BIBLIOTECA CLÁSSICA

FILÓSOFOS ÉPICOS I
PARMÊNIDES E XENÓFANES
fragmentos

Edição do texto grego, revisão e comentários
Fernando Santoro

Revisão Científica
Néstor Cordero

Fundação Biblioteca Nacional

Hexis editora

Rio de Janeiro, 2011

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

Presidenta da República
Dilma Vana Rousseff

Ministra da Cultura
Ana de Hollanda

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL

Presidente
Galeno Amorim

Diretoria Executiva
Célia Portella

Coodenação Geral de Pesquisa e Editoração
Oscar M. C. Gonçalves

MINISTÉRIO DA CULTURA
Fundação BIBLIOTECA NACIONAL

EXPEDIENTE

Biblioteca Clássica
Filósofos Épicos I
Parmênides e Xenófanes – Fragmentos

Edição do texto grego, tradução e notas
Fernando Santoro

Revisão Científica
Néstor Cordero

Chefia na Edição do livro
Guilherme Celestino

Assistência na Edição e Tradução
Eraci de Oliveira
Luan Reboredo

Revisão de Língua Portuguesa
Luiza Miriam Ribeiro Martins

Revisão de Língua Grega
Clarissa Marchelli

Projeto Gráfico
Samuel Tavares
Guilherme Celestino

Capa
Maria Fernanda Moreira
Ali Celestino

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVRO, RJ

P265f
v.1

Parmênides, Xenófanes
Filósofos épicos I : Parmênides e Xenófanes, fragmentos / edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro ; revisão cientifica Néstor Cordero. - Rio de Janeiro : Hexis : Fundação Biblioteca Nacional, 2011.
184p. (Biblioteca clássica ; v.1)

Texto bilíngue, português e grego
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-62987-05-2

1. Parmênides. 2. Xenófanes, ca. 570-ca. 478 a.C. 3. Filosofia antiga. 4. Poesia grega. I. Xenófanes, ca. 570-ca. 478 a.C. II. Santoro, Fernando, 1968-. III. Cordero, Néstor-Luis. IV. Biblioteca Nacional (Brasil). V. Título. VI. Título: Parmênides e Xenófanes, fragmentos. VII. Série.

11-1348. CDD: 182.3
CDU: 1(38)

11.03.11 14.03.11

025006

Hexis editora

"Hexis" é um selo editorial da
Ali Comunicação e Marketing
Av Presidente Vargas, 590/1003,
Rio de Janeiro, RJ CEP 20071-000
www.alicomunicacao.com.br
comercial@alicomunicacao.com.br

COMISSÃO EDITORIAL

Fernando Muniz, UFF
Fernando Santoro, UFRJ
Henrique Cairus, UFRJ
Izabela Bocayuva, UERJ
Luis Felipe Belintani, UFF

CONSELHO CONSULTIVO

Marcos Martinho, USP
Breno B. Sebastiani, USP
Gabriele Cornelli, UNB
Emmanuel Carneiro Leão, UFRJ
Márcia Cavalcante Schuback, Södertörns Högskola
Néstor Cordero, U. de Rennes
Pierre Chiron, U. de Paris XII
Helène Casanova-Robin, U. de Paris IV
Bárbara Cassin, CNRS
David Konstan, U. of Brown
Livio Rossetti, U. di Peruggia
Giovanni Casertano, U. di Napoli

Volumes

Este volume:
Filósofos Épicos I – Parmênides e Xenófanes, fragmentos
Editor do texto grego: Fernando Santoro
Tradutor: Fernando Santoro
Revisor: Néstor Cordero
Introduções, comentários e notas: Fernando Santoro

Próximos volumes:
Filósofos Épicos II – Parmênides e Xenófanes, testemunhos de vida e doutrina
Filósofos Épicos III – Empédocles, fragmentos
Filósofos Épicos IV – Empédocles, testemunhos de vida e doutrina

BIBLIOTECA CLÁSSICA

OBJETIVOS GERAIS

A BIBLIOTECA CLÁSSICA é um programa editorial para publicação das obras clássicas da filosofia e da literatura antiga. O objetivo é reunir em língua portuguesa um acervo de edições bilíngues com aparato de notas e comentários, segundo o mais alto padrão acadêmico internacional.

O projeto inclui um núcleo básico de pesquisa, avaliação e tradução composto de professores universitários e pesquisadores de pós-graduação, coordenados pelas equipes dos Laboratórios integrantes do Polo de Estudos Clássicos do Estado do Rio de Janeiro – PEC, vinculados à UERJ, UFF e UFRJ, com apoio da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC e da Fundação Biblioteca Nacional. A Coleção é realizada por um *pool* de editoras responsáveis pela execução gráfica e pela distribuição.

METODOLOGIA

Edição dos textos gregos

Para a composição dos textos gregos editados, recomenda-se a consulta e crítica das principais edições críticas e também fac-símiles dos manuscritos, quando disponíveis. Todavia a coleção não se propõe a realizar o trabalho paleográfico e filológico de uma edição crítica exaustiva. As edições devem apontar as variantes mais significativas em notas de pé de página. Não é exigido repertoriar todas as variantes encontradas nas edições críticas consultadas. As notas ao texto grego devem ser ao mesmo tempo sucintas e claras. Indica-se sempre a proveniência das variantes, de fontes e edições críticas. A pontuação moderna é uma escolha do editor.

É repertoriada a lista completa de fontes e suas edições, segundo as edições críticas consultadas. Quando edições das fontes são diretamente tratadas, constam na bibliografia. Em geral, as referências a manuscritos das fontes são indiretas, segundo as edições críticas; estas serão creditadas quando divergentes.

O texto grego pode seguir igualmente uma edição crítica previamente estabelecida, que esteja em domínio público ou cujos direitos sejam cedidos. Nestes casos, a autoria deve ser explicitamente creditada a quem estabeleceu o texto.

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

A tradução

Em toda tradução, o ponto de partida está em explicitar o sentido do texto. Mas, quando se percorre as tão diversas traduções já editadas, em português, em francês, em alemão, em espanhol, em inglês..., "percebe-se que já desde os manuscritos, 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"[1].

O que Bollack diz acima a respeito de sua tradução dos manuscritos de Epicuro vale igualmente, ou ainda mais, para nossas traduções dos clássicos. É preciso escolher a lição, com a vista calcada no sentido integral de cada obra, segundo o princípio bem assentado da arte da hermenêutica, expresso por Schleiermacher; mas para escolher entre tantos sentidos integrais possíveis e bem justificados, apontamos 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. Contudo, 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 raramente é assinalada. Assim, muitas vezes, há mais de uma variante de interesse para a compreensão integral das obras; nestes casos, se seguem os manuscritos mais fiáveis (os que apresentam trechos maiores, os mais antigos, os melhor conservados), mas se assinalam as variantes e correções alternativas. Correções aos manuscritos devem ser assinaladas e creditadas ao seu autor.

As Joias da Biblioteca Nacional

O Projeto de editar os clássicos – abrindo com os "filósofos épicos" – inclui também o destaque de sua recepção em

1 Jean BOLLACK. Comentário sobre sua tradução dos textos de Epicuro, disponível em: <http://www.greekphilosophy.com>.

língua portuguesa, inclusive com a edição ou reedição de obras de significado especial para esta língua. Tais obras são o que denominamos "as Joias da Biblioteca", incluem desde manuscritos nunca antes editados do acervo da FBN (como a tradução dos *Versos de Ouro de Pitágoras* por Luiz Antonio de Azevedo Lisbonnense, do séc XVIII, Manuscrito: Ref. I. 14,01,044 – FBN), textos editados em diversos contextos, tal como tradução do *Poema de Parmênides* por Gerardo Mello Mourão, publicada em uma revista da prefeitura do Rio de Janeiro em 1986, ou *As lágrimas de Heráclito de Antônio Vieira* (Ref. VI-308,1,29) do séc. XVII, que recebeu recente publicação bilíngue. Para tanto, as seções de manuscritos e de obras raras, bem como a de periódicos da FBN estão sendo pesquisadas, em busca desses pequenos tesouros ocultos ou esquecidos.

Para cada volume, eventualmente para cada autor, produziremos um apêndice com um texto ou seleção de textos significativos para a literatura e a recepção da obra em língua portuguesa. No caso de serem textos inéditos, publicaremos o texto completo; no caso de já terem sido publicados em contexto diferenciado, selecionaremos partes significativas ou faremos seleções comparativas (por ex. as seis [ou mais] traduções brasileiras do frag. DK B11 das Sátiras de Xenófanes).

CONSELHO EDITORIAL

Os Títulos da coleção devem ser indicados por algum membro do Conselho Editorial (composto pelos membros da Comissão Editorial e do Conselho Consultivo) e aceitos pela maioria simples da Comissão Editorial da Coleção BIBLIOTECA CLÁSSICA, a qual pode solicitar pareceres de membros do Conselho Consultivo.

Os membros do Conselho Editorial são permanentes, podendo sair por vontade própria. Somente em caso de saída de um membro da Comissão Editorial pode ser indicado novo membro, aceito por unanimidade da Comissão, para que esta mantenha o número de cinco membros. Pode ser indicado novo membro para a Comissão Consultiva, aceito por unanimidade da Comissão Editorial.

A Comissão Editorial deve zelar pelo cumprimento das regras da coleção e encaminhar às editoras associadas os manuscritos aprovados, de preferência, com parecer científico anexado e revisão por autoridade científica no assunto. Normas editoriais disponíveis em <www.pec.ufrj.br>.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que contribuíram para a realização deste estudo, a começar por Marcelo Pimenta Marques, cuja leitura atenta de minha tese de doutorado, em 1998, 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 e formação em filosofia e língua gregas. À Professora Barbara Cassin, devo muitas das lições de cuidado e amor aos textos, formadoras do que entendo hoje por rigor, perspicácia e honestidade filológicos para com a filosofia.

Agradeço com entusiasmo a todos os amigos que discutiram comigo as decisões de edição e tradução ao longo dos últimos cinco anos. Devo um agradecimento especial aos que me transmitiram seus apontamentos precisos e úteis, como Jean Bollack, Lambros Couloubaritsis, Giovanni Casertano, Chiara Robbiano, José Gabriel Trindade, Lívio Rossetti, Tatiana Ribeiro, Henrique Cairus, Gerard Journée, Leopoldo Iribarren, Lucia Saudelli e Aude Engel.

Agradeço especialmente a todos os participantes do Seminário de 2010/2011 sobre os pré-socráticos gregos/latinos do centro Léon Robin, e particularmente seus condutores André Laks e Carlos Levy; sem dúvida me alargaram a visão, sobretudo quanto aos efeitos no texto da sua transmissão e recepção.

Um agradecimento especial a Néstor Cordero que, além de abrir-me as portas para o mundo eleata, aceitou a faina de ser o revisor oficial deste volume.

Também devo agradecer aos meus orientandos e ex-orientandos, que suportaram alguns anos de discussões e experiências, nas aulas de graduação e pós-graduação, e nas jornadas de tradução do Laboratório OUSIA de Estudos em Filosofia Clássica; alguns me ajudaram diretamente no presente trabalho: Carlos Lemos, Felipe Gonçalves, Daniel Rubião, Rafael Barbosa, Carolina Torres, Suzana Piscitello, Eraci de Oliveira, Luan Reboredo, Guilherme Celestino.

Agradeço de coração ao Tunga e ao Embaixador Gonçalo Mourão a autorização para republicar, na seção das "Joias", a épica tradução do *Poema* de Parmênides realizada por seu pai Gerardo Mello Mourão.

Por fim, agradeço às agências brasileiras de fomento sem as quais tudo isso não seria alcançado: à Fundação Biblioteca Nacional, pela bolsa de pesquisa (2007-2009) sobre "Os Filósofos Poetas" e seu apoio à publicação deste primeiro volume da Coleção Biblioteca Clássica; à Fundação Capes, pela bolsa de pesquisa (2010-2011) e suporte institucional (acordo Capes/Cofecub) para o projeto de pesquisa sobre "As origens da linguagem filosófica: estratégias retóricas e poéticas da sabedoria antiga" e à Faperj pelo apoio à formação do Polo de Estudos Clássicos do Rio de Janeiro.

ABREVIATURAS USUAIS

abl.	ablativo
abrev.	abreviatura, abreviado
ac.	acusativo
app.	apêndice
cap.	capítulo
com.	comentário
cf.	confrontar / conferir
dat.	dativo
d.C.	depois de Cristo
ed.	editor, editores, edição, editora
ex.	exemplo
f.	feminino, na forma feminina
FBN	Fundação Biblioteca Nacional
fr.	fragmento, fragmentos
g.	grama
gen.	genitivo
introd.	introdução
loc.	locativo
m.	masculino, na forma masculina
n.	nascido em / nota, notas
nom.	nominativo
Ol.	Olimpíada
org.	organizador, organizadores
p.	página, páginas
pl.	plural
pub.	publicado em
ref.	referência
reimpr.	reimpressão
rev.	revisão de, revisado por
sc.	a saber
séc.	século(s)
ser.	série, séries
sg.	singular
suppl.	Suplemento
s.v.	termo substantivo
trad.	tradução, traduzido por
v.	volume, volumes / verso, no verso
voc.	vocativo
vv.	versos, nos versos

SIGLAS E ABREVIATURAS NESTE VOLUME

Ald.	Aldo Manucio (editor da primeira tentativa de estabelecimento do texto de Parmênides, Veneza, 1526 – chamada edição Aldina)
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
DK	Diels, H. & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. ^{6}1951 (2004)
DK A	seção de doxografias (vida e doutrina)
DK B	seção dos fragmentos
E; L; N; F etc.	manuscritos E; L; N; F etc. (discriminados na seção FONTES DOS FRAGMENTOS E SUAS EDIÇÕES)
libri	códices, manuscritos
mss.	manuscritos
reed.	reeditado
Sext.	Sexto Empírico
[ ]	Somente no texto grego e na tradução, palavra entre colchetes significa presença nos manuscritos posta em suspeição pelos editores.
< >	Palavra interposta pelos editores ou pelo tradutor.

SUMÁRIO

BIBLIOTECA CLÁSSICA V

AGRADECIMENTOS VIII

ABREVIATURAS USUAIS X

SIGLAS E ABREVIATURAS NESTE VOLUME XI

PREFÁCIO 1
Os filósofos poetas 1
A determinação como *"physikói"* e *"physiólogoi"* 2
A discussão acerca do método 3
Cosmologia, teologia e outras ciências 3
A forma épica 4

XENÓFANES DE COLOFÃO 7
INTRODUÇÃO AOS FRAGMENTOS 9
Vida de Xenófanes 9
Edição do texto grego e tradução 9
Os gêneros e seus metros 10
O verso épico 11
As Elegias 11
As Sátiras (*sílloi*) 11
Os temas filosóficos 12
FRAGMENTOS 19
Elegias 21
Sátiras 29
Paródias 37
Da Natureza 39
FRAGMENTOS DUVIDOSOS 49

PARMÊNIDES DE ELÉIA 53
INTRODUÇÃO AOS FRAGMENTOS DO POEMA DE PARMÊNIDES 55
Vida de Parmênides 55
A reconstituição arqueológica 57
Edição do texto grego 59
Nossa tradução 60
Os deuses-conceito 62
Os nomes dos deuses 65
O Poema e suas "partes" 71

FRAGMENTOS....77
Da Natureza....79
Proêmio....79
Programa 1....85
Programa 2....87
Os Caminhos 1....89
Os Caminhos 2....89
Os Caminhos 3....91
O Caminho do que é....93
O Caminho das Opiniões 1....101
O Caminho das Opiniões 2....105
O Caminho das Opiniões 3....107
Cosmos 1....107
Cosmos 2....109
Cosmos 3....111
Cosmos 4....113
Cosmos 5....113
Cosmos 6....115
Cosmos 7....117
Cosmos 8....117
Cosmos 9....117
FRAGMENTOS DUVIDOSOS....119
TÁBUA DE CONCORDÂNCIA....124

FONTES DOS FRAGMENTOS E SUAS EDIÇÕES.... 127

JOIAS DA BIBLIOTECA NACIONAL....139

ÍNDICE ONOMÁSTICO....147

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS....151

para Antônio

PREFÁCIO

Os filósofos poetas

A filosofia surge, na Grécia, em meio a um fecundo diálogo e uma calorosa disputa entre valores e formas de conhecimento. Diálogo e disputa que são entretidos com as formas tradicionais de educar e conhecer, sobretudo a poesia épica, mas também a poesia lírica, a órfica, a trágica, as tradições oraculares e outras formas de expressão e de linguagem. Os primeiros filósofos nascem diretamente destas tradições discursivas, e muitas vezes mantêm elementos formais e também conteúdos similares a esta origem – ao mesmo tempo em que frequentemente assumem uma posição de distanciamento e confronto face às mesmas.

Uma longa tradição, que já vem desde os comentadores alexandrinos, passando pela edição de Stephanus da *Poiesis Philosophica* (1573) até a grande compilação de filósofos arcaicos de Friedrich Wilhelm August Mullach *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (1860) seguida da coletânea de Hermann Diels *Poetarum Philosophorum Fragmenta* (1901), vinculou fortemente os primeiros filósofos a suas origens poéticas, tanto que os denominava "Poetas Filósofos". Esta denominação tinha em geral, porém, uma conotação pejorativa, de viés positivista: tratavam-se ainda de protofilósofos, pensadores que falavam por meio de alegorias, porque não teriam ainda desenvolvido a linguagem madura da filosofia e da ciência. Somente com a obra maior de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a partir do início do séc. XX com contínuas revisões feitas por ele e Walter Kranz até 1952, estes filósofos passaram a ser denominados canonicamente como "filósofos pré-socráticos". Contudo, o tom de classificá-los como aspirantes à filosofia não se alterou, visto que ser anterior a Sócrates ainda é visto como anterior ao paradigma clássico da filosofia. Mas ressoa ainda, por todo o séc. XX, a relação que Nietzsche lhes imprimiu com a poesia trágica, desfazendo o preconceito positivista que vê a ciência como uma superação dos mitos e da poesia. De fato, a filosofia dos primeiros filósofos faz parte de uma grande transformação criativa da

linguagem, da cultura, das instituições que se interpenetram e influenciam. A filosofia não supera a poesia, mas concorre entre as diversas formas de pensamento e expressão para o diverso desempenho criador do conhecimento, da cultura e da civilização.

A relação da filosofia com a poesia, na Magna Grécia dos séc. VI e V a.C., não é somente uma relação exterior, de recíproca influência e de empréstimos de recursos expressivos ou formatos discursivos. Com efeito, a filosofia surge originalmente, como um gênero de poesia sapiencial, e merece ser pensada neste limiar em que confluem literatura, retórica, pensamento e conhecimento. Com os filósofos épicos exploramos as potencialidades criativas deste limiar, a partir da ecdótica dos textos gregos e das traduções, abrindo caminho para uma análise discursiva de suas formas originais de expressão e, principalmente, para a discussão filosófica dos seus conteúdos e temas.

Chamamos de 'épicos', filósofos como Xenófanes, Parmênides e Empédocles. Filósofos que compuseram, entre suas obras, poemas/tratados sobre a natureza (*perì phýseos*). São *épicos* segundo uma abordagem que diz respeito ao estatuto das formas e conteúdos da filosofia em seus primórdios, face aos demais discursos sapienciais e formas de expressão coetâneos, particularmente os poemas de tradição homérica.

Destaquemos quatro aspectos dos Filósofos Épicos, esboçados aqui cada um em separado, como um programa de investigação. Cada um delimita um conjunto que aproxima de seus textos outros textos de formas afins dentro do campo da literatura sapiencial grega, criando zonas de fronteira que se cruzam sem se sobrepor.

A determinação como "*physikói*" e "*physiólogoi*"

Aristóteles, no primeiro livro da Metafísica (982a), nomeia os seus predecessores, estes que trataram dos primeiros princípios e causas, simplesmente, de "*sophói*" ou "*philósophoi*", diferenciando-os dos poetas, que ele chama também de "*theólogoi*". No primeiro livro de sua Física, Aristóteles ocupa-se de discutir as principais teses ontológicas dos eleatas, para estabelecer o seu próprio conceito de *phýsis* (natureza) como princípio de movimento. Assim, o Estagirita estabelece a perspectiva para abordar Xenófanes e Parmênides como filósofos que tratam da natureza. O título que seus tratados irão (posteriormente) receber: "*Acerca da Natureza*" (*Perì Phýseos*)

deve-se a esta perspectiva, a qual também vai dirigir a obra que, por muito tempo, foi o lugar de divulgação destes tratados: a compilação, empreendida por Teofrasto, das opiniões dos filósofos da natureza "*Physikôn Dóxai*". O problema aqui pode abrir-se por várias portas: uma primeira é em que medida a abordagem do tema dos princípios como um problema que diz respeito à *phýsis* é um marco de origem da filosofia; outra é acerca da determinação do próprio sentido de natureza, e sua dependência da perspectiva aristotélica.

A discussão acerca do método

Xenófanes, particularmente no fragmento DK 21 B 34, e Parmênides na primeira parte do poema (os fragmentos DK 28 B1 até B6, pelo menos) têm como objeto de reflexão o próprio conhecimento, seus caminhos, desvios e limitações. Assim, seus tratados acerca da natureza englobam também o que poderíamos considerar como discussões preliminares metodológicas acerca do estatuto da verdade e das opiniões. Talvez essa seja uma das principais características da nascente filosofia: não apenas buscar a expressão de verdades, mas refletir sobre a própria condição da verdade. Isso os diferencia dos discursos sapienciais tradicionais, tais como na poesia épica de Hesíodo e Homero, mesmo quando esta versa a respeito de sua inspiração pelas musas. A reflexão sobre o estatuto do conhecimento diferencia-os também dos contextos rituais de revelação e interpretação, tal como os oráculos. Por outro lado, Parmênides e Xenófanes não opõem ao verdadeiro o falso, mas as opiniões. Isso aponta para uma diferença em relação às compreensões clássicas de verdade como adequação, que se vão consolidar em Platão e, principalmente, na discussão aristotélica sobre o discurso apofântico (declarativo, demonstrativo). Com relação ao estatuto do conhecimento, Xenófanes, Parmênides e Empédocles estão na fronteira de um mundo em transformação, e conservam de modo rico e refletido elementos das experiências tradicionais de inspiração e revelação ao mesmo tempo em que apresentam um ímpeto de investigação da natureza e um cuidado de explicação dos fenômenos que já os projeta como homens de ciência e filosofia.

Cosmologia, teologia e outras ciências

Os tratados acerca da natureza de Xenófanes e Parmênides expõem uma visão do cosmos com aspectos as-

tronômicos, geográficos, biológicos etc. de particular interesse para a história das ciências e para uma reflexão epistemológica em geral[2]. A compreensão desta visão do cosmos é também decisiva para a reflexão sobre o sentido da chamada "segunda parte" do Poema de Parmênides e para a consideração do estatuto do conhecimento humano e das "opiniões dos mortais"[3], Neste contexto, também é significativo o problema do estatuto ontológico dos deuses, seu lugar na cosmovisão dos poetas filósofos, e a crítica a como os homens os compreendem e se relacionam com eles – que aparece não apenas nos fragmentos dos tratados acerca da natureza dos pré-socráticos em geral, mas também particularmente nos fragmentos satíricos (*Sílloi*) de Xenófanes. Convivem, mas não sem conflitos, discursos teogônicos e cosmogônicos. Ao mesmo tempo em que podemos vislumbrar catálogos de deuses, encontramos a crítica às concepções teológicas tradicionais, sobretudo quanto ao seu antropomorfismo. Esta crítica está no coração das considerações sobre a opinião, a nomeação, o engano e tudo o que se pode enquadrar dentro da perspectiva de uma experiência humana repleta de limitações. Neste sentido, os textos também são potencialmente ricos de uma antropologia filosófica.

A forma épica

Entre os diversos filósofos conhecidos que escreveram tratados acerca da natureza, alguns usaram em seus tratados a forma épica da versificação em hexâmetros dactílicos[4], entre os quais: Xenófanes, Parmênides e Empédocles. Não se trata de uma simples continuação da tradição de poesia sapiencial homérica. A filosofia já havia experimentado a prosa nos tratados acerca da natureza em sua origem jônica. Xenófanes de Colofão provém diretamente dessa tradição naturalista jônica, mas era também um rapsodo, que recitava tanto poemas seus quanto do repertório homérico, o qual também interpretava e criticava. E Parmênides, apesar de apresentar um tratado que dialoga e polemiza com as recentes filosofias jônicas, parece que decide muito propositalmente pela forma tradicional do verso homérico.

---

2 Cf. Popper, Karl, *The world of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment* (1998).

3 Cf. Casertano, Giovanni, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza* (1989).

4 Cf. p. 10 (Os Gêneros e Seus Metros).

Portanto, o uso do verso é uma escolha deliberada e não uma inerte continuação da tradição. As referências a Homero também se faz em alusões a expressões e a episódios da épica, quer dizer: também aos conteúdos narrados nos poemas[5]. Por outro lado, há uma forte crítica acerca desses conteúdos, sobretudo no que se refere aos discursos acerca dos deuses.

O problema está em como justificar a escolha do verso. Por que escrever filosofia em poemas metrificados como os de Homero? O mesmo Homero que muitas vezes é o modelo de valores e de conteúdos a criticar. Talvez, seja justamente para concorrer pelo mesmo público, e pela mesma função de educador dos homens civilizados. Talvez, mais do que nos conteúdos, se deva investigar o efeito pretendido por tais filósofos com suas obras poéticas. Um efeito que se queria produzir por meio de uma performance típica para um largo auditório. Afinal, uma récita pública segundo a tradição dos rapsodos declamadores de cantos homéricos, como Xenófanes, devia surtir um efeito bem mais amplo do que uma leitura de estudo privado. Não se pode esquecer tampouco a função mnemônica do hexâmetro; a memória é a base da conservação e da transmissão sapiencial para uma civilização que ainda está em processo de alfabetização. Não é por acaso que nas teogonias, Memória seja esposa do governante Zeus e mãe das Musas inspiradoras.

O hexâmetro dactílico é escolhido pelos filósofos épicos quando tratam da natureza, mas entre estes filósofos poetas incluímos também Xenófanes que faz poesia sapiencial também com outros metros. As sátiras (*sílloi*) incluem uma reflexão sobre os limites e métodos do conhecimento que não se deve excluir do gênero de poesia sapiencial; e mesmo as elegias de Xenófanes contêm prescrições e reflexões de ordem ética e política.

5 Cf. Cassin, Barbara. 1998. pp 48-64 e a referência aos versos épicos em Coxon, A. H., ²2009.

XENÓFANES DE COLOFÃO



INTRODUÇÃO AOS FRAGMENTOS DOS POEMAS DE XENÓFANES

Vida de Xenófanes

Xenófanes nasceu na cidade de Colofão, na Jônia, em torno de 570 a.C. Foi contemporâneo de Anaximandro, respirou os ares dos filósofos naturalistas da região e, sobretudo, seu pendor pela agonística em torno dos princípios. Com a invasão dos Persas, fugido ou banido, migrou em direção ao ocidente por volta de 545, passando por várias cidades gregas, pela Sicília, pelo sul da Itália, sempre realizando sua atividade de rapsodo. Como rapsodo, interpretava certamente Homero, Hesíodo e também poemas de própria autoria. Pelas suas considerações críticas à épica arcaica se pode imaginar que suas interpretações não fossem somente récitas inspiradas desprovidas de reflexão, tal como Platão caricaturou a atividade dos rapsodos no diálogo *Íon*. Esteve presente na fundação de Eleia em 540 e muito provavelmente ali manteve intensa atividade intelectual e letiva. Encontrou-se certamente com o jovem Parmênides, mas as notícias de que foi o fundador da Escola Eleata decerto decorrem do desejo de transformar algumas afinidades de prática e doutrina em grandes encontros históricos. De toda forma, a recepção do poeta põe na conta de sua nova teologia, crítica do antropomorfismo de Homero e Hesíodo, a ideia e teoria do Uno, assumida de diversas maneiras pelos filósofos que atuaram em Eleia. Além dos poemas de que nos sobraram fragmentos, também se tem notícia de que escreveu outros poemas épicos, como a *Fundação de Colofão* e a *Fundação de Eleia*. Xenófanes viveu mais de noventa anos, conforme seus próprios versos autobiográficos.[6]

Edição do texto grego e tradução

Para o texto grego de Xenófanes, tomamos como ponto de partida a edição de domínio publico de Hermann Diels *Poe-*

6 A maioria dos dados biográficos de Xenófanes encontra-se em Diógenes Laércio, *Vitae philosophorum* IX, 18-20 (DK 21 A 1).

tarum Philosophorum Fragmenta (1901) digitalizada e disponível na Internet. Utilizamos, por sua maleabilidade, a versão do sítio mantido por Zdeněk Kratochvíl, montada a partir da *Anthologia lyrica*, ed. Hiller – Crusius, Lipsiae, 1903 e da última edição de Hermann Diels e Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1951. Cotejamos diretamente a edição Diels-Kranz (1951), usada para a referência da notação, e as edições de J. H. Lesher (1992) e Jaap Mansfeld (1983).

No grego, deixamos em minúsculas todos os fragmentos atribuídos, mas não alteramos as maiúsculas no texto das fontes. Na tradução, usamos maiúsculas nos nomes próprios e nos nomes de deuses; explicaremos o motivo adiante[7].

A recepção dos Fragmentos de Xenófanes em português produziu alguns excelentes trabalhos, entre os quais destacamos a experiência de tradução de inspiração concretista de Trajano Vieira[8], que explora o potencial poético da forma fragmentada do legado pré-socrático. Buscamos em nossas traduções a informação filológica suficiente, a clareza filosófica e a ordenação poética, à medida do possível. Procuramos nos pôr a caminho da excelência literária de Anna Lia de Almeida Prado[9] e Trajano Vieira. Nossa contribuição suplementar diz respeito apenas às informações filológicas e à possibilidade de cotejo com o grego. Para se ter ideia da variação, brindamos o leitor, no anexo das "Joias da Biblioteca Nacional", com algumas das traduções para o português do fragmento B11.

Os gêneros e seus metros

Mesmo sendo autor de uma obra sobre a natureza e com suas observações importantes sobre a limitação do conhecimento humano, não é à toa que Xenófanes seja muitas vezes mais lembrado como poeta do que filósofo. Isto se deve à variedade de metros e gêneros poéticos em que escreveu. Mas, não foi menos filósofo em um gênero do que em outro, seus dísticos elegíacos e seus iambos não sendo menos ricos de assertivas sapienciais.

---

7 Cf. Os deuses-conceito p. 62.

8 Vieira, Trajano, *Xenofanias*. Campinas, Ed. Unicamp, 2006.

9 Prado, Anna L. A. de A. *Fragmentos de Xenófanes de Colofão*, in: *Os Pré-Socráticos*, org. J. Cavalcante de Souza, São Paulo, Abril, 1973.

O verso épico

Xenófanes usa o verso épico ou homérico, o hexâmetro dactílico, no seu poema didático *Da Natureza*, assim como o farão Parmênides e Empédocles[10]. O verso épico é usado nos poemas que educam os gregos. Os jovens fazem a escansão do ritmo com os pés e cumprem exercícios físicos enquanto recitam as palavras de Homero e Hesíodo. Poderíamos dizer que o hexâmetro é a pauta do caderno oral de aprendizagem. É o suporte mnemônico da cultura grega arcaica. O dáctilo ou compasso dactílico é composto de uma sílaba longa seguida de duas breves: – ∪∪ .

Esquema simples do hexâmetro dactílico:
– ∪∪ | – ∪∪ | – ∪∪ | – ∪∪ | – ∪∪ | – ∪

As Elegias

São chamados de elegias os poemas de Xenófanes construídos com o "dístico elegíaco", composto de um hexâmetro dactílico e de um pentâmetro dactílico alternados. Por conta da variação, transmite mais carga emotiva do que o metro épico, composto exclusivamente de hexâmetros. Há dois fragmentos maiores das elegias: um trata dos ritos de realização de um banquete, com importante consideração sobre os deuses que inclui uma crítica velada a Homero e Hesíodo; o outro é um fragmento de ordem política sobre os valores pelos quais os cidadãos honram seus heróis, com uma crítica à opinião comum dos homens. Dos demais fragmentos, alguns poderiam integrar esses primeiros poemas.

Esquema simples do dístico elegíaco:
– ∪∪ | – ∪∪ | – ∪∪ | – ∪∪ | – ∪∪ | – ∪
– ∪∪ | – ∪∪ | – | – ∪∪ – ∪∪ | ∪

As Sátiras (*sílloi*)

Os *sílloi*, sátiras, são poemas curtos, compostos de iambos (que em grego significa "invectiva") O metro iâmbico é mais próximo da prosa quotidiana (pés alternando uma sílaba breve e uma longa), por isso o trímetro iâmbico foi o verso usado na poesia dramática antiga. O iambo satírico é usado para lançar impropérios ou para fazer críticas irônicas. Aris-

10 Cf. A forma épica, p. 4.

tóteles considera o iambo e a poesia de invectiva a origem da comédia[11]. Sem dúvidas, esta arte também está na origem da dialética, principalmente a de verve socrática.

Esquema simples do trímetro iâmbico:
∪ – ∪ – |∪ – ∪ – |∪ – ∪ –

Os temas filosóficos

As questões filosóficas que Xenófanes aborda variam e se acomodam confortavelmente nos modelos poéticos em que ele exerce sua verve. Para a descrição cósmica própria de um discurso sobre a natureza, o filósofo toma a altivez do hexâmetro épico. Para a crítica às opiniões de autores tradicionais ou às do senso comum, usa a invectiva satírica. Para os preparativos rituais de uma festa, declama uma elegia. Se, ao examinar os conteúdos, adotássemos uma perspectiva anacrônica moderna, que visa o objeto tratado e o método de tratá-lo, não veríamos diferenças de gêneros poéticos, mas de campos do conhecimento e suas ciências. Chamaríamos o primeiro de discurso cosmológico, pois tem em vista a ordem dos elementos e o mundo. O segundo poderíamos chamar de discurso epistemológico, porque trata dos limites do conhecimento e do modo como o senso comum e os antigos poetas projetam sua própria imagem e opinião sobre os deuses. O terceiro seria difícil de enquadrar em uma ciência moderna, trata-se mais de um saber viver, um domínio dos costumes, que os antigos romanos chamavam de arte do "convívio" e que constituiu uma literatura toda particular sobre os modos e discursos nos "banquetes"; Platão, Xenofonte, Plutarco, Ateneu foram alguns dos expoentes neste gênero e nesta arte. Assim, ainda que nos esforcemos para enquadrá-lo em nossas temáticas filosóficas tradicionais, Xenófanes parece à primeira vista mais um escritor bastante versátil do que um sábio ou um filósofo propriamente dito, ou seja, um homem que escreve desde um ponto de vista universal do conhecimento, que tem uma unidade de pensamento e que poderíamos descrever em seu caráter filosófico próprio. Todavia, podemos reparar que há um mesmo motivo que perpassa tanto a sua épica, quanto as sátiras e as elegias. É este motivo que nos permite uma aproximação mais significativa tanto do caráter de Xenófanes quanto do seu significado para a história da filosofia.

11 Aristóteles. Poética, 1449a 4.

A recepção tradicional da filosofia de Xenófanes aproxima-se deste seu caráter, por assim dizer "único", também de maneiras diferentes, segundo interesses também diversos. A primeira e talvez ainda mais pregnante das interpretações de Xenófanes é devedora de uma referência feita no diálogo *Sofista* de Platão:

> [...] τὸ δὲ παρ᾽ ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων, οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. (242d)

> [fala o Estrangeiro de Eleia][...] mas a nossa tribo eleática, iniciada a partir de Xenófanes e mesmo ainda antes, transmitia com tais histórias que o que chamamos de todo é um único.

Platão faz a escola eleática gravitar em torno da ideia do uno, que para ele é o núcleo da concepção ontológica de Parmênides e seus sucessores imediatos, tal como expõe também no outro diálogo que versa sobre o método da escola, justamente intitulado *Parmênides*. O uno tem para Platão importância ontológica e lógica capital na constituição de sua teoria das ideias, por isso ele mesmo faz questão de declarar-se da família, mesmo à sua moda, como um filho rebelde que ousa refutar o pai. Os fragmentos de Xenófanes de que dispomos não falam propriamente nem de unidade conceitual da ideia nem explicitamente de uma unidade cósmica. Encontramos o "uno" ou "único" atribuído a um deus, em B23 e encontramos referências a uma totalidade das coisas em B24, B25, B27, B29 e principalmente em B34. Todos estes fragmentos, Hermann Diels os dispõe dentro de um discurso cósmico sobre a natureza, ao passo que, recentemente, Mansfeld (1983), adotando outra heurística, prefere distribuí-los por assunto: B27 e B29 sobre filosofia da natureza, B23, B24 e B25, sobre o novo deus e B34 sobre o conhecimento. Diels investe na proximidade com Parmênides, quando propõe que Xenófanes teria escrito um poema em versos épicos que trata, primeiro, da constituição de um deus único que tudo pensa e, em segundo, da geração cósmica a partir dos elementos e, terceiro, também do método e dos limites do conhecimento. Estes três elementos, de certo modo, os encontraremos reunidos por Parmênides em um único poema. Não é uma hipótese ruim, mas Diels às vezes exagera para defendê-la, como quando acrescenta nove palavras à biografia de Xenófanes

narrada por Diógenes Laércio (DK 21 A1, 15-16), atestando que Xenófanes viveu e lecionou em Eleia!

Muitos historiadores da filosofia e da religião apontam para a menção do "deus único" de Xenófanes como signo de um monoteísmo grego, muitas vezes associando tal postura à ideia de uma evolução cultural racionalista. Esta perspectiva chega a fazer com que o próprio fragmento B23, onde encontramos a menção, receba interpretações contorcidas para que o fundo politeísta não apareça. Diz Xenófanes: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος que traduzimos por: "um único deus, entre deuses e homens o maior". Já o próprio Clemente, não por acaso um apologeta cristão, nos lega o verso dizendo que "Xenófanes ensinava que o deus é único e incorpóreo": διδάσκων ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ θεὸς, e fazia com que uma hierarquia entre os deuses passasse por uma anulação de sua multiplicidade. Diels reforça a interpretação de Clemente quando a justifica dizendo que "entre deuses e homens" é uma expressão polar (*polarische Ausdrucksweise*) usada para significar simplesmente que o deus único é absolutamente maior. Algumas traduções vão além, neste mesmo sentido, como a de R. Sanesi[12] "*C'è fra il mondo divino e quello umano um solo dio*". E assim se foi constituindo uma segunda opinião constante sobre a filosofia e a teologia de Xenófanes.

De fato, é uma nova forma de falar dos deuses, uma nova teologia, o que vemos perpassar tanto as elegias, quanto os versos épicos e os satíricos. Mas antes de associar esta teologia a uma visão monoteista, tal como quiseram e fizeram os padres apologetas não apenas com Xenófanes mas também com toda filosofia que lhes desse margem a defender o cristianismo, e antes de dar outra opinião, vejamos um pouco mais de perto os textos de Xenófanes.

Nas elegias, o filósofo poeta condena certas figurações pueris dos deuses (B1):

> O homem de louvor, bebendo, revela nobrezas,
> como a memória e o empenho na virtude,
> não se põe a contar lutas de Titãs, de Gigantes
> nem de Centauros, ficções dos antigos,
> ou revoltas violentas, em que nada é útil;
> bom é comprometer-se com os deuses sempre.

12 In: Guarracino, Vicenzo org. Lirici greci. 2 vol. Milano, Bompiani, 2009. p. 239.

A crítica dirige-se contra as monstruosas ficções (*plásmata*) de titãs, gigantes e centauros e ao modo violento como, na visão dos antigos, tais deuses se comportam. Tais antigos são aqueles teólogos épicos cheios de imaginação, não citados aqui, mas claramente insinuados: sobretudo Hesíodo e Homero. Para Xenófanes, os homens devem valorizar a memória, a nobreza e a virtude. Mais do que tentar imaginar e figurar os deuses, devem comprometer-se com eles para bem agir. Nenhum traço de monoteismo, a crítica não é à multiplicidade dos deuses mas à postura dos homens para com eles. Este modelo de crítica à figuração de deuses violentos será retomado e desenvolvido por Sócrates na *República* de Platão. Há indícios de que Parmênides também teria tocado nesse aspecto da monstruosidade dos deuses, mas são indícios indiretos e ambíguos[13].

Não mais insinuada, mas declarada explicitamente, aparece esta mesma crítica nos poemas satíricos (B11):

> Homero como Hesíodo atribuíram aos deuses tudo
> quanto entre os homens é infâmia e vergonha
> roubar, raptar e enganar mutuamente.

Os poemas satíricos têm essa característica própria do drama cômico de falar a língua de todos os dias, de modo claro e direto. E provocativo. Sem dúvida, não é apenas o tema da crítica teológica o que influenciou os discursos de Sócrates e Platão. Também as suas formas de exercer a crítica de modo performativo, dramático e irônico remontam, nos diálogos, a uma origem que não pode distar da encenação das comédias e das declamações de vitupérios satíricos que preenchiam os intervalos das récitas de cantos épicos[14].

A crítica das sátiras se dirige aos poetas tradicionais, e também aos ritos e representações dos deuses. Xenófanes, de modo irônico, desdenha do antropomorfismo e do etnomorfismo das representações que os povos fazem de seus deuses. Conquistou nas muitas viagens o distanciamento reflexivo pela extensa experiência com a diversidade dos povos e suas culturas (B15 e B16):

---

13 Cf. Cicero, *De natura deorum* I, 28 (DK 28 A 37).

14 Sobre a origem performativa e dramática da dialética Cf. Rossetti, Livio, *El "drama filosófico", invención del s. V a. C. (Zenon y los Sofistas)*. Rev. Filosófica Univ. Costa Rica XLVI (117/118) (2008), p. 34.

Mas se tivessem mãos os bois, <os cavalos> e os leões,
quando pintassem com as mãos e compuzessem obras como os homens,
cavalos como cavalos, bois semelhantes aos bois
pintariam a forma dos deuses e fariam corpos
tais como fosse o próprio aspecto <de cada um>.

Os etíopes <dizem que seus deuses> são negros de nariz chato
os trácios <dizem serem> de olhos verdes e ruivos.

Todavia, suas asserções teológicas não são apenas negativas ou irônicas. Nos seus versos épicos há lugar também para a proposição de um deus superior, sensível a todas as coisas e que domina a totalidade do real por meio do pensamento, permanecendo firme e imóvel. São os fragmentos B23 a B26 que Justamente dão embasamento à recepção para constituir as duas tradicionais considerações sobre Xenófanes: como avô do uno eleático e defensor de uma concepção monoteísta:

Um único deus, entre deuses e homens o maior,
em nada semelhante aos mortais nem no corpo nem no pensamento.

Inteiro vê, inteiro pensa, inteiro também escuta.

Mas sem esforço tudo vibra com o coração do pensamento.

Sempre no mesmo permanece, não se move,
nem lhe convém sair ali e acolá.

As quatro citações são efetivamente fragmentárias, com suas frases descontextualizadas e incompletas, oriundas de três fontes diferentes. As reúne em semelhança o tom épico do verso, que justifica a hipótese de Diels para integrá-las em um poema *Da Natureza*. Há uma reconstituição crítica dos argumentos relativos aos predicados desse deus na escola peripatética, o tratado sobre a ontologia eleática *De Melisso Xenophane Gorgia*. Nele, o deus aparece como único por ser o que há de mais poderoso. Novamente temos o mesmo problema de interpretação: Xenófanes fala do único deus que governa tudo ou de um deus mais poderoso que se sobrepõe aos demais? Em vez de tomar partido por essa ou por aquela posição, uma não menos dogmática do que a outra, é preciso ouvir o que o

próprio Xenófanes considera sobre aquilo que ele mesmo fala sobre os deuses e sobre o todo (B34):

> E ao certo nenhum homem sabe coisa alguma
> nem há de saber algo sobre os deuses nem sobre o todo de que falo;
> pois se, na melhor das hipóteses, ocorresse-lhe dizer algo perfeito,
> ele mesmo, no entanto, não saberia; opinião é o que se cria sobre
> tudo.

A lucidez destas palavras sobre os limites do conhecimento humano é espantosa. Também aqui se apresenta uma postura essencial do caráter filosófico, que se tornará paradigmática com a figura de Sócrates. Abre-se aqui um efetivo abismo entre todo saber revelado e inspirado, por um lado, e a reflexão sobre o saber e os limites do saber, por outro. Que esta reflexão originária do modo filosófico de conhecer tenha surgido no interior mesmo da tradição declamatória épica e como que uma reação resultante de sua própria exposição interpretativa não é menos espantoso.

XENÓFANES DE COLOFÃO

FRAGMENTA DK 21 B

FRAGMENTOS

ΕΛΕΓΕΙΑΙ

B 1

νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἁπάντων
καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ᾽ ἀμφιτιθεῖ στεφάνους,
ἄλλος δ᾽ εὐῶδες μύρον ἐν φιάληι παρατείνει·
κρατὴρ δ᾽ ἕστηκεν μεστὸς εὐφροσύνης,
ἄλλος δ᾽ οἶνος ἕτοιμος, ὃς οὔποτέ φησι προδώσειν,
μείλιχος ἐν κεράμοισ᾽ ἄνθεος ὀζόμενος·
ἐν δὲ μέσοισ᾽ ἁγνὴν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἵησι·
ψυχρὸν δ᾽ ἔστιν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρόν·
πάρκεινται δ᾽ ἄρτοι ξανθοὶ γεραρή τε τράπεζα
τυροῦ καὶ μέλιτος πίονος ἀχθομένη·
βωμὸς δ᾽ ἄνθεσιν ἀν τὸ μέσον πάντηι πεπύκασται,
μολπὴ δ᾽ ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη.
χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις·
σπείσαντας δὲ καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι
πρήσσειν – ταῦτα γὰρ ὧν ἐστι προχειρότερον –
οὐχ ὕβρις πίνειν[1] ὁπόσον κεν ἔχων ἀφίκοιο
οἴκαδ᾽ ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος.
ἀνδρῶν δ᾽ αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει,
ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ᾽ ἀρετῆς,
οὔτι μάχας διέπων τιτήνων οὐδὲ γιγάντων
οὐδέ <τε> κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,
ἢ στάσιας σφεδανάς, τοῖσ᾽ οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι·
θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν.

Fonte de B1:
Ateneu, *Deipnosofistas* XI, 7 Kaibel; p. 462c

1 ὕβρεις πίνειν δ᾽ Ath.: verb. Musurus, Bergk 14; Diels.

ELEGIAS

B 1

Agora sim, o chão está limpo e as mãos de todos
e os cálices. Um cinge de coroas trançadas,
outro verte mirra perfumada no vaso;
um ergue uma taça cheio de alegria
outro diz que o vinho preparado nunca vai faltar
suave mel nas jarras, de aroma floral.
Em meio, exala odor sagrado de incenso
a água está fresca, suave e pura;
ao lado, há pães dourados sobre a mesa farta
carregada de queijo e espesso mel;
com todas as flores, ao centro, há uma altar recoberto,
Música domina a casa inteira e Festa[2].
É preciso primeiro que homens alegres cantem ao deus
com benditas histórias e palavras puras;
feitas libações e preces pelo poder de agir
com justiça – pois isto é de praxe –
não beber além de quanto aguentar
para voltar à casa sem guia, a não ser pela idade.
O homem de louvor, bebendo, revela nobrezas,
como a memória e o empenho na virtude,
não se põe a contar lutas de Titãs, de Gigantes
nem de Centauros, ficções dos antigos,
ou revoltas violentas, em que nada é útil;
bom é comprometer-se com os deuses sempre.

2 Música: *Molpé* e Festa: *Thalía*. Optamos por traduzir, sempre que possível, os nomes dos deuses, pois são nominalizações de substantivos comuns, deificando experiências que a sensibilidade grega toma por extraordinárias. As maiúsculas nos nomes dos deuses são efeito da tradução, para evidenciar que, embora portem nomes comuns, são, todavia, percebidos como divindades. Esta é uma característica importante dos filósofos épicos. Contra o reputado monoteísmo de Xenófanes, que não aconselharia tal procedimento, Cf. B 23.

B 2

ἀλλ᾽ εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο
ἢ πενταθλεύων, ἔνθα διὸς τέμενος
πὰρ πίσαο ῥοῆισ᾽ ἐν ὀλυμπίηι, εἴτε παλαίων
ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων,
εἴτε τι δεινὸν ἄεθλον ὃ παγκράτιον καλέουσιν,
ἀστοῖσίν κ᾽ εἴη κυδρότερος προσορᾶν
καί κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο
καί κεν σῖτ᾽ εἴη δημοσίων κτεάνων
ἐκ πόλεως καὶ δῶρον ὅ οἱ κειμήλιον εἴη·
εἴτε καὶ ἵπποισιν, ταῦτά κε πάντα λάχοι
οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ. ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἠδ᾽ ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
ἀλλ᾽ εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.
οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετείη
οὔτ᾽ εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην,
οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον
ῥώμης ὅσσ᾽ ἀνδρῶν ἔργ᾽ ἐν ἀγῶνι πέλει,
τοὔνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίηι πόλις εἴη.
σμικρὸν δ᾽ ἄν τι πόλει χάρμα γένοιτ᾽ ἐπὶ τῶι,
εἴ τις ἀεθλεύων νικῶι πίσαο παρ᾽ ὄχθας·
οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοὺς πόλεως.

Fonte de B2:
Ateneu, *Deipnosofistas* X, 6 Kaibel; p. 413s

B 3

ἁβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ λυδῶν,
ὅφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς,
ἤιεσαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε᾽ ἔχοντες,
οὐ μείους ὥσπερ χίλιοι εἰς ἐπίπαν,
αὐχαλέοι, χαίτηισιν ἀγάλμενοι εὐπρεπέεσσιν,
ἀσκητοῖσ᾽ ὀδμὴν χρίμασι δευόμενοι.

Fonte de B3:
Ateneu, *Deipnosofistas* XII, 31 Kaibel; p. 526a

B 2

Se levasse a vitória pela velocidade dos pés
ou no pentatlo, lá no templo de Zeus
à margem do rio Pisa em Olímpia, ou na luta
ou ainda suportando a dor do pugilato,
ou na ferina disputa chamada pancrácio,
deslumbraria os cidadãos com tanta glória
e alcançaria nos jogos a tribuna de honra
e receberia sustento do erário
da cidade, e um prêmio que lhe fosse valioso;
e até mesmo no hipismo, tudo isso lhe caberia
sem valer como eu: pois melhor que o vigor
de homens e cavalos é nossa sabedoria.
Quanta insensatez! E não é justo
preferir o vigor à boa sabedoria.
Pois nem se houvesse um bom pugilista entre o povo
nem um bom no pentatlo, tampouco na luta
nem mesmo na velocidade dos pés, mais valorosa
do que a força dos homens na peleja dos jogos,
não alcançaria a cidade um governo melhor.
Curta alegria gozaria a cidade
se um atleta competindo, ganhasse às margens do Pisa:
pois isso não enche os silos da cidade.

B 3

Tendo aprendido as sutilezas inúteis dos Lídios
quando viviam sem a odiosa tirania,
iam à praça vestindo túnicas púrpuras,
não menos que mil ao todo,
cheios de si, garbosos em seus cabelos bem cuidados,
impregnados com perfumes de óleos refinados.

B 4

<πρῶτοι οἱ> λυδοὶ νόμισμα <κοψάμενοι>[3]

Fonte de B4:
Pollux, *Vocabulário,* IX, 83, 6-10
εἴτε Φείδων πρῶτος ὁ Ἀργεῖος ἔκοψε νόμισμα εἴτε Δημοδίκη ἡ Κυμαία συνοικήσασα Μίδαι τῶι Φρυγὶ (παῖς δ' ἦν Ἀγαμέμνονος Κυμαίων βασιλέως) εἴτε Ἀθηναίοις Ἐριχθόνιος καὶ Λύκος, εἴτε Λυδοί, καθά φησι Ξενοφάνης.

Cf. Heródoto, Histórias I, 94:
Λυδοὶ γὰρ δὴ καὶ πρῶτοι ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, νόμισμα χρυσοῦ καὶ ἀργυροῦ κοψάμενοι ἐχρήσαντο.

B 5

οὐδέ κεν ἐν κύλικι πρότερον κεράσειέ τις οἶνον
ἐγχέας, ἀλλ' ὕδωρ καὶ καθύπερθε μέθυ.

Fonte de B5:
Ateneu, *Deipnosofistas* XI, 18, 3 Kaibel; p. 782a

B 6

Fonte de B6:
Ateneu, *Deipnosofistas* IX, 6, 20 Kaibel; p. 368e

Ξενοφάνης δ' ὁ Κολοφώνιος ἐν τοῖς ἐλεγείοις φησί·

πέμψας γὰρ κωλῆν ἐρίφου σκέλος ἤραο πῖον
ταύρου λαρινοῦ, τίμιον ἀνδρὶ λαχεῖν,
τοῦ κλέος ἑλλάδα πᾶσαν ἐφίξεται οὐδ' ἀπολήξει,
ἔστ' ἂν ἀοιδάων ἦι γένος ἑλλαδικῶν.

3 Paráfrase.

B 4

Os lídios, primeiros a cunharem uma moeda. [4]

Fonte de B4

Pollux, Vocabulário, IX, 83, 6-10

Seja Fédon o argivo quem primeiro cunhou uma moeda, seja Demódica a cimeia que desposou Midas o frígio (e era filha de Agamemnon, rei dos cimeus) sejam os atenienses Erictônio e Lyco, ou ainda os lídios, como disse Xenófanes.

Cf. Heródoto, Histórias I, 94:

Pois, foram mesmo os lídios, pelo que sabemos, os primeiros dentre os homens a cunhar e manusear moedas de ouro e prata.

B 5

Ninguém faria uma mistura na taça vertendo o vinho
primeiro, mas água e por cima o vinho.

B 6

Xenófanes de Colofão disse nas elegias[5]:

Pois tendo enviado uma coxa de cabrito, recebei
um pernil de touro cevado, digno de um varão,
cuja glória alcançará toda a Grécia e não se apagará
enquanto houver a estirpe de aedos helenos.

4 Reconstrução hipotética a partir da citação de Pollux, segundo a formulação de Heródoto.

5 Desta apresentação retemos o título da coletânea, que denomina o gênero.

B 7

νῦν αὖτ᾽ ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον.

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
«παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ᾽, ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστίν
ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αἴων».

Fonte de B7:
Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos* VIII, 34

περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτ᾽ ἄλλον αὐτὸν [sc. Πυθαγόραν] γεγενῆσθαι Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή (B7, 1) ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν οὕτως ἔχει (B7, 2-5)

B 8

Fonte de B8:
Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos* IX, 18, 12

μακροβιώτατός τε γέγονεν, ὥς που καὶ αὐτός φησιν·

ἤδη δ᾽ ἑπτά τ᾽ ἔασι καὶ ἑξήκοντ᾽ ἐνιαυτοὶ
βλητρίζοντες ἐμὴν φροντίδ᾽ ἀν᾽ ἑλλάδα γῆν·
ἐκ γενετῆς δὲ τότ᾽ ἦσαν ἐείκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς,
εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ᾽ οἶδα λέγειν ἐτύμως.

B 9

ἀνδρὸς γηρέντος πολλὸν ἀφαυρότερος.

Fonte de B9:
Etimológico Genuíno, s. v. γῆρας

B 7

1 E agora, de novo dirigir-me-ei a um outro discurso e apontarei [o caminho.

Certa vez, ao presenciar um cão ser enxotado
dizem que apiedou-se e disse[6] esta palavra:
"Para! Não bata, pois é de um homem amigo
5 essa alma: reconheci o tom do ganido."

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos* VIII, 34

Acerca do fato de ele [sc. Pitágoras] ter nascido outro outrora, Xenófanes testemunha nas Elegias, começando assim: (B7, 1) e acerca dele contou desse modo: (B7, 2-5)

B 8

Teve uma vida extremamente longa, como ele mesmo disse:

Sessenta e sete anos já se passaram
Debatendo-me com meu pensamento pela terra grega;
do nascimento até então conto mais vinte e cinco
se ainda sei eu falar disso com acerto.

B 9

Muito mais fraco do que um homem velho.

6 Xenófanes refere-se a Pitágoras.

ΣΙΛΛΟΙ

B 10

ἐξ ἀρχῆς καθ᾽ ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες...

Fonte de B10:
Élio Herodiano, *Dois Tempos*; p. 296, 6 (Cr. An. Ox. III)

B 11

πάντα θεοῖσ᾽ ἀνέθηκαν ὅμηρός θ᾽ ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ᾽ ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Fonte de B11:
Sexto Empírico, *Contra os professores*, IX, 193

B 12

Fonte de B12:
Sexto Empírico, *Contra os professores* I, 289

῞Ομηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη

ὡς πλεῖστ(α) ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

B 13

alii Homerum quam Hesiodum maiorem natu fuisse scripserunt, in quibus Philochorus et Xenophanes, alii minorem.

Fonte de B13:
Gélio, *Noites Áticas* III, 11

SÁTIRAS

B 10

Desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero...

B 11

Homero como Hesíodo atribuíram aos deuses tudo
quanto entre os homens é infâmia e vergonha
roubar, raptar e enganar mutuamente.

B 12

Homero e Hesíodo segundo Xenófanes de Colofão[7]:

Tantas vezes alardeiam obras perversas dos deuses
roubar, raptar e enganar mutuamente

B 13

Alguns escreveram que Homero era mais velho que Hesíodo, entre os quais, Filocoro[8] e Xenófanes, outros que era mais novo.

---

7 Sexto Empírico, depois de citar Xenófanes, exemplifica e cita uma passagem da Ilíada: "Cronos, dizem, que na era em que se engendrava a vida feliz, castrou o pai e devorou a prole, e Zeus, o seu filho, destituidor do comando, 'lançou-o para baixo da terra' (14, 204)."

8 Cf. fr. 54b; FHG I, 393.

B 14

ἀλλ᾽ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ᾽ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Fonte de B14:
Clemente de Alexandria, *Miscelâneas* V, 109, 2 (seq. B 23)

B 15

ἀλλ᾽ εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ᾽>[9] ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ᾽ ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί <κε>[10] θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ᾽ ἐποίουν
τοιαῦθ᾽ οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>[11].

Fonte de B15:
Clemente de Alexandria, *Miscelâneas* V, 109, 3 (seq. B 14)

B 16

αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε
θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς <φασι πέλεσθαι>[12].

Fonte de B16:
Clemente de Alexandria, *Miscelâneas* VII, 22

Ἕλληνες δὲ ὥσπερ ἀνθρωπομόρφους οὕτως καὶ ἀνθρωποπαθεῖς τοὺς θεοὺς ὑποτίθενται, καὶ καθάπερ τὰς μορφὰς αὐτῶν ὁμοίας ἑαυτοῖς ἕκαστοι διαζωγραφοῦσιν, ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης· Αἰθίοπές τε σιμοὺς μέλανάς τε Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς.

---

9 <ἵπποι τ᾽> add. Diels.

10 <κε> DK: < > Sylburg.

11 <ἕκαστοι> add. Herwerden.

12 Paráfrase de Diels.

B 14

Mas os mortais crêem que os deuses são gerados,
e que têm roupas como as suas, e têm voz e têm corpo.

B 15

Mas se tivessem mãos os bois, <os cavalos>[13] e os leões,
quando pintassem com as mãos e compuzessem obras como os [homens,
cavalos como cavalos, bois semelhantes aos bois
pintariam a forma dos deuses e fariam corpos
tais como fosse o próprio aspecto <de cada um>[14].

B 16

Os etíopes <dizem que seus deuses> são negros de nariz chato
os trácios <dizem serem> de olhos verdes e ruivos.[15]

Clemente de Alexandria, *Miscelâneas* VII, 22
Os gregos supõem que os deuses têm formas e sentimentos humanos, e cada um os representa segundo sua própria forma, como diz Xenófanes: "Etíopes, negros de nariz chato, e trácios, ruivos de olhos verdes".

13 add. Diels.

14 add. Herwerden.

15 O dístico é uma reconstrução de Diels, parafraseando Clemente.

B 17

Fonte de B17:
Escólios de Aristófanes, *Cavaleiros* 408 (cf. Hesychios, s. v. βάκχος)

βάκχους ... τοὺς κλάδους, οὓς οἱ μύσται φέρουσι. μέμνηται δὲ Ξενοφάνης ἐν Σίλλοις·

ἑστᾶσιν δ' ἐλάτης <βάκχοι>[16] πυκινὸν περὶ δῶμα.

B 18

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν[17],
ἀλλὰ χρόνωι ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Fonte de B18:
Estobeu, *Eclogae* I, 8, 2

B 19

Fonte de B19:
Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos* I, 23

δοκεῖ δὲ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὥς φησιν Εὔδημος ἐν τῆι περὶ τῶν Ἀστρολογουμένων ἱστορίαι, ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει.

16 DK : < > Wachsmuth.

17 ὑπέδειξαν Flor. 29, 41 : παρέδειξαν Ecl. I, 8, 2.

B 17

"Bacos": os ramos que os mistas carregam. Xenófanes lembra nas Sátiras:

> Fincam <bacos>[18] de pinho em torno da casa firme.

B 18

> Os deuses de início não mostram tudo aos mortais,
> mas os que investigam, com o tempo, descobrem o melhor.

B 19

Parece, segundo alguns, [que Tales] foi o primeiro a estudar os astros e predizer eclipses solares e solstícios, como disse Eudemo em seu tratado de investigações astronômicas[19], pelo que Xenófanes e Heródoto o admiravam.

18 DK.

19 Cf. fr. 94 Speng., cf. 11 A 5.

B 20

Fonte de B20:
Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos* I, 111

ὡς δὲ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος

ἀκηκοέναι φησί, τέτταρα πρὸς τοῖς πεντήκοντα καὶ ἑκατόν.

B 21

Fonte de B21:
Escólios em Aristófanes, *A Paz*, 697

ὁ Σιμωνίδης διεβέβλητο ἐπὶ φιλαργυρίαι .... χαριέντως δὲ πάνυ τῶι αὐτῶι λόγωι διέσυρε (β τοῦ ἰαμβοποιοῦ) καὶ μέμνηται ὅτι σμικρολόγος ἦν. ὅθεν Ξενοφάνης

κίμβικα

αὐτὸν προσαγορεύει. (Cf. DK 21 A 22.)

B 21a

Fonte de B21a:
Escólios em Homero, Oxyrh.1087, 40 (Ox. Pap. VIII, p. 103)

τὸ ἔρυκος

παρὰ Ξενοφάνει ἐν ε Σίλλων.

B 20

Como Xenófanes de Colofão disse

> ter ouvido, cento e cinquenta e quatro[20].

B 21

Simônides foi acusado de avarice... com muita graça (Aristófanes) o ridicularizou com as mesmas palavras (Livro II do Satírico) e lembra que era mesquinho. Por isso Xenófanes chamou-o de

> Mão-de-vaca.

B 21a

> "Érico"[21],

em Xenófanes, no livro V das Sátiras.

---

20 sc. anos que Epimênides viveu.

21 De "Eryx", rei mitológico que deu nome a uma montanha na Sicília.

ΠΑΡΩΙΔΙΑΙ

B 22

Fonte de B22:
Ateneu, Epítome II, p. 54e

Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἐν Παρωιδίαις·

πὰρ πυρὶ χρὴ τοιαῦτα λέγειν χειμῶνος ἐν ὥρηι
ἐν κλίνηι μαλακῆι κατακείμενον, ἔμπλεον ὄντα,
πίνοντα γλυκὺν οἶνον, ὑποτρώγοντ᾽ ἐρεβίνθους·
‘τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν, πόσα τοι ἔτε᾽ ἐστί, φέριστε;
πηλίκος ἦσθ᾽, ὅθ᾽ ὁ Μῆδος ἀφίκετο;’

PARÓDIAS

B 22

Xenófanes de Colofão, nas Paródias[22]:

> Quando, junto à lareira, num dia de inverno,
> Repousando em leito macio, estiveres satisfeito,
> Bebendo um vinho suave e petiscando grãos de bico,
> Precisas dizer para ti mesmo:
> "Quem és tu? De que estirpe de homens provéns?
> Quantos anos tens? Que idade tinhas quando veio o Meda?"

22 "As Paródias" talvez fosse outra forma de se referir às "Sátiras".

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

B 23

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα.

Fonte de B23:
Clemente de Alexandria, *Miscelâneas* V, 109, 1

B 24

οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ᾽ ἀκούει.

Fonte de B24:
Sexto Empírico, *Contra os professores* IX, 144

B 25

ἀλλ᾽ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Fonte de B25:
Simplício, *Com. Física de Aristóteles* 23, 20 (Cf. DK 21 A 31)

B 26

αἰεὶ δ᾽ ἐν ταὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλληι.

Fonte de B26:
Simplício, *Com. Física de Aristóteles* 23, 11 (Cf. DK 21 A 31)

DA NATUREZA

B 23

Um único deus, entre deuses e homens o maior,
em nada semelhante aos mortais nem no corpo nem no
[pensamento.[23]

B 24

Inteiro vê, inteiro pensa, inteiro também escuta.[24]

B 25

Mas sem esforço tudo vibra com o coração do pensamento.

B 26

Sempre no mesmo permanece, não se move,
nem lhe convém sair ali e acolá.

23 Cf. DK 21 A 30.

24 Cf. DK 21 A 1.

B 27

ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶι.

Fonte de B 27:
Aécio IV, 5

B 28

γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται.

Fonte de B 28:
Aquiles Tácio, trechos da Introdução ao *Arato* 4, 69; p. 34, 11 Maass

B 29

γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ(αι) ἠδὲ φύονται.

Fonte de B29:
Filopão, *Com. à Física de Aristóteles*, 125, 27
ὁ Πορφύριός φησι τὸν Ξενοφάνην τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν δοξάσαι ἀρχάς, τὴν γῆν λέγω καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ χρῆσιν αὐτοῦ παρατίθεται τοῦτο δηλοῦσαν· (B29)

Cf. Simplício, *Com. à Física de Aristóteles* 188, 32 (Simplício atribui por engano a citação a Anaxímenes, também via Porfírio)

B 27

pois da terra tudo se gera e na terra tudo se encerra.[25]

B 28

este limite da Terra para cima é visto a nossos pés beirando o ar, para baixo atinge o ilimitado.[26]

B 29

Terra e água é tudo quanto surge e desabrocha.[27]

Porfírio disse que Xenófanes considerava como princípios o seco e o úmido, digo a terra e a água, e citava um exemplo dele em que teria declarado o seguinte: (B29)

25 Cf. DK 21 A 36.

26 Cf. DK 21 A 32; A 33, 3.

27 Cf. DK 21 A 29.

B 30

Fonte de B30:
Aécio III, 4, 4; *Escólio Genovês à Ilíada,* XXI,196

Ξενοφάνης ἐν τῶι Περὶ φύσεως·

πηγὴ δ᾽ ἐστὶ θάλασσ(α) ὕδατος, πηγὴ δ᾽ ἀνέμοιο·
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν <
>[28] ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλοιο
οὔτε· ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ᾽ αἰ<θέρος>[29] ὄμβριον ὕδωρ,
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν.

B 31

ἠέλιός θ᾽ ὑπεριέμενος γαῖάν τ᾽ ἐπιθάλπων.

Fonte de B31:
Heráclito Estoico, *Alegorias de Homero* c. 44 (Etimol., s. v. *hyperíon*)

B 32

ἥν τ᾽ ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

Fonte de B32:
Escólios BLT Eust. sobre Hom. Ilíada Λ 27

---

28 οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν <γίνοιτό κε ἴς ἀνέμοιο ἐκπνείοντος> ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλοιο DK : οὔτε γὰρ < ἦν ἀνέμος κεν> ἄνευ πόντου μεγάλοιο Edmonds : οὔτε γὰρ < ἄν νέφε᾽ οὔτ᾽ ἀνέμων ἄν ἐγίγνετ᾽ ἀϋτμὴ> ἐν νεφέεσιν ἔσωθεν Diels : οὔτε γὰρ ἄν γνόφος ἔσθεν H. Weil : οὔτε γὰρ ἄν νέφε ἔσκεν. Ludwich. ‖ ἄνευ πόντου Nicole : ἄνα πόντοιο Genov.

29 Verb. DK.

B 30

Xenófanes no Poema Acerca da Natureza:

> O mar é fonte de água, fonte de vento;
> pois em nuvem nem <
> >[30] de dentro sem o mar imenso
> nem correntes de rios, nem água e<térea> de chuva;
> mas o grande mar é genitor de nuvens, de ventos e
> também de rios.[31]

B 31

> O sol alçando-se sobre a terra e aquecendo-a.

B 32

> Aquela a quem chamam Íris, também é nuvem em sua natureza,
> deixa-se ver púrpura, rubra e verde.

---

30 O escólio foge à métrica como se faltasse uma parte, que os editores buscaram suprir: DK: "pois nas nuvens nem <surgiria a evaporação do vento> sem partir do mar imenso". Edmonds: "pois nem <haveria vento> sem o imenso mar". Esta conjectura de Edmonds é mais coerente e econômica, no conteúdo e no verso. Foi adotada também por Lesher.

31 Cf. DK 21 A 46.

B 33

πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

Fonte de B33:
Sexto Empírico, *Contra os professores* X, 314

B 34

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Fontes de B34:
(1-4) Sexto Empírico, *Contra os professores*. VII, 49
(1-2) Plutarco, *Do modo como os jovens deveriam ouvir os poetas* 17e.

B 35

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι...

Fonte de B 35:
Plutarco, *No Banquete,* 746b

B 36

ὁππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι ...

Fonte de B 36:
Élio Herodiano, *Dois Tempos*. II, 16, 22

B 37

καὶ μὲν ἐνὶ σπεάτεσσί τεοῖς καταλείβεται ὕδωρ.

Fonte de B 37:
Élio Herodiano, *Das Elocuções Singulares* II, 936, 19

B 33

Pois todos nascemos de terra e de água.

B 34

E ao certo nenhum homem sabe coisa alguma
nem há de saber algo sobre os deuses nem sobre o todo[32] de que [falo;
pois se, na melhor das hipóteses, ocorresse-lhe dizer algo perfeito,
ele mesmo, no entanto, não saberia; opinião é o que se cria sobre [tudo.

B 35

Que tais coisas sejam consideradas semelhantes às reais...

B 36

Tudo quanto se manifesta aos mortais é para ser contemplado...

B 37

Água também pinga em certas grutas.

---

32 «περὶ πάντων» : "acerca de tudo" ou "acerca de todas as coisas" pode ter um sentido distributivo: "cada uma das coisas de que eu falo" ou integrante: "o que eu falo sobre a totalidade do universo". As duas acepções são possíveis e Xenófanes parece usar ambas.

B 38

εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον
γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.

Fonte de B38:
Élio Herodiano, *Das Elocuções Singulares* 946, 23

B 39

κέρασον

τὸ δένδρον ἐν τῶι Περὶ φύσεως Ξενοφάνους εὑρών.

Fonte de B39:
Pollux, *Vocabulário* VI, 46

B 40

βρόταχον

τὸν βάτραχον Ἴωνες (καὶ Ἀριστοφάνης φησὶ) καὶ παρὰ Ξενοφάνει.

Fonte de B40:
Etimológico Genuíno, s. v. βρόταχον τὸν βάτραχον

B 41

Fonte de B41:
Tzetzés, sobre Dionísio Periegeta V, 940; p. 1010 Bernhardy

περὶ τῶν εἰς ρος κανών (σιρός)
σιλλογράφος δέ τις τὸ σι μακρὸν γράφει
τῶι ῥῶ, δοκεῖ μοι, τοῦτο μηκύνας τάχα.
σιλλογράφος νῦν ὁ Ξενοφάνης ἐστὶ καὶ ὁ Τίμων καὶ ἕτεροι.

B 38

Se um deus não fizesse brotar dourado mel,
muito mais doce diriam ser o figo.

B 39

Cerejeira,

a arvore encontrada no < poema> *Da Natureza* de Xenófanes.

B 40

Brotáquio,

como os jônios pronunciam batráquio (disse Aristófanes) e também segundo Xenófanes.

B 41

Acerca das regras sobre [a métrica de] *ros* (*sirós*)
Um certo poeta satírico escreve o *si* longo,
Alongando-o, talvez, por causa do *r*, me parece.
Agora, poeta satírico pode ser Xenófanes e Timão e outros.

XENÓFANES DE COLOFÃO

FRAGMENTA DK 21 B

FRAGMENTOS DUVIDOSOS

B 42

Fonte de B42:
Élio Herodiano, *Das Elocuções Singulares* 7, 11

καὶ παρὰ Ξενοφάνει ἐν δωι Σίλλων·

καί <κ'> ἐπιθυμήσειε νέος νῆς ἀμφιπόλοιο.

B 45

Fonte de B45:
Escólios Hipocráticos, Epidemias I, 13, 3 (Nachmanson, Erotian. p. 102, 19)

βληστρισμός· ὁ ῥιπτασμός·
οὕτω Βακχεῖος τίθησιν· ἐν ἐνίοις δὲ ἀντιγράφοις εὕρομεν βλητρισμὸν χωρὶς τοῦ σ. ὄντως δὲ τὸν ῥιπτασμὸν σημαίνει, καθὼς καὶ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιός φησιν·

'ἐγὼ δὲ ἐμαυτὸν πόλιν ἐκ πόλεως φέρων ἐβλήστριζον'

ἀντὶ τοῦ ἐρριπταζόμην

B 42

E em Xenófanes, no quarto livro das Sátiras:

> como também um jovem desejaria uma jovem serva.

B 45

'desassossego' (*blestrismós*): agitação;
como se porta um bacante: mas em alguns escritos encontramos 'dessossego' (*bletrismós*) sem o 'sa' (*s*). De fato, significa 'agitação' conforme disse Xenófanes de Colofão:

> "Já eu não sossegava, arrastando-me de cidade em cidade"

No sentido de que 'me agitava'.

Obs. B43 e B44 que constam na edição de Diels de 1901 foram retirados da edição DK (cf. p.138), ambos são atribuídos nas próprias citações a um certo Xenofonte (sem ser o Ateniense), ainda que esta atribuição também não pareça fiável. G. Hermann sugere que o "Xenofonte" de B43 seja trocado por "Xenófanes". Diels sugere que B44 refira-se a um Xenofonte de Lâmpsaco, geógrafo. Em ambos os textos não há, propriamente, referência a Xenófanes.

PARMÊNIDES DE ELÉIA



INTRODUÇÃO AOS FRAGMENTOS DO POEMA DE PARMÊNIDES

Vida de Parmênides

Parmênides nasceu em Eleia, 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[1] antes de Cristo. Há notícias de que se encontrou e talvez tenha sido 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. Esta filiação escolar parece, no entanto, ser muito mais devida a uma proximidade doutrinal considerada e propagada pela Academia de Platão do que a fatos históricos. Parmênides vive ainda imerso na cultura épica e dela extrai, primeiro, a métrica de seu poema, o hexâmetro dactílico, o que mostra que o poema foi elaborado tendo em vista o desempenho de sua transmissão oral e em consonância com tal tradição. Além disso, também extrai conteúdos dessa tradição épica, como elementos de sua teologia. A deusa *díke*, a Justiça com seu tom exortativo, e a imagem do portal da Noite e do Dia, por exemplo, já estão presentes nos poemas de Hesíodo. Vários deuses dos catálogos épicos figuram no poema, e desempenham funções importantes. O Poema incorpora até mesmo passagens textuais mais extensas dessa tradição. Como no fragmento B8: os versos em que a Necessidade prende o ente em sua circunstância são um verdadeiro palimpsesto[2] dos versos homéricos sobre as amarras que prendem Ulisses no mastro do navio a fim

1 Diógenes Laércio situa sua *akmé* na sexagésima nona olimpíada (504-501 a.C.).

2 Sobre o palimpsesto homérico no Poema de Parmênides, cf. Cassin, B. *Sur la Nature ou sur l'étant*, 1998, 48-64.

de suportar o canto de duas cabeças das sereias (*Odisseia*, XII, 158-164)[3].

Parmênides, segundo a inscrição em sua homenagem encontrada sobre uma estela em Vélia (a cidade romana que se instaura em Eleia e subsiste até hoje), poderia ter sido de uma família ou de um clã de médicos: "filho do Curador (Apolo)".

ΠΑ[Ρ]ΜΕΝΕΙΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ
PA[R]MENIDES FISICO FILHO DE PIRETO DA FAMILIA DO CURADOR

Nesse contexto ainda forte da cultura tradicional homérica, surgem novos discursos sapienciais que buscam o conhecimento pela contemplação do procedimento autônomo das coisas naturais. São os primeiros filósofos, que Aristóteles denominou *physikói*, porque tratavam *Da Natureza*, *perì phýseos*. Parmênides insere-se, sem dúvida, entre esses pensadores originários, não só porque o título de seu poema 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 – *tò eón* – como o tema central e universal para compreender a natureza do real. Ele instaura o tema primeiro da filosofia ocidental: 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, 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.

---

3 A Edição de Coxon inclui a preciosa referência a passagens da épica anterior que ecoam nos versos de Parmênides. "The evidence of the manuscripts, if combined with that of Parmendes' general dependence on Homer, amply justifies the restoration of epic and Ionic for tragic and Attic forms in the few places where the manuscripts present only the latter." Cf. The Fragments of Parmenides, pp. 9-18 (1986, ²2009).

A reconstituição arqueológica[4]

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 Antiguidade. Os dialéticos eleatas como Zenão e Melisso; os trágicos como Empédocles; os atomistas, como Leucipo e Demócrito; os mestres retóricos como Górgias. Todos eles 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*[5], nos quais expõe criticamente a sua teoria das Ideias; ainda cita-o 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, e do terceiro excluso, entre outros. A escola peripatética interessar-se-á particularmente por suas teorias astronômicas e biológicas.

O Poema, desde que foi composto, ganhou repercussão e foi amplamente citado. Certamente fez parte da compilação dos pensamentos dos filósofos da natureza (*Physikôn Dóxai*) 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 d.C.). Mais de quarenta autores antigos citaram Parmênides em mais de cinquenta diferentes obras.

Os fragmentos mais extensos são os mais recentes, os de Sexto Empírico, em sua obra contra o dogmatismo (*Adversus Mathematicos*) e, sobretudo, de Simplício, no seu comentário à *Física* de Aristóteles. Este explica que, devido à rari-

4 Para um estudo detalhado da história do texto de Parmênides, cf. Cordero, Néstor Luis, L'Histoire du texte de Parménide, in: Aubenque (org.), *Études sur Parménide*, II, 1987, pp.3-24.

5 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).

dade da obra em seu tempo, precisaria citá-la de forma mais extensa, para que seu comentário fosse compreendido[6]. 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 *Da Natureza* de Parmênides é eclipsado por um bom tempo e só volta a ser citado por Bessarion, no séc. XV, em uma obra intitulada *In calumniatorem Platonis*.

No séc. XVI, um editor de Veneza, Aldo Manucio, empreendeu imprimir a primeira coleção de textos clássicos, segundo o crescente interesse italiano pelo renascimento da cultura greco-latina. Data de 1526 a primeira publicação impressa do *Poema Da Natureza*. Supostamente, foi retraduzida a partir da versão latina de Guilherme de Moerbecke (séc. XIII). A primeira edição com preocupações filológicas data de 1573, empreendida por Henri Estienne (Stephanus), buscando recolher a obra dos primeiros filósofos: *Poesis Philosophica*; mas lhe faltam as importantes passagens de Simplício, entre outras. A reconstituição do Poema é continuada por Joseph J. Scaliger, que, porém, não a publica – seu texto foi encontrado por Néstor Cordero em 1980, na Biblioteca da Universidade de Leyden. Em 1812, Brandis publica uma versão já bastante próxima dos fragmentos conhecidos até hoje. Somente em 1835, temos a primeira reconstituição com os dezenove fragmentos considerados autênticos, feita por S. Karsten. O texto de Karsten foi utilizado por F.G.A. Mullach na sua edição do *De Melisso, Xenophane, 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. Esta é a versão considerada "ortodoxa" por todos os estudiosos e editores do Poema, desde o séc. XX.

---

6 Simpl. Phys 144,25 καὶ εἴ τῳ μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μηδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι διά τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος.

Desde então, a maioria dos editores discute apenas as variantes propostas por Diels em seu aparato crítico. Coxon (1986) também teria reconstituído o texto grego a partir da consulta de diversos manuscritos. Embora tenha recolhido e publicado um rico material em torno dos fragmentos, seu cuidado filológico é bastante contestado.

Por último, o trabalho filológico mais completo até então sobre os manuscritos e a tradição de reconstituição do poema vem à luz em 1984, na edição crítica de Néstor 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

A última edição de Hermann Diels e Walther Kranz (6ª edição, de 1951, doravante DK) continua sendo a referência principal para o estabelecimento do texto, por isso, mantemos a sua numeração dos fragmentos, ainda que tenhamos modificado a sua ordem de apresentação. Levamos em conta importantes correções à leitura dos manuscritos, tais como as trazidas por Néstor Cordero (1984) e por Coxon (1986, edição revista e ampliada em ²2009), este particularmente interessante quanto ao aporte do contexto e dos testemunhos. Consultamos também a edição de Mullach (1860) e ainda outras edições críticas modernas[7], disponíveis hipertextualmente no excelente site mantido por Gerard Journée <www.placita.org>.

Foram importantes, também, para a escolha de variantes nos manuscritos, edições não estritamente paleográficas, mas filosófica e filologicamente importantes tais como as de Denis O'Brien e Jean Frère (1987), de Barbara Cassin (1998), de Jean Bollack (2006), de Lambros Couloubaritsis (1986,

7 Brandis, Christian Auguste, *Commentationum Eleaticarum*, Altona, 1813.
Diels, Hermann, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin, 1901.
Diels, Hermann, Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1951.
Fülleborn, Georg Gustav, *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* (VI), Züllichau und Freistadt, 1795.
Karsten, Simon, Parmenidis *Eleatae Carminis Reliquiae*, Amsterdam, 1835.
Mullach, F.G.A., *Aristotelis De Melisso, Xenophane et Gorgia Disputationes*, Berlin, 1845.
Stein, Heinrich, *Die Fragmente des Parmenides* περὶ φύσεως, Leipzig, 1867.

[3]2008), de Giovanni Reale (2003), entre outras. Igualmente precioso, o acompanhamento dos trabalhos da futura edição de André Laks, no seu seminário sobre os pré-socráticos, durante o ano acadêmico de 2010-2011. O nosso texto grego segue o princípio dessas 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 notas seja as diversas opções, quando as nossas diferem daquela, seja ainda outras variantes, quando nos apresentam 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; todas as siglas e abreviações são esclarecidas na tábua de abreviações (p. X). Indicamos sempre a proveniência das variantes, de fontes e edições críticas. Como a pontuação moderna é sempre uma escolha do editor, optamos por seguir os interesses de nossa interpretação.

Junto a cada fragmento, apontamos as fontes. A lista completa de fontes e suas edições, segundo as edições críticas consultadas, encontra-se nas páginas 127 a 137. Algumas edições das fontes foram diretamente tratadas, e constam na bibliografia. A maioria de nossas referências a manuscritos das fontes são indiretas, segundo as edições críticas, estas serão creditadas quando divergentes. Pudemos consultar alguns códices, como o de Sexto Empírico, mas nada foi usado que já não tivesse sido repertoriado em alguma edição moderna.

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

Nossa tradução

Seguimos, à medida do que nos foi possível justificar, os princípios defendidos pela escola filológica de Lille: dar preferência às lições dos manuscritos, de modo a receber também o que nos pode soar inusitado à primeira escuta. Sempre enfrentamos sugestões de correção, que se amontoam desde a Antiguidade Clássica, desde Melisso e sua reordenação dos argumentos do uno, ou Platão, com seu Estrangeiro parricida do diálogo *Sofista,* entre tantos. Contudo, sabemos que tam-

bém 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 raramente é assinalada pelo próprio autor. Assim, muitas vezes, nos deparamo-nos 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, como os de Sexto e Simplício e os mais antigos entre os conceitualmente bem conservados, como os de Aristóteles), mas assinalamos as variantes e correções alternativas. Um exemplo destas opções é a lacuna no terceiro verso do fragmento B6, preenchida de um modo, por Diels, e de outro modo, por Cordero. Assinalamos as duas correções e as consequências interpretativas de cada uma, mas deixamos no corpo a lacuna dos manuscritos.

De fato, preferimos algumas vezes deixar 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 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 ter a mesma coerência imaginada por um professor de Oxford ou Berlim ou Rio? 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. E ainda os contextos de recepção, que interpretam o Poema para os mais diversos usos. Qual é o texto verdadeiro deste pensamento originário sobre a Verdade? Pa-

rece 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 em oposição a minúsculas ao tempo de Parmênides. 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 os nomes que nos poderiam passar despercebidos como tais. Esta decisão é justificada a seguir.

Os deuses-conceito

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 são exemplarmente observadas nos nomes com que os gregos designavam seus deuses. Aristóteles chamou os que primeiro se espantaram com o mundo de *theológoi*, "os que falam de deuses", em seguida, oriundos do mesmo espanto, o filósofo apresentou os *physiológoi,* "os que falam da natureza". Todos à 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 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.

Tal diferenciação, contudo, não é algo requisitado ao tempo de Homero e da poesia épica arcaica em geral, mas 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 condenado à cicuta 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 ambiguidades 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?[8]

Esse Sócrates d'*As 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[9]; 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 d'*As Nuvens* é a síntese cômica desses novos homens altivos e irreverentes à tradição. O prenúncio do livre pensador laico da modernidade.

8 *Nuvens* 225-227.

9 *Apologia de Sócrates*, 26d.

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 às vezes de bufão e põe a plateia para rir do orgulho e da altivez, ou melhor, literalmente, das alturas do Sócrates nefelibata. Isso, 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.

Esse 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 essas ideias fundamentais com que os filósofos apreendem a realidade.

Os deuses que aparecem no Poema são (pelo menos) os seguintes: as *helíades*, Filhas do Sol; *nýx*, a Noite, *pháos*, a Luz, e *êmar*, o Dia; *díke*, a Justiça; *thêmis*, a Norma; *theá*, a Deusa (inominada); *moîra*: a Partida; *alétheia*, a Verdade; *pístis*, a Fé; *anánke*, a Necessidade; *aíther*, o Éter; *seléne*, a Lua; *ouranós*, o Céu; *gaîa*, a Terra; *hélios*, o Sol; *gála*, a via Láctea; *ólympos*, o

Olimpo; *éros*, o Amor e *aphrodítes*, Afrodite[10]. 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 *moîra* 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.

Os nomes dos deuses

Há famílias de deuses, distribuídas e reunidas pelas diferentes partes do Poema.

No Proêmio, o narrador da aventura e dela personagem, um viajante iluminado em busca do conhecimento verdadeiro, é conduzido em seu caminho por moças Filhas do Sol, as *Helíades*. *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, numes, *daímones*, 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, que ganha contornos também de um rito iniciático, uma ascese, para a conquista do conhecimento. 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

10 Não considero aqui a citação de Zeus nos fragmentos falsos.

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, as três Partes e as três Sortes; 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[11].

Deixar a Noite em direção à Luz pode indicar a 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, que fica mais evidente no episódio da abertura do portal da Noite e do Dia.

É *díke*, 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 *díke* 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 *díke* concentra o sentido do radical do verbo *deíknymi*: mostrar, apontar, indicar. *Díke* não só abre o caminho, ela também indica a sua direção e o seu sentido. *Díke* significa caminho. Em todo o Poema, o sentido dêitico sinalizador do ca-

11 Mantenho os nomes da tradução de Torrano (1992), com poucas alterações: 'Vingança' por 'Nêmesis', 'Ira' por 'Éris', 'Jura' por 'Juramento'. Mantenho 'Partes' para traduzir *moirai*, mas no Poema traduzirei *moira* por 'Partida'.

minho 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?

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: *díke*, e a Norma: *thêmis*, 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, *moîra*.

Thêmis, Norma, é a expressão de uma ordem primordial, de uma lei fundada na postulação divina. Não se trata de uma lei convencionada 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, e 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 convencionada 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 *thêmis* concentra o radical do verbo *títhemi*: pôr, estabelecer. *Thêmis* é o que se impõe, a despeito da vontade dos homens. *Thêmis* é a Imposição. Se fora abrir mão de valores estéticos para uma tradução puramente conceitual, em vez de Norma, diria Imposição. Os 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 *moîra*. Esta não é, sem dúvida, uma escolha tradicional. Sabemos que a *moîra* 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 *moîra* como quem providencia o envio do viajante em sua caminhada. Providência e Envio também são nomes aproximados para a *moîra*. 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 *moîra*. 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 *moîra* 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 *moîra* é a consumação prévia do que está por vir. A *moîra* é incontornável sim, e nem os deuses podem fugir aos seus limites, que 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 *moîra* 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 *moîra* 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 *moîra*. 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 Posêidon 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[12] ou de uma reforma agrária[13], 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 '*moîra*' significa a 'parte' *móros*, 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 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 *moîra* é o que se destina na Partida.

Outro nome que os gregos dão às amarras do Destino é *anánke*, 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 fr. B8, 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, 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, *pístis*, e da Verdade,

12 Como nas colônias gregas, tais que Eleia.

13 Como a promovida por Sólon, em Atenas.

alétheia. 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 à "noite opaca e densa", apresenta uma cosmogonia na qual 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. Aqui os entes são apresentados em suas características e modos de ser autônomos.

Parmênides usa explicitamente o termo natureza, como no primeiro verso do fr. B10: "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 cosmo 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 ser considerados deuses, como irá, mais tarde, apontar Aristófanes, 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 Terra. E também temos uma atenção especial aos fenômenos presididos por *éros*, 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.

O Poema e suas "partes"

O Poema de Parmênides nos foi legado fragmentariamente, por citações em textos decisivos de filósofos e afins, ao longo de todo um milênio de filosofia helênica e latina. A integridade do poema, porém, não nos foi legada e, salvo por poucas indicações parciais, também a ordem da disposição dos versos. Duas das mais extensas e mais importantes citações, bem como outros versos esparsos. Chegaram-nos através de Simplício, um filósofo neo-platônico do séc. VI que, em seu comentário à *Física* de Aristóteles, cita generosamente o eleata porque, como ele mesmo diz, o texto de seu poema já se tornara raro à época[14]. Assim, Parmênides ganhou maior notoriedade pelos elogios e críticas nos tratados metafísicos de Platão (diálogos *Parmênides* e *Sofista*) e Aristóteles (*Física* e *Metafísica*), e seu texto chegou até nós principalmente pelo comentário de um filósofo neoplatônico, quando este revisava a crítica de Aristóteles ao conceito eleata de uma natureza (*phýsis*) que fosse destituída de movimento. Deste modo, a transmissão material do poema, assim como a construção da posição filosófica e, por assim dizer, o perfil filosófico de Parmênides se constituiu como o de um metafísico unitarista e imobilista; defensor de uma estreita unidade entre ser, pensar e dizer que refutava e expulsava do campo da verdade a opinião ambígua dos mortais, sobretudo no tocante a suas experiências sensíveis sobre a realidade do vir-a-ser e do perecer.

A reconstituição moderna do Poema de Parmênides iniciada no séc. XVI parte da extensa passagem de 30 versos citados por Sexto Empírico, o qual igualmente indica ser esta a parte inicial do poema. Esta parte se convencionou chamar de "Proêmio" pela sua narrativa preparatória e introdutória. Mas o Poema toma realmente corpo com as extensas citações de Simplício (edd. Scaliger e Brandis), ou seja, com o aporte desse ponto específico de filtragem da tradição: o neoplatonismo. Esse núcleo metafísico, legado por Simplício, contribuiu para modelar desde então a recepção moderna e a disposição estrutural de sua compreensão do Poema: primeiro, um proêmio narrado pelo poeta, de caráter iniciático e alegórico à moda dos poemas épicos sapienciais, tais como a *Teogonia* de

14 Cf. n. 6.

Hesíodo (é o fragmento B1 de Diels); em seguida o discurso propriamente metafísico, proferido por uma Deusa que recebe o poeta. O discurso da Deusa se apresenta inicialmente como um programa de investigação, apresentando as vias do conhecimento que se deve seguir, de um lado, e de que se deve afastar, de outro; são os fragmentos citados por Simplício que Diels numerou como B2, B6 e B7[15]. Em seguida, engatado aos últimos versos de B7, o grandioso fragmento ontológico, apresentando os *sinais* do que é: ingênito e imperecível, todo, único, intrépido e sem meta, sem passado nem futuro, mas agora, equivalente, nem algo maior, nem algo menor.

Simplício produz uma pausa ao fim da mais longa citação de 52 versos com as seguintes palavras proferidas pela Deusa:

> ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
> ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
> μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
>
> Aqui cesso para ti um discurso fiável e um pensamento.
> acerca da **verdade**; a partir daqui aprende **opiniões**
> de mortais, ouvindo o mundo enganoso de minhas palavras.

Assim, a recepção do Poema passou a considerar dois momentos no discurso da Deusa: o discurso da Verdade (ἀμφὶς ἀληθείης) e o discurso enganoso (ἀπατηλὸν) das Opiniões dos mortais (δόξας βροτείας), separados exatamente por este verso (B8, 51). As edições dos fragmentos ao longo do séc. XIX foram recolhendo novos textos, a partir de citações encontradas em novos contextos. Alguns fragmentos, segundo pareciam constituir o discurso da Verdade, foram sendo postos antes deste marco, os outros, segundo pareciam o discurso das Opiniões, foram postos depois dele.

A perspectiva de uma dicotomia entre verdade e opinião, segundo a qual na primeira caberiam somente discursos ontológicos e na segunda tudo o que dissesse respeito a conhecimentos de ordem cosmológica, foi adotada pelos editores modernos. Estes assumiram que as teses unitaristas

15 Nós acrescentamos ao programa B10, como se verá melhor adiante.

e imobilistas quanto ao ser deveriam forçosamente legar ao âmbito da opinião e do engano tudo que dissesse respeito ao devir, ao múltiplo, ao movimento. De modo que tudo quanto no Poema se diz dos astros e dos seres vivos só podia ser o discurso enganoso dos homens, que vêem falsamente o devir onde deveriam ver o ser. Por isso, Aristóteles teria criticado a unidade do princípio e a imobilidade do ser de Parmênides, quando, em vista de perscrutar a natureza, buscava analisar as causas do movimento.

Mesmo quando Simplício quer salvar Parmênides da crítica de Aristóteles, o faz tendo em vista a ideia de que as teses unitaristas e imobilistas de Parmênides não falam da natureza, mas do ser transcendente; de modo que lega o discurso verdadeiro ao ser, e acaba por lançar toda a natureza móvel e múltipla no poço enganoso da opinião.

Constituiu-se assim uma ideia não apenas de condenação, por parte de Parmênides, da perspectiva múltipla da opinião dos mortais, como também de todo estudo dos fenômenos naturais, pois não passariam de objetos desta mesma perspectiva enganosa. A via das opiniões foi assim identificada como a via que é condenada e que não deve ser percorrida. Esta identificação, todavia, não é sem problemas. Pois sendo uma via condenada, por que justamente a Deusa a percorre depois de falar da verdade? Ainda, por que ela mesma a prescreve ao jovem aprendiz quando apresenta, nos últimos versos do Proêmio, a segunda parte do programa de conhecimento? (B1, 31-32)

> ἀλλ᾽ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
> χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ᾽ὄντα.
>
> Contudo, também isto aprenderás: como as aparências
> precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é.

Dentre tantas perplexidades que o Poema nos apresenta, esta foi se tornando maior à medida que mais e mais citações foram incorporadas a este segundo momento da fala da Deusa, convencionalmente chamado de "Doxa", a ponto de constituírem de fato um corpo teórico significativo de fenômenos ligados à astronomia, à embriologia, à psicologia, à reprodução, à sensação... Podemos remontar estas inquietações

da recepção moderna ao comentário de Nietzsche, para quem Parmênides teria incorporado ao fim de seu Poema uma cosmologia de que teria sido autor na juventude e que teria renegado na maturidade, tratando-a justamente como exemplo de enganosa opinião.

Mas, efetivamente é a recepção do Poema no século XX que levanta a grossa poeira do problema e que acaba por redefinir e reavaliar o sentido e o estatuto em relação à verdade do discurso da "Doxa", chegando mesmo em alguns casos, como no exame de Luigi Ruggiu[16], a retirar-lhe por completo a tradicional nuance negativa.

Levando em conta o estado atual dos estudos parmenídeos, proponho a seguinte ordenação do poema, não menos ficcional em sua composição do que qualquer uma das outras já propostas por editores e tradutores vários do Poema.

O proêmio: B1, 1-28

A parte narrativa em que o poeta descreve sua jornada ao encontro da Deusa. Depois desse proêmio, a Deusa assume diretamente o discurso.

O programa: B1, 28-32 + B10

Aqui, a Deusa apresenta ao jovem um programa especial de conhecimento que ele deve seguir. O programa comporta tanto o coração da verdade quanto a compreensão de como existem as opiniões dos mortais. Acrescentamos ao programa também B10, em que a Deusa apresenta os elementos do cosmos que precisam ser conhecidos. Reparar o uso do futuro três vezes: εἴσηι (conhecerás), πεύσηι (sondarás), εἰδήσεις (conhecerás). Deste modo o discurso cosmológico e sua explicação são integrados ao programa de conhecimento proposto pela Deusa.

Os caminhos: B5 + B2 + B3 + B6

São os ensinamentos metodológicos da Deusa: há um método verdadeiro e um método enganoso de conhecer. O

16 Ruggiu, Luigi. *Saggio Introduttivo e Commentario* in: Reale, Giovanni. *Parmenide: Poema Sulla Natura*. Milano, Bompiani, 2003.

jovem precisa aprender o que são esses métodos ou caminhos para manter-se no caminho do que é, o real e verdadeiro.

O caminho do que é: B7 + B8, 1-52

O caminho do que é apresenta os sinais do ente. É o coração do discurso ontológico do Poema.

O caminho das opiniões: B8, 53-61 + B4 + B9

As opiniões são apresentadas como a perspectiva enganosa dos mortais. As marcas desse discurso são a confusão, a ambiguidade e, particularmente, a nomeação das coisas.

A ordenação do mundo: B11 + B12 + B13 + B14 + B15 + B15a + B16 + B17 + B18 + B19

Estes fragmentos apresentam teorias sobre a ordenação do mundo, ou "diacosmia". Neles encontram-se teorias cosmogônicas, teológicas, astronômicas, biológicas etc. Parece que há uma atenção particular para os fenômenos ligados à geração, entre os quais a reprodução dos seres vivos. As teorias da geração podem ser enquadradas também sob o aspecto de uma "erótica" da natureza – *éros,* o Amor é explicitamente citado como um deus primordial. O estatuto dessas teorias em relação à verdade não é muito claro e parece variar. Às vezes, parece que se apresentam apenas catálogos de nomes, e a mera nomeação foi criticada como característica do engano dos mortais. Às vezes, temos uma clara descoberta científica, como na exposição das razões de ser o brilho na Lua um reflexo da luz solar (B14 e B15). Esta exposição das razões verdadeiras que explicam um fenômeno enganoso (visto que nos parece que a Lua tem luz própria) nos faz suspeitar de que o discurso diacósmico não seria apenas a exposição das aparências percebidas pelos mortais, mas comportaria igualmente uma exposição argumentativa e crítica de como as coisas que nos aparecem de um modo podem ser reveladas em sua verdade pelo pensamento. A demonstração da descoberta de que a estrela da manhã e a estrela vespertina (Venus) é a mesma, reportada por Diógenes Laércio[17], enquadraria-se nesse mesmo tipo de método de conhecimento.

17 Laércio, Diógenes. Vida dos Filósofos IX, 23 (DK 28 A 1).

PARMÊNIDES DE ELÉIA

FRAGMENTA DK 28 B

FRAGMENTOS

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

B 1

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ᾽ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἣ κατὰ πάντα τῃ[1] φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ᾽ ὁδὸν ἡγεμόνευον.

1 πάντα τῃ A: πάντά τη E: πάντάτη L: πάντ᾽ ἄτη N: πάντ᾽ ἄστη Mutschmann: πᾶν τά<ύ>τη Cordero: πᾶντ᾽ ἄντην Heyne.

DA NATUREZA

B 1 Proêmio

Éguas que me levam, a quanto lhes alcança o ímpeto, caval-
gavam, quando numes[2] levaram-me a adentrar uma via loquaz,
que de toda parte[3] conduz o iluminado[4]; por ela
era levado; pois por ela, mui hábeis éguas me levavam
puxando o carro, mas eram moças que dirigiam o caminho.

2 Numes: os *daimones* são divindades de intermediação acessível aos homens. Por intermédio dos numes, os homens podem aceder a um plano divino. Ou também pode acontecer o inverso: de um daimon ser um deus exilado no mundo, tal como no poema de Empédocles.

3 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. Pode, todavia, tratar-se de um caso de *lagarus* (Cf. Cordero "Le vers 1.3 de Parménide" Revue Philosophique, 1982, 2, p.170). Diels usa *pant'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 *pant'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 *Odisseia* (I, 3) – de modo que o narrador em busca da sabedoria vestiria a sombra literária de Ulisses, o herói da astúcia e da inteligência, alusão sempre presente na cultura pós-homérica quando se fala de uma errância constituidora de experiência.

4 O iluminado: *eidóta phôta*, trata-se de uma expressão formada de um particípio do verbo *eído*, 'saber', que, por sua vez, é usado como aoristo de *horáo*, 'ter visto'; assim, saber equivale a ter a experiência do visto. A esse particípio "o que sabe, o que viu", Parmênides acrescenta o objeto *phôta*, um termo que significa 'homem' mas também alude a 'luzes', embora esta forma seja atestada, apenas mais tarde no dialeto ático, e não no grego épico. Parmênides repetirá o jogo com essa homonímia, mas em sentido inverso, em B 14. Literalmente e segundo a posição sintática, o que se lê é "um homem que sabe", mas ressoa também "quem viu luzes". Para render a operação poética, pode-se dizer "quem sabe à luz" ou "O iluminado", um tipo de denominação corrente em livros de revelação sapiencial. Pode ser também alusão a um observador das estrelas.

ἄξων δ᾽ ἐν χνοίηισιν <ἵει> σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων[5] ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ᾽ αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ δίκη[6] πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ᾽ ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότα·[7] τῆι ῥα δι᾽ αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ᾽ ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.

5 κράτων Karsten: κρατερῶν Sext.

6 δίκη Scaliger: δίκην mss.

7 ἀρηρότα mss.: ἀρηρότε Bergk.

O eixo, porém, nos meões, impelia um toque de flauta
incandescendo (pois, de ambos os lados, duas rodas
giravam comprimindo-os) porquanto as Filhas do Sol[8]
fustigassem a prosseguir e abandonar os domínios da Noite,
para a Luz, arrancando da cabeça, com as mãos, os véus.
Lá ficam as portas dos caminhos da Noite e do Dia,
pórtico e umbral de pedra as mantêm de ambos os lados,
mas, em grandiosos batentes, moldam-se elas, etéreas,
cujas chaves alternantes quem possui é Justiça[9] rigorosa.
As moças, seduzindo com suaves palavras, persuadiram-na,
atenciosamente, a que lhes retirasse rapidamente
o ferrolho trancado das portas; estas, então, fizeram com que
o imenso vão dos batentes se escancarasse girando
os eixos de bronze alternadamente nos cilindros encaixados
com cavilhas e ferrolhos; as moças, então, pela via aberta
através das portas, mantêm o carro e os cavalos em frente.

8 Filhas do Sol: *Heliádes*, Cf. n.1. No nome *Heliádes* ressoa também o nome *Ouliádes*, epiteto que a cidade de Eleia inscreveu em um monumento homenageando Parmênides, datando do séc. I e descoberto em 1966. Significa filho de Oulis, o Curador, um dos epitetos de Apolo. O patrônimo *Ouliádes* era, em geral, atribuido aos médicos, mas pode se estender a outros sentidos purificadores e mesmo sugerir o pertencimento a alguma associação de inspiração pitagórica.

9 Justiça: *díke*, é o caminho (αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν "esse é o caminho dos mortais" Od.11.218) e é quem indica (*deíknymi*) o caminho da verdade, a gesta do sábio, as ações do homem. Cf. Santoro, *Poema de Parmênides Da Natureza*, pp.80-81.

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ᾽ ἔπος φάτο καί με προσηύδα·

ὦ κοῦρ᾽ ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ᾽, ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ᾽ ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.

22 E a Deusa[10], com boa vontade, acolheu-me, e em sua mão
minha mão direita tomou, assim proferiu a palavra e me saudou:

Ó jovem acompanhado por aurigas imortais,
25 que, com éguas, te levam ao alcance de nossa morada,
salve! Porque nenhuma Partida[11] ruim te enviou a trilhar este
caminho, à medida que é um caminho apartado dos homens,
mas sim Norma[12] e Justiça.

10 Quem é esta deusa? M. Heidegger propõe que seja a própria Verdade, *alétheia*. Mas também é significativo o fato de ficar inominada por todo o poema, fato que a torna ainda mais apartada da perspectiva dos homens que opinam e nomeiam. No duvidoso fragmento B20, nomeia-se Afrodite, mas poderia ser mais uma deusa no variado catálogo cósmico. Há outras deusas que poderiam ser aludidas sem serem explicitadas. Perséfone, deusa dos mortos, que acolheria o sábio para uma jornada subterrânea como a da Divina Comédia. Ártemis, a irmã recolhida de Apolo, que levaria o investigador à contemplação dos fenômenos celestes. *Nýx*, a Noite, também é uma deusa cujo nome costuma ser substituído pelos epítetos "Tenebrosa" "Temível", e estaria acompanhada de sua prole de justiceiras e vingadoras entre as quais *Díke*, a Justiça, e *Moira*, a Partida. A reparar que o Poema cita e alude consideravelmente a divindades em sua maioria femininas.

11 Partida: *Moira*. Esta não é uma tradução usual. A *Moira* é normalmente entendida como Destino. Porém menos que o lugar de chegada, ela é a parte que partilha, separa e envia, a partida, mesmo que essa partida seja a morte, tal como no enunciado homérico da morte de Pisandro por Menelau como uma μοῖρα κακὴ (Il.N 602).

12 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 consanguíneas, que constituem a normalidade.

B 1

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος[13] ἀτρεμὲς[14] ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ᾽ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα[15].

Fontes de B1:
1-30 Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VII, 111 e 112-114 (paráfrase)
14 Proclo, *In Parmenidem* 640,39
28-32 Simplício, *De caelo*, 557,25-558,2 (a partir de χρεὼ δέ...)
28-30 Diógenes Laércio, *Vitae philosophorum*, IX, 22
29-30 Clemente de Alexandria, *Miscelâneas* V, IX 59,6
Plutarco, *Adversus Colotem* XIII, 1114 d-e
Proclo, *In Timaeum* I 345, 15-16

Sexto Empírico é a principal fonte de B1 (1-30), apenas os dois últimos versos faltam ao fragmento, completado com a citação de Simplício (28-32) que apresenta o programa de aprendizagem prescrito pela Deusa, Cf. n. 39. Sexto é importante ainda por citar o título da obra "*Da Natureza*" Περὶ φύσεως, e por indicar que este trecho é o inicio do poema:

ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περὶ φύσεως γράφει τὸν τρόπον τοῦτον· ἵπποι ... ἀληθής (B 1. 1-30)

após citar os 30 primeiros versos do Proêmio, segue com 6 versos de B7

ἀλλὰ σὺ ... λείπεται (B 7. 2-7).

e depois ainda retorna com uma paráfrase do mesmo Proêmio:

Paraphrasis: Sextus Empiricus, Adversus mathematicos VII, 112-114

ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μέν φησὶν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξεις (1), κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύεσθαι τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν, ὃς λόγος προπομποῦ δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν (2. 3), κούρας δ᾽ αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις (5), ὧν τὰς μὲν ἀκοὰς αἰνίττεται ἐν τῶι λέγειν ᾽δοιοῖς ... κύκλοις᾽ (7. 8), τουτέστι τοῖς τῶν ὤτων, τὴν φωνὴν δι᾽ ὧν καταδέχονται, τὰς δὲ ὁράσεις Ἡλιάδας κούρας κέκληκε (9), δώματα μὲν Νυκτὸς ἀπολιπούσας (9) διὰ τὸ μὴ χωρὶς φωτὸς γίνεσθαι τὴν χρῆσιν αὐτῶν. ἐπὶ δὲ τὴν ᾽πολύποινον᾽ ἐλθεῖν Δίκην καὶ ἔχουσαν ‘κληῖδας ἀμοιβούς’ (14), τὴν διάνοιαν ἀσφαλεῖς ἔχουσαν τὰς τῶν πραγμάτων καταλήψεις. ἥτις αὐτὸν ὑποδεξαμένη (22) ἐπαγγέλλεται δύο ταῦτα διδάξειν ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ᾽ (29), ὅπερ ἐστὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα, ἕτερον δὲ βροτῶν δόξας... ἀληθής (30), τουτέστι τὸ ἐν δόξηι κείμενον πᾶν, ὅτι ἦν ἀβέβαιον.

---

13 εὐπειθέος Plutarco, Diógenes F, P, Sext., Clemente: εὐπίθεος Diógenes B: εὐκυκλέος Simplício: εὐφεγγέος Proclo.

14 ἀτρεμὲς Sext. texto e paráfrase §114, Simplício: ἀτρεκὲς Sext. §111 texto (ἀτερκὲς N), Plutarco.

15 περ ὄντα Simplício D, E, F: περῶντα Simplício A. (Cf. *Ilíada* E, 625 μέγαν περ ἐόντα).

B 1 Programa 1

Mas é preciso que de tudo te
instruas: tanto do intrépido[16] coração da Verdade persuasiva[17]
quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira.
Contudo, também isto aprenderás: como as aparências
precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é[18].

16 intrépido Sext. texto e paráfrase §114, Simplício; exato Sext. §111 texto, Plutarco.

17 persuasiva Plutarco, Diógenes, Sext., Clemente; bem redonda Simplício; bem luzente Proclo.

18 por tudo como tudo quanto é Simplício D, E, F; atravessando tudo através de tudo Simplício A. É uma das expressões mais intraduzíveis do Poema. Em se aceitando a lição majoritária dos manuscritos, literalmente: "através de tudo tudo enquanto entes". Segundo a leitura de L. Ruggiu deste passo, que adoto, trata-se do fato de que tudo que é deve ser e tem razão de ser; assim também as aparências, enquanto são entes, enquanto são como tudo quanto é. A prescrição de aprendizagem apresentada nestes dois versos é difícil de entender e aceitar. Talvez por isso apenas Simplício os cite, enquanto a prescrição dos versos anteriores é citada com mais frequência. Simplício quer rebater a crítica de Aristóteles no *De caelo* (298b 14 = DK A 25), que imputa a Parmênides justamente o fato de ter considerado o sensível como o inteligível sem distinguir ontologicamente os entes corruptíveis dos incorruptíveis. Simplício cita a passagem para mostrar que Parmênides faria a distinção entre o ser inteligível (τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ) e o devir sensível (τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ) porque, segundo Simplício, Parmênides chama de verdade o que é e de opinião o que devém (διὸ περὶ τὸ ὂν ἀλήθειαν εἶναί φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν). Cf. com. de Ruggiu, in Reale, 2003, 200-209 e Ramnoux, 1979, 32 ss.

B 10

εἴσηι δ᾽ αἰθερίαν τε φύσιν τά τ᾽ ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ᾽ ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσηι περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν[19] ἔφυ τε[20] καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α)[21] ἐπέδησεν ᾽Ανάγκη
πείρατ᾽ ἔχειν ἄστρων.

Fontes de B10:
Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 14 (II 419.14-20)

Cf. Plutarco, Adversus Colototem 1114b
ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται καὶ στοιχεῖα μιγνὺς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ· καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται· καὶ οὐδὲν ἄρρητον ὡς ἀνὴρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίαι καὶ συνθεὶς γραφὴν ἰδίαν, οὐκ ἀλλοτρίαν διαφορῶν[22], τῶν κυρίων παρῆκεν.

19 ἔνθεν (μὲν γὰρ) Scaliger; ἔνθεν μὲν γὰρ Clemente; Scaliger propõe, por conta da métrica, que μὲν γὰρ é um acréscimo posterior da fonte; preferimos, como O'Brien, já retirá-lo, assinalando-o aqui.

20 ἔφυ τε Sylburg: ἔφυγε Clemente.

21 ἄγουσ(α).

22 Plut. ἀλλοτρίαν διαφορῶν : ἀλλοτρίας διαφθοράν DK.

B 10 Programa 2

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

Cf. Plutarco, *Adversus Colototem* 1114b

O qual criou de fato uma ordenação de mundo, com uma mistura de elementos, o luzente e o obscuro, e por meio destes produziu todos os *fenômenos*; assim também disse muitas coisas sobre a Terra e sobre o Céu e o Sol e a Lua, e dissertou sobre a geração dos Homens. Na condição de homem antigo, não deixou de falar de nenhum dos principais assuntos relativos ao estudo da natureza e compôs um texto próprio, sem interferências alheias.

B 5

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

Fonte de B5:
Proclo, In Platonis Parmenidem I, 708, 16

Proclo cita estes versos depois de B 8,25. A posição deste fragmento varia segundo o editor. O próprio Diels antes de posicioná-lo como quinto, colocou-o em terceiro. Barbara Cassin, p. ex., põe-no 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, 29-32. 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, de um ponto comum, 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. Poderia até mesmo ser um refrão, repetido várias vezes no poema, para reforçar a sua tese de unidade e continuidade do ser. Neste sentido, poderíamos ouvir um eco de resposta também nos versos épicos de Empédocles que também falam dos caminhos palíndromos (vv. 232-3 e 247-8 Primavesi = DK 31 B 17, 1-2 e 16-7).

B 2-3

B 2 εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (ἀληθείη[23] γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις

B 3 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[24]

Fontes de B2:
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.

Fontes de B3:
Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, VI, II 440,12
Plotino, *Enneadas*, V, 1, 8 ; V, 9, 5
Proclo, *In Parmenidem* 1152

23 ἀληθείη libbri: ἀληθείηι Bywater, DK.

24 γὰρ om. Plotino. ‖ ἐστίν Clemente : ἐστί Plotino. ‖ Proclo: ταὐτὸν ἐστίν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι (Cousin, 1827) ταὐτὸν δ' ἐστίν ἐκεῖ νοέειν τε καὶ εἶναι (Cousin, 1864).

B 5 Os Caminhos 1

comum[25], porém, é para mim,
de onde começarei; pois lá mesmo chegarei de volta[26] outra vez.

B 2-3 Os Caminhos 2

B 2 Pois bem, agora vou eu falar, e tu, presta atenção ouvindo a palavra
acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar:
uma, para o que é e, como tal, não é para não ser,
é o caminho de Persuasão – pois Verdade o segue –,
outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,
esta via, indico-te que é uma trilha inteiramente inviável;
pois nem ao menos se reconheceria o não ente, pois não é realizável,
nem tampouco indicaria:
B 3 pois o mesmo é (a) pensar e também ser[27].

25 *Xynon* é uma palavra densa de conotações, se lembrarmos de seu uso também em Heráclito, em que determina isto mesmo que é o pensar. O núcleo semântico é a preposição "*syn*" que significa "com". Trata-se do "sendo com" que reúne, converge, comunga e torna indiferente, no sentido etimológico dessa palavra: "o que não separa". Tem também a ideia de continuidade e meio comum, que aparece em B 11 em que é o epíteto da palavra Éter. *Xynon* é um adjetivo, pelo desconhecimento da parte perdida do verso, seguimos a sintaxe ditada por Proclo, que o cita; assim, lemos que o ponto de partida é comum. Pensamos, obviamente, no ponto de partida das vias de conhecimento. Proclo cita estes versos depois do verso 25 de B 8, em que é dito que o ente é todo contínuo. A repetição em B 11 reforça essa ideia de continuidade. Isso pode explicar porque qualquer ponto de partida é indiferente, não apenas o das vias de conhecimento, mas efetivamente o de qualquer jornada, pois o próprio deslocamento seria uma ilusão, quando se encontra o lugar de onde se partiu.

26 Cf. B6, 9.

27 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 E.E. Cummings. Visa a deixar em aberto as possibilidades sintáticas, tal como se dá na expressão em grego, sem preposição. Clemente compara a sua sintaxe com a de um verso de Aristófanes: "pois é possível o pensar ser igual ao agir" ('Αριστοφάνης ἔφη 'δύναται γὰρ ἴσον τῶι δρᾶν τὸ νοεῖν' (fr. 691 K.) καὶ πρὸ τούτου ὁ 'Ελεάτης Παρμενίδης 'τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι').

B 6

χρὴ τὸ λέγειν τὸ[28] νοεῖν τ᾽ ἐὸν[29] ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν· τά σ᾽ ἐγὼ[30] φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <lacuna>[31],
αὐτὰρ ἔπειτ᾽ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται[32], δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν[33] νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Fontes de B6:

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

28 τὸ mss. Cordero aponta a alteração na edição de Diels, que transcreve τε νοεῖν. Esta alteração remonta a Karsten (1835) e a uma conjectura entre parênteses da segunda edição de Brandis (também 1835), 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 sequência 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.

29 τ᾽ ἐὸν edd.: τεὸν F: τὸ ὸν DE, Ald.

30 τά σ᾽ ἐγὼ Bergk: τά γ᾽ ἐγὼ Simplicio D: τοῦ ἐγὼ E: τά γε F.

31 † <ἄρξει> Cordero: < εἴργω > Diels , a partir de <εἴργε > Ald. e conforme B 7, 2.

32 πλάττονται DEF, Diels; πλάζονται Ald.

33 πλαγκτὸν libri; πλακτὸν Diels, Cordero.

B 6 Os caminhos 3

Precisa tal dizer tal pensar que o ente é[34]; pois há ser,
mas nada não há; isto eu te exorto a indicar.
Pois [____][35] desta primeira via de investigação,
em seguida daquela em que mortais que nada sabem
forjam[36], bicéfalos; pois despreparo guia em frente
em seus peitos um espírito errante; eles são levados,
tão surdos como cegos, estupefatos, hordas indecisas,
para os quais o existir e não ser valem o mesmo
e não o mesmo, de todos o caminho é de ida e volta[37].

34 A proposição em parataxe abre uma 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. Segundo a correção de Karsten, adotada por Diels, o verso ficaria assim: "É preciso dizer *e* pensar que o ente é, pois é ser." Diels ainda acrescenta em sua tradução "*nur*": "que *somente* o ente é".

35 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 consequências para a interpretação do Poema.

36 forjam: DEF, Diels; erram Ald.

37 Cf. B 5, 2.

B 7-8

B 7 οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν[38] ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. **B 8** μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος[39] ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι

πολλὰ μάλ᾽, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἐστι γὰρ οὐλομελές[40] τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ᾽ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ᾽ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;

38 πολύδηριν Diógenes : πολύπειρον Sext.

39 μῦθος Simplício : θῦμὸς Sext.

40 οὖλον μουνογενές Simplício, Clemente, Filopão ; μοῦνον μουνογενές Clemente, Plutarco [pseudo]; ἐστι γὰρ οὐλομελές Plutarco, Cf. Proclo Parm. 1152, 24.

B 7-8 O Caminho do que é

B 7 Pois isto não, nunca hás de domar não entes a serem;
mas o que pensas, separa desta via de investigação;
nem o hábito multitudinário ao longo desta via te force
a vagar o olhar sem escopo, e ressoar ouvido
e língua, mas discerne pela palavra a litigiosa[41] contenda
por mim proferida. **B 8** Ainda uma só palavra resta do caminho:
que é; sobre este há bem muitos sinais:

que sendo ingênito também é imperecível.
Pois é todo único[42] como intrépido e sem meta[43];
nem nunca era nem será, pois é todo junto agora,
uno, contínuo; pois que origem sua buscarias?
Por onde, de onde se distenderia? Não permitirei que tu
digas nem penses que do não ente: pois não é dizível nem pensável
que seja enquanto não é. E que Necessidade o teria impelido,
depois ou antes, a desabrochar começando do nada?

41 multitudinário Sext.; litigiosa Diógenes.

42 todo único Simplício; único de um só gênero Clemente, Plutarco [pseudo]; pois é íntegro Plutarco, Proclo (e Diels, que justifica a escolha pelo contexto antigo de discussão sobre οὐλομελές).

43 Simplício interpreta como "sem fim", significando sem limites no tempo. *Physica* 30.4. Cerri (1999, p. 23) busca solucionar o problema da tradução por "incompleto", mudando a pontuação e ligando a palavra ao verso seguinte: "incompleto nunca era nem será". Preferimos "sem meta", pois acrescenta uma ideia que ainda não apareceu para se agregar às características do ente: o não visar nada para além de si mesmo.

οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ᾽ ἐκ <τοῦ ἐ>όντος [44] ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδηισιν,
ἀλλ᾽ ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ᾽ ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός), τὴν δ᾽ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ᾽ ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν[45]; πῶς δ᾽ ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ᾽, οὐκ ἔστ(ι), οὐδ᾽ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ᾽ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

44 <τοῦ ἐ>όντος Karsten : μὴ ἐόντος Diels : μὴ ὄντος Simplício DE : γε μὴ ὄντος: Simplício F, Ald.

45 ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν Simplício DE, Diels ; πέλοιτὸ ἐόν Simplício F; ἔπειτ᾽ ἀπόλοιτο ἐόν Karsten, Stein, Kranz (na última ed. DK).

Assim, ou é necessário existir totalmente ou de modo algum.
Tampouco que do ente[46], nunca força de Fé permitirá
surgir algo para além do mesmo; por isso Justiça nem vir a ser
nem sucumbir deixa, afrouxando amarras,
mas mantém; a decisão sobre tais está nisto:
é ou não é. Mas já está decidido, por Necessidade,
qual deixar como impensável e inominado – pois é caminho
não verdadeiro – e qual há de existir e ser autêntico.
Como existiria depois, o que é? Como teria surgido?
Pois, se surgiu, não é, nem se há de ser algum dia.
Assim origem se apaga como o insondável ocaso.
Nem é divisível, pois é todo equivalente:
nem algo maior lá, que o impeça de ser contínuo,
nem algo menor, mas é todo pleno do que é.
Por isso, é todo contínuo: pois ente a ente cerca.

46 Adotamos a correção de Karsten (seguida por Reinhardt, Frère e O'Brien), pois concordamos que já foi tratada a impossibilidade da geração desde o não ente, e agora o argumento desdobra-se na impossibilidade de geração desde o ente; de modo que a adição do "não" teria sido muito provavelmente uma correção dos redatores neoplatônicos, para que a ideia não confrontasse a teoria da geração desde o ser, de Plotino, a teoria dos "transbordamentos hipostáticos" em que o uno gera o intelecto, o intelecto gera a alma, e esta a matéria. Cf. O'Brien in: Aubenque, *Études sur Parménide*, II, 343-348

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ᾽ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ᾽ ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται
χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ᾽Ανάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ][47] ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.

47 [μὴ] suspeição de Bergk, seguida por Diels e Cordero. O'Brien faz a correção omitindo o advérbio presente nos manuscritos.

Além disso, imóvel, nos limites de grandes amarras,
fica sem começo, sem parada, já que origem e ocaso
muito longe se extraviaram, rechaçou-os Fé verdadeira.
O mesmo no mesmo ficando, sobre si mesmo pousando,
e assim, aí fica firme, pois poderosa Necessidade
mantém nas amarras do limite, cercando-o por todos os lados,
porque é norma[48] o ente não ser inacabado.
Pois é não carente, [não][49] sendo, careceria de tudo.
O mesmo é o que é a pensar e o pensamento de que é.

48 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.

49 [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 ἐπιδευές seja lido como tri ou tetrassílabo, mas a supressão do advérbio atende melhor ao metro épico esperado.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧι πεφατισμένον ἐστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ[50] <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ᾽ ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ᾽ ἔμεναι· τῶι πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἔσται[51],
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ᾽ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι δ᾽ ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ᾽ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

50 οὐδὲν γὰρ Simplício 86 : οὐδ᾽ εἰ χρόνος Simplício 146.

51 πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἔσται F87 : πάντ᾽ ὄνομ(α) ἔσται DK : πάντ᾽ ὀνόμασται E 87, DE 146 : πάντ᾽ ὠνόμασται F146: πάν τοὔνομ᾽ ἔσται D87 : πάντ᾽ ὄνομ᾽ εἶναι Plat., Eus., Teodoreto, Simplício 29, 143.

Pois sem o ente, no qual foi proferido,
não encontrarás o pensar. Pois nenhum outro nem é
nem será além do ente, pois que Partida já o prendeu
para ser todo imóvel; assim será nome tudo
quanto os mortais instituíram persuadidos de ser verdadeiro[52],
surgir e também sucumbir, ser e também não,
mudar de lugar e variar pela superfície aparente.
Além disso, por um limite extremo, é completado
por todo lado, semelhante à massa de esfera bem redonda,
do centro por toda parte igualmente tenso[53], pois nem algo maior,
nem algo menor é preciso existir aqui ou ali.
Pois nem há não ente, que o impeça de alcançar
o mesmo, nem há ente o qual estivesse sendo
aqui mais ali menos, já que é todo inviolável,
pois de todo lado igual a si, se estende nos limites por igual.

Aqui cesso para ti um discurso fiável e um pensamento
acerca da Verdade; a partir daqui aprende opiniões
de mortais, ouvindo o mundo enganoso de minhas palavras.

52 Cf. Melissos 30 B 8 (in: Simplício, *De caelo* 558, 19) εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ... καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ. "Se existe terra e água... e todas as outras coisas que os homens dizem ser verdadeiras."

53 Cf. Aristóteles, *Física* III, 6, 207a15 βέλτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι· ὁ μὲν γὰρ τὸ ἄπειρον ὅλον φησίν, ὁ δὲ τὸ ὅλον πεπεράνθαι 'μεσσόθεν ἰσοπαλές'.

B 8

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν ‘ἐν ᾧι πεπλανημένοι εἰσίν’
τἀντία δ’ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ’ ἔθεντο
χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ’ (ἀραιὸν) ἐλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν,
τῶι δ’ ἑτέρωι μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ’ αὐτό
τἀντία νύκτ’ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσηι.

B 8 O caminho das opiniões 1

Pois estabeleceram duas perspectivas de nomear formas,
das quais uma não é preciso, no que estão desgarrados.
Em contrários cindiram a articulação e puseram sinais
separados uns dos outros: de um lado fogo etéreo da flama,
tênue, muito leve, o mesmo que si mesmo em toda parte,
mas não o mesmo que o outro, oposto ao que é por si mesmo
os contrários, noite opaca, articulação densa e pesada.[54]
Eu te falo esta ordenação de mundo[55] toda verossímil
para que nunca nenhum dos mortais te supere em perspectiva.

54 Os nomes das formas são apresentados na forma de um catálogo de contrários, como nas listas de tradição pitagórica e nas teogonias épicas, como a de Hesíodo. Provavelmente são desta ordem as referidas "opiniões dos mortais". Cf. Scholion ad Parmenid. B 8. 56-59 = Simplicius, *Physica* 31, 3 "καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεταί τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως· ἐπὶ τῶιδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῶι πυκνῶι ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρύ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα." Cf. Ramnoux, *Héraclite entre les choses et les mots*, 1968, pp. 5-20.

55 Ordenação de mundo "*Diákosmon*"; *kósmos* quer dizer ordem, mundo; o prefixo "*dia*" acrescenta a ideia de processo, tal como em uma cosmogonia. Cf. Mourelatos, *The deceptive words of Parmenides' "Doxa"* (1993).

Fontes de B 7:
1-2 Platão, *Sofista*, 237a 8-9; Cf. 258d, 2-3
Simplício, *Physica* 135.21-22; 143.31-144.1; 244.1-2
1 Aristóteles, *Metafísica*, 1089a 4
Alexandre (Pseudo), *Metaphysica* 805.20
2-6 Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VII 111; 114
2 Simplício, *Physica* 78.6; 650.13
3 Diógenes Laércio, *Vida dos Philósofos* IX 22

Sexto Empírico é a principal fonte de B7, a sua citação do verso B7,6 / B8,1 permite a junção de B7 com as citações de Simplício que constituem B8.

Fontes de B 8:
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, *Miscelâneas*, 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), *Miscelâneas*, 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
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)
Filopão, *Physica* 65.11

Damásio, *Dubitationes et solutiones de primis principis*, in Platonis Parmenidem, 60 (I 131.7)
Filopão, *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)
43-45 Platão, *Sofista*, 244e 3-5
Anônimo, *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
Filopão, *Physica*, 475.3-4
44-45 Proclo, *In Parmenidem* 665.28-29
50-52 Simplício, *De caelo*, 558.5-7
50-61 Simplício, *Physica*, 38.30-39.9; 30.17-19; 41.8-9; 30.23-31.2; 180.1-7

A fonte principal de B 8 é Simplício, no seu *Comentário à Física de Aristóteles*. Ele cita, entre outras, duas grandes partes do Poema, com as quais se estrutura o fragmento: primeiro os versos 1 a 52, que contêm o coração do Poema de Parmênides: o discurso ontológico sobre os sinais do caminho "Que é"; depois os versos 50 a 61, que introduzem o discurso sobre o caminho das "Opiniões". O seu texto é em geral preferível, porque, apesar de ser o mais recente, está claro que ele dispõe de uma cópia completa do Poema. Todavia comporta algumas falhas, seja por conta dele mesmo, atestadas quando ele mesmo cita algum verso duas vezes de forma desigual (v. 6 por ex.) – seja pela longa transmisão do texto até ele.

B 4

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Fontes de B4:
1-4 Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, 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

Cf. Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V
ἀλλὰ καὶ Παρμενίδης ἐν τῶι αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς ἐλπίδος αἰνισσόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει·...(B4)...ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων καθάπερ ὁ πιστεύων τῶι νῶι ὁρᾶι τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα. εἰ τοίνυν φαμέν τι εἶναι δίκαιον, φαμὲν δὲ καὶ καλόν, ἀλλὰ καὶ ἀλήθειάν τι λέγομεν· οὐδὲν δὲ πώποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἴδομεν, ἀλλ' ἢ μόνωι τῶι νῶι.

B 4 O caminho das Opiniões 2

Vê como ausentes[56], no entanto, presentes firmemente em [pensamento;
pois não apartarás o ente do manter-se ente
nem se dispersando de toda forma todo pelo mundo,
nem se concentrando.

Cf. Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V
Mas também Parmênides no seu poema propõe um enigma sobre a esperança dizendo o seguinte:... (B4)... para quem tem esperança como para quem tem fé vê com o pensamento as coisas inteligíveis e as futuras. Se então dizemos que algo é justo, dizemos também que é belo, mas também algo que é verdade, não é de modo algum com estes olhos que vemos, mas somente com o pensamento.

56 Clemente, ao citar Parmênides, interpreta livremente as coisas ausentes como as coisas futuras que ganham presença na esperança do pensamento, conforme a teologia cristã. Mas, no contexto da fala da Deusa, as coisas só podem estar ausentes segundo a opinião dos mortais, sendo presentes quando pensadas com firmeza, pois só há o ente. Lambros Couloubaritsis propõe que este fragmento seja situado na conclusão do discurso das opiniões, como a chave que reúne esse discurso diacósmico ao pensamento do ser, proferido na primeira parte da fala divina (Cf. *Mythe et philosophie chez Parménide*, 1986). Para Marcelo P. Marques "as coisas ausentes, justamente estas coisas que estão à nossa volta (ou coisas que não são), se tornarão, não propriamente o ser, mas coisas presentes, isto é, que de algum modo se relacionam com o ser (*para-eónta*). O modo inteligente de olhar aproxima coisas distantes (ou seja, não-seres) do ser, tornando-as, de certa forma, presentes." Cf. o artigo "Relendo o fragmento 4 de Parmênides", in: *Acerca do Poema de Parmênides*, 2009, pp. 217-227. De fato, este sentido pode reunir o discurso diacósmico das opiniões humanas ao pensamento do ser, como uma chave alternante ou charneira, posicionada entre os dois discursos, como já propõem Karsten e Barbara Cassin que o situam nessa zona central. Pode extrair-se dessa passagem que há um modo prescrito pela Deusa inominada de percorrer as opiniões dos mortais mantendo a firmeza do pensamento, sem se afastar da verdade.

B 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

Fonte de B9:
Simplício, *Physica* 180.9-12

B 11

[ἄρξασθαί... λέγειν]
... πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ᾽ οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ᾽ ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

Fonte de B11:
Simplício, *De caelo*, 559.22-25

Παρμενίδης δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν (... DK B 11)

B 9 O Caminho das Opiniões 3

Todavia, desde que tudo foi nomeado[57] Luz e Noite
em face disto e daquilo segundo as suas forças,
tudo está cheio ao mesmo tempo de Luz e de Noite escura
ambos iguais pois que nada leva a nenhum dos dois.

B 11 Cosmos[58] 1

[ter começado... a dizer] [59]
... como Terra e Sol e ainda Lua
e também Éter agregador e Láctea celeste e Olimpo
extremo e ainda força quente dos astros impeliram-se
para vir a ser.

Simplício, *De caelo*, 559.22-25

Parmênides então disse ter começado a dizer dos sensíveis (... DK B11)

57 A referência de Parmênides ao ato de nomear caracteriza a perspectiva humana no Caminho das Opiniões.

58 O mundo é constituído pelo vir-a-ser dos fenômenos.

59 O modo como Simplício introduz a citação é ambíguo, a repetição dos verbos fáticos e o uso do aoristo deixam em suspeição se os termos dentro dos colchetes já não seriam derivados do Poema. Simplício indica que é a partir daqui que Parmênides começa a falar do mundo sensível. Por isso decidimos chamar esta parte, também a partir daqui, de "Cosmos". Isso ainda reforçou a ideia de passarmos B10 para o anúncio programático dos conteúdos, logo após B1. Poderíamos supor ainda que B11 pudesse seguir B13, o qual anuncia um catálogo cosmogônico de deuses, mas seria preciso também supor que não havia nos versos anteriores, segundo a perspectiva de Simplício, nada do discurso sobre as coisas sensíveis..

B 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ᾽ ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσωι τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι·
πάντων γὰρ στυγεροῖο[60] τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ᾽ ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ᾽ ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρωι.

Fontes de B12:
Simplício, *Physica* 39.14-16
2-6 Simplício, *Physica* 31.13-17

Cf. Simplício, *Physica* 34. 14
καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἓν κοινὸν τὴν ἐν μέσωι πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν.

Cf. Cicero, *De natura deorum* I, 28 (DK A 37)
Nam Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae simile efficit (στεφάνην *appellat), continentem ardorem*[61] *lucis*[62] *orbem qui cingit caelum, quem appellat deum in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest. multaque eiusdem*[63] *monstra: quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur eademque de sideribus, quae reprehensa in alio iam in hoc omittantur.*

Cf. Aetios II, 7, 1 περὶ τάξεως τοῦ κόσμου (D. 335; DK A 37)
Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων. καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ᾽ ὧι πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν στερεόν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης (sc. στεφάνη). τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν (cf. B 12.3) καὶ κληιδοῦχον (B 1.14) ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην (B 8.30). καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν (cf. B 11.2) κύκλον. συμμιγῆ δ᾽ ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ᾽ ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. περιστάντος δ᾽ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ᾽ αὐτῶι τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ᾽ ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ᾽ ὧι ἤδη τὰ περίγεια.

---

60 πάντων W, Sider: πάντα DEF, DK: πάντῃ Mullach, O'Brien. ‖ <ἢ> στυγεροῖο add. Diels.

61 *ardorum* B[1]: *ardorem* cett.: *ardore* Davies, Diels D.

62 *ardorum* <*et*> *lucis* DK.

63 *multaque eiusdem* <*modi*> Heindorf.

B 12 Cosmos 2

1 Umas são mais estreitas, repletas de fogo sem mistura,
outras, face àquelas, de noite[64]; ao lado jorra um lote de flama;
no meio destas <há> uma divindade[65], que tudo dirige:
pois de tudo[66] governa o terrível parto e a cópula,
5 enviando fêmea para unir-se a macho e de volta
macho a fêmea.

Cf. Simplício, *Physica* 34. 14
Mas este [Parmênides] pôs como causa eficiente única e comum a divindade instaurada no centro de tudo e causa de toda geração.[67]

Cf. Cicero, *De natura deorum* I, 28 (DK A 37)
Já Parmênides, por sua vez, <criou> uma espécie de ficção: fez, semelhante a uma coroa (ele chama στεφάνην), um círculo de luz em ardor contínuo que cinge o céu, que ele chama de deus, no qual não se pode supor nem alguma figura divina nem alguma sensação. E o mesmo imaginou muitas estranhezas: de fato, atribui ao deus a disputa, a discórdia, o desejo e outras coisas do gênero, que são destruídas pela doença ou sono ou olvido ou velhice. E <disse> o mesmo acerca dos corpos celestes, mas por isso já ter sido repreendido em outro[68], agora se omite.

Cf. Aécio II, 7 , 1 (D. 335; DK A 37) *Sobre a ordem do mundo*
Parmênides diz que há coroas entrelaçadas umas em torno das outras, uma feita do que é ralo, outra do que é denso e, entre estas, há outras mistas de luz e de treva. A que envolve todas subsiste sólida como uma muralha, embaixo da qual há uma coroa ígnea, e também em torno do ponto mais central de todos há novamente uma ígnea; a mais central de todas as coroas mistas é também a que instaura o movimento e a gênese de todas, a qual ele também chama de Divindade governante, Guarda-chaves, Justiça e Necessidade. E o Ar é uma excreção da Terra por evaporação causada por uma violenta compressão dela; o Sol é uma exalação do fogo assim como a Via Láctea; a Lua é uma mistura de ambos, o ar e o fogo; no mais alto, circundando tudo está o Éter, sob o qual subjaz este que chamamos de Céu, logo embaixo fica a superfície terrestre.

---

64 i.e. [repletas] de noite.

65 A divindade feminina (*daímon hè*) que dirige o vir-a-ser, Simplício chama de "causa eficiente" ou "causa produtora", segundo a terminologia estoica: ποιητικὸν αἴτιον. (*Physica* 31,10; 39,12; 39,14).

66 de tudo Ms W, Sider; tudo Mss.DEF; em toda parte Mullach, O'Brien.

67 Simplício compara Parmênides com Empédocles, para quem há duas causas eficientes: o amor e o ódio.

68 Na crítica a Alcméon, cf. I,27.

B 13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων
[καὶ τὰ ἑξῆς][69]

Fontes de B13:
1 Aristóteles, *Metafísica*, 984b26-27
Platão, *Banquete*, 178b11
Plutarco, *Sobre o Amor*, 13, 756f
Sexto Empírico, *Contra os Professores*, IX 9
Estobeu, *Eclogae*, I 9.6 (I 113.4)
1-2 Simplício, *Physica*, 39.18

Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 4, 984b 23
οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν· ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν οἷον καὶ Παρμενίδης· οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν... (B13), φησίν.

Cf. Plutarco, *Sobre o Amor*, 13; 756f
διὸ Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇι κοσμογονίαι γράφων (...B13)

Cf. Simplício, *Physica* 39, 18
ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναί φησι λέγων (... B13) καὶ τὰ ἑξῆς. καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν.

69 Simplício.

B 13 Cosmos 3

Amor foi o primeiro de todos os deuses que concebeu
[um atrás do outro.][70]

Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 4, 984b 23
Aqueles que pensavam assim consideraram que o princípio dos entes era ao mesmo tempo a causa do belo e a causa de onde se instaura o movimento nos entes. Alguém poderia supor que Hesíodo foi o primeiro a investigar tal coisa, ou algum outro que estabeleceu amor ou desejo como princípio nos entes, como também Parmênides considerando-o como o articulador da origem de todas as coisas quando disse... (B13)

Cf. Plutarco, *Sobre o Amor*, 13; p. 756f
Por isso Parmênides declara que Amor é a mais antiga das realizações de Afrodite, escrevendo na cosmogonia... (B13)[71]

Cf. Simplício, *Physica* 39, 18
E disse que ela era causa dos deuses, falando... (B13) ...e disse que conduzia as almas ora da clareira para o invisível, ora em sentido inverso.[72]

70 Trecho duvidoso. Apenas a frase da citação de Simplício termina no verso seguinte ao verso reputado autêntico, mas isso pode ser explicado pelo cavalgamento do verso. A expressão parece anunciar um catálogo de deuses (cf. Cicero, *De natura deorum* I = DK 28 A 37).

71 Conjectura de Plutarco sobre a divindade citada em B12 e referência importante ao fato de Parmênides ter escrito uma Cosmogonia.

72 Governando assim o devir: os trânsitos entre dia e noite, entre nascimento e morte etc. Obras de Afrodite, como sugere Plutarco?

B 14

νυκτὶ φάος[73] περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

B 15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.

Fonte de B14:
Plutarco, *Adversus Colotem*, XV, 1116a

Fontes de B15:
Plutarco, *De facie quae in orbe lunae apparet*, 16, 929b
Plutarco, *Quaestiones romanae*, 76, 282b

Cf. Plutarco, *Adversus Colotem* 15; 1116a
οὐδὲ γὰρ ὁ πῦρ μὴ λέγων εἶναι τὸν πεπυρωμένον σίδηρον ἢ τὴν σελήνην ἥλιον, ἀλλὰ κατὰ Παρμενίδην... (B14) ... ἀναιρεῖ σιδήρου χρῆσιν ἢ σελήνης φύσιν, ...

Cf. Plutarco, *De facie in orbe lunae* 16, 6; 929a
τῶν ἐν οὐρανῶι τοσούτων τὸ πλῆθος ὄντων μόνη φωτὸς ἀλλοτρίου δεομένη περίεισι κατὰ Παρμενίδης... (B15)

B 15a

ὑδατόριζον

Fonte de B15a:
Escólio sobre Basilio de Cesareia, *Homiliae in Hexaëmeron*, XXV, 201.2
(*Ad Homilia 1,9* ἐὰν ὑποθῆις ἑαυτῶι ὕδωρ εἶναι τὸ ὑποβεβλημένον τῆς γῆς) Παρμενίδης ἐν τῆι στιχοποιίαι ὑδατόριζον εἶπεν τὴν γῆν.

73 νυκτὶ φάος mss. : νυκτιφαὲς Scaliger

B 14 Cosmos 4

Brilho noturno de luz alheia vagando em torno à Terra.[74]

B 15

Sempre espreitando os raios do Sol[75].

Cf. Plutarco, *Adversus Colotem* 15; 1116a
...pois nem alguém que nega que o aço incandescente seja fogo ou que a Lua seja o Sol, mas segundo Parmênides... (B14) ... elimine o uso do aço ou a natureza da Lua, ...

Cf. Plutarco, *De facie in orbe lunae* 16, 6; 929a
Única entre a pletora de entes no céu que circunda precisando de luz alheia[76], como diz Parmênides... (B15)

B 15a Cosmos 5

Radicada n'água[77]

Escólio sobre Basilio de Cesareia, *Homilias sobre o Hexaëmeron*, XXV, 201.2
(Ad. Homilia 1, 9: ... se supondes que a própria água era o fundamento da Terra...)
Parmênides na versificação disse da Terra que era radicada n'água.

---

74 Plutarco diz que Parmênides designa a natureza da Lua, σελήνης φύσιν. Dos mais belos versos gregos, Mourelatos faz uma análise de suas anfibologias, *op.cit*. pp.314-315. A palavra "*phôs*", "luz", tem um homônimo que significa "homem", conforme este homônimo, existe a fórmula homérica "*allótrios phós*", que significa "um estranho".

75 A mesma Lua. B14 e B15 constituem a primeira demonstração conhecida de que a luz da lua provém do sol. Segundo o método de Parmênides: a demonstração da verdadeira razão de um fenômeno, ou em seus próprios termos: "como as aparências precisavam patentemente ser".

76 Luz alheia (φωτὸς ἀλλοτρίου): alusão ao outro verso de Parmênides sobre a Lua (B14).

77 Mourelatos aponta um oximoro entre a firmeza das raízes e a fluidez da água (*op.cit*. p.324).

B 16

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων [78],
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται·[79] τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Fontes de B16:
1-1 Aristóteles, *Metafísica*, 1009b22-25
Teofrasto, *De sensibus*, 499.18-21 (cf. DK A 46)
1-2 Alexandre, *Metaphysica*, 306.29-30; 306.35
Asclépio, *Metaphysica*, 277.19-20
3-4 Alexandre, *Metaphysica*, 306.36-307.1

78 ἕκαστοτ' Aristot. E[1], J: ἕκαστος Aristot. E2: ἕκαστοτε Teofrasto P, F: ἕκαστον Asclépio: ἑκαστῳ Aristot. Ab. ‖ κρᾶσιν Aristot., Alexandre (306.30), Teofrasto; κρᾶσις Estienne; om. Asclépio. ‖ πολυκάμπτων Alexandre, Asclépio; πολυκάμπων Aristot.; πολυπλάγκτων Teofrasto.

79 παρίσταται Aristot., Alexandre, Asclépio: παρέηστηκε Teofrasto.

B 16 Cosmos 6

Assim como a cada instante tem-se uma mistura de membros
[retorcidos[80],
assim também se apresenta[81] o pensamento aos homens; pois é
[o mesmo
o que discerne pela natureza dos membros nos homens
para todos e para tudo, pois o pleno é pensamento.

80 retorcidos Alexandre, Asclépio, Aristóteles; errante Teofrasto.

81 se apresenta Aristóteles, Alexandre, Asclépio; se apresentou Teofrasto.

B 17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας[82]

Fonte de B17:
Galeno, in *Hippocratis libros Epidemiarum*, in librum VI commentarius 2 (XVII, 1002 Kühn)

τὸ μέντοι ἄρρεν ἐν τῶι δεξιῶι μέρει τῆς μήτρας κυΐσκεσθαι καὶ ἄλλοι τῶν παλαιοτάτων ἀνδρῶν εἰρήκασιν. ὁ μὲν γὰρ Παρμενίδης οὕτως ἔφη·... (B17)

B 18

femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

Fonte de B18:
Caelius Aurelianus, *Tardarum vel chronicarum passionum*, IV 9.134-135 (p.902 Drabkin)
Parmenides libris quos de natura scripsit, eventu inquit conceptionis molles aliquando seu subactos homines generari. cuius quia graecum est epigramma, et hoc versibus intimabo. latinos enim ut potui simili modo composui, ne linguarum ratio misceretur. 'femina ... sexum'. vult enim seminum praeter materias esse virtutes[83] , quae si se ita miscuerint, ut eiusdem corporis faciant unam, congruam sexui generent voluntatem si autem permixto semine corporeo virtutes separatae permanserint, utriusque veneris natos adpetentia sequatur.

B 19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ᾽ ὄνομ᾽ ἄνθρωποι κατέθεντ᾽ ἐπίσημον ἑκάστωι.

Fonte de B 19:
Simplício, *De caelo*, 558.9-11
παραδοὺς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐπήγαγε πάλιν·... (B19)

82 δεξιτεροῖσι & δ᾽ αὖ libbri : corr. Scaliger.

83 DK sugere. cf. δυνάμεις B9, 2.

B 17 Cosmos 7

Nas <partes>[84] direitas os rapazes, nas esquerdas as moças

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

Que o macho é concebido na parte direita do útero, também o disseram outros entre os homens antigos. Como disse Parmênides assim:... (B17)

B 18 Cosmos 8

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

Célio Aureliano, *Tardarum vel chronicarum passionum*, IV 9.134-135 (p. 902 Drabkin) tradução do texto grego (perdido) de Sorano de Éfeso.
No seu livro *Da Natureza*, Parmênides escreveu que o nascimento de homens delicados resulta às vezes do que ocorre na sua concepção. Como trata-se de um epigrama grego, vou vertê-lo em versos. Compus versos latinos do modo mais semelhante que pude sem misturar o estilo das linguas "Quando... nascente." Para ele os semens, mais do que matérias, são antes forças que, no caso de se misturarem de certo jeito para fazerem-se uma só em um corpo, geram uma vontade apropriada ao seu sexo, mas se da mistura seminal as forças permanecerem separadas, segue-se para o rebento um apetite para os dois gêneros de amor.

B 19 Cosmos 9

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

Simplício, *De caelo*, 558.9-11
Tendo transmitido a ordem do mundo sensível, continuou de volta... (B19)[85]

---

84 Precedendo a citação de Parmênides, Galeno está falando das partes do útero (ἐν τῶι δεξιῶι μέρει).

85 Conforme esta indicação de Simplício, entendemos que aqui termina o discurso sobre a ordem do cosmos (a diacosmese), que se identifica com o discurso das opiniões e dos nomes (catálogo de deuses).

PARMÊNIDES DE ELÉIA

FRAGMENTA DK 28 B

FRAGMENTOS DUVIDOSOS

São coletadas como fragmentos de Parmênides as passagens em que o autor do texto fonte atribui a autoria do texto citado ao filósofo. Algumas vezes essa atribuição é pouco definida, como no fragmento B20, 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 (B22); seja com o outro filósofo-poeta Empédocles (B25), com Anaxágoras (B21) ou com o historiador quase homônimo Armênidas.

B 20

αὐτὰρ ὑπ᾽ αὐτήν ἐστιν ἀταρπιτὸς ὀκρυόεσσα,
κοίλη, πηλώδης· ἡ δ᾽ ἡγήσασθαι ἀρίστη
ἄλσος ἐς ἱμερόεν πολυτιμήτου Ἀφροδίτης.

Fonte de B20:

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

μικρά, φησίν, ἐστὶ τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης κάτω, περὶ ὧν μυστηρίων καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀγούσης ἐκεῖ οὔσης ἅπλατείας καὶ εὐρυχώρουή καὶ φερούσης τοὺς ἀπολλυμένους ἐπὶ τὴν Περσεφόνην <...>. καὶ ὁ ποιητὴς δέ φησιν· (... B20)

B 21

Fonte de B21:

Aécio, *De Placitis Reliquiae*, II 30.4 (361b24)

περὶ ἐμφάσεως σελήνης, διὰ τί γεώδης φαίνεται ... Παρμενίδης διὰ τὸ παραμεμῖχθαι τῶι περὶ αὐτὴν πυρώδει τὸ ζοφῶδες· ὅθεν

ψευδοφανῆ

τὸν ἀστέρα καλεῖ.

B 20

> Mas debaixo dela há um caminho aterrador,
> encavado, lamacento; mas o melhor a conduzir
> ao prado fascinante da venerável Afrodite.[86]

Hipólito, Refutatio Omnium Haeresium, v 8, 97.2
inferiores, disse, são os mistérios de Perséfone no subterrâneo, mistérios acerca do que conduz até lá, caminho que é plano e largo e leva os moribundos a Perséfone. E o poeta então disse: (B20)

B 21

Sobre os reflexos da lua, porque tem aparência terrena... Parmênides explica que isso se deve ao fato de que a opacidade se misturou ao aspecto ígneo que há em torno dela, por isso, de

> Furta-brilho[87]

chama aquele astro.

---

86 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.

87 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 πυρώδει τὸ ζοφῶδες, ὧν τὸ πάθος ὑποφαίνει σκιερόν· 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 πυρώδει 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.

B 22

Παρμενίδηι·
᾽θαυμασίως ὡς δυσανάπειστον᾽

Fontes de B22:
Suidas, Ω.213 Léxico, s. v. ὡς· λίαν
Cf. Platão, *Parmênides*, 135a

B 23

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

Fonte:
Suidas, Μ.58 Léxico, s. v. μακάρων νήσοισιν

B 24

Τελχῖνες... τούτους οἱ μὲν θαλάσσης παῖδάς φασι, Παρμενίδης δ᾽ ἐκ τῶν ᾽Ακταίωνος κυνῶν γενέσθαι μεταμορφωθέντων ὑπὸ Διὸς εἰς ἀνθρώπους.

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

B 25

᾽Αλλ᾽ ὅγε πάντοθεν ἶσος <ἐὼν> καὶ πάμπαν ἀπείρων.

Fonte:
Estobeu, *Eclogae*, I 15,2 (W. 144,19) (= Eclogae I, 144, 19 Wachsm. = DK 31 B28)

B 22

Espantosamente difícil de dissuadir.[88]

B 23

Ilhas dos bem-aventurados: como antigamente chamavam a cidade alta dos tebanos na Beócia.[89]

segundo Parmênides.

B 24

Os Telquines[90] surgiram dos cães de Acteon[91] que por Zeus foram transformados em homens.[92]

B 25

Mas o por toda parte igual <a si mesmo> e totalmente infinito[93]

---

88 O Parmênides a quem a enciclopédia bizantina do *Suda* atribui a expressão é, obviamente, a personagem do diálogo homônimo de Platão! 135a.

89 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 Apolônio de Rodes (1.551), e a citação idêntica do Léxico de Fócio: μακάρων νήσοι ἡ ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίαι Θηβῶν τὸ παλαιόν, ὡς Ἀρμενδας.

90 Os Telquines são numes anfíbios, propícios a metamorfoses, ora em peixes ora em humanos, são filhos de Pontos (o Mar), da região de Rodes, 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.

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

92 Diels corrige a procedência da citação, atribuindo-a a Armênidas. 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 do que de um fisiólogo como Parmênides.

93 Wachsmuth, editor de Estobeu, faz a correção, atribuindo o verso a Empédocles. Diels o colige no fragmento 31 B 28. Cf. DK 31 B 27.

TÁBUA DE CONCORDÂNCIA DA EDIÇÃO DA BIBLIOTECA CLÁSSICA [BC] COM A SEXTA EDIÇÃO DIELS-KRANZ [DK]

PARMÊNIDES 28 B

DK	BC
B1	Proêmio/Programa 1
B2	Os Caminhos 2
B3	Os Caminhos 2
B4	Caminho das Opiniões 2
B5	Os Caminhos 1
B6	Os Caminhos 3
B7	O Caminho do que é
B8	O Caminho do que é /O Caminho das Opiniões 1
B9	O Caminho das opiniões 3
B10	Programa 2
B11	Cosmos 1
B12	Cosmos 2
B13	Cosmos 3
B14	Cosmos 4
B15	Cosmos 4
B15a	Cosmos 5
B16	Cosmos 6
B17	Cosmos 7
B18	Cosmos 8
B19	Cosmos 9
B20	B20
B21	B21
B22	B22
B23	B23
B24	B24
B25	B25

BC	DK
Proêmio	B1 1-28
Programa 1	B1 28-32
Programa 2	B10
Os Caminhos 1	B5
Os Caminhos 2	B2 B3
Os Caminhos 3	B6
O Caminho do que é	B7 B8 1-52
O Caminho das opiniões 1	B8 53-61
O Caminho das opiniões 2	B4
O Caminho das opiniões 3	B9
Cosmos 1	B11
Cosmos 2	B12
Cosmos 3	B13
Cosmos 4	B14 B15
Cosmos 5	B15a
Cosmos 6	B16
Cosmos 7	B17
Cosmos 8	B18
Cosmos 9	B19
B20	B20
B21	B21
B22	B22
B23	B23
B24	B24
B25	B25

FONTES DOS FRAGMENTOS E SUAS EDIÇÕES

FILÓSOFOS ÉPICOS I
XENÓFANES E PARMÊNIDES

As informações seguintes indicam o autor do texto fonte, a época em que viveu, o título da obra (entre colchetes o nome usual em português) e as edições modernas mais relevantes; discriminamos, às vezes, os manuscritos, quando citados em nossas notas. As mínimas notas biográficas visam a situar o contexto das citações.

FONTES DOS FRAGMENTOS E SUAS EDIÇÕES

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

   Aécio – filósofo peripatético. O teólogo do séc. V Teodoreto atribuía a Aécio a obra Περὶ ἀρεσκόντων συναγωγή (De placitis collectio), versão original completa dos eventos abreviados em dois compêndios por Pseudo-Plutarco, Placita philosophorum e por Estobeu, Eclogae Physicae. Por isso, Hermann Diels atribui a Aécio o Placita original e propõe uma reconstrução a partir de fragmentos na sua edição dos doxógrafos gregos de 1879.

2. **Alexandre de Afrodisia** (séc. II-III) Metaphysica. In: *CAG*, ed. M. Hayduck, vol. I. Berlim, Academiæ Berolini, 1891.

   Alexandre de Afrodísia – um dos últimos filósofos da linhagem peripatética na antiguidade tardia; comentador importante da obra de Aristóteles. Foi seguido um século mais tarde por Temístio.

3. **Amônio** (séc. V) De interpretatione. In: *CAG*, ed. A. Busse, vol. IV, 5 Berlim, Academiæ Berolini,1897.

   Amônio Sacas – neoplatônico de origem cristã. Fundador do Neoplatonismo, ensinava oralmente e recusava confiar seu pensamento à forma escrita. Orígenes e Plotino transmitiram muito do que Amônio lhes ensinou.

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

5. **Apolônio de Rodes** (c. 295-230 a.C.) Apollonii Rhodii *Argonautica*. ed. H. Fraenkel. Oxford, Clarendon Press, 1961 (reed. 1970).

Fragmenta. In: *Collectanea Alexandrina*. ed. J.U. Powell. Oxford, Clarendon Press, 1925 (reed. 1970).

Apolônio – poeta épico que nasceu em Alexandria, foi diretor da grande Biblioteca e autor de *Maravilhas*, difundidas pelo título latino *Mirabilia*.

6. **Aquiles Tácio** (séc. II – III), [Introdução ao Arato] Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ Ἀράτου φαινόμενα *Isagoge in Arati Phaenomena*, ed. E. Maass, in: Commentariorum in Aratum reliquiae, Berlin, Weidmann, 1898.

Aquiles Tácio – astrônomo, geógrafo e matemático grego antigo. Não confundir com o homônimo natural de Alexandria, novelista erótico.

7. **Aristóteles** (384-322 a.C.) [Metafísica] *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).

[Física] *Physica*, ed W. D. Ross, Oxford, Clarendonian press, 1936 (reed. 1950); *Physique*, ed. H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1926, (reed. 1983).

De Caelo, Du Ciel, ed. P. Moraux. Paris, Les Belles Lettres, 1965.

[Pseudo] *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, ed. H. Diels, Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (1899-1900) n. 1.

Aristóteles de Estagira – discípulo e mestre na Academia de Platão e fundador do Liceu (335 a.C.). O primeiro livro da sua *Metafísica* é talvez a primeira história da filosofia e importante fonte doxográfica dos primeiros filósofos, tratados como *phýsikoi* ou naturalistas. Para o *Poema* de Parmênides, é particularmente importante a sua discussão no primeiro livro da *Física*, que ainda incita os comentadores (como Simplício) a citar os textos discutidos. O *De Melisso, Xenophane, Gorgia* ou MXG é um estudo sobre os eleatas, proveniente do Liceu, Immanuel Bekker o inclui na sua edição monumental das obras de Aristóteles.

8. **Asclépio** (séc. VI) *Metaphysica*. In: *CAG*, ed. M. Hayduck, vol. VI, 2. Berlim, Academiæ Berolini, 1888.

Asclépio – um dos continuadores da Escola de Alexandria fundada por Amônio Hermeu no séc. V, historiador e filósofo.

9. **Ateneu** (séc. II-III) [Deipnosofistas] [Epítome] *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum* Libri XV, rec. G. Kaibel. 3 Vol. Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1887-1890.
   Atheneu de Naucratis (Egito) – gramático, retórico.

10. **Basilio de Cesareia** (?-379) *Homiliae in Hexaëmeron*, ed. J. Garnier, Paris, 1721 (*Basilii opera omnia*, edd. J. Garnier, P. Maran, tomus I).
   Basílio – teólogo, escritor cristão do século IV, é um dos padres capadócios da igreja Católica. Estudou em Constantinopla e Atenas.

11. **Boécio** (c. 480-524) Philosophiae consolatio. In: *Corpus Christianorum* series latina n. 94. ed. L. Bieler (Boethii opera pars I), 19.
   Anício Mânlio Severino Boécio – Roma. Filósofo cristão latino, autor de Consolação de Filosofia (De consolatione Philosophiae), tradutor e comentarista de alguns livros da lógica de Aristóteles e de Porfírio. Durante a Idade Média suas obras serviram como forma de acesso à filosofia, à matemática e à música da Antiguidade Clássica, com destaque para os autores greco-latinos.

12. **Célio Aureliano** (séc. V) *Celerum vel acutarum passionum libri III, Tardarum vel chronicarum passionum libri V*, ed. I. E. Drabkin, Chicago, 1951. Cf. Autor de *Sobre doenças crônicas* (*De morbis chronicis*).
   Célio Aureliano – Numídia. Traduziu para o latim a obra publicada pelo médico grego metodista Sorano de Éfeso que distinguia doença crônica e doença aguda.

13. **Clemente de Alexandria** (? – a. 215) [Miscelâneas] *Stromateis*, ed. O. Stälin, 2 vol. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Bände 15, 17 (clementis Alexandrini opera Bände II-III) 1906-1909.
   Clemente de Alexandria – Atenas. Escritor, teólogo, apologista e mitógrafo cristão residente em Alexandria, autor de Discurso persuasório aos gregos isto é, Miscelâneas. Pesquisou as lendas menos compatíveis com os valores cristãos.

14. **Damásio** (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.
Damásio – neoplatônico.

15. Diógenes Laércio (séc. III) [Vida dos Filósofos] *Vitae philosophorum*, ed. H. S. Long, 2 vol. Oxford, Clarendonian press, 1964.
Diógenes Laércio – sua obra se conservou integralmente e ficou sendo a fonte mais vasta de informações sobre a vida dos filósofos gregos, ainda que nem sempre a mais fiável.

16. Élio Herodiano (séc. II) ou Herodiano Alexandrino [Dois Tempos] ΠΕΡΙ ΔΙΧΡΟΝΩΝ [Das Elocuções Singulares] ΠΕΡΙ ΜΟΝΗΡΟΥΣ ΛΕΞΕΩΣ *Grammatici Graeci*, Leipzig, 1867-1910. Reimp. Hildesheim, 1965. A edição completa de Herodiano por Lentz foi incorporada aos volumes 3,1 et 3,2.
Élio Herodiano – gramático alexandrino.

17. Escolios [Escólios sobre Basilio de Cesareia] *Scholia in Basilii Homilias in Hexaëmeron*, ed. G. Pasquali, Doxographica aus basiliusscholien, Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische klasse, 1910; [Escólios de Aristófanes]; [Escólios Genoveses]; [Escólios Hipocráticos]; [Escólios em Homero]; [Escólios BLT Eust. sobre Hom.]
É possível que os primeiros escoliastas tenham sido Aristóteles e seus discípulos, mas a atividade parece ter se desenvolvido sistematicamente só mais tarde, com as atividades filológicas e literárias dos eruditos ligados à Biblioteca de Alexandria (Aristófanes de Bizâncio, Aristarco, Calístrato e outros).

18. Estobeu (séc. V) *Eclogae,* ed. Wachsmuth, Berlim, 2 vol., 1884.
Estobeu – Autor grego, neoplatônico, de quem se conservam as *Éclogae*, sobre física, dialética, ética (cf. Aécio); *Antologia*, no latim *Florilegium*, com citações de antigos autores.

19. Etimológico Genuíno. Etymologicum Genuinum. *Etymologicum Magnum,* ed. T. Gaisford, Oxford, 1848 (repr. Amsterdam 1965).
Enciclopédia gramatical produzida em Constantinopla no séc. IX.

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

Eudemo de Rodes – discípulo de Aristóteles, historiador da matemática. Dele restam apenas fragmentos, mencionados por Simplício.

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

Eusébio de Cesareia – bispo e historiador. Escreveu em grego: *História eclesiástica*; *Preparação evangélica; História universal*; *A vida de Constantino*.

22. Filopão (ou Filopono) (490 – 570), [Com. à Física de Aristóteles] *Physica*, ed. H. Vitelli, CAG XVI-XVII, Berlim, Academiæ Berolini, 1887-88.

João Filopão (Joannes Philoponos) – bizantino viveu em Alexandria, gramático neoplatônico, mestre de Simplício.

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

Cláudio Galeno – Pérgamo. Médico, autor grego que viveu também em Roma. Autor de *Sobre as opiniões de Hipócrates e Platão* (*De Placitis Hippocratis et Platonis)*, o mais filosófico dos seus escritos; *Sobre a percepção do pulso* (*De diagnoscendis Pulsibus*); *Comentário às epidemias de Hipócrates* (*In Hippocratis Epidemias*); *Comentário aos humores de Hipócrates* (*In Hippocratis de Humoribus*); e outros, dos quais alguns se perderam.

24. Gélio (125 a.C. - 180 a.C), [Noites Áticas] *Noctes Atticae*. Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, ed. R. Marache, Paris, Belles Lettres, 1967.

Aulo Gélio (Aulus Gellius) – autor e gramático latino.

25. Heráclito Estoico (séc. I), [Alegorias de Homero] *Allégories d'Homère*, Texte établi et traduit par F. Buffière, Paris, Belles Lettres, 1989.

Heráclito – gramático e retórico. Comentador de Homero renomado pela leitura alegórica dos deuses.

26. Jâmblico (c. 245-325) *In Platonis diálogos commentariorum fragmenta*, ed. J. M. Dillon, Philosophia antiqua vol. 23, 1973.

Jâmblico de Calcís – Síria. Autor grego, neoplatônico, escreveu *Dos mistérios dos egípcios* (*De mysterriis aegytiorum*) e de um conjunto de 20 livros, citados coletivamente por Siriano *Coletânea das doutrinas pitagóricas*, dos quais restam cinco: *Dos mistérios dos egípcios*; *Da vida pitagórica* (*De vita pitagorica*); *Protrepticus*, ou *Adhortatio ad philosophiam*, com fragmentos de uma obra homônima perdida de Aristóteles; *De communi mathematica scientia*; *In Nicomachi Arithmeticam introductio*; *Theologoumena arithmetica*.

27. Olimpiodoro (séc. VI) *In Platonis Phaedonem*, ed. Norvin, Bibliotheca Teubneriana, 1913.

Olimpiodoro o Jovem – filósofo neoplatônico, autor grego de *Vida de Platão*; *Comentário ao Fedon de Platão*; *Comentário às Categorias de Aristóteles*, e *Comentário sob*re os *Meteoros*, também de Aristóteles.

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

Platão – filósofo ateniense. Fundador da Academia (387 a.C.). Em seus diálogos, é tanto fonte de citações de autores pré-socráticos, quanto o dramaturgo que as transforma em personagens vivas, como no diálogo *Parmênides*, por exemplo, em que Sócrates, Zenão e Parmênides discutem a teoria das ideias.

29. 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.

Plotino de Licópolis – Egito. Discípulo de Amônio de Sacas, filósofo neoplatônico do contexto alexandrino, mas que por último lecionou em Roma.

30. 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.

[Sobre o Amor] *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), 1935.

[No Banquete] *Quaestiones Conviviales*, ed. C. Hubert (Plutarchi Moralia IV. Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1971).

[Do modo como os jovens deveriam ouvir os poetas] *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, Plutarchi Moralia vol. I, Bibliotheca Teubneriana.

Plutarco de Queroneia – Beócia. Autor de *Vidas Paralelas* e de várias obras morais.

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

32. Pollux (séc.II) [Vocabulário] *Onomasticon* cum annotationibus interpretum, curavit Guilielmus Dindorfius. Ed. Kuehn, Leipzig, 1824. *Onomasticon* e codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit Ericus Bethe. Editito stereotypa editionis primae (1900-(1937)). Stuttgart, Teubner, 1967.

Julius Pollux (*Polydeukès*) de Naucratis (Egito) – filólogo e retórico.

33. Proclo (412-485) In Parmenidem, ed. V.Cousin, Paris, 1821-1827 (Procli opera, tomes IV-VI) reed. 1864. *Theologia platonica*, ed. A. Portus, Hamburgo, 1618; edd. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, Paris, Belles Lettres, 1968. In Timaeum, ed. E. Diehl, 3 vol., Bibliotheca Teubneriana, 1903-1906.

Proclo de Bizâncio – filósofo neoplatônico, autor de comentário sobre o primeiro livro de Euclides *Elementos*; e de comentários sobre os diálogos *Alcibíades, Parmênides, Timeu* de Platão.

34. Sexto Empírico (séc. II) [Contra os Professores] *Adversus mathematicos, in: Adversus dogmaticos libri*, ed. H. Mutschmann, Biblioteca 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)

Sexto Empírico – Alexandria, Egito. Médico, principal fonte do ceticismo antigo.

35. Simplício (séc. VI) [Com. Física de Aristóteles] Physica. In: *CAG*, ed. H. Diels, 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. In: *CAG*, ed. I. L. Heiberg, vol. VII, Berlim, 1984.

Simplicio – comentarista neoplatônico de Aristóteles, autor do *Comentário à Física de Aristóteles; Comentário Sobre o Céu, de Aristóteles*. Foi dos mais ricos transmissores de fragmentos dos pré-socráticos.

36. Sorano de Éfeso (séc. I/II) Caelius Aurelianus[traduxit], Celerum vel acutarum passionum libri III, Tardarum vel chronicarum passionum libri V, ed. I. E. Drabkin, Caelius Aurelianus Gynaecia, fragments of a Latin version of Soranus' Gynaecia from a thirteenth century manuscript. Bull Hist Med Suppl. Chicago, 1951; 13:1-136.

Sorano de Éfeso – médico metodista Grego, importante no Império Romano, destacando-se em várias áreas como ginecologia e obstetrícia. Uma de suas principais obras é *Gynaecia* baseada nos estudos de Herófilo; constituída por quatro livros, que relatam as qualidades e conhecimentos que as parteiras, os sintomas do parto, os cuidados higiênicos para com o bebê, e ainda as principais patologias das crianças, as patologias das mulheres (diferentes das dos homens) tratadas com alterações na dieta, ou recorrendo a drogas e cirurgias.

37. Suetônio (séc. II) *Fragmentae*, ed. Miller (Mélanges Grecs) ΠΕΡΙ ΒΛΑΣΦΗΜΙΩΝ ΚΑΙ ΠΟΘΕΝ ΕΚΑΣΤΗ, ed. J. Taillardat, Suétone. ΠΕΡΙ ΒΛΑΣΦΗΜΙΩΝ. ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΙΩΝ. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Caio Suetónio Tranquilo – escritor latino, estudioso dos costumes, escreveu um grande volume de obras eruditas, nas quais descrevia os principais personagens da época.

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

Teodoreto de Ciro, ou de Antioquia – autor cristão, em língua grega. Obra principal, *Cura das doenças pagãs* (*Curatio...*), com o subtítulo *Conhecimentro das verdades evangélicas*

por meio da filosofia grega (escrita entre 429 e 437). Trata-se de uma apologia do cristianismo, frente ao paganismo. Escreveu também uma *História eclesiástica*, complementando a de Eusébio de Cesareia; uma *História abreviada das heresias*; uma *História dos monges*, além de *Cartas*.

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

Teofrasto de Ereso – discípulo de Aristóteles, de quem foi sucessor no Liceu. De natureza doxográfica, escreveu *Opiniões dos físicos*. Situado no distante final do período socrático, é Teofrasto um elo inicial de importantes informações, as quais, em forma de fragmentos restaram em Suídas e Aécio. Dele também se conservaram pequenos ensaios: *Metafísica*; *Caracteres*; *Sobre os sentidos* (fragmentos); *Sobre as pedras*; *Sobre o fogo*; *Sobre os odores*; *Sobre os ventos*; *Sobre a morte*.

40. Tzetzés (séc. XII), [sobre Dionísio Periegeta] *Dionysius Periēgētes Graece et Latine cum vetustis commentariis et interpretationibus* ed. Gottfried Bernhardy. Leipzig, 1828 (Geographici Graeci minores).

João Tzetzes (Joannes Tzetzes) – gramático e poeta bizantino.

JOIAS DA BIBLIOTECA NACIONAL

FILÓSOFOS ÉPICOS I
XENÓFANES E PARMÊNIDES

Exemplos memoráveis da recepção dos clássicos em língua portuguesa constituem as Joias da Biblioteca Nacional.

JOIAS DA BIBLIOTECA NACIONAL

Traduções em português do fragmento B11 de Xenófanes

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Fonte de B11:
Sexto Empírico, *Contra os professores*, IX, 193

PRADO, Anna L. A. de A., *Fragmentos de Xenófanes de Colofão*, in: Os Pré-Socráticos, org. J. Cavalcante de Souza, São Paulo, Abril, 1973

Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,
tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,
roubo, adultério e fraude mútua.

BORNHEIM, Gerd, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, São Paulo, Cultrix, 1991

Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo
o que para os homens é opróbrio e vergonha:
roubo, adultério e fraudes recíprocas.

Lopes, Daniel R. N., *Xenófanes de Cólofon: Fragmentos*, São Paulo, Olavobrás, 2003

Aos deuses Homero e Hesíodo atribuíam tudo
o que entre os homens é injusto e censurável;
Roubar, cometer adultério e enganar uns aos outros.

Vieira, Trajano. *Xenofanias*, Campinas, Ed. Unicamp, 2006

Furto / adultério / logro / mútuo
Homero / Hesíodo / munem / o / mundo / dos / numes
do / que / o / homem / censura / no / seu

(homero
hesíodo)
citam
ad
infinitum

divinos
feitos
ilícitos

furtos
numes
adúlteros
logro
recíproco

Santoro, Fernando, *Os Filósofos Épicos I: Xenófanes e Parmênides, Fragmentos*, Rio de Janeiro, Hexis, 2011

Homero como Hesíodo atribuíram aos deuses tudo
quanto entre os homens é infâmia e vergonha
roubar, raptar e enganar mutuamente.

O Poema de Parmênides traduzido por Gerardo Mello Mourão

Gerardo Mello Mourão (1917-2007), poeta épico e lírico cearense, personagem ímpar da história intelectual brasileira do séc. XX, autor de uma vasta obra poética, entre os quais os *Peãs* e o *País dos Mourões*, traduz Parmênides e, com sua verve característica, devolve ao poeta o entusiasmo de sua dicção filosófica. O texto foi publicado em 1986 no Caderno Lilás do periódico da Secretaria de Cultura da Prefeitura do Rio de Janeiro: Caderno Rio-Arte. Rio de Janeiro, ano 2, n. 5, 1986.

Parmenides, O Poema
Tradução de
Gerardo Mello Mourão

As éguas que me levam avançavam pelas lonjuras do coração. Montado nelas pela estrada a cujas beiras a palavra dos deuses florescia, atravessei as moradas dos homens pelos caminhos por onde viaja aquela que sabe ver. E eram as raparigas que regiam as bridas das éguas ariscas atreladas ao meu carro estrada afora. E o eixo que se esquenta ao girar, cantava como uma flauta entre as rodas girando, quando as Filhas do Sol, deixadas para trás as moradas da noite, apressavam sua corrida para a luz, afastando com as mãos os véus que lhes cobriam as cabeças. Lá estão as portas que se abrem sobre os caminhos da Noite e do Dia, enquadradas, ao alto, num dintel, e repousadas, em baixo, sobre um batente de pedra. Elas brilham no ar em toda a extensão de suas vastas molduras, e é Dike, a poderosa, quem tem na mão suas chaves, para abri-las e fechá-las. Com a carícia de suas doces palavras, as Filhas do Sol encontraram a arte de abrandá-la. E ela corre, de um golpe, o ferrolho solidamente cerrado. As portas voam, deixando vazio o espaço das molduras. Um depois do outro, iam-se encaixando os marcos, guarnecidos de cobre, com suas aldravas, e suas dobradiças. E eis que, transpondo as portas, diretamente pela estrada real, as raparigas guiam os carros e os cavalos.

E a mim também me acolhe a doce Deusa. Tomou em suas mãos a minha mão direita. E foi cantando que me disse: – "filho, tu, escoltado por cocheiros imortais, tu, que ao galope das éguas chegas à nossa morada, salve! Não, não foi a Moira funesta que te trouxe por esta estrada, distante dos homens e de seus caminhos, mas Themis e Dike. E agora é preciso que mergulhes em todas as indagações. Tanto da Aletheia[1], que contempla tudo, cujo coração não treme, como das coisas caras aos mortais, que não alcançam a Aletheia. Olha bem o que ainda tens que aprender: de que modo as coisas de aparências diversas são feitas para ser vistas, ao mesmo tempo em que atravessam tudo e penetram por toda parte.

1 [N. do T.] O tradutor preferiu manter o termo grego "*Aletheia*", intraduzível. Jean Beaufret, na sua versão francesa, traduziu por "*Grand-Ouvert*". "*Aletheia*" é a verdade fenomenológica da natureza.

Hás de ser o guardião da palavra escutada, pois vou dizer-te quais os caminhos – os únicos – em que hás de pensar em tua busca. O primeiro dos caminhos mostra aquilo que é, sem qualquer obstáculo para impedir o ser. Confia neste caminho, fiel à Aletheia. Quanto ao outro, para saber o que não é, mesmo que ele tenha poder legítimo sobre o ser proibido, por tal caminho, advirto, nenhum passo poderá ser seguro. Pois está fora de teu poder saber o não-ser – não ganharás nada com isso – nem que tua palavra o diga.

Na verdade, pensar e ser é ao mesmo tempo a mesma coisa.

Mas o que é ao mesmo tempo ausente e presente, aprende a vê-lo, pelo pensamento, com um olhar que nada possa desviar; pois, jamais o ser cortará sua ligação com o-não-ser-mais, tal como acontece ao que se dispersa em todos os sentidos e ao que se junta para formar um todo.

Coerente é para mim a partida; pois ela marca o lugar a que terei de voltar.

Seja, então, deixado a si mesmo, como convém, permaneça assim, guardado em pensamento "sendo-ser", e assim se abra a clareira do ser, pois sem essa abertura é o nada. Eis o que te peço que aprendas antes de qualquer outra coisa. Que, antes de tudo, tua busca fique apartada desse caminho, e que tomes o outro, em seguida: ao longo dele, é claro, perdem-se os mortais que nada sabem ver, os bifrontes. Na verdade, é a inexperiência que leva o sentimento a perder-se em divagações no coração. Tão surdos como cegos, levados de um lado para outro, embaraçados e perplexos, sem discernimento, cujo destino tanto é dizer ser como não-ser, e até mesmo ser e não-ser, assim se perdem aqueles mortais. Todos eles não avançam nunca; caminham para trás.

Não há força que consiga torná-los iguais, o ser e o não-ser. Melhor é afastar teu pensamento desse caminho de busca. E habituado à rica experiência, não leves a essa contemplação um olho para não ver nada, um ouvido cheio de rumores, uma língua, mas deixando ser o que é, aprende a pensar para ti a diferença em que se trava a profunda de que te fala minha palavra.

Um só caminho resta, então, aberto à palavra, o caminho que ela nomeia: é. Sobre ele tantos signos se incorporam, deixando claro que, inconcebível, o ser é também imperecível; inteiro, de uma só vez, também inabalável e incessante. Ele não era outrora, não será nunca, pois é agora, inteiriço, de um só talhe, único: Onde buscar sua geração? Por onde e de onde teria podido brotar? Do não-ser? E o que não te deixarei dizer nem pensar; pois não se pode dizer nem se pode pensar que ele não é, nem como. Como e por que, na verdade, poderia aparecer, mais cedo ou mais tarde, surgindo do nada, para desabrochar sua flor? Ele precisa ser plenamente, ou não ser. Nunca também o vigor de segurança alguma poderá conceder que, nascido do nada, outra coisa possa brotar ao lado dele senão ele mesmo; por isso, nem para nascer, nem para perecer, por qualquer afrouxamento de seus laços, terá a permissão de Dikê que, ao contrário, os mantêm. A questão está assim dividida: é ou não é. E assim dividida, é preciso que, a todo custo, deixes um dos caminhos ao impensável e ao

inominável, pois ele está fora de qualquer alcance. O outro, ao contrário está aberto. E é o caminho verdadeiro. Como, então, senão depois disso, desabrocharia o ser? Como poderia ter nascido? Pois se ele veio a ser, então não é, e não é também se um dia vier a ser. Assim a gênese está extinta e o declínio desapareceu.

Ele também não é divisível, pois é igual em toda parte, e nada pode jamais lhe acontecer, rompendo sua coesão, para aumentá-lo ou diminuí-lo; eis que ele é em toda parte na plenitude do ser. Assim, tudo está nele, pois o ser é para o ser do modo mais íntimo.

E imóvel também nos limites de laços poderosos, assim é, sem princípio nem fim, pois dele estão banidos nascimento e destruição, para longe dele rejeitados, na segurança real da Aletheia. Permanecendo o mesmo no mesmo estado, em si mesmo repousa, fixo no mesmo lugar; pois em seu vigor a necessidade o mantém nos nexos de um limite que por todos os lados o cerca, sem permitir jamais que ele esteja inacabado; em verdade, ele é, sem haver coisa que lhe falte; não sendo assim, tudo lhe faltaria.

O pensar, e aquilo sobre que desabrocha o pensamento, são uma e a mesma coisa. Pois, fora do ser, que é o lugar de sua revelação, não acharás o pensar; nada é, com efeito, nem será, nem será outra coisa que não o ser e sua circunstância; pois a partilha que é sua o ligou à lei de uma integridade em repouso; por isso mesmo, desde que seja, tudo será nome; nele se fixaram os mortais, para seus hábitos, confiantes em que não há nada para lá do nome: tanto nascer como perecer, estar ou não estar lá, deixar seu lugar por um outro e brilhar aqui e ali com um brilho furta-cor.

Mas se o limite é derradeiro, por todos os lados é consumado, apresentando a volta de uma esfera perfeita, a partir do centro, em todos os sentidos, identicamente radiante; pois se fosse mais ou se fosse menos, não poderia estar aqui ou estar lá; nada poderia impedir sua igualha a si mesmo, e o ser não pode ser aqui mais ser e ali menos ser, já que por todos os lados está protegido. Todo igual a si mesmo, por todos os lados, ele encontrará também a igualdade de seus próprios limites.

E agora, para ti, ponho um ponto final à palavra exata e ao saber que toca à Aletheia. A partir daqui, aprende, então, aquilo que interessa aos mortais, e fica atento à ordem das coisas que digo. Elas estabeleceram claramente duas figuras, para denominar o que tinham em vista. Uma delas, tomada solitariamente, é inadmissível. Ficariam todas soltas no ar. Separando em dois o caráter, nem por isso criaram um antagonismo, mas criaram marcas que situavam uma ao lado da outra: aqui, o fogo etéreo da flama, o fogo favorável, o fogo leve, em tudo igual a si mesmo, sem nada de comum com o outro, e ali, face a face, o outro, reduzido a si mesmo: a noite obtusa, sem lições, opaca e pesada figura. Uma conjunção assim, desde que saudada com boas-vindas, é o que te anunciarei claramente, para que nunca, nunca, mortal algum leve vantagem sobre ti.

Mas já que tudo se há de chamar luz e noite, estes dois nomes respondendo às respectivas significações em que situam, aqui e ali, seus domínios, tudo está, ao mesmo tempo, cheio de luz e de

noite sem luz, nas mesmas proporções, se nada perturbar a uma delas.

Mas tu saberás o luminoso desabrochar do éter, tudo o que no éter oferece algum sinal, a obra devoradora do fulgurante sol, puro facho, e do qual tudo provém; aprenderás também os efeitos e a circulação da lua de redondo olho, e como ela se formou. Saberás ainda o céu que tudo sustenta em seu contorno, de onde ele nasceu, e como a precisão que o dirige fixou limites ao curso dos astros.

como a terra e o sol e a lua e o éter universal do céu e a celeste via-láctea e o Olimpo mais recuado e a ardente força dos astros se projetaram nos rumos de sua origem.

Os mais sólidos anéis estão cheios de mero fogo; outros, em seguida, estão cheios de noite, mas entre os dois penetra um trecho de flama. No meio, a divindade que governa tudo, pois é por toda parte que ela é a origem do parto pelo Estige e do coito, levando a fêmea a unir-se ao macho, e o macho, por sua vez, a unir-se à fêmea.

Eros, o primeiro de todos os deuses, foi sonhado antes de todos.

Estranha luz enluara a noite em torno da terra errante.

olhar inquieto voltado para os raios do sol

Com a resposta exata à confusão dos membros ordenados na desordem, é assim que o sentimento está entre os homens. O Mesmo, em verdade, ele que lhes permite, entre todos, o dom do pensamento, é sua eclosão física, tanto entre todos, como a propósito de tudo; tal eclosão é propriamente o pensamento, em sua plenitude.

à direita os rapazes, à esquerda as raparigas

Quando o macho e a fêmea misturam juntos a semente de Vênus, a força incorporada de sangues opostos cria corpos bem moldados, se é boa a têmpera. Se nascidos de sementes misturadas, porém, as forças entram em luta, e recusam-se a unir-se no corpo surgido da mistura, e por sua origem diversa prejudicarão o sexo da criatura.

É assim que, sem paradoxo, nasceram as coisas, as que são agora, para a partir de então se encaminhar até seu destino, depois de haver crescido; para elas, todavia, os homens fixaram nomes que separadamente as nomeiam, cada uma com seu nome.

Recife-BeloHorizonte-Londres-Dublin
1985

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Autores antigos

Aécio, 40; 42; 108-109; 120; 121, n. 87; 129; 132; 137

Alcméon, 111, n. 68

Alexandre (Pseudo), 102

Alexandre de Afrodisia, 114; 114, n. 78 e n. 79; 115, n. 80 e n. 81; 129

Amônio, 102; 129; 131; 134

Anaxágoras, 119; 121, n. 87

Anaximandro, 9

Anaxímenes, 40

Apolônio de Rodes, 123, n. 89; 129

Aquiles Tácio, 40; 130

Aristófanes, 32; 34-35; 47; 63-64; 70; 89, n. 27; 132

Aristóteles, 2; 12, n. 11; 38; 40; 56-7; 40; 56-57; 61-62; 71; 73; 85, n. 18; 99, n. 53; 102-103; 110-111; 114; 114, n. 78 e n. 79; 115, n. 80 e n. 81; 129-134; 136-137

Armênidas, 119; 123, n. 89 e n. 92

Arquíloco, 63

Asclépio, 102-103; 114; 114, n. 78; 114, n. 79; 115, n. 80 e n. 81; 130-131

Ateneu, 12; 20; 22; 24; 36; 131

Basílio de Cesareia, 112-113; 131-132

Bessarion, 58

Boécio, 103; 131

Célio Aureliano, 117; 131

Cícero, 15, n. 13; 108-109; 111, n. 70

Clemente de Alexandria, 14; 30-31; 31, n. 15; 38; 84; 84, n. 13; 85, n. 17; 86; 86, n. 19 e n. 20; 88; 88, n. 24; 89, n. 27; 92, n. 40; 93, n. 42; 102; 104-105; 105, n. 56; 131

Damásio, 102; 104; 132

Demócrito, 57

Diógenes Laércio, 9, n. 6; 14; 26-27; 32; 50; 55, n. 1; 75; 75, n. 17; 84; 84, n. 13; 85, n. 17; 92, n. 38; 93, n. 41; 102; 132

Dionísio Periegeta, 46; 137

Élio Herodiano, 28; 44; 46; 50; 132

Empédocles, 2-4; 11; 57; 79, n. 2; 88; 109, n. 67; 119; 121, n. 86; 123, n. 93

Epicuro, VI; VI, n. 1

Epimênides, 35, n. 20

Ésquilo, 62

Estobeu, 32; 103; 110; 122; 123, n. 93; 129; 132

Euclides, 135

Eudemo, 33; 133

Filocoro, 29

Galeno, 116-117; 117, n. 84; 133

Gélio, 28; 133

Górgias, 108

Heráclito Estoico, 42; 133

Heráclito, VII; 62; 89, n. 25

Heródoto, 24-25; 25, n. 4; 28; 33

Hesíodo, 3; 9; 11; 15; 29; 55; 66; 70; 72; 117, n. 54; 111; 141-142

Hesychios, 32

Hipócrates, 133

Hipólito, 120-121; 121, n. 86

Homero, 3; 5; 9; 11; 15; 29; 34; 42; 55-56, n. 3; 62; 63; 132; 133; 141; 142

Jâmblico, 133-134

Leucipo, 57

Melisso, 57; 60; 99, n. 52

Moerbecke, G. de, 58

Olimpiodoro, 102; 134

Orfeu, 86

Parmênides, 2-4; 4, n. 2 e n. 3; 9; 11; 13; 15; 53ss.; 55-59; 55, n. 2; 56, n. 3; 57, n. 4 e n. 5; 59, n. 7; 61; 62; 64-65; 67; 70-71; 73-74; 74, n. 16; 79, n. 3 e n. 4; 81, n. 8 e n. 9; 84; 85, n. 18; 88; 92, n. 40; 95, n. 46; 101, n. 54 e n. 55; 103; 105; 105, n. 56; 107; 107, n. 57 e n. 58; 109; 109, n. 67; 111; 111, n. 71; 113; 113, n. 74, n. 75 e n. 76; 117; 117, n. 84; 119; 121; 121, n. 86 e n. 87; 122-123; 123, n. 88, n. 89 e n. 92; 124; 130; 134-135; 142-143

Pitágoras, VII; 27; 27, n. 6

Platão, 3; 9; 12-13; 15; 55; 57; 60; 63-64; 71; 98; 102-103; 110; 119; 122; 123; 130; 133-135

Plotino, 88; 88, n. 24; 95, n. 46; 102, n. 25; 129; 134

Plutarco (Pseudo), 92, n. 40; 93, n. 42; 102; 121, n. 87; 129; 135

Plutarco, 12; 44; 84; 84, n. 14; 85, n. 16 e n. 17; 86-87; 92, n. 40; 93, n. 42; 102; 110-113; 111, n. 71 e n. 72; 113, n. 74; 121, n. 87; 129; 134-135

Pollux, 24-25; 25, n. 4; 46; 135

Porfírio, 40-41; 131

Proclo, 84; 84, n. 13; 85, n. 16; 88; 88, n. 23; 89, n. 25; 92, n. 40; 93, n. 42; 102-104; 135

Sexto Empírico, 28-29; 38; 44; 57; 60-61; 71; 79, n. 3; 84; 102; 110; 135; 141

Simônides, 35

Simplício, 38; 40; 57-58; 58, n. 6; 61; 71-73; 84; 84, n. 13, n. 14 e n. 15; 85, n. 16, n. 17 e n. 18, 88; 90; 90, n. 30; 91, n. 34; 92, n. 39 e n. 40; 93, n. 42 e n. 43; 94, n. 44 e n. 45; 98, n. 50 e n. 51; 99, n. 52; 101, n. 54; 102-103; 106-107; 107, n. 59; 108-109; 109, n. 65 e n. 67; 110; 110, n. 69; 111; 111, n. 70; 116-117; 117, n. 85; 130; 133; 136.

Sócrates, 1; 15; 17; 63-64; 63, n. 9; 70; 134.

Sófocles, 67

Sorano de Éfeso, 117; 131; 136

Suetônio, 122; 123, n. 90 e n. 92; 136

Tales, 33

Teodoreto, 98, n. 51; 102-104; 129; 136

Teofrasto, 3; 57; 114; 114, n. 78 e n. 79; 115, n. 15 e n. 85; 137

Timão, 47.

Tzetzés, 46.

Xenófanes, VII; 2-6; 7ss.; 9-17; 9, n. 6; 10, n. 9; 21, n. 2; 25; 27; 27, n. 6; 29; 29, n. 7; 31; 33; 35; 37; 41; 43; 45, n. 32; 47; 51; 55; 141-142

Xenofonte, 12; 51

Zenão, 15, n. 14; 57; 134

Autores modernos

Aldo Manucio, XI; 58; 90, n. 29, 31 e 32; 91, n. 36; 94, n. 44

Aubenque, P., 57, n. 4; 95, n. 46

Barnes, J., 97, n. 49

Bergk, 20; 80, n. 7; 90, n. 30; 96, n. 47

Bernhardy, 46; 137

Bollack, J., VI; VI, n. 1; 60

Bornheim, G., 141

Brandis, C. A., 58; 59, n. 7; 71; 90, n. 28

Bywater, I., 88, n. 23

Casertano, G., 4, n. 3

Cassin, B., 5, n. 5; 55, n. 2; 59; 88; 97, n. 49; 105, n. 56

Cerri, G., 93, n. 42

Cordero, N. L., 4; 58-59; 61; 78, n. 1; 79, n. 3; 90, n. 28, n. 31 e n. 33; 91, n. 35; 96, n. 47

Couloubaritsis, L., 59; 105, n. 56

Cousin, 88, n. 24; 135

Coxon, A. H., 5; 56, n. 3; 59; 97, n. 49

Cummings, E. E., 89, n. 27

Davies, J., 108

Diels, H., XI; 1; 9-10; 13-14; 16; 20, n. 1; 30, n. 9 e n. 12; 31, n. 13 e n. 15; 42, n. 28; 51; 58-59; 59, n. 7; 60-61; 72; 79, n. 3; 88; 90, n. 28, n. 31 e n. 32; 91, n. 34, n. 35 e n. 36; 93, n. 42; 94, n. 44 e n. 45; 96, n. 47; 108, n. 60 e. n. 61; 121, n. 86 e n. 87; 123, n. 89, n. 92 e n. 93; 124; 129-130; 135-137

Drabkin, I. E., 116-117; 131; 136

Edmonds, J., 42, n. 28; 43, n. 30

Estienne, H. (Stephanus), 1; 58; 114, n. 78

Frère, J., 59; 95, n. 46; 97, n. 49

Fülleborn, G. G., 59, n. 7

Guarracino, V, 14

Heidegger, M., 83, n. 10

Heindorf, L. E., 108

Hermann, G., 51

Herwerden, H., 30, n. 11; 31, n. 14

Hölscher, 97

Jurnée, G., 61

Kaibel, G., 20; 22; 24; 131; 154

Karsten, S., 58; 59, n. 7; 80, n. 5; 90, n. 28; 91, n. 34; 94, n. 44 e n. 45; 95; n. 46; 105

Kranz, W., XI; 1; 10; 58- 59; 59, n. 7; 60; 94, n. 45; 124

Kratochvíl, Z., 10

Kühn, K. G., 116; 117; 133

Laks, A., 60

Lesher, J. H., 10; 43, n. 30

Lisbonnense, L. A. de A., VII

Lopes, D. R. N., 142

Ludwich, A., 42

Maass, E., 40; 130

Mansfeld, J., 10; 13

Marques, M. P., 107

Miller, E., 122; 136

Mourão, G. M., VII; 143

Mourelatos, 101, n. 55; 129, n. 74 e n. 77

Mullach, F. W. A., 1; 58-59; 59, n. 7; 108, n. 60; 109, n. 66

Musurus, M., 20, n. 1

Mutschmann, 78; 79, n. 3; 135

Nachmanson, E., 50

Nicole, J., 42, n. 28

Nietzsche, 1; 74

O'Brien, D., 59; 86, n. 19; 95, n. 46; 96, n. 47; 97, n. 49; 108, n. 60; 109, n. 66

Popper, K., 4, n. 2

Prado, Anna L. de A., 10; 10, n. 9; 141

Primavesi, O., 88

Ramnoux, C., 85; 101, n. 54

Reale, G.,60; 74, n. 16; 85, n. 18

Reinhardt, K, 95, n. 46

Rossetti, L., 31, n. 14

Ruggiu, L., 74; 85, n. 18

Sanesi, R., 14

Santoro, F., 81, n. 9; 142

Scaliger, J. J., 58; 71; 80, n. 6; 86, n. 19; 112, n. 73; 116, n. 82

Schleiermacher, VI

Sider, W., 108, n. 60; 109, n. 66

Spengel, L., 33

Stein, H., 59, n. 7; 94, n. 45

Stephanus (ver Estienne, H.)

Sylburg, F., 30, n. 10; 86, n. 20

Taillardat, J., 119; 122; 123, n. 92; 136

Torrano, J., 66, n. 11

Vieira, Antônio, VII

Vieira, Trajano, 10; 10, n. 8; 142

Wachsmuth, C., 32; 122; 123, n. 93; 132

Weil, H., 42

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições críticas

Brandis, Christian Auguste, *Commentation Eleaticarum*, Altona, 1813.

Cordero, Néstor-Luis, *Les deux chemins de Parménide*. Paris, Vrin, 1984. 2ed. 1997.

Coxon, A. H., The Fragments of Parmenides, Las Vegas, Parmenides, ²2009.

Diels, H. & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, Weidmann, 6ª ed., 1951 (2004). [DK].

Poetarum Philosophorum Fragmenta, Berlim, 1901.

Parmenides' Lehrgedicht. Berlim, 1897.

Doxographi Graeci Berlin, 1879 reimp. Berlim, Weidmann. ed. Eijk, Ph. J. van der, 1999.

Fairbanks, Arthur, *The First Philosophers of Greece*. New York, 1898.

Fülleborn, Georg Gustav, *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* (VI), Züllichau und Freistadt, 1795.

Gentili, Bruno & Prato, Carlo, *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*. Leipzig, 1988.

Karsten, Simon, *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonen floruerunt operum reliquiae*. Parmenidis *Eleatae Carminis Reliquiae*, Ámsterdam, 1835.

Mansfeld, J., *Die Vorsokratier, Auswahl der Fragmente*, Stuttgart, Reclam, 1986.

Mullachius, G. A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, Firmin-Didot, 1860 (1928).

De Melisso, Xenophane, et Gorgia et Gorgia disputationes, Berlim, 1845.

Stein, Heinrich, *Die Fragmente des Parmenides* περὶ φύσεως, Leipzig, 1867.

Stephanus, Henricus (H. Estienne, 1528-1598), *Poiesis Philosophica*, 1573.

Untersteiner, Mario. *Senofane: Testimonianze e frammenti*. Florença, La "Nuova Italia", 1956.

Traduções

Aubenque, Pierre, *Études sur Parménide*. Tome I. Paris, 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.

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

BORNHEIM, Gerd, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, São Paulo, Cultrix, 1991.

CARNEIRO LEÃO, E. e WRUBLEWSKI, S., *Os Pensadores Originários*. Petrópolis, Vozes, 1991.

CASERTANO, Giovanni, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*. Napoli, Loffredo, 1989.

CASSIN, Barbara, *Sur la nature ou sur l'étant*. Paris, Seuil, 1998.

CERRI, G., *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*. Milano, 1999.

CONCHE, Marcel, *Le Poème: Fragments*. Paris, PUF, 1996.

CORDERO, Néstor-Luis, *Les deux chemins de Parménide*. Paris, Vrin, 1984. 2e. 1997.

Siendo se es: La tesis de parménides, Buenos Aires, Biblos, 2006.

CAVALCANTE de Sousa, José, *Os Pré-Socráticos*, São Paulo, Ed. Abril, 1973.

COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides*, Assen, 1986.

COULOUBARITSIS, Lambros, *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles, Ousia, 1986. [2]1990, [3]2008.

DIELS, H. & KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, Weidmann, [6]1951 (1996).

DUMONT, J.-P., *Les Présocratiques*, Paris , Gallimard, 1988.

EGGERS LAN, C., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1980.

FRÄNKEL, Herman, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, Beck, 1962 (1993).

FRÈRE, Jean, *Le poème de Parménide*. In: AUBENQUE, Pierre. *Études sur Parménide*. Tome I. Paris, Vrin, 1987.

GOMES, Pinharanda, *Filosofia Grega Pré-Socrática*. Lisboa, Guimarães, 1994.

GUARRACINO, Vicenzo org. Lirici greci. 2 vol. Milano, Bompiani, [2]2009.

HENN, Martin J. *Parmenides of Elea: a verse translation with interpretative essays and commentary to the text*. Westport, Praeger, 2003.

KIRK, G.S & Raven, J.E., *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. C.A. Fonseca Lisboa, F.C.G., 1982.

LAMI, Alessandro, *I Presocratici: testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. c/ saggio di W. Kranz, Milano, Rizzoli, [7]2008.

LLANOS, Alfredo, *Los Presocraticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juarez, 1968.

LESHER, James, *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with Commentary*. Toronto, University of Toronto Press, 1992.

LOPES, Daniel R. N., *Xenófanes de Cólofon: Fragmentos*, São Paulo, Olavobrás, 2003.

MANSFELD, J., *Die Vorsokratier, Auswahl der Fragmente*, Stuttgart, Reclam, 1986.

MOURÃO, Gerardo M., Parmênides, O Poema. In: *Caderno Rio-Arte*. Rio de Janeiro, ano 2, n. 5, 1986.

O'BRIEN, Denis, Le poème de Parménide. In: AUBENQUE, Pierre. *Études sur Parménide*. Tome I. Paris, Vrin, 1987.

PRADO, Anna L. A. de A., *Fragmentos de Xenófanes de Colofão*, in: Os Pré-Socráticos, org. J. Cavalcante de Souza, São Paulo, Abril, 1973.

REALE, Giovanni, *Parmenide: Poema Sulla Natura*. Saggio intr. E com. di L. Ruggiu Milano, Boumpiani, 2003.

ROBBIANO, Chiara, *Becoming Being*. Sankt Augustin, Academia, 2006.

SANTORO, Fernando, *Parmênides: Da Natureza*, edição do texto grego, tradução, notas e comentários, Rio de Janeiro, Azougue, 2008.

Parmênides: Da Natureza, edição do texto grego e tradução, Rio de Janeiro, OUSIA, 2006.

SOLANA DUESO, José, *De logos a physis. Estúdio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza, Mira, 2006.

TRINDADE SANTOS, José, *Da Natureza – Parmênides*. Brasília, Thesaurus, 2000.

UNTERSTEINER, Mario, *Senofane: Testimonianze e frammenti. Florença, La "Nuova Italia"*, 1956.

VIEIRA, Trajano, *Xenofanias*, Campinas, Ed. Unicamp, 2006.

WRIGHT, M. R., *The Presocratics – the main fragments in Greek*. Bistrol, 1985.

Edições e traduções das Fontes (contextos de citação)

AA.VV., *Commentaria in Aristotelem græca*, Ed. Academiæ Berolini, Georii Rei meri, 1882-1909, 26v. (CAG)

ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingüe por V. G. Yebra, 2ed., Madrid, Gredos, 1982.

Metaphysica. Ed. Jaeger, Oxford, Clarendonian press, 1957-1985.

Metaphysics. Ed. Ross, Oxford, Clarendonian press, 1924-1997.

Metaphysics. Ed. Tredennick, Cambridge, Harvard, 1933-1996.

Physique. Ed. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, 6 tir. 1983.

La Physique. Trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999.

De la génération et de la corruption. Trad. J.Tricot, Paris, Lib. Phil. J. Vrin, 1989.

De Caelo. Ed. P. Moraux, Les Belles Lettres, 1965.

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Alexander Aphrodisiensis Metaphysica*, ed. M. Hayduck, CAG, vol. I. Berlim , Academiæ Berolini, 1891.

On Aristotle's Metaphysics 1, trad. W.E. Dooley, Ithaca, Cornell, 1989.

On Aristotle's Metaphysics 4, trad. R. Sorabji, Ithaca, Cornell, 1994.

ATENEU, *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum Libri XV*, rec. G. Kaibel. Vol. I. Leipsig, Teubner, 1887.

CASSIN, Barbara, *Si Parménide*. Lille, P.U. de Lille, 1980.

BOETHIUS, *Traités théologiques*, ed. Bilingue, trad. A. Tisserand. Paris, Flammarion, 2000.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, in: Die griechischen christlichen Schriftsteller, Edd. O. Stählin, L. Früchtel e U. Treu (15), 17. Berlin, Akademie-Verlag, ^{2}1960; ^{3}1970.

LAÊRTIOS, Diogenes, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. M.G. Koury Brasília, Editora UnB, 1988. *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, Ed. M.O Goulet-Cazet, Paris, Lib. Gén. Française, 1999.

PHILOPONUS, *On Aristotle Physics 2*, trad. R. Sorabji, Ithaca, Cornell, 1993.

PLATO, *Opera omnia*. Ed. J. Burnet, Oxford, Clarendonian press, 1987 [1900-1907] 5 v.

PLUTARCO, *Plutarchi moralia*, 7 vol. Leipzig, Teubner, 1925-1978. (Edd. R. Westman & all.).

Adversus Colotem, in: *Plutarchi moralia*, (1107d-1127e), vol. 6.2, Leipzig, Teubner, ^{2}1959, 173-215. (Edd. R. Westman, M. Pohlenz).

Obras Morais. *No Banquete* – I Livros I-IV Trad. Carlos de Jesus & all., Coimbra, 2008.

PLUTARCO (PSEUDO), Placita Philosophorum, in: *Plutarchi moralia* vol. 5.2.1. (874d-911c) Ed. J. Mau, Leipzig, Teubner, 1971, 50-153.

SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos*. *Contre les professeurs*. Ed. Bilíngue, P. Pellegrin Paris, Seuil, 2002.

Esquisses pyrrhoniennes. Ed. bilíngue P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

Estudos específicos

AUBENQUE, Pierre, *Études sur Parménide*. Paris, Vrin, 1987.

BEAUFRET, Jean, *Parménide le Poème*. Paris, PUF, 1996.

BERNABÉ, Alberto, *Textos órficos y filosofia presocrática*. Madrid, Trotta, 2004.

BOLLACK, Jean, *Empédocles*. *Les purifications: un projet de paix universelle*. Paris, Seuil, 2003.

La cosmologie parménidienne de Parménide. In: Brague y J.F. Courtine, *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Parménide, de l`étant au monde, Lagrasse, Verdier, 2006

BOWRA, C. M., *Xenophanes on Songs at Feasts*. In Bowra, *Problems in Greek Poetry*. Oxford, The Clarendon Press, 1953.

BRAGUE, Rémi, La vraisemblance du faux: Parménide fr. I, 31-32. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. Paris, Vrin, 1987, vol. 2, 44-68.

BURNET, John, *Greek Philosophy*. London, Macmillan, 1981 [1914].

Parmenides of Elea. Kessinger [extracted from *Early Greek Philosophy*, New York, Meridian, [4]1957].

CAIZZI, Fernanda, *Senofane e il problema delle conoscenza*, Rivista di Filologia ed'Istruzione classica, Nº. 52 (1974), p. 145-164.

CASERTANO, Giovanni, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*. Napoli, Loffredo, 1989.

Il piacere, l'amore e la morte nelle doutrine dei presocratici. Napoli, Loffredo, 1983.

Parménide, Platon et la vérité. In: Dixsaut, M. & Brancacci, A. *Platon: source des présocratiques*. Paris, Vrin, 2002.

CASSIN, Barbara, *Sur la nature ou sur l'étant*. Paris, Seuil, 1998.

Si Parménide. Lille, P.U. de Lille, 1980.

Le chant des Sirènes dans le Poème de Parménide. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. Paris, Vrin, 1987, vol. 2, 163-169.

CASSIN, Barbara & NARCY, Michel, Parménide sophiste. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. Paris, Vrin, 1987, vol. 2.

CLASSEN, C. J., *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. In Finkelberg, A., 1990, "Studies in Xenophanes," Harvard Studies in Classical Philology, Volume 93, 104-67.

CONCHE, Marcel, *Le Poème: Fragments*. Paris, PUF, 1996.

CORDERO, Néstor Luis, *Les deux chemins de Parménide*. Paris, Vrin, [2]1997, [1984].

L'histoire du texte de Parménide. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide,* 1987, vol. 2, pp. 3-24.

L'invention de l'école éléatique: Platon, Sophiste, 242d. In: Aubenque, P. *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 91-124.

Siendo se es: La tesis de parménides. Buenos Aires, Biblos, 2006.

La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie. In: Mattéi Jean-François, *La naissance de la raison en Grèce*. Paris, PUF, 1990.

COULOUBARITSIS, Lambros, Les multiples chemins de Parménide. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. Paris, Vrin, 1987, vol. 2, 25-43.

Mythe et philosophie chez Parménide. Bruxelles, Ousia, 1986. [2]1990, [3]2008.

CRYSTAL, I., The scope of thought in Parmenides, *Classical Quarterly* 52, 207-219, 2002.

CURD, Patricia, *Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas, Parmenides, 2004 [Princeton, PUP, 1998].

DE YOUNG, Ursula. *The Homeric Gods and Xenophanes' Opposing Theory of the Divine,* 2000.

DEICHGRÄBER, K., *Xenophanes* περὶ πὐσεως. 1938.

DIXSAUT, M., Platon et le logos de Parménide. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. Paris, Vrin, 1987, vol. 2.

DIXSAUT, M. & BRANCACCI, A. *Platon: source des présocratiques*. Paris, Vrin, 2002.

DRECHSLER, W. & KATTEL, R. *Mensch und Gott bei Xenophanes*. In: M. Witte, ed., Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, Berlin – New York 2004, 111-129.

ENGEL, Aude P. W., *Du monde à l'étant*. [mss.]2011.

FRÄNKEL, Herman, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, Beck, 1993 [1962].

Xenophanes' Empiricism and his critique of knowledge, in Mourelatos. Tradução inglesa do original alemão na coleção de artigos do autor: Wege und Form frühgriechischen Denkens, Munique, ^{2}1960.

Xenophanesstudien. In Fränkel, Wege und Formen, pp. 335-49. Excerpt repr. Above, pp. 118-31.

FRÈRE, Jean, *Parménide et l'ordre du monde*: fr.VIII, 50-*61*. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. 2 vol. Paris, Vrin, 1987, p. 192-212.

FREUDENTHAL, Jacob, *Ueber d. Theologie der Xenophanes*. Breslau, 1886.

FURTH, Montgomery, Elements of Eleatic Ontology. In: Mourelatos, *The Presocratics*. Princeton, Princeton U. P., 1993.

HEIDEGGER, Martin, *Introdução à metafísica*. Trad. E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.

Parmenides, Gesamtausgabe, II: Abteilung, vorlesungen 1923-1944, Frankfurt, Klostermann, 1982. [trad. brasileira de S. Wrublewski, Petrópolis, Vozes, 2007].

HEITSCH, Ernst, *Xenophanes: Die Fragmente*. Munich and Zurich, Artemis Verlag, 1983.

Xenophanes und die Anfange kritischen Denkens, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.

HELD, Klaus, *Heraclit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin, de Gruyter, 1980.

HENN, Martin J., *Parmenides of Elea: a verse translation with interpretative essays and commentary to the text*. Westport, Praeger, 2003.

HERMANN, Arnold, *To think like god*. Las Vegas, Parmenides, 2004.

JAEGER, Werner, *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. Trad J. Gaos México, F. C. E., 1997.

KAHN, Charles, *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, PUC-RIO, 1997.

Ser em Parmênides e Platão. In: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA, 1997. ["Being in Parmenides and Plato". Originalmente publicado em La parola del passato. *Rivista di Studi Antichi*, vol XLIII, Napoli 1988.].

The thesis of Parmenides, *Review of Metaphysics*, 22, 1969, 700-724.

KARSTEN, S., *Xenophanis Colophonii Carminum Reliquiae*. Brussels, 1830.

KATTEL, Rainer, *The Political Philosophy of Xenophanes of Colophon*. Trames 1, 1997, pp. 125-142.

KINGSLEY, Peter, *Dans les antres de la sagesse*. Paris, Belles Lettres, 2007.

LAFRANCE, Y., PAQUET, L., ROUSSEL, M., *Les présocratiques: Bibliographie analytique* (1879-1980), Paris, Belles Lettres,1989.

LESHER, James, *Xenophanes' skepticism*. Phronesis Nº 23 (1978), 1-21.

LOLAS, Ricardo A., Espinoza. *Acerca de los "Orígenes y Límites" del Lenguaje: El Mito de Babel y el Poema de Parménides*, *Cognitio*, São Paulo, Educ, v. 7, n.1, 2006.

RUGGIU, Luigi, *Saggio Introduttivo e Commentario* in: REALE, Giovanni, *Parmenide: Poema Sulla Natura*. Milano, Bompiani, 2003.

MARINONE, Nino, *Lessico di Senofane*. Rome, 1976. Reimpr. Dildesheim, Georg Olms, 1972.

MARQUES, Marcelo Pimenta, *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo, Loyola, 1990.

A Presença de Díke em Parmênides, Kleos – revista de filosofia antiga, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 1, n. 1, 1997.

Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2006.

Relendo o fragmento 4 de Parmênides, in: *Acerca do Poema de Parmênides*, 2009, pp. 217-227

MANSFELD, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen, Van Gorcum, 1964.

MANSFELD J & RUNIA, D., *Aëtiana. The method and Intellectual Context of a Doxographer*. Leiden, Brill, 1997.

MOURELATOS, Alexander P.D. (org.), *The Presocratics*. Princeton, Princeton U. P., 1993.

The deceptive words of Parmenides's "Doxa". In Mourelatos, *The Presocratics*, Princeton, Princeton U. P., 1993.

The Route of Parmenides, New Haven, Yale U. P., 1970.

NIETZSCHE, Friedrich W., *A filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. M.I.M. Andrade, Rio de Janeiro, Elfos, 1995.

O'BRIEN, Dennis, *Essai critique*. In: Aubenque, P. *Études sur Parménide*. Vol. 1. Paris, Vrin, 1987, p. 135-302.

PALMER, J., *Xenophanes' ouranian god in the fourth century*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume 16, 1998, 1-34.

PAQUET, L., ROUSSEL, M. e LAFRANCE, Y., *Les présocratiques: Bibliographie analytique* (1879-1980) Paris, Vrin, 1989.

POPPER, Karl, *The world of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*. Londres, Routledge, 1998 [*El mundo de Parménides: ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona, Paidós, 1999.]

REICHE, H. A. T., *Empirical Aspects of Xenophanes' Theology*. In Anton and Kustas, pp. 88-110.

REINHARDT, Karl, *Parmenides*. Frankfurt, Klostermann, 1985.

The Relation between the Two Parts of Parmenides's Poem. In: Mourelatos. The *Presocratics*, Princeton, Princeton U. P., 1993.

RAMNOUX, Clémence, *Héraclite entre les choses et les mots,* Paris , Belles Lettres, 1968.

Études Présocratiques. Paris, Klincksieck, 1970.

Parménide et ses successeurs imédiats, Ed. du Rocher, 1979.

REGIS, W. & ALMEIDA PRADO, Ana Lia, *Xenófanes de Colofão*. In J. Cavalcante de Souza (org.), Pré-socráticos. São Paulo, Abril Cultural, 51991, p. 31-44.

ROBBIANO, Chiara, *Becoming Being*. Sankt Augustin, Academia, 2006.

ROMO DE VIVAR, Carlos M. *Time and Necessity in Parmenides*. Astoria, Seaburn, 2006.

ROSSETTI, Livio, *El "drama filosófico", invención del s. V a. C. (Zenon y los Sofistas)*. Rev. Filosófica Univ. Costa Rica XLVI (117/118) (2008).

SANTORO, Fernando, *Parmênides na encruzilhada*, *Sofia*, n. 7, Vitória, EdUFES, 2001, pp. 107-138.

Categorias de quê? Acerca da leitura kantiana das categorias de Aristóteles, Revista Tempo Brasileiro, n. 159, 2004.

Anotações para traduzir em português as diversas acepções do verbo eimi, Clássica, n.17/18, São Paulo, 2005, pp. 323-332.

Hermenêutica dos primeiros princípios. In: *Leituras do Mundo*. Org. A. Ferreira. Salvador, Quarteto, 2006, pp.161-172.

Acerca do Poema de Parmênides. (org.) Rio de Janeiro, Azougue, 2008, vol.II. p. 288.

O Catálogo das Nereidas. Para uma arqueologia da idéia de Categoria desde as formas homéricas de classificação. HYPNOS, nº 20, 2008, pp. 96-107.

Entre Néréides et Sirènes , Parménide et les catalogues d'Homère. Revue de Philosophie Ancienne, v.26, n.2, pp.25-38, 2008.

As provas contra o ente, no tribunal de Parmênides. O que nos faz pensar, v. 24, pp. 35-45, 2008.

Tà sémata: on a genealogy of the idea of category, in: *Parmênides, venerable and awesome,* org. por Cordero, Néstor, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2011.

Poética da Verdade. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais-UFRJ, 1998.

SCHÄFER, C., *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*. Stuttgart, B.G. Teubner, 1996.

SCHWABL, H. & WIESNER, J., *Die Eleaten, 1.: Xenophanes*. Anzeiger für Altertums-Wissenschaft, 25, 1972, p. 1 ss.

SOLANA DUESO, José, *De logos a physis. Estúdio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza, Mira, 2006.

STEINMETZ, Peter, *Xenophanesstudien*. Rh. M. 109, 1966, 13-73.

THANASSAS, Panagiotis, *How many doxai are there in Parmênides?* Rhizai, III. 2, 2006, 199-218.

VLASTOS, Gregory, *The presocratics*. vol. I, Princeton, Princeton U. P., 1993.

VON FRITZ, K., *Xenophanes*. In Realencyclopädie 9 A, 1967, 1541-62, de Pauly-Wissowa.

ZABOROWSKI, Robert, *Sur le sentiment chez les Présocratiques*, Varsóvia, Stakroos, 2008.

ZIEGLER, Konrat, *Xenophanes von Kolophon, ein Revolutionär des Geistes*. Gymmasium Nº 72, 1965, 289-302.

Estudos Gerais

ARISTOFANES, *Comediae,* Oxford, Oxford U. P., 1949 [1900] (Ed. F. W. Hall & W. M. Geldart).

ARISTÓTELES, *Categoriae et Liber De Interpretatione*, Ed. L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendonian press, 1989 [1949].

AUBENQUE, Pierre (org.), *Concepts et catégories dans la pensée antique.* Paris, Vrin, 1980.

(org.) *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli, Bibliopolis, 1991.

AUSTIN, J. L., *How to do things with words.* Oxford, Oxford U. P., 1962.

BACON, Francis, *A sabedoria dos antigos*. Trad. G. C. C. de Souza. São Paulo, UNESP, 2002.

BACCOU, Robert, *Histoire de la Science Grecque: de Thalès a Socrate*. Paris, Aubier, 1951.

BARATIN, Marc & DESBORDES, Françoise. *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*. Paris, Klincksieck, 1981.

BOLLACK, Jean, *Epicuro*. Disponível em: <http://www.greekphilosophy.com>

BOUDOURIS, K. J., *Ionian Philosophy*. Athens, International Association for Greek Philosophy: International Center for Greek Philosophy and Culture.

CASSIN, Barbara, *Ensaios sofísticos*. Trad. A. L. de Oliveira e L. C. Leão. São Paulo, Ed. Siciliano, 1990.

Nos Grecs et leurs Modernes. Paris, Seuil, 1992.

L´effet sophistique. Paris, Gallimard, 1995.

CASSIN, Barbara & NARCY, Michel, *Aristote: Livre Gamma de la Métaphysique*. Paris, Vrin, 1989.

CHERNISS, H. F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.

The characteristics and effects of Presocratic philosophy. Journal o the History of Ideas 12, 1951, 319-45.

COLLI, Giorgio, *La Sapienza Greca*. Milano, Adelphi, 1974.

CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae – As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. M. M. R. dos Santos Lisboa, F. C. G., 1981.

COURTINE Jean François, *Note Complémentaire pour l'histoire du Vocabulaire de l'Être*. In: Aubenque, P. *Concepts et Catégories de la pensée Antique*. Paris, Vrin, 1980.

CROISET Alfred, *Histoire de la littérature grecque*. Paris, Boccard, [3]1947, Vol. IV.

DE MEYER, Luc, *Vers l'invention de la rhétorique*. Louvain, Peeters, 1997.

ELIADE, Mircea, *Mito e realidade*. Trad. P. Civelli. São Paulo, Perspectiva, 1986.

FRÄNKEL, Herman, Greek Poetry and Philosophy, trad. Inglesa. Oxford, 1975.

GERD, A. Bornheim, *Xenófanes de Cólofon*. In: Os filósofos pré-socráticos. São Paulo, Cultrix, 1967, p. 30-4.

GIGON, O., *Los orígenes de la filosofia griega*. Madrid, Gredos, 1980.

GILSON Étienne, *L'Être et l'Essence*. Paris, 1948.

GOULET, R. (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris, CNRS, 1989.

GRANGER, Herbert, *Heraclitus' Quarrel with Polymathy and Historie*. Transactions of the America Philological Association, Volume 134, 235-261.

GUTHRIE, W. K. C., 1962, *A History of Greek Philosophy*. Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 360-402.

JAEGER, Werner, *Paideia*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1979.

HAVELOCK, Eric, *A Revolução da Escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Trad. O. E. Serra, São Paulo, Paz e Terra, 1994.

Preface to Plato. Cambridge, Harvard U. P., 1963.

HEIDEGGER, Martin, *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. Trad. E. Stein. São Paulo, Abril Cultural, [2]1983.

Ser e tempo. Trad. M. S. Cavalcanti. Petrópolis, Editora Vozes, 1988.

HEIDEL, William Arthur, *Hecataeus and Xenophanes*. AJP 64 (1943), 257-77.

HESÍODO, *Teogonia*. Trad. A. L. Silveira e M. T. A. Lyra, Niterói, EdUFF, 1996.

Teogonia. A origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 1992.

HEITSCH, Ernst. *Das Wissen des Xenophanes*. Rheinisches Museum Vol. 109, 1966, p. 193-235.

HOMERO, *Opera*. Ed. Allen, Oxford, Clarendonian press, 4 vol., 1990.

HUSSEY, Edward, *The Pressocratics*. Loondon, 1972.

JASPERS, Karl., *The Great Philosophers*. New York, 1993.

KAHN Charles H., *The verb 'Be' in Ancient Greek*, Ed. By John W.M. Verhaar, Dordrecht, Reidel, 1973 (reed. Cambridge, Hackett, 2003).

O verbo grego "ser" e o conceito de ser. In: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA, 1997. [The greek verb 'to be' and the concept of being. o.p. Foundations of language 2, 1966].

Sobre a teoria do verdo "ser". In: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA, 1997. [On the theory of the verb 'to be'. o.p. Logic and Ontology, ed. M. K. Munitz, New York University Press, 1973].

Sobre a terminologia para cópula e existência. In: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA, 1997. [On the terminology for copula and existence. o.p. Islamic philosophy and classical tradition. Essays presented to… Richard Walzer, Cassirer, 1972].

Por que a existência não emerge como um conceito distinto na filosofia grega? In: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA, 1997. [Why existence does not emerge as a distinct concept in greek philosophy? o.p. Archiv für Geschichte der Philosophie 58, 1976, pp. 323-334.].

Alguns usos filosóficos do verbo "ser" em Platão. In: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA, 1997. ["Some philosophical uses of 'to be' in Plato". o.p. Phronesis 26, 1981, pp. 105-134].

Retrospectiva do verbo ser e do conceito de ser. In: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA, 1997. ["Retrospect on the verb 'to be' and the concept of being". o.p. Knuuttila e J. Hintikka (edd.), The logic of being, Reidel Publishing Company, 1986, pp. 1-28].

The Art and Thought of Heraclitus. Cambridge, Cambridge U. P., 1979.

KAISER, O., *Der eine Gott und die Götter der Welt*. In: Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis, Berlin – New York. 2003, 135-152.

LEIBNIZ, G. W., *L'Harmonie des langues*. Ed. Bilíngue, M. Crépon, Paris, Seuil, 2000.

LESHER, James, *Presocratic Contributions to the Theory of Knowledge*. 1998.

LEVET, Jean P., *Le Vrai et le Faux dans la Pensée Grecque Archaïque*. Paris, Belles Lettres, 1976.

MANSION, Suzanne, *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain, Inst. Sup. Philosophie, 2 ed., 1976, Études Aristotéliciennes, Louvain, Inst. Sup. Philosophie [1984].

MATTÉI Jean-françois (org.), *La naissance de la raison en Grèce*. Paris, PUF, 1990.

MCKIRAHAN, R. D., *Philosophy before Socrates*, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Co., 1994, 59-68.

NESTLE, Wilhelm, *Die Vorsokratiker*. Jena, E. Diederich, 1908.

Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, Alfred Krôner, ²1975 (1940).

Historia de la Literatura Griega. Ed. E. Echauri Barcelona, Labor.

NIETZSCHE, Friedrich. W., *Sämtliche Werke.* Ed. Colli & Molinari, Munchen, 1980.

Da Retórica. Trad. T. C. Cunha Lisboa, Vega, ²1999.

ONIANS, Richard B., *Les Origines de la pensée européenne*. Trad. B. Cassin, A Debru et M. Narcy Paris, Seuil, 1999.

OTTO, Walter F., *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Trad. O. Serra, São Paulo, Odysseus, 2006.

Os deuses na Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego. Trad. O. Serra, São Paulo, Odysseus, 2005.

PAES, Carmem L. M., *Górgias ou a revolução da retórica*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, 1989.

PALMER, J., *Aristotle and the Ancient Theologians*. *Apeiron*, Volume 33, 2000, 181-205.

PESSOA Fernando, *O livro do desassossego de Bernardo Soares*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998.

PUCCI, Pietro, Ulysse *Polutropos: lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*, trad. J. Routier-Pucci, Lille, Septentrion, 1995.

QUADROS Antônio, *O Espírito da Cultura portuguesa*, Lisboa, Soc. Expansão Cultural, 1967.

REALE, Giovanni, *O saber dos Antigos*. Trad. S. Leite São Paulo, Loyola, 1999.

ROUSSEAU, J. J., *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. F. Moretto Campinas, Ed. Unicamp, 1998.

SAMBURSKY, S., *The Physical World of the Greeks*. London, 1956.

SANTORO, Fernando, *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2007, v. 1. p. 268.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E., *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação.* trad. C.R. Braida, Petrópolis, Vozes, 1999.

Des différentes méthodes du traduire. Trad. A. Berman & C. Berner Paris, Seuil, 1999.

SNELL, Bruno, *A Descoberta do Espírito*. Trad. A. Morão Lisboa, Ed. 70, 1992.

SCHOFIELD, M., *The Ionians*. In C.C.W. Taylor, Routledge History of Philosophy: Volume I (Chapter 2), London and New York, Routledge, 1997, 47-87.

STOKES, Michae C., *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington, D. C., 1971.

ÜBERWEGS, Friedrich, *Grundgriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, 1920.

UNTERSTEINER, Mario, *I sofisti*. Milão, Lampugnagi Nigri, 1967.

VERNANT, J. P., *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro, Difel, 2002.

VIEIRA, Antônio, *As lágrimas de Heráclito*. Ed. S. N. Salomão. São Paulo, Ed. 34, 2001.

WARREN, J., *Presocratics: Natural Philosophers Before Sócrates*. Berkeley, University of California Press, 2007.

ZELLER, Eduard, *Outlines of the History of greek philosophy,* trad. L. Palmer Bristol, Thoemmes, 1883 – 1997.

La Philosophie des Grecs avant Socrate. Trad. E. Boutroux. Paris, Hachette, 1882.

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen, 1845- , [7]1921-3, reimp. Hildesheim, Olms, 1963.

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, nov. ed., 1999.

Grammaire Homerique, Paris, Klincksieck, 1953.

DUHOUX, Yves, *Le verbe grec ancien, éléments de morphologie et de syntaxe historiques*. Louvain, Peeters, 1992.

FREIRE, António, *Gramática Grega*. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1971.

GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire Latin Français*, ed. Ver. P. Flobert, Paris, Hachette, 2000.

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 Sintaxe. Trad. M. Gross. Paris, Seuil, 1976.

Papers in Structural and transformationals Linguistics, Dordrecht, 1970 (apud Kahn, 1973).

LEVET, Jean P., *Le Vrai et le Faux dans la Pensée Grecque Archaïque*. Paris, Belles Lettres, 1976.

LIDDEL, Henry George & SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 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, (trad. B.R.Barbosa, Lisboa, FCG, 1983).

RAGON, E., *Grammaire Grecque*. Paris, J. de Gigord, 1986.

SMYTH, Herbert Weir, *Greek Grammar*. Cambridge, Havard University Press, Mss. 1984.

Thesaurus Linguae Graeca – CD-ROM.

Impresso pela Gráfica Singular Digital
Capa dura: Couché 150g/m² sobre papelão
Miolo: pólen bold 90g/m²
Rio, março, 2011