

## ***A Doxa no Poema de Parmênides<sup>1</sup>***

Bruno Loureiro Conte

Resenha de Renilson Bail  
renilsonbail1914@gmail.com  
Universidade Federal do Paraná

Tendo por núcleo sua tese de doutoramento, o livro do professor Bruno Loureiro Conte propõe uma solução para o problema do lugar da *Doxa* no Poema de Parmênides. Partindo de uma análise da recepção moderna do Poema, o autor sustenta que a desvalorização da *Doxa* é produto da leitura hegemônica de Fülleborn e da tradição inaugurada por Diels e Kranz: enquanto aquele estabeleceu uma dicotomia como critério de alocação dos fragmentos, estes, buscando reuni-los a fim de reproduzir fielmente os textos originais, desconsideraram o testemunho dos doxógrafos, vendo nas notícias erros de interpretação e pressupostos duvidosos. No contexto da tendência de reabilitação da cosmogonia de Parmênides, Conte argumenta haver uma concordância entre as duas partes, baseando-se mormente no testemunho dos doxógrafos antigos<sup>2</sup>, os quais, quando se referem ao “conteúdo relativo à *Doxa*”, tratam de uma doutrina da dualidade de elementos (p. 26-28). Ademais, ele questiona a “leitura hipotética” de Zeller e Diels (p. 31-33), para os quais a *Doxa* teria sido exposta com o objetivo polêmico de ser refutada, como se fosse, conforme a astuta comparação de Diels, o saco de pancadas com que os atletas se exercitavam. Em sua objeção, Conte direciona a Diels duas considerações históricas: pressupor a existência de uma escola eleática é duvidoso devido à ausência de “testemunhos confiáveis”; e a disciplina composta por exercícios refutatórios exigidos pela escola seria uma representação das “posições do filólogo alemão com respeito ao modelo de corporação universitária, tal como ele próprio o encarna” (p. 33).

Conforme o argumento do autor, uma teoria física de Parmênides dividida em duas partes seria atestada pelos doxógrafos: Plutarco, *e.g.*, distingue um arranjo cósmico (διάκοσμος) de contrários que precede sua mistura (στοιχεῖα μίγνυς), origem do mundo aparente. Os contrários teriam um “papel cosmológico material”, pois o universo se origina (ἐκ τούτων) deles (p. 68). A partir de evidências colhidas nesse e em outros doxógrafos, como Asclépio e Filopônio, Conte (p. 69) propõe que ou a *Doxa* deve ser reduzida ao arranjo

<sup>1</sup> CONTE, Bruno Loureiro. *A Doxa no Poema de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2023. ISBN 978-65-5504-259-7.

<sup>2</sup> “Mas a reconstrução cosmogônica, apoiada em princípios – cuja positividade atesta a doxografia –, tem um valor mais lógico do que histórico. Falar a respeito dos fundamentos – tanto do ponto de vista ontológico do ser, quanto na perspectiva cosmológica das forças primordiais de Luz e de Noite – só é possível porque deusa e discípulo encontram-se em uma situação especial, em que as coordenadas usuais da temporalidade – e portanto do devir (cf. B8, 27-28) – estão por assim dizer suspensas, e a revelação se traduz em aprendizado sobre as condições e as estruturas *a priori* do conhecimento humano” (p. 53). Também: “Como vimos, são abundantes as informações a respeito de uma doutrina positiva dos princípios” (p. 91). Adicionalmente: “Mas conviria adicionar às dificuldades o fato de os testemunhos doxográficos, como vimos, apontarem que o conteúdo da seção da *Doxa* tem um valor doutrinário positivo” (p. 153).

cósmico dos contrários<sup>3</sup> (διάκοσμος, B8, 53-59), ou possui duas etapas, a primeira sendo o διάκοσμος e a segunda o relato cosmogônico (διακόσμησις). Dessas duas opções, baseando-se em Simplicio, o autor opta pela primeira hipótese, “deflacionária a respeito da seção da *Doxa*” (p. 69). Assim dissociado da *Doxa*, o relato cosmogônico teria valor positivo porque a errância dos mortais não consistiria na postulação de dois elementos, mas na “falta de discriminação da oposição” (p. 71). O autor, então, apresenta dois fundamentos para a valorização da *Doxa*: (i) a deusa opõe a verdade persuasiva (πίστις ἀληθής, B1,30) aos pareceres de mortais (βορῶν δόξας), mas diz que há algo a ser aprendido ou conhecido sobre esses pareceres; e (ii) há fragmentos de Parmênides reportando saberes cosmológicos, teogônicos e fisiológicos, os quais são apoiados pela postura dos doxógrafos, que “em nada parecem desabonar tais conteúdos” (p. 25-26).

Conforme a tese de Conte, a seção da *Doxa* ou διάκοσμος (teoria dos princípios) corresponde a B8, 53-59 e B9, precedendo e se diferenciando da διακόσμησις ou “todo o conjunto da cosmogonia” (B10-17), a qual seria anunciada em B1, 31-32, quando a deusa se refere ao aprendizado de “como as coisas opinadas deviam validamente ser”<sup>4</sup> (p. 84-85). Esse crucial passo argumentativo funda-se nas fontes terciárias, que atestariam o interesse de Parmênides pela gênese dos animais e dos humanos, incluindo ênfase na determinação sexual (p. 86; cf. p. 87, n. 46) e o surgimento da inteligência humana como “mistura de membros” (κρᾶσιν μελέων, B16, 1-2). Essa última “teoria de traços fisiológicos, de percepção ou da cognição” é associada por Teofrasto à “teoria dos dois elementos”, a qual corresponderia a B8, 53-59 e B9, conjunto de fragmentos “que antecedem a cosmogonia parmenídea, o que lhe confere o papel de fundamento” (p. 87). Partindo da atitude dos doxógrafos, a próxima etapa do argumento é o recurso ao contexto cultural de Parmênides: por meio de um conjunto de observações sobre termos derivados do verbo χρέω, a fala da deusa contendo o “relato cosmogônico” é interpretada como um ensinamento revelado a ser aprendido (p. 50-53).

A reabilitação da *Doxa* passa pela tese da homologia estrutural entre percipiente e percebido. Para tanto, o autor opera uma distinção entre *erro* (πλακτὸν, B6, 13), entendido como a confusão de ser e não ser, e *errância* (πεπλανημένοι, B8, 54), concebida como condição existencial de mortais inconscientes de que os opostos são princípios pressupostos no ato de nomeação (p. 192):

é o discurso cosmológico, associado à *Doxa*, uma reprodução das “opiniões dos mortais”, exemplificando o erro? Ou não se trata, antes, de exibir as estruturas comuns à constituição humana e ao cosmo na qual esta se insere, de maneira que a “errância” é uma condição cuja elucidação seria o objeto da seção da *Doxa*? (p. 172)

Além da distinção entre erro e errância, outro passo é a interpretação do adjetivo ilusório (ἀπατηλὸν): o autor sustenta a tese original de que o ilusório concerne à fixação de nomes para as “coisas aparentes”, opondo-se ao entendimento de que se refira ao conteúdo do discurso da deusa, consistindo o ato humano de nomeação na instauração das μορφαί que concedem aparência de estabilidade às coisas (p. 189). Associado a ἀπατηλὸν está o termo εἰκότα (B8, 60), entendido por Conte não a partir de seu sentido retórico – “verossímil” –, mas como “plausível”, apoiado pelo sentido positivo de εἰκότα como “adequado”. Baseado nisso, Conte conclui que “uma tal habilidade de estabelecer relações, analogias ou conjecturas

<sup>3</sup> “O arranjo cósmico, *diakosmos*, é perene e garante inteligibilidade, até onde isso é possível, ao universo (pois o homem é constituído segundo a mesma lei)” (p. 193).

<sup>4</sup> A respeito disso, há certa confusão nas distinções: por um lado, διάκοσμος, termo usado por Parmênides em B8, 60, referir-se-ia ao “arranjo dos contrários” descrito em B8, 53-59 (p. 65); por outro lado, a διακόσμησις seria a “ordenação cósmica”, ou o “relato cosmogônico” (p. 61-62). Com base em Simplicio (p. 58), o διάκοσμος seria equacionado à *Dóxa*, enquanto a διακόσμησις seria a cosmogonia de Parmênides. Entretanto, o autor se refere à διακόσμησις como um “arranjo cósmico” (p. 72) e mais à frente (p. 85) descreve B8, 53-59 como “contendo a διακόσμησις ou τὰ πρὸς δόξαν”, sendo que anteriormente havia se referido a esses mesmos versos como διάκοσμος. Para completar, no final do capítulo 4, quando escreve “a *Doxa* e o discurso cosmogônico propriamente dito, ambos componentes da *Diakosmésis* parmenídea” (p. 197), o autor parece incluir o διάκοσμος como parte da διακόσμησις, que agora nomeia o todo, e não uma parte, i.e., o discurso cosmogônico.

está longe de uma mera opinião. O acento não é sobre a incerteza, o que se destaca é uma convicção que não se apoia em provas materiais” (p. 181).

Partindo desse entendimento, Conte detecta nos fragmentos uma cosmogonia<sup>5</sup>, interpretando a fala da deusa em B9 – de que as coisas estão cheias de Luz e Noite<sup>6</sup> – como implicando a tese da homologia entre a estrutura dual da sensação e o mundo percebido pelos sentidos, que se mostraria em pares de opostos, dos quais todas as coisas estão *igualmente* cheias:

Dizer da origem do universo e do homem esclarecerá porque as coisas se dão a conhecer e permitem o julgar ou opinar de uma certa maneira. Essa é uma indicação de que o aspecto construtivo das “coisas opinadas” não se refere, portanto, ao mero arbitrário das convenções humanas, mas deve ser fundamentado, veremos, a partir de uma estrutura que o poema pretende apresentar, explicitamente e pela primeira vez, como homólogo tanto na realidade conhecida como no sujeito cognoscente, o que, ademais, confirma-se no relato de Teofrasto no *De sensu*, como indicaremos. (p. 47)

Essa homologia estrutural presente no discurso da deusa teria passado despercebida aos intérpretes modernos, e está associada a outro equívoco destes, a saber, interpretar o discurso da deusa de forma a tornar “necessário interpretar Parmênides como fazendo simplesmente *tabula rasa* das investigações dos predecessores<sup>7</sup> ou da importância da linguagem para o conhecimento” (p. 55). Para Conte, a afirmação da deusa segundo a qual o segundo caminho não é “verdadeiro” (B8, 17b-18a) significa que seu objeto (*i.e.*, os entes gerados) é “desprovido da substancialidade requerida pelos critérios ontológicos radicalmente exigentes da filosofia parmenídea” (p. 159), mas não implica na rejeição de verdade à proposição enunciada como fundamento do segundo caminho. Sendo assim, o valor teórico positivo da *Doxa* reside precisamente na exposição dos fundamentos de uma cosmogonia.

A primeira parte do terceiro capítulo inclui uma análise do “um” em B8, inserido no contexto do debate platônico sobre monistas e pluralistas, que é a prática sofística de recolher doutrinas a partir do critério do número das entidades fundamentais (p. 102-103; p. 119) – considerada, a julgar pelo tom irônico das alusões de Platão a essas classificações, uma simplificação das doutrinas a ser recebida com suspeição (p. 116-117). Essa parte do estudo apresenta uma perspicaz interpretação do sentido do verso 5 do fragmento 2 (p. 160), o qual, segundo Conte, “diz, não da necessidade *do* não ser, e sim da necessidade *de* não ser (μη εἶναι em sentido potencial). Essa leitura é reforçada pelo autor (p. 164) com recurso adicional ao fragmento B8, 20: “Se é gerado, não é, nem se é para ser no futuro” (εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστι(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι). Enquanto o não ser do primeiro caminho é disjuntivo e absoluto (B8, 16: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), no segundo caminho, porém, “não ser” designa as coisas em devir – perspicazmente detectadas por Conte (p. 163) em B7, 1 (μη ὄντα), em que delas se diz serem transitórias e destinadas à destruição.

<sup>5</sup> “A despeito de nada encontrarmos em Parmênides de uma astronomia matematicamente fundada, diga-se de passagem que Luz e Noite, estando na base dos fenômenos experimentados pelos ‘mortais’, enquanto princípios cósmicos, embora corpóreos, representam já algo como uma estrutura permanente” (p. 109).

<sup>6</sup> B9, 6-7: “tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz, / das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada” (πάν πλεόν ἐστιν ὁμοῦ φάος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἰσὼν ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν); B12, 12-13: “mandando o macho unir-se à fêmea” (πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτὶς / ἄρσεν θηλυτέρῳ); B16, 1: “mistura de membros errantes” (ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων); B18, 1: “Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus” (*femina virque simul Veneris cum germina miscent*).

<sup>7</sup> Sobre isso: “Conforme o relato encontrado em um tratado atribuído a Menandro de Laodiceia, Parmênides é incluído entre autores de hinos científicos (φυσικοί ὕμνοι) nos quais as divindades são personificações de substâncias ou forças físicas. [...] Ora, a notícia confirma a relação entre as divindades figuradas no proêmio e uma possível explicação ‘naturalista’ na seção cosmológica, da qual possuímos poucos fragmentos” (p. 238). Adicionalmente: “O esquema geral do relato (cosmogonia/zoogonia/antropogonia) está longe de manifestar uma originalidade da obra parmenídea: ele é encontrado em narrativas míticas de diferentes extrações, a exemplo da *Teogonia* hesiódica ou das cosmogonias órficas” (p. 88).

No mais das vezes, romper com interpretações modernas implica, em alguma medida, colocar-se ao lado dos filósofos antigos – e no caso de Conte, o gigante cujos ombros lhe servem de sustentação é Aristóteles, cuja recepção de Parmênides é tema da segunda parte do terceiro capítulo. Como seu empreendimento naturalista não pudesse se concretizar sem a instauração da física como ciência, o Estagirita precisou resolver os embaraços (απορίαι) postos por Parmênides: se os eleatas haviam estabelecido ser *um* e *imóvel* o que é, forçoso foi reabilitar a pluralidade dos seres<sup>8</sup> e viabilizar um discurso coerente sobre o ente movente (κινητόν ὄν)<sup>9</sup>, “reconhecendo direito de cidadania à motilidade e à pluralidade no campo da teoria sobre a φύσις” (p. 135). Buscando, por sua vez, reabilitar<sup>10</sup> a cosmogonia do Eleata, Conte realizou um *tour de force* nas fontes primárias, secundárias e terciárias, proporcionando ao leitor uma desafiadora viagem ao longo de todo um microcosmo da filosofia grega. A propósito da leitura aristotélica, note-se o excerto a seguir:

É que a crítica do início do livro I diz respeito a uma doutrina que torna impossível uma ciência da física, tanto segundo as condições gerais da *ciência*, de acordo com a concepção que dela faz Aristóteles (como a distinção da natureza do princípio e de seu condicionado) quanto da particularidade de uma ciência *física*, que deve tomar como premissa a realidade ou a verdade de seu objeto específico: o ente em movimento. Parmênides, pois, suprime tanto as condições ontológicas de uma ciência qualquer (com a afirmação do Um) quanto o objeto próprio da ciência em questão (com a negação do movimento). Mas esse é um argumento que não precisa ser lido no contexto estratégico de sua elaboração, isto é, o da instauração da disciplina segundo os cânones que pretende estabelecer o próprio Aristóteles. [...] Não se exclui que Parmênides e os eleatas estejam de algum modo falando da natureza, e sim que o estejam fazendo à maneira de uma investigação científica. (p. 134)

Conforme pondera o autor, o tratamento de Aristóteles aos predecessores é peculiar, na medida em que ele cria debates artificiais ao formular as doutrinas a serem analisadas em conformidade com as necessidades da elaboração do seu próprio sistema de pensamento. Em vez de tentar compreender os autores, o Estagirita conduz o fluxo da argumentação de forma a fazê-lo desembocar no rio dos conceitos que ele está desenvolvendo – causa, princípio e elemento (p. 131-132) –, que exprimem o pensamento dos “antigos” melhor do que os seus balbucios (cf. ψελλιζομένη em *Met.* 993 a15-16). Ao tratar de Parmênides, por um lado Aristóteles critica sua noção de ser excessivamente restrita, a ponto de constituir um obstáculo à física (p. 132), mas por outro lado trata o Eleata como filósofo da natureza ao concebê-lo como “desdobramento do monismo material jônio” (p. 130) via radicalização da tese de que o que é deve ser uno e imóvel, além de lhe atribuir dois princípios primordiais e uma causa eficiente<sup>11</sup> (ποιητικόν, cf. p. 130, esp. n. 74).

Baseado em certas passagens (e.g.: *Met.* I, 5, 986 b 27-987 a 2), Conte sustenta que Aristóteles reconheceu no Poema de Parmênides um discurso cosmológico, segundo o qual a multiplicidade é explicada “segundo

<sup>8</sup> “O núcleo da crítica consiste em apontar a indiferenciação, em Parmênides, entre o atributo e o sujeito. Supondo que todas as coisas fossem brancas (substituindo o predicado ‘ser’ por ‘branco’), nem por isso deixariam elas de ser múltiplas”. Sendo assim, o monismo atribuído a Parmênides “falha em distinguir a unidade numérica de seu portador; a unidade do ser parmenídeo é, enfim, uma unidade conceitual [...]” (p. 140).

<sup>9</sup> Sobre isso, ver p. 142: “[...] o processo do ente em movimento pode ser abordado como o ainda-não-ser de algo em um substrato que é ‘numericamente um, mas formalmente dois’ ([*Phys.*] 190 b 23-24)”, a partir de pares de conceitos como ato e potência, e em si e por acidente.

<sup>10</sup> A reabilitação da cosmologia de Parmênides é explicitamente sugerida quando o autor afirma que, “segundo indicações dos antigos, em conjunto com a descrição do ‘arranjo cósmico’, *Diakosmêsis* -, longe de ser um apêndice da Verdade, ou mesmo de derivar-se logicamente dela, possui uma finalidade específica no conjunto total da obra parmenídea: ela aporta uma justificativa para a existência daquilo que se oferece ao opinar humano (e que, no contexto do fragmento 1, nomeia-se δοκοῦντα), bem como do fenômeno das opiniões e da ‘errância’ humana, expressão de uma fisiologia que descreve o fragmento B16. Isto é: à seção da cosmogonia não identificaremos um conjunto qualquer de ‘opiniões’, mas uma exposição acerca das origens comuns do cosmos e dos seres humanos, de maneira que o mundo se lhes ofereça a ser conhecido segundo um modo de conhecimento – a opinião – previsto pela própria maneira como esse mundo é constituído em certa ordem, da qual participa a existência humana” (p. 72-73).

<sup>11</sup> “Tendo estabelecido um conjunto de conceitos como parte de seu método científico, Aristóteles emprega suas próprias categorias para classificar os discursos que recolhe de seus predecessores. Listando quais e quantas causas os pré-socráticos postularam, ele afirma que Parmênides, de alguma maneira, postula haver duas causas (δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι, 984 b 4), uma das quais seria a formal” (p. 144).



a sensação”, postulando duas causas – Fogo e Noite –, mantendo, todavia, um monismo “segundo a razão” (p. 74-77). Conforme o autor, Aristóteles “apresenta a doutrina parmenídea dos opostos como princípios da natureza (*Met.* I, 5, 188 a 20-22) – um testemunho que é sobremaneira decisivo para a elucidação a respeito da *Doxa* no poema, como transmitida pela tradição posterior” (p. 133-134). Conte observa que “os testemunhos de Aristóteles a respeito de Parmênides possuem um significado especial no conjunto da doxografia, uma vez que muito do material que nos foi legado a respeito do Eleata compõe-se por notícias e citações – por Alexandre, Filopônio e, sobretudo, Simplicio – “feitas por ocasião de precisarem os comentadores sua exegese da obra do Estagirita” (p. 129; cf. p. 147). Aliás, Simplicio desenvolve sua interpretação pelo mesmo caminho de Aristóteles, partindo de uma rejeição da aplicação do monismo aos sensíveis (p. 78-79).

Em direção à conclusão da obra, os dois anexos à tese de Conte são vertidos nos dois capítulos finais do livro. Enquanto o quinto capítulo investiga se há nos fragmentos uma causa eficiente (p. 215) – que seria Eros, a “divindade cósmica” de B13 (p. 211) responsável por mover os seres ao juntá-los –, o sexto capítulo é devotado ao contexto cultural do Eleata. A primeira parte desse estudo analisa a escolha de Parmênides pelo verso hexamétrico, metro típico da poesia épica, enfatizando a presença de signos (palavras, frases, cenas e padrões) externos ao contexto imediato do texto ou da performance, mas que remetem a “um enorme pano de fundo tradicional” (p. 227). Segundo Conte, esse recurso expressivo permitiu a Parmênides estender o alcance significativo dos símbolos do poema. Dessa forma, os motivos e signos tradicionais<sup>12</sup> podem ser retrabalhados por meio da metáfora e da metonímia, comportando função interativa ao possibilitar associações de tópicos comuns e evocando o fundo cultural a que o poeta pertence, respectivamente (p. 228). A segunda parte do estudo defende que o objetivo de Parmênides ao compor o Poema foi veicular uma “nova imagem de mundo”, cuja novidade reside na representação do espaço enquanto universo esférico (p. 237).

Todo aquele que contempla o Céu e se coloca a questão sobre a estrutura última do universo e sobre a consistência essencial da realidade é destinatário potencial da revelação da deusa. “Transportado” pelo movimento que observa nos confins do mundo visível, ele pode se perguntar: “O que é tudo isto?” E esta é talvez uma interrogação prévia, condição para uma outra pergunta, decisiva: o que significa esse “é”? (p. 236)

O discurso cosmogônico da deusa de que é composto o segundo caminho de investigação, para Conte, revela a estrutura permanente da realidade, que é a dinâmica das mutações entre polos opostos: em resposta à sua questão no excerto supracitado sobre o que significa o *é*, o autor diz que “a unidade dos opostos *‘é’*, sem que nenhum dos termos *‘seja’* separadamente [...]” (p. 195). O “tudo isso”, por seu turno, seria um universo apresentado enquanto uma esfera – novidade para a época, representando inovação teórica impressionante, ainda mais em idos como os nossos, em que certos lunáticos acreditam que a Terra é plana. Embora pondere que a figura geométrica da esfera seja empregada como *símile* (p. 245), o que impediria dar “rapidamente uma resposta positiva” à pergunta sobre se Parmênides assume um universo esférico<sup>13</sup>, Conte considera a possibilidade<sup>14</sup> favoravelmente, visto que seria confirmada pelo testemunho de Aécio (p. 247).

O livro é convincente quanto à presença de um discurso cosmogônico na segunda parte do Poema de Parmênides, na contramão da já consagrada recepção moderna. Contudo, gostaria de apontar duas objeções quanto à tese principal de que o lugar da *Doxa* seria, tal como interpreta Conte, veicular um

<sup>12</sup> Imagens como: éguas, carro das Heliades que conduz Hélios em sua jornada, portas guardadas pela Justiça, θυμός, sede dos desejos, Heliades (p. 230-232); e portas de Noite e Dia (p. 238).

<sup>13</sup> “Podemos inferi-lo a partir do fragmento 8, em meio à argumentação sobre o ser, onde encontramos a analogia com a massa de uma esfera (σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, B8, 43)?” (p. 245).

<sup>14</sup> “Nada exclui que Parmênides pense a organização espacial do universo a partir da esfera como modelo, sendo tal organização, por vez, um *símile* da realidade lógica perfeita, fechada em si mesma” (p. 247).



discurso cosmogônico que, a despeito de ter por objeto entes gerados que não comportam a mesma substancialidade do Ser imóvel da primeira parte, possui um valor positivo. Em primeiro lugar, Conte afirma que o διάκοσμος é a estrutura permanente da realidade (p. 193), mas também que “a posição dos fundamentos é, na *Doxa*, apenas pressuposta ou ‘postulada’, mas não provada” (p. 199). Levando em conta o rigor lógico da primeira parte do Poema, por que Parmênides não se preocupou em *provar* os fundamentos do que seria seu posicionamento nos debates cosmológicos e epistemológicos<sup>15</sup> de seu tempo? Em segundo lugar, a deusa caracteriza o discurso da *Doxa* como πολύδηριν ἐλεγχον (B7, 5), dirigindo ao jovem a seguinte exigência: “julgue (κρίναι) pelo raciocínio (δὲ λόγῳ) a cheia de controvérsia (πολύδηριν) tese elêntica (ἐλεγχον) que exponho com palavras (ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα)” (B7, 5-8, 1). Essas afirmações da deusa são demasiado determinantes e parecem referendar a leitura de Diels e Kranz, mas não são analisadas ao longo do livro.

A leitura do livro, ademais, é comprometida por dois problemas editoriais que podem ser facilmente corrigidos em eventual segunda edição: ausência de padronização no uso dos termos gregos e presença de vários erros de digitação e falhas de revisão. Quanto aos últimos, a lista a seguir pode ajudar: p. 46: “percebem àquelas” (linha 11); “sujeito à geração à corrupção” (linha 13); p. 49: “é preciso ser completamente ou de jamais” (linha 25) [cf. na p. 251 a tradução para o mesmo verso, B8, 12: “é preciso que seja inteiramente, ou de modo algum”]; p. 50, n. 70: “sinoníma” (linha 2); p. 53: “portando” (linha 24); acento incorreto em Ἀνάγκη [lê-se Ἀναγκή] (linha 8); p. 86: “sobre ao aprendizado” (linha 9); p. 90: “exposição do longo” (linha 22); p. 99: ἐόντα foi sem o ’ (linha 22); p. 103: “explicita” (linha 13); p. 109, n. 34: “a qual que temos” (linha 6); p. 110: a frase “e possui uma só natureza em” (linha 2 do item 3) acaba sem finalização; p. 110: ἐν no lugar de ἐν (antepenúltima linha); p. 111: o *Sofista* é citado como *Sofistas* (linha 5); p. 113: “é a discriminar” (linha 23); p. 115: “sob fórmula” (linha 5); p. 126: “bastante diferente aquela” (linha 20); p. 128: “Éleia” (linha 16); p. 132, n. 77: ἀκινήτόν no lugar de ἀκίνητον (última linha); p. 147: ποιητικόν escrito sem o acento (linha 12); p. 156: “tanto um quanto a outra” (linha 20); p. 165: “suas” no lugar de “duas” (linha 2); p. 168: “todos e qualquer” (linha 26); p. 181: “o que recorda Eurípides fragmento 963” (linha 19-20); p. 189, n. 73: “por exemplo,” (linha 3); p. 215: ἐπιθυμία foi escrito com τ no lugar de θ (linha 5); p. 219: “com a elas” (linha 10); p. 227: “para testemunhar de uma tradição oral” (linha 5)<sup>16</sup>.

A título de palavra final, a excelência de *A Doxa no Poema de Parmênides* é manifesta pela argumentação minuciosa mesmo em meio à necessidade de comentar autores diversos e de lidar com questões internas às obras dos autores que conservaram fragmentos do pensamento de Parmênides. A qualidade da pesquisa nas fontes primárias é notável, vide o recurso aos manuscritos em que o Poema foi transmitido, por vezes aludidos durante os argumentos para dirimir querelas concernentes a passagens disputadas. O louvável trunfo do livro é desferir letal golpe nas interpretações que concedem somente um valor negativo à seção classificada como *Doxa*. É notável, também, a coragem do pesquisador ao desafiar pressupostos que constituem parte da própria compreensão do que seria o pensamento de Parmênides, os quais não se apresentam como objeto natural de questionamento por conta de estarem estabelecidos há séculos. Um ponto alto do livro é a observação sobre o contexto cultural de Parmênides no que concerne ao aspecto

<sup>15</sup> “Não é sem razão que viu-se nesse relato um processo de evolução da matéria [...] um esquema que não é, nesse aspecto, distante do que encontramos em Empédocles (p. 87), [...] “situando-se, assim, corretamente a nosso ver, o pensador Eleata na linha dos investigadores da natureza” (p. 91, n. 52). Também: “Nessa medida, podemos extrair a conclusão de que Parmênides é continuador, em certa medida, da tradição jônica de investigação da natureza” (p. 198).

<sup>16</sup> Ademais, há um lapso durante a tradução de B8,1-7a (p. 103) que é tão sutil a ponto de apenas importar por conta de ser uma obra sobre Parmênides: devido à diferença na sintaxe do idioma de recepção, o particípio presente (ἐὼν) e o presente do indicativo (ἔστιν) possibilitam duas traduções para a frase: “de que o *ente* é inegendrado” ou “de que o que é é inegendrado”. Na tradução apresentada no texto falta um equivalente a esse verbo tão caro ao ilustre Eleata. Por fim, sobre a tradução de δόξα por “opinião”, há uma breve observação de que a expressão κατά δόξαν (B19,1) seria melhor traduzida como “coisas aparentes” (cf. p. 92ss); por ser parte constitutiva da tese, essa observação poderia receber maior ênfase, consagrando “parecer” como tradução padrão de δόξα ao invés de “opinião”.



oracular da verdade revelada pela deusa (p. 50-53). Com isso, evidencia-se o quão questionável é a caracterização da filosofia grega como “passagem do μῦθος ao λόγος”, dado que a obra na qual se executou a maior façanha do λόγος até então apresenta, em seu núcleo, um discurso altamente abstrato que é aludido como μῦθος. Destarte, pelos motivos supramencionados, o livro do professor B. L. Conte representa um bem-vindo contraponto à imagem consensual de Parmênides legado pela recepção moderna do Poema.