

# Invertendo o poema parmenídico: sobre a crítica do jovem Nietzsche ao pensamento de Parmênides

João Evangelista Tude de Melo Neto\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar a interpretação realizada por Nietzsche ao poema de Parmênides, *Da Natureza*. Para levar a cabo essa tarefa, efetuaremos, num primeiro momento, um exame do poema em questão. Esse trabalho inicial fornecerá subsídios para, num segundo momento, voltarmos nossos esforços diretamente à interpretação nietzschiana do texto do pré-socrático. Nesta segunda etapa do artigo, iremos nos debruçar sobre os trabalhos *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* e *Os filósofos pré-platônicos*. A intenção inicial do segundo momento de nossa empreitada é esclarecer a hipótese de Nietzsche acerca da gênese do poema e do desenvolvimento lógico do argumento nele contido. Feito isso, também tentaremos retrazar a argumentação do filósofo alemão no que diz respeito à crítica que ele realiza ao pensador de Eleia. Por fim, tentaremos mostrar que as questões levantadas por Nietzsche nesses textos irão reverberar nas fases posteriores de sua filosofia.

**Palavras-chave:** ser – *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* – *Os filósofos pré-platônicos* – Parmênides – metafísica

---

\* Professor da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Pernambuco, Brasil.  
Endereço eletrônico: joaonetofilosofia@gmail.com.

Em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* e em *Os filósofos pré-platônico*<sup>1,2</sup>, Nietzsche desenvolve uma análise acerca do poema de Parmênides partindo das seguintes hipóteses genéticas: 1) *Parmênides teria elaborado uma cosmologia, anteriormente a sua tese sobre o ser*; 2) *a tese sobre o ser teria sido derivada da cosmologia*. Ao levantar essas duas hipóteses, Nietzsche realiza uma espécie de inversão na ordem das “partes” do texto parmenídico. Isso porque a cosmologia a qual o filósofo alemão se refere aparece na parte final do poema, enquanto que a teoria do ser se encontra na segunda parte. Além disso, ao afirmar que a “ontologia” é resultante da cosmologia, ele está propondo uma nova articulação lógica entre as partes do poema. Levando em conta que Nietzsche sugere essa reviravolta na disposição estrutural e lógica do poema, entendemos que, para bem compreender a interpretação nietzschiana

---

1 *A Filosofia na idade trágica dos gregos* foi escrito em 1873 e consiste num estudo nietzschiano acerca de alguns pré-socráticos: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Zenão de Eléia e Anaxágoras. O trabalho, na realidade incompleto e não publicado na época, deriva de reformulações de manuscritos utilizados, pelo jovem professor Nietzsche, nas aulas de filologia clássica na Basiléia. O texto mais fiel às anotações dos cursos veio a público, também postumamente, com o título de *Os filósofos pré-platônicos*. Esse escrito contempla, além dos pré-socráticos já citados, Empédocles, Leucipo, Demócrito, os Pitagóricos e Sócrates (acerca das diferenças e aproximações entre esses dois textos, conferir: D'IORIO, P. “La naissance de la Philosophie en-fatée par l'esprit scientifique” e “Les manuscrits”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de Leclat, 1994. p. 11-49 e, também, SOUTO, M. L. V. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos” e a Filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo”, in: *Cadernos Nietzsche* 13, 2002, p. 37-66). Além de *A Filosofia na idade trágica dos gregos* e *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche também escreveu alguns outros textos onde contempla os pré-socráticos. O pensador alemão realizou, por exemplo, três trabalhos filológicos sobre *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres* de Diógenes Laércio (este, uma fonte incontornável para o estudo da filosofia antiga). Um destes trabalhos, o *de Lartii Diogenis fontibus*, chegou a ser premiado, em 1867, pela Universidade de Leipzig. Sobre essa obra, conferir o seguinte trabalho: BARNES, J. Nietzsche and Diogenes Laertius. In: *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986. (vol. 15, p. 16 – 40). Ver também: FRONTEROTTA, F. *Chronologia philosophorum*. In: NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens*, op. cit. p. 51-72.

2 Quanto a *Os filósofos pré-platônicos* utilizamos a seguinte edição francesa: NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de Leclat, 1994. Trata-se do texto integral que foi estabelecido, por Paolo D'Iorio, a partir dos manuscritos conservados nos Arquivos Goethe-Schiller em Weimar. Esta edição traz quatro capítulos inéditos que, mesmo nas edições alemãs (Kröner-1913 e Musarion-1921), não apareciam. Além disso, essa edição conta com a revisão e comentários cuidadosos de Paolo D'Iorio e Francesco Fronterotta.

do pensamento de Parmênides, é necessário ter em mente como o texto parmenídico está originalmente disposto e, além disso, aprender como se desenvolvem os principais argumentos que nele se encontram. Nesse sentido, enxergamos que, antes de adentrarmos na interpretação do filósofo alemão, é preciso realizar um exame no texto do pré-socrático. Com essa tarefa, não almejamos apresentar uma tese definitiva acerca do poema de Parmênides – até porque, mesmo entre os estudiosos da filosofia do eleata, há pouco consenso acerca das teses centrais do texto<sup>3</sup>. Nosso objetivo possui um caráter muito mais instrumental, pois almejamos apresentar uma leitura do poema que dê possibilidade de compreender a posição nietzschiana acerca do escrito.

### 1. O poema de Parmênides

Tradicionalmente divide-se o poema de Parmênides em três partes, a saber: o prólogo, o caminho da verdade e o caminho da opinião<sup>4</sup>. No prólogo (fragmento 1), uma deusa anuncia «programaticamente» que revelará a Parmênides os dois únicos caminhos de investigação possíveis. O primeiro é o caminho do «coração

---

3 Parmênides é “provavelmente o filósofo pré-socrático de compreensão mais difícil e aquele acerca do qual há menos consenso, mesmo em questões básicas” (MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 262). Qualquer “interpretação do Poema está necessariamente construída sobre conjecturas” (SANTOS, J. T. *Parmênides*: Da natureza. São Paulo: Loyola, 2009, p. 52).

4 A grande maioria dos comentadores segue a essa divisão do poema: C.f. BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006. p. 190-194; KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 251; BARNES, J. *Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 150; REALE, G. *Pré-socráticos e Orfismo*. Col. História da Filosofia Grega e Romana, Vol I. São Paulo: Loyola, 2009. p. 106; SANTOS, J. T. *Parmênides*. op. cit. p. 12 e 51; MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 263; Mais recentemente, Giovanni Casertano propôs que o poema está dividido em duas partes. Contudo, subdivide a segunda parte em outras duas o que faz com que ele continue muito próximo da interpretação mais tradicional (C.f. CASERTANO, G. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Loyola, 201, p. 85).

inabalável da verdade bem redonda»<sup>5</sup> e o segundo é o caminho trilhado pelas “opiniões dos mortais, em que não há certeza”<sup>6</sup>. É justamente a exposição desses dois caminhos que constitui respectivamente as outras duas partes do poema. Portanto, na segunda parte, temos a apresentação do caminho da verdade – que vai do início do fragmento 2 até o final do fragmento 8 – em que a deusa revela a teoria do ser de Parmênides. Na terceira parte do poema, vem o caminho da opinião – que se estende do final do fragmento 8 ao término do poema – em que aparece uma espécie de teoria cosmogônica/cosmológica muito semelhante ao posicionamento de outros pré-socráticos.

Para cumprir o objetivo proposto por este artigo, não é necessário realizarmos uma profunda análise do prólogo do texto parmenídico. Nesse sentido, passaremos de imediato à “ontologia” que é apresentada no “caminho da verdade”<sup>7</sup>. A argumentação da

---

5 PARMÊNIDES. Fragmento 1 (DK 28 B1.28-32). In: BORNHEIM, G. A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003. p. 54.

6 *Ibid.* DK 28 B1.28-32, p. 54.

7 Na verdade, a noção do ser de Parmênides está longe de ser clara, pois o filósofo não apresenta, em momento algum do poema, uma definição explícita dessa noção. É provavelmente por conta disso que, ao longo da história da recepção do poema, apareceram as mais diversas interpretações acerca do tema. Alguns intérpretes entenderam o ser de Parmênides por um viés idealista e dualista. Esse ponto de vista, que remonta ao neoplatonismo, vê no “caminho da opinião” a descrição das características do mundo sensível. O “caminho da verdade”, por outro lado, despreveria o mundo inteligível, ou seja, o mundo do “verdadeiro ser” (Cf. BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega. op. cit.*, p. 197). Outros, sobretudo os comentaristas de língua inglesa, enxergaram na ontologia do eleata uma cosmologia monista (C.f. SEDLEY, D. Parmênides e Melisso. In. LONG, A. A. *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Ideias e letras, 2008. p. 178). Um dos primeiros a defender esse ponto de vista foi Burnet (C.f. BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega. op. cit.*, p. 195, 196). Recentemente, a tese cosmológica de Burnet foi, em certo sentido, reafirmada por Casertano (Cf. CASERTANO, G. *Os pré-socráticos. op. cit.*, p. 88). Sedley, no final dos anos noventa, viria negar a tese cosmológica. Apesar de defender que o ser de Parmênides possui espacialidade, ele assevera que a segunda parte do poema “não é, com certeza, um tratado de física” (SEDLEY, D. Parmênides e Melisso. *op. cit.*, p. 178 e 179). Há ainda uma terceira corrente interpretativa, a corrente ontológica. Para os partidários desse ponto de vista, Parmênides seria o filósofo do ser e pai da metafísica ocidental. Essa posição tem suas raízes no *Sofista* de Platão, teve um desdobramento com Hegel e chegou até Heidegger (Cf. CASERTANO, G. *Os pré-socráticos. op. cit.* p. 84. Ver também: SEDLEY, D. Parmênides e Melisso, *op. cit.*, p. 178). Houve até

segunda parte do poema de Parmênides se desenvolve a partir das seguintes “premissas”: 1) o *ser é e não pode não ser*; 2) o *nada (não-ser) não é e não pode ser*; 3) *pensar e ser são o mesmo*; 4) o *não-ser não pode ser pensado nem enunciado*<sup>8</sup>; A partir dessas “premissas”, o filósofo de Eleia “deduz” alguns atributos do ser, afirmando que esse ser é: idêntico a si mesmo, uno, não gerado, imperecível, eterno, indivisível, contínuo, inteiro, completo, imutável e imóvel.

Se levarmos em conta a primeira premissa, a qual afirma que o *ser é e não pode não ser*, temos de concluir que o ser é idêntico a si mesmo. Isso porque, se o ser fosse diferente dele mesmo, ele *não seria* o que é, isto é, o ser. Logo, o ser tem de ser idêntico a ele mesmo, uma vez que o *ser não pode não ser*. O ser também tem de ser um, pois se houvesse outro ser, seria algo que o “primeiro ser” não é<sup>9</sup>. Ou seja, o “segundo ser” seria outro – e não idêntico – em relação ao primeiro ser. Vimos, contudo, que o ser tem de ser idêntico a ele mesmo, pois caso não fosse idêntico a si, ele não seria. Ora, *o ser não pode não ser*. Desse modo, a hipótese de um segundo ser seria um absurdo. Além disso, se admitirmos outro ser, o primeiro ser teria de não ser esse outro ser. Ora, não sendo o outro ser, o primeiro ser teria de, num certo sentido, ser compreendido como não sendo. Contudo, vimos que é impossível ao ser não ser. Por último, caso houvesse mais de um ser, deveria haver entre os seres algo que não é ser.

---

mesmo quem compreendesse que a filosofia de Parmênides possuía como pano de fundo um elemento místico. Em outras palavras, a argumentação racional que aparece na segunda parte do poema serviria apenas para demonstrar uma verdade que já havia sido adquirida por uma experiência mística imediata (COLLI, G. *Philosophes plus qu'humains*, précédé de Philologie pas morte. Paris: Éditions de l'éclat, 2010. p 164).

<sup>8</sup> Cf. PARMÊNIDES. Fragmentos 2 (DK 28 B2) (ver também fragmentos 3,4 e 6). *op. cit.*, p. 55.

<sup>9</sup> Parmênides, de fato, afirma a unidade do ser (no início do fragmento 8). Contudo, em nenhum momento do poema, ele argumenta explicitamente a favor dessa tese. Entendemos, entretanto, que é possível deduzir a unidade do ser a partir das premissas que expomos acima. Ainda sobre a tese da unidade do ser, é necessário lembrar que existe uma extensa tradição interpretativa que remonta, pelo menos, a Platão (Ver: *Parmênides e Sofista*).

Ora, o-que-não-é não pode ser e nem pode ser pensado. Por conseguinte, só há um ser<sup>10</sup>.

O ser não poderia ser gerado, já que, se fosse gerado, teria de ser engendrado ou 1) a partir do nada ou 2) de outro ser. Ora, nada pode ser gerado do nada, pois *o nada não é e o-que-não-é não pode ser e nem pode ser pensado*<sup>11</sup>: “Não permitirei dizer nem pensar o seu crescer [o crescer do ser] do não-ser. Pois não é possível dizer nem pensar que o não-ser é”<sup>12</sup>. O ser também não poderia ser engendrado de outro ser, pois a hipótese de outro ser, como vimos, é absurda. O ser também é imperecível, pois se ele percesse se tornaria o-não-ser. Ora, *o-não-ser não é nem pode ser pensado*. Além do mais, Parmênides também postula que, se o ser nunca foi gerado, teria de ser imperecível: “não sendo gerado, é também imperecível; possui uma estrutura inteira, inabalável e sem meta; jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo”<sup>13</sup>. Essa afirmação parece se sustentar pelo seguinte raciocínio: se o ser nunca foi gerado, então o ser teve a seu dispor toda eternidade do “passado” para poder perecer. O ser, todavia, não pereceu nesse “passado” eterno. Assim sendo, ele só pode ser imperecível, pois, “ao longo da eternidade”, já teriam sido esgotadas todas as condições de possibilidades que poderiam levá-lo a deixar de ser<sup>14</sup>.

---

10 Esse último raciocínio está próximo da argumentação realizada pelo próprio Nietzsche (Cf. PHG/FT 10, KSA 1). Pouco tempo depois (em 1892), ela reaparece no estudo de Burnet (Cf. BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega. op. cit.*, p. 196).

11 Nietzsche também já argumentava nessa direção em (PHG/FT 10, KSA 1). Conferir a mesma argumentação em: MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates, op. cit.* p. 275. José Trindade Santos vai numa direção parecida (Cf. SANTOS, J. T. *Parmênides. op. cit.* p. 84). Os dois últimos autores afirmam, inclusive, que o raciocínio de Parmênides já expressava o princípio da razão suficiente.

12 PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8. 6-9), *op. cit.*, p. 55.

13 *Ibid.* DK 28 B 8. 3-6, p. 55.

14 É digno de nota lembrar que Nietzsche se apropria de um argumento muito parecido para dar sustentação à hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo.

Enfim, o ser é “sem começo e sem fim”<sup>15</sup> num sentido temporal, ou seja, ele é eterno<sup>16</sup>.

O ser é indivisível porque a divisão implicaria três contrassenso: 1) a multiplicidade de seres resultante da divisão; 2) a existência do-não-ser separando os múltiplos seres; 3) a existência de um segundo ser que fosse capaz de efetuar a ação da separação<sup>17</sup>. Ora, já mostramos que essas hipóteses seriam impossíveis. Logo, o ser “não é divisível (...), é pleno de ser”<sup>18</sup>. Por uma razão semelhante, o ser também tem de ser um “todo contínuo”<sup>19</sup>, pois, se fosse descontínuo, o-não-ser estaria presente nessa descontinuidade. Em outras palavras, o-não-ser teria de existir para cindir a continuidade do ser. Ora, se o-não-ser não pode ser, então o ser tem de ser “completamente íntegro; igual a si mesmo em todas as suas partes”<sup>20</sup>. Num mesmo sentido, o ser também teria de ser inteiro e completo. Se faltasse algo ao ser, esse algo teria de ser um ser que o ser não é. Vimos que o ser tem de ser idêntico e uno, já que outro ser diferente do ser não pode haver. Ora, o que não pode ser nada é. Nesse sentido, o ser é completo, pois nada lhe falta em sua inteireza e “nada poderá ser fora do ser”<sup>21</sup>. Além disso, se faltasse algo ao ser, o ser seria, nisso que lhe faltasse, não-ser. Contudo, *o ser é* e não pode não ser e, por isso, ele tem de ser «completo em todos os lados»<sup>22</sup>.

15 PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8. 27). *op. cit.*, p. 56.

16 Ao considerar que a expressão “sem começo e sem fim” se refere a um sentido temporal, estamos próximos da argumentação de McKirahan (Cf. MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates. op. cit.* p. 278). É bem verdade que outros comentadores interpretam essa expressão num sentido espacial. Esse parece ser o ponto de vista de José Trindade Santos que afirma que o ser de Parmênides, tal como a esfera (analogia do próprio Parmênides) é limitada, mas, ao mesmo tempo, não tem nem princípio nem fim (Cf. SANTOS, J. T. *Parmênides. op. cit.*, p. 89).

17 Nietzsche leva em conta, apenas, esse último “contrassenso” (C.f. PHG/FT 10, KSA 1).

18 PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8. 22-24). *op. cit.*, p. 56.

19 *Ibid.* (DK 28 B 8. 22-24). 56.

20 *Ibid.* (DK 28 B 8. 48-49). 56.

21 *Ibid.* (DK 28 B 8. 34-36), p. 56.

22 *Ibid.* (DK 28 B 8. 42-43), p. 56.

O ser de Parmênides também é imutável. Se o ser fosse suscetível de experimentar transformação, o ser se transformaria em algo que ele não é. Já vimos que o-que-o-ser-não-é não pode ser, pois o-que-não-é-ser nada é. Dito de outra forma, admitir a mutabilidade do ser seria admitir a existência do não-ser – o que seria impossível no contexto parmenídico. Além disso, se tivermos em conta que o ser é eterno, as noções intratemporais de <passado> e <futuro> perdem o sentido. Como poderíamos falar de um passado ou de um futuro de algo que sempre é? E mais, se estas instâncias intratemporais perdem o sentido, como seria possível admitir logicamente a passagem do tempo? Ora, se a concepção da passagem do tempo é banida da ontologia de Parmênides, então qualquer possibilidade de mudança do ser também deve ser completamente excluída. Por essa razão, não seria logicamente possível passar de um estado a outro sem levar em consideração o tempo. A alteração de estados exige a passagem do tempo, pois, se um ente está num estado ‘A’ e passa a um estado ‘B’, então ele estava em ‘A’ no *passado* e agora está em ‘B’ no presente. Além disso, o estado ‘B’ era *futuro* em relação ao instante do estado ‘A’<sup>23</sup>. Enfim, o ser é sempre idêntico a si mesmo num eterno presente<sup>24</sup> e, por isso, “jamais foi nem será, pois é, no instante presente”<sup>25</sup>.

Por razões semelhantes, também temos de considerar que o ser de Parmênides é imóvel num sentido de mudança de lugar. Caso o ser se movesse de um lugar a outro, ele teria de mover-se no tempo. Visto que não é possível estar num lugar ‘A’ e num lugar ‘B’ ao mesmo tempo, é necessário que haja passagem do tempo para sair de um lugar ‘A’ para um lugar ‘B’<sup>26</sup>. Ora, Parmênides já demonstrou que não

---

23 Neste ponto estamos próximos da interpretação de MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*, *op. cit.*, p. 283.

24 José Trindade Santos entende, ainda, que “a tese da completude do ser complementa a de sua imobilidade e imutabilidade” (SANTOS, J. T. *Parmênides*, *op. cit.*, p. 88). Isso porque, se o ser está completo, ele não necessita de movimento para acrescentar ou retirar algo.

25 PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8. 4-5). *op. cit.*, p. 55.

26 C.f. MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*, *op. cit.*, p. 283.

existe sentido em conceber o transcorrer do tempo. Logo, devemos concluir por força da necessidade lógica que o ser “descansa em si próprio, sempre imutavelmente fixo e no mesmo lugar”<sup>27</sup>.

O ser descrito por Parmênides não encontra nenhuma correspondência nos dados trazidos por nossos sentidos. Em outras palavras, os sentidos nos mostram entes com atributos que contrariam completamente as conclusões da ontologia parmenídica. Isso porque, a todo o momento, nos é apresentada a manifestação da multiplicidade, do movimento, da mutabilidade, da divisibilidade, da geração, da corrupção etc. Percebendo esse descompasso entre a sua tese ontológica e as informações sensíveis, o filósofo de Eleia vai afirmar que o que vemos, ouvimos e tocamos leva-nos a uma ilusão enganosa. Por esse motivo, ele nos aconselha o afastamento dos sentidos e a companhia segura da razão: não “te deixes arrastar [...] nem governar pelo olho sem visão, pelo ouvido ensurdecador ou pela língua; mas com a razão decide da muito controvertida tese, que te revelou minha palavra”<sup>28</sup>. A radicalização do argumento de Parmênides parece levar à “descoberta” da existência de uma entidade puramente lógica e à proibição da crença na existência de qualquer ente que esteja em devir. Dito de outra maneira, se a necessidade lógica nos impede de concluir que há passagem de tempo, multiplicidade, geração, corrupção e deslocamento, então devemos aceder que todo o devir não pode ser verdade<sup>29</sup>. Portanto, o devir só poderia ser uma confusão engendrada pela persuasão

---

27 PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8. 29-30), *op. cit.*, p. 56.

28 PARMÊNIDES. Fragmento 7 (DK 28 B 7. 1-6), *op. cit.*, p. 55.

29 Muitos comentadores já trabalharam a questão do conflito razão/ontologia *versus* sentidos/cosmologia em Parmênides. Na verdade, desde, pelo menos, Diógenes Laércio, esse tema já é abordado (C.f. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. IX-1-(22). Brasília: UNB, 2008. p. 257). Para Vernant, a “descoberta” do ser de Parmênides não só provocou a negação dos sentidos, mas representou uma reviravolta no pensamento grego (Cf. VERNANT, J-P. *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*. In. VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. *La Grèce ancienne* (1. Du mythe à la raison). Paris: Points, 2011. p. 224-226).

enganadora dos sentidos: “será (apenas) nome tudo o que os mortais designaram, persuadidos de que fosse verdade: geração e morte, ser e não-ser, mudança de lugar e modificação de brilho e cores”<sup>30</sup>.

Se levarmos em conta essa conclusão, tudo levaria a crer que qualquer cosmologia que admitisse o movimento, a mutabilidade e a multiplicidade do ser deveria ser banida do pensamento humano. Curiosamente, contudo, na última parte do poema, Parmênides apresenta uma espécie de cosmologia que contempla, justamente, a geração, o movimento a multiplicidade. Neste novo momento do texto, a deusa adverte que porá “fim ao discurso digno de fé” e que passará a discorrer sobre a “opinião dos mortais” – opinião caracterizada por ser um discurso constituído por palavras de “ordem enganadora”<sup>31</sup>. Nessa exposição cosmológica da “opinião dos mortais”, o devir passa a ser considerado e é explicado através da admissão de dois princípios originais, a saber, o *fogo/luz* e a *noite/trevas*: “tudo, concomitantemente, está pleno de luz e de noite invisível, uma e outra em igualdade; pois nada existe que não participe de um e de outro”<sup>32</sup>. A deusa também fala que, além de separar o cosmo em dois princípios, os mortais teriam atribuído nomes e sinais opostos a cada um deles:

Eles convieram em nomear duas formas, uma das quais não deveria sê-lo – neste ponto enganaram-se; separaram opondo-as, as formas, atribuindo-lhes sinais que as divorciam uma das outras: de um lado o fogo etéreo da chama, suave e muito leve, idêntico a si mesmo em todas as partes, mas não idêntico ao outro; e de outro lado, está a outra que tomaram em si mesma, a noite obscura, pesada e espessa estrutura<sup>33</sup>.

---

30 PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8. 33-41). *op. cit.* p. 56 (parênteses do tradutor).

31 *Ibid.* (DK 28 B 8. 52). p. 56.

32 PARMÊNIDES. Fragmento 9. (DK 28 B 9. 1-4 ), *op. cit.*, p. 57

33 PARMÊNIDES. Fragmento 8. (DK 28 B 8. 53-60), *op. cit.*, p. 57.

A deusa de Parmênides se refere ainda a uma “divindade que tudo governa”<sup>34</sup>. Essa divindade seria um princípio cosmogônico responsável por uma espécie de acasalamento cósmico a partir do qual surgiriam todas as coisas: “em tudo ela é o princípio do cruel nascimento e da união, enviando o feminino a unir-se com o masculino, como, ao contrário, o masculino com o feminino”<sup>35</sup>.

Mais fragmentada e escrita num estilo menos argumentativo, a última parte do poema parmenídico é de difícil interpretação. Por conta disso, não foram poucas as interpretações que surgiram desde a antiguidade. Houve quem entendesse a “opinião dos mortais” como uma cosmologia dualista em que o fogo e a noite seriam elementos primordiais irreduzíveis que, se misturando em diferentes proporções, formariam todas as coisas do universo. A força motriz dessa mistura seria a “divindade que tudo governa”. Assim, todas as coisas do universo seriam compostas pela combinação de fogo e noite – sendo que esses elementos não poderiam se transformar um no outro<sup>36</sup>. Outros comentadores se mostram partidários de uma tese que defende que o conteúdo da última parte do poema expressa uma argumentação de raiz pitagórica. Para esses intérpretes, Parmênides teria sido adepto do pitagorismo e, posteriormente, teria abandonado essa escola de pensamento. O abandono das teses pitagóricas seria a razão de colocá-las como sendo o caminho da opinião enganosa<sup>37</sup>.

34 PARMÊNIDES. Fragmento 12. (DK 28 B 12. 3), *op. cit.*, p. 57.

35 *Ibid.* (DK 28 B 12. 4-6 ), p. 57.

36 Essa interpretação, que parece fazer Parmênides adiantar algo da filosofia de Empédocles, remonta a Plutarco: “Parmênides [...] compôs uma cosmologia e, misturando o luminoso e o sombrio como elementos, produz a partir e através deles todos os fenômenos” (PLUTARCO, *Contra colotes*, 1114BC. apud. BARNES, J. *Filósofos Pré-socráticos. op. cit.* p. 159). Partidários modernos que defenderam esse ponto de vista são, por exemplo: MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates. op. cit.* p. 290; e CASERTANO, G. *Os pré-socráticos. op. cit.* p. 90. Ainda sobre esse tema, conferir: KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos. op. cit.* p. 268.

37 Bunet é partidário dessa linha interpretativa (Cf. BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega. op. cit.* p. 198 e 199). Casertano, por outro lado, tenta refutar essa tese da influência pitagórica (Cf. CASERTANO, G. *Os pré-socráticos. op. cit.* p. 90). Por conta de uma suposta

Outra interpretação tradicional acerca dessa última parte do poema remonta a uma leitura que se fez do comentário de Aristóteles sobre a filosofia de Parmênides<sup>38</sup> – veremos que essa interpretação constitui o ponto de partida da leitura de Nietzsche. Conforme o ponto de vista em questão, a cosmologia da terceira parte deve ser pesada à luz da ontologia da segunda parte. Para os partidários dessa perspectiva, um dos dois elementos – o fogo/luz – deveria ser entendido como possuidor de uma positividade ontológica. Isto é, o fogo/luz deveria ser compreendido como ‘ser’. Por outro lado, o elemento noite/trevas seria destituído de positividade ontológica e deveria ser compreendido como ‘carência de ser’. Em outras palavras, a noite/trevas consistiria no não-ser e só poderia ter alguma referência em relação ao ser – fogo /luz. Enfim, os sinais opostos aos quais a deusa faz referência seriam os sinais de positivo e negativo no que diz respeito à positividade ou negatividade ontológica.

De acordo com essa interpretação, a cosmologia da parte final do poema estaria em maior conformidade com um dos princípios da ontologia. Isso porque, se considerarmos a noite/trevas como carência de fogo/luz, então podemos entender que o ser, de fato, é um. O-que-não-é-ser seria apenas a ausência de ser, ou seja, a expressão do nada. A esse respeito, acompanhemos um trecho da *Metafísica* de Aristóteles:

Parmênides [...] parece raciocinar com [...] perspicácia. Por considerar que além do ser não existe o não-ser, necessariamente deve crer que o ser é um e nada mais [...] Entretanto, forçado a levar em conta os fenômenos, e supondo que o um é segundo a razão, enquanto que o múltiplo é segundo os sentidos, também ele afirma duas causas e dois

---

filiação ao pitagórico Aminias, Nietzsche admite a presença de elementos pitagóricos em Parmênides. Contudo, não se refere a esses elementos quando interpreta a parte final do poema (Cf. NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens* § 10. *op. cit.*, p. 169).

38 Burnet faz alusão e critica esse posicionamento (Cf. BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega*, *op. cit.*, p. 199-200). Conferir também: SEDLEY, D. Parmênides e Melisso. *op. cit.*, p. 180.

princípios: o quente e o frio, quer dizer, o fogo e a terra; atribuindo ao quente o estatuto de ser e ao frio de não-ser<sup>39</sup>.

O que, de fato, propõe a cosmologia da terceira parte do poema? Responder a essa questão é uma tarefa que está muito além do propósito desse artigo. Além disso, até mesmo estudiosos do pensamento antigo admitem que qualquer tentativa de interpretação dessa parte do poema de Parmênides será realizada no âmbito das especulações hipotéticas<sup>40</sup>. Essa dificuldade, contudo, não foi empecilho, como vimos, para o surgimento das mais diferentes leituras. Na verdade, esses diversos pontos de vista tiveram, em geral, uma preocupação em comum: *tentar conciliar as duas últimas partes do poema*. Ora, independente da leitura que se faça da “opinião dos mortais”, vimos que a própria deusa de Parmênides confere à segunda parte do poema um status de verdade, enquanto que caracteriza a terceira como uma via enganosa. Nesse sentido, não parece ser temerário afirmar que entre o conteúdo teórico das duas últimas partes, há uma incompatibilidade difícil de ser superada. Sendo assim, alguns problemas acerca da conciliação das duas últimas partes do poema vieram à tona ao longo da recepção crítica do texto, a saber: 1) *qual é a razão de se expor um caminho que não é digno de fé?*<sup>41</sup>; 2) *A ontologia da segunda parte serve como fundamentação para a cosmologia da terceira?* e 3) *Ou, a terceira parte tem apenas um caráter negativo e irônico com a função de mostrar um caminho que não deve ser seguido?*<sup>42</sup>

Na verdade, a interpretação de Nietzsche acerca do pensamento de Parmênides também é uma tentativa de propor uma solução para a articulação lógica entre essas duas partes do poema em foco.

---

39 ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 33.

40 Cf. MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*. *op. cit.* p. 262; Cf. SANTOS, José Trindade. *Parmênides*, *op. cit.* p. 52.

41 Questão várias vezes colocada. Ver, por exemplo: SANTOS, J. T. *Parmênides*, *op. cit.* p. 52.

42 É digno de nota a forma como José Santos Trindade retoma essa questão e a desenvolve (Cf. SANTOS, J. T. *Parmênides*. *op. cit.*, p. 95-119).

Contudo, a resposta apresentada pelo filósofo vai muito além da tarefa que se espera de um historiador da filosofia ou de um filólogo. O que Nietzsche apresenta em suas análises é um esboço de uma tese – que vai aparecer em fases mais tardias de sua obra – que visa minar os alicerces da metafísica.

## 2. *A interpretação nietzschiana ao poema de Parmênides*

### 2.1 *Invertendo o poema de Parmênides: da cosmologia à ontologia*

Como dissemos no início do artigo, Nietzsche defende a tese de que a filosofia de Parmênides está dividida em dois momentos. Primeiramente, o eleata teria desenvolvido a cosmológica que se encontra na parte final do poema. Só posteriormente, teria passado a realizar as reflexões abstratas acerca do ser que aparecem segunda parte. Portanto, é invertendo a ordem da composição do texto de Parmênides que ele interpreta a gênese da filosofia do eleata:

O primeiro e mais antigo período do próprio filosofar de Parmênides [...] produziu um sistema completo de filosofia física como respostas às questões de Anaximandro. Quando, mais tarde, dele se apoderou o calafrio da abstração e erigiu o princípio mais simples possível acerca do ser e do não-ser, também o seu próprio sistema se encontrava entre as numerosas doutrinas anteriores que por ele foram reduzidas a nada (PHG/FT 9, KSA 1.836)<sup>43</sup>.

É possível observar na citação acima que essa «primeira fase cosmológica» da filosofia parmenídica seria uma espécie de desdobramento crítico da cosmologia de Anaximandro. Parmênides

---

<sup>43</sup> Conferir também: NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens* § 10, *op. cit.*, p. 170 e 173.

teria tentado «solucionar» uma dificuldade trazida por um suposto dualismo instaurado pelo milésio. Na ótica de Nietzsche, esse dualismo de Anaximandro se expressaria da seguinte maneira: de um lado, há o mundo temporal das coisas individuais e determinadas, de outro lado, há o *ápeiron*<sup>44</sup> – uma espécie de “fundo” eterno totalmente indeterminado do qual todas as coisas determinadas teriam sido engendradas e no qual seriam corrompidas por força da necessidade do devir<sup>45</sup>. No entender de Nietzsche, essa cisão ontológica teria preocupado Parmênides a ponto de incitá-lo a elaborar uma cosmologia que viesse a superá-la. E é por isso que Nietzsche afirma que a filosofia do eleata constituir-se-ia como uma tentativa de “escapar a esta simultaneidade e a esta cisão da ordem universal em duas partes heterogêneas” (PHG/FT 9, KSA 1.836).

Provavelmente inspirado na parte final do fragmento 8 do poema de Parmênides<sup>46</sup>, Nietzsche vai afirmar que o eleata tentou escapar do “dualismo” de Anaximandro concebendo um único cosmo constituído por qualidades positivas e negativas:

Parmênides [...] ao comparar entre si as qualidades, julgou descobrir que não eram homogêneas, mas que era necessário classificá-las em duas rubricas. Quando ele, por exemplo, comparava o claro com o

---

44 Não há um consenso acerca da tradução deste termo. Alguns comentadores usam “indeterminado”, outros usam “ilimitado” e “indefinido”. Por essa razão, iremos manter o termo na transliteração. É bom observar que – no que diz respeito às citações de Nietzsche – respeitamos a orientação da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Nesse sentido, usaremos “indeterminado” nas citações feitas a partir dos textos nietzschianos (Cf. NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1983).

45 Na verdade, o raciocínio de Nietzsche encontra alguma corroboração no fragmento 1 de Anaximandro: no *ápeiron* “todas as coisas se dissipam,” pois foi nele “onde tiveram sua gênese”. ANAXIMANDRO. Fragmento 1 (DK 12 B 1). In: BORNHEIM, G. A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op. cit. p. 25. É necessário, contudo, que fique claro que estamos expondo a posição de Nietzsche, e não, necessariamente, a de Anaximandro. Os recortes e a composição dos fragmentos de Anaximandro aqui realizados servem para ilustrar a interpretação nietzschiana.

46 Como vimos, no trecho em questão, Parmênides fala de mundo dividido em duas formas de sinais diferentes. C.f. PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8), op. cit. p. 57.

escuro, a segunda destas qualidades era visivelmente a *negação* da primeira; e, assim, ele distinguia qualidades positivas e qualidades negativas, e esforça-se muito por reencontrar e por assinalar esse contraste fundamental em todo domínio da natureza (PHG/FT 9, KSA 1.837).

Aderindo, portanto, àquela linha interpretativa que remonta a Aristóteles, o filósofo alemão sustenta que, segundo a cosmologia de Parmênides, as qualidades positivas possuiriam o atributo de existirem efetivamente, enquanto que as negativas se caracterizariam por serem apenas um “oposto carente” das qualidades positivas. Ou seja, as qualidades negativas “só exprimem a carência, a ausência das outras, das qualidades positivas” (PHG/FT 9, KSA 1.838). A qualidade “quente”, por exemplo, seria positiva e existiria efetivamente, enquanto que o “frio” seria apenas a ausência de calor. Com essa classificação em qualidades positivas e negativas, Parmênides acreditou, segundo Nietzsche, ter afastado definitivamente o “dualismo ontológico” de Anaximandro. Uma vez que, no novo contexto cosmológico do eleata, não existiriam duas esferas separadas do ser. As qualidades negativas não seriam outra espécie de ser em relação às qualidades positivas, já que as qualidades negativas seriam apenas a carência e ausência das qualidades positivas. O escuro não seria outro ser em relação ao claro; o escuro seria ausência ou carência de claro – ou seja, ausência ou carência de ser (Cf. PHG/FT 9, KSA 1). Enfim, dando às qualidades positivas o estatuto de ser e às qualidades negativas o estatuto de não-ser, Parmênides teria superado o dualismo de Anaximandro: “Em vez das palavras ‘positivo’ e ‘negativo’, empregou os termos rígidos de ‘ser’ e ‘não-ser’, e assim chegou à fórmula, contraposta à de Anaximandro, de que nosso mundo contém ser, mas também não-ser” (PHG/FT 9, KSA 1.838).

Parmênides teria, portanto, derivado as suas noções de ‘ser’ e ‘não-ser’, justamente, da cosmologia da última parte de seu poema. Isso porque o eleata teria dado às qualidades positivas o atributo de “ser”, enquanto que às negativas ele teria negado esse atributo.

Seriam justamente as noções de ‘ser’ e ‘não-ser’ que tornariam possível explicar o devir sem recorrer a dualismos. Trocando em miúdos, a eterna transformação cósmica não seria resultado do surgimento das coisas a partir do ápeiron, nem do perecimento daquelas neste. O devir seria, na verdade, fruto da passagem das qualidades positivas (ser) às qualidades negativas (não ser) – e vice-versa: “o ser e o não-ser são igualmente necessários para o devir; da colaboração de ambos resulta um devir” (PHG/FT 9, KSA 1.838). A alteração física do <esfriar>, por exemplo, seria a passagem do ser (quente) ao não-ser (frio). Em suma, toda mudança se daria num único plano cósmico, pois ser e não-ser significariam, respectivamente, presença e ausência de ser.

## *2.2. Parmênides refuta a sua própria cosmologia*

Nietzsche afirma, todavia, que essa tese cosmológica chegou a uma espécie de colapso lógico que teria levado Parmênides a abandonar sua própria teoria. Ao propor qualidades negativas para explicar o devir, o filósofo de Eleia entendeu que seria necessário admitir algum tipo de «existência» para o não-ser. Postular que o devir ocorre por conta da passagem do não-ser ao ser (e do ser ao não-ser), seria afirmar que o-não-ser, em certo sentido, é. Parmênides, portanto, teria se dado conta de que a sua cosmologia estava fundada num princípio totalmente contraditório. Em outros termos, sem admitir o contrassenso lógico de que o-não-ser é, toda sua argumentação acerca da *physis* estava fadada à ruína. Vejamos como Nietzsche narra essa suposta reviravolta no pensamento parmenídico:

[...] de repente, [Parmênides] deteve-se, cheio de desconfiança, no conceito de qualidade negativa, de não-ser. Será que uma coisa que não é pode ser uma propriedade? Ou, perguntando de um modo mais principal: será que uma coisa que não é, pode ser? Mas a única forma de conhecimento que nos inspira imediatamente uma confiança absoluta e cuja negação equivale a uma aberração mental, é a tautologia  $A=A$ .

Mas foi precisamente este conhecimento tautológico que lhe gritou inexoravelmente: o que não é, não é! O que é, é! De repente, sentiu pesar um pecado lógico e monstruoso sobre a própria vida; pois ele sempre admitira sem hesitar que existiam qualidades negativas, que existia o próprio não-ser, e que, portanto, para dizer numa fórmula, A = seria não A; o que só poderia representar a perversão total do pensamento (PHG/FT 10, KSA 1.841 e 842).

Ao contemplar essa contradição, Parmênides teria decidido que deveria abdicar da sua antiga filosofia: “Houve um dia em que Parmênides teve uma ideia singular que parecia tirar o valor a todas as suas combinações anteriores, de maneira que teve o prazer de as deitar fora como um saco cheio de moedas velhas e usadas” (PHG/FT 10, KSA 1.839 e 840)<sup>47</sup>. Enfim, o filósofo grego teria perdido o interesse pela investigação da natureza porque chegara à conclusão de que este estudo conduz necessariamente ao engano e à contradição:

[Parmênides] deixa de investigar a natureza no seu pormenor; desaparece gradualmente o interesse que tem pelos fenômenos, forma-se mesmo uma espécie de ódio contra este engano eterno dos sentidos, ao qual não se pode escapar (PHG/FT 10, KSA 1.844).

Na verdade, as conclusões do eleata teriam trazido consequências mais graves do que o abandono de sua cosmologia. Como nos revela o final da citação, Parmênides teria passado a negar os sentidos e o próprio devir por ser incapaz de responder a seguinte questão: *como admitir a passagem do não-ser ao ser (e vice-versa), se o não-ser não existe efetivamente?* Nesse sentido, a crença na necessidade lógica teria levado o filósofo de Eleia a entender os sentidos e o devir como sendo a expressão enganadora do não-ser.

---

<sup>47</sup> Conferir também: NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens* § 10. *op. cit.*, p. 174.

Por essa razão, ele vai compreender que seguir os sentidos e afirmar o devir seria admitir a existência do “não-ser”, admissão que, como vimos, constituiria um “pecado” contra a lógica: “Todas as percepções dos sentidos, [...] fornecem apenas ilusões; e sua ilusão principal é precisamente fazerem-nos crer que também o não-ser existe, que o devir também tem um ser” (PHG/FT 10, KSA 1.843). A multiplicidade, a divisibilidade e o movimento (local e de alteração) deveriam, por conseguinte, ser excluídos de todo pensar que pretendesse constituir-se como coerente<sup>48</sup>. Só a unidade e a imobilidade do ser poderiam ser concebidas, pois esses atributos seriam o resultado necessário de deduções que, em última instância, derivaram da proibição lógica da admissão do não-ser:

[Parmênides] lançou-se então no banho frio das suas abstrações terríveis. O que é verdadeiramente deve existir numa eterna presença, dele não se pode dizer “era” ou “será”. O ser não pode ter surgido: pois de onde é que ele procederia? Do não ser? Mas este não é, nem pode produzir nada. Do ser? Mas este só poderia gerar-se a si mesmo. Acontece o mesmo com o que perece; é tão impossível como o devir, como toda alteração, como todo o crescimento, como toda diminuição. Geralmente, é válida a máxima: tudo aquilo de que se pode dizer: “foi” ou “será”, não é; do ser é que nunca se pode dizer: “não é”. O ser é indivisível, pois onde estaria um segundo poder que o dividisse? É imóvel, pois para onde poderia se mover? [...] não pode haver vários seres, pois para os separar teria de existir algo que não fosse o ser [...] Portanto só há a unidade eterna (PHG/FT 10, KSA 1.842 e 843).

---

48 É digno de nota assinalar que Burnet, alguns anos após, viria apresentar uma interpretação muito próxima a de Nietzsche: “É verdade que, se resolvemos não permitir nada senão aquilo que pudermos compreender, entraremos em conflito direto com nossos sentidos, que nos apresentam um mundo de mudança e decadência. Tanto pior para os sentidos, diz Parmênides” (BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega. op. cit.*, p. 196).

Visto que já teria alcançado a sua máxima da “verdade lógica”, a saber, *só o ser é e o não-ser não é*, o eleata teria chegado à conclusão de que o exercício da verdadeira filosofia deve dispensar a contemplação sensível do mundo. De posse desta “verdade”, “quando Parmênides, agora, voltava a olhar para o mundo do devir, cuja existência antes tentara conceber graças a especulações tão engenhosas, irritava-se com os próprios olhos porque viam o devir, contra os próprios ouvidos, porque o ouviam” (PHG/FT 10, KSA 1.843). Em suma, a confiança indubitável nas deduções lógicas teria levado Parmênides a aceitar apenas a noção abstrata do ser e a negar todos os dados que são fornecidos pelos sentidos. Só o pensamento teria acesso ao verdadeiro ser: “assim, tornou-se necessária a ideia ousada de declarar o pensamento idêntico ao ser” (PHG/FT 12, KSA 1.850).

### *2.3. O equívoco de Parmênides: ser e pensar são o mesmo*

Se acompanhamos com cuidado a tese de Nietzsche acerca da articulação lógica entre as duas últimas partes do poema de Parmênides, então podemos localizar onde o filósofo de Eléia teria se “equivocado”. Colocando o poema parmenídico de cabeça para baixo, Nietzsche vai entender que o pré-socrático, num primeiro momento, derivou as suas noções de ‘ser’ e ‘não-ser’ de uma cosmologia que tentava explicar o devir. O ‘ser’ veio substituir a qualidade positiva e o ‘não-ser’ a qualidade negativa: “em vez das palavras ‘positivo’ e ‘negativo’, empregou os termos rígidos de ‘ser’ e ‘não-ser’” (PHG/FT 9, KSA 1.838). Nesse sentido, as duas noções em questão teriam surgido com a finalidade de dar conta dos dados que eram oferecidos pela experiência sensível, ou seja, os dados que mostravam que há devir. Logo, as acepções primárias dessas *palavras* só possuíam nexos em relação ao devir. “Ser” e “não-ser” seriam, portanto, abstrações derivadas da observação do devir.

Na segunda fase de sua filosofia, Parmênides teria, todavia, passado a acreditar que o raciocínio lógico desfrutava de uma emancipação em relação à experiência sensível. Essa fé foi a tal ponto

determinante que levou o eleata a pressupor que o exercício puro da razão era o caminho imediato à verdade. Por conta dessa pressuposição, o filósofo de Eléia teria, por consequência, concluído que a noção abstrata de ‘ser’ também deveria possuir uma autonomia ontológica em relação à experiência sensível e ao devir. Ora, se a razão exige concluir que o ser é, então, de fato, esse ser tem de ser. Ou seja, mesmo que a experiência não ratifique o ser de Parmênides, este ser deve existir, pois foi conquistado por meio do “infalível” conhecimento extrassensível, a saber, do raciocínio lógico:

A experiência não lhe ofereceu em lado algum um ser, como ele imaginava, mas, em virtude de ter podido pensar, concluiu que devia existir: conclusão esta que se baseia no pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que penetra na essência das coisas e é independente da experiência. (PHG/FT 11, KSA 1.845).

Nietzsche afirma, todavia, que o jogo formal de abstrações elaborado por Parmênides não levaria, necessariamente, a provar que há um ser tal como ele descreve. Assim sendo, o filósofo alemão denuncia que o raciocínio parmenídico assume como premissa um pressuposto falso, a saber, a admissão de que uma conclusão lógica corresponde, necessariamente, a uma verdade de fato: “em virtude de ter podido pensar [o ser], concluiu que [o ser] devia existir” (PHG/FT 11, KSA 1.845). Sendo mais preciso, o pré-socrático não teria considerado que a validade de um raciocínio não garante, necessariamente, a verdade de fato das suas conclusões. Um raciocínio que obedece a todas as regras de validade lógica pode, contudo, levar a uma conclusão falsa. Em suma, toda a argumentação de Parmênides se desenvolveria a partir da aceitação tácita de que a coerência lógica da proposição *o ser é* seria suficiente para inferir e provar a existência efetiva do ser:

[...] não se pode deduzir do conceito de “ser” – cuja *essentia* é precisamente o ser – a existência do “ser”. A verdade lógica desta

antinomia do ser e do não-ser é absolutamente vazia, quando não pode ser dado o objeto que serve de fundamento, a intuição, a partir da qual esta antinomia é deduzida por abstração; sem a referência à intuição, esta verdade lógica não passa de um jogo de representações, mediante o qual nada se conhece. [...] logo que se busca o conteúdo da verdade lógica da oposição – “o que é, é; o que não é, não é!” –, não se encontra, de fato, uma única realidade que seja estritamente conforme a essa oposição (PHG/FT 11, KSA 1.845 e 846).

Na verdade, aqui Nietzsche está atribuindo a Parmênides um raciocínio muito próximo ao argumento ontológico<sup>49</sup> de Santo Anselmo – que foi retomado por Descartes nas *Meditações Metafísicas* –, argumento que já teria sido refutado por Kant. E é justamente a Kant que Nietzsche vai recorrer para colocar em xeque o pressuposto que estaria implícito no raciocínio de Parmênides. Realizando uma espécie de refutação *ad hominem*, Nietzsche vai afirmar que Parmênides acreditou que a atividade lógica da «razão pura» poderia produzir conhecimento seguro acerca do real. Todavia, o poder da lógica se restringe apenas a conferir e resguardar o acordo formal da razão consigo mesma e, por isso, pouco pode dizer acerca do real. O eleata teria, desse modo, extrapolado esse domínio puramente formal da lógica ao acreditar que as inferências desta provavam verdades de fato:

Pois o critério puramente lógico da verdade, como Kant ensina, o acordo de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é realmente uma condição *sine qua non*, portanto, a condição negativa de toda verdade, mas a lógica não pode ir mais longe e não pode descobrir o erro concernente não à forma, mas ao conteúdo, graças a alguma pedra de toque ( PHG/FT 11, KSA 1.846).

---

49 Fernando R. de Moraes Barro já havia chamado atenção acerca dessa questão (Cf. BARROS, F. R. de Moraes. Introdução. In. NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008. p.19).

Por conseguinte, teria sido a crença na razão como sendo via imediata à verdade que levou Parmênides a forjar uma espécie de hipóstase metafísica. Uma hipóstase que engendrou uma entidade totalmente abstrata que estaria para além do dado da sensibilidade e do devir. Portanto, foi a fé indubitável na existência desta entidade que fez o eleata negar a «realidade» da qual, num primeiro momento, essa mesma entidade foi derivada. Se a «realidade» contradiz a conclusão de que o ser é uno, imutável e indivisível, ela deve ser recusada, assim teria concluído o filósofo de Eleia:

Parmênides e Zenão sustentam a verdade e o valor universal dos conceitos e rejeitam o mundo sensível enquanto o oposto dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como se fosse uma objetivação do que é ilógico e contraditório. [...] estes conceitos não devem ser aprovados e corrigidos pela realidade de que foram tirados, pelo contrário, devem medir e julgar a realidade e condená-la quando ela está em contradição com a lógica (PHG/FT 12, KSA 1.849).

Portanto, esse descompasso entre a *noção abstrata de ser* e a *realidade sensível* teria levado Parmênides a optar por aquela em detrimento desta. Aliás, Nietzsche vai dar uma importância sobremaneira a essa escolha de Parmênides, pois considera que a opção do eleata constituiu o marco a partir do qual o dualismo metafísico se desenvolveu na história do pensamento ocidental. Em outras palavras, o pensador de Eleia teria sido o grande responsável pela tendência filosófica que, por um lado, valorizou a racionalidade e o ideal e, por outro lado, negou o sensível e o corpóreo:

[...] ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar as abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre espírito e corpo que sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a Filosofia (PHG/FT 10 KSA 1.843).

O que Nietzsche está imputando a Parmênides é algo que, numa fase posterior, ele vai imputar a toda metafísica dualista, a saber, a sobrevaloração dos poderes da razão e a conseqüente negação da Terra, do corpo e da vida. Nesse sentido, encontramos, já em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, uma tese central da última fase do pensamento do filósofo. Enfim, analisando retroativamente a crítica que Nietzsche aplica a Parmênides, entendemos que não é tão irresponsável afirmar que a ontologia do eleata poderia ser lida como uma expressão de uma filosofia que estimula a *décadence*.

**Abstract:** the purpose of this article is analyzing the Nietzsche's interpretation about Parmenides's poem, *On Nature*. To realize this, at first, we will examine this poem. This initial work will provide subsidies to take our efforts directly to the nietzschean interpretation of the text of the pre-socratic. In the second stage of the article, we will analyse *The Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and *The Pre-Platonic Philosophers*. The original intention of this second moment is elucidating upon the hypothesis of the genesis of Nietzsche poem and the logical development of the argument contained therein. Made it, also try to retrace the argument of the German philosopher about criticism that he performs about the thinker of Elea. Finally, try to show that the issues raised in these texts by Nietzsche will reverberate in the later stages of his philosophy.

**Keywords:** being – *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* – *The Pre-Platonic philosophers* – Parmenides – metaphysics

## referências bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
2. BARROS, F. R. de Moraes. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.
3. BARNES, J. Nietzsche and Diogenes Laertius. In: *Nietzsche Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986. (Band. 15, S. 16 – 40).
4. \_\_\_\_\_. *Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

5. BORNHEIM, G. A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.
6. BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006.
7. CASERTANO, G. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Loyola, 2011.
8. COLLI, G. *Philosophes plus qu'humains, précédé de Philologie pas morte*. Paris: Éditions de l'éclat, 2010.
9. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 2008.
10. D'IORIO, P. "La naissance de la Philosophie enfatée par l'esprit scientifique" e "Les manuscrits". In: NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de Leclat, 1994.
11. FRONTEROTTA, F. Chronologia philosophorum. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de Leclat, 1994.
12. JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
13. KIRK, G.S.; RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
14. MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*. São Paulo: Paulus, 2013.
15. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15 v.
16. \_\_\_\_\_. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2002.
17. \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1983.
18. \_\_\_\_\_. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de Leclat, 1994.
19. REALE, G. *Pré-socráticos e Orfismo*. Col. Historia da Filosofia Grega e Romana, Vol I. São Paulo: Loyola, 2009.
20. SANTOS, J. T. *Parmênides: Da natureza*. São Paulo: Loyola, 2009.
21. SEDLEY, D. Parmênides e Melisso. In: LONG, A. A. *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Ideias e letras, 2008.
22. SOUTO, M. L. V. "Lições sobre os filósofos pré-platônicos' e a Filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo", In: *Cadernos Nietzsche* 13, 2002, p, 37-66.
23. VERNANT, J-P. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. In: VERNANT, J-P.; VDAL-NAQUET, P. *La Grèce ancienne* (1. Du mythe à la raison). Paris: Points, 2011.

Artigo recebido em 18/10/2013.

Artigo aceito para publicação em 15/12/2013.