

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

PARMÉNIDES CONTRA PARMÉNIDES

José Trindade Santos

Universidade de Lisboa

Universidade Federal da Paraíba

trindad@mail.telepac.pt

Esta comunicação visa três objetivos:

1. mostrar que a influência de Parménides na tradição próxima e futura da Filosofia se deve ao argumento sobre o ser, desenvolvido na Via da Verdade;
2. propor uma leitura e interpretação sumárias do argumento em que é abordada a problemática do ser;
3. sugerir uma via para a compreensão do impacto que teve na tradição.

Consultando dados sobre a recepção dispensada a Parménides, na Antiguidade, verificamos que, enquanto a tradição imediata – de Zenão a Aristóteles – se concentra na Via da Verdade, é à doxografia que se deve a transcrição dos cerca de 160 versos que nos chegaram do Poema, incluindo a Via da Opinião a par da Via da Verdade (ver índice anexo).

Esta dissimetria é motivada pelo facto de os comentários e citações que a tradição imediata dedicou ao Eleata se concentrarem no debate e reacção à problemática do ser, exposta pelo encadeamento argumentativo dos 79 versos da Via da Verdade, nos fragmentos 2, 3, 6, 7 e 8.1-50.

Em contraste com ela, a Via da Opinião distribui 47 versos por 12 fragmentos, não permitindo entrever um fio condutor na diversidade dos tópicos que percorre: epistemologia, cosmologia, astronomia, antropologia, fisiologia, embriologia, psicologia e outros. Poderá esse facto ter contribuído para o desinteresse dos comentadores e copistas por ela¹? Não sabemos. Mas essa possibilidade não pode ser descartada, gerando uma tensão entre os

¹ Vide a valorização implícita na observação de Simplicio, a quem se deve grande parte da transcrição da Via da Verdade, nomeadamente os fragmentos 2, 6, 8.6-57, 9, 11, 12 e 19. Segundo ele, a transcrição justifica-se, pois “o escrito de Parménides é raro”: *Fís.* 144, 29: DK28A21. Patricia Curd, “Eleatic Arguments”, *Method in Ancient Greek Philosophy*, Oxford 1998, 3, n. 3, aceita o ponto de vista segundo o qual Simplicio teria diante de si toda a Via da Verdade, argumentando *ex silentio* que, havendo aí argumentos relevantes, “é de crer que fossem mencionados ou referidos”.

estudiosos que se dedicam à reconstituição da mensagem integral de Parménides e aqueles que se concentram na avaliação e interpretação da imagem fixada pela tradição imediata.

É esta última tendência que se pode colher em Sexto Empírico, na manifestação do conflito entre Razão e sentidos com que abre seu o comentário ao Poema:

Parménides desprezou o discurso opinativo (*doxastou logou*), digo, o que se apoia em suposições (*hypolepseis*) fracas, para suportar como critério a Razão (*epistemonikon*) infalível, renunciando à crença nos sentidos” (*Adv. Math.* VII 111-114).

À transcrição de B1.1-30, que o céptico interpreta alegoricamente (§§112-114), reforçando a sua crítica à sensibilidade, seguem-se sem interrupção os fragmentos 7.2-6a e 8.1, até uma coda, que repete 7.2-6a. Num registo menos polémico, três séculos depois, o aristotélico Simplício ecoa ainda este ponto de vista, inserindo nos seus comentários a transcrição de B6, B8.6-57 ss., 38 (*in phys.* 117,2; 78,2; 86, 25): “Parménides, passando dos inteligíveis aos sensíveis ou, como diz, da verdade à opinião...” (*in phys.* 30, 13).

Para a secundarização do alcance filosófico da Via da Opinião, concorrem, portanto, três motivos:

1. a nenhuma atenção que recebe da tradição imediata (com a excepção de Aristóteles);
2. a falta de unidade, devido à dispersão temática e carácter fragmentário;
3. o contexto polémico em que Parménides a insere, bem como os mais importantes comentadores, na Antiguidade.

Por essa razão, seguindo a linha maioritária da crítica, a partir de Diels e Zeller, a interpretação aqui avançada concede prioridade ao estudo do argumento do Poema, fazendo-o a partir da influência que exerceu na tradição imediata de Parménides e no futuro da própria filosofia.

No poema *Da natureza*, o Eleata coloca na boca de uma deusa um complexo argumento² do qual ressalta a unidade lógica, epistemológica e ontológica de uma entidade englobante a que chama “o ser”. Com ela, funda uma única realidade/verdade³ (*aletheia*),

² Alguns estudos desvalorizam o aspecto argumentativo do Poema, concentrando-se na leitura em profundidade dos tesouros ocultos no seu rico e original vocabulário. Justifico o meu menor interesse por essa opção pelo facto de a imensa influência do Eleata na tradição ser devida, precisamente, aos incontornáveis argumentos com que força os Gregos a aceitarem concepções, de todo contrárias tanto às doutrinas da tradição, quanto à sua experiência do quotidiano (*vide* a justificação apresentada por Zenão para compor os seus argumentos: Platão, *Parménides* 128c-e). Reconhecendo que a leitura que faço do argumento será discutível, remeto para a comparação com as quatro recentemente apresentadas, em *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (ed.), Cambridge 1999: David Sedley, “Parmenides and Melissus” (113-125), R. McKirahan Jr., “Zeno” (157, n. 15), D. W. Graham, “Empedocles and Anaxagoras” (165-166), J. H. Lesher, “Early Interest in Knowledge” (236-241).

³ A tradução de *aletheia* por “realidade/verdade” antecipa a identificação da mensagem do Poema com a defesa do ser (*vide* A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven and London 1970, 67).

correspondente a um único pensamento (*noein, noema*) ou a uma única “coisa”⁴ pensada e dita: o ser. Esta unidade e identidade acha-se cunhada no fragmento 3 do Poema: “Pois, o mesmo é pensar e ser”⁵.

O argumento não é difícil de seguir, apesar de a sua interpretação ser controversa⁶. Só se pode pensar (B2.2): “é” e “não é”; porque não há outra alternativa: negando um chega-se ao outro, negando este regressa-se ao primeiro (B2.3b, B2.5b). Mas “não é” não pode (ou “não é para”: *vide* n. 5) ser pensado, nem apontado (B2.7-8), por não ser informativo (B2.6), também porque “ser” e “pensar” são “o mesmo” (B3). Daqui se segue ser próprio que “ser”, “dizer” e “pensar” sejam (B6.1a), porque são possíveis (B6.1b; “são para ser”); [enquanto] “nada não é” (B6.2a).

Ora os mortais ignoram esta disjunção⁷, por confundirem ser e não ser (afirmando e negando “é”: 6.8), forçados pelo “hábito dos olhos sem alvo, ouvidos tonitruantes e língua” (7.3-5a). Por isso, há que, “pelo argumento” (B7.5a) opor-lhes a “prova muito disputada” (B7.5b): “é”, cujos “sinais” (B8.2b) são a seguir enumerados:

⁴ O termo traduz o artigo definido grego neutro, usado para substantivar um adjectivo, um verbo, ou uma preposição, criando um termo e, às vezes, um conceito novo: no caso, “o ser”, *to eon*. Na continuação do Poema, ‘ser’ aparece quer na forma infinitiva, não substantivada, em formas conjugadas (p. ex. *estin*), quer ainda no infinitivo de outros verbos gregos homéricos com o mesmo sentido (*emmenai, pelein, pelenai*). A língua grega exprime esta entidade antepondo o artigo neutro – *to* – às formas do infinitivo ou do particípio do verbo: “o ser”, como em “o pensar”, “o dizer”, etc. Pode ainda criar substantivos: por exemplo, *noema*.

⁵ *Vide* 6.1-2, 8.34-35. Uma tradução literal de B3, excessivamente áspera, em português, seria “Pois, o mesmo é para pensar e ser”. Mas há um curioso paralelo metafórico em Empédocles, que não costuma ser posto em causa: *poros esti noesai* – “via para pensar”: DK31B3.13. *Vide* ainda o estudo de C. Kahn, incluído neste volume “Algumas questões controversas nas interpretações de Parmênides”. Para esta construção de *einai* com infinitivo, *vide* A. Gomez Lobo, *Parmenides*, Buenos Aires 1985, 59, que atribui ao infinitivo um sentido final, apoiado em Kühner-Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre, Vol. II, Hannover und Leipzig 1904, § 473, 3, p. 9 sqq). *Vide* ainda A. Mourelatos, *Op. cit.*, 55-56, n. 26. *Contra*, C. Kahn *The Verb ‘Be’ and its Synonyms* Dordrecht/Boston 1973, 292-296 (a obra é fundamental para o conhecimento dos usos do verbo, a partir de Homero). É tentador incluir B3 como conclusão de B2, apesar do *gar* inicial. Parece, porém, difícil justificar o silêncio de Simplício por esta opção, sendo B3 apenas reportado por Clemente, *Strom.* VI, 23, Plotino, *En.* V 1, 8, e Proclo, *in Parm.* 1152, em contextos marcadamente espiritualistas. Note-se ainda que DK sugere a ligação a B2 (*vide* J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Assen 1964, 82, que sugere a interpolação de um verso, entre B2.8 e 3).

⁶ Provavelmente, reagindo à presença do referido *gar*, P. Curd, *Op. Cit.* nega a possibilidade de ler B2-B3 como um argumento conclusivo contra a via negativa, embora lhe reconheça a forma de um silogismo disjuntivo (15-23). Sem decididamente encadear estes dois fragmentos, lendo-os como um argumento, a interpretação aqui apresentada regista a exclusão da via negativa (B2.6-8a; *vide* G. Owen, “Eleatic Questions”, 55-61), à qual é associada a identidade de ser e pensar (B3).

⁷ Parece-me excessiva a conjectura de N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris 1984, 132-175, cujo maior mérito reside em ter mostrado que a interpretação tradicional repousa sobre não mais que uma conjectura! A proposta de *arxei* em vez do consensual *eirgo*, de Diels, tem a desvantagem de substituir uma conjectura fundada num paralelo indiscutível (7.2), do qual há sinais em Simplício (*in phys.* 117,2), dela resultando uma leitura anódina de 6.3, por uma outra, *sobre a qual repousa toda a sua interpretação da Via da Verdade*. Seja como for, a leitura de N.-L. Cordero apresenta dois méritos incontestáveis: insistir na estrutura dual da argumentação, e impossibilitar o apoio na proposta de Diels, salientando o seu carácter conjectural.

A⁸. é ingénito e indestrutível (B8.3), compacto, inabalável, sem fim (B8.4), eternamente presente, homogéneo, uno, contínuo (B8.5-6a), pois não tem origem, nem razão de ser (B8.9-10) no nada (B8.6b-10);

B. 1) é ou não é (B8.9, 11, 16), pois, [também] não nasce a partir do ser, ao lado dele (B8.12-13): não nasce, nem morre (B8.13b-14a); 2) pois “não é” é impensável e inexprimível (B8.17-18), enquanto “é” é autêntico (B8.19); e como nasceria ou morreria? (B8.19); não era, nem vem a ser, pois “se nasceu, ou será, não é” (B8.20);

C. é indivisível (B8.22a), homogéneo, contínuo, cheio, consigo (22b-25);

D. é imóvel/imutável (B8.26), sem princípio nem fim (B8.27), pois é ingénito e indestrutível (B8.27b-28): o mesmo, imóvel e firme (B8.29);

E. é não incompleto (B8.32), pois de nada carece, enquanto, não sendo, de tudo careceria (B8.33); sendo limitado, é completo (B8.42), equilibrado como uma esfera (B8.43-45), invariável, inviolável, igualmente nos limites (B8.46-49).

Esta série de conclusões, resultantes da aceitação de “é”⁹, é por fim reintegrada na tese que sumaria o argumento inicial:

F. O mesmo é o pensamento e a “causa-fim” (*houneken*) do pensamento (B8.34), pois sem o ser não há o pensar¹⁰ (B8.35-36); só o ser é: inteiro e imóvel (B8.36-38a) e a ele [se referem] todos os nomes postos pelos mortais, iludidos (B8.38b-41).

Sobre esta leitura do argumento e em relação aos seus pressupostos e finalidades, há duas observações a registar. Ao invés dos seus antecessores na tradição – que explicam a gênese do cosmo pela emergência dos contrários a partir de uma natureza original¹¹ (*physis*) –, na Via da Verdade, Parménides não presta qualquer atenção ao mundo exterior. Aí, o seu ponto de partida é a experiência humana do pensamento e da linguagem¹².

⁸ Parágrafos introduzidos para facilitar a leitura.

⁹ A. Mourelatos, *Op. cit.*, 90-93, contesta que “é” possa ser encarado como a premissa sobre a qual assenta a refutação dos “atributos superficialmente positivos” (134; refutados com termos negativos: *ageneton*, *anolethron*, *akineton*, *adiaireton*, *ouk ateleuteton*). As duas vias de B2 constituiriam “duas linhas de pesquisa sobre a verdadeira essência das coisas”, a segunda das quais conduz à dos mortais, caracterizada pela confusão das duas primeiras. A vantagem desta perspectiva é proporcionar a passagem da *aletheia* à *doxa*.

¹⁰ Complementando B3, 8.34-36 desfaz a simetria da identidade, apontando “o ser” como a causa do “pensamento”.

¹¹ Aristóteles *Met.* A3, 983b6 sqq. Na continuação é feita referência a Tales, mas o início do texto aponta “os que primeiro filosofaram”, implicitamente os Milésios. Não será excessivo encará-los como alvo implícito das críticas, de Heraclito à noção de “contrários”, e, de Parménides à ignoraçã dos sinais do ser, acima enumerados.

¹² Esta conclusão decorre simplesmente da abordagem do *esti* do Poema como “... a forma de “juízo”, ou da “afirmação”.” (A. Mourelatos, *Op. Cit.*, 51 sqq. A interpretação remete explicitamente para G. Calogero, *Studi sull' Eleatismo*, Roma 1932. Vide ainda M. Furth, “Elements of Eleatic Ontology”, *The Pre-socratics*, A.P.D. Mourelatos (ed.), Garden City, New York 1974, 241-270.

Que significa pensar: “é”? Antes de mais, afirmar. A alternativa – “não é” – pelo contrário, nega¹³. Mas o quê? Que “coisa” é afirmada ou negada? O problema do sujeito gramatical da frase não se põe. Não interessa tanto saber se o “ser” é sujeito em B2.3, e o “não ser”, em B2.5, quanto compreender que só o exame do frg. 6 permitirá identificar explicitamente “o ser” como o sujeito *lógico* da afirmação¹⁴, cujos “sinais” serão depois examinados, reiterando a sua identidade com o pensar e o dizer (B3, B6.1a).

É neste movimento – da inviabilização do não ser à afirmação da identidade do ser com o pensar e o dizer – que, a despeito da inegável relevância filosófica de muitos outros aspectos do Poema, assenta a influência de Parménides na tradição imediata e na própria filosofia. Vemo-la reflectida nos fragmentos que nos chegaram dos seus discípulos – Zenão e Melisso –, dos continuadores – Empédocles, Anaxágoras, Atomistas –, dos críticos – os sofistas, Protágoras e Górgias nomeadamente –, e, sobretudo, na obra de Platão¹⁵ e ainda, em menor grau, na de Aristóteles, cujas concepções ontológicas e epistemológicas dela explicitamente derivam.

Estabelecido este ponto, cabe perguntar que inspiração terá levado o Eleata à problemática do ser. Na falta da evidência de filiação num pensamento anterior, é na análise da própria inovação que se poderão colher dados sobre a sua origem¹⁶.

Focando exclusivamente a Via da Verdade, estabelecida a investigação sobre a evidência do pensar (B2.2), encontra-se um argumento dividido em três momentos. No primeiro, constituído pelos fragmentos 2 e 3, é denunciada a inviabilidade onto-epistemológica da via negativa (B2.5-8a), selada pela identidade do ser com o pensar, a seguir alargada ao dizer (B3, B6.1a).

O segundo, constituído pelos fragmentos 6 e 7, é o mais complexo. Começa por afirmar a identidade do dizer, do pensar e do ser (B6.1a), negando o nada, ao qual se opõe. Rejeitado, ou não, este caminho (B6.3), passa à denúncia do “pensamento errante” dos mortais (B6.4-5), “multidão indecisa” (*akrita phyla*: B6.7) que confunde ser e não ser, ignorando a disjunção que opõe a identidade do “pensar, dizer e ser” ao nada, “que não é” (B6.1-2a).

¹³ É aí (2.5-9) que o “não ser” (*to me eon*: 2.8) se manifesta como um possível “sujeito” (“acerca de que”, ou “de quem”, é o *logos*): vide Platão, *Sofista* 263a) do caminho negativo, por analogia, sugerindo que “o ser” poderá ser encarado como sujeito do caminho afirmativo. Mas a sugestão não contradiz a hipótese de Mourelatos, de “_é_” como uma “cópula nua” (*The Route*: 55).

¹⁴ Vide G. Owen, “Eleatic Questions”, *Studies in Presocratic Philosophy II*, R.E. Allen, D.J. Furley (eds.), London 1975, 55.

¹⁵ O peso da influência do Eleata na obra platónica é uma conquista recente, que se deve aos críticos de A. E. Taylor (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928), sobretudo F. M. Cornford (*Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, London & Henley 1937; *Plato and Parmenides, Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, London and Henley 1939). Antes da década de 30 do século passado, a influência, directa e indirecta, do Eleata nos diálogos platónicos era secundarizada, já que a crítica atendia à opinião de Aristóteles (*Met.* A6, 986b32-987a14), que atribuiu essa influência a Sócrates e a Heraclito, assimilando Platão aos Pitagóricos (*contra* W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972, 43 sqq). Mas, na Antiguidade, a atribuição vai de Espeusipo até Proclo (*vide* Burkert, *Op. Cit.*, 5, 64 sq, 84 sq, 301), passando pelo médio-platonismo.

¹⁶ É plausível, embora conjectural, que a afirmação do ser decorra da *reductio* de outros candidatos, por exemplo, da ausência de razão suficiente para postular qualquer outro princípio, de natureza material, nomeadamente (*vide* B8.6b-8a para um argumento nesta forma).

Diagnosticado o erro, é apontada a sua causa. A entrega ao complexo da percepção sensível – olhos, ouvidos e boca (B7.3-5) – leva os mortais a violarem o interdito que lhes proíbe dizerem “que são as coisas que não são” (B7.1b). Para evitarem este erro, consequência da *krasis* (B6.7; vide B16.1), são exortados a decidir (*krinai*: B7.5a; vide B8.15-16) pelo argumento¹⁷ “a prova muito disputada” (B7.5) – “é” –, pois, só esta respeita a oposição do ser ao não ser, identificado como “nada” (B6.1-2a). É esta oposição que o costume da sensibilidade infringe.

A conclusão é explicitada em B16, que justifica com “a mistura errante dos membros” (*krasin meleon polyplankton*: B16.1b; vide o eco em Empédocles: B109) nos homens o modo como “o pensamento lhes chega” (B16.2a). Pois, apesar de ser “o mesmo” – a saber, “o cheio” (B16.2b, 4b) –, é assim que pensa a natureza dos membros nos homens” (B16.2b-3). No todo, a oposição *krasis-krisis* condensa o núcleo da argumentação nesta fase.

Não há, portanto, motivo para lermos três vias no argumento (a do ser, do não ser e a dos mortais), pois, em B2, B6 e B7 (em B8, outras virão¹⁸), duas vezes duas vias se confrontam. Uma é afirmada: “é”. Duas *diferentes* rejeitadas: no primeiro momento, a via negativa – “não é” (B2.5) ou “o não ser” (B2.7) –, pelo facto de não ter referente possível (B2.6-8); no segundo, a confusão das duas anteriores: “é e não é”.

Esta é formalmente condenada pelas duas injunções que abrem e fecham B7. A primeira é aquela que maior efeito produzirá na tradição: “não dirás que são as coisas que não são” (vide adiante, além de Simplicio 117,2):

“Que a contradição [de duas proposições] não é compatível, di-lo naqueles versos que castigam os que identificam os opostos”; segue a citação de B6.1b-2a).

A segunda injunção (B7.5-6a), acima referida, opõe a decisão (*krisis*: B7.5a; vide B8.15-16) pensada (*logôi*) à confusão (*krasis*) induzida pela sensibilidade (7.2-4).

No terceiro momento, o argumento expõe as consequências da aceitação de “é”, enumerando os “sinais” do ser (B8.1-49), alguns falsamente negativos (“ingénito e indestrutível”, “inabalável”, “sem fim”, “ímóvel”, “indivisível”, “não incompleto” e “inviolável”). É neles que se condensa a teoria metafísica que a posteridade atribui ao Eleata. O seu ponto de partida, como se viu, é a análise do pensamento (B2.2-8, B3, B6.1-9, B8.34-41). Mas esta só pode ser levada a cabo através do estudo da evidência linguística. E o que vem ela revelar?

Para responder à pergunta, são oferecidos dois caminhos convergentes. O primeiro debruça-se sobre os sentidos expressos pelo verbo ‘ser’, ao longo do Poema; o segundo, sobre a natureza da entidade conjurada pela afirmação “é”.

A questão dos sentidos de ‘ser’ tem como antecedente histórico-filosófico a questão do debate em torno da tradução existencial das formas de *einai*, recorrentes no Poema e nos diálogos platónicos. Se, por um lado, o ser eleático apresenta uma inegável dimensão

¹⁷ É reconhecido o anacronismo da tradução de *logos* por “Razão”. Parece-me, contudo, que a caracterização do pensamento, realizada em B2, 3 e 6.1, bem como a sua contraposição ao “pensamento errante”, dos mortais (reforçada em 8.34-41), poderá substanciar a leitura racionalista, feita pela tradição.

¹⁸ Vide o estudo de Chiara Robbiano, “Duas fases parmenídeas ao longo da via para a Verdade: *Elenchos* ed *Ananke*”, neste volume; além de C. Robbiano, *Becoming Being*, On Parmenides’ transformative philosophy, Skt. Augustin, 2006.

existencial, por outro, não se vêem, até Platão, sinais de atenção à problemática da existência. De resto, parece inconsistente verter duas formas do mesmo verbo grego por dois verbos portugueses com sentidos e implicações filosóficas profundamente distintas: em expressões como, por exemplo, “o ser existe”.

Da prolongada convivência com as obras citadas de Charles Kahn e Alexander Mourelatos¹⁹, acompanhada pelo estudo das recepções que nestas três décadas tiveram, resultaram duas conclusões:

1. O reconhecimento, por todos, não só da ambiguidade dos sentidos de *einai*, como da dificuldade de fixar leituras definidas, em certas fórmulas, capitais para a interpretação do argumento do Poema, implica caracterizar o verbo grego pela “fusão”²⁰ de vários sentidos, inseparáveis;
2. A natureza abrangente da entidade metafísica conjurada no Poema – o ser – corresponde perfeitamente à polissemia do verbo grego, manifesta nas suas formas participial – *to eon* –, infinitiva – *einai* – e flectida: *estin*.

Da inseparabilidade das leituras de *einai* não será difícil dar provas. Por exemplo, um bem conhecido argumento de Eutidemo, no diálogo platónico do qual é epónimo, é claro a este respeito. Eis o texto:

“É possível mentir?”

... ..

(1)²¹ “Dizendo a coisa (*to pragma*) sobre a qual seja (*ei*) o discurso (*logos*), ou não a dizendo?”

– “Dizendo”.

(2) “Portanto, se alguém a diz, não diz nenhuma “outra das coisas que são” (*allo tôn ontôn*), a não ser aquela que diz?”

... ..

(3) “E esta, que diz, é “uma só das coisas que são” (*hen tôn ontôn*), separada das outras?”

... ..

(4) “Portanto, aquele que diz diz “aquilo que é” (*to on*)?”

¹⁹ C. H. Kahn, “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”, *Foundations of Language*, 2 (1966), 245-265; *The Verb ‘BE’*, 1973; “Why existence does not emerge as a distinct concept in Greek Philosophy”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* LVIII, 1976, 323-334; “Some Philosophical Uses of ‘To Be’ in Plato”, *Phronesis* XXVI, 1981, 105-134. A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 1970, especialmente 48-49; “Heraclitus, Parmenides and The Naïve Metaphysics of Things”, *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, *Phronesis*, suppl. Vol. 1, Assen and New York 1973, 40-46; “Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being”, *New Essays on Plato and the Presocratics*, R. A. Shiner, J. King-Farlow (eds.), Ontario 1976, 45-60.

²⁰ Que eu saiba, a metáfora da “fusão” foi cunhada por M. Furth, *Pre-socratics*, 243, restrita às leituras predicativa e existencial. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, I, London, Henley and Boston 1979, 160, nega veementemente a fusão, ou confusão “... dos dois usos do verbo,”... argumentando não encontrar “traço de um “é” predicativo nessa caracterização” (acima atribuída a “muitos estudiosos”)

²¹ Para facilitar o comentário, numerámos as falas. As reticências indicam a aquiescência do interlocutor. A tradução é de Adriana Nogueira, *Platão, Eutidemo*, Lisboa, 1999 (com pequenas modificações).

... ..

(5) “Mas a pessoa que *verdadeiramente* (*ge*) diz “aquilo que é” (*to on*) e as coisas que são (*ta onta*) “diz a verdade” (*talethê legei*)” (*Eutid.* 283e-284a).

Seguindo a numeração acima:

- (1) liga o discurso à coisa dita;
- (2) inclui-a na classe das “coisas que são”;
- (3) individualiza-a, separando-a dos outros membros da classe;
- (4) generaliza a identidade entre “dizer” e “dizer aquilo que é”;
- (5) identifica “dizer aquilo que é” e “coisas que são” com “dizer a verdade”.

O passo (1) identifica um “acto de fala”²² (“mentir”, “falar”, “dizer”) com a “coisa” dita; *to pragma* confunde deliberadamente facto do discurso com o objecto do discurso (“aquilo sobre o que ele é”). O passo (2) começa por explorar o equívoco, incluindo esse objecto na classe das “entidades”, “coisas que são” (*ta onta*); depois estabelece a identidade dessa entidade consigo própria e a sua diferença em relação às outras. (3) reforça a oposição da unidade e identidade da coisa dita às outras, das quais é separada. (4) generaliza a partir da anterior, conferindo a todo o discurso o poder de referir entidades. (5), truncando a definição corrente de ‘verdade’, apoiada em Parménides B7.1 (“não imporás que são as coisas que não são; “dizer *que são* as coisas que são”: Platão *Crát.* 385b; *Sof.* 263b), identifica “dizer entidades” (*ta onta legein*) com “dizer a verdade” (*talethê legein*).

Passada a falácia inicial, a chave do argumento acha-se na convergência de vários sentidos de ‘ser’ nas formas conjugadas, acima assinaladas: o presente *estin* e o conjuntivo *êi*, além dos participios *to on*, *ta onta*. O passo (3) confere unidade e identidade a toda a entidade, em (4), criada pelo discurso, da qual, em (5), é deduzida a verdade.

Vejamos como. Se algo, incluído na classe das coisas que são, “é”, é assumido como uma “entidade” (algo “que é”). Sendo distinta e separada das outras coisas que são, por ser “aquilo que é” e não qualquer outra coisa, ganha uma identidade própria.

A atribuição ao discurso da capacidade de “dizer aquilo que é” (4; *vide* a identificação de “dizer, pensar e ser”: Parménides B6.1a), investindo-o do poder de criar entidades, constitui uma falácia (pois do facto de o discurso se referir a algo não se segue:

1. que todo o discurso afirme que algo “é”;
2. ou seja sobre “algo que é”!).

É neste ponto que intervém a ambiguidade.

²² *Vide* adiante “Apêndice”.

Este “que é” refere uma entidade idêntica a si própria e distinta das outras (3), a qual inevitavelmente “existe”. Embora nada no texto a convoque explicitamente, é impossível negar existência à convergência da entidade una com a identidade.

A introdução da verdade, em (5), só vem reforçar a segunda identidade: agora do discurso com “aquilo que é” (4). O todo apoia-se em Parménides B7.1²³. Portanto, a mentira é impossível e é verdade, por nenhuma outra razão que a de ter podido ser dita!

Da falácia inicial²⁴ e do facto de dizer, o sofista deduz sucessivamente: a identidade e existência (aquilo a que chamamos “realidade”) das coisas ditas, e a verdade daquilo que é dito. Ora, como seria possível um ouvinte aceitar tal dedução, se as leituras identitativa, existencial e veritativa fossem percebidas separadamente? Como poderia passar de uma a outra, se não fosse consensual a sua coincidência na única entidade que todas referem?

Portanto, o respeito pela unidade semântica de *einai*, em particular, em contextos filosoficamente relevantes (aqueles que dão origem a problemas filosóficos de raiz, como os da identidade, da existência, da predicação e da verdade), atesta o erro das traduções que separam a leitura existencial do verbo grego, sempre que se verificar que *ipso facto* cancelam todas as outras (nomeadamente as identitativa e veritativa: “as coisas como são”, “as coisas são assim”).

Já quanto à definição das leituras de *einai* que coexistem no Poema, é notório o desacordo dos intérpretes. É difícil decidir²⁵ entre os sentidos que condicionam a tradução do verbo. Todavia, cabe perguntar: será essencial chegar a um consenso sobre a interpretação de cada ocorrência?

Em resposta, defendo que, mais importante que discernir os sentidos que o verbo acumula, será a constatação de que todos nele coexistem, inseparáveis, até Platão iniciar, no *Sofista*, a tarefa de “desambiguação” de cada um dos sentidos do verbo, condensando-o num dos “sumos gêneros” – Ser, Mesmo e Outro –, resolvendo separadamente o problema da verdade.

Consequentemente, as características salientes do verbo ‘ser’, em grego clássico, são:

1. a ambiguidade do seu campo semântico, expressa na pluralidade de leituras que os textos documentam, em contextos muito relevantes, do ponto de vista filosófico;
2. a impossibilidade de *separar* essas leituras, na interpretação dos textos, quando não já na sua tradução.

Em particular, a segunda nota merece maior atenção, pelo facto de exprimir a mais significativa diferença do verbo ‘ser’, nos seus usos correntes, hoje, e na Grécia clássica. Descontando a especificidade do verbo ‘existir’ para qualificar a leitura existencial, também o verbo ‘ser’, em Português ou em qualquer outra língua europeia, é polissémico. A diferença gritante, em relação ao verbo grego, reside no facto de as diversas leituras do verbo serem

²³ A citação truncada deste verso, em 284c3, confirma a elisão de *einai*, em *einai ta me eonta*. Note-se, pelo contrário, a comparência da cláusula *hos estin* (“que é”) nas duas definições de verdade, em Platão (*Crát.* 385b; *Sof.* 263b).

²⁴ O equívoco entre “falar” e “dizer” (este, com o sentido de “dizer” a coisa dita): 283e9-284a1), ambos traduções legítimas de *legein*.

²⁵ Como argumenta implicitamente C. Kahn, em *The Verb ‘BE’*, “Introduction”, Indianapolis, 2003, VII-XXXIX; *vide* em especial VIII-XXXII.

separáveis e inconfundíveis por todos. É claro que nenhum falante e pensante normal pode hoje confundir-se com argumentos, como o de Eutidemo, atrás citado.

Pois ninguém suporá que a atribuição de um predicado a um sujeito implique de alguma maneira a tensão entre a identidade de um com o outro e a diferença, patente nos nomes que os identificam. Ou que dizer uma verdade acarrete afirmar a existência da entidade da qual a alegada verdade é afirmada. Ora, tudo isto é natural porque as leituras predicativa, identitativa e veritativa se acham separadas na mente do sujeito.

É a constatação desta inseparabilidade, em muitos textos filosóficos da Grécia clássica²⁶, que me leva a avançar a hipótese de que o ser eleático é uma entidade, cuja natureza reflecte ou é reflectida pela unidade interna da gama dos sentidos lidos no termo que a refere. De acordo com essa unidade, a constituição do ser como uma entidade una, imutável, completa e eternamente presente pode ser explicada pela reificação dos sentidos patentes no verbo grego, fundidos num referente abrangente²⁷.

Portanto, afirmar “é” equivale a fazer convergir no ser a multiplicidade de leituras que o verbo inseparavelmente condensa, enquanto a mera consideração de algo que “não é” evidencia o vazio referencial, patenteado pela sua incognoscibilidade e indeclarabilidade, também em todas as leituras do verbo (B2.5-8, B8.8-9, B8.16b-18a, B8.34-36a). É dela que resulta a declaração da impensabilidade da via negativa, expressa em B8.16b-18a, a qual, por contaminação, afectará ainda a via (B6.3-4) na qual “vagueiam os mortais, que nada sabem” (B6.4-5a), “forçados” pelo costume a dizerem o que os sentidos lhes mostram (B7.3-5a).

Terminada a fase refutativa do argumento (B2, B3, B6-7), a enumeração dos “sinais do ser” (resumidos acima: A-E, F²⁸) exhibe a gama dos sentidos de *einai*, cuja proverbial ambiguidade será, primeiro, condensada por Platão na chamada “versão canónica da teoria das Formas”, depois, desfeita, no *Sofista*, e, finalmente, afastada por Aristóteles, com a tese de que o ser “se diz de muitas maneiras” (*Fís.* A185a22, *passim*; *vide Met.* D7, 1017a22-35, e, em relação ao bem, *EN* A6, 1096a24-28, *passim*).

Se aceitarmos a interpretação acima, o argumento estabelece a cisão entre a linguagem/pensamento e a sensibilidade, contrastando o caminho do “costume muito experimentado” dos sentidos (B7.3-5a) à “prova muito disputada” do *logos* (discurso, debate, argumento, razão: B7.5b), conducente ao “caminho que é” (B8.1-2a; *vide* B2.3)²⁹.

Esta cisão foi tão fortemente sentida na tradição, que pode reflectir-se num traço profundo, comum aos pensadores identificados com a prática da filosofia, nomeadamente Sócrates e Platão. É por ele que o saber deixa de residir na informação colhida e processada

²⁶ Por exemplo, nos fragmentos 3 e 3a, de Górgias; na conclusão da Alegoria do Sol, na *República* VI 508e-509b, em fórmulas como *ousia ontos ousa*, no *Fedro* 247c, na exposição das diversas dimensões do dualismo platónico, no *Timeu* 27d-28a.

²⁷ Com alguma plausibilidade, se a atitude perante o comportamento do verbo fosse uma criação de Parménides, seria impossível explicar o efeito que exerce na tradição e, como os diálogos platónicos atestam, na generalidade dos gregos. Esta conjectura oferece a vantagem de explicar a relevância crescente que a questão da unidade assumirá, em Zenão, Platão e Aristóteles (para quem Parménides é acima de tudo um “monista e imobilista” ;(*Fís.* A2, 184b15 sqq, *Met.* A3, 984a31, *Da GC*, A8, 325a3-4).

²⁸ Na sinopse acima, A, C, D-E exprimem a identidade, sob inúmeros aspectos, positivos e negativos; B1), C) a unidade; B2) a verdade.

²⁹ Não será necessário supor que Parménides está a opor a Razão à sensibilidade. Basta que nos concedam ter sido nesse sentido que os seus continuadores o interpretaram.

através do complexo da *doxa*, para se estabelecer no domínio inteligível, ao qual só a alma pode aceder, através do auto-conhecimento, mas nunca definitivamente possuir.

Resta uma dificuldade. Considerando os sentidos fundidos na afirmação “é” – identitativo e veritativo, ou outros mais subtis³⁰ –, é manifesta a impossibilidade de uma leitura predicativa de ‘ser’, nos termos correntemente usados pelos homens³¹. A questão é abordada em 8.38-39 e 19.3. Se “todos os nomes que os mortais instituíram” são “acerca dele” [o ser] (*tôi*: B8.37-39), essa instituição não poderá proceder senão da crença/opinião³² (19.1-3), já que a afirmação do ser não pode violar a identidade deste com o pensar, logo, consigo próprio³³.

A tese é problemática enquanto pensamento e ser se identificarem no uno, mas torna-se num programa de pesquisa, quando entre um e outro pólos se interpõe aquilo mesmo cuja inconsistência o Eleata pretende denunciar: a aparência sensível³⁴. E ainda mais quando se torna claro que a tarefa da filosofia passa por explicá-la. Foi para tal que Platão recorreu à hipótese das Formas (*vide* Platão, *Parménides* 134d-135d).

Aqui a leitura de Parménides se torna “platonizante”, já que as injunções da deusa são recebidas e recontextualizadas no programa de pesquisa, contido no projecto epistémico da filosofia platónica. Não creio, contudo, que possa ser encarada como anacrónica ou redutora, já que o Platão dos diálogos contém uma boa parte do núcleo daquilo que constitui a própria actividade filosófica; sendo, por outro lado, indisputável o lugar que a problemática do ser – e com ela, o tratamento que a noção recebe, de Parménides a Aristóteles – ocupa na tradição, até à contemporaneidade.

Não há, portanto, uma leitura platonizante de Parménides, mas é o inverso que ocorre: a constante presença do Eleata na obra platónica. Esta profunda associação foi mascarada pela tradição, iniciada por Espeusipo, na Academia antiga, reforçada tanto pelo médio, como pelo neo-platonismo, acabando com o Platão de A.E. Taylor, o último a defender a aproximação de Platão aos Pitagóricos.

Em Platão, a influência de Parménides é trabalhada de perspectivas convergentes, como:

³⁰ Vide A. Mourelatos, “Determinacy and Indeterminacy, Being and No-Being”, 47-53.

³¹ É difícil não ler o par de *estin* de 8.3, 4 predicativamente. Todavia, antecipando o argumento imediatamente a seguir, é claro que toda a predicação que tem no horizonte um único sujeito tende para a identidade. A. Mourelatos designa-a de “predicação especulativa” (*The Route of Parmenides*, 57-60).

³² A interpretação é legitimada pela assimilação da opinião à instituição dos nomes pelos homens – B19.1-3 –, que retroage sobre B8.38-39.

³³ A interpretação apóia-se na citada leitura de *esti* como uma “moldura proposicional”, desenvolvida por Mourelatos, *The Route*, 51-73. A vigência desta redução da predicação à identidade, na Antiguidade, é atestada por numerosos passos (Platão *Parm.* 127e, DK29A13: vide R. Turnbull “Zeno’s Stricture and Predication in Plato, Aristotle and Platinus”, *How Things are*, Bogen & Maguire (eds.), Dordrecht 1985, 21-58), além do conceito da predicação que Aristóteles (*Met.* D29, 1024b32-33) refere a Antístenes, usando a expressão “enunciado próprio”: *oikeios logos*. No *Sofista*, Platão menciona aqueles que sustentam que não se deve dizer que “o homem é bom”, mas apenas que “o bom é bom” e “o homem homem” (251b-c), visando provavelmente o mesmo Antístenes.

³⁴ Vide Zenão DK29A13; Melisso DK30B8; Ps. Aristóteles *De Gorgia* 24-28: DK68B3a. O problema nasce com o debate sobre o lugar da “Via da Opinião” perante o argumento da deusa (*vide* a defesa da *doxa*, por G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza, l’esperienza*, Napoli, 1989); com a avaliação de Parménides, como um físico; ou com a dúvida sobre a identificação do ser com o mundo real.

1. contextualização do saber no não saber, na obra “socrática”;
2. estruturação do projecto filosófico, na obra sobre a TF;
3. desambiguação da unidade semântica de *einai*, na obra crítica.

Embora este texto se concentre na problemática do ser, como é exposta na “Via da Verdade”, cabe fazer uma breve referência à “Via da Opinião”. Defendo que a finalidade do argumento é colocar os homens perante a escolha a que os obriga a decisão entre “é” e “não é” (ou “é e não é”), decorrente da inconsistência da segunda alternativa.

O “desafio” (ou “prova” – *elenchos* – B7.5) parece pôr-se entre dois modos, *opostos ou complementares*, de considerar o real (*vide* B4): o pensamento e a sensibilidade. O problema é que só o ser é real, pois a regressividade (o *palintropos keleuthos* – 6.9) caracteriza as próprias aparências (*ta dokounta*: 1.31), não menos que a sensibilidade que as capta.

Portanto, da preferência do Eleata pela primeira alternativa, resultam a secundarização da cosmologia e a correspondente exortação à prática da dialéctica, pelo exercício do *logos* (B7.5); de que B8-B9 constitui o paradigma (*vide* o eco, no *poly ergon*, do *Parm.* 136d1).

Mas a denúncia da cisão, por si, provoca uma imensa inovação. Através da deusa, Parménides mostra aos homens a duplicidade da sua natureza, bem como o caminho para sair dela (*vide* a justificação oferecida por Zenão para o seu livro: *Parm.* 128a-e).

Passo à segunda questão. Nesse sentido, a “Via da Opinião” visará complementar o argumento da “Via da Verdade” muito mais do que exemplificar um erro. Mas a tarefa de as compatibilizar não cabe à deusa. O desafio será aceite pelos pós-eleatas e consistirá em mostrar como é possível pensar criticamente o cosmo, superando a atracção dos semelhantes (Empédocles DK31B109; *vide* o contexto do fragmento em Aristóteles), pois a afinidade electiva da mistura (*krasis*) não pode sobrepor-se à identificação do “pleno” com o pensamento (B16.4).

A conclusão responde já à terceira questão. A relação do ser com as aparências, através do pensamento (B1.28-32, B8.34-41, B19.1-3), será o programa a implementar pela pesquisa, mas não mais. Como muitos, penso que a esfera não representa as aparências, pois nada tem de espacial, no sentido físico. Não passa de um símile, convocado para representar iconicamente o real³⁵, tal como o argumento o descreve. Mas, neste ponto, recaímos, mais uma vez, em Platão.

³⁵ Note-se a prolongada atenção, conferida por Guthrie, ao exame da questão dos *peirata*, no final inconclusiva: o ser será espacialmente extenso, como as figuras usadas por Euclides, nos *Elementos* (*A History of Greek Philosophy II*, Cambridge 1965, 35-49; *vide* ecos da questão no debate que opõe D. Sedley a R. McKirahan e D. Leshner).