que é seja<sup>39</sup>; pois há ser,  
2 mas nada não há; isto eu te exorto a indicar.  
3 Pois [\_\_\_\_]<sup>40</sup> desta primeira via de investigação,  
4 em seguida daquela em que mortais que nada sabem  
5 forjam<sup>41</sup>, bicéfalos; pois despreparo guia em frente  
6 em seus peitos um espírito errante; eles são levados,  
7 tão surdos como cegos, estupefatos, hordas indecisas,  
8 para os quais o existir e não ser valem o mesmo  
9 e não o mesmo, de todos o caminho é de ida e volta<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> A proposição em parataxe abre uma grande gama de interpretações e traduções possíveis. Buscamos a que apresentasse a forma quase assindética da sucessão de verbos de modo mais simples e direto, no sentido integrante de “dizer o que pensa e o que é” como a ponte da verdade, que vai do ente e do pensamento até a fala.

<sup>40</sup> Diels ed. : [afasta-te]; Cordero ed. : [parte]. A opção, entre a conjectura de Diels ou a de Cordero, para preencher esta lacuna dos manuscritos determina a existência de três ou dois caminhos de investigação. A opção pelos dois caminhos de conhecimento que devem ser percorridos pelo sábio, o da verdade e o das aparências, (Cordero) nos parece mais coerente com o todo do Poema, do que os dois caminhos enganosos, do não ser e das aparências, de que ele deve se afastar para percorrer o único caminho da verdade (Diels). Deixamos a lacuna, primeiro, por fidelidade aos textos dos manuscritos, segundo, para que o leitor possa experimentar por si as diversas conjecturas e suas conseqüências para a interpretação do Poema.

<sup>41</sup>forjam: DEF, Diels; erram Ald.

<sup>42</sup> Cf. v. 5.2

**Fragmento 7**

Fontes:

- 1-2 Platão, Sophistes, 237a 8-9; 258d, 2-3  
Simplicio, Physica 135.21-22; 143.31-144.1; 244.1-2  
1 Aristóteles, Metaphysica, 1089a 4  
Alexandre (Pseudo), Metaphysica 805.20  
2-6 Sexto Empírico, Adversus mathematicos VII 111; 114  
2 Simplicio, Physica 78.6; 650.13  
3 Diógenes Laércio, Vitae philosophorum IX 22

- 1 οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔοντα·  
2 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἵργε νόημα  
3 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον<sup>43</sup> ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
4 νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν  
5 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἐλεγχον  
6 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

---

<sup>43</sup> πολύπειρον Sext. πολύδηριν Diógenes

***Fragmento 7***

1 Pois isto não, nunca hás de domar não entes a serem;  
2 mas o que pensas, separa desta via de investigação;  
3 nem o hábito multitudinário<sup>44</sup> ao longo desta via te force  
4 a vagar o olhar sem escopo, e ressoar ouvido  
5 e língua, mas discerne pela palavra a litigiosa contenda  
6 por mim proferida.

---

<sup>44</sup> multitudinário Sext. controvertido Diógenes

**Fragmento 8**

Fontes:

- 1-52 Simplício, *Physica*, 145.1-146.25; 78.8-10, 12-23; 142.34-36; 30.1-3; 120.23; 87.21; 143.13; 168.18-22; 143.3; 86.24; 86.22; 87.23; 39.27-40; 79.32-80; 30.6-10; 143.15; 77.30; 40.3-6; 87.14-16; 143.22-25; 86.31-87; 29.18; 143.10; 52.26-28; 89.22-24; 126.22-23; 137.16-17; 52.23; 127.31; 143.6; 146.30; 107.26; 133.27; 502.6-7; (146.26 ss. texto e comentário)
- 1-2 Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 111; 114
- 3-4 Clemente de Alexandria, *Stromateis*, V, XIV (II 402.8-9)  
Simplício, *De caelo*, 557.18  
Eusébio, *Preparatio evangelica*, XIII 13.39 (II 214.12-13)
- 4 Plutarco, *Adversus Colotem*, XIII, 1114c;  
Plutarco (pseudo), *Stromateis*, V, 580.24  
Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio*, II, 108 (65, 7); (65.10 ss. comentário); IV, 7 (102.12-13)
- 4-5 Proclo, *In Parmenidem* 665.25-26  
Filopão, *Physica*, 65.7-9
- 5 Amônio, *de Interpretatione* 136.24-25  
Olimpiodoro, *In Platonis Phaedonem* XIII 2 (75.9)
- 5-6 Asclépio, *Metaphysica* 42.30-31; 38.17-18; 202.16-17
- 6-9 Simplício, *De caelo*, 137.3-6
- 21 Simplício, *De caelo*, 559.17
- 24 Damásio, *Dubitationes et solutiones de primis principis*, in *Platonis Parmenidem*, 276 ( II 146.5)
- 25 Proclo, *In Parmenidem* 665.24; 708.13-14; 1080.1-2  
Plotino, *Enneadas* VI 4 [22] 4.24-25  
Damásio, *Dubitationes et solutiones de primis principis*, in *Platonis Parmenidem*, 60 ( I 131.7)  
Philopão, *Physica* 65.11
- 26 Proclo, *In Parmenidem* 1152.27
- 29-32 Proclo, *In Parmenidem* 1134.22-25; 1152.29; 1177.5-6; 639.29-30; 1152.31
- 35-36 Proclo, *In Parmenidem* 1152.35-36
- 38 Platão, *Teeteto*, 180e1  
Anônimo, *Comentarius in Platonis Theaetetum*, 70.41-43  
Eusébio, *Preparatio evangelica*, XIV 4.6 (II 265.9)  
Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio*, II, 15 (40, 15)

## Parmênides

- 43-45 Platão, *Sophistes*, 244e 3-5  
Aristóteles (pseudo), *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, 976a8-10;  
978b8-10  
Proclo, *Theologia platonica* III 20 (155)  
Estobeu, *Eclogae* I 14.2 (I 144.12-14)
- 43-44 Proclo, In *Timaeum* II 69.20-21  
Proclo, In *Parmenidem* 1084.28-29; 1129.31-33; 708.19-20
- 43 Boécio, *Philosophiae consolatio* III 12.37 (62.91)
- 44 Aristóteles, *Physica*, 207a17  
Asclépio, *Metaphysica*, 202.18  
Philopão, *Physica*, 475.3-4
- 44-45 Proclo, In *Parmenidem* 665.28-29
- 50-61 Simplicio, *Physica*, 38.30-39.9; 30.17-19; 41.8-9; 30.23-31.2;  
180.1-7
- 50-52 Simplicio, *De caelo*, 558.5-7





26 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
 27 ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
 28 τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.  
 29 ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται  
 30 χούτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη  
 31 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔεργει,  
 32 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·  
 33 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μῆ]<sup>50</sup> ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.  
 34 ταῦτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
 35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν,  
 36 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
 37 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν  
 38 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 39 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 40 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
 41 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.  
 42 αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἔστί  
 43 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκω,  
 44 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον  
 45 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἔστι τῆι ἢ τῆι.  
 46 οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
 47 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος  
 48 τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον·  
 49 οἶ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.  
 50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα

<sup>50</sup> [μῆ] suspeição de Bergk, seguida por Diels e Cordero. O'Brien faz a correção omitindo o advérbio presente nos manuscritos.

## Parmênides

26 Além disso, imóvel, nos limites de grandes amarras,  
27 fica sem partida, sem parada, já que origem e ocaso  
28 muito longe se extraviaram, rechaçou-os Fé verdadeira.  
29 O mesmo no mesmo ficando, sobre si mesmo pousando,  
30 e assim, aí fica firme, pois poderosa Necessidade  
31 mantém nas amarras do limite, cercando-o por todos os lados,  
32 porque é norma<sup>51</sup> o ente não ser inacabado.  
33 Pois é não carente, [não]<sup>52</sup> sendo, careceria de tudo.  
34 O mesmo é o que é a pensar e o pensamento de que é.  
35 Pois sem o ente, no qual está apalavrado,  
36 não encontrarás o pensar. Pois nenhum outro nem é  
37 nem será além do ente, pois que Partida já o prendeu  
38 para ser todo imóvel; assim será nome, tudo  
39 quanto os mortais instituíram persuadidos de ser verdadeiro,  
40 surgir e também sucumbir, ser e também não,  
41 e alterar de lugar e variar pela superfície aparente.  
42 Além disso, por um limite extremo, é completado  
43 por todo lado, semelhante à massa de esfera bem redonda,  
44 do centro por toda parte igualmente tenso, pois nem algo maior,  
45 nem algo menor é preciso existir aqui ou ali.  
46 Pois nem há não ente, que o impeça de alcançar  
47 o mesmo, nem há ente o qual estivesse sendo  
48 aqui mais ali menos, já que é todo inviolável,  
49 pois de todo lado igual a si, se estende nos limites por igual.  
50 Aqui cesso para ti um discurso fiável e um pensamento

---

<sup>51</sup> norma : quando não vêm desempenhando uma função antropomórfica, como, por exemplo, na condição de sujeito de uma ação, optamos por deixar em minúsculas os nomes que também são nomes de deuses.

<sup>52</sup> [não] : a maioria das lições suspeita de uma interpolação deste advérbio, algumas (Frére, O'Brien) já corrigem o texto omitindo-o; algumas traduções o mantêm (Hölscher, Coxon, Barnes, Cassin). As duas leituras, mesmo que distintas, são plausíveis: 1) “é não carente, sendo, careceria de tudo” quer dizer: sendo carente, de tudo careceria. 2) “é não carente, não sendo, careceria de tudo” quer dizer: porque é, é não carente, se não fosse, careceria de tudo. Todavia, prefiro a primeira versão, por isso deixo os colchetes que suspeitam do manuscrito, porque neste argumento se está a dar as várias características do ente, “sendo” refere-se assim à continuação da hipótese sobre a característica de “carente” ou “não carente”. Além disso, a métrica de ambas as versões é possível, conforme ἐπιδευέζ seja lido como tri ou tetrassílabo, mas a supressão do advérbio atende melhor à métrica épica esperada.

51 ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
52 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
53 μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
54 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν-ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν-  
55 τάντ' ἄντ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
56 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
57 ἥπιον ὄν, μέγ' [ἄραιον] ἐλαφρόν, ἔωντ' ἅπαντοσε τωῦτόν,  
58 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό  
59 τάντ' ἄντ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.  
60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
61 ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

## Parmênides

51 acerca da Verdade; a partir daqui aprende opiniões  
52 de mortais, ouvindo o mundo enganoso de minhas palavras.  
53 Pois estabeleceram duas perspectivas de nomear formas,  
54 das quais uma não é preciso, no que estão desgarrados.  
55 Em contrários cindiram a articulação e puseram sinais  
56 separados uns dos outros: de um lado fogo etéreo da flama,  
57 tênue, muito leve, o mesmo que si mesmo em toda parte,  
58 mas não o mesmo que o outro, oposto ao que é por si mesmo  
59 os contrários, noite opaca, articulação densa e pesada.  
60 Eu te falo este transmundo em toda semelhança  
61 para que nunca nenhum dos mortais te supere em perspectiva.

**Fragmento 9**

Fontes:

Simplicio, Physica 180.9-12

- 1 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
- 2 καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
- 3 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
- 4 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

***Fragmento 9***

- 1    Todavia, desde que tudo foi nomeado de Luz e Noite
- 2    em face disto e daquilo segundo as suas forças,
- 3    tudo está cheio ao mesmo tempo de Luz e de Noite escura
- 4    ambos iguais pois que nada leva a nenhum dos dois.

**Fragmento 10**

Fontes:

Clemente de Alexandria, Stromateis, V, 14 (II 419.14-20)

- 1 εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
- 2 σήματα καὶ καθαράς εὐαγέος ἡελίοιο
- 3 λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
- 4 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
- 5 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
- 6 ἔνθεν<sup>53</sup> ἔφυ τε<sup>54</sup> καὶ ὡς μιν ἄγουσ' <sup>55</sup> ἐπέδησεν ἀνάγκη
- 7 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

---

<sup>53</sup> ἔνθεν [μὲν γάρ] Scaliger; ἔνθεν μὲν γάρ Clemente; Scaliger propõe que μὲν γάρ é um acréscimo posterior da fonte, por conta da métrica; preferimos, como O'Brien, já retirá-lo, assinalando-o aqui.

<sup>54</sup> ἔφυ τε Sylburg; ἔφυγε Clemente.

<sup>55</sup> ἄγουσ(α) Diels

**Fragmento 10**

1    Conhecerás a natureza do Éter e também todos os sinais  
2    que há no Éter e as obras invisíveis da flama pura  
3    do Sol resplendente, e de onde surgiram.  
4    Sondarás as obras vagantes da Lua ciclópica  
5    e sua natureza, conhecerás também o Céu que tudo abarca,  
6    de onde este brotou, e como a Necessidade o levou no cabresto  
7    a manter os limites dos astros.

**Fragmento 11**

Fonte:

Simplício, De caelo, 559.22-25

- 1 πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
- 2 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὀλυμπος
- 3 ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
- 4 γίγνεσθαι.



**Fragmento 12**

Fonte:

1-3 Simplicio, Physica 39.14-16  
2-6 Simplicio, Physica 31.13-17

- 1 αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτῳ,
- 2 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἷσα·
- 3 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
- 4 πάντα<sup>56</sup> γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει
- 5 πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς
- 6 ἄρσεν θηλυτέρῳ.

---

<sup>56</sup> πάντα libri πάντη Mullach, O'Brien

**Fragmento 12**

- 1 Umás são mais estreitas, repletas de fogo sem mistura,
- 2 outras, face àquelas, de noite<sup>57</sup>; ao lado jorra um lote de flama;
- 3 no meio destas <há> uma divindade, que tudo dirige:
- 4 pois governa tudo<sup>58</sup> o terrível parto e a cópula,
- 5 enviando a fêmea para unir-se ao macho e de volta
- 6 o macho à fêmea.

---

<sup>57</sup> i.e. [repletas] de noite

<sup>58</sup> tudo Mss.; em toda parte Mullach, O'Brien

**Fragmento 13**

Fontes:

Aristóteles, *Metaphysica*, 984b26-27  
Platão, *Symposium*, 178b11  
Plutarco, *Amatorius*, 13, 756f  
Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, IX 9  
Estobeu, *Eclogae*, I 9.6 (I 113.4)  
Simplicio, *Physica* 39.18

πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων

***Fragmento 13***

De todos os deuses que concebeu, Amor foi o primeiro.

**Fragmento 14**

Fonte:

Plutarco, Adversus Colotem, XV, 1116a

νυκτιφάεξ<sup>59</sup> περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

---

<sup>59</sup> νυκτιφάεξ : Scaliger ; νυκτὶ φάος : Plutarco

***Fragmento 14***

Brilho noturno de luz alheia vagando entorno à Terra.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Plutarco diz que Parmênides designa a natureza da Lua, σελήνης φύσιν.

***Fragmento 15***

Fontes:

Plutarco, De facie quae in orbe lunae apparet, 16, 929b  
Plutarco, Quaestiones romanae, 76, 282b

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγῶα ἡελίοιο.

***Fragmento 15***

Sempre espreitando os raios do Sol<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Novamente, trata-se aqui da Lua.

***Fragmento 15a***

Fonte:

Escólio sobre : Basílio de Cesaréia, Homiliae in Hexaëmeron, XXV,  
201.2

ὑδατόριζον

**Fragmento 15a**

Radicada n`água<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Segundo o autor do escólio, isto é dito da Terra: Παρμενίδης ἐν τῇ στιχοποιίᾳ  
ἰὺδατόριζον' εἶπεν τὴν γῆν.

**Fragmento 16**

Fontes:

- 1-4 Aristóteles, *Metaphysica*, 1009b22-25  
Teofrasto, *de sensibus*, 499.18-21  
1-2 Alexandre, *Metaphysica*, 306.29-30; 306.35  
Asclépio, *Metaphysica*, 277.19-20  
3-4 Alexandre, *Metaphysica*, 306.36-307.1

- 1 ὡς γὰρ ἕκαστοτ' <sup>63</sup> ἔχει κρᾶσιν<sup>64</sup> μελέων πολυκάμπτων <sup>65</sup>,  
2 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται.<sup>66</sup> τὸ γὰρ αὐτὸ  
3 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι  
4 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.

---

<sup>63</sup> ἕκαστοτ' Aristóteles E, J ; ἕκαστοτε Teofrasto P, F ; ἕκαστον Asclépio ; ἕκαστω Aristóteles Ab

<sup>64</sup> κρᾶσιν Aristóteles, Alexandre (306.30), Teofrasto ; κρᾶσις Estienne ; om. Asclépio.

<sup>65</sup> πολυκάμπτων Alexandre, Asclépio ; πολυκάμπων Aristóteles ; πολυπλάγκτων Teofrasto.

<sup>66</sup> παρίσταται Aristóteles, Alexandre, Asclépio ; παρέστηκε Teofrasto.

**Fragmento 16**

- 1 Assim como a cada instante tem-se uma mistura de membros retorcidos<sup>67</sup>,
- 2 assim também se apresenta<sup>68</sup> o pensamento aos homens; pois é o mesmo
- 3 o que é discernido pela natureza dos membros nos homens
- 4 para todos e para tudo, pois o que é pleno é pensamento.

---

<sup>67</sup> retorcidos Alexandre, Asclépio, Aristóteles ; errante Teofrasto.

<sup>68</sup> se apresenta Aristóteles, Alexandre, Asclépio ; se apresentou Teofrasto.

**Fragmento 17**

Fonte:

Galeno, in Hippocratis libros Epidemiarum, in librum VI commentarius 2  
(XVII, 1002)

δεξιτεροῖσιν<sup>69</sup> μὲν κούρους, λαιοῖσι δε<sup>70</sup> κούρας

---

<sup>69</sup> δεξιτεροῖσιν Karsten ; δεξιτεροῖσι libri

<sup>70</sup> δε Scaliger ; δ' αὖ libri

**Fragmento 17**

Nas <partes><sup>71</sup> direitas os rapazes, nas esquerdas as moças.

---

<sup>71</sup> Precedendo a citação de Parmênides, Galeno está falando das partes do útero (... ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς μήτρας κύσκεσθαι ).

**Fragmento 18**

Fonte:

Caelius Aurelianus, Tardarum vel chronicarum passionum, IV 9.134-135  
(p.902)

- 1 *femina virque simul Veneris cum germina miscent,*
- 2 *venis informans diverso ex sanguine virtus*
- 3 *temperiem servans bene condita corpora fingit.*
- 4 *nam<sup>72</sup> si virtutes permixto semine pugnent*
- 5 *nec faciant unam permixto in corpore, dirae*
- 6 *nascentem gemino vexabunt semine sexum.*

---

<sup>72</sup> *nam* ed Sichard ; *at* alii

***Fragmento 18***

- 1 Quando o macho e a fêmea juntos misturam as sementes de Vênus,
- 2 nas veias, a potência formadora, a partir de sangues diversos,
- 3 cuidando a medida, forja um corpo bem constituído.
- 4 Pois, se as potências lutam na mistura seminal,
- 5 então não fazem uma unidade no corpo misturado e, furiosas,
- 6 atormentam pela dupla seara o sexo nascente.

**Fragmento 19**

Fonte:

Simplicio, De caelo, 558.9-11

- 1 οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι
- 2 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
- 3 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

***Fragmento 19***

- 1 E assim, digo-te, segundo a opinião, tais coisas brotaram e agora são
- 2 e a seguir daí, tendo crescido, acabar-se-ão;
- 3 os homens estabeleceram-lhes um nome, assinalando a cada uma.

## Da Natureza

## FRAGMENTOS DUVIDOSOS OU FALSOS

Raramente os fragmentos duvidosos ou falsos são editados. Em português, o estão sendo pela primeira vez. O vislumbre destes possibilita, contudo, que se alcance a noção do trabalho crítico da coleta dos fragmentos dos primeiros filósofos. Que se pense o quanto há nisso da artificiosa composição de um intrincado quebra-cabeças literalmente arqueológico; o quanto há de triagem e reconstrução, a partir de vestígios muitas vezes soterrados por camadas e camadas de textos e significações, esparsos por uma coleção de obras que abrangem séculos e séculos de tradição filosófica. E, como consequência desta noção, abre-se a compreensão acerca do próprio estatuto de um fragmento dessas obras inaugurais de nossa civilização. O trabalho de recomposição do Poema de Parmênides, que começa na modernidade com a edição suíça de Henri Estienne (séc. XVI) e ganha sucessivas contribuições até a edição de Nestor Luis Cordero (séc. XX), passa pela coleta de todas as citações do filósofo nos autores antigos e pela triagem das mesmas. São coletadas como fragmentos de Parmênides as passagens em que o autor do texto fonte atribui a autoria da citação ao filósofo. Algumas vezes essa atribuição é pouco definida, como no fragmento 20, em que o autor do trecho citado aparece apenas como “o poeta”. Outras vezes, a atribuição é claramente um engano, seja pela confusão com a dramatização do filósofo em Platão (frag. XXII); seja com o outro filósofo-poeta Empédocles (frag. XXV), com Anaxágoras (frag. XXI) e com o historiador quase homônimo Armênidas. É possível, como se pode ver, explicar porque um determinado fragmento é falsamente atribuído a Parmênides; o que o faz cair neste grupo é a realização desta possibilidade. Quer dizer, por outro lado, que consideramos que o fragmento é de Parmênides, sempre que não conseguimos refutar a atribuição de autoria que faz o autor do texto fonte. Isto significa, paradoxalmente, que acabamos por ter uma avaliação mais segura e verdadeira dos fragmentos falsos! Tenhamos em vista o quanto um texto construído sobre tal terreno e tais alicerces tem de incertezas traiçoeiras e perigosos vãos. Mas não é justamente nas fendas e nos vãos de toda ruína que começa a grassar o musgo e a vegetação que dá outra vida aos antigos monumentos?

Buscamos esclarecer nas notas as razões pelas quais os fragmentos seguintes foram considerados duvidosos ou falsos. Nada impede, contudo, que algumas dessas razões possam igualmente ser postas em suspensão.

Afora a suspeição da autoria, esses fragmentos também têm, com certeza, sua graça filosófica e literária, especialmente este duvidoso fragmento XX, que fala de Afrodite e compõe com a erótica da segunda parte do Poema.

## Da Natureza

**Fragmento 20**

Fonte:

Hipólito, *Refutatio Omnium Haeresium*, v 8, 97.2

αὐτὰρ ὑπ' αὐτὴν ἔστιν ἀταρπιτὸς ὀκρυόεσσα,  
κοίλη, πηλώδης· ἢ δ' ἠγήσασθαι ἀρίστη  
ἄλσος ἐς ἡμερόεν πολυτιμήτου ἄφροδίτης.

Mas debaixo dela há um caminho aterrador,  
encavado, lamacento; mas o melhor a conduzir  
ao prado fascinante da venerável Afrodite.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Hipólito atribui estes versos ao “Poeta”, simplesmente. O contexto trata dos mistérios eleusinos, citando as deusas Perséfone e Afrodite. “O Poeta” pode ser Parmênides ou Empédocles ou mesmo Orfeu; por isso Diels o considera uma citação duvidosa. Cf. DK 31 B 66

## **Fragmento 21**

Fonte:

Aécio, De Placitis Reliquiae II 30.4 (361b24)

ψευδοφανῆ

Furta-brilho<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Literalmente: de brilho enganoso. A tradução segue a formação no português de adjetivos como furta-cor e furta-fogo. A citação é extraída da coleção de Aécio das citações de físicos acerca dos reflexos da lua (Περὶ ἐμφάσεως σελήνης) Segundo ele, pouco acima da referência a Parmênides, o adjetivo é usado por Anaxágoras para referir-se ao astro, em 361.14-20: Ἀναξαγόρας [...] καὶ παραμεμῖχθαι τῷ πυροειδεῖ τὸ ζοφῶδες, ὧν τὸ πάθος ὑποφαίνει τὸ σκιερὸν· ὅθεν ψευδοφανῆ λέγεσθαι τὸν ἀστέρα. Plutarco (pseudo), em *Placita Philosophorum* 892a7-10, cita o mesmo uso do adjetivo atribuindo-o também a Anaxágoras: Ἀναξαγόρας [...] παραμεμῖχθαι γὰρ τῷ πυροειδεῖ τὸ ζοφῶδες· ὅθεν ψευδοφανῆ λέγεσθαι τὸν ἀστέρα. Por isso, Diels tem razão em considerar a atribuição a Parmênides um engano, visto que a citação de Aécio se repete em 361.24-27, de modo muito parecido: Παρμενίδης διὰ τὸ παραμεμῖχθαι τῷ περὶ αὐτὴν πυρώδει τὸ ζοφῶδες, ὅθεν ψευδοφανῆ τὸν ἀστέρα καλεῖ. Diels colige a citação de Aécio sobre a terminologia de Anaxágoras em DK 59 A 77.30-34.

**Fragmento 22**

Fonte:

Suidas, Ω.213

Platão, Parmênides, 135a

‘Ως: λίαν. Παρμενίδη· θαυμασίως ὡς δυσανάπειστον.

Espantosamente difícil de dissuadir.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> O Parmênides a quem a enciclopédia bizantina do *Suda* atribui a expressão é, obviamente, a personagem do diálogo homônimo de Platão! Passo 135a.

**Fragmento 23**

Fonte:

Suidas, M.58

μακάρων νήσοισιν: ἡ ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίαι Ἐθβῶν τὸ  
παλαιόν,  
ὡς Παρμενίδης.

Ilhas dos bem-aventurados: como antigamente chamavam a cidade  
alta dos tebanos na Beócia.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> A frase é claramente de um historiador. Diels sugere, em vez de Parmênides, o nome de Armênidas, que se aproxima do assunto, conforme o escólio da *Argonáutica* de Apollonius Rhodius (1.551), e a citação idêntica do Léxico de Photius: Μακάρων νήσοι· ἡ ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίαι Ἐθβῶν τὸ παλαιόν, ὡς Ἀρμένιδας.

## **Fragmento 24**

Fonte:

Suetônio, *Fragmentae*, 417 (Miller) ; *Περὶ βλασφημιῶν* , 4.31-37 (Taillardat)

Τελχῖνες [...] δ' ἐκ τῶν Ἀκταίωνος κυνῶν γενέσθαι  
μεταμορφωθέντων ὑπὸ Διὸς εἰς ἀνθρώπους.

Os Telquinos<sup>77</sup> surgiram dos cães de Acteon<sup>78</sup> que por Zeus foram transformados em homens.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Os Telquinos são nubes anfíbios, propícios a metamorfoses, ora em peixes ora em humanos, são filhos de Pontos (o Mar), da região de Rhodes, Creta, Ceos e Chipre. Assim são chamados os invejosos, os acusadores e pregadores, por isso o vocábulo encontra-se no *Peri Blasphemion* de Suetônio, uma listagem de vitupérios gregos.

<sup>78</sup> Os cães de Acteon, o caçador, acusaram sua presença indiscreta ante a nudez de Ártemis e, como castigo, esta lhes ordenou que o devorassem.

<sup>79</sup> Diels corrige a procedência da citação, atribuindo-a a Armenidas. Na edição de Taillardat do *Sobre as Blasfêmias* de Suetônio já consta Ἀρμενίδης no lugar de Παρμενίδης. De fato, o texto parece de um mitólogo, um historiador de mitos, mais que de um fisiólogo como Parmênides.

**Fragmento 25**

Fonte:

Estobeu, Eclogae, I 15,2 (W. 144,19)

ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἴσος <ἐοῖ> καὶ πάμπαν ἀπείρων  
σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίηι περιηγεί γαίωv.<sup>80</sup>

Mas o por toda parte igual <a si mesmo> e totalmente infinito,  
Esfero<sup>81</sup> redondo, em solidão circunda gaudério.

---

<sup>80</sup> Wachsmuth, editor de Estobeu faz a correção, atribuindo os versos a Empédocles. Diels os colige no fragmento 31 B 28. Cf. DK 31 B 27, cujo último verso é idêntico.

<sup>81</sup> *Sphairos*, outro adjetivo transformado em nome de um nume.

## OS NOMES DOS DEUSES

“Os *substantiva* abstratos são propriedades que existem em nós e fora de nós, mas que se arrancaram ao seu suporte e se dão como essências autônomas. A *audacia* faz com que os homens sejam *audaces*; no fundo, é uma personificação como a dos ‘deuses-conceitos’ (*Begriffsgötter*) romanos, *Virtutes*, *Cura* etc.”.  
Nietzsche, Da Retórica, p. 77

A Filosofia nasce no séc. VI a.C., não apenas porque vem à luz uma nova perspectiva que encara o mundo como uma natureza autônoma e disponível para o pensamento, mas também porque tal perspectiva vem montada sobre novas formas e novos usos da linguagem. Uma das transformações radicais no modo de ser da palavra, que deu origem à maneira de pensar filosófica, é a constituição de nomes como conceitos. Conceitos universais. Conceitos que nós chamamos muitas vezes de abstratos porque não conseguimos referenciá-los a um objeto individual palpável.

A gênese dos nomes como conceitos pode ser acompanhada ao longo de textos que desempenharam, na linguagem, o papel de importantes etapas desta transformação. Estas etapas são exemplarmente observadas em certo tipo de nomes: **os nomes com que os gregos designavam seus deuses**. Aristóteles chamou os que primeiro se espantaram com o mundo de *theologoí*, “os que falam de deuses” em seguida, oriundos do mesmo espanto, o filósofo apresentou os *physiologoí*, “os que falam da natureza”. Todos a procura de conhecer os elementos que principiam e dominam a totalidade do mundo. Entre os gregos, os que falam dos deuses são os poetas, sobretudo os poetas épicos, como Homero e Hesíodo, mas também os trágicos, como Ésquilo. Os que falam da natureza são os primeiros filósofos, como Heráclito e Parmênides. Espantoso é que, seja para falar dos deuses, seja para falar da natureza, os nomes escolhidos são ainda os mesmos ou quase os mesmos! A mudança aparece mais no tratamento e na reverência, fato que em palavras se refletiria no uso de maiúsculas ou minúsculas – isso se ao tempo de Parmênides e Heráclito existisse tal diferença gráfica. Quem sabe, se não foi justamente para reforçar suas interpretações alegóricas sobre a poesia que fala dos deuses, que os gramáticos alexandrinos inventaram essa distinção entre minúsculas e maiúsculas. De modo que cada deus (com nome iniciado por maiúscula) seria a representação mitológica de alguma realidade natural (com nome iniciado por minúscula). Afinal, a frase já é demarcada pelo ponto. Os

nomes de pessoas têm uma semântica bem distinta. Só os nomes dos deuses é que precisariam ser diferenciados dos nomes dos elementos da natureza e dos conceitos incorporais.

Uma tal diferenciação, contudo, não é algo requisitado ao tempo de Homero e da poesia épica em geral. Tal diferenciação é algo que só aparece de fato com o advento da Filosofia e de sua crítica ao tratamento tradicional com que os poetas apresentavam os deuses. Pelo tratamento próximo, pela descrição antropomórfica, pela retratação dos crimes humanos nos deuses é que os filósofos vão querer expulsar dos concursos e das cidades, a bastonadas, estes Homeros, e também Arquílocos e outros quantos. Mas o povo, ainda por muito tempo, iria tomar as dores dos poetas, mandando ao exílio e à cicutá aqueles novos porta-vozes da verdade. Para o povo e para as instituições tradicionais de saber, de cunho geralmente religioso, o que os filósofos chamam de princípios naturais são, efetivamente, os deuses.

Aristófanes brinca com esses tempos de logomaquia, de luta com palavras pelas palavras, explorando as novas ambigüidades que o estudo filosófico da natureza traz para com os nomes dos deuses. Na comédia *As Nuvens*, as personagens Sócrates e Estrepsíades conversam sobre os estudos empreendidos no Pensatório:

Sócrates: – Eu salto pelo ar, e examino os contornos do **sol**.

Estrepsíades: – Queres supervisionar os **deuses** aí em cima no cesto, em vez de os reverenciar daqui do chão?<sup>82</sup>

Este Sócrates das *Nuvens* já fala do sol como de um ente natural, assim como fala um fisiólogo. Não importa que o Sócrates, personagem de Platão, venha a negar no tribunal esse interesse pela ciência da natureza<sup>83</sup>; pois a personagem de Aristófanes não é o retrato fiel de um indivíduo, mas a caricatura de um tipo – esse novo homem que se empodera com a dialética: o sofista, o fisiólogo, o filósofo. O Sócrates das *Nuvens* é a síntese cômica desses novos homens altivos e irreverentes à tradição. O prenúncio do livre pensador laico da modernidade.

Já a outra personagem, Estrepsíades, é o rústico popular (a distinção não é social, mas cultural), apegado às tradições porque não pode superar o que apreendeu pelo hábito de toda uma vida. Mas, nesta cena, o homem rústico e ridículo faz as vezes de bufão e põe a platéia para rir do orgulho e da altivez, ou melhor, literalmente, das alturas do Sócrates nefelibata. Isso,

---

<sup>82</sup> Nuvens 225-227 {Σω.} ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον.  
{Στ.} ἔπειτ' ἀπὸ ταρροῦ τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῆς γῆς, εἴπερ;

<sup>83</sup> Apologia de Sócrates, 26d

apenas com a revelação de um simples equívoco. Mas será um equívoco: o **sol**, astro de fogo, o **Sol**, deus do panteão pré-olímpico?

A perspicácia histórica do comediógrafo é célebre, mesmo Platão não conhecia melhor retratista da sociedade ateniense, dos seus conflitos, de suas transformações. Aristófanes percebe o declínio do Sol, a passagem de uma era em que os deuses dominavam o quotidiano dos homens e assumiam a imagem das forças constituidoras do real, para uma era em que o homem começa a erigir o discurso conceitual para falar também das forças do real como natureza autônoma.

No Poema de Parmênides, estamos num desses lugares textuais, em que ganha clareza a transição da teogonia mítica para a ontologia filosófica; a transição da celebração dos deuses em suas gestas para os conceitos em sua determinação. No Poema, estão presentes os nomes tradicionais de vários deuses, ora em passagens narrativas, como um mito tradicional, ora já nas passagens mais densas de uma precursora analítica do ser, ora ainda numa efetiva cosmogonia natural.

Este lugar de transição nos põe, já na tradução, um dilema: terão esses nomes o estatuto de conceitos abstratos ou lhes daremos as maiúsculas iniciais, com que caracterizamos hoje a condição personificada de deuses? Optamos, na tradução, pelas maiúsculas, mesmo anacrônicas, para realçar estes nomes, e poder perceber como os deuses, tão presentes na vida do pensamento grego, exprimem também estas idéias fundamentais com que os filósofos apreendem a realidade.

Os deuses que aparecem no Poema são, por ordem de aparição, os seguintes: as *heliades*, Filhas do Sol; *nyx*, a Noite, *phaos*, a Luz, e *hemas*, o Dia; *dike*, a Justiça; *themis*, a Norma; *thea*, a Deusa (inominada); *moira*: a Partida; *alethéia*, a Verdade; *pistis*, a Fé; *anagke*, a Necessidade; *aither*, o Éter; *selene*, a Lua; *ouranos*, o Céu; *gaia*, a Terra; *hélios*, o Sol; *gala*, a via Láctea; *olympos*, o Olimpo; *eros*, o Amor e *aphrodites*, Afrodite<sup>84</sup>. Como se pode ver, não apenas demos maiúsculas aos nomes para mostrar que são deuses, mas também os traduzimos sempre que possível, para ver que também são termos da lida quotidiana. Antes de serem nomes próprios, quase sempre são substantivos comuns. Nem sempre, porém, usamos as traduções ortodoxas, como em nossa tradução de *moira* por Partida em vez de Destino, porque sempre buscamos um nome que expressasse um sentido integrado a uma interpretação total do Poema – princípio primeiro da arte hermenêutica. A seguir, vamos tratar de cada um desses nomes e de como se situam na composição geral do texto de Parmênides.

Há famílias de deuses, distribuídas e reunidas pelas diferentes partes com que tradicionalmente repartimos o Poema: primeiro, o proêmio; depois, a

---

<sup>84</sup> Não considero aqui nem a citação de Zeus nem de Esfero, nos fragmentos falsos.

fala da deusa sobre a verdade persuasiva do que é; por último, as opiniões dos mortais que retratam a ordem do mundo.

No Proêmio, o narrador da aventura e personagem da mesma, um viajante iluminado em busca do conhecimento verdadeiro, é conduzido em seu caminho por moças Filhas do Sol, as *Heliades*. *Hélios* é o sol no panteão arcaico, provedor de luz, em que vigem vida, conhecimento e beleza. As filhas de *Hélios* são equivalentes às musas consagradas de *Apolo*. Trata-se de divindades de intermediação, nunes, dáimones, musas que os poetas costumam invocar no início de seu canto, para chamar a inspiração e o fôlego do cantar. Parmênides também realiza este rito de iniciação e invocação poética, o qual ganha contornos também de um rito iniciático, uma ascese, para a conquista do conhecimento. As imagens luminosas para ilustrar a experiência do conhecimento vão acompanhar toda a filosofia, assim considerada atividade apolínea, empreendida, como se diz modernamente, *à luz da razão*. As Filhas do Sol, assim como as musas, trazem o canto à luz, fazem com que, do antro da garganta, a voz traga a palavra ao espaço público da comunicação.

A Luz é também tradicionalmente divinizada e, no Poema, desempenha uma função orientadora: ela é a meta, aquilo que deseja o viajante, para onde ele quer se encaminhar. Para a Luz, dirigem as Filhas do Sol a cavalgada das éguas, para o portal da Noite e do Dia. Ainda estamos dentro de um campo semântico adensado de experiência concreta, de modo que nos soa estranho dizer que também são nomes de deuses ou conceitos em estado nascente. Sem dúvida, a Noite e o Dia não são experiências quaisquer; a Noite e o Dia abrem a sucessão temporal em que todo o real acontece para os mortais. O tempo é o suporte indispensável de toda experiência concreta, e ele mesmo é experimentado quando se distingue um dia de outro dia, pelo intervalo da noite. Mas podemos lembrar que a Noite é uma deusa que proverá uma linhagem importante na *Teogonia* Hesiódica. E esta linhagem agrupa mais do que uma simples experiência de escuridão e sucessão do tempo. Os filhos da Noite são: Lote, Sorte negra e Morte, Sono e os Sonhos, Escárnio e Miséria, as Hespérides guardiãs do Ocaso e as três Parcas, Vingança, Engano, Amor, Velhice e a Ira de Ânimo cruel, cujos filhos são ainda mais aterradores: Fadiga, Olvido, Fome, Dores, Batalhas, Combates, Massacres e Homicídios, Litígios, Mentiras, Discursos e Disputas, Desordem, Derrota e Jura.

Deixar a Noite em direção à Luz é o sentido da caminhada purificadora de uma ascese do conhecimento; visto desde já, não apenas como mera atividade teórica, mas como transformação no plano ético, prático, dos valores em que a vida se conquista. Os valores tenebrosos e odiosos da noite, nesta jornada de iluminação, devem abrir passagem para os valores diurnos e transparentes da legalidade, da justiça e da verdade. Isso vai ficando mais evidente no episódio da abertura do portal da Noite e do Dia.

É *Dike*, a Justiça, a deusa que guarda as chaves alternantes deste portal. Quem permite ou não o acesso à mais alta sabedoria é a juíza das ações humanas. Mas *Dike* não é apenas uma deusa julgadora, que discerne as boas

ações dos homens das suas ações ruins. Ela não apenas acusa o valor das ações, é também quem indica o melhor caminho, aquele que o homem excelente deve trilhar em busca de sua plena realização. O nome *Dike* concentra o sentido do radical do verbo *deiknumi* : mostrar, apontar, indicar. *Dike* não só abre o caminho, ela também indica a sua direção e o seu sentido. Em todo o Poema, o sentido dêitico sinalizador do caminho é invocado várias vezes. Nas várias encruzilhadas por que passa o viajante, a Justiça sempre estará presente como a indicação e a prescrição do bom caminho, reto, real, verdadeiro. A Deusa inominada que recebe o viajante, em toda a sua lição sobre as duas vias do conhecimento, não deixa de mencionar a proveniência justa deste seu discípulo, e conservará por toda a sua exposição este tom prescritivo, exortativo, este tom moral que separa o que deve ser do que não deve ser. Vale a pena reparar, na fala da Deusa inominada, quantas vezes a afirmação do que “é real e verdadeiro” é também acompanhada por uma prescrição modal do tipo: “deve ser seguido”. No Poema de Parmênides, a verdade ontológica do ser não é dissociada da prescrição de correção no agir e no escolher. A proximidade entre ser e dever ser, na expressão da indicação do caminho da verdade, é um traço decisivo do Poema, inclusive para buscar uma determinação mais concreta do seu conteúdo e do sentido originário do discurso do ser e sobre o ser. Por que, afinal, um poema sapiencial que funda o discurso sobre o ser como discurso verdadeiro tem essa ambiência preparatória em torno da Justiça e outras divindades que presidem as ações morais, as ações humanas?<sup>85</sup>

A Justiça é uma deusa do âmbito da moralidade, presente no episódio do portal, mas há também outras que a acompanham quando a Deusa inominada dá as boas vindas ao viajante. A Justiça : *Dike*, e a Norma : *Themis*, conduziram o viajante até a presença da Deusa sapiencial. E, por ter vindo da parte destas duas deusas, o viajante é avaliado bem em sua Partida, *Moira*.

*Themis*, Norma, é a expressão de uma ordem primordial, de uma lei fundada na postulação divina. Não se trata de uma lei convencionalizada pelos homens, mas uma prescrição transcendente do que deve ser e do que é conforme à ordem dos deuses, conforme aos princípios da realidade. Esta ordem precede à ordem da lei política, trata-se de uma ordem que governa as relações consanguíneas da família ou da tribo. É a ordem que garante a normalidade, anterior à legalidade convencionalizada pela assembleia ou outorgada pelo rei. Sem dúvida, ainda é a tragédia *Antígona* de Sófocles a melhor exposição da diferença entre a lei divina dos laços de sangue e a lei proclamada pela palavra do governante.

O nome de *Themis* concentra o radical do verbo *tithemi* : pôr, estabelecer. *Themis* é o que se impõe, a despeito da vontade dos homens. *Themis* é a Imposição. Se fora abrir mão de valores estéticos para uma tradução puramente conceitual, em vez de Norma, diria Imposição. Os

---

<sup>85</sup> Cf. o estudo sobre as VARIAÇÕES DO VERBO *EIMI* (SER), p.85

homens podem agir conforme ou não a esta imposição primordial, isto lhes confere boa ou má partida no desempenho da vida.

Partida é o nome que escolhemos para traduzir a *Moirá*. Esta não é, sem dúvida, uma escolha tradicional. Sabemos que a *Moirá* é o Destino, mas preferimos designá-la de Partida. Não parece estranho? A partida não é justamente o oposto do destino, quando pensamos nos extremos de uma caminhada? Ora, justamente o que nos orienta em primeira mão no contexto do Poema é o campo semântico e imagético do caminho e da caminhada. Neste sentido, é preciso compreender a *Moirá* como quem providencia o envio do viajante em sua caminhada. Providência e Envio também são nomes aproximados para a *Moirá*. Destino enfatiza a meta, o extremo fim do caminho, isto que dá o sentido do envio de uma jornada. Mas a ênfase, no contexto do Poema, não está no extremo fim, mas no extremo começo. A Deusa inominada, ao receber o viajante, diz que ele foi enviado por boa *Moirá*. Ela não está falando do extremo fim, do destino, o qual, para o homem de conhecimento, é a sabedoria e a verdade. Ela está falando do começo. É preciso compreender que a *Moirá* não é essencialmente a determinação incontornável de um desfecho, como se todo o traçado de uma vida já estivesse predestinado em seu desígnio. Não, nenhuma *Moirá* é a consumação prévia do que está por vir. A *Moirá* é incontornável sim, e nem os deuses podem fugir aos seus limites, mas estes limites definem um campo do possível do qual não se pode escapar : a morte para os mortais, por exemplo, previsível, certa, mas ao mesmo tempo, por toda a vida, uma possibilidade incógnita e insondável. Os limites da *Moirá* são os limites essenciais do ente, dentro dos quais o ente pode ser e é, fora dos quais, não pode ser e não é.

A *Moirá* tem como representação a experiência concreta do lote de terra próprio, a parte que cabe a cada um neste mundo. Depois que Zeus e os deuses olímpicos vencem a guerra contra os *Titãs*, vem a hora da partilha. Zeus distribui a cada deus vencedor a sua parte do mundo, a sua partida, a sua *Moirá*. Estas partes lhes pertencem, mas também os deuses pertencem a elas. E por elas fazem valer o seu poder e a sua vigência. O lote de *Poseidon* é a ondulação dos mares e os tremores da terra. O lote de *Apolo* é a irradiação solar do dia. O lote é a parte de terra que, na partilha de um campo novo<sup>86</sup> ou de uma reforma agrária<sup>87</sup>, o camponês recebe para cultivar, lote a partir do qual vai trazer o sustento da sua casa, e ao qual vai estar ligado por toda a vida, e no qual, por fim, será enterrado. O lote de cada mortal é o quanto pode fazer em sua vida inteira – a faina de sua existência.

O nome '*Moirá*' significa a 'parte' *moros*, que fazemos ressoar no nome 'Partida'. A partida é, de um lado, a parte separada de cada um, seu lote; por outro lado, é o momento da separação : o parto, a individuação – neste sentido, é também o envio à vigência e à vida, o início. Mas a partida não é exclusivamente o início, a partida é também o tempo inteiro em que o destino

---

<sup>86</sup> Como nas colônias gregas, tais que Eléia.

<sup>87</sup> Como a promovida por Sólon, em Atenas.

## Parmênides

está em jogo. Joga-se uma partida. E, de certo modo, é o momento da despedida, em que é superada cada etapa da uma viagem. No contexto das imagens de caminhada na jornada do viajante que busca a verdade, a *Moirá* é o que se destina na Partida.

Outro nome que os gregos dão às amarras do Destino é *Anagke*, a Necessidade. Esta aparecerá no segundo momento em que são citados os deuses desse campo moral do dever, junto com a Justiça e a Partida. Trata-se do momento em que a Deusa descreve os sinais do que é, no frg. VIII, ali, a Necessidade aparece para confirmar o caminho verdadeiro e também para firmar o ente em seus limites e determinações, em suas amarras ontológicas cerradas.

Aos deuses de vigência moral, que presidem e normatizam as ações e atitudes dos mortais, que estão ligados ao desempenho de sua vida, mas que no Poema repercutem essa necessidade em toda a constituição do real; a esses deuses que se apresentam na modalidade do dever, seguem-se os deuses que demarcam a via do que é, o caminho que a Deusa inominada exorta a seguir. São estes os deuses da Fé, *Pistis*, e da Verdade, *Aletheia*. São deuses que presidem o discurso, o conhecimento e a sabedoria.

Depois do discurso da Deusa acerca da Verdade, restam os deuses que aparecem no discurso sobre as opiniões dos mortais. Esse discurso, pautado por oposições sensíveis, tais como “fogo leve” face a “noite opaca e densa”, apresenta uma cosmogonia em que é difícil distinguir os deuses das entidades da natureza. Os nomes não distinguem de maneira simples uma abordagem teogônica de uma abordagem fisiológica. Mas as descrições tendem claramente a um discurso sobre a natureza, não há sagas nem gestas como na Teogonia de Hesíodo, os entes são apresentados em suas características e modos de ser autônomos. Parmênides usa explicitamente o termo natureza, como no primeiro verso do frg. X : “Conhecerás a natureza do Éter e também todos os sinais que há no Éter”. Natureza e sinais, e não feitos e acontecimentos gloriosos, esta nova perspectiva é a que marcará doravante o discurso natural dos fisiólogos. Mas por que esse discurso natural sobre o cosmos é tratado pelo filósofo como discurso das opiniões dos mortais? Porque se trata, talvez, de um mundo que é descoberto pela experiência sensível? Pode ser. Talvez Parmênides já anuncie a transição que ele mesmo empreende do discurso teológico, divino, para o discurso fisiológico, humano. Quem sabe não percebe nesta transição não a evolução para a ciência, mas o declínio do sagrado. Não teríamos, então, de deixar de lado as maiúsculas que temos dado aos nomes dos deuses? Já não teriam deixado de serem considerados deuses, como irá, mais tarde, apontar Aristóteles, acusando Sócrates e todos os filósofos da natureza?

De toda forma, esta parte cosmogônica do Poema, com toda sua naturalidade fisiológica, inclui versos especialmente belos, sem dúvida, por conta de sua atenção voltada para os fenômenos sensíveis. Nestes poucos e curtos fragmentos temos o testemunho de uma visão astronômica resplendente e flamejante do Éter, do Olimpo, do Céu, da Via Láctea, do Sol, da Lua, da

## Da Natureza

Terra. E também temos uma atenção especial aos fenômenos presididos por *Eros*, o Amor, e por Afrodite, pois são os deuses que regem os processos que dão conta da condição ontológica do mundo natural, o mundo destituído da fixidez do ser, mundo em que os entes são gerados e perecem.

Parmênides

**AS ENCRUZILHADAS DO CONHECIMENTO**

## Da Natureza

## VARIAÇÕES DO VERBO *EIMI* (SER)

### ***Uma aproximação ao problema do ser***

Em Filosofia, defrontamo-nos reiteradamente com o problema do sentido do Ser. Mesmo sua caracterização tradicional como conceito mais universal e mais semanticamente vazio não esgota sua problematidade múltipla e fundamental. O fato mesmo de sabermos nos servir dele — e é fato que é o verbo mais usado — sem, todavia, conseguirmos determiná-lo satisfatoriamente, já é considerado ponto suficiente para dar partida a uma problematização ontológica fundamental<sup>88</sup>. O problema se agrava quando percebemos a circularidade da própria tentativa de determinar categorialmente (pois, via de regra, nem suspeitamos outro jeito) o que é o verbo ser, usando o próprio verbo na definição, e mesmo antes, na pergunta. Em verdade, sempre que buscamos um conteúdo semântico para este verbo, tendemos para expressões vazias, indeterminadas ou, na melhor das hipóteses, fundamentalmente problemáticas. A tentativa de uma regressão etimológica a um suposto sentido concreto, como, por exemplo, o que remonta “*esse*” a “respirar”<sup>89</sup>, a despeito da questão de fiabilidade do método, também não resolve o problema, posto que o verbo ‘ser’ adquire seu caráter de conceito mais universal quando, justamente, seu sentido tende a ser abstraído de qualquer experiência particular. Pelo fato de seu sentido ser o mais universal, nenhuma remissão semântica a experiências particulares parece determiná-lo.

Mas, se é semanticamente quase vazio, por outro lado, é extremamente rico sintaticamente, constituindo um nóculo estrutural na articulação das frases. Especialmente as frases conceituais categóricas de conhecimento. De tal envergadura é sua importância sintática que, paradoxalmente, podemos chegar a pensar que sua potência de articulação da frase é o que melhor encaminha para o seu sentido e significado. Esta afirmação corre sempre o risco de reduzir o problema fundamental do sentido do “Ser” a uma mera função de cálculo. Enfrentamos esse risco, quando não reduzimos a estruturação sintática a uma simples formalidade funcional — mas nos mantemos atentos ao movimento efetivo e concreto que articula realidade e linguagem, não apenas na representação semântica dos nomes,

---

<sup>88</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo* § 1

<sup>89</sup> NIETZSCHE, F. ., Op. cit., p.72

mas também na dinâmica da união entre nomes e verbos – a unidade mínima do discurso, como já aponta o diálogo Sofista de Platão<sup>90</sup>. É propriamente este movimento concreto da experiência da linguagem em busca da verdade do real o que buscamos como critério de nossa análise. Nesse sentido, todo o aparato filológico e todas as categorias da lingüística e da lógica, aqui utilizadas, têm sua razão instrumental, visando servir à questão filosófica a que buscamos aceder.

Talvez, uma das principais contribuições dos gregos na fundação do conhecimento como filosofia tenha sido a elaboração de um questionamento universal por meio da tematização de um único verbo em algumas modalidades específicas de conjugação. Todos sabemos que este verbo fundamental é o verbo *eimi*, que traduzimos usualmente pelo verbo *ser* em conjugações que gostaríamos que fossem mais ou menos equivalentes. Assim, temos a questão central da chamada “Filosofia Primeira” nomeada, desde o séc. XVII, a partir deste verbo: é a Ontologia, ao pé da letra: o desdobramento compreensivo – a palavra – do *ente*, ‘ente’ que é, gramaticalmente, o particípio presente do verbo *ser* e, filosoficamente: a visada mais universalizante sobre a realidade. Visada determinada justamente pelo sentido que se dá a este verbo *ser* e ao seu particípio *ente*.

Acontece que o verbo grego *eimi* e seus sucessores nas línguas ocidentais, justamente por serem o lugar desta visada universalizante, carregam em suas costas séculos de metafísica a torná-los cada vez mais abstratos e mais vazios semanticamente, a ponto de toda sua significação vir a restringir-se a uma mera função copulativa entre sujeito e predicado. O verbo grego, contudo, tem uma gama de articulações modais, aspectuais e relacionais de uma variedade e riqueza tais que não podem deixar de ser significativas, gama que ultrapassa o alcance da quase totalidade de suas traduções em línguas modernas. A ontologia grega desenvolvida como questionamento fundamental da realidade e sua relação com o pensamento e a linguagem soube explorar diversas dessas riquezas significativas e realçá-las de modo extraordinário, sobretudo em pensadores como Parmênides, Platão e Aristóteles.

Um dos mais ricos estudos sobre as variações do verbo ‘ser’ em grego (o verbo *eimi*) foi empreendido por Charles Kahn e publicado em 1973<sup>91</sup>, *The verb ‘Be’ in Ancient Greek*, uma análise meticulosa dos vários usos do verbo *eimi* em Homero. Os estudos de Kahn sobre o verbo ‘ser’ incluem ainda numerosos artigos, vários deles traduzidos para o português e editados nos cadernos de Tradução da PUC-RJ, em 1997, entre os quais “Ser em Parmênides e Platão”, originalmente publicado em 1988<sup>92</sup>. Kahn explorou de modo sistemático a variedade das funções sintáticas do verbo *eimi* e elaborou uma classificação funcional dos seus usos extremamente útil para

---

<sup>90</sup> 262 a-d.

<sup>91</sup> Reeditado em 2003, acrescido de nova introdução.

<sup>92</sup> La Parola Del Passato. Rivista di Studi Antichi, vol.XLIII, Napoli, 1988.

toda abordagem do problema do “ser” que se apóie em observações e considerações lingüísticas. Ainda que cheguemos a conclusões radicalmente diferentes e até mesmo opostas no que diz respeito ao sentido essencial e às interpretações genealógicas, as suas categorias aspectuais e modais nos serão indispensáveis.

Em Parmênides, o verbo *eimi* é explorado, entre outros, pelos seus aspectos ou modos existencial, locativo, veritativo, exortativo e indicativo; é explorado em várias modalidades de conjugação, modulação e função sintática; e torna-se o conceito chave para o conhecimento da realidade, da *physis*. No seu rastro, o problema central da linguagem, do pensamento e da estruturação do real em Platão é formulado como um problema de “participação” em que os principais atores são o substantivo *ousia* e o participípio *on*. E a questão mais problemática em Aristóteles é a multivocidade do *ente*, que se desdobra em pelo menos quatro grupos diferentes de questionamento, envolvendo 1) a predicação ou essencial ou coincidente, 2) a predicação categorial, 3) a verdade e a falsidade, e 4) o problema aspectual e modal da possibilidade e da atualidade. Todos estes modos, em conjunto, não aparecem em nenhum verbo isolado das línguas vernáculas contemporâneas. As conseqüências filosóficas resultantes de uma tal situação são gravíssimas, tal como: à força de uma língua não exprimir um problema, este ficar velado ou parecer irrisório ou mesmo falso. E todos conhecemos a profusão de discursos nesse sentido.

Que diversidade é essa dos sentidos de dizer o ente — se não, antes de tudo — uma diversidade que se explicita enquanto sintática? Sintática, não num sentido meramente lógico e formal, mas sintática no sentido das articulações que conectam as partes do discurso entre si, e este último com o efetivamente real. Uma diversidade sintática ontológica. Não vamos nos deter na demonstração dessas diversas modalidades de dizer o ente, tais como as apresenta Aristóteles na Metafísica ou Kahn, nos seus estudos lingüísticos sobre os usos de *eimi*. Mas, com certeza, ao analisarmos as transformações de sintaxe<sup>93</sup> no Poema de Parmênides, estaremos sob certa orientação destas demarcações dos modos do verbo ‘ser’.

É curioso que Parmênides, o filósofo da unidade do Ser, segundo todos os manuais de História da Filosofia, seja o autor de um texto exemplar para mostrar as transformações sintáticas na linguagem ocidental de conhecimento<sup>94</sup>. Não obstante, encontramos no seu Poema, pelo menos quatro

---

<sup>93</sup> O meu estudo inicial sobre este problema encontra-se no capítulo III - *Metataxes da frase*, de minha tese de doutoramento: *Poética da Verdade*, UFRJ, 1998.

<sup>94</sup> Outro texto, não por acaso, igualmente exemplar é o diálogo *Parmênides*, de Platão. Aliás, os diálogos de Platão são um campo fertilíssimo para colher as mais diversas formas de linguagem tratadas com o maior refinamento. É por esta sua riqueza que F. Nietzsche o chamou de filósofo de “caráter misto” (Op. Cit., p. 23). Dir-se-ia que Platão quis competir, sempre à altura, com todos os demais gregos, em todas as possibilidades da palavra — evidentemente, com sucesso.

modos distintos do verbo *eimi* (ser). Extraordinariamente, não estão estes modos dispersos no texto à qualquer, mas em situações bem demarcáveis, como em etapas de uma especial transformação. Será possível encontrar uma unidade que suporte a transformação dessas diferenças? É precisamente esse problema o que gostaríamos de investigar neste estudo introdutório sobre a diversidade sintática de *eimi* no Poema de Parmênides

Vejamos, primeiro, os modos verbais de *eimi* que se apresentam em cada uma dessas etapas do Poema para, em seguida, meditarmos sobre o sentido geral dessa alteração.

### ***As partes do Poema e as transformações sintáticas de eimi***

#### ***Proêmio narrativo – eimi presencial***

O Proêmio do Poema conta a aventura do Poeta rumo a um portal de sabedoria, esta parte em que a narrativa está em primeiro plano e a multiplicidade de imagens e deuses aproxima-se da linguagem do mito, comporta, em contraste ao discurso da inominada Deusa no restante do texto, uma única presença do verbo *eimi*. No verso 11:

ἐνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων  
“Lá **ficam** as portas dos caminhos da Noite e do Dia”.

Por esta função presencial, devemos traduzi-lo, em português, não por ‘ser’, mas por ‘estar’ ou ‘ficar’. O verbo εἶμι é pouco usado nesta parte do Poema, porque a estrutura sintática de uma narrativa é construída pela sucessão de ações. Esta sucessão se repete, geralmente, na seqüência coordenada de verbos, que confere maior dinâmica à ação.

Quando Júlio César quis condensar sua rápida vitória sobre Pharnace, no Bósforo, usou três verbos dissilábicos no pretérito perfeito, coordenados assindeticamente apenas pela posição sucessiva e por vírgulas: “*Veni, vidi, vici.*” (Há, também, uma sub-articulação tônica “**ve-vi-vi**”, da vogal fechada “e” até a mais fechada “i”, isto confere uma forma — literalmente — mais pungente à frase, mais dinâmica, como um dardo sonoro<sup>95</sup>). São três ações **sucessivas** que resumem a campanha do general:

---

<sup>95</sup> O que faz de um acontecimento um feito histórico, são sobretudo suas conseqüências e repercussões, mas o que faz de uma frase um feito histórico, precisa ser também seu valor retórico e poético.

vim — empreendi, vi — analisei, venci — derrotei. Não faz sentido usar o verbo ser — não estão sendo articulados atributos de um sujeito. Se Júlio César atribuisse os predicados a si e não as suas ações, a frase ficaria assim: “*Imperator sui, et videns et victor*”, “sou um empreendedor, um homem de visão, um vencedor”. Seria um vaidoso<sup>96</sup>, não um chefe militar. Teria escrito um auto-retrato e não uma narrativa épica como *De Bello Gallico*. A narrativa de ações prescinde muito facilmente do verbo ‘ser’, ao passo que explora toda a gama dos verbos transitivos e de significado dinâmico.

Tendo em vista estas características, percebemos como, no Proêmio, até mesmo a descrição do carro que leva o sábio obedece à forma dinâmica da narrativa. O carro não é descrito conforme o que ele é, segundo seus atributos adjetivos, mas segundo o que ele faz. O carro se mostra a partir de suas ações e movimentos: ἄρμα τιταίνουσαι (puxando o carro); ἔει σύριγγος (impele silvos); ἐπέιγετο κύκλοις (rodas levavam). São sucessões de verbos transitivos significando uma movimentação intensa: ‘puxando’, ‘impele’, ‘levavam’.

Somente a descrição do portal introduz uma imagem mais estática. Mas ainda aqui, o verbo mais usado para articular as características das portas é o verbo ἔχει (tem). Mas é aqui, também, como vimos acima, que o verbo *eimi* (ser) é usado pela primeira vez no texto. Nesta passagem, ele tem um sentido bem determinado e pleno do que acreditamos, concordando com as correntes interpretativas mais tradicionais<sup>97</sup>, ser sua força semântica original. O verbo *eimi* (ser), neste passo, tem valor de **existência** e **presença**. Articulado com o advérbio de lugar ἔνθα (aí, lá), o verbo ‘ser’ marca que em tal lugar estão situadas, estão presentes e permanecem firmes, as portas dos cursos da Noite e do Dia. Por isso, Kahn denomina essa classe de usos de valor “locativo-existencial”<sup>98</sup>. É um verbo intransitivo de estado (em que é dito não um modo de estar, mas o lugar onde está). Este sentido primeiro do verbo ser, sentido de existência e presença aparece em várias línguas ocidentais associado a um advérbio de lugar: esser-**ci**, **da**-sein, **y**-être<sup>99</sup>. É como se “existir” fosse originalmente percebido como “ter lugar no mundo”<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Diríamos hoje: um gerente de *marketing*.

<sup>97</sup> E. Gilson, A. Mansion & all.

<sup>98</sup> Op. Cit., cap.IV §23 a §25 e cap. VI §3 a §11

<sup>99</sup> Este uso presencial ou existencial, associado a um advérbio de lugar, não usa apenas o verbo *eimi* (ser), mas também o verbo *ekhei* (tem), e seus correlatos em outras línguas. Daí expressões como “y avoir” no francês ou “i há” no português arcaico. ‘Ser’ e ‘ter’, neste uso, são, de modo equivalente, verbos de estado. Cf. E. Benveniste,

<sup>100</sup> É inevitável a remissão à primeira parte do tratado *Ser e Tempo* de M. Heidegger, em que se processa uma poderosa análise da mundanidade, a partir do lugar em que há ser: o aí (*da*) do ente (*Seiende*) que está em relação com seu próprio ser (*sein*), tal ente é a “pre-sença”, literalmente: o ser-aí (*Da-sein*).

## Da Natureza

Para acentuar o sentido espacial ou locativo do verbo, devemos traduzi-lo por “estar” — para indicar a situação ou por “ficar” — indicando o fixar-se numa posição.

Este sentido do verbo *eimi* (ser) aparece, ainda uma outra vez, no começo da fala da Deusa inominada do Poema (vs. 27) :

τῆνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἄπ' ἀνθρώπων **ἐκτὸς** πάτου **ἐστίν**,  
caminho, à medida que é um caminho **apartado** dos homens,

Neste verso, também o verbo *ἐστίν* (é) está ligado a um advérbio de lugar: *ἐκτὸς* (fora), demarcando uma outra ordem de existência, e portanto de mundo, separada da via dos homens. Aqui também o contexto continua narrativo, apesar de já ser uma fala no discurso da Deusa. É que, do início de sua fala (vs. 24), até a metade do verso 28, a Deusa faz uma saudação ao homem iluminado e ávido de sabedoria que veio encontrá-la. Esta saudação consiste justamente em louvar o percurso que o levou até ela caracterizando-o e narrando-o rapidamente (esta saudação é uma repetição resumida da narrativa da viagem do homem) :

- 24 Ó jovem acompanhado por aurigas imortais,  
25 que, com éguas, te levam ao alcance de nossa morada,  
26 salve! Porque nenhuma Partida ruim te enviou a trilhar este  
27 caminho, à medida que é um caminho apartado dos homens,  
28 mas sim Norma e Justiça.

Assim como, na primeira aparição, o verbo *eimi* (ser) situava a existência do portal, nesta segunda aparição, ele situa a via que leva ao portal e à presença da Deusa com seu discurso sapiencial. Podemos muito bem incluir estas primeiras palavras da Deusa no primeiro registro narrativo e portanto, também, na primeira forma de ordenação sintática da frase, onde predominam os verbos de ação e movimentação, e onde o verbo *eimi* (ser) tem uma carga semântica plena, significando **presença e existência**.

### ***A fala da Deusa – o verbo eimi na encruzilhada***

Uma segunda etapa na ordem das estruturas sintáticas da frase começa a partir da segunda metade do vs. 28:

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι...  
Mas é preciso que de tudo te instruas...

A partir desse momento, o registro **discursivo** assume plenamente seu estatuto, seu modo de ser, sua sintaxe própria. — Mas o que marca, nas

relações concretas da linguagem com o real, a diferença entre **narrativa** e **discurso**?

A narrativa tem uma relação preponderantemente mimética ante o real, seja ao contar um acontecimento, seja ao descrever algum objeto (mesmo que sejam acontecimentos imaginários ou objetos impossíveis). O discurso, por outro lado, relaciona-se primordialmente com seu receptor, com os homens que o escutam ou lêem — e nestes opera ou pretende operar uma transformação ou reação. Enquanto a narrativa tende a ser **mimética**, o discurso pretende ser **efetivo, prático**. A narrativa presta-se tradicionalmente à reportagem, ao conhecimento, à verdade que mostra o mundo, a natureza, os deuses. O discurso, por sua vez, presta-se primordialmente à política e ao relacionamento prático entre os homens.

Linguisticamente, a diferença entre narrativa e discurso aparece sobretudo nos modos verbais e nas pessoas envolvidas na ação verbal. O modo por excelência da narrativa é o **indicativo**, que retrata o acontecimento. A **terceira pessoa** — que pode ser todo o mundo fora da relação emissor-receptor — é a que mais aparece.

No Proêmio do Poema, são usados o presente e o aoristo do indicativo — os tempos por excelência da narrativa. A pessoa verbal mais usada é a terceira — isto, apesar de a personagem que mais aparece ser o próprio narrador! O narrador, em vez de aparecer como sujeito dos verbos, aparece quase sempre como objeto direto ou, no máximo, como um sujeito de um verbo na voz passiva (vs. 4). E acaba por ser incorporado à terceira pessoa, quando é caracterizado como εἰδότεα φῶτα (o iluminado)!

No discurso, por outro lado, aparecem os demais modos verbais: optativo, subjuntivo, imperativo etc., segundo a intensidade e intensão da fala para o efeito: sugestão, exortação, ordem etc. As principais pessoas usadas são a primeira (eu — nós), para desejos, pedidos, preces; e a segunda (tu — vós), para orientações, persuasões, comandos, entre outros usos.

No discurso da Deusa, o tom geral é o de uma exortação moral para que o narrador, o aprendiz iluminado, experimente os caminhos — e também os impasses e encruzilhadas — do conhecimento. A verdade, como a fala da Deusa, justamente por abrir-se de forma discursiva, revela um tom prescritivo, prático e ético. Não é a toa que os caminhos que levam até à entrega da lição verdadeira são promovidos por *Themis* (Norma, Lei divina) e *Dike* (Justiça): princípios de moralidade, por excelência. Os modos verbais mais usados são: o optativo, o imperativo e formas compostas por verbos em modos infinitivos precedidos de verbos semi-auxiliares modais como: *khreo* (precisar), principalmente, e também, surpreendentemente, *eimi* (ser) — como é de capital importância ver, para compreender o sentido das transformações de sintaxe do verbo *eimi* (ser), especialmente no que diz respeito ao conhecimento e à verdade. Este infinitivo usado para completar expressões

modais é chamado por Chantraine<sup>101</sup> de infinitivo “completivo”; nestas expressões, os verbos que o precedem são auxiliares modais de necessidade, possibilidade e outras modulações do real e das intenções sobre o real.

Como já vimos, no discurso da Deusa, há duas pessoas em jogo: a Deusa que fala — e assume a primeira pessoa (eu); e o iluminado-poeta-aprendiz que ouve — e é tratado na segunda pessoa (tu). No primeiro verso do fragmento II, esta relação pessoal é evidenciada pela presença dos pronomes pessoais sujeitos, fato que, no grego, só acontece para marcar uma ênfase na presença, na diferença e na relação interpessoal:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας

Pois bem, agora vou **eu** falar, e **tu**, presta atenção ouvindo a palavra.

A ênfase se desdobra na contraposição das ações verbais “vou eu **falar**” e “tu prestes atenção **ouvindo**”. Já é possível pressentir uma ambiência de diálogo, aqui um diálogo de ensino e aprendizagem pela palavra. Poderíamos antever até mesmo os primeiros passos para chegar à estrutura discursiva dos Diálogos de Platão, onde o conhecimento é tratado na interlocução viva das personagens, se não fosse aqui somente a Deusa quem fala e o homem quem apenas escuta. Também, pode-se conjecturar que, para o viajante iluminado, a transposição da ação primeira de narrador para a seguinte de ouvinte já insinua a atitude de “*philia* amorosa” do filósofo ante a verdade e o conhecimento, do filósofo como amante atento e obediente ao saber, e não como alguém que esteja soberano na posse e no domínio da verdade e do conhecimento.

Nesta ambiência dramática do discurso, e muito por conta desta forma em que a palavra é especialmente atuante, é que acontecem as principais transformações da frase de conhecimento. As transformações de linguagem que transportam a verdade da forma mítico-narrativa para a forma do discurso categorial. É esta ambiência que, por sua própria estrutura, opera a principal transformação que se faz no sentido e na atuação sintática do verbo ‘ser’. É na ambiência da palavra discursiva, que o verbo ‘ser’ vai alcançando maiores poderes de articulação na frase, até dominar a estrutura da proposição categorial.

Acompanhemos esta transformação ao longo do discurso da Deusa que profere as vias do conhecimento, no Poema de Parmênides.

### ***As transformações de eimi ao longo da fala da deusa***

Antes de mais nada, contrasta com a primeira parte (o “Proêmio”), não apenas a quantidade de aparições do verbo ‘ser’, como a sua diversidade

---

<sup>101</sup> *Grammaire homérique*, tomo II Syntaxe, 1953 pp. 300 e ss.

de formas e funções. Aparece agora nos modos indicativo, infinitivo, particípio; nas classes de verbo principal, verbo auxiliar, substantivo, adjetivo; nos tempos do pretérito, do presente e do futuro. Em diversas funções, que iremos discutir. E, por cima disso tudo, ainda é o tema central do discurso da Deusa, inaugurando a Ontologia como teorização filosófica por excelência.

Vamos por etapas, pois a diversidade do verbo ‘ser’, como dissemos, está distribuída de modo que pode ser bem demarcado, acompanhando, também, o desenvolvimento do discurso nos diversos fragmentos.

### A exortação – *eimi* (ser) como semi-auxiliar modal

A primeira etapa que demarcamos vai do verso 28 do frg.I até o final do frg.II; é a exortação a experimentar, investigar e instruir-se das diversas perspectivas de conhecimento (χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι). Instruir-se tanto do “intrépido coração da Verdade persuasiva” (ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ) quanto das “opiniões de mortais” (βροτῶν δόξας). A exortação continua para que se escute quais as “únicas vias de questionamento que **são** a pensar”, (ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι). A seguir, as vias do ser e do não ser são apresentadas. Porém, antes de ver em detalhe a apresentação destas vias, reparemos melhor na formulação dessa última exortação e, principalmente, em sua expressão verbal.

“São a pensar” (εἰσι νοῆσαι) — o verbo *eimi* ‘ser’ conjugado no presente do indicativo, justaposto ao verbo *noomai* ‘pensar’ no infinitivo.

Ambos atuam, aqui, numa fórmula exortativa, de sentido equivalente a da expressão anterior (“é preciso que ... te instruas”), formada por χρεῶ e o infinitivo πυθέσθαι. O verbo *eimi* ‘ser’, nesta expressão verbal, já está deslocado do que, em acordo com a tradição, acreditamos ser seu valor semântico pleno e primeiro de “presença” e “existência”. Os caminhos não “existem” simplesmente e estão “disponíveis” para pensar, mas, além disso, “podem” e mesmo “devem” ser pensados! O verbo *eimi* ‘ser’ já está muito mais próximo dos verbos semi-auxiliares modais que acompanham e modificam o valor do verbo principal posto no infinitivo completivo<sup>102</sup>. O verbo *eimi* ‘ser’ está atuando com a mesma função sintática do verbo modificador *khreo* (precisar), o qual, na presente passagem, aparece três vezes nesta posição e função. (vs. I, 28; I, 32, e II, 5). Note-se que o significado da expressão modal poderia ser interpretado com o verbo *eimi* ‘ser’ tendo sentido auxiliar de possibilidade ou de necessidade – e a tradução por “são a pensar” igualmente não se permite resolver essa dualidade. O que nos faz tender preferencialmente para o sentido de necessidade não é, pois, a construção linguística isoladamente, mas a inserção da expressão no contexto

<sup>102</sup> Cf. nota anterior.

geral do discurso da Deusa, que exorta o ouvinte a percorrer os caminhos de conhecimento. Todavia, como se trata do verbo *eimi* ‘ser’, é possível especular sobre um sentido modal com valor próprio e, de algum modo, correlato ao sentido original presencial e existencial. Kahn, significativamente, analisa a expressão modal, que ele denomina “construção potencial”, dentro do capítulo dedicado a *eimi* ‘ser’ como verbo de existência<sup>103</sup>. Mas para tecermos alguma consideração mais fundamentada sobre um sentido modal próprio de *eimi* ‘ser’ em Parmênides, é preciso ter em vista pelo menos o conjunto dos usos do verbo no Poema, de modo que deixaremos esta especulação para a conclusão.

Assim como o próprio discurso, o verbo *eimi* ‘ser’ torna-se mais atuante e efetivo nesta posição de semi-auxiliar que modifica um verbo principal. O seu significado próprio se enfraquece, visto que se torna um verbo auxiliar, para tornar-se a palavra que desencadeia o efeito verbal da exortação. Há um deslocamento do peso semântico para a força sintática, esta se torna mais concreta enquanto aquele tende a se abstrair.

Após estas primeiras observações já podemos ver os outros versos, em que as vias do ser e do não-ser são expostas, com um renovado cuidado para com as expressões verbais compostas.

O verso 3 do 2º fragmento apresenta assim a “via do ser”:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
uma, para o que é e, como tal, não é para não ser

e o verso 5, a “via do não ser”:

ἡ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,  
outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,

Estes dois versos foram traduzidos para o português de diversos modos, nas edições consultadas. O exame a seguir não pretende ser exaustivo, mas apenas servir ao propósito de mostrar a relação entre o contexto efetivo da exortação e o sentido sintático do verbo *eimi*, bem como o seu ocultamento quando se adota, sem mais, a compreensão sintática usual, meramente copulativa. De toda forma, são versos extremamente difíceis de traduzir e controversos em sua interpretação, de modo que é preciso prudência em adotar qualquer dos muitos sentidos que são efetivamente possíveis. Estamos no campo de um discurso que não tem uma sintaxe normativa a obedecer, que está a falar de coisas novas, de um modo que também acaba por ser inaudito, e que o faz na irrupção de uma potência originária filosófica e poética.

---

<sup>103</sup> Op. Cit. cap. IV §30 e cap. VI §17

## Parmênides

Wrublewski<sup>104</sup>:

“um, que é e que não ser não é”  
“o outro, que não é, e que necessariamente não ser é.”

Bornheim<sup>105</sup>:

“O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é;”  
“O segundo, que não é, e que o não-ser é necessário;”

Cavalcante de Souza<sup>106</sup>:

“o primeiro, que é e portanto que não é não ser”  
“o outro, que não é e portanto que é preciso não ser.”

Mourão<sup>107</sup>:

“o primeiro dos caminhos mostra aquilo que é, sem  
qualquer obstáculo para impedir o ser.”  
“Quanto ao outro, para saber o que não é, mesmo  
que ele tenha poder legítimo sobre o ser proibido,”

Trindade Santos<sup>108</sup>:

“um que é, que não é para não ser”  
“o outro que não é, que tem de não ser”

Pinharanda Gomes propõe duas versões<sup>109</sup> :

- 1 – “a primeira afirma que o Ser é, e que o Ser não pode deixar de ser”  
“a segunda afirma que o Ser não é, que o Não-ser é”
- 2 – “O primeiro : de como o Ser é e também de como é impossível o  
Não-ser.”  
“O segundo : como o Não-ser é e, todavia, quão necessário é.”

A tradução de Wrublewski como também a de Bornheim seguem mais o pé da letra, na mesma linha da tradução alemã de Diels<sup>110</sup> que inspira também as versões de Pinharanda. Deste modo, conferem às sentenças aquela frieza tautológica de que fala Nietzsche em seu comentário sobre o caráter de Parmênides<sup>111</sup>. A tradução de Mourão, de interpretação bastante livre, deixa

---

<sup>104</sup> *Os Pensadores Originários*. Petrópolis: Vozes, 1991, p.44

<sup>105</sup> p.55

<sup>106</sup> p.142

<sup>107</sup> p.6

<sup>108</sup> p. 19

<sup>109</sup> p.175-176

<sup>110</sup> “der eine Weg, daß IST *ist* und daß Nichtsein nicht ist, [...], der andere aber, daß NICHT IST *ist* und daß Nichtsein erforderlich ist”. 28, B 2 (D.K.)

<sup>111</sup> NIETZSCHE, F. Op. Cit., p.46

clara sua compreensão de que “o que é” e “o que não é” são determinações do saber, e também, que a segunda parte de cada uma das sentenças aponta para os obstáculos ou proibições ao próprio saber. É uma interpretação de verve, sem dúvida, coerente com o contexto do poema, mas está mais para paráfrase do que para tradução. A tradução de Cavalcante de Souza segue a mesma linha de Wrublewski e Bornheim, salvo que introduz um sentido de inferência lógica (com o termo “portanto”) na articulação da segunda parte de cada sentença (assim interpreta ele a conjunção “ὅς”). A tradução de Trindade Santos é a única que atenta para o tom exortativo da deusa.

Meditemos com atenção sobre estas duas sentenças, pois em cada uma delas encontramos três ocorrências do verbo *eimi* ‘ser’, ocorrências distintas, que deixam efetivar-se uma transformação sintática importante. Transformação que já anunciamos ao tratar do contexto exortativo em que o verbo *eimi* ‘ser’ ganha a função de semi-auxiliar modal.

Procuraremos observar as sentenças bem ao pé da letra, talvez mais do que o próprio Wrublewski, sem contudo perder de vista o contexto, como quer a tradução de Mourão e como bem alcança a de Trindade Santos.

Até a presente passagem, tínhamos visto duas formas distintas do verbo *eimi* ‘ser’. A primeira, com sentido de “presença” e “existência” para o sujeito da frase, complementada apenas com adjuntos adverbiais de lugar ou tempo. Na segunda forma de ocorrência, ele aparece como uma espécie de verbo semi-auxiliar modificador de outro verbo no infinitivo. Ora, há duas formas presentes nas duas sentenças dos vs. 3 e 5 do fragmento II. Quando se diz que uma via ou trilha simplesmente “é” ou “não é” equivaleria então a dizer que ela está presente ou não, que ela existe ou não? E porque existe, a primeira via é para ser percorrida pelo pensamento. A segunda, porque não é, é preciso então não percorre-la? Seriam assim as formas do verbo *eimi* ‘ser’ as mesmas que vimos anteriormente: a presencial-existencial e a potencial-exortativa?<sup>112</sup>

Para começar, há dois problemas nessa interpretação existencial do caminho “que é” e do caminho “que não é”. O primeiro é de ordem sintática: as duas expressões fogem ao modelo locativo-presencial, que costuma apresentar um demonstrativo ou um advérbio de lugar ou de tempo; poderíamos, contudo, estar diante de uma formulação de simples existência,

---

<sup>112</sup> Em artigo publicado em 2001 (*Parmênides na encruzilhada*, in: Sofia, nº7, pp.107-138) busquei justificar assim uma interpretação existencial: “Outra via, que não existe, não é o caminho, mas descaminho, é o risco que incide na via da verdade de perder-se pelo que não é. Esta ‘não-via’ ou desvio é preciso cuidar que não seja. É preciso estar alerta para os descaminhos que desviam da verdade”. É uma interpretação plausível e, sem dúvida, tem conseqüências ontológicas importantes, porém é mais difícil entender que tal via pudesse ser aquela da perspectiva dos mortais, e acabaríamos por ter de acrescentar uma terceira via, complexificar mais a compreensão do texto e comprometer sua coerência interna.

tal como a representada por um quantificador lógico ( $\exists x$ ) e ( $\sim\exists x$ ). Porém, assim caímos ainda mais claramente no segundo problema, de ordem interpretativa: ora, se um caminho existe e outro não existe, qual o sentido de prescrever que se não trilhe o segundo caminho? Se há apenas um caminho, é possível ou necessário percorrê-lo ou não; mas não faz sentido dizer que um é para ser percorrido e outro não. Para resolver este problema, Diels resolve substituir as expressões ὅπως ἔστιν e ὡς οὐκ ἔστι de modo que seriam os nomes dos dois caminhos. Assim, o alemão usa maiúsculas nas expressões: “IST” e “NICHT IST”, no que é seguido por Pinharanda Gomes. Mas isto resolve realmente o problema?

Devemos continuar a considerar, também, o contexto já exposto, da exortação e do uso modificador dos verbos semi-auxiliares que efetuam linguisticamente esta exortação. As duas sentenças terminam, cada uma, com uma exortação diferente, segundo este modelo sintático: “não é para não ser” οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, a Deusa diz da primeira via; e “é preciso não ser” χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι, é o que ela diz da segunda. Levando em conta este contexto exortativo, reparemos nos sentidos mais usuais das conjunções ὅπως e ὡς, que a princípio não consideramos nem nas primeiras partes das duas sentenças, nem nas partes que as terminam. Ou melhor, tendíamos a não considerá-las, por interpretá-las simplesmente como uma conjunção apositiva: “uma via **que** é” e “uma via **que** não é”. Mas este não é o único sentido para as conjunções ὅπως e ὡς, nem o mais usual. Estas conjunções também podem explicitar um modo de ser, traduzível por “como”: “uma via como ela é”<sup>113</sup>; elas podem funcionar como conjunções integrantes numa enunciação: “uma via (diz) que é”<sup>114</sup>, ou bem introduzir orações finais, tais que “para que” e “a fim de que”.

Segundo a intenção exortativa do discurso da Deusa, a interpretação de ὅπως e de ὡς como integrando um enunciado ao verbo enunciativo seria bem coerente. Mas há um pequeno problema: onde está o verbo enunciativo? A maioria das traduções tende a acrescentar este verbo nos versos em que ele não existe, seja por simples adição<sup>115</sup>, seja colocando-o entre parênteses<sup>116</sup>. Estas traduções também tendem a compreender os caminhos como sendo os sujeitos da enunciação, de modo que novamente teríamos uma prosopopéia

<sup>113</sup> A tradução de Pinharanda (a segunda) conserva este sentido, e também a de J. J. Rinieri (in: BEAUFRET, pg. 79), ao menos na primeira parte: [...] la première — comment il est et qu’il n’est pas possible qu’il ne soit pas [...] La seconde, à savoir qu’il n’est pas et que le non-être est nécessaire [...].

<sup>114</sup> As traduções de Pinharanda (a primeira), de Mourão, de Bornheim, de O’Brien, de Frère assumem explicitamente este sentido. A interpretação de Kahn, que introduz nessa passagem o valor veritativo de *eimi* (ser), também é fundada numa interpretação deste “como” enunciativo, logo adiante voltaremos a ela.

<sup>115</sup> Pinharanda (a primeira) e Mourão.

<sup>116</sup> Bornheim, O’Brien e Frère.

como nas várias deidades do Poema. Um caminho fala e diz o que é, outro o que não é. Mais coerente, penso, seria que o sujeito da enunciação fosse a própria Deusa. Assim, o verbo enunciativo não estaria omissivo, mas estaria um tanto longe (frg.II,1): ἔρῃω (vou eu falar). Menos longe há as vias “que são a pensar” εἰσι νοῆσαι (frg.II,2). Mas nestes dois casos “que é” e “que não é” seriam atribuições dos caminhos, de modo que voltaríamos a um problema já visto no exame do sentido existencial: se um dos dois caminhos não existe, porque então a Deusa exortaria a não segui-lo? Chegamos assim a um dilema: ou bem o caminho fala do que não é ou bem a Deusa diz que um dos caminhos não é.

Charles Khan pretende solucionar este dilema com uma saída engenhosa. Apresenta para as expressões ὅπως ἔστιν e ὡς οὐκ ἔστιν a idéia de uma nuance veritativa (*veridical*), de modo que a Deusa não estaria a falar de um caminho que existe e de outro que não existe, mas de um caminho verdadeiro e de um caminho falso, ambos existentes. Em se tratando de vias de conhecimento, isto é muito coerente. Além do mais, faz todo sentido a prescrição ética de seguir o caminho da verdade e não se embrenhar pelo da falsidade. Khan traz para si o testemunho de Aristóteles que, na *Metafísica*, em diversas passagens, fala, dentre as várias acepções do ser, do ‘ser’ como ‘verdadeiro’ e do ‘não ser’ como ‘falso’. Denis O’Brien tenta refutar esta interpretação pelo fato de ela não atender a todos os requisitos de uma construção veritativa, tal como o próprio Khan a define. Mas, sem entrar em maiores detalhes dos problemas de suas argumentações, Khan não defende que o Poema preencha todos os requisitos da construção veritativa, mas fala de uma “nuance veritativa”. Além do mais, é incontestável que a construção sintática do Poema é originária e inaudita, de modo que na sua condensação poética não se pode exigir o rigor de um uso sintático consagrado – aliás, é bom lembrar, isso vale também para todos os “desvios” das outras interpretações. Estamos, de fato, diante de um momento decisivo para a instauração da ontologia, em que as formas do verbo *eimi* (ser) estão se mostrando em uma intensidade de possibilidades realmente ímpar.

A tese da construção veritativa, se não é amplamente aceita por sua originalidade na análise da sintaxe desta passagem, por outro lado entra em conformidade com a maioria das interpretações do conteúdo enunciativo, que tendem a distinguir os dois caminhos pela veracidade do primeiro e pelo desvio desta veracidade no segundo (seja esta compreendida como falsidade, ambigüidade, contraditoriedade ou mesmo inexistência).

Tendo a concordar com a conclusão de que se trata de dois caminhos : o primeiro diz respeito à verdade persuasiva do ser, e englobaria as determinações do ente proferidas até o final do frg. VIII; o segundo trata das aparências ambivalentes que se mostram aos mortais, proferidas do frg. IX em diante. Ainda assim, gostaria de propor uma compreensão adjacente do sentido desses capciosos versos 3 e 5 do frg. II e de sua sintaxe controversa. É

uma compreensão que falha na sintaxe, mas tem seu valor pela imagem, como veremos.

Segundo a intenção exortativa, a função de ὅπως e de ὡς como integrando um enunciado ao verbo enunciativo não é a única possível. Lembremos que as conjunções ὅπως e ὡς também podem introduzir orações finais. Se atentássemos também à imagem do caminho, o sentido destas conjunções introduzindo orações finais ganharia um sentido claro, concreto e simples. Passam a indicar a finalidade, a meta, o sentido do caminho, para onde ele leva. Um caminho leva para o que é, e como tal não é para não ser (seguido?). Outro caminho leva para o que não é, e como tal, é preciso não ser (seguido?). Há efetivamente dois caminhos, um leva a um lugar, outro leva a outro lugar, um deve ser seguido, o outro não. Resta saber se podemos considerar ἔστιν e οὐκ ἔστι como sendo orações finais! Decerto que não. Orações finais, em grego, são formadas normalmente por participios (às vezes por subjuntivos, optativos e até infinitivos), o que evidentemente não é o caso, posto que ἔστιν e οὐκ ἔστι estão no indicativo. Nem vale a pena suprir com um verbo enunciativo, não é o caso de justificar uma tal interpretação pela sua suposta forma sintática, mesmo que essa fosse a única ocorrência de que tivéssemos conhecimento. Esta leitura falha serve para lembrar o quão amplo é o alcance funcional das conjunções ὅπως e ὡς em grego, de modo que mesmo enquanto conjunções em construções enunciativas elas podem ressoar não apenas uma nuance veritativa mas também um eco exortativo. De toda forma, continuamos a entender os caminhos que levam ao que é e ao que não é como caminhos que levam à verdade ou seu desvio (qualquer que este seja).

Aproveitando muito mais a imagem do caminho e o tom exortativo do discurso, sem a pretensão de resolver a tradução de uma sintaxe por todas as vias controversa, podemos por uma vez conceder mais ao Parmênides poeta do que ao Parmênides filósofo. Assim, mantemos a coerência da imagem decisiva do Poema, a do caminho, como fio condutor e suporte das tantas decisões e transformações na sintaxe do verbo *eimi* ‘ser’ e podemos acolher esta tradução para os versos que falam das duas vias de conhecimento:

uma, para o que é e, como tal, não é para não ser  
outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,

Se pensarmos que são sentenças que se situam no contexto de uma exortação que envia pelo bom caminho da verdade, podemos interpretá-las do seguinte modo:

“Uma via de conhecimento leva ao que realmente existe (porque revela o que existe, porque deixa o real desvelar-se na verdade). Esta via não deve deixar de ser perseguida, não deve ser ocultada, não deve deixar de ser, não devemos afastar-nos dela nem falseá-la.”

## Da Natureza

Note-se que, se é necessário exortar ao caminho da verdade, é porque ele não é simplesmente dado. Não é fria e simplesmente “o que é”, mas comporta o risco do descaminho (da falsidade?) e requisita o cuidado de quem se envia pelo conhecimento.

“Outra via leva ao que não é dizendo o que não é. Esta falsa-via ou desvio é preciso cuidar que não seja. É preciso estar alerta para os descaminhos que desviam da verdade”.

Nesta interpretação, afastamo-nos da idéia de um desvio pelo que não existe, tal como um Nada radical que não **pode** ser pensado, dito etc. Preferimos a idéia de um desvio menos radical e mais comum (um desvio moral) pelo impróprio, pelo falso, pelo que não **deve** ser pensado, dito etc. Este desvio, provavelmente, é o que será reinterpretado na determinação do “não-ser” como “alteridade” no Diálogo *Sofista* de Platão.

Não é à toa que insistimos sobre estas ocorrências do verbo *eimi* ‘ser’ como verbo semi-auxiliar, cujo valor significativo está ligado ao uso sintático de efeito exortativo. É que procuramos aos poucos perceber, no ambiente lingüístico da efetividade do discurso, principalmente nas transformações sintáticas do verbo *eimi* ‘ser’, a origem e o sentido da construção da proposição de conhecimento, a proposição categorial, demonstrativa, que pode ser verdadeira ou falsa.

A exortação é a forma verbal de um gesto concreto. Quando queremos exortar alguém a seguir esta e não aquela via, como na exortação da deusa Verdade, **apontamos**, geralmente com o dedo, para a tal via. Dizemos: “o caminho é este”, não querendo dizer “o caminho existe”, mas, sim, que “é este o caminho a seguir”.

Deste gesto “digital”: o “apontar”, decorrem também os sentidos dos gestos originários da proposição categorial: a “**sinalização**”, a “**acusação**”. Veremos isso mais adiante, na análise do verbo *eimi* ‘ser’ no fragmento VIII do Poema.

Devido a esta proximidade é que algumas ocorrências do verbo ‘ser’ permitem tanto a leitura modal quanto categorial. Porém, nossa leitura já perdeu a inocência da pré-compreensão imediata do verbo *eimi* ‘ser’; por isso não percamos de memória todo o contexto concreto e efetivo que lhe dá sentido.

Uma última observação sobre o fragmento II : no seu verso 4, também há uma ocorrência do verbo *eimi* ‘ser’, caracterizando a primeira via apresentada pela Deusa:

πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος  
“é o caminho de persuasão”

Por tudo o que vimos até agora, já não vamos simplesmente vê-lo como verbo de ligação entre o sujeito “ὁδός” (via) e o predicativo “πειθοῦς κέλευθος”(caminho de persuasão). Não que seja errado analisá-lo assim, mas também podemos perceber que o substantivo no genitivo πειθοῦς (de persuasão) é uma forma nominal derivada diretamente do verbo πειθω (persuadir). Este genitivo não aponta para uma posse ou propriedade, mas para um objetivo. “Caminho de persuasão” equivale a “caminho de que persuadir”, deste modo teríamos uma forma categorial, no que diz respeito ao significado, próxima das formas exortativas com semi-auxiliar modificando um infinitivo, abundantes no texto.

### O fragmento III do poema

...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Nossa análise chega, agora, ao terceiro fragmento do Poema, talvez o fragmento mais conhecido e, sem dúvida, um dos mais importantes. Ele toca em um problema fundamental, em cujo questionamento desenvolveu-se toda nossa tradição filosófica ocidental. Trata-se da questão acerca das relações entre ser e pensar — o eixo do problema do conhecimento e da verdade, bem como o ponto de partida de toda investigação ontológica. No Poema, esta relação é definida a partir da idéia de identidade: τὸ αὐτὸ, “o mesmo”.

Em geral, sempre que se vai interpretar este fragmento, as atenções concentram-se nesta posição de identidade e no significado dos verbos εἶναι (ser) e νοεῖν (pensar). O verbo ἐστίν (é), entendido como verbo de ligação, normalmente, é deixado de lado por não parecer problemático.

Assim traduzem Wrublewski<sup>117</sup> e Santos<sup>118</sup>, seguindo Diels<sup>119</sup>:  
“pois o mesmo é pensar e ser”

na mesma linha, Bornheim<sup>120</sup>:  
“Pois pensar e ser é o mesmo.”

E Mourão<sup>121</sup>:  
“Na verdade, pensar e ser é ao mesmo tempo a mesma coisa”

---

<sup>117</sup> ibid.

<sup>118</sup> ibid.

<sup>119</sup> “denn dasselbe ist Denken und Sein” ibid.

<sup>120</sup> ibid.

<sup>121</sup> ibid.

como Pinharanda:

“Ser e pensar são um e o mesmo.”

Mas, por outro lado, entende de outro modo a relação verbal Cavalcante de Souza<sup>122</sup>, segundo uma tradição interpretativa que remonta a Zeller<sup>123</sup>, compreendendo os infinitivos como complementos no dativo :

“O mesmo é a pensar e portanto ser”

A diferença entre as interpretações verbais provém do modo como entendem os casos dos verbos no infinitivo (εἶναι e νοεῖν — ser e pensar). Pois o infinitivo grego, além de diversas funções propriamente verbais (orações finais, discurso indireto etc.), caso esteja numa função nominal, por não declinar (ao contrário do infinitivo latino, que possui os gerúndios), deixa bastante aberto o campo de possibilidades interpretativas. Vejamos a amplitude deste campo, analisando gramaticalmente palavra por palavra.

Começemos pelos mais simples (porém não destituídos do que dá a pensar). A conjunção coordenativa γάρ (pois) torna a sentença uma explicação do que lhe antecede, o que se supõe serem os versos do fragmento II, cujos últimos versos também expõem uma explicação introduzida pela mesma conjunção.

O sujeito da sentença é, claramente, τὸ αὐτὸ (o mesmo), que está no nominativo, com artigo que caracteriza tanto a classe gramatical quanto a função. As três primeiras traduções, porém, deixam ambígua a função, quando não chegam a deslocá-la completamente (como nas traduções de Mourão e Pinharanda).

A construção verbal é o que possui mais possibilidades de variação na “interpretação sintática”.

Os verbos εἶναι e νοεῖν (ser e pensar) podem ser compreendidos como estando em função nominal e caso nominativo, neste caso seriam predicativos do sujeito ligados pelo verbo ἔστιν. Deste modo, poderiam até assumir a função de sujeito, alternando com τὸ αὐτὸ, caso este não possuísse o artigo, que não é usado no predicativo. É por assumirem esta interpretação, que as três primeiras traduções acabam por deixar ambígua a posição do sujeito, às vezes até dando a entender que τὸ αὐτὸ (o mesmo) seria o predicativo do sujeito.

Uma outra possibilidade é estarem os infinitivos εἶναι e νοεῖν (ser e pensar), ainda em função nominal, no caso dativo<sup>124</sup>. Possibilidade sugerida

---

<sup>122</sup> ibid.

<sup>123</sup> Eduard Zeller, p. 45 - Cf. Conche, p.88

<sup>124</sup> Cf. KIRK, G.S & RAVEN, p. 275 §344

inicialmente por Eduard Zeller, que queria interpretar como idênticos o “ser” e o “objeto de pensamento”. Zeller já confere um sentido modal de possibilidade ao verbo ἔστίν, tal como o verbo derivado ἐξεστίν mas precisa forçar a compreensão de νοεῖν “pensar” para um sentido passivo: “ser pensado”, que Parmênides poderia ter escrito, mas não o fez. Esta opção continua tendo muitos adeptos, sobretudo na tradição de filosofia anglo-saxônica.

Um exemplo de uso dativo do infinitivo encontra-se numa das fontes<sup>125</sup> desse fragmento III, no 6º livro das *Obras Geográficas* de Clemente de Alexandria (séc.II a.C.). Logo antes de citar Parmênides, Clemente cita Aristófanes (frg. 691 K.) “δύναται γὰρ ἴσον τῷ δρᾶν τὸ νοεῖν” (pois o pensar pode ser igual **ao agir**). Neste caso, τῷ δρᾶν (ao agir) complementa o predicativo ἴσον (igual), sem maiores problemas. Mas, no fragmento III de Parmênides, como o sujeito é τὸ αὐτὸ (o mesmo), os infinitivos, caso estejam no dativo, seriam complementos indiretos do verbo ‘ser’, um verbo intransitivo. Como traduziríamos esta compreensão? “pois o mesmo é para ser e também pensar” ou “em ser e também pensar”, ou “a ser e também pensar”? Esta compreensão dos infinitivos no dativo abriu toda uma gama de interpretações que não iremos tratar aqui<sup>126</sup>.

Mas os verbos εἶναι e νοεῖν (ser e pensar) podem ser compreendidos, também, como formas verbais de uma expressão verbal composta. Neste caso, temos o verbo ἔστίν na mesma função modificadora como os semi-auxiliares que já percebemos em todo o contexto exortativo do discurso e que continuam poema adiante, como o verbo χρῆ (precisa), no primeiro verso do fragmento VI. Neste caso, no frg. III, teríamos: τὸ αὐτὸ (o mesmo) é o que νοεῖν ἔστίν (é a pensar) e também εἶναι ἔστίν (é a ser), acompanhando o sentido da exortação. Algo como a indicação de uma única via em que se integram (ou devam se integrar) as atividades de ser e pensar. Esta interpretação condiz ainda com outra passagem de capital importância, no vs. 34 do frg. VIII “ταὐτὸν δ’ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα”, “O mesmo é o que é a pensar e o pensamento de que é.”

Todavia, essa interpretação ainda precisaria suprir uma falha, pois a formulação modal seria antes : ἔστίν νοεῖν do que νοεῖν ἔστίν. O que apenas nos lembra que a sintaxe do poema é sempre originariamente provedora de espanto e perplexidade, mesmo onde não suspeitássemos que se diz outra coisa do que a identidade entre pensar e ser. Identidade não menos propiciadora de espanto e perplexidade.

<sup>125</sup> Vol. I, p.231 (D.K.)

<sup>126</sup> Cf. M.Conche, p.88

## Da Natureza

As duas últimas interpretações da sintaxe da sentença (a de um complemento dativo e a de um auxiliar modal) podem levar, no entanto, a uma mesma forma na tradução, tal como a de Cavalcante de Souza.

Se for deixar a tradução o mais aberta e literal possível, a permitir, a partir disso, que seja construída uma interpretação mais detalhada, um comentário que apresente sua opção de compreensão, optaria por uma solução tipografia, à moda de Cummings. De modo que a tradução ficaria assim, com parênteses perplexivos :

...pois o mesmo é (a) pensar e também ser.

Mas ainda entendo que é contextualmente mais justificada a última interpretação sintática, pois é a mais próxima do movimento concreto da ação exortativa compreendida pelo texto. Contudo, não precisamos considerar as outras interpretações incorretas, mas apenas derivadas ou dependentes desta última. Aliás, o fundamental que queremos observar é, justamente, como o contexto discursivo vai deslocando o sentido primeiro existencial do verbo *eimi* 'ser', passando por sua forma auxiliar na construção modal, até possibilitar a estrutura da proposição categorial, como aquela que se tornará a forma do dizer verdadeiro e, portanto, do dizer de conhecimento no Ocidente. Lembremos novamente não apenas como a sintaxe do poema junto com seu conteúdo são inauditos e inaugurais, como também toda análise formal da sintaxe de uma fala é sempre tardia e dependente dos desempenhos efetivos da linguagem.

Quando vemos uma estrutura que, aos nossos olhos contemporâneos, parece uma simples cópula categórica, mas que, numa análise contextual concreta, mostra-se efetivamente como uma exortação discursiva, o que queremos é justamente compreender porque podem ser confundidas, porque são tão semelhantes. Parece-nos que a convergência de ambas as possibilidades, na mesma sentença, não é meramente casual. É que a proposição categórica também se enraíza nas ações concretas do discurso, por mais que tenha tendência de abstrair-se delas até anular as pessoas envolvidas, deixando a palavra mais independente, mais asséptica, menos interessada. O sujeito da frase torna-se um objeto, a ação verbal desaparece numa função de cópula, o predicado torna-se simplesmente um atributo. E assim chegamos à objetividade inerte da proposição "S é P". Uma fala que se presta mais ao conhecimento e à exposição disto que a coisa mesma é, de sua verdade, sem interesses ou interferências exteriores, isto é, de quem conhece. Uma palavra que retome, no discurso, o distanciamento mais impessoal da narrativa. A forma semelhante entre o "é" exortativo e o "é" categorial trai uma relação íntima entre os dois — relação, provavelmente, de parentesco em primeiro grau.

Contudo, quando a Deusa diz: "pois o mesmo é a pensar e também ser", ela não está apenas a constatar um dado da realidade ou do conhecimento — esta identidade entre ser e pensar. A Deusa está interessada em promover

esta identidade e o percurso desta via de identidade — a via originária da verdade. Se esta identidade fosse simplesmente dada, não caberia toda a preocupação com os desvios da verdade, seja por um suposto descaminho no não ser, seja pelo caminho da confusão ambígua das opiniões dos mortais. A identidade entre ser e pensar não é um dado simples, mas o valor, o peso e até o critério do caminho verdadeiro. Qual o modo de ser desta identidade? Se ela parte das coisas ou de sua representação, de outra instância derivada ou mais originária, tais problemas abrem a cena da investigação ontológica em que atuamos até hoje.

Mas hoje estamos, cartesianamente, imersos na dúvida e preocupados em justificar o conhecimento e a verdade, enquanto para os primeiros filósofos, muito mais estranho e preocupante não era o conhecimento do real e verdadeiro, mas a possibilidade indevida de dizer o não ser e o falso. Como algum dizer do ente pode dizer o não ente? Toda a tradição ático-eleata, de Parmênides até seus sucessores mais “traidores”, como Górgias, Platão e Aristóteles vão debruçar-se sobre este problema. Problema, cujo questionamento é plantado aqui em suas raízes.

#### O fragmento IV – as formas nominais de eimi

No frg. IV, temos ainda outra estrutura com o verbo ‘ser’, centrada nas formas do particípio presente: ἔδν (sendo). O particípio tem, de início, uma função adjetiva — tal como aparece nas formas compostas preposicionadas do primeiro verso deste fragmento: ἀπεδόντα (ausentes) e παρεδόντα (presentes), mas não aparece no fragmento o substantivo do qual estes particípios-adjetivos seriam epítetos. Quando esta forma de neutro plural acontece no grego, tem-se a idéia de uma definição de conjunto: “aquilo que é ausente é, no entanto, presente”, mas ainda lhe falta o artigo neutro que transformaria o epíteto em um nome, em um substantivo. Repare-se que as preposições ἀπὸ (ab) e παρὰ (pre), de função análoga aos adjuntos adverbiais de lugar, situam o verbo ‘ser’ naquele primeiro contexto, encontrado no proêmio, do significado originário de presença e existência. Os “ausentes” que “no entanto, presentes firmemente em pensamento” determinam o estar ou não estar no aí, o estar ou não estar no mundo. Mas não estar aí simplesmente é, no entanto, estar aí nesse lugar que é o pensamento.

Já, no verso 2 do frag. IV (assim como no verso 7 do frag. II), a forma do particípio ganha efetivamente um artigo, nominalizando-se: τὸ ἔδν.

οὐ γὰρ ἀποτηρήξει τὸ ἔδν τοῦ ἐδόντος ἔχθεσθαι  
pois este não apartará o ente do manter-se ente

### O fragmento VIII – eimi na predicação categorial

A Deusa finalmente profere o caminho da verdade, para este, “uma só palavra resta do caminho: que é” *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν* (VIII,1-2). Esta, que é a via do que é, será trilhada ao longo do fragmento VIII. Este fragmento nos interessa sobremaneira, pois nele o verbo *eimi* assume plenamente o regime sintático categorial, o ‘é’ que chamamos de copulativo ou predicativo. Neste fragmento, diversas determinações adjetivas são articuladas como predicativos pelo verbo *eimi* ‘ser’. Mas, mesmo em plena sintaxe categorial, o verbo *eimi* ‘ser’ ainda não anulou-se na forma estéril de um verbo exclusivamente copulativo. Vejamos como, na origem da estrutura categorial, a sintaxe corresponde a um movimento concreto do gesto discursivo, de certo modo análogo ao gesto prescritivo e exortativo.

No segundo verso do Frg.VIII, antes da lista de determinações em forma predicativa que caracterizam o caminho, é dito acerca deste: *ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα* (sobre este há bem muitos **sinais**). Os diversos sinais são justamente as determinações em forma de predicativos do sujeito, ligadas pelo verbo *eimi* ‘ser’, que aparecem por todo o oitavo fragmento. Isto que nós chamamos de predicados ou categorias, a Deusa do Poema de Parmênides chama de “sinais”: *σήματα*. Um sinal é um aceno que aponta para uma direção. O ato gestual de exortação para seguir um caminho é o mesmo ato gestual que aponta para uma direção. O ‘é’ da proposição categórica é a ação sintática concreta que dispõe um aceno ou sinal para mostrar um caminho, uma direção e, então, uma característica, um predicado. O caminho da Verdade, o que existe, é um caminho que acena e mostra o real. Desde esta proximidade das ações concretas de exortar e assinalar, podemos compreender a proximidade que leva o uso da forma semi-auxiliar modal do verbo *eimi* ‘ser’ a parecer e confundir-se com a simples forma articuladora do sujeito com seus predicativos categoriais. A diferença está em que a forma semi-auxiliar sempre introduz um verbo (ou derivado) e a forma predicativa articula atributos (normalmente adjetivos). Contudo, ambas as formas deslocam o valor semântico originário do verbo (sentido de presença, existência) para um maior valor sintático que dinamiza a frase nas ações concretas de exortação e apresentação. Aristóteles, como grego inserido na mesma tradição que perscruta o dizer do ente (esta tradição ontológica iniciada por Parmênides), é bastante coerente ao designar as múltiplas formas de dizer o ente com o termo ‘categoria’ *kategoría*. O que é uma categoria no uso coloquial da língua grega no tempo de Parmênides? É uma **acusação**. A palavra ‘categoria’ é a realização, no grego coloquial clássico do séc. V, da ação de acusar: *kategorein*, feita por um promotor acusador: *hó kategorós*. A acusação, além de *kategoría*, também, normalmente, é designada simplesmente como ‘discurso’ *lógos*. Um discurso que diz e aponta algo de algo ou de alguém. A acusação é efetivamente realizada pelo gesto de apontar

o acusado. O mesmo gesto que mostra uma característica, um predicado. O mesmo gesto que exorta a seguir um caminho. O mesmo gesto que indica a presença em um lugar.

Na investigação genealógica do discurso categorial de conhecimento, sem dúvida, um capítulo importante deve remeter à influência recíproca entre o discurso filosófico sobre a essência das coisas e seus predicados que se quer conhecer e os discursos dos acusadores que, nos tribunais, querem atribuir culpas pelas ações e suas circunstâncias a um réu.<sup>127</sup> Para nós, neste momento, basta perceber o quanto é reiterada a forma da efetividade gestual do dedo indicador. A palavra que sinaliza, que diz os sinais do que é.

### **Conclusão**

O verbo *eimi* 'ser', no Poema de Parmênides, inaugura o problema ontológico fundamental da Filosofia. Neste estudo, realizamos um olhar panorâmico sobre as muitas e diversas formas que esse verbo assume nos seus desempenhos, pelos fragmentos que nos chegaram. Esta visão de conjunto nos trouxe algumas idéias que enumeraremos a guisa de conclusão. A primeira idéia é a de que está em andamento um processo de transformação nas formas tradicionais de conhecimento – processo em que surge a filosofia – e este processo pode ser percebido também nas diferenças de uso do verbo *eimi* 'ser'. A segunda idéia é a de que o verbo *eimi* 'ser' é um verbo cujo desempenho sintático acaba por superar qualquer valor semântico originário. A terceira é de que este valor sintático não precisa ser lido exclusivamente pela fórmula abstrata da predicação copulativa, mas pode ser acompanhada no desempenho concreto de um verbo efetivamente ativo. Por último, que o desempenho ativo que acompanha todas as formas de expressão do verbo *eimi* 'ser', seja a forma locativa, seja a existencial, seja a exortativa, a veritativa ou a predicativa, em todas, de algum modo, esse desempenho efetivo da frase é semelhante a um gesto concreto: o gesto de apontar, de indicar com o dedo.

A última conclusão é a mais forte e talvez mais perigosa – que o sentido do verbo *eimi* 'ser' tem uma forte carga dêitica – que *eimi* 'ser' é uma forma de realizar pela palavra a ação de *deiknumi* 'apontar', 'mostrar'. *Díke* – a deusa Justa, a Indicadora, abra-nos a encruzilhada do ser.

---

<sup>127</sup> Para alguns passos desta investigação, Cf. meus artigos: *Categorias de quê? Acerca da leitura kantiana das categorias de Aristóteles*. In: Revista Tempo Brasileiro, nº159, 2004; e *O Catálogo das Nereidas. Para uma arqueologia da idéia de Categoria desde as formas homéricas de classificação*. (no prelo)

## Da Natureza

## Parmênides

TABELA DE VALORES FUNCIONAIS DO VERBO *EIMI*

Verso	Texto	Tradução	Valor
1.11	ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καί Ἡματός εἰσι κελεύθων	Lá <b>ficam</b> as portas dos caminhos da Noite e do Dia	locativo
1.27	ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν	à medida que <b>é</b> um caminho apartado dos homens	locativo
2.2	αἶπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι	acerca das únicas vias de questionamento que <b>são</b> a pensar	potencial
2.3	ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι	uma, para o que <b>é</b> e, como tal, não <b>é</b> para não <b>ser</b>	existencial exortativo existencial
2.4	πειθοῦς ἐστι κέλευθος	<b>é</b> o caminho de persuasão	predicativo <sup>128</sup>
2.5	ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν	outra, para o que não <b>é</b>	existencial
2.5	τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι	e, como tal, <b>é</b> preciso não <b>ser</b>	predicativo <sup>129</sup> existencial
2.7	οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι	pois nem ao menos se conheceria o não <b>ente</b>	existencial
3.1	τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι	pois o mesmo <b>é</b> a pensar e a <b>ser</b>	exortativo existencial
4.1	εὖσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως	Vê como <b>ausentes</b> , no entanto, <b>presentes</b> firmemente em pensamento	existencial
4.2	οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ εἶναι τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι	pois este não apartará o próprio <b>ente</b> do manter-se <b>ente</b>	existencial
5.1	ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν	Convergente, porém, <b>é</b> para mim	predicativo
6.1	χρῆ τὸ λέγειν το νοεῖν τ' εἶναι ἔμμεναι	Precisa que o dizer o pensar o <b>que é seja</b>	existencial
6.1	ἐστι γὰρ εἶναι	pois <b>há ser</b>	existencial

<sup>128</sup> Ou exortativo, se considerada a origem verbal do predicativo (de persuasão/a persuadir).

<sup>129</sup> Numa locução exortativa.

Parmênides

6.2	μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν	mas nada não <b>há</b>	existencial
6.8	οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται	para os quais o existir e não <b>ser</b> valem o mesmo	existencial
7.1	οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα	Pois isto não, nunca há de domar não <b>entes a serem</b>	existencial
8.2	ὥς ἔστιν	que <b>é</b>	existencial
8.3	πολλὰ μάλ', ὥς ἀγένητον ἔον καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν	que <b>sendo</b> ingênitamente também <b>é</b> imperecível	predicativo
8.5	οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν	Nem nunca <b>era</b> nem <b>será</b> , pois <b>é</b> todo junto agora	existencial
8.7	οὐδ' ἐκ μὴ ἔόντος	que do não <b>ente</b>	existencial
8.9	ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι	que <b>seja</b> enquanto não <b>é</b>	existencial
8.11	οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχι	Assim, ou <b>é</b> necessário existir totalmente ou de modo algum	predicativo <sup>130</sup>
8.12	οὐδέ ποτ' ἐκ <τοῦ >ἔόντος	Tampouco que do <b>ente</b>	existencial
8.15	ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν	a decisão sobre tais <b>está</b> nisto:	existencial
8.16	ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν	<b>é</b> ou não <b>é</b>	existencial
8.18	οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός	<b>é</b> um caminho não verdadeiro	predicativo
8.18	τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι	e qual há de existir e <b>ser</b> autêntico	predicativo
8.19	πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἔον	Como existiria depois, o <b>que é?</b>	existencial
8.20	εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι	Pois se surgiu, não <b>é</b> , nem se há de <b>ser</b> algum dia	existencial
8.22	οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον	Nem <b>é</b> divisível, pois <b>é</b> todo equivalente	predicativo
8.24	πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἔόντος	mas <b>é</b> todo pleno do <b>que é</b>	predicativo existencial
8.25	τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν ἔον γὰρ ἔόντι πελάζει	Por isso <b>é</b> todo contínuo: pois <b>ente a ente</b> acerca	predicativo existencial
8.27	ἔστιν ἀναρχόν ἀπαυστον	<b>Fica</b> sem partida, sem parada	predicativo

<sup>130</sup> Idem.

8.32	οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι	Porque é norma o <b>ente</b> não <b>ser</b> inacabado	existencial predicativo
8.33	ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὼν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο	Pois é não carente, [não] <b>sendo</b> , careceria de tudo	predicativo existencial
8.34	ταύτῳ δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα	O mesmo é o que <b>é</b> a pensar e o pensamento de que <b>é</b>	exortativo existencial
8.35	οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστιν	Pois sem o <b>ente</b> , no qual <b>está</b> apalavrado	existencial predicativo
8.36	οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται	Pois nenhum outro nem <b>é</b> nem <b>será</b>	existencial
8.37	ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος	além do <b>ente</b>	locativo/existencial
8.38	οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται	para <b>ser</b> todo imóvel; assim <b>será</b> nome, tudo	predicativo
8.39	πειποθότες εἶναι ἀλήθη	persuadidos de <b>ser</b> verdadeiro	predicativo
8.40	εἶναί τε καὶ οὐχι	<b>ser</b> e também não	existencial
8.42	τετελεσμένον ἐστι	é completado	predicativo
8.45	οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι	nem algo menor <b>é</b> preciso existir aqui ou ali	predicativo <sup>131</sup>
8.46	οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἐστι	Pois nem há não ente	existencial
8.47	οὔτ' ἐὼν ἐστὶν ὅπως εἶη κεν ἐόντος	nem <b>há ente</b> o qual <b>estivesse</b> <b>sendo</b>	existencial
8.48	ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον	já que <b>é</b> todo inviolável	predicativo
8.54	τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν	Das quais uma não <b>é</b> preciso	predicativo <sup>132</sup>
8.54	ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν	no que <b>estão</b> desgarrados	predicativo
8.57	ἦπιον ὄν	Tênue	predicativo
9.3	πᾶν πλέον ἐστὶν	tudo <b>está</b> cheio	predicativo
16.3	τὸ γὰρ αὐτὸ ἐστὶν	pois <b>é</b> o mesmo	predicativo
16.4	γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα	pois o que <b>é</b> pleno <b>é</b> pensamento	predicativo
19.1	καὶ νυν ἔασι	e agora <b>são</b>	existencial

---

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> Idem.

**Fragmentos Duvidosos e Falsos**

20.1	αὐτὰρ ὑπ' αὐτῆν ἔστιν	Mas debaixo dela <b>há</b>	locativo
------	-----------------------	----------------------------	----------

## BIBLIOGRAFIA

### **Edições Críticas do Poema**

- CORDERO, Nestor-Luis, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin, 1984  
DIELS, H. & KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, Weidmann, 1951 (2004)  
MULLACHIUS, G. A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, Firmin-Didot, 1860 (1928)

### **Traduções do Poema**

- AUBENQUE, Pierre, *Études sur Parménide*. Tome I. Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 1987  
BARNES, Jonathan, *The Presocratics Philosophers*, 1979, trad. Esp. E. López, Madrid, Cátedra, 2000  
BATTISTINI, Yves, *Trois Présocratiques*. Paris: Gallimard, 1968  
BEAUFRET, Jean, *Parménide le Poème*, Paris, PUF, 1996  
BORNHEIM, Gerd, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, São Paulo: Cultrix, 1991  
CARNEIRO LEÃO, E. e Wrublewski, S., *Os Pensadores Originários*. Petrópolis: Vozes, 1991  
CASSIN, Barbara, *Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Seuil, 1998  
CONCHE, Marcel, *Le Poème : Fragments*, Paris, PUF, 1996  
CORDERO, Nestor-Luis, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin, 1984  
CAVALCANTE de Sousa, José, *Os PréSocráticos*, São Paulo, Ed. Abril, 1973  
DIELS, H. & KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1996  
FRERE, Jean, *Le poème de Parménide*, in : AUBENQUE, Pierre, *Études sur Parménide*. Tome I. Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 1987  
GOMES, Pinharanda, *Filosofia Grega Pré-Socrática*, Lisboa: Guimaraes, 1994  
KIRK, G.S & RAVEN, J.E., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa: F.C.G., 1982 (Ed. C.A. Fonseca)  
LLANOS, Alfredo, *Los Presocraticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juarez, 1968  
MOURÃO, Geraldo M., *Parmênides, O Poema*, in : Caderno Rio-Arte. ano 2, n°5, 1986  
O'BRIEN, Denis, *Le poème de Parménide*, in : AUBENQUE, Pierre, *Études sur Parménide*. Tome I. Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 1987  
TRINDADE SANTOS, José, *Da Natureza – Parmênides*, Brasília, Thesaurus, 2000

### **Edições e traduções das Fontes**

- AA.VV., *Commentaria in Aristotelem graeca*, Ed. Academiae Berolini, Georii Reimeri, 1882-1909, 26v.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingüe por V. G. Yebra, 2ed., Madrid, Gredos, 1982
- Metaphysica*. Oxford: Clarendonian press, 1957-1985 (Ed. Jaeger)
- Metaphysics*. Oxford: Clarendonian press, 1924-1997 (Ed. Ross)
- Metaphysics*. Cambridge, Harvard, 1933-1996 (Ed. Tredennick)
- Physique*. Paris: Les Belles Lettres, 1926, 6 tir. 1983 (Ed. H. Carteron)
- La Physique*. Paris, Vrin, 1999 (Ed. A. Stevens)
- De la génération et de la corruption*. Paris, Lib. Phil. J. Vrin, 1989 (Ed. J. Tricot)
- ALEXANDER APHRODISIENSIS. *Alexander Aphrodisiensis Metaphysica*, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. I. Berlin: Academiae Berolini, 1891.
- On Aristotle's Metaphysics 1*, Ithaca, Cornell, 1989 (Ed. W.E. Dooley)
- On Aristotle's Metaphysics 4*, Ithaca, Cornell, 1994 (Ed. R. Sorabji)
- BOETHIUS, *Traitées théologiques*, ed. Bilingue, trad. A. Tisserand, Paris, Flammarion, 2000
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller* (15), 17. Berlin: Akademie-Verlag, 2ª ed. 1960; 3ª ed. 1970 (Edd. O. Stählin, L. Früchtel e U. Treu)
- LAËRTIOS, Diogenes, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, Editora UnB, 1988 (Ed. M.G. Koury)
- PHILOPONUS, *On Aristotle Physics 2* Ithaca, Cornell, 1993 (Ed. R. Sorabji)
- PLATÃO, *Opera omnia*. Oxford: Clarendonian press, 1900-1907, 1987 (Ed. J. Burnet) 5 v.
- PLUTARCO, *Adversus Colotem*, in: *Plutarchi moralia*, (1107d-1127e), vol. 6.2, 2ª ed. Leipzig: Teubner, 1959: 173-215. (Edd. R. Westman, M. Pohlenz)
- PLUTARCO (PSEUDO), *Placita Philosophorum*, in: *Plutarchi moralia* vol. 5.2.1. (874d-911c) Leipzig: Teubner, 1971: 50-153. (Ed. J. Mau)

### **Estudos específicos**

- BEAUFRET, Jean, *Parménide le Poème*, Paris, PUF, 1996
- CASSIN, Barbara. *Si Parménide*, Lille: P.U. de Lille, 1980

- CASSIN, Barbara & NARCY, Michel, *Aristote : Livre Gamma de la Métaphysique*  
CORDERO, Nestor Luis, *L'invention de l'école éléatique : Platon, Sophiste, 242D.*  
in : Aubenque, P. (org.) *Etudes sur le Sophiste de Platon.*  
Napoli : Bibliopolis, 1991, p.91-124.  
*Siendo se es: La tesis de parménides*, Buenos Aires, Biblos,  
2006
- CRYSTAL, I., *The scope of thought in Parmenides*,  
CURD, Patricia. *Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic  
Thought*. Princeton: PUP, 1997 [GP 34-50]
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro, Edições Tempo  
Brasileiro, 1970 (Ed. E.Carneiro Leão)  
*Questions I et II. Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris:  
Gallimard, 1968, 1990  
*Identidade e diferença. A Constituição Onto-teo-lógica da  
Metafísica. Hegel e os Gregos. Que é Metafísica. Sobre a  
essência da verdade.* São Paulo: Abril Cultural, 2ed. 1983  
(Ed. E. Stein)  
*Ser e tempo*. Petrópolis, Editora Vozes, 1988 (Ed.  
M.S.Cavalcanti)
- HELD, Klaus. *Heraclit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und  
Wissenschaft*, Berlin: de Gruyter, 1980
- KHAN, Charles. *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Rio de Janeiro:  
PUC-RIO, 1997  
*The thesis of Parmenides*, *Review of Metaphysics*, 22,  
1969, 700-724  
*Being in parmênides and Plato*, *La Parola Del Passato*.  
*Rivista di Studi Antichi*, vol.XLIII, Napoli, 1988, 237-61
- MARQUES, Marcelo Pimenta, *O caminho poético de Parmênides*, São Paulo,  
Loyola, 1990  
*A Presença de Díke em Parmênides*, in : *Kleos - revista de  
filosofia antiga.*, UFRJ, Rio de Janeiro, v.1, n.1, 1997
- REINHARDT, Karl, *Parmenides*, Frankfurt, Klostermann, 1985
- RAMNOUX, Clémence, *Études Présocratiques*, Paris, Klincksieck, 1970
- ROBBIANO, Chiara, *Becoming Being*, Sankt Augustin, Academia, 2006
- SANTORO, Fernando, *Parmênides na encruzilhada*, in: *Sofia*, nº7, Vitória, Edufes,  
2001 pp. 107-138  
*Anotações para traduzir em português as diversas acepções  
do verbo eimi*, in : *Clássica*, nº17/18, São Paulo, 2005,  
pp.323-332  
*Hermenêutica dos primeiros princípios*, in : *Leituras do  
Mundo*, org. A. Ferreira, Salvador, Quarteto, 2006, pp.161-  
172

**Estudos Gerais**

- ARISTOTELES, *Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford: Clarendonian press, 1949,1989 (Ed.L.Minio-Paluello)
- AUBENQUE, Pierre (org.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980  
(org.) *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991.
- BARATIN Marc & DESBORDES Françoise, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*, Paris, Klincksieck
- CASSIN, Barbara. *Ensaio sofisticos*. São Paulo: Ed. Siciliano, 1990 (Ed. A.L. de Oliveira e L.C.Leão)  
*Nos Grecs et leurs Modernes*, Paris: Seuil, 1992  
*L'effet sophistique*, Paris: Gallimard, 1995
- COLLI, Giorgio, *La Sapienza Greca*. Milano: Adelphi, 1974
- CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae - As origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: F.C.G., 1981 (Ed. M.M.R. dos Santos)
- COURTINE Jean François, *Note Complémentaire pour l'Histoire du Vocabulaire de l'Être*, in: Aubenque, P. (org.), *Concepts et Catégories de la pensée Antique*, Paris, Vrin, 1980.
- CROISSET Alfred, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, Boccard, 3 ed., 1947, Vol. IV
- ELIADE, Mircea, *Mito e realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1986 (Ed. P.Civelli)
- GILSON Étienne, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948
- JAEGER, Werner, *La Teologia de los primeros filósofos griegos*, México: F.C.E., 1952 (Ed. J. Gaos)
- HAVELOCK, Eric, *A Revolução da Escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*, São Paulo, Paz e Terra, 1994, (Ed. O.E. Serra)
- HESÍODO, *Teogonia*. Niterói, EDUFF, 1996 (Ed. A.L.Silveira e M.T.A. Lyra)  
*Teogonia. A origem dos deuses*. São Paulo, Iluminuras, 1992 (Ed. Jaa Torrano)
- HOMERO, *Opera*. Oxford: Clarendonian press, 1990 (Ed. Allen) 4 vol.
- KHAN Charles H., *The verb 'Be' in Ancient Greek*, Ed. By John W.M. Verhaar, Dordrecht, Reidel, 1973 (reed. Cambridge, Hackett, 2003)
- LEVET, Jean P., *Le Vrai et le Faux dans la Pensée Grecque Archaïque*. Paris: Belles Lettres, 1976
- MATTEI Jean-françois (org.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990
- NESTLE, Wilhelm, *Die Vorsokratiker*, Jena: E.Diederich, 1908  
*Vom Mythos zum Logos*, Alfred Kröner verlag, Stuttgart, 2 ed., 1975
- ONIAN, Richard B., *Les Origines de la pensée européenne*, Paris, Seuil, 1999 (Ed. B. Cassin, A Debru et M. Narcy)

- REALE, Giovanni, *O saber dos Antigos*, São Paulo, Loyola, 1999 (Ed. S. Leite)
- SNELL, Bruno, *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Ed. 70, 1992, (Ed. A. Morão)
- ÜBERWEGS, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, 1920
- ZELLER, Eduard, *Outlines of the History of greek philosophy*, Bristol, Thoemmes, 1883 – 1997 (Ed. L. Palmer)
- La Philosophie des Grecs avant Socrate*, trad. E.Bouroux, Paris, Hachette, 1882

### **Instrumentos**

- BALLY, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale* (2v.), Paris: Éditions Gallimard, 1992
- BERTRAND, Joëlle, *Nouvelle grammaire grecque*, Paris, Ellipses, 2000
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, nouv. ed., 1999
- DUHOUX, Yves, *Le verbe grec ancien, éléments de morphologie et de syntaxe historiques*, Louvain, Peeters, 1992
- FREIRE, António: *Gramática Grega*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto 1971
- HJELMSLEV, Louis, *Le verbe et la phrase nominale*, in AA.VV., *Mélanges de phil., de lit. et d'hist. anciennes offerts a J. Marouzeau*, Paris, Belles Lettres, 1948, pp. 253-281
- HARRIS, Zellig S., *Structures mathématiques du langage*, trad. C. Fuchs, Paris, Dunod, 1971
- Notes du Cours de Syntaxe*, trad. M. Gross, Paris, Seuil, 1976
- Papers in Structural and transformationals Linguistics*, Dordrecht, 1970 (apud Khan, 1973)
- LIDDEL, Henry George & SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendonian press, 1940 (1968)
- MURACHCO, Henrique *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, Petrópolis, Vozes, 2001
- PETERS F. E., *Greek Philosophical Terms*, New York, N.Y.U.P.,1974, (ed. B.R.Barbosa, Lisboa, FCG, 1983)
- RAGON, E.: *Grammaire Grecque*, J. de Gigord, Paris 1986
- SMYTH, Herbert Weir: *Greek Grammar*, Havard University Press, Cambridge Mss 1984

OUSIA  
ESTUDOS EM FILOSOFIA CLÁSSICA