

A lógica do ser em Parmênides: entre a poesia e a filosofia

The logic of being in Parmenides:
between poetry and philosophy

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

<https://orcid.org/0000-0002-5474-7113> – E-mail: mariamonte_7@hotmail.com

Hedgar Lopes de Castro

<https://orcid.org/0000-0002-6964-7764> – E-mail: hedgarrrr@gmail.com

RESUMO

Parmênides propõe uma noção de φύσις um tanto distinta da tradição milesiana, associando-a não mais a algum constituinte como água, terra, fogo e ar, mas a “o que é” (τὸ ἔόν). Com isto, favorece a noção de que a φύσις é apreendida pelo pensamento (λόγος) e não pelas sensações, de modo a ser expressa em palavras a partir da dedução de parâmetros para a investigação. Nosso intuito é mostrar que Parmênides parte de uma linguagem poética para pautar as regras da linguagem filosófica adotadas pela posteridade, mantendo, contudo, a identidade, advinda da tradição arcaica, entre φύσις e λόγος.

Palavras-chave: Parmênides. “o que é” (τὸ ἔόν). λόγος.

ABSTRACT

Parmenides proposes a notion of φύσις somewhat different from the Milesian tradition, associating it no longer with some constituent such as water, earth, fire and air, but with “what it is” (τὸ ἔόν). With this, he favors the notion that φύσις is apprehended by thought (λόγος) and not by sensation, in order to be expressed in words based on the deduction of parameters for inves-

tigation. Our aim is to show that Parmenides uses a poetic language to guide the rules of philosophical language adopted by posterity, maintaining, however, the identity, arising from the archaic tradition, between φύσις and λόγος.

Keywords: Parmenides. “what it is” (τὸ ἐόν). Λόγος.

Introdução

No poema *Περὶ Φύσεως (Da Natureza)*¹, Parmênides, valendo-se da métrica épica adotada por Homero e Hesíodo², estabelece as regras para a investigação capaz de conduzir à verdade. Ou ainda, em estilo poético, dita as regras do pensar lógico argumentativo. O cenário apresentado no poema é o de um jovem conduzido ao templo de uma deusa que lhe revelará haver apenas dois caminhos: “o que é” (τὸ ἐόν) e não pode não ser, de um lado, e “o que não é” (τὸ μὴ ἐόν) e não pode ser, de outro (DK 28 B2, 3-5). A impossibilidade de se percorrer o caminho de “o que não é” respalda-se sobre a identidade entre ser (ἔστιν), pensar (voεῖν) e dizer (λέγειν) assumida pela deusa (DK 28 B3). Com isto, ela estabelece que seja dado investigar apenas “o que é”, de “o que não é” afastando-se. Se por um lado ela afasta o jovem do caminho de “o que não é”, por outro lado ela recomenda-lhe atentar para as opiniões dos mortais, fundadas, em suma, numa incapacidade de reconhecer que “o que é” e “o que não é” não podem ser o mesmo (DK 28 B6, 5-8).

O presente artigo pretende abordar a concepção parmenídea do τὸ ἐόν/τὸ μὴ ἐόν à luz da imbricação entre poesia e filosofia. Inicialmente, exporemos a relação de necessidade e identidade, proposta por Parmênides, entre ser, pensar e dizer, de modo a garantir a verdade do pensamento no discurso sobre “o que é” e, conseqüentemente, toda a impossibilidade de investigação concernente a “o que não é”. Nesse contexto de enunciados peremptórios (“o que é” é e não pode não ser e “o que não é” não é e não pode ser), julgamos pertinente abordar a seguinte questão: por que as opiniões dos mortais, sobre as quais fora afirmado em B1, 30 não serem confiáveis, por não serem capazes de reconhecer que “o que é” e “o que não é” não são o mesmo, passam a ser abordadas em B8, 54 e segs.?

Parmênides e o caminho confiável de investigação pelo pensamento: o caminho de τὸ ἐόν (“o que é”)

Em seu poema, Parmênides apresenta um jovem que foi transportado do caminho comumente trilhado pelos humanos, sendo conduzido ao encontro de uma deusa, de quem ouve a seguinte orientação: “Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da realidade fidedigna e as crenças dos mortais, nas quais não há confiança verdadeira”³. Nesse contexto, tudo

¹ Todas as traduções do poema de Parmênides são de autoria de José Gabriel Trindade Santos, em sua versão modificada em 2023, ainda no prelo. Contudo, valeremo-nos de algumas de suas interpretações de fragmentos do poema constantes dos comentários à sua tradução de 2002, às quais faremos as devidas referências, quando for o caso: (Cf. PARMÊNIDES, 2002). Tal como o tradutor, adotamos como referência do texto em Grego a padronização de Diels-Kranz, daqui por diante DK. (Cf. DIELS; KRANZ, 1954).

² A saber, o hexâmetro dactílico. Trata-se de uma forma de métrica poética ou esquema rítmico. O termo dactílico faz alusão a um dedo: a primeira falange é longa e as duas seguintes breves, analogamente à sequência de sílabas longas e breves no verso.

³ ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν -, ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀπρεμῆς ἵπτορ ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης (DK 28 B1, 29-30). Observação: Tal como o tradutor, ora usaremos “crenças”, ora “opiniões” ao traduzir o termo δόξας.

se passa como se a deusa previsse que a verdade fidedigna fosse turvada ou impedida de ser encontrada no âmbito das opiniões dos mortais, de modo a alertar para “como as coisas da opinião têm de convenientemente ser passando todas através de tudo”⁴. Conforme anunciado acima, a questão que norteará o presente artigo é: por que aquilo que é relativo às opiniões dos mortais, inicialmente criticado pela deusa, passa a ser considerado na segunda parte do poema?

Uma primeira tentativa de resposta pode ser formulada nos seguintes termos: a fim de demonstrar que o caminho da investigação é o caminho de τὸ ἐόν (“o que é”) e não pode ser o de τὸ μὴ ἐόν (“o que não é”), torna-se mister admitir que o ponto de partida de tal investigação não é outro senão a opinião dos mortais. Desse modo, faz-se necessário observar como ela se caracteriza.

Segundo a deusa, os mortais “[...] são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, que acredita que o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas”⁵. A opinião dos mortais, portanto, não pode coincidir com “o que não é”, pois este, como atesta B6, 8-9, não é um caminho passível de investigação. Por não reconhecer o caráter permanente e idêntico a si mesmo concernente a “o que é”, ela (a opinião dos mortais) trata “o que é” como se fosse mutável ou submetido ao devir; ou seja, a opinião dos mortais confunde “o que é” com “o que não é”. O caminho percorrido pelos mortais decorre, portanto, de uma espécie de mistura de “o que é” com “o que não é”, daí a sua condução ao erro⁶. Não sendo passível de investigação, “o que não é” não pode ser determinado (conhecido). Uma coisa, portanto, é “o que não é”; outra é a opinião dos mortais.

Quando a deusa estabelece os dois caminhos faz uma distinção a respeito de “o que é” e de “o que não é”, cujo sentido, segundo a interpretação de Kahn (1986, p. 14), pode ser entendido como primariamente veritativo. De acordo com o comentador, o sentido existencial, mais ressaltado pelos intérpretes⁷, está àquele subordinado⁸. Nas palavras da deusa, portanto, só há dois caminhos: “um, que é e não é para não ser, é caminho da Persuasão (pois persegue a Verdade); outro, que não é e tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás reconhecer isto que não é, não é consumável, nem indicá-lo [...]”⁹. À luz de tal distinção, tem-se o caminho que leva ao conhecimento: o conhecimento de “o que é” (τὸ ἐόν); “o que não é” (τὸ μὴ ἐόν), se considerarmos a interpretação veritativa e (subordinadamente) existencial de εἶναι sugerida por Kahn (1986), não pode ser conhecido, seja porque não se

⁴ ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (DK 28 B1, 31-32). A expressão τὰ δοκοῦντα não se refere às “aparências”, mas às “coisas que aparecem entre os mortais”, aquilo que lhes parece que é o caso (Cf. CORDERO, 2011, p. 38; cf. p. 182). Parmênides, ademais, não possui uma teoria sobre as aparências (Cf. CORDERO, 2011, p. 181-182). Usaremos, doravante, “aquilo que é relativo às opiniões” para nos referirmos às “aparências”.

⁵ οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (DK 28 B6, 6-9).

⁶ Para um exame mais minucioso da questão do erro concernente à opinião dos mortais; ou ainda, como podendo partir da própria deusa, (cf. MCKIRAHAN, 2010, p. 156-160). O comentador tenta ainda eximir a deusa de qualquer erro ao aludir ao modo como os mortais interpretam o κόσμος; interpretação, esta sim, enganosa, uma vez que supõe o devir como característica que lhe é própria (cf. MCKIRAHAN, 2010, p. 166 e segs.).

⁷ (Cf. GALLOP, 1979, p. 61 e segs.; BARNES, 1982, p. 161 e segs.). Ambos seguem a interpretação de Owen (1960).

⁸ “So much by way of caveats before we turn to Parmenides, where I shall urge that the veridical use gives us a better initial grip on the argument than the existential does, although both are needed together with the copula construction in order to give a complete exegesis. In a deliberate challenge to what seems to be the prevailing interpretation, I want to claim that for Parmenides, as for Plato and Aristotle and also in the prephilosophic usage of the verb, existence is a subordinate and not a primary component in the concept of being. The notion of existence (or the use of the verb meaning ‘to exist’) must be included in our account of Parmenides’ argument, since ‘what is’ (to on) is contrasted with ‘nothing’ on the one hand and with coming to be (genesis) and perishing (olethros) on the other” (KAHN, 1986, p. 14).

⁹ ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -, ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπόν· οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - οὔτε φράσαις (DK 28 B2, 3-8).

pode conhecer o que não é verdadeiro, seja simplesmente porque não se pode conhecer o que não existe.

Como uma segunda tentativa de resposta à questão que norteia o presente artigo, vejamos o que diz Santos (2002, p. 91) a respeito da exclusividade do caminho de “o que é” revelado pela deusa em B2 3-4, à luz de B6, no qual é admitida a identidade entre ser, pensar e dizer. O comentador esclarece que tal identidade, embora não seja questionável em Parmênides, não pode ser justificativa para supor que, para o eleata, o ser humano deva, em sua investigação, ignorar quaisquer dos fatos do movimento e da mudança, do nascimento e da morte, por implicarem que o “que é” deixa de ser, passando a não ser. Antes, o que Santos identifica nas afirmações da deusa é o que chama de “um insanável conflito entre a experiência sensível e a realidade pensável”, devendo este “ser resolvido por meio da reflexão”, não podendo “deixar de ocupar uma posição fulcral nas tentativas feitas para alcançar o saber” (SANTOS, 2002, p. 91). Nessa perspectiva, as opiniões dos mortais não constituem uma imensidão de falsidades, cabendo ao jovem, por argumentos¹⁰, distinguir o que nelas pode ser reconhecido como fidedigno. Seguindo a interpretação de Santos, portanto, o conhecimento humano não descarta totalmente a experiência sensível; apenas não se esgota nesse plano, sendo-lhe necessário alçar o plano da inteligência (νόησις).

Assim, tudo se passa como se o cerne das recomendações da deusa fosse ensinar ao jovem como se afastar não apenas do caminho de “o que não é”, mas também da opinião dos mortais, destino ao qual, enquanto mortal, o jovem estaria fadado. Em outros termos, o projeto de Parmênides parece ser o de propor o pensamento e a argumentação como vias para capacitar o ser humano – desde a tradição poética considerado incapaz de conhecer – ao conhecimento¹¹.

Após estabelecer os caminhos do pensar pela investigação, afastando o jovem do caminho de “o que não é”, a deusa, em B6, trata de afastá-lo também da via em que vagueiam os mortais:

Nisto te indico que reflitas.
Desta primeira via de investigação te <... ..>,¹²
e logo também daquela em que os mortais que nada sabem
vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade
lhes guia no peito a mente errante; e são levados,
surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa,
que acredita que ser e não-ser são o mesmo
e o não-mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as
coisas¹³.

Afastar o jovem das opiniões dos mortais não implica, conforme já mencionado acima, em negar a experiência sensível, referida pela deusa como “costume muito experimentado” (B7.3); antes, trata-se de subordinar seu valor epistêmico ao escrutínio do pensamento, uma vez que a deusa, além de criticar a confusão que os sentidos produzem, deixa claro que é pelo

¹⁰ λόγῳ (DK 28 B7, 5).

¹¹ Na poesia homérica, os versos 130-137 do canto XVIII da *Odisseia* ilustram bem essa concepção. Em Hesíodo, os versos 26-28 do Proêmio da *Teogonia* demonstram a noção de uma limitação inerente aos mortais na alusão das musas aos pastores como constituídos de “vis infâmias e ventre só”. Para um exame acerca da presença, na poesia arcaica grega, bem como entre os pré-socráticos, de uma reflexão sobre os limites do conhecimento humano, conferir (LESHER *in* LONG, 1999. p. 225-249).

¹² Na tradução publicada em 2002, lemos: “Desta primeira via de investigação te <afasto>”.

¹³ τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν· νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (DK 28, B6 2-9).

λόγος que se chega à “prova muito disputada por mim enunciada” (B7.5-6). Em outras palavras, é por meio de argumentos (produtos do pensamento e não da sensibilidade) que se examinam as opiniões. Portanto, se é pelo pensamento que se tem acesso a “o que é”, este não parece algo de natureza empírica; afinal, ele é o mesmo que o pensar (B3). Com efeito, à luz de B8, quando a deusa revela as características de “o que é”, podemos constatar que elas tratam de inferências dedutivas, obtidas a partir das duas premissas iniciais (os dois caminhos de investigação): “o que é” e não é para não ser; “o que não é” e tem de não ser (B2, 3-5). Se “o que é” é ingerado (ἀγένητον), indestrutível (ἀνώλεθρόν), compacto (σὺλομελές), inabalável (ἀτρεμὲς), sem princípio nem fim (ἀτέλεστον) (B8, 3-4), certamente não corresponde a nada de nossa experiência sensível, constantemente submetida ao devir. Antes, “o que é” pode ser pensado como uma espécie de pré-condição lógica ao ordenamento da experiência (cf. WEDIN, 2014, p. 3).

Na sessão que se segue, desenvolveremos um pouco mais a suposição, já anunciada, segundo a qual a deusa, ao estabelecer a identidade entre ser, pensar e dizer, reitera o confiável caminho do “que é”, afastando a investigação do caminho “que não é”. Entretanto, como vimos, chama atenção para o que denomina como βροτῶν δόξας (opiniões dos mortais) (cf. DK 28, B1, 30), caracterizadas por misturar “o que é” com “o que não é”. Isto de algum modo indica que a deusa, por assim dizer, reconhece que tal mistura configura o plano epistêmico no qual o jovem se encontrava e do qual ele (e quem mais pretender conhecer) deverá afastar-se para alçar o caminho da investigação que leva à verdade (o caminho do “que é”).

As βροτῶν δόξας a partir da identidade entre ser, pensar e dizer

Em B1, 28-29, a deusa orienta o jovem quanto à verdade e à opinião, com isto marcando a diferença entre ambas no que tange ao processo do conhecimento. Em B8, 38-41, ela retoma essa questão, alertando que a verdade, em torno da qual o pensamento apreende “o que é”, costuma ser confundida com aquilo que é relativo às opiniões dos mortais (βροτῶν δόξας) – estas, orientadas pelo “costume muito experimentado” da sensibilidade: “Acerca dele (‘o que é’) são todos os nomes que os mortais instituíram, confiantes de que eram verdade: nascer e também perecer, ser e também não ser, e trocar de lugar ao mudar a cor brilhante” (B.8, 38, parênteses nossos). A deusa chama atenção para o erro dos mortais em instituir “todos os nomes” – mais precisamente, termos contrários, como nascer e perecer – para se referirem a “o que é”. Ou seja, identifica justamente no uso de muitos nomes com sentidos opostos, o cerne do erro característico dos mortais em sua busca pelo conhecimento. A seguir, alerta o jovem de que cessará “o discurso fiável e o pensamento em torno da verdade” (B9.1,2), para fazê-lo aprender as humanas opiniões, já apontadas desde B1 como errôneas. Agora, diz-lhe que escute a ordem igualmente enganosa de suas palavras, como se só assim fosse possível para ela abordar as opiniões dos mortais, que misturam “o que é” com “o que não é”.

Muitas são as interpretações em torno de uma possível contradição, no poema, quanto a: 1) de um lado, a recomendação peremptória da deusa para o afastamento do caminho “que não é”; 2) de outro, o exame, por parte da deusa, das opiniões dos mortais que, como vimos, misturam “o que é” com “o que não é”. Para McKirahan (2010, p. 156 e segs.), o caminho de investigação relativo às opiniões dos mortais pode ser pensado como um terceiro caminho e aponta para algo que é pensável; portanto, é necessário considerar as opiniões como de algum modo apreensíveis e não um inapreensível nada.

De acordo com a interpretação de Casertano (2007, p. 312-313; 317), o discurso da deusa sobre as opiniões dos mortais não expressa a verdade tal como o discurso sobre “o que é”, mas

é indispensável à construção do conhecimento, além de não ser meramente um discurso falso¹⁴; as opiniões são apreensíveis porque possuem algo de ser nelas.

Nisso precisamente consiste o erro fundamental dos homens, que constitui um erro fundamentalmente *metodológico*: eles atribuem as características “daquilo que é” às “coisas que são” e vice-versa; atribuem, portanto, as características da imutabilidade, da homogeneidade, da continuidade e da unidade à multiplicidade dos fenômenos mutantes e passageiros, sendo que elas são próprias apenas da realidade compreendida em sua totalidade; e, inversamente, as características da mudança, da multiplicidade, da descontinuidade, do nascer e perecer são atribuídas “àquilo que é”, sendo que elas são próprias apenas das “coisas que são” (CASERTANO, 2007, p. 318).

A possibilidade de pensar o caminho da opinião dos mortais não pode, portanto, ser descartada; deve ser examinada a cada passo do poema que se destina a identificar pensar, ser e dizer (B3). Cordero (2011, p. 100-101) relaciona esse fragmento diretamente ao fragmento 8, no qual a deusa diz: “é para pensar isto mesmo de que há pensamento”¹⁵, alegando que a identidade entre pensar, ser e dizer é aqui confirmada. Entretanto, ao estabelecer a necessidade de admitir que pensar e ser são o mesmo, funda-se uma identidade que, se estrita a “o que é” no sentido existencial, não haverá qualquer consequência. Assim, ao se enunciar: “Parmênides é”, entende-se que Parmênides existe, não havendo aí qualquer ambiguidade. Se, no entanto, a identidade for estendida ao sentido predicativo do “ser”, como, por exemplo, no enunciado: “o homem é bom”, surge o problema posteriormente atribuído a Antístenes (cf. SANTOS, 2002, p. 104, n. 54)¹⁶, para quem a identidade aí inscrita forçará a, do homem, falar-se apenas que “é homem” e, do bom, apenas que “é bom”. Por essa razão, Santos defende o caráter antepredicativo e, portanto, anterior à predicação, concernente ao ser, tal como está enunciado em B3: “B3 deverá então expressar a condição determinante do conhecimento, de, enquanto tal, fiel à matriz antepredicativa, conhecimento e conhecer serem o mesmo que o conhecido” (SANTOS, 2015, p. 21). Entretanto, os problemas suscitados pelo tom peremptório da deusa persistem, sobretudo, no que tange à questão da mudança (movimento), frente à identidade entre ser, pensar e dizer.

Parmênides à luz de seus predecessores

Do ponto de vista epistemológico, a identidade ser, pensar e dizer parece derivar de uma crítica de Parmênides a seus predecessores, no que tange à noção de φύσις. Se até então ela era pensada como constituída a partir de fontes originárias (ἄρχαι), como a água, o ar, a terra e o fogo –, em Parmênides ela é assumida como “o que é” (τὸ ἐόν). Assim, atribui-se ao eleata uma espécie de deslocamento da reflexão, que deixa de pautar-se sobre fontes que remetem à dimensão empírica para transitar num plano eminentemente lógico-ontológico. Note-se que, mesmo em Heráclito, para quem a φύσις é representada pelo fogo, dada à sua característica fluida e ao calor associado à vida, tem-se a estreita relação do fogo com o λόγος – este sim, o princípio ordenador da realidade. O problema maior encontrado por Parmênides em relação a seus predecessores – em especial, Heráclito –, parece, portanto, referir-se à questão do movi-

¹⁴ O falso não cabe à opinião, em Parmênides, porque ela e o seu suposto oposto, a verdade, não se excluem: “ela diz respeito à condição humana, a um estado de mente e, como tal, expressa as idiosincrasias de sua disposição mental e de seu modo de ser” (SPINELLI, 1999, p. 17).

¹⁵ Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα (DK 28 B8, 34).

¹⁶ Uma discussão a esse aspecto da filosofia de Antístenes encontra-se em: (SANTOS, 2019, p. 231-233).

mento e, conseqüentemente, da mudança – o que possibilitaria a “o que é” tornar-se “o que não é” e vice-versa –, para explicar a realidade (cf. CURD, 2006, p. 37).

Em Heráclito, a mudança ou o movimento não é um problema, mas o próprio modo como a realidade se constitui. Ademais, a mudança em Heráclito não é suposta como algo aleatório ou caótico. Antes, obedece a uma regularidade, como é o caso do dia e da noite, das estações do ano, do nascer e morrer, etc. Entretanto, o pensamento heraclítico não se dedica propriamente aos entes particulares em sua multiplicidade, mas à unidade enquanto apreensível a partir da multiplicidade, mediante o λόγος. Enquanto para Parmênides “o que é” tudo abarca e por isso é pensado como imobilidade pura, a unidade, para Heráclito, é suposta como puro movimento que abrange múltiplas relações entre contrários (cf. BOCAYUVA, 2010, p. 407-409). Tais relações funcionam, portanto, como uma espécie de pressuposto, como algo inerente à φύσις, de modo a serem pensadas como estando presentes em todos os acontecimentos: início e fim, vida e morte, quente e frio, entre outros. Segundo Casertano (2011, p. 103-105), Parmênides diverge de Heráclito na medida em que a imobilidade de “o que é” diz respeito à realidade concebida como uno-todo, enquanto os contrários de Heráclito pressupõem a realidade concebida como multiplicidade. Por outro lado, ambos compartilham o pressuposto da identidade entre φύσις e λόγος.

A questão, portanto, é que para Parmênides, “o que não é” não é, não podendo vir a ser; isto é, não pode haver mudança do “que não é” para “o que é” e vice-versa. Tal condição de permanência do “que é” em Parmênides é uma necessidade lógico-ontológica que pretende demarcar “os caminhos da investigação”: “os mortais consideram a mudança como o real, enquanto Parmênides sabe que ‘o que é’ é o princípio último, e a mudança, medida por esse princípio, é uma autocontradição” (BOSSI, 2015, p. 31). Diferentemente de Heráclito, para quem o devir é um princípio ontológico, em Parmênides, apenas no âmbito sensível, no qual são formadas as opiniões dos mortais, a mudança é o caso. Em outros termos, segundo Parmênides, o âmbito sensível não coincide com “o que é”.

Tudo se passa, portanto, como se Parmênides estivesse imbuído do projeto de explicitar como corrigir a opinião dos mortais e torná-la menos suscetível ao erro ou engano, submetendo-a ao escrutínio lógico. Nesse sentido, ele é um marco referencial da crítica à concepção da realidade como algo vinculado ao empírico, mas não é propriamente original ao fazer isso: Xenófanes já falava da δόξα ao pronunciar-se sobre a inalcançabilidade do conhecimento humano. Diz Xenófanes, no fragmento 34: “[...] mesmo se alguém conseguisse expressar-se com toda exatidão possível, ele próprio não se aperceberia disto. A opinião reina em tudo” (DK 21 B18 *apud* BORNHEIM, 1998, p. 33). Para Xenófanes, o conhecimento da realidade em sua inteireza é algo restrito à condição divina, tal como já se anunciava em Homero e Hesíodo¹⁷.

Justamente porque só podemos formular opiniões acerca da realidade, a δόξα é entendida por Xenófanes como suporte da confiança na visão (ὄψις) e do conhecimento daquilo que se vê. Por outro lado, ele admite que, apesar de limitado, o conhecimento humano tem um caráter aproximativo. Desse modo, ao mesmo tempo em que é provisório, pode ser submetido ao constante aprimoramento; Xenófanes recomenda, afinal, no fragmento 35: “considerai todas estas coisas como meras opiniões, tendo aparência de verdade” (SPINELLI, 1999, p. 6).

Parmênides, contudo, não confere à δόξα um caráter tão determinante, justamente porque o que ele pretende é apresentar um λόγος que se distancie dos erros atribuídos no poema às opiniões dos mortais. A partir da identidade entre “o que é”, dizer e pensar estabele-

¹⁷ Ver nota 13, acima.

cida em B3, no fragmento 4¹⁸, a deusa diz ao jovem: “Nota também como o que está longe pela mente se torna firmemente presente: pois não separarás o que é da continuidade com o que é nem dispersando-o de todo o modo por toda a parte segundo a ordem do mundo nem reunindo-o”¹⁹. Em B5 afirma: “[...] para mim é o mesmo por onde hei de começar: pois aí tornarei de novo”. Na ordenação proposta por Diels, Kranz (1954) portanto, B4 e B5 reiteram o que é dito em B3, acrescentando que o pensamento tem o poder de presentificar o que está ausente da experiência sensível, justamente em virtude da continuidade entre “o que é” e o pensar. Assim, é pelo pensamento e não pela experiência sensível que a deusa recomenda empreender a investigação. Em B8, 5-6, a deusa reitera a continuidade do “que é” anunciada em B4, de modo a ser possível inferir, a partir do conjunto desses fragmentos, que “o que não é” corromperia essa continuidade: se o que a experiência sensível nos traz fosse contínuo, ela necessariamente coincidiria com “o que é”; como ela é descontínua, visto que tudo aquilo que está no âmbito dos acontecimentos muda e fenece, não é nesse plano que a deusa encontra a ordem (contínua e perene) e, portanto, “o que é”. Parmênides professa que, ainda que transite no plano das *δοκοῦντα* (opiniões dos mortais), o ser humano pode superá-la, acessando pelo pensamento a ordem contínua e perene que corresponde ao caminho de “o que é” – o único caminho que conduz à verdade.

Essa mistura que caracteriza as *δοκοῦντα* deve ser melhor esclarecida: ela consiste em considerar “o que não é” como sendo e vice-versa. Em DK 28 B6 1-2, a deusa diz: “Há que dizer e pensar que isto que é é; pois pode ser, enquanto nada não é: nisto te indico que reflitas”²⁰. Assim, ela associa e identifica “o que é” ao pensar e ao dizer, evitando pensar, por outro lado, “o que não é” (*τὸ μὴ εἶναι*), considerando-o como *nada* (*μηδὲν*). Em B8, 8-9, lê-se: “Nem do que não é te deixarei falar nem pensar: pois não é dizível nem pensável como não é”²¹. Tanto em B6, 1-2, como em B8, 8-9, Parmênides identifica “o que é” com dizer e pensar por que, segundo Spinelli (1999, p. 27-28), palavra e pensamento devem manifestar um conteúdo (“o que é”); do contrário, o pensamento não é pensamento. Assim, somente se pode pensar e dizer “o que é” (*τὸ εἶναι*). A deusa, portanto, afasta o jovem de caminhar seguindo os passos da multidão, que possui uma “mente errante” (*πλακτὸν νόον*) e, por isso mesmo, “[...] que acredita que o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas”²². Desse modo, se para a deusa os mortais amiúde identificam e confundem “o que é” com “o que não é”, podem erroneamente concluir que existem coisas que não são; isto porque são incapazes de captar o caminho segundo o qual “o que é” se identifica ao pensamento (cf. CORDEIRO, 2011, p. 168-169).

Além de dissuadir o jovem do caminho do “que não é”, a deusa arremata, sem mais argumentos: “[...] Pois nunca isto será demonstrado: que [coisas] que não são são”²³. Cordero (2011, p. 139-140) observa que esse verso é uma expressão que antecipa o que, posteriormente, constituirá o princípio da não-contradição de Aristóteles, que se encontra em DK 28 B2, 3: “é necessário evitar que as coisas sejam aquilo que são e aquilo que não são”. Entretanto, é justamente distinguindo “o que é” daquilo “que não é” que o pensamento se mantém capaz de pensar os

¹⁸ Santos (2002, p. 78) alerta para a localização de B4 e B5 entre B3 e B6 como sendo resultante de uma opção de Diels, orientada, segundo o comentador, tão-somente pelo bom senso do compilador, dada a dificuldade de localizá-los entre outros fragmentos.

¹⁹ οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον (DK 28 B4, 2-4).

²⁰ Χρηὶ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα (DK 28 B6, 1-2).

²¹ οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (DK 28 B8, 7-9).

²² Ver nota 4, acima.

²³ Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα (DK 28, B7, 1).

dois caminhos. Tanto pensar como dizer o que não é não contribuem, nem constituem etapas ao pensamento parmenídeo, simplesmente porque, segundo o eleata, é impossível fazê-lo.

O enfoque no caminho relativo às opiniões

Mesmo sendo negada qualquer visão parcialmente positiva relativa a “o que não é”, a δόξα não poderá deixar de ser abordada. Com efeito, conforme aludido acima, é nesse caminho que transitam os mortais, “que nada sabem”, e é para ele que o jovem do poema deverá regressar a fim de substituir, por assim dizer, δόξα por λόγος; ou seja, onde predomina a opinião, deve passar a vigorar a argumentação (cf. SANTOS, 2002, p. 82). Ora, na medida em que a argumentação se ancora na investigação pelo pensamento, o exame que permitirá a refutação da δόξα vai requerer o que pode parecer uma contradição, qual seja, a de pensar “o que é para algo não ser” (MCKIRAHAN, 2010, p. 154). Entretanto, esta constitui a etapa inicial do caminho que o jovem deverá percorrer em busca do conhecimento ou da verdade.

O fragmento 8, 7-9 mantém a tese já anunciada em B7, segundo a qual “o que não é” constitui um caminho inviável à investigação e envereda pela apresentação, por parte da deusa, das características de “o que é”.

Note-se que, apesar de Parmênides lançar mão de um recurso da tradição poética em que uma divindade se comunica com um mortal por meio de revelações, as características de “o que é” pela deusa elencadas decorrem de inferências lógicas da tese central: “o que é” é e não pode não ser. Assim, ela afirma “[...] que sendo é ingênito e indestrutível, todo uniforme, inabalável e perfeito; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo”²⁴. Consequentemente, novamente negando “o que não é” como verdade e caminho para o pensar e o dizer, a deusa estabelece que “[...] decidido está então, como necessidade, deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira), enquanto a outra é e é autêntica”²⁵. Na medida em que a deusa afirma que é impossível investigar “o que não é”, desaparece a preocupação do pensamento por investigar “o que é para algo não ser”; pois Parmênides, em diversas passagens e caracterizações, não deixa espaço para tal investigação, fazendo resultar do seu pensamento apenas o inexprimível e o impensável como caminho a ser afastado.

Portanto, em todo o fragmento 8 é explícito que a caracterização de “o que é” como a via escolhida para o pensamento, distinguindo-a da via afastada, que se caracteriza como “o que não é”, é tudo o que o pensamento pode pensar, sendo ele regido pela “força da Necessidade” (κρατερῆ... Ἀνάγκη): sempre o mesmo, completo, imperecível, indivisível, de todo contínuo, imóvel e ingerado (cf. DK 28 B8, 19-34)²⁶. Essa *Necessidade* é a garantia da “pensabilidade” de “o que é”: tanto da via que o indica, como do pensamento que o pensa. Ela representa, segundo Mckirahan (2010, p. 155-156; 161),⁵² uma espécie de grilhão a impedir que “o que é” se torne “o que não é”, deixando assim de ser pleno; embora Mckirahan (2010, p. 155-156; 161) faça questão de afirmar que o termo Ἀνάγκη não tem propriamente um sentido lógico no poema, supomos

²⁴ ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλειστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές (DK 28 B8, 3-6).

²⁵ κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτίτυμον εἶναι (DK 28 B8, 16-18)

²⁶ Essas características ou propriedades podem ser interpretadas como cópulas ou do ponto de vista existencial: “entre estas e outras propriedades do ser de Parmênides, certamente haverá algumas que dependem do uso da cópula (Ser é imutável, pois, se é *F*, para qualquer *F*, então nunca poderá ser *não-F* sem cair no Não-Ser), e algumas que refletem o uso existencial [...]: se o Ser é, *não é nada* (*não é não ser*); se não é gerado, *já está lá*; se é imperecível, *persistirá*” (KAHN, 1986, p. 17). O “é” pode apontar, também, à natureza ou essência de um sujeito da oração.

haver aí, pelo menos, o uso do termo num sentido, por assim dizer, “proto-lógico”. Isto porque as características atribuídas a “o que é” derivam, como já dissemos, da tese central do poema, segundo a qual “o que é” não pode não ser. Nesse caso, identificamos, diferentemente de Mckirahan (2010, p. 155-156; 161), uma espécie de deslocamento de sentido no uso do termo *Ἀνάγκη*: um termo oriundo da poesia mítica²⁷ que designa a deusa da inevitabilidade e que passa a ser usado para designar uma baliza lógica a partir da qual são deduzidas as características de “o que é”. Em outros termos, Parmênides vale-se de uma linguagem e estilo poéticos para inaugurar concepções lógico-filosóficas.

Novamente evidencia-se a reafirmação da tese central do poema, segundo a qual “o que é” e pensamento são o mesmo, acrescida agora de seu caráter inseparável, por força da Necessidade²⁸: o pensamento necessariamente apresenta “o que é” como dimensão cuja verdade será sempre clara; no caso das opiniões dos mortais, não se tem pensamento, mas formulações que misturam “o que é” com “o que não é”, em nada conseguindo, em última instância, agarrar-se. Em contraste com tal caracterização do pensamento que busca fixar-se no “que é” inarredavelmente, “pois nada é ou será outra coisa além do ‘que é’, uma vez que o Destino (*Μοῖρα*) o amarrou para ser inteiro e imóvel)”²⁹, os mortais confiam no que apenas parece ser real e verdadeiro, atribuindo-lhe diversas ocorrências aparentes: “[...] ‘gerar-se’ e ‘destruir-se’, ‘ser e não ser’, ‘mudar de lugar’ e ‘mudar a cor brilhante’”³⁰. Esses atributos opostos representam a ausência do pensamento entre os mortais, ou pelo menos o seu total fracasso: na medida em que não visam “o que é” os mortais restringem-se ao que apenas parece ser “o que é”. Para Cordero (2011, p. 193), tais paralelos são apenas nomes que não correspondem ao real ou verdadeiro, suportados e expressados apenas por opiniões, que não sabem o que é “o que é” e aceitam “o que é” e “o que não é” ao mesmo tempo.

Quando, em DK 28 B8, 50-52, Parmênides diz: “Nisto cesso discurso fiável ou pensamento em torno da verdade; depois disso as humanas opiniões aprende escutando a ordem enganadora das minhas palavras”,³¹ ele termina sua incursão no caminho do “que é” e encaminha o poema a tratar das opiniões dos mortais, subentendendo que “o que é” e “o que não é”, estabelecem, no limite, alguma relação. Trata-se de uma relação de caráter lógico, a saber, uma relação de oposição.

A expressão “ordem enganadora das minhas palavras” (B8, 52) sugere que, ao tratar das opiniões dos mortais que, como afirmado em B6, 4-6, são enganosas ou ilusórias em comparação com a verdade que abordou anteriormente, a própria deusa adverte o jovem de que, a partir desse momento, ela também poderá proferir algo cuja ordem é enganosa. Com isto, tudo se passa como se Parmênides expusesse o contraste entre o que diz a deusa acerca de “o que é” com as crenças comuns dos seres humanos, embora isso pareça contraditório às suas teses iniciais. Nesse caso, torna-se premente outra relação entre “o que é” e “o que não é”, desta vez estabelecida pelas opiniões dos mortais: conforme já visto acima, uma relação de mistura. Nesse sentido, as opiniões resultam no engano, não na falsidade (cf. CORDERO, 2011, p. 41)³².

²⁷ Acerca do uso do termo *Ananke* em Parmênides, (cf. ROBBIANO, 2007, p. 29-30).

²⁸ O pensamento pressupõe, necessariamente, o pensado e o pensamento se enraíza no ser, na medida em que segue pelo seu caminho (cf. CASERTANO, 2007, p. 315; CURD, 2006, p. 41; MCKIRAHAN, 2010, p. 162; MOUJÁN, 2019, p. 18-19).

²⁹ οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι (DK 28 B8, 36-38).

³⁰ γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν (DK 28 B8, 40-41).

³¹ Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων (DK 28, B8 50-52).

³² termo ψευδής (falso) – ou algum de seus cognatos – não ocorre em nenhum lugar do poema. O que há é a deusa proferindo isso: “[...] escutando a voz enganadora das minhas palavras” (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, DK 28, B8 52). O termo usado por Parmênides é “engano” e não “falsidade”.

A verdade, ao contrário, resulta de argumentos ou do discurso confiável, fundamentado em necessidades lógicas de que o caminho do “que é” requer que se ultrapasse o caminho da opinião. Este, perpassado por uma mistura do “que é” com “o que não é”, não é propriamente falso, mas enganoso, visto que é proveniente de uma “multidão indecisa” (ἄκριτα φύλλα) (cf. DK 25, B6, 7)³³. Nesse sentido, novamente a deusa recomenda ao jovem que “[...] nem por este caminho o costume muito experimentado te force, vagando olhos sem foco e ouvidos ressoantes e língua, mas decide pela palavra a prova muito disputada por mim enunciada”³⁴.

Portanto, apenas o argumento (λόγος) conduz à verdade e é convincente, na medida em que visa a verdade (cf. DK 28, B2, 4). A deusa critica, na opinião, a indecisão e o engano discursivos, não propriamente a fonte empírica a ela ligada³⁵. Tal fonte não está em questão, mas apenas as formulações discursivas acerca delas; estas, que se assemelham a pensamentos, derivam, todavia, de uma opinião.

O fragmento 8 está repleto de argumentos a favor da decisão, que o jovem deve tomar, de seguir pelo caminho do “que é”, preterindo as opiniões dos mortais. Note-se, entretanto, que nas linhas 36-37 deste fragmento: “pois *nada* é ou será outra coisa além do que é [...]”, abre-se espaço para a provocação, posteriormente lançada por Górgias em seu tratado Περὶ τοῦ μη ὄντος ἢ περὶ φύσεως³⁶, segundo a qual “o que não é”, em alguma medida, é. A ênfase recai sobre a formulação “nada é” e não sobre o discurso relativo às opiniões dos mortais, que misturam “o que é” com “o que não é”.

Quanto aos pares de opostos: geração – corrupção, móvel – imóvel, relativos àquilo que *parece ser*, cumpre reiterar que eles podem apenas revelar a referida mistura, identificada pela deusa como via não confiável e, portanto, incorreta para a investigação do pensamento. É, portanto, Górgias que chamará atenção para o problema lógico, supostamente criado por Parmênides, segundo o qual “o que não é” pode ser. Este constituirá o tema de nosso artigo “Ser E Não-ser, eis a questão: as críticas de Górgias a Parmênides”, em vias de publicação.

Conclusão

Na medida em que Parmênides estabelece uma identidade entre “o que é”, pensar e dizer, instituindo “o que é” como estando no horizonte do pensamento e não das sensações, ele direciona a investigação para um caminho em que a δόξα (que mistura “o que é” com “o que não é”) não é viável ao conhecimento e à verdade. Seu valor epistêmico é limitado, já que ela deverá ser submetida ao escrutínio da argumentação, orientada pelas características de “o

³³ O falso não cabe à opinião, em Parmênides, porque ela e o seu suposto oposto, a verdade, não se excluem: “ela diz respeito à condição humana, a um estado de mente e, como tal, expressa as idiossincrasias de sua disposição mental e de seu modo de ser” (SPINELLI, 1999, p. 17).

³⁴ μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουίην καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηρον ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (DK 28 B7, 3-6).

³⁵ Em Spinelli (1999, p. 17) lemos: “A alêtheia expressa um conceito apurado de saber. Ela se refere (pelo que está posto no frag. 1, 29: Ἀληθείης εὐκυκλῆος — ‘Verdade bem redonda’) a um saber perfeito, extraordinário, como se fosse um ideal. A *doxa*, por sua vez, expressa o ordinário, o corriqueiro. Na medida em que designa (frag. 1, 30) ‘as opiniões dos mortais’ (ἠδὲ βροτῶν δόξας), ela indica o ‘senso comum’ com o qual se orientam os homens em geral. É bem provável que a fórmula contida no frag. 7, 3 — ‘*éthos* de muita empiria’ (ἔθος πολύπειρον) seja a sua melhor expressão. Por ela poderíamos entender a *doxa* como sendo (digamos assim) um ‘saber’ consuetudinário, fundado numa ‘experiência’ (ἐμπειρία) múltipla e diversificada; como tal, não propriamente falso, mas dotado de muitos enganos, carente de rigor lógico e mutável. A empiria seria a sua fonte privilegiada, mas não a causa de todos os seus problemas. É a falta de *decisão* racional a fonte de todos os seus males. É pelo não uso do *Logos* que impera a falsa convicção (*não há fé verdadeira* - οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής”. Ver também Cordero (2011, p. 212), segundo o qual as opiniões possuem princípios físicos ou cosmológicos que invariavelmente remetem à contradição.

³⁶ Isso traduz-se por “Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza”, que se encontra em um texto clássico: *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (M. X. G.). O texto referido é uma paráfrase cujo autor é pseudo-Aristóteles.

que é" reveladas pela deusa – ingênito, indestrutível, compacto, inabalável, homogêneo, uno e contínuo. Ao propor a substituição da δόξα pelo λόγος, Parmênides não só formula outra noção de φύσις, distinta da dos milesianos, como funda as bases lógicas da investigação filosófica de cunho essencialista, posteriormente revisitadas por Platão e Aristóteles. O que nos parece particularmente interessante é que o fundador da filosofia como atividade argumentativa não rompe de todo com a tradição poética; com efeito, vale-se amplamente da métrica de Homero e Hesíodo para inventar a lógica, mantendo também a identidade, cara à tradição arcaica, entre φύσις e λόγος.

Referências

- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- BOCAYUVA, I. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 51, n. 122, jul./dez. 2010, p. 399-412.
- BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BOSSI, B. What Heraclitus and Parmenides have in Common on Reality and Deception. *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, n. 48, 2005, p. 21-34.
- CASERTANO, G. A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, jul./dez, 2007, p. 307-327.
- CASERTANO, G. L'ambigua Realità del Discorso nel 'Peri tou me ontos di Gorgia' (com um aceno all'Elena). *Philosophica*, n. 5, 1995, p. 3-18.
- CASERTANO, G. *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Maria G. Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.
- CURD, P. Parmenides and after: unity and plurality. In: GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (Eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. London: Madison, 2006. p. 39-55.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band I. Ed. Bilingue. 7ª ed. Zurich: Weidmann, 1954 [1901].
- GALLOP, D. 'Is' or 'Is Not'? *The Monist*, Oxford, v. 62, n. 1, 1979, p. 61-80.
- KAHN, C. Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being. In: KNUUTTILA, S.; HINTIKKA, J. (Eds.). *The Logic of Being*. Dordrecht: Reidel, 1986. p. 1-28.
- MCKIRAHAN, R. D. *Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 2010.
- MOUJÁN, F. R. Parmenides as a precursor of Plato's dialectics. *Revista Archai*, v. 26, 2019, p. 1-26.
- OWEN, G. E. L. Eleatic Questions. *The Classical Quarterly*, New Series, v. 10, n. 1, may./1960, p. 84-102.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, prefácio, comentários e notas de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002. SANTOS, J. S. Parmênides e a antepredicatividade. In: BULHÕES, F.; NAHRA, C. L.; SANTOS, J. S. Análise da *episkepsis tôn onomáton* de Antístenes. *Sofia*, v. 8, n. 1, 2019, p. 221-235.

SILVA, M. F. (Ed.) *Natureza e Metafísica*. Natal: EDUFRN, 2015.

SPINELLI, M. Dois temas em Parmênides: conhecimento, verdade e opinião / Ser, dizer e pensar. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 13, 1999, p. 5-31.

WEDIN, M. V. *Parmenides' grand deduction: a logical reconstruction of the way of truth*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Sobre os autores

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Atua na graduação e na pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Hedgar Lopes de Castro

Doutorando em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Recebido: 12/04/2024
Aprovado: 13/04/2024

Received: 12/04/2024
Approved: 13/04/2024