



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Trabalho de Conclusão de Curso

O Estatuto da *Phýsis* em Parmênides.

O Intercâmbio entre Proposições Antinômicas e Ambivalentes sob o Domínio de uma
Realidade *Sui Generis*.

Aluno: Vinícius Bastos do Nascimento

Matrícula: 20190035970

Seropédica – março de 2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

O Estatuto da *Phýsis* em Parmênides.

O Intercâmbio entre Proposições Antinômicas e Ambivalentes sob o Domínio de uma
Realidade *Sui Generis*.

Vinícius Bastos do Nascimento

Monografia apresentada como
requisito parcial para obtenção do
grau de Licenciado em Filosofia, sob
orientação da Profa. Dra. Cristiane
Azevedo.

Seropédica / RJ 03 de 2023

“[...] não há uma oposição entre o campo da ciência e o da experiência comum, entre o processo do discurso racional e o das experiências sensíveis, mas uma continuidade. Uma continuidade que é dada [...] pelo intelecto, pela mente do homem que conhece.” (Casertano 2007 p.14.)

RESUMO

A presente investigação tem como propósito dissecar um conjunto de matizes da obra de Parmênides que, por profusas eras, permaneceram veladas para a tradição historiográfica. Para tanto, o desenvolvimento deste estudo propende cobrir e analisar o estatuto da *phýsis* em Parmênides. Efetivamente, a dimensionalidade inscrita na *phýsis* opera como uma categoria de preponderância definidora e decretória no que concerne o posicionamento dos personagens partícipes da narrativa. Nesse sentido, o mortal, o imortal e o conhecimento, são atravessados de modo direto pelo estatuto da *phýsis*. À vista disso, é assertivo enunciar que, em alguma medida, a *phýsis* é o ponto de contato compartilhado por todas as categorias que compõem a narrativa do filósofo. E, o interesse protagonista para o desenvolvimento do presente trabalho é, fundamentalmente, analisar a realidade *sui generis* que recebe as classes humana, divina, sensível e inteligível. De modo a desconsiderar quaisquer separabilidades estruturais hábeis a empreenderem uma distinção radical entre as alas que compõem a narrativa. Para mais, cumpre acrescentar que, ao apresentar uma busca pela sabedoria, Parmênides não faz referência a uma transferência espacial, apoiada em trânsitos entre realidades contraditórias. Em oposição, em Parmênides, há a assumpção do estatuto real como uma categoria encapsuladora dos diferentes personagens apresentados em sua narrativa, no mesmo terreno, Isto é: a *phýsis*.

Palavras-chave: Parmênides. *phýsis*. Conhecimento. Realidade. Mortal. Imortal.

ABSTRACT

The present investigation has the purpose of dissecting a set of nuances in the work of Parmenides that, for ages, remained veiled and unknown to the traditional historiography. Therefore, the development of this study intends to cover and analyze the status of *phýsis* in Parmenides. Here, we will seek to investigate the values enshrined in the Parmenides' narrative adjacent to the statute of *phýsis*. Effectively, the configuration and dimensionality inscribed in the *phýsis* are a category of preponderance that defines and decrees regarding the positioning of the characters participating in the narrative. In this sense, the human, the divine and the knowledge, inscribed in the poem, are directly crossed by the statute of *phýsis*. In view of this, it is assertive to enunciate that, to some extent, the *phýsis* is the point of contact shared by all the categories that compose the narrative of the philosopher of Elea. And, the main interest for the development of the present work is, fundamentally, to analyze the univocal and *sui generis* reality that receives, in the same terrain, the human, divine, sensitive and intelligible levels. So as to disregard any structural separability able to undertake a radical distinction between the parts that compose the narrative. Furthermore, it should be added that, when presenting a search for wisdom, Parmenides does not refer to a spatial transference supported by transits between dissident realities. In opposition, in Parmenides, there is the assumption of the real status as a category that gathers and encapsulates the different characters that compose his narrative, in the same terrain, that is: the *phýsis*.

Keywords: Parmenides *Phýsis*. Reality. Mortal. Immortal.

Sumário

Introdução	7
1	92
	153
	243.1
	243.2
	273.3.
30CONCLUSÃO	
	33
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	36

3. Introdução

A obra do filósofo de nome Parmênides, valorada pela tradição historiográfica como a aurora do pensamento filosófico, encapsula um conjunto amplo e expressivo de discussões e desdobramentos que, efetivamente, ultrapassam a própria obra e doutrina parmenílicas. Disso decorre a necessidade preliminar de explanar e contextualizar um conjunto de predicados que atravessam a obra do filósofo de Eleia e de seu nome, ao longo dos séculos. Em continuidade, no presente trabalho, buscar-se-á exprimir e investigar um matiz pontual parmenílico, pouco contemplado pelos comentadores e estudantes do filósofo. Nesse sentido, o propósito fundamental do presente documento não é senão lançar luz sobre uma região da obra de Parmênides que, por profusas eras, permaneceu velada ao olhar da tradição¹ interpretativa. Dado que, ao se deter, intensiva e univocamente, em uma camada particular da narrativa parmenílica, de modo descontextualizado, os intérpretes terminaram por preterir e classificar como categoria periférica as regiões da narrativa que escapam o fragmento 8, isto é: *o discurso do ser*. Consoante a tanto, cumpre esclarecer e contextualizar, desde o início, a importância da discussão relativa ao fragmento oitavo [*discurso do ser*]. Pois, ao ser difundido, de modo a não cobrir as outras regiões da narrativa, o fragmento oitavo se responsabilizou pela projeção de uma imagem de Parmênides que atravessou vinte e seis séculos como o embaixador do monismo radical, hegemonicamente. Sobre esse respeito, cumpre acrescentar às palavras de Casertano, ao discorrer sobre a funcionalidade da tradição e a imagem que ela emite:

“A imagem simplifica, esquematiza, fixa alguns caracteres defendidos como essenciais, e entrega-os à posterior tradição especulativa, que propende substancialmente para a sua conservação e perpetuação.” (Casertano. 2007. p2)

Por conseguinte, o estereótipo delegado sobre o Eleata engendrou, no pensamento ocidental, o convencimento de que o produto essencial de sua obra não é senão a fundação da ontologia e, que a sua narrativa pretende defender, univocamente, a imobilidade e a permanência, em detrimento da pluralidade e multiplicidade. E, é bem verdade que, esses predicados se apoiam, de modo isolado, no fragmento oitavo, isto é: *o discurso do ser*. À vista

¹A tradição interpretativa mencionada se concentra sobremaneira nas leituras empreendidas por Platão, em seu diálogo de nome Parmênides. Como também, na compreensão gorgiana acerca de Parmênides, presente em uma das obras de Sexto Empírico. Sobre esse respeito, cumpre explicitar que as leituras empreendidas por Platão e Górgias, relativas a obra de Parmênides, contemplam o discurso do ser de maneira descontextualizada. Disso sucede o estereótipo ilegítimo que foi delegado ao filósofo de Eléia, pela tradição interpretativa.

disso, é importante desfiar os pormenores plasmados no fragmento oitavo que, não sem razão, o fazem enormemente relevante e definidor. Parmênides é, entre outras coisas, o responsável por introduzir, no pensamento filosófico, uma discussão de importância canônica, ao passo de seguir vigente e atravessar não menos que vinte e seis séculos. Pois, o Eleata não é senão o expoente responsável por incorporar o problema do *ser*, na discussão filosófica, pela primeira vez. Efetivamente, os problemas relativos ao *ser* atravessam a história do pensamento. Dado que, viajam, desde a Grécia antiga e alcançam a ala contemporânea, atingindo Heidegger. Em síntese, nasce com o Eleata, um ramo da filosofia, isto é: a investigação adjacente à existência e ao que existe, fundamentalmente. À vista disso, cumpre pontuar que a obra de Parmênides executa uma função que ultrapassa o limite da própria obra. Pois, Parmênides exerce uma espécie de influência histórica e decreta, em alguma medida, a confecção de teorias que procedem à sua obra. Nesse sentido, o Eleata funda, como mencionado, uma discussão canônica e radicalmente cara para o pensamento humano: o problema do ser.

Portanto, a redução e a simplificação da obra parmenídica, univocamente, ao *discurso do ser* não é senão uma ilegitimidade, deficiência e tendência que, em última instância, inviabiliza e empobrece a compreensão e a penetração na doutrina parmenídica, de modo a contemplar, inteiramente, a obra e o legado de Parmênides.

Desse modo, o presente trabalho alvitra estabelecer uma discussão acerca de categorias que passaram anônimas e indiferentes ao crivo da tradição historiográfica filosófica. Efetivamente, apenas o nicho pesquisador do presente tema é sabedor que o filósofo de Eleia não coincide com a redução sinóptica delegada, por vinte e seis séculos, ao seu nome e a sua narrativa. Desde logo, cumpre explicitar que as tradições interpretativa e especulativa se responsabilizaram pela cristalização e reverberação de uma imagem de Parmênides, quase sempre, reduzida e circunscrita a influências hegemônicas valoradas historicamente como premissas consensuais e incontestes, relativas à essencialidade do poema. Nesse sentido, o desenvolvimento da presente pesquisa pretende apresentar, sistematicamente, um bojo epistemológico obscuro e impermeável ao que se contou acerca do filósofo. Para tanto, primeiramente, há que empreender uma crítica frontal ao estereótipo reverberado sobre Parmênides. Tendo em vista que, não se pode desenvolver uma investigação sobre “X” apoiada em um substrato conceitual infundado sobre “X”. Por conseguinte, o desenvolvimento desta pesquisa prescreve, preliminarmente, a desmontagem de um estereótipo monista e embaixador da metafísica.

1 A LÓGICA DA AMBIVALÊNCIA

Efetivamente, o estatuto real para os filósofos chamados de pré-socráticos, grupo que o filósofo de Eleia constitui, compartilham um denominador comum que, de algum modo, se encarregou de lhes entregar o título de filósofos da natureza. A *phýsis*, segundo o crivo da ala pré-socrática, se encarrega de cobrir a radicalização do real, em todos os seus desdobramentos. Desse modo, o caráter inexorável, inscrito na *phýsis*, abarca, fundamentalmente, tudo o que existe, de modo a abranger todas as categorias cognoscíveis. Nesse sentido, as polaridades, os predicados dicotômicos e as proposições antíteses, em Parmênides, não são senão proposições que instituem uma realidade comum e *sui generis*. Desde logo, cumpre esclarecer que o presente capítulo se ocupará da apresentação relativa a base lógica, empregada pelo filósofo de Eleia, a fim de fundar o sistema que rege a sua narrativa, isto é: a lógica da ambiguidade. E, em continuidade, o segundo capítulo do presente trabalho terá como propósito demonstrar a dimensionalização que a potência de nome *Phýsis* exerce sobre a narrativa parmenídica. Tendo em vista que, a fim de penetrar no tema referido, há que, preliminarmente, transpor considerações relativas ao sistema lógico que alicerça a realidade e a filosofia parmenídicas, como um todo. Nesse sentido, O sistema lógico cognominado lógica da ambivalência cumpre um encargo definidor sobre a maneira com que o filósofo de Eleia pensa o estatuto real. Dado que, o problema da ambivalência, em Parmênides, é um depoimento que testemunha a maneira particular que o filósofo de Eleia concebe uma série de proposições conceituais que, no decorrer do presente estudo, serão apresentadas. É bem verdade que a presença das proposições: *bem e mal, mortal e imortal, verdade e opinião* ocupou, invariável e hegemonicamente, a composição do cânone filosófico ocidental. Tendo em vista que, as proposições referidas se apresentaram, no pensamento humano, ainda antes do surgimento formalizado da tradição filosófica. Não obstante, para a tradição, os predicados apresentados, são classificados a partir de um juízo contraditório, entretanto, em Parmênides, *bem e mal, mortal e imortal, verdade e opinião* não intencionam negar-se mutuamente, pois, na narrativa eleática, as noções referidas são apresentadas como predicados complementares. Em continuidade, urge esclarecer que o uso e a funcionalidade de um sistema regido pela lógica da ambivalência se vale de uma importância definidora para o desenvolvimento de determinado pensamento. Uma vez que a funcionalidade de valores ambivalentes se serve de um caráter norteador e regulador, no que concerne ao desenvolvimento de determinado pensamento.

À vista disso, cumpre explicitar que, regularmente, a valoração relativa aos valores ambivalentes, segundo a leitura da tradição, se apoia em princípios de identidades dissidentes. Por exemplo, para a compreensão dos filósofos chamados de neoplatônicos, as alas mortal e imortal derivam de âmbitos do existir dissidentes. Pois, a classificação de propositivos ambíguos é concebida, para a perspectiva platônica, a partir de um princípio de identidade contraditório e, permanentemente, díspar. Dito de outra maneira, a ambivalência, segundo um conjunto de filósofos, tem como premissa possibilitadora a regência de antinomias, essencialmente, contraditórias. Nesse sentido, a diferenciação dicotômica entre âmbitos da realidade não é senão um derivado de uma lógica da não contradição, que implementa, no pensamento, um choque irreversível e uma relação de oposição entre os predicados ambíguos. Em face do exposto, a fim de esboçar a dimensionalidade da ambivalência, em Parmênides, delinear-se-á um painel distinguidor entre dois sistemas lógicos: a lógica da ambivalência e a lógica da não contradição.

Consoante a esse painel, é de importância primária a explicitação relativa a lógica ambivalente, projetada sobre a obra de Parmênides. Pois, a lógica referida exerce uma influência sobre a funcionalização da narrativa como um todo, alcançando e afetando o modo parmenídico de pinçar a *alétheia*, a *doxa*, o imortal, o mortal e, - em última instância, o estatuto real. A fim de explanar a importância da ambivalência, na narrativa parmenídica, mencionar-se-á as palavras de Bernabé:

“É importante ter em conta que é próprio do discurso dos poetas arcaicos o recurso, frequente, à ambiguidade e aos duplos sentidos, uma característica que está também frequentemente presente nos textos dos Mistérios. (...) penso que tal ambiguidade foi desejada por Parmênides, que descreve sua viagem (...) com características diversas, e até mesmo contraditórias, tomadas de tradições, também, diversas.” (Bernabé-2013) p.38. p.45

As palavras de Bernabé não são senão um depoimento explicativo relativo à importância que as proposições ambivalentes desempenham sobre a funcionalização da narrativa parmenídica. Como demonstrado por Bernabé, a ambiguidade parmenídica deriva de uma intencionalização conceitual. Pois, para o filósofo de Eléia, as proposições ambivalentes operam de modo relacional e complementar. Nesse sentido, as proposições referidas não estão alicerçadas em princípios de identidade que intencionam a eliminação do seu contrário. Por conseguinte, a fim de receber as categorias oblíquas, em sua narrativa, o filósofo de Eléia, ao que tudo indica, se vale de uma abordagem particular, relativa aos propositivos antinômicos. Tendo em vista que, os valores antagônicos: *mortal e imortal, opinião e conhecimento*, por

exemplo, na narrativa eleática, compartilham uma dimensionalidade comum. Dito na máxima redução, as polarizações, em Parmênides, não se ocupam de um enfrentamento, assim como quis a tradição. Disso decorre uma espécie de atualização dimensional relativa às matérias oriundas da ambivalência e proposições antinômicas, na narrativa referida. Nesse sentido, a compreensão relativa ao poema do Eleata exige, preliminarmente, que o leitor detenha algum vislumbre adjacente ao modo parmenídico de pensar a matéria da ambivalência. Pois, a compreensão relativa ao escopo da lógica da ambiguidade, inscrita na obra parmenídica, opera como a chave viabilizadora da inteligibilidade da narrativa, como um sistema estrutural, regido por uma essencialidade comum, hábil a redimensionar os predicados ambíguos e consubstancializar, em alguma medida, os opostos, concebidos pela tradição a partir de um juízo impossível e, irrestritamente, inconciliável, por exemplo: verdade e opinião, mortal e imortal, empiria e racionalidade, etc.

Em continuidade, expor-se-á um recorte apresentado pela professora e doutora Claudia Caimi, cognominado: *Do mito à Razão: A lógica da Ambiguidade e a Lógica da Não contradição*. Para a professora, a lógica da ambiguidade, responsável por alicerçar e reger a narrativa eleática e parmenídica, tem como premissa indissociável a complementaridade dos elementos antípodas. Nesse sentido, é importante sinalizar, desde logo que, em Parmênides, os elementos contrários não alvitram empreender um enfrentamento de forças ou um combate polar, apoiado em princípios de identidade contraditórios. Pois, a lógica da ambiguidade, que se opõe frontalmente à lógica da não contradição, se reveste da oposição, se vale das antípodas e da obliquidade conceitual. A fim de receber, em seu sistema, as proposições heterogêneas e antinômicas, de modo a não se servir de eliminação ou preterição de determinada proposição, em favor de outra. Em continuidade, cumpre acrescentar que, em sua investigação, Caimi esclarece um traço de caro interesse para a continuidade do presente estudo, isto é: a complementabilidade da verdade e do engano, na lógica da ambivalência. Segundo Caimi, em Parmênides, o verdadeiro não nega o enganoso e a verdade não nega a opinião. Em oposição, *lethé* e *alétheia* não são senão as faces de um módulo comum que contribui, complementarmente e essencialmente para a fundamentação e o estabelecimento da lógica da ambiguidade. Para Caimi:

“Com léthé dá-se um a relação de contraste antitético e complementar, marcando uma ambiguidade pelo jogo do verídico e do enganoso, já que a verdade se reveste do engano e o verdadeiro não nega jamais o falso. Como o mundo divino/poético é profundamente ambíguo, no plano do engano (apaté) está a idéia de uma presença na ausência e, complementarmente, a de um a ausência na presença, estabelecendo uma lógica em que os

contrários são complementares e na qual a ambiguidade constitui um mecanismo essencial.” (Caimi, 2007) p.108

De uma certa maneira, segundo a tradição, a contradição irreversível, inscrita na duplicidade de categorias antinômicas e ambivalentes, se apoia em uma espécie de dissidência ontológica, hábil a estabelecer um desmembramento estrutural relativo ao que é adjacente ao princípio de identidade das proposições antinômicas. Dito de outra maneira, a desarmonização das antípodas, para a tradição, se vale de um juízo opositivo e de uma regência que posiciona, naturalmente, as proposições dicotômicas em uma espécie de combate e enfrentamento, permanente. Consoante a tanto, faz-se oportuno explicitar que, desde a Grécia clássica, reside, no pensamento filosófico, a assumpção do estatuto do conhecimento como um vetor que se opõe, intensivamente, ao terreno ambivalente. Nesse sentido, há plasmado, no pensamento filosófico ocidental, um tratamento comum relativo à *alétheia* que a classifica como uma proposição, frontalmente, opositora à doxa, ao ambíguo e ao sensível. De uma certa maneira, o princípio de identidade, projetado sobre estatuto da *alétheia*, derivado da tradição, empreende, formalmente, uma desmembração da verdade para com os predicados sensíveis e, em seguida, implementa uma espécie de combate às proposições que não são atravessadas, univocamente, pelo âmbito inteligível, cognitivo, racional e por fim, o que não está afinado com a *alétheia* e, por isso, segundo a lógica da não contradição, a opõe.

Paralelo a esse painel, é importante clarear e articular a relação que o filósofo de Eleia apresenta no que toca aos valores antípodas, em sua narrativa. Para tanto, cumpre esclarecer que o Eleata não classifica as proposições: conhecimento, opinião, mortal e imortal a partir de princípios de identidade que se opõem, assim como quer a lógica da não contradição. Em oposição, para Parmênides, os opostos não se anulam, ao contrário, eles compõe uma lógica da ambiguidade. À vista disso, cumpre declarar que, em Parmênides, o crivo classificador e organizador de proposições ambivalentes não pretende empreender um choque estrutural a partir de princípios de identidade contraditórios, negando-se mutuamente. Fundamentalmente, o estatuto real, isto é: a *phýsis*, para Parmênides encapsula a ambivalência e as categorias antípodas como um derivado inato à uma realidade una e comum. Dessa maneira, bem e mal, mortal e imortal, verdade e opinião são proposições atravessadas, essencialmente, pela lógica da ambiguidade que, em última instância, constitui a sua essencialidade a partir dos opostos, segundo Caimi. Em face do que foi apresentado, a fim de clarear a dimensionalidade e a funcionalidade das lógicas apresentadas, expor-se-á as palavras de Caimi:

“O surgimento do pensamento filosófico entre os gregos e do científico na modernidade foram marcos da opção por um conhecimento que se estabelece na confiança em uma razão que se funda numa lógica causal e opositiva. Essa, porém, apesar de ter sido acolhida para sustentar a formação escolar, não gozou de absoluta unanimidade. Desde Platão, mesmo tendo expulsado os poetas da Polis, a lógica da semelhança atormenta o pensamento. Essa lógica, presente no pensamento mitopoético, acata os contrários como complementares (DETIENNE, 1988), como sombra, deslocando-se progressivamente ao outro recíproco. Esse pensamento obedece a uma lógica de contrariedades, no qual a ambivalência constitui um mecanismo essencial. Desta forma, a lógica da semelhança acata o jogo, o paradoxo, o instável, a indeterminação, todos esses conceitos que hoje estão presentes na maioria dos pensadores contemporâneos, nas várias áreas do conhecimento, mas que a escola ainda não acolheu no processo de formação.” (Claudia 2007) p.116 117

No início do presente capítulo, foi apresentada a ideia de que a função da ambivalência, na confecção de determinado pensamento, se ocupa, entre outras coisas, da implementação do norteamento conceitual, a fim de estabelecer, por meio dos predicados ambíguos e antinômicos, as balizas hábeis a sinalizarem as bases e os juízos de determinado pensamento, conceito e teoria. Nesse sentido, não seria arriscado inferir que a presença da ambivalência é amplamente difundida e detectada em praticamente todos os períodos da tradição filosófica ocidental. Não obstante, o tratamento valorativo delegado sobre ela, pelos filósofos, é heterogêneo. Mas, comumente, como sinaliza a professora referida: “[...] *a grande maioria dos pensadores acatou o argumento socrático e racionalista do imaginário/tradição/lúdico/opinião como o outro (contrário) da razão.*” (p.120) Assim como apresentado, a maior fatia dos filósofos, em terreno ocidental, é herdeira e partidária da tradição socrática que, fundamentalmente, propende estabelecer um choque entre razão e opinião e um conjunto de proposições antinômicas. E, cumpre esclarecer que a célebre oposição mencionada se alimenta sobremaneira da lógica da não contradição.

A seguir, a fim de explicitar a funcionalidade da lógica da não contradição, mencionar-se-á, sumariamente, uma traço da obra de um filósofo, teólogo e doutor da igreja apostólica romana, de nome Agostinho. Antes disso, é importante pontuar que o filósofo de Hipona está entre os pensadores que mais receberam a influência da tradição socrática referida que, entre outras coisas, empreendeu uma desintegralização radical e substancial entre dois âmbitos da realidade, isto é: sensível e inteligível. Em continuidade, cumpre explicitar que em sua obra cognominada: *“A cidade de Deus”*, o filósofo de Hipona faz o uso reiterado de antinomias e proposições opositoras, apoiadas na tradição platônica, como mencionado. Ocorre que, o filósofo de Hipona estabelece uma organização relativa à

existência capaz de fatiá-la, em dois planos, são eles: a cidade de deus e a cidade dos homens. Continuamente, a partir da oposição preliminar apresentada, a doutrina agostiniana empreendeu uma hierarquização existencial entre o mortal e o imortal, a alma e o corpo, a fisiologia e a cognição. E, em concomitância, implementou também uma hierarquização moral, ao assumir uma, entre as cidades, como uma proposição portadora de uma supremacia sobre a outra, de modo a ser capaz de subordiná-la e submetê-la. Tendo em vista que, a primeira é superior, isto é: a cidade de Deus, segundo o critério valorativo agostiniano, é mais real, mais perfeita e mais veraz frente a cidade dos homens. Pois, essa última, por sua vez, não é senão a contraposição e a proposição contraditória à primeira. Assim, a cidade dos homens, segundo a doutrina agostiniana não é senão uma pradaria terrena, regida pelo instinto. Trata-se de um terreno que não faz senão distanciar os seres dos valores espirituais, verdadeiros e reais. A partir das pregressas assumpções, Agostinho propõe uma espécie de doutrina que propende, entre outras coisas, avizinhar o humano da cidade de Deus e, em concomitância, distanciar-lo, paulatina e progressivamente da cidade dos homens. Disso decorre uma espécie de enfrentamento conceitual que não alvitra senão a eliminação e o combate de “X”, em favor de “Y”. E, ao que se pode observar, o exemplar agostiniano é um depoimento que não faz senão reivindicar um confronto entre as antinomias. Para tanto, Agostinho se apoia na lógica da não contradição.

Em face do explicitado, urge pontuar que, para a tradição mito poética, tradição que exerceu incisiva e radical influência sobre o pensamento parmenídico, a operacionalidade dos valores “opositivos” não se estabelece como o modo agostiniano de pensar. Dado que, nela, os contrários não pretendem negar-se mutuamente.

Nesse sentido, a investigação adjacente ao estatuto real, em Parmênides, demanda, preliminarmente, a reconstrução do sistema lógico em que se apoia a narrativa do Filósofo de Eléia. - Pois, a *phýsis*, - proposição classificada como a radicalização do real, ao agregar um conjunto de predicados dicotômicos, sem se valer de uma contradição sistemática, se serve da lógica da ambiguidade. A rigor, o propósito primário do presente capítulo se ocupou da apresentação relativa às proposições antinômicas e ambíguas e os seus encargos, no sistema lógico ambivalente. Parmênides, em alguma medida, redimensiona os propositivos antinômicos e consubstancia os antagonismos, a partir da complementaridade intrínseca à ambiguidade. De uma certa maneira, o filósofo de Eléia harmoniza as desconformidades de âmbitos, supostamente, dissidentes. Desse modo, o entendimento da lógica apresentada atua

como uma premissa possibilitadora para a penetração no problema relativo à *physis*, interesse axial da presente investigação.

2 A *PHÝSIS*, O IMORTAL E O MORTAL

No sexto século anterior à era cristã, na antiga Grécia, desenvolveu-se uma tradição constituída por um conjunto de diversos pensadores. E, os conteúdos de seus pensamentos, efetivamente, são múltiplos e autônomos, pois cobrem uma gama teórica heterogênea. No entanto, sobre esses filósofos, a tradição delegou o título de filósofos da natureza ou *physiólogos*, pois, eles compartilhavam um matiz comum, isto é: a leitura relativa ao estatuto real, cognominado *phýsis*. Nesse sentido, é importante esclarecer, desde logo, que a dimensionalidade inscrita no conceito apresentado, *phýsis*, é ampla o suficiente para, de algum modo, unificar um conjunto de pensadores que se ocuparam com investigações diversas. Por outra forma, para a ala referida, a *phýsis* é o conjunto de tudo o que é, ‘o todo’”. (Cordero, 2001. p.41.) Nesse sentido, ao compartilharem uma leitura comum, relativa ao mundo e ao que existe, os *physiologos*, ultrapassam as suas diferenças conceituais e se conectam, justamente, em virtude de uma compreensão dimensional comum, no que concerne à existência, ao todo, e ao real.

À vista disso, a fim de explicitar a significação da palavra *phýsis*, primeiramente, buscar-se-á dissecar a sua raiz etimológica. A palavra “*phý-*” designa “brotar” ou “crescer”. Já o sufixo “-*sis*”, segundo Cordero: “*alude sempre para uma atividade: algo que brota.*” (Cordero, 2001. p.41.) No entanto, a tradução não exprime suficientemente a amplidão presente em seu conteúdo. Por isso, é importante esclarecer um conjunto de problemas, a começar pela tradução, em português: natureza. Efetivamente, a palavra usada para cognominar *phýsis* fracassa no que concerne a captação da amplidão infiltrada em seu significado. Tendo em vista que, a *Phýsis* cobre a totalidade do real, em suas diferentes camadas. Assim, conteúdo e forma, essência e aparência, imanifesto e manifesto, todos eles, compõem a *phýsis*. Assim, ela, em si mesma, encapsula os diferentes aspectos do existir². Por isso, mais que a natureza e o dinamismo que rege o cosmos, a *phýsis* é a reunião radical de todas as categorias cognoscíveis. E, esse enunciado abarca o dinamismo pregnado no mundo

² A inferência que apresenta o estatuto da *phýsis* como a radicalização do real não pretende valorá-lo como a gênese do Cosmos. É importante esclarecer que as significações de *Phýsis* e *Arché* são dissidentes e que a leitura aristotélica acerca da *phýsis*, plasmada na *Metafísica*, não coincide com a compreensão apresentada pelos filósofos chamados de pré-socráticos.

dos fenômenos, a atividade intelectual, a sensibilidade e a racionalidade etc. Disso sucede o fracasso da tradução. Visto que, a palavra *natureza* falha ao não designar os pormenores compreendidos, pelos gregos, ao empreenderem a palavra *phýsis*. Com relação aos significados e as formas mentais de cada povo é oportuno mencionar:

“A tradução habitual por natureza não é apropriada. Já que cada povo pensa segundo seus próprios esquemas mentais, e ali os gregos viam uma realidade dinâmica a que chamaram phýsis. [...] Os romanos viram uma realidade estável, a que chamaram natureza (o que nasceu do verbo nascor). “A palavra realidade” (termo este também de origem latina, mas que reproduz melhor ‘natureza’ o sentido de phýsis pode ser aceita como equivalente, mas com sufixo ‘-sis’, equivale ‘-ção.’ (por exemplo, práxis, ação, noesis, intelecção, Krisis, decisão.) e seria necessário acrescentá-lo à ‘realidade’ e recorrer a uma tradução de phýsis, a um termo talvez ridículo, mas quase literal, ‘realização’.(Para não usar ‘naturação.’ (Cordero, 2001. p.41.)

Frente ao exposto, cumpre explicitar que os termos “brotar” e “crescer”, associados, respectivamente, à etimologia de “*phý-sis*”, ao que tudo indica, para os gregos, não fazem referência, pura e simplesmente, ao domínio da biologia. Segundo essa compreensão, *phýsis*, pode ser compreendida como a ação de crescer e brotar, quer no domínio da biologia, quer no domínio da intelecção, como também, a qualquer outro domínio inscrito no Cosmos. Efetivamente, a restrição do significado da palavra analisada, ao âmbito da biologia, deriva de uma insuficiência de tradução. Sobre isso, “*A tradução de fisiólogos por naturalistas é simplesmente uma aberração.*”, para Cordero. (p.43). Desse modo, a associação súbita entre o conceito de *phýsis* às disciplinas biologia, botânica e zoologia, efetivamente, reverberam uma concepção deficitária. Pois desconsidera o caráter total presente, no conceito. Desse modo, a *phýsis* ultrapassa o estatuto da botânica, de modo a abarcar, em simultâneo, a natureza sensível e a natureza psicológica, sem se valer de uma contradição. Sobre isso, “*as fronteiras que separam o pensamento e a sensação nos pré-socráticos são imprecisas e vagas*” (Cordero 2011, p.153).

A fim de introduzir as discussões relativas à narrativa parmenídica na presente discussão, estabelece-se como prioridade capital a explicitação relativa à organização do poema do filósofo Eleia. Pois, a narrativa referida, segundo a leitura tradicional, é dividida em três fatias: o *proêmio*, *discurso do ser* e a *Física*. Nesse sentido, os comentadores e especialistas da filosofia parmenídica, durante séculos, empreenderam, sobre a narrativa, uma divisibilidade que consiste em organizar a obra em campos impermeáveis e incomunicáveis. Disso decorre a leitura tradicional e convencional, da narrativa, como um texto fracionado e

desintegrado, composta por três regiões: o *proêmio*, o *discurso do ser* e a *Física*. Por outra forma, se e somente se, para Parmênides, é a *phýsis* a radicalização da realidade, de modo a considerar a reunião de todas as categorias cognoscíveis, então pode-se pensar algum ponto de contato entre as “três partes”, da narrativa. É bem verdade que, no decorrer do poema, a atenção de Parmênides contempla focos narrativos “diferentes”. Por exemplo, a busca pelo conhecimento, o *ser*, os astros etc. Não obstante, há espaço para o reconhecimento de um diálogo contínuo no decurso da narrativa. Desse modo, a investigação adjacente a *phýsis*, engendrou uma espécie de resgate hábil a consubstanciar, sem divisibilidades estruturais o *proêmio*, o *discurso do ser* e a *Física*. Desse modo, o presente ensaio intenciona demonstrar que, em Parmênides, há espaço para uma abordagem, da narrativa, que não propõe o estabelecimento de divisões. Por outra forma, está aberta a possibilidade para uma leitura que se firma num contínuo, numa sequência que encapsula os diferentes predicados ali apresentados. A seguir, a fim de demonstrar o poema como um contínuo, de modo a abarcar tudo ali contido, buscar-se-á dissecar o caráter de uma natureza que atravessa a narrativa e, em alguma medida, possibilita o encontro de tudo que está presente na obra.

Em Parmênides, a natureza da *phýsis* não se encarrega pura e simplesmente de cobrir os planos objetivo e inteligível. Mais que isso, a *phýsis* é insolúvel e indiferente às polaridades estruturais relativas à existência³. Nesse sentido, a *phýsis* encapsula, no mesmo terreno, unissonamente, as diferentes possibilidades do existir, em todos os seus matizes. Segundo a perspectiva apresentada, delegar sobre Parmênides quaisquer espécie de divisibilidade radical, hábil a delimitar um marco distintivo e ontológico entre a racionalidade e a sensibilidade não é senão incorrer em anacronismo. Convém esclarecer que, em Parmênides, a *phýsis* não se reduz a um receptáculo cujo a divindade ora está presente, ora ausente. Tendo em vista que, ela, a *phýsis*, não se apresenta como um espaço cujo a realidade pode se desvincular. Por consequência, a inferência que apresenta a *phýsis* como mera e simples expressão ou manifestação do estatuto real incorre em equívocos conceituais. Pois, assume de modo tácito uma diferenciação entre a imanência do real e o seu terreno de estabelecimento. Não obstante, em Parmênides, o vínculo travado entre o estatuto da *phýsis* e a realidade se estabelece de modo imanente e indissociável.

Frente ao painel apresentado, cumpre esclarecer que o estatuto da *phýsis*, ao que tudo indica, é a categoria que se estabelece, preliminarmente, em todas as regiões da obra. Desde a

³ Quando as polaridades e diferenciações delegadas à *phýsis* forem empreendidas e de maneira ontológica.

primeira linha até a última palavra. Pois, ao conceber a *phýsis* como a radicalização do real, Parmênides enuncia de modo tácito que a sua obra é atravessada, inteiramente, pelo estatuto da *phýsis*. Nesse sentido, a abordagem que propende empreender uma desconexão e incomunicabilidade entre *o proêmio*, *o discurso do ser* e *a física*, efetivamente, desconsidera o caráter inexorável, maximizado e total que compõe o estatuto da *phýsis*. Por conseguinte, o conceito referido abarca a totalidade das coisas e, em simultâneo, a sua capacidade de ser. Para Cordero, *Phýsis* implica em uma categoria que, em si mesma, resguarda a potência de todas as variáveis da vida. Segundo essa perspectiva, a própria noção de matéria estaria atravessada por um matiz, em alguma medida, vivente. Com isso, Cordero levanta uma possibilidade de leitura que, fundamentalmente, apresenta o domínio da *física* como uma categoria atravessada por uma natureza viva:

“Não é causal, então, que os primeiros filósofos tenham utilizado o termo phýsis para aludir ao mesmo tempo à totalidade das coisas e ao ser das coisas, já que para eles, a realidade era algo dinâmico, em ebulição. Em uma palavra: “vivente”. Os historiadores da filosofia, que adoram clichês, forjaram o termo “hilozoísmo” para identificar essa etapa da filosofia: ainda que esses pensadores tenham se ocupado da matéria(hylé), esta matéria é viva (possuía zoé, “vida”). Teria sido suficiente suprimir a palavra “matéria”, que não se encontra nos primeiros filósofos, e admitem que já no sentido dinâmico da phýsis encontra-se tudo o que se pode esperar da noção de vida.” (Cordero. 2011 p.43)

Nas palavras de Cordero, nota-se a relação entre o dinamismo da *phýsis* e, em simultâneo, tudo que se pode esperar da noção de vida. Desse modo, está aberta a possibilidade para reconhecer, na etimologia de *phy-sis*, a ação de germinar a vida, em todas as camadas da realidade. Nesse sentido, a matéria, o mortal e o imortal não poderiam ser vistos como predicados heterogêneos. Mas, como proposições atravessadas por esse conceito vital, abarcador de tudo o que há e, em alguma medida, fundador da vida de todas as coisas, como demonstrado nas palavras de Cordero, ao afirmar que no sentido dinâmico da *phýsis* “*encontra-se tudo o que se pode esperar da noção de vida.*”. À vista disso, cumpre esclarecer que, guiado pela interpretação de Nestor Cordero, seria possível classificar a vida de todas as coisas como um derivado do estatuto da *phýsis*. Dessa forma, a vida no âmbito sensível: botânica, zoologia e fisiologia somadas à vida e ao ser do mortal e do imortal, no poema eleático, não seriam senão produtos de uma raiz comum, cognominada *phýsis*. Como hipótese, a presente investigação propõe, em Parmênides, uma abordagem que posiciona a obra do Eleata indiferente a qualquer divisibilidade estrutural, do texto. Nesse sentido, a divisibilidade inscrita na organização apresentada, pelos editores e comentadores, isto é: o

proêmio, discurso do ser e a física, segundo a hipótese apresentada pelo presente no trabalho, desconsideraria a presença e a funcionalização do conceito de *phýsis*, no decurso da narrativa, como um todo. Nesse sentido, além de abarcar todas as categorias que estão escritas na obra do filósofo de Eleia, a *phýsis* é apresentada, na leitura de Cordero, como uma potencialidade que detém, formalmente e em si própria, o princípio da vida de tudo que vive e o ser de todas as coisas que são.

À vista disso, cumpre esclarecer que o que foi desenvolvido até aqui se ocupou da apresentação da *phýsis* como o conjunto do todo, reunidor de tudo. Dito de modo reiterado, a *phýsis*, para os *phisiologos*, é o agrupamento absoluto de todas as categorias cognoscíveis. Desse modo, pode-se compreender a descrição apresentada como uma realidade *sui generis*, estruturada em tudo o que há e, em simultâneo, estrangeira ao caráter divisor, pregnado em numerosas leituras relativas à realidade, no pensamento humano. Nesse sentido, em Parmênides, o espaço comum em que se passa a narrativa acopla, em concomitância, tudo o que ali está descrito. Isto posto, cumpre ressaltar um matiz de importância capital para o desenvolvimento do presente trabalho, qual seja, a inferência que assume a *phýsis* como a reunião de tudo, assume, em alguma medida, a reunião entre as *las* humana e divina. Dito isso, cumpre esclarecer que a partir daqui, buscar-se-á investigar, em Parmênides, o paralelo relacional estabelecido entre as *alas* mortal e imortal. Assim, o enfoque da presente investigação, daqui em diante, cobrirá a posição que os predicados divino e humano ocupam, no conjunto do todo cognominado *phýsis*. Efetivamente, Parmênides não é partidário da bifurcação ontológica, inscrita na tradição, que se responsabilizou por desmembrar o estatuto divino do estatuto humano. A seguir, a fim de explicitar a convivência entre as classes mortal e imortal, duas regiões do discurso da deusa serão analisadas.

Mas, antes disso, é caríssimo empreender uma nota relativa às assimetrias entre a classe humana e a classe divina. Dado que, em Parmênides, os nichos divino e humano comungam uma realidade fundamental e *sui generis*. Analogamente, é pertinente pontuar que as hierarquias entre um mortal e um imortal não são completamente extirpadas. Assim, está preservada a assimetria entre o humano e o divino. Não obstante, não se pode jamais igualar as distinções travadas entre as classes mortal e imortal com a célebre distinção ontológica que posiciona deuses e humanos em âmbitos dissidentes. Efetivamente, a dessemelhança entre a classe mortal e imortal, em Parmênides, se estabelece em função da imortalidade divina e da mortalidade humana. Mas, essa distinção não apresenta pontos de contato com a organização cosmogônica, inscrita na tradição ocidental que, desde a antiga Grécia, posicionou a

humanidade e a divindade em realidades antagônicas e hierarquicamente desconformes. De algum modo, cumpre ressaltar, que a sobrevivência das diferenças entre a duplicidade referida, isto é: o mortal e o imortal, encontra fundamentação, entre outras coisas, na lógica da ambivalência. Pois, por um lado, a humanidade e a divindade residem em um terreno fundamental e comum. Mas, por outro, a divindade apresenta ao mortal um sistema de busca pelo conhecimento que orientará o seu caminho. Disso decorre a impossibilidade de igualar, de maneira homogênea, as classes referidas, pois a diferenciação entre elas sobrevive. Por isso, a diferença e a não diferença estabelecida entre essas classes devem ser levadas em consideração. Nesse sentido, como mencionado, a lógica da ambiguidade exerce um papel fundamental no que diz respeito à interação relacional entre os personagens apresentados, na narrativa. Por fim, cumpre enunciar que, em Parmênides, está presente a hierarquia entre o mortal e o imortal. Mas, está ausente a desunião impermeabilizadora entre o estatuto humano e o estatuto divino.

Continuamente, cumpre acrescentar que antes de Parmênides a comunicabilidade entre a divindade e a humanidade se estabelecia de maneira oblíqua e indireta. Assim, a intervenção oracular ou a interferência de um personagem pontífice operavam como uma interseção possibilitadora para a comunicação entre realidades assumidas como categorias desconformes. Por outra forma, em Parmênides, não há qualquer intercessão que esteja posicionada na equidistância entre o divino e o humano. Assim, o proêmio indica que a chave hábil a avizinhar o humano do divino é algo que não é extrínseco ao humano. Em oposição, a *Diké*, presente no humano, atua como o recurso possibilitador para a aproximação do humano em direção ao conhecimento e ao divino. Sobre isso, convém recorrer às palavras de Marcelo Marques.

“Este desejo é um dispor-se que encontra em dike o parâmetro para sua aceitação no domínio da verdade do ser que se mostra. Ao se mostrar na sua fala, o filósofo expõe seu desejo, sua disponibilidade, que o constitui essencialmente, enquanto mortal que busca no divino sua justa complementação.” (Marques, 1997, p.20)

“[...] Dike se refere tanto à uma potência divina que regula o caminho de acesso à verdade como a uma disponibilidade interior ética e intelectual que orienta o desejo do jovem pelo coração da verdade.” (Marques 1997, p.21)

Desse modo, fica clareado que compete ao domínio mortal a posse de algo cuja natureza divina compartilha. E, essa inclinação, presente no jovem, alicerçada, em sua vontade deliberada, opera como a chave viabilizadora para que ele, o humano, se movimente em direção à busca pelo conhecimento. Em resumo, *diké* ou justiça, para Marques, atua como

algo cuja importância é primária para o início e o prosseguimento do caminho revelado ao mortal pelo imortal.

A seguir, dissecar-se-á uma seleção de fragmentos do discurso da deusa, quando essa se dirige ao jovem. Efetivamente, a penetração analítica, nesse discurso, implica em uma importância capital para a compreensão relativa à relação entre o mortal, o imortal e as suas respectivas posições no domínio da *phýsis*.

“E a deusa me acolheu benévola, e na sua a minha mão direita tocou.”
(Fragmento b1)

No texto mencionado, repousa um elemento de importância basilar para o desenvolvimento do presente ensaio. Pois, aqui, o estatuto divino toca⁴ o humano, diretamente. Sem se valer de uma intervenção mediadora ou oracular. Nesse sentido, deusa e jovem, ao que tudo indica, demonstram ocupar um terreno fundamental. E, a potência *diké* é o elemento propulsor de encontro entre o humano e a deusa. Nesse sentido, o oráculo, a sibila apolínea e o personagem pontífice são exonerados. E, seus lugares são ocupados pela *Diké*. Isto é, a vontade consciente e deliberada, presente em quem caminha. Além disso, é caríssimo explicitar que a *diké* proporciona não apenas o deslocamento paulatino em direção à busca pelo conhecimento, como também, promove o toque direto da divindade sobre o humano. Para mais, é importante acrescentar que ao dar início à busca pelo conhecimento, o mortal pode, enfim, estar acessível ao toque do domínio imortal. Sobre esse respeito, Marques declara:

“Complementando a iniciativa humana, que parte da dimensão afetiva do desejo pelo ser, intervém o elemento divino através de uma divindade aparentemente anônima que tem sido diversamente interpretada. (...) ora Alétheia, ora Díke, ora Aphrodite. Seja como for, o que nos parece importante é observar que a sua relação se dá numa relação de reciprocidade, em que o humano que busca algo tem de decorrer um caminho para merecê-la, mas que também o divino é receptivo, a deusa pega-lhe a mão direita.” (Marques, 1990, p.44)

Nas palavras de Marques, vê-se o modo relacional entre os personagens imortal e mortal, respectivamente. Assim, Marques discorre acerca da complementaridade que se impõe,

⁴ Sobre esse respeito, é importante pontuar que, na épica grega, a ala imortal foi representada como um estatuto descolado ou extrínseco ao âmbito sensível. Nesse sentido, há presente na épica homérica, episódios em que a classe imortal estabelece contato com a mortal. Além disso, há registros de deuses e humanos compartilhando um campo de batalha comum. Sendo assim, cumpre esclarecer que há no pensamento humano, antes de Parmênides, registros que apontam o toque da ala imortal sobre a ala mortal.

no momento do encontro, de modo aparentemente estrangeiro a uma hierarquização radical. Efetivamente, a imagem do cumprimento do mortal para com o mortal, testemunha, em alguma medida, a proporcionalidade e a reciprocidade plasmada em suas relações. Em continuidade, a deusa declara:

“Ó jovem, companheiro de aurigas imortais, tu que assim conduzido chegas à nossa morada.” (Fragmento b1)

Eis aqui, uma sentença de pertinência canônica para a explanação do problema relativo à *phýsis*. Efetivamente, o fragmento mencionado se apresenta afortunado em matéria conceitual, tendo em vista que, o seu conteúdo aponta para o cenário em que se passa à discussão. Ao chegar nos aposentos divinos, o jovem é recebido e tocado, como mencionado. Sobre esse encontro, cabe analisar elementos que interessam à presente investigação:

“Assim, o jovem é levado à deusa (théa) que o acolhe pegando-o pela mão. O pegar pela mão invoca um elemento de krisis e pistis, seleção, decisão e adesão a um acordo, uma atitude de separação associada a uma de entrega e confiança. Pistis (...) é mais um elemento afetivo que vem compor a démarche de Parmênides. (...) A busca da verdade, para Parmênides, é necessariamente uma questão de fé e desejo, apresenta assim toda sua dimensão afetiva, pois é essencialmente um movimento humano. A imagem de Parmênides como um Titã congelado pela abstração e pela lógica da identidade se desfaz definitivamente.” (Marques, 1990, p.51)

Marques, mais de uma vez, reconstrói a viagem empreendida pelo jovem como algo demasiado humano e afetivo. Pois, vê-se, na busca pelo conhecimento, apresentada por Parmênides, a presença constante da deliberação e da vontade espontânea daquele que caminha. Nesse processo de aproximação do mortal em direção ao imortal, regido, sobretudo, pelo desejo do mortal, a divindade se apresenta como algo, de algum modo, complementar à natureza humana. Assim, o discurso da deusa, como mencionado, faz o uso da palavra ἡμέτερος. Em português: nossa. Trata-se de um pronome feminino da segunda pessoa do plural. Esse termo: ἡμέτερος – heméteros, é imbuído de significativo valor analítico, dado que, assume a morada em que se passa à discussão como um vetor cujo domínio pertence, em concomitância, à humanidade e à divindade. Dito de modo reiterado, ao empreender a palavra ἡμέτερος para se referir ao cenário em que se passa à discussão, a deusa declara a idoneidade do humano para pertencer algo cujo o domínio agrega a classe imortal. Consoante a tanto, é importante esclarecer que, em outras regiões do discurso, o filósofo de Eleia, preponderantemente, adotou a terceira pessoa, ao fazer referência à deusa. Ou ainda, “eles”, ao fazer referência aos mortais. Não obstante, no proêmio, por outra forma, a pessoa do

discurso preponderante seria o “eu”, empreendida pelo jovem, ao buscar o conhecimento e descrever a sua viagem. No que diz respeito aos pronomes possessivos, plasmados na narrativa, convém recorrer às palavras da doutoranda Viviane V. P. Rodegheri, em seu artigo cognominado: “Melisso e Parmênides: uma oposição assimétrica.”

“Segundo Pulpito (2018, pp. 30-31), a Deusa de Parmênides expressa afirmações para repreender os mortais tratando-lhes sempre na terceira pessoa do plural (eles); Melisso, nesse interim, ao longo da obra usa sobretudo a primeira pessoa do plural (nós), aderindo a uma postura mais humana e mais compreensiva dos equívocos que os homens são passíveis de defender do que, aparentemente, Parmênides.” (Rodegheri, 2020, p.235)

Acerca disso, é caríssimo tecer considerações. Pois, ainda que esteja presente, preponderantemente, no diálogo travado entre a deusa e o jovem, os pronomes “ela” e “eu”, é importante levar em consideração que a região em que se apresenta o pronome ἡμέτερος heméteros, diz respeito a uma região fulcral da obra. Considerando que, (ἡμέτερος) é proferido, justamente, no momento em que a imortal e o mortal travam contato. E, a palavra referida é ouvida pelo jovem no instante de sua chegada, na sede da divindade. Em alguma medida, o trecho referido termina por implementar a atenuação das hierarquias entre o mortal e o imortal. Nesse sentido, ao chegar nos aposentos divinos e, em simultâneo, ser recebido e tocado pela divindade, o jovem escuta da divindade um pronome da segunda pessoa do plural. Em alguma medida, o pronome ἡμέτερος (heméteros) opera como um testemunho de pertencimento e vinculação no que diz respeito ao jovem e ao cenário em que se passa à discussão. Aqui, a morada é apresentada e valorada como uma residência compartilhada pelos estatutos divino e humano. Ao que tudo indica, o pronome “nossa” não é senão uma categoria encapsuladora do imortal e do mortal, em concomitância e sem atrito.

Cosoante a esse painel, cumpre acrescentar que há também a possibilidade para a compreensão do uso de ἡμέτερος (heméteros), pela deusa, como uma proposição hábil a apontar para a classe divina, de modo a contemplar os diferentes deuses. Nesse sentido, o pronome feminino da segunda pessoa do plural, não cobriria o jovem e a deusa. Por outra forma, a palavra referida faria referência, efetivamente, aos deuses, de modo geral, apresentadas no próêmio⁵. Em síntese, sobre esse respeito é demasiado importante esclarecer

⁵ Sobre esse respeito, cumpre esclarecer que as divindades, descritas por Parmênides, as filhas do sol e a *diké*, por exemplo, no próêmio, estão posicionadas, extrinsecamente, à morada da deusa. Nesse sentido, ao inferir o pronome feminino da segunda pessoa do plural: *nossa (heméteros)*, a princípio, a deusa faria referência àqueles presentes, no interior de sua morada. Isto é: ela própria e o jovem,

que o uso do ἡμέτερος (heméteros), pela deusa, mais uma vez, reconstrói a lógica da ambiguidade e testemunha, novamente, a regência da ambivalência sobre a narrativa do filósofo de Eleia, possibilitando leituras ambivalentes.

Contudo, o presente trabalho adota como chave interpretativa o pronome ἡμέτερος (heméteros) como um mecanismo encapsulador das alas mortal e imortal. Pois, se e somente se a constituição ontológica do jovem encontrasse fundamentação em uma realidade estrangeira ao mundo divino, então, presumivelmente, os lábios da deusa não professariam o pronome mencionado. Nesse sentido, o pronome possessivo feminino *nossa* demonstra que, em Parmênides, não há espaço para uma bifurcação ontológica e radical entre as classes divina e humana. E, o uso do pronome possessivo da primeira pessoa do plural, de um imortal para um mortal, efetivamente, conceitualiza um encadeamento estrutural entre as classes divina e humana.

3 COGNIÇÃO, TAUTOCRONICAMENTE, FISIOLÓGICA E INTELECTIVA, EM PARMÊNIDES

3.1 A Cognição e a Fisiologia Sob o Domínio da Lógica da Não Contradição

O pensamento que se desenvolveu por volta do sexto século a.C, na antiga Grécia, constantemente, é tratado sob a ótica de pensadores posteriores. Dessa forma, ainda no presente, a hegemonia filosófica ocidental, alicerçada nas tradições interpretativa e especulativa, inviabilizam a leitura e a interpretação dos filósofos ditos “pré-socráticos”. A rigor, sobre os pensadores referidos, nota-se uma leitura de mundo, por eles compartilhada, hábil a conciliar, complementarmente, um conjunto de predicados, aparentemente, antagônicos e primariamente antitéticos, por exemplo, a geração e a corrupção. Casertano, ao discorrer sobre caráter próprio desses filósofos, menciona uma passagem de Ingemar Düring, o autor declara:

“(...) estamos sempre no campo daquelas ‘interpretações pré-socráticas do processo da natureza [que] se reduzem a afirmação que é possível conciliar a geração, a mudança e a corrupção com a ideia da imutabilidade do universo enquanto totalidade.’ Continua Casertano: Portanto, dois discursos devem ser metodologicamente distinguidos e não podem ser confundidos, de

apresentado como o buscador da sabedoria. Nesse sentido, a palavra *heméteros* cobriria o jovem e a deusa parmenídica, não nomeada.

modo que todas as características que afirmamos no primeiro são diversas das que afirmamos no segundo.” (Casertano, 2011, p.87)

À vista disso, é importante retomar a insistência de que a filosofia dita “pré-socrática” se fundou num escopo conceitual com referências extrínsecas às influências judaico cristãs, condicionadas a uma visão essencialmente antitética no tocante a quase tudo e a qualquer coisa. Nesse sentido, o exercício investigativo relativo aos *physiólogos*, efetivamente, exige que o seu investigador se esforce, denodadamente, para se afastar do norteamento hegemônico ocidental que se ocupou, entre outras coisas, da implementação de uma classificação contraditória relativa às instituições primárias que alicerçam o humano, qual seja, o pensamento e as sensações, a mudança e a permanência, por exemplo. Por outra forma, no pensamento do filósofo de Eleia, o rompimento radical entre os âmbitos: sensível e inteligível, como quer a tradição, está ausente. Sobre isso, cumpre retomar as palavras de Cordero, já mencionadas no segundo capítulo da presente investigação: *“as fronteiras que separam o pensamento e a sensação nos pré-socráticos são imprecisas e vagas”* (2011, p.153). Dessa maneira, o conceito de *phýsis* e a lógica da ambivalência, respectivamente, são categorias que se impõem na narrativa, de modo a atravessá-la toda. E, com isso, torna-se dificultado a implementação de um umbral inflexível, hábil a desmembrar o imortal do mortal e o sensível do inteligível, por exemplo. Tendo em vista que, a ambivalência, como instituição, funda o conjunto complementar que alcança todas as coisas. Tal que, em Parmênides, a reunião de tudo o que é, é apresentada como uma espécie de realidade, univocamente, dimensional, estrangeira a qualquer divisibilidade existencial.

Por outra forma, cabe esclarecer, desde logo, que as dimensionalidades do exercício intelectual e da corporeidade, respectivamente, atravessaram a história do pensamento humano de modo a reverberarem o rompimento entre domínios antitéticos da realidade. Nesse sentido, a tradição filosófica ocidental, desde a antiga Grécia, classificou a cognição de modo a contrapor-la à sensibilidade. No primeiro momento, cumpre esclarecer que o problema relativo à inteligência, do modo a ser desenvolvido aqui, propende estabelecer uma continuidade investigativa do que já se apresentou, isto é: intenciona-se dissecar a maneira que a empiria e a racionalização são apresentadas; no poema do filósofo de Eleia. Nesse sentido, não se deixará de tratar sobre problemas que dizem respeito à ordem da ambivalência, perpassando domínios complementares, apresentados na narrativa. Efetivamente, a executabilidade do pensar, na narrativa eleática, interessa sobremaneira o tema da presente investigação.

Em face do explicitado, passa-se agora a fazer menção às célebres bifurcações, recorrentemente, plasmadas no pensamento humano. A rigor, ao percorrer uma defluência do pensamento, reconhece-se uma categoria que, quase sempre, se afirma, qual seja, a leitura dicotômica estendida a quase tudo. De um certo modo, o tratamento hegemônico e dicotômico, relativo à existência, se encarregou, de algum modo, de guiar o pensamento. Desse modo, o marco separabilístico entre o racionalismo e o empirismo, efetivamente, se apresenta como uma entre as heranças recebidas das tradições socrática e judaico-cristã. Dito de outra maneira, a impermeabilidade substancial entre os estatutos sensível e inteligível, atuou como uma premissa consensual para o estabelecimento de diferentes pensadores, entre elas estão os neoplatônicos. A partir disso, convém esclarecer que o pensamento humano foi encaminhado de modo a assumir, preliminarmente, a dualidade do real como uma verdade cabal, institucionalmente. Além disso, é importante ressaltar que o próprio humano, segundo a perspectiva antitética apresentada, é carregador da contradição primária fundada pelo rompimento entre os estatutos material e imaterial. Para Platão:

“(...) os filósofos, vendo sua alma ligada verdadeiramente e presa ao corpo e obrigados a apreciar as coisas com a mediação do corpo, como através de uma cerca ou prisão e não por ela mesma, sentindo que a força desse laço corporal consiste nas paixões que fazem com que a alma encarcerada ajude a apertar seus ferros, reconhecendo que a filosofia vem a apoderar-se de sua alma nesses estado, consola-a docemente e trabalha em liberdade fazendo-a ver que os olhos do corpo estão cheios de ilusão, bem como seus ouvidos e todos os outros sentidos, e advertindo-os que não os empregam mais que a necessidade o exija a aconselhando-a a recolher-se e encerrar-se em si mesma, não acredita em nenhum testemunho que o seu próprio, quando estiver examinando bem dentro dela mesma o que cada coisa é em sua essência e esteja perduada de que tudo o que examina por qualquer intermédio, nada tem de verdadeiro. Além disso, tudo o que examina com os sentidos é o visível e o sensível e o que vê por si mesma é o invisível e o inteligível”. (Fédon, 66b)

O autor do Fédon, em suas palavras, efetivamente, testemunha de modo categórico a assimetria hiperbólica hábil a distanciar, respectivamente, os domínios sensível-inteligível. Com isso, vê-se a categoria humana pertencer a uma constituição, primariamente, turbulenta e, agregando, em si mesma, aspectos díspares de uma realidade dividida. Sobre isso, em sua dissertação de mestrado, com o título: *Psyché e Kátharsis: a purificação como salvação da alma no Fédon*, Decotelli cita:

“Ao esforçar-se por separar a alma do corpo, Platão pretende libertar a natureza humana de todas as constrictões que pesam sobre ela e a alienam do vínculo que a associa ao divino. A sua finalidade última é abrir aos homens as portas de uma transcendência a que antes não tinham acesso, ou

que lhes era franqueada em circunstâncias para ele risíveis, de modo a, finalmente explorando a identificação da alma com a vida, poder converter “vida” e “morte” em meros episódios da existência da alma. (SANTOS, 2009, p. 40-41, *apud* Decotelli, 2004, p.118)

Na citação, a separabilidade entre a alma e o corpo é apresentada como uma espécie de libertação. Nesse sentido, a identificação da alma com a vida, como demonstrado, implica em uma não identificação da alma com o corpo. Dessa maneira, a corporeidade é classificada como uma categoria que se opõe, frontalmente, ao domínio da alma. A seguir, a fim de demonstrar, de modo sistemático, as bifurcações hegemônicas inscritas, não apenas em Platão, como também, no pensamento, apresentar-se-á:

Tabela 1 – Imanifesto *versus* Manifestado

Imanifestado		Manifestado	
Empirismo	x	Racionalismo	
Espírito	x	Matéria	
Estatuto Intelectivo	x	Estatuto fisiológico	
Imanência	x	Transcendência	
Essência	x	Aparência	

Fonte: Elaborada pelo autor

Na tabela apresentada, vê-se valores dicotômicos que atravessaram a história do pensamento humano. Por outra forma, há que esclarecer que, em Parmênides, o umbral responsável por fragmentar a realidade, em uma bipartição radical, não ocorre da maneira apresentada, na tabela ou no texto platônico, por exemplo.

3.2 A Cognição e a Fisiologia sob o Domínio da Lógica da Ambiguidade

Efetivamente, a presença da distinguibilidade, como instituição, é verificada, em Parmênides. Mas, sem a incorrência de uma dicotomia, fundada na contradição entre os predicados: sensível e inteligível. Dessa maneira, buscar-se-á demonstrar a relação

complementar com que o filósofo de Eleia apresenta os predicados: cognição e fisiologia, em seu poema. Isto posto, cumpre esclarecer que o fragmento b16, da narrativa parmenídica, se apresenta como um testemunho conceitual que, em alguma medida, conjuga, harmoniosamente, a cognição e a fisiologia. No fragmento, encontra-se um elemento clareador no que concerne a posição de Parmênides, mais uma vez, distinta no que diz respeito à relação às faculdades do pensar, para o eleata:

“[...] pois como cada um tem mistura de membros errante, assim a mente nos homens se apresenta: pois o mesmo é o que pensa nos homens, eclosão de membros, em todos e em cada um; pois o mais é pensamento.”
(Fragmento b16)

Em seu poema, Parmênides apresenta o exercício intelectual como uma categoria inscrita e natural à fisiologia humana, isto é: na eclosão de membros que compõem o domínio fisiológico do humano. Ao que se pode observar, em Parmênides, não há indícios de uma separação ou rompimento entre o empirismo e a racionalidade, assim como se viu no Fédon. Desse modo, mais uma vez, o Eleata se distingue da assumpção hegemônica ocidental que estabelece a separabilidade entre a cognição e a fisiologia, de maneira radicalizada. Em oposição, o corpo, os membros, o pensamento, todos eles, não são senão peças que compõem a categoria humana como um todo harmonizado, composto, inteiramente, por empiria e racionalização.

Outrossim, cumpre acrescentar que o filósofo de Eleia, em 600 a.C, demonstra deter um vislumbre atípico no que toca ao problema do exercício intelectual. Tendo em vista que, aqui, o pensamento é valorado como uma atividade pregnante ao corpo. A partir disso, a cognição e a fisiologia recebem tratamento consubstanciado. Em referência a esse objeto, Casertano infere:

“[...] confirmando o "materialismo" de Parmênides, há naturalmente o fragmento 16: [...] exprime a autêntica doutrina parmenidiana: prova disso é o fato de ele nos ter sido legado apenas em textos aristotélicos ou de escola aristotélica, e em contexto em que a citação era usada em com objetivos polêmicos, isto é, para demonstrar, segundo Aristóteles, o erro em que Parmênides tinha caído, tal como tantos outros filósofos pré-platônicos. O homem, segundo o fragmento, é uma unidade inseparável de corpo e pensamento, provando a impossibilidade de separar e contrapor em Parmênides sensibilidade e racionalidade. Com efeito, o fragmento nos diz que há uma íntima relação entre as "partes" constituintes de cada homem e seu intelecto (c. 1-2). O sentido desta relação é que sempre a phýsis meléon, isto é, a configuração particular que a síntese (krasis) entre suas partes constituintes assume em cada homem, a determinar seu pensamento: de fato, é sempre ela aquilo que nos homens pensa, e o nóema exprime precisamente

a totalidade do homem, é a significação expressiva de seu ser mais pleno. O fragmento fala de uma íntima unidade entre sensibilidade e racionalidade, razão pela qual o pensamento não é algo absolutamente estranho à corporeidade, no sentido de que o ser corpóreo tem alguma influência sobre o modo de pensar do homem." (Casertano, 2011, p.93 e 94)

"O fragmento apresenta-se, nos quatro versos que nos chegaram, extraordinariamente compacto na sua estrutura lógica e sintática, e extremamente claro na sua formulação conceptual. Ao ligar intimamente o noose o noema à natureza das partes que constituem o corpo, de modo que cada homem aparece como uma unidade indivisível de corpo e pensamento, essa é uma ulterior prova da impossibilidade de separar e de contrapor racionalidade e sensibilidade em Parmênides. Há uma relação muito forte entre as partes que constituem cada homem, e o seu noos, o seu intelecto." (Casertano 2007, p.6)

Efetivamente, o fragmento 16º está entre as regiões da narrativa mais afortunadas em matéria conceitual. Afinal, é nesta região em que a assumpção formal da unificação entre corpo e pensamento é estabelecida, de modo explícito, simétrico e ricamente conceitual. Aqui, corpo e pensamento são valorados como categorias cambiáveis, de modo a não disputarem uma classificação de maior ou menor afinação para com o estatuto real. Pois, ambas o compõem!

A busca pelo conhecimento, em Parmênides, é algo cuja implementação se efetiva, a partir de ferramentas inscritas, fundamentalmente, no corpo e no intelecto. Pois, a classificação do exercício intelectual como algo harmonizado com os membros, ao que tudo indica, testemunha a afinação compartilhada entre a empiria e a racionalidade. Desse modo, ao reconhecer-se a si mesmo como um sujeito inteiro, constituído por intelecto e fisiologia harmonizados, o buscador do conhecimento pode, efetivamente, encaminhar, inteiramente, em direção a busca pela sabedoria, assim como orientado pela divindade. Sobre esse respeito, cumpre mais uma vez ressaltar que não apenas o Cosmos e a realidade são atravessados pelalógica da ambiguidade, mas, o próprio humano é carregador do caráter ambivalente, hábil a lhe entregar a condição de ser inteiro, constituído, harmoniosamente, por fisiologia e racionalidade. Assim também como está plasmado sobre a realidade *sui generis*, chamada de *phýsis*, pelos *physiólogos*. Para Casertano: "*A antropologia de Parmênides está intimamente ligada à sua cosmologia.*" (Caserano, p.91, 2011). Nesse sentido, também a classe humana é partidária da posse, harmonizada, de predicados ambíguos.

Assim, a intelecção, como mencionado, se endereça ao domínio único e comum, que abarca o caráter racional e fisiológico, em simultaneidade. Para Casertano, em Parmênides, "*o pensar está radicado no 'sentir'*" (2012, p.76). A rigor, a ausência de combate

conceitual, entre a racionalização e empiria, opera como uma instituição que se encarrega de conferir, ao buscador da sabedoria, a condição de ser inteiro! Com isso, o humano e a realidade parmenídeos, respectivamente, se valem de um caráter abarcador de proposições ambíguas, classificadas, historicamente, como predicados, primariamente, contraditórios.

3.3. O Caráter Relacional entre o Estatuto da *Phýsis* e Ambiguidade

De alguma maneira, os problemas apresentados possibilitam, em Parmênides, o reconhecimento, de uma filosofia hábil a apresentar as categorias concebidas, regularmente, como opostas, pela tradição, sem a intencionalização de submetê-las a um enfrentamento de forças. Não obstante, é importante esclarecer que a apresentação do filósofo de Eleia como um pensador físico ou ainda como um filósofo da natureza, necessita levar em consideração que a natureza, para Parmênides e para os *physiólogos*, em geral, não se restringe ao que humano contemporâneo classificou como ciências naturais, isto é: botânica, zoologia, biologia, etc. Por isso, o domínio natural, em Parmênides, não exonera, jamais, a abstração, a divindade, a complexidade racional e os predicados que, de algum modo, estão relacionados ao domínio inteligível. Tendo em vista que, o conjunto do todo, isto é: o que existe, em Parmênides, cobre a sensibilidade e a inteligibilidade, necessariamente e, sem embates. Por isso, o pensador Eleata, ao longo de sua obra, não apresenta confronto entre os “pedaços” que compõem, concordantemente, o Cosmos *sui generis*. Por isso, cumpre retomar que os títulos de monista radical ou de fundador da ontologia fracassam, ao pretenderem restringir a obra parmenídea de modo unilateral e descontextualizado. Por outra forma, a imagem de Parmênides ou dos *physiólogos* associada pura e simplesmente ao âmbito da biologia ou da sensibilidade, efetivamente, termina por incorrer na mesma deficiência unilateral, apresentada anteriormente. Em face do explicitado, cumpre, outra vez, recorrer às palavras do mestre Nestor Cordero: “*A tradução de physiólogos por naturalistas é simplesmente uma aberração.*” (Cordero. p.43, 2011). Efetivamente, a realidade parmenidiana, isto é: *phýsis*, não recebe tratamento pura e simplesmente material ou naturalista, de modo a desconsiderar o que é imaterial. Por isso, há que reiterar, mais uma vez, que na filosofia parmenídea ou, ainda no pensamento dito “pré-socrático”, os predicados: mutável e imutável, empiria e racionalidade, material e imaterial, por exemplo, se organizam completamente, sem a negação de uma propozição particular, em favor da afirmação unívoca de seu contrário. Sobre isso, cumpre reconstruir a lógica da ambiguidade:

“Não há, portanto, de um lado Alétheia (+) e do outro Léthe (-), mas, entre estes dois pólos, desenvolve-se uma zona intermediária, na qual Alétheia se desloca progressivamente em direção a Léthe, e assim reciprocamente. A “negatividade” não está, pois, isolada, colocada à parte do Ser, ela é um desdobramento da “Verdade”, sua sombra inseparável. As suas potências antitéticas não são, portanto, contraditórias, tendem uma à outra, o positivo tende ao negativo, que, de certo modo, o “nega”, mas sem o qual não se sustenta.” (Detienne, 1988, p.41.)

A lógica da ambivalência opera de modo a conjugar, complementarmente, as proposições antitéticas. Com isso, as oposições se fortalecem, reciprocamente, a partir do seu “contrário”. À vista disso, cumpre esclarecer que, para o Eleata, a regência do ambíguo, atravessa a narrativa, de modo a encapsular o humano. Por isso, há que evocar, mais uma vez: *“A antropologia de Parmênides está intimamente ligada à sua cosmologia.”* (Casertano, 2011, p.91) Por isso, o corpóreo e o raciocínio se servem da regência lógica referida. E, a potência corpórea se apresenta como uma categoria natural e familiar ao domínio intelectual. Com isso, corpo e mente, para o Eleata, trabalham conjuntamente, sem enfrentamentos. E, juntos, corpo e mente, penetram a câmara que resguarda a divindade. Posteriormente, o humano uno e inteiro, composto por matéria e racionalidade, no interior da morada da deusa penetra, e, em seguida, é por ela recebido e tocado. A rigor, o corpo, para Parmênides, é uma ferramenta que trabalha, em simultaneidade, com o pensamento. E é, além disso, algo cuja divindade recebe, orienta e toca. De um certo modo, a composição de tudo que está descrito, na narrativa do filósofo de Eleia, demonstra participar e contribuir para a totalização de algo, cujo alcance ultrapassa a ambiguidade e as diferenças.

“De acordo com Benveniste (1948, 80), ‘o significado geral das palavras terminadas em -sis é “a noção abstrata do processo concebido como uma realização objetiva”. (...) Assim, o verbo indica (Benveniste 1948, 82) ‘a atualização concreta da noção concebida no plano ético como efetiva e objetiva’. (...) Como um substantivo de ação terminado em -sis, Benveniste define phýsis como a (completa) realização de um devir – isto é, a natureza [de uma coisa] tal como é realizado, com todas as suas propriedades.” (Gerard Naddaf 1950, p.12)

De um certo modo, a penetração de Gerard Naddaf, na etimologia da palavra *phýsis*, efetua uma espécie de redimensionalização do conceito por, justamente, expandi-lo, de modo a encaminhá-lo a diferentes níveis de uma realização. Nesse sentido, Naddaf intenciona a uma interpretação que considera o *phý-* (crescimento) e *-sis* (ação) como o processo de realização de um devir, que perpassa, desde a abstração à objetividade. Dessa maneira, a potencialidade de (crescimento) *phý-* e (ação) *-sis*, inscrita na etimologia da palavra, ultrapassaria o domínio puro e simplesmente biológico, de modo a alcançar, em simultaneidade, o campo noético.

Assim, para Naddaf, *phýsis* cobriria a ação de criar, desde a abstração até a realização. Por isso, *phýsis* significa a integralização de um processo, em todas as suas propriedades e matizes. Ou ainda, para Cordero, aquilo que preexiste latentemente e, continuamente, realiza-se e efetiva-se e desenvolve-se em tudo que é:

*“Encarar a totalidade das coisas como uma "realização" [...], levou os primeiros filósofos a se perguntarem: o que é que se "realiza"? A resposta não se fez esperar: realiza-se (=efetiva-se) um princípio elementar (ou, se assim prefere, um "elemento") que preexiste na forma latente que se desenvolve em tudo que é (e que persiste como aquilo sem o qual o que existe não existiria). [...] Mas desde já pode-se ver que aquilo sem o que algo não existe será chamado logo de "o ser" de algo. E ocorre que, em sua origem, o verbo *phýo*, sobre o qual se forjou o substantivo *phýsis*, era próximo do verbo *eimí*, que significa "ser". [...] A *phýsis* de algo é o ser de algo.”* (Cordero, 2001, p.42)

A rigor, o conceito de nome *phýsis* abarca a realidade em todos os seus desdobramentos: *“o conjunto de tudo o que é, ‘o todo’”*. (Cordero, p.41. 2001) E, nela, *encontra-se tudo o que se pode esperar da noção de vida.*” (Cordero. p.43. 2011), perpassando pela *“realização de um processo, da abstração à efetivação.”* (Gerard Naddaf 1950. p.12). A essa extensa gama conceitual, reunidora de todas as categorias cognoscíveis, os *phisiólogos* chamaram de *phýsis*. A partir disso, há abertura para a leitura do conceito *phýsis*, como uma instituição formal, hábil a conjugar, harmonizadamente, todas as diferenças e encaminhá-las ao pertencimento comum de uma realidade fundamental e *sui generis*⁶.

De um certo modo, a assumpção da distinguibilidade, como instituição existente, capaz de diferenciar e separar as proposições, seja em qualquer domínio, parece algo tácito e quase incontestável. A partir disso, cumpre destacar que também os filósofos *phisiólogos* e os seus pensamentos se dividem e se distinguem uns dos outros. Parmênides ocupou-se, entre outras coisas, do *ser*; Heráclito, entre outras coisas, do *devir*; Tales de Mileto, por sua vez,

⁶A expressão realidade *sui generis*, em Parmênides, sob a luz de uma leitura superficial, pode, em última instância, identificar a obra do Eleata com o estereótipo monista, delegado ao seu nome, ilegitimamente. Por outra forma, é demasiado importante levar em consideração a diferença entre a afirmativa que posiciona Parmênides como um monista radical, em virtude do *discurso do ser* (fragmento b8) e a narrativa que classifica Parmênides como um *phisiólogo*, partícipe de uma classe de filósofos que classificou o estatuto real como um todo *sui generis*. Efetivamente, os enunciados apresentados reconstroem discursos diferentes, sem qualquer ponto de contato, entre si. Dado que, a realidade, para o Eleata, não desconsidera o movimento e a mudança, como demonstrado na *física* (Fragmento b12). Desse modo, a inferência que posiciona Parmênides como um filósofo partidário de uma tradição que valorou a *phýsis* como a radicalização do real, jamais, intenciona reafirmar o estereótipo monista.

diz-se que se ocupou com o elemento da água. Neles, vê-se valor de diferença. Não obstante, o que lhes entregou o título comum de *phisiólogos*, aponta, justamente, para o reconhecimento e o pertencimento a uma natureza dinâmica que se impõe, inflexivelmente, em todas as direções. Não obstante, é importante destacar que a presença da distinguibilidade, como instituição, em Parmênides, se efetiva, contudo, essa instituição não opera de modo a desmembrar e dividir a realidade a partir de um rompimento ontológico. A partir disso, vê-se, em Parmênides, o caráter complementar, próprio da lógica da ambivalência, infiltrado nos propositivos antinômicos. Desse modo, o estatuto da *phýsis*, ao abarcar, dentro de si, o conjunto absoluto de tudo que é, termina por redimir, em alguma medida, a contradição dos enunciados diferentes e, em seguida, endereçá-los, inexpugnavelmente, ao pertencimento de um complexo comum. A rigor, o estatuto da *phýsis* atravessa, inexoravelmente, o ser de todas as coisas que são, em todos os seus domínios. E, em consequência, subordina, efetivamente, a reunião de todas as coisas que são, a comporem a radicalização absoluta de tudo o que é!

4. CONCLUSÃO

As exposições inscritas no presente trabalho não se servem do propósito improdutivo de classificar, em Parmênides, o que é mais ou menos protagonista. Por outra forma, o desígnio ambicionado é expender uma região parmenídea que, por profusas eras, ficou acessível aos pesquisadores e estudiosos do filósofo, estritamente. Visto que, desde os tempos mais remotos, a imagem de Parmênides ficou restringida e circunscrita aos problemas adjacentes ao *Ser* e o *Não Ser*. Efetivamente, o contributo do Eleata ultrapassa a caricatura construída em torno de sua filosofia. À vista disso, cumpre lograr uma espécie de redimensionamento e expansão parmenídeos, hábeis a restituírem a fatia de seu pensamento que permaneceu velada por profusos séculos. Isto posto, cumpre recorrer às palavras de Casertano.

“A imagem de Parmênides viajou da Antiguidade até aos nossos dias. Mas quais são estas características? Uma filosofia que nega a multiplicidade dos fenómenos para defender a unicidade e a imobilidade de uma realidade sempre imutável e estática; ou pelo contrário, que considera a realidade fenomênica como uma simples aparência privada de qualquer valor gnoseológico e ontológico; que defende a existência apenas do “ser”, um ser ainda por cima dificilmente compreensível e interpretado desde a Antiguidade das mais diferentes maneiras, como uma entidade ontologicamente separada e abstracta, quase divina, ou como expressão de uma simples forma verbal; um ser que estabelece uma divisão irreparável entre verdade e opinião, e portanto entre razão e sensibilidade, instaurando também uma nítida dicotomia de valores entre um plano e o outro; por isso,

uma filosofia que está sempre na origem do racionalismo, do anti-empirismo, do anti-cientificismo, do pensamento metafísico e por conseguinte da “metafísica ocidental, etc.” (Casertano 2007, p.2)

“(…) Em conclusão, podemos dizer que não há uma oposição entre o campo da ciência e o da experiência comum, entre o processo do discurso racional e o das experiências sensíveis, mas uma continuidade. Uma continuidade que é dada (...) pelo intelecto, pela mente do homem que conhece.” (Casertano, 2007, p.14.)

Por fim, convém tornar efetiva a desmontagem da reputação parmenideana circunscrita e reduzida ao monismo radical. Pois, a sua filosofia não descarta o movimento, os astros, a pulsatilidade inscrita na *phýsis* e um conjunto de outras categorias incabíveis no fragmento b8, isto é, o *discurso do Ser*. Além disso, Parmênides não se ocupa em defender uma oposição entre o racionalismo e o empirismo. E, a camada cosmológica, registrada em sua obra, compõe o que há na antiguidade de mais profícuo relativo à ciência.

A busca pelo conhecimento, em Parmênides, não convida o humano a refugiar-se em realidades imanifestadas ou exilar-se em outro plano do existir. Com isso, Parmênides, em seiscentos anos antes da era cristã, isto é, há dois mil e seiscentos anos, engendrou no pensamento humano uma espécie de busca pelo conhecimento que não valora a existência sensível como mera e simples véspera da existência veraz. Por conseguinte, o Eleata não vislumbra o plano sensível como um infeliz e enfadonho compasso de espera para a penetração no estatuto da *Alétheia*. Dado que, a realidade parmenídea é o terreno possibilitador para o estabelecimento de uma confraria polimórfica de predicados que, em última instância, compartilha espaço com a *Alétheia*, sem atrito.

Por conseguinte, o estatuto da *phýsis*, em Parmênides, encapsula os personagens de modo a encaminhá-los à composição de uma realidade comum, sem separabilidades ontológicas. Assim, mortal, imortal, *alétheia*, *doxa* e os demais elementos partícipes da narrativa contribuem, complementarmente, para o estabelecimento da realidade fundamental. Isto é, um cosmos *sui generis*, compilador de categorias concebidas, historicamente, como antitéticas e contraditórias.

Destarte, repousa sobre a filosofia de Parmênides um sistema possibilitador para o avizinhamento do humano em direção à verdade. Mas, nesse sistema, está ausente o propósito de atingir um plano do existir estrangeiro à *phýsis*. Eis aqui um exemplar de deslocamento que propulsiona ao sujeito em movimento uma migração progressiva em direção à *alétheia*. Mas, não há o desígnio de remanejar quem caminha a um domínio abstrato e estrangeiro à constituição que rege e possibilita o trajeto que é narrado. Com efeito, segundo a perspectiva

apresentada, a singularização e a distinguibilidade parmenílicas se consolidam a partir da assumpção da classe imortal inscrita em um espaço presente, de modo a não classificá-la como predicados extrínsecos ao estatuto sensível, assim como quis a tradição. Vê-se, em Parmênides, uma espécie de realidade que não confia a sua legitimação aos domínios da abstração. E, por fim, uma verdade inscrita no agora, impregnada ao mundo revelado ao humano, imanentemente. Este mesmo mundo que o humano circunda e que ele próprio compõe, isto é: a *physis*.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. A Cidade de Deus. Volume I (Livro I a VIII). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira 2.^a Edição

AZEVEDO, Cristiane A. De. Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 10 nº 19, 2016.

Azevedo, Cristiane A. De. Uma questão de saber: thymós e nóos em Parmênides e Empédocles. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. VI nº11, 2012.

Barbosa Inês Luisa de Ornellas e Castro. Lisboa, 1993.

BERNABÉ, A. (2013). Filosofia e mistérios: leitura do proêmio de Parmênides. Archai, n. 10, jan-jul, p. 37-58.

CORDERO, Nestor. A Investigação da Filosofia: Uma Introdução à Filosofia Antiga. Tradução Eduardo Wolf. Ed. Odysseus. 2011.

CAIMI., Claudia. Do Mito à Razão: A Lógica da Ambiguidade e a Lógica da Não Contradição. 2007.

CASERTANO, Giovanni. Verdade e erro no Poema de Parmênides. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, Vol. 1 no 2, 2007.

CASERTANO, Giovanni. Os Pré Socráticos Ed. Loyola; 2011.

DECOTELLI, A. M. Psyché e Kátharsis: a purificação como salvação da alma no Fédon, Ano de Obtenção: 2014.

DETIENNE, Marcel. Mestres da Verdade na Grécia Arcaica. Ed. Zahar. Tradução: Andréa Daher. 1988.

Francisco Amsterdan Duarte da Silva; Francisco Dário de Andrade Bandeira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

GÓRGIAS. Górgias, Testemunhos e Fragmentos. Tradução. Manuel José de Sousa.

MARQUES, Marcelo. A Presença da Diké em Parmênides. KLÉOS N .1: 17-31, 1997

MARQUES, Marcelo. O Caminho Poético de Parmênides. Ed. Loyola. 1990.

NADDAF, Gerard. The Greek Concept Of Nature. 1950 Ed. Anthony Preus.

Pré-Socráticos. Coleção Os Pensadores. Ed. Nova Cultural Ltda., São Paulo. 1996.
G.E.L OWEN OXFORD UNIVERSITY

PLATÃO. Diálogos IV - Parmênides (ou Das Formas). Ed. Edipro; 2ª edição
(fevereiro de 2015). Tradução: Edson Bini.

Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia [recurso eletrônico] /Francisca Galiléia P. da Silva; Hugo Filgueiras de Araújo.

SANTOS, José Trindade, Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.