

ROBERTO BLATT

ACERCA DA CONSTRUÇÃO DA ALCUNHA DE "IMOBILISTA": OS
CONTEXTOS DE CITAÇÃO DOS FRAGMENTOS HELENÍSTICOS DO POEMA DE
PARMÊNIDES

Dissertação apresentada à Linha de
Pesquisa da Área de Ontologia, Mestrado,
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador (a): Prof. Dr. Luís Felipe
Ribeiro.

FLORIANÓPOLIS
2008

Para Carla.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao professor Luís Felipe Ribeiro pelo apoio numa empreitada tão árdua, pela iniciação na sofisticação e na beleza da filosofia antiga.

Devo muito também ao professor Luiz Alves Eva que, ainda na UFPR, me abriu portas importantes para esta modestíssima, porém sincera, atuação acadêmica.

Os professores Paulo Vieira Neto e Joel Alves de Souza (UFPR) merecem uma carinhosa menção pelo apoio que sempre me prestaram, pela amizade.

Agradeço ainda ao meu amigo Victor Tartas.

RESUMO

O presente trabalho aponta algumas opções hermenêuticas para o imobilismo no conjunto dos Fragmentos que compõem o Poema de Parmênides, Acerca da Natureza, relacionando-o com alguns capítulos da Física de Aristóteles e com o procedimento de Nietzsche para com os gregos. Basicamente três vias são ensaiadas: (i) uma contextualização dos fragmentos, (ii) uma comparação de análise estrutural a partir da Física, (iii) e uma apresentação interpretativa de ordem subjetiva, por assim dizer. Trata-se de buscar a complementação dessas três vias para a produção de uma exegese capaz de esboçar a radicalidade do imobilismo parmenídico relegado a uma esfera da interioridade imaginativa do intérprete. A última via por sinal, classificamos como uma espécie de interpretação imanente e, em sentido bem restrito, o esboço de uma fenomenologia do imobilismo. A dificuldade aqui apontada nas leituras do Poema passa pela comparação da possibilidade de análise estrutural do texto aristotélico, por contraste, e pela interpretação artística nietzschiana.

Palavras-chave: imobilismo, interpretação, contexto.

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	7
1.1 – A Característica Imóvel do Ser e seu lugar na Filosofia Parmenídica	8
1.2 – O Problema da Dualidade.....	9
1.3 – O Problema da Unidade.....	13
2 – HISTÓRIA E FILOSOFIA: MÚLTIPLOS PARMÊNIDES	15
2.1 – O PARMÊNIDES DO CETICISMO.....	27
2.2 – O PARMÊNIDES DO NEOPLATONISMO.....	34
2.2 – O PARMÊNIDES DE PLATÃO	42
3. – LEITURA IMANENTE – O PARMÊNIDES DE SIMPLÍCIO	45
3.1 – O PARMÊNIDES DE ARISTÓTELES	59
3.2 – FÍSICA - Capítulo 1	60
3.3 – FÍSICA: Capítulo 2	66
4. - O PARMÊNIDES DE NIETZSCHE	80
5 – CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

1 INTRODUÇÃO

A leitura do Poema de Parmênides pode ser uma experiência silenciadora no sentido de, muitas vezes produzir a total impossibilidade de apreensão que concilie as “cenas” com as “idéias”, o “enredo” com a “proposta”, a própria a *phýsis* com o *ser*, na medida em que este “represente” a plena imobilidade. Coloco a palavra “representar” entre aspas porque o ser entendido como uma representação significa o rápido – e talvez desesperado – impulso de afastar a imaginação da imobilidade, um agarrar-se ao mecanismo de significação, uma retomada da noção de idéia como aquele objeto não-visível, não-corpóreo, não-estético. Idéia entendida como posto superior, resultado da nobre ascese filosófica que supostamente coloca o espírito no ápice da montanha: idéia é esse posto privilegiado donde se pode percorrer a vasta extensão de tudo que cai sob ela, e tudo assim está abaixo da montanha e de seu pico pode ser vislumbrado, mas não é exatamente o pico, antes um algo distinto dela e que dali se vê e compreende melhor. Talvez seja reconfortante pensar que o próprio Sócrates – jovem, é verdade – silenciou muito tempo depois de seu encontro com o velho Parmênides. Pois bem, entre tantas coisas não ditas no trabalho que se segue, devemos admitir que uma é imprescindível de ser lembrada e colocada ao lado da incômoda imaginação do imóvel: ler o Poema de Parmênides com os olhos de um leitor destituído da cultura dos (pré) conceitos helenistas produz sensação parecida a do silêncio do jovem Sócrates. Dito de outro modo: ler o Poema por ele mesmo produz algumas aporias fundamentais, que produzem uma espécie de “vazio” epistemológico quando contrastadas com nossas categorias de pensamento. Parte-se aqui dessa experiência e o imobilismo absoluto torna-se um ponto cego no texto se tentarmos uma análise estrutural. Talvez a filologia dê conta de iluminar essa zona obscura, esse vazio. Mas, a primeira vista os fragmentos impedem uma leitura cartesiana, por assim dizer, se me permitem o anacronismo. Antes produzem a negação da doutrina, a própria impossibilidade de se extrair a doutrina da imobilidade absoluta de forma clara.

Tal situação levou-me a produzir uma dissertação que ensaia alguns vieses hermenêuticos. Assim, em linhas gerais, essa especulação possui três aspectos: primeiramente apontaremos alguns contornos da problemática do imobilismo em sentido geral; em seguida as molduras dos fragmentos que entendemos como seu aspecto histórico e por último um misto de leitura imanente e aquilo que chamamos de “interpretação artística nietzschiana”.

Temos assim três tentativas hermenêuticas: 1 – a tematização geral do dualismo e da unidade como ícones que se relacionam com a questão da imobilidade e, igualmente com o

devir (que não é nosso foco aqui); 2 – a leitura dos contextos doxográficos e 3 – a tentativa de leitura imanente.

O “caso Parmênides” me pareceu exigir uma combinação dessas três de forma complementar, ainda mais por consideramos que o texto do Poema é espaço privilegiado de uma confusão incontornável entre interpretação e fenômeno. Essa confusão se oferece tanto do ponto de vista daquelas interpretações que aceitam o imobilismo quanto dos que o negam radicalmente, o que sem dúvida é mais comum na tradição metafísica.

1.1 A CARACTERÍSTICA IMÓVEL DO SER E SEU LUGAR NA FILOSOFIA PARMENÍDICA.

Xenófanes é tido como um cético por causa de seus versos:

E homem algum jamais testemunhou a verdade clara, e ninguém tampouco poderá conhecer acerca dos deuses e acerca de tudo quanto falo; pois ainda que consiga expressar-se com toda a verdade, não obstante, ele próprio não se dará conta de tal; todavia a crença reina em toda parte.¹

Tal frase poderia ser epígrafe do Poema de Parmênides, intitulado "Acerca da Natureza". Nesse texto, de que conhecemos apenas fragmentos dispersos, conservados por doxógrafos, o Eleata apresenta uma filosofia de difícil compreensão em muitos pontos. Entre estes, um dos mais difíceis, e que justificaria a epígrafe, é o problema da descrição do ser na sua imobilidade: "... pois Moira o encadeou a ser inteiro e imóvel;"²

Há, portanto, uma remissão ao divino quando Parmênides descreve a suposta imobilidade do Ser, já que "Moira" assim o determina, e isto nos é apresentado sem que tenhamos condições de conhecer a “verdade clara” que representa.

As dificuldades para entendermos o imobilismo de Parmênides passam ainda pela sua relação com as demais características do Ser, com a linguagem e a lógica. Realizar uma apresentação do imobilismo de Parmênides, respeitando um contexto mítico-teológico,

¹BARNES, Jonathan. Sexto Empírico: contra os Matemáticos VII, 49. In _____. Filósofos Pré-Socráticos, Martins Fontes, São Paulo, 2003. p. 110.

² PARMÊNIDES, Acerca da Natureza, tradução SOUZA, José Cavalcante de São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 149 (“Os Pensadores”).

lingüístico e lógico-científico é o problema de qualquer estudo sobre o Poema. Mítico-teológico é a expressão aqui usada para apontar a remissão ao divino e suas determinações do Ser; lingüístico refere-se ao fato de que a remissão divina é realizada num "poema", em versos, dentre estes um particularmente importante que afirma a completa união entre pensar e ser: "... pois o mesmo é pensar e ser"³

Tomemos essa união como equivalente entre linguagem e ser, ou entre símbolo e simbolizado, representante e representado; por último, o contexto lógico-científico é uma compreensão que pretende-se síntese de uma dupla vertente do Poema: de um lado a lógica aristotélica e seu princípio de não-contradição, derivado do princípio de identidade, que Aristóteles teria assimilado de Parmênides, e de outro o problema da “aplicação” desse instrumento conceitual ao mundo físico. Chega-se, com este último item, ao problema de saber se o imobilismo de Parmênides é imobilismo do mundo físico, isto é, serve como uma descrição ou prescrição da *Phýsis*, entendida a nossa maneira como mundo natural, ao mesmo tempo que sustenta um aparato conceitual abstrato, supostamente oposto, diferente, elevado, supostamente para além do mundo concreto, como uma compreensão mental ou intelectual da totalidade que a caracteriza como o exato oposto do mundo do devir, onde tudo está sujeito a nascer e perecer, portanto um mundo natural heraclitiano.

Tratando-se aqui de uma questão hermenêutica, vislumbraremos esses contextos sempre num passo anterior: desde onde se produz a interpretação como a própria localização e concretização do objeto, no caso o texto do Poema e mais especificamente, do imobilismo que dele verte e que sobre ele se constrói.

1.2 O PROBLEMA DA DUALIDADE.

Todo esse contexto deveria ser compreendido numa totalidade, aparentemente ambicionada pelo autor, na mais perfeita unidade, sem privilegiar um ponto de partida ou um recorte, até mesmo sem separá-los de sua síntese. E dizer "síntese" já é um passo externo a atmosfera do Poema. Atmosfera do Poema é o que poderíamos chamar de imagem-conceito produzida pelo texto. Síntese está fora dessa atmosfera porque (*synthesis*) é composição, ou seja, união de elementos separados, disformes ou distintos. Se dissermos que precisamos sintetizar os elementos do contexto aqui pretendido é porque pressupomos que eles estejam

³PARMENIDES, Acerca da Nascividade, tradução WRUBLEWSKI, Sergio In: Os Pensadores Originários. Rio de Janeiro Edusf, 2003. p. 45

separados, constituam elementos diferentes e, no limite, demonstra nossa incapacidade de entrar naquela perspectiva unitária desde onde o Poema parece se entrelaçar. A percepção dessa "atmosfera" do poema é quase que inteiramente subjetiva e pode variar de intérprete para intérprete, como variam as sensações de leitura que qualquer poema produz.. No nosso caso, construiremos uma interpretação dessa atmosfera a partir do tom poético do texto, das imagens míticas e da descrição que Parmênides nos dá do Ser: uno, imóvel, ingênito, pleno, infindo em seus limites, inabalável. A construção subjetiva dessa atmosfera, nesse caso imprescindível, não é, geralmente, aceita na ciência ou na filosofia sem um profundo debate, ou sem "provas" que lhe facultem alguma precedência. A subjetividade da interpretação feriria o princípio da impessoalidade na pesquisa científico-filosófica.

Entretanto, a mesma docilidade que dirigimos ao Poema, será solicitada do leitor para que aceite, ao menos provisoriamente, a unidade do Poema como uma exigência de nossa percepção subjetiva, uma espécie de concessão dada ao nosso "adversário" caso queiramos que ele alcance sua meta, como diz Nietzsche. É nesse campo obscuro e subjetivo de uma intuição ou fruição poética do texto que encontramos ou contemplamos a unidade do Poema, dos elementos do contexto acima apontados, numa condição pré-síntese: trata-se portanto aqui, de apresentar uma tese dogmática: a da centralidade da imobilidade do ser, entendida como imobilidade completa, notadamente em suas conseqüências existenciais ou morais e lógico-físicas, ou, dirão alguns i-lógicas. E é por esse motivo, por darmos a essa tese a alcunha de dogmática, já que brota de uma espécie de crença ou intuição deste intérprete para com um texto que não possui nada além de certo tom sacerdotal, quase inaudível para a noção de ciência atual, com alguns fragmentos míticos preservados justamente por um filósofo cético, por estarmos mergulhados numa dialética que constitui nossa própria carne e que molda nosso olhar, a possibilidade da tese acima mencionada sai sempre em desvantagem. É como se, ao contrário do que prescreve Nietzsche, como veremos a seguir, deixamos-la para trás numa decisão previamente tomada. Talvez, por estarmos de tal modo mergulhados numa dialética carnal, isto é, num jogo lógico de posições supostamente concretas, talvez por isso sejamos incapazes de alcançar "*a verdade clara*" (Xenófanes) do Poema, que é, nesse sentido, ininteligível. É para esse "in-consciente" que encaminhamos o objetivo de Parmênides sem termos condições de acessar sua misteriosa unidade imóvel. Tal é a nossa condição e, atualmente, relutamos em aceitar explicações que remetam à percepção subjetiva ou mística, salvo exceções como a da psicanálise, por exemplo. Tal atitude provavelmente deriva da nossa avançada decisão científica, que visa objetividade, mas, isso não exclui uma certa tensão dogmática sempre presente no pensar. A sobriedade desse pensar nos aconselharia a

entender a imobilidade como caricatura de um debate emblemático entre Parmênides e Heráclito, ou como característica do ser emparelhada com as demais: não-nascido, não perecível, inteiro ou não-divisível, pleno em todas as direções, todo idêntico a si mesmo, como uma idéia platônica, inabalável, sem fim e ao mesmo tempo limitado; mas é nesse limite de suas características que se mantém imóvel e essa imobilidade está ligada a unidade do ser. Ainda assim, a imobilidade seria a uma característica da perenidade do ser e, como tal, não teria nenhum carisma que a idéia de sua eterna temporalidade já não houvesse apresentado.

No nosso caso, tentaremos manter, ao lado de um diálogo com os doxógrafos e comentadores, notadamente, Sexto Empírico, Simplicio, Platão, Aristóteles e Nietzsche, uma fantasia que prescindir da nossa necessidade de dividir o indivisível para entendê-lo: essa fantasia, talvez, incomunicável, é a imagem da unidade imóvel sob a dupla perspectiva (fantástica) do divino e da lógica. Tal imagem é subjetiva, e de difícil comunicação, o que não impede a tentativa. Subjetividade é aqui entendida na sua acepção mais simples: uma interioridade que mistura diferentes vetores de realidade, um espaço de livre pensar do autor desta dissertação; espaço pessoal e absolutamente idiossincrático onde a hipótese do imobilismo absoluto adquire legitimidade de acordo com esses estatutos próprios, muitas vezes incomunicáveis. A possibilidade dessa legitimidade, no entanto, tentarei comunicar.

O problema do imobilismo parte da determinação de uma entidade mitológica que aliás, levou Heidegger a produzir um ensaio sobre Parmênides intitulado justamente “Moira”, onde defende a importância não meramente alegórica da presença da Deusa da Verdade. Por ora, pensemos apenas que se vivemos uma época supostamente dessacralizada e cética no que diz respeito a mitologia, do modo como Parmênides a viveu, nem por isso somos a encarnação plena de um ideal científico que prega a completa impessoalidade científica, amoral e objetiva, por oposição a qualquer subjetividade.

A interpretação subjetiva é, como se sabe, pessoal. Aqui ela é imprescindível para construirmos um vislumbre da unidade imóvel. Para tanto, nos apoiaremos na nossa compreensão da filosofia kierkegaardiana e sua crítica a subjetividade descarnada do platonismo⁴, mas principalmente no perspectivismo de Nietzsche para justificar essa espécie licença com que o leitor, gentilmente, nos brinda: a licença de manter a unidade imóvel plena no âmbito de um paradigma a ser buscado para compreendermos a filosofia de Parmênides a luz de sua cultura mito-poética e lógica. O paradigma a ser alcançado seria um misto onde o

⁴ KIERKGAARD, Soren. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 217.

ser é como uma de idéias platônicas, mas idéia de todas as idéias, ao mesmo tempo que idéia una e única dando existência perene a todos os objetos e subjectos que os mortais insistem em distinguir. Nesse sentido pretender-se-á injetar carnalidade a percepção subjetiva da imobilidade por oposição, a natural inclinação do sujeito em ver movimento – presente em grande parte da tradição metafísica – como se esse fosse algo que se passa fora dele, portanto objetivo, impessoal e inquestionável.

Vejamos como Nietzsche nos auxilia nesse sentido:

95.

Moral do indivíduo maduro. - Até agora a impessoalidade foi vista como a verdadeira característica da ação moral; e demonstrou-se que no início foi a consideração pela utilidade geral que fez todas as ações impessoais serem louvadas e distinguidas. Mas não estaria iminente uma significativa transformação nessa maneira de ver, agora que cada vez mais se percebe que justamente na consideração mais pessoal possível se acha também a maior utilidade para o conjunto; de modo que precisamente o agir estritamente pessoal corresponde ao conceito atual de moralidade (entendida como utilidade geral)? ... Sem dúvida, todos nós sofremos ainda com a pouquíssima atenção dada ao que é pessoal em nós; ele está mal desenvolvido – confessemos que dele subtraímos violentamente nosso interesse, sacrificando-o ao Estado, à ciência, ao carente de ajuda, como se fosse a parte ruim que tivesse de ser sacrificada.⁵

Tendo tais palavras em mente, é relativamente fácil perceber que estamos falando de moral, de uma moral, quando assumimos uma postura pretensamente impessoal. Como explicar melhor?

No limite, a percepção subjetiva poeticamente construída do Ser e de temas como mito, lógica, cosmo-lógica e imobilidade, nos levaria a um suficiente silêncio, inclusive no âmbito das ciências naturais. Infelizmente - ou felizmente - isso não é permitido numa dissertação de mestrado, portanto, tentaremos entender e nos situar em relação à história da filosofia no que tange a construção da tradição de Parmênides como imobilista: como é possível e o que significa a imobilidade perene do Ser no Poema?

Responder a essa pergunta passa, repito, por uma construção pessoal, subjetiva, mas que nem por isso é desprovida de metodologia e que implica na mesma atitude que o leitor de um romance tem ao produzir mentalmente as imagens que o autor descreve. Novamente recorreremos a Nietzsche para nos dar a direção:

⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

621.

O amor como artifício. - Quem realmente quiser conhecer algo novo (seja uma pessoa, um evento ou um livro), fará bem em receber esta novidade com todo o amor possível, e rapidamente desviar os olhos e mesmo esquecer tudo o que nela pareça hostil, desagradável, falso: de modo a dar ao autor de um livro, por exemplo, uma boa vantagem inicial, e, como se estivesse numa corrida, desejar ardentemente que ele atinja sua meta. Pois assim penetramos até o coração, até o centro motor da coisa nova: o que significa justamente conhecê-la. Se alcançamos este ponto, a razão pode fazer suas restrições; a superestimação, a desativação temporária do pêndulo crítico, foi somente um artifício para fazer aparecer a alma de uma coisa.

O leitor compreende, desse modo, que a docilidade dele solicitada para com essa interpretação subjetiva, é antes remetida a Parmênides, para dar crédito ao que ele parece pretender: uma unidade plena entre a realidade do discurso e o mundo. De posse dessa metodologia nietzschiana, recoloquemos a questão: o que significa a imobilidade perene do Ser no Poema?

A imobilidade é um dos "atributos" do ser. Dizer isso é realizar uma predicação, operação de atribuir-lhe tal característica – a imobilidade – que já nos coloca no âmbito da linguagem, onde uma dinâmica está pressuposta, tornando a tese vítima de uma petição de princípio. Ao menos é isso o que reza certa tradição idealista desde Platão até Descartes, para quem a idéia de pensamento como "movimento da alma" ou como "diálogo interior" é inteiramente pertinente. Tal "operação", também realizada subjetivamente, já cria uma aporia em relação ao pensamento de Parmênides, pois a própria descrição – o ato de produzir uma frase, portanto, uma dinâmica, um movimento – depõe contra seu sentido.

As dificuldades aumentam quando se trata de observar imobilidade no mundo físico. Peri Phýseos era o nome adotado para a maioria dos textos dos pré-socráticos, não indicando, portanto, uma investigação sobre a natureza propriamente dita, mas uma espécie de designação comum a um tipo de escritor. Essa distinção – entre título e obra – possui também influência aristotélica, pois, em *Da Geração e Corrupção* e outros textos, Aristóteles procura enfatizar que aqueles pensadores não poderiam estar descrevendo as coisas sensíveis (a natureza física, o brotamento), ou então estariam loucos. Para Aristóteles, Parmênides fez parte de um grupo de pensadores que "(...) desenvolveram as teorias sobre a verdade"⁶, mas jamais poderiam estar referindo-se às coisas sensíveis. Tal leitura parece tranquilizar qualquer inquietação maior, pois favorece a separação entre um Ser imóvel e um ser sensível dinâmico

⁶ ARISTÓTELES. *Do céu*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores) p. 145.

o que resolveria a aporia imediatamente, pois assim teríamos um Ser que permanece, substrato e princípio governante de um “outro” ser sensível que nasce e perece, sendo o primeiro legado da noção de substância aristotélica e que determina a atuação científica até nossos dias, pois a ciência procura entender fenômenos (*phainómenon*), descrevê-los e prevê-los na sua mutabilidade, mas com relação a algo que permanece, seja ele o sujeito, a finalidade da ação ou o metro. A tradição platônico-aristotélica é responsável, portanto, por um molde do qual não conseguimos nos desvencilhar e segundo o qual uma perspectiva dialética domina todos os nossos movimentos conceituais no reino da absoluta dualidade. Tal dialética é a própria fundação, convencionalmente aceita, daquilo que merece cair sob o conceito de inteligibilidade e, a partir daí, digno de se investigar segundo um critério de verdade. Abordaremos alguns textos dessa tradição, notadamente *A Física* e o *O Sofista*.

1.3 O PROBLEMA DA UNIDADE.

Nessas condições, é preciso ter em mente que o Poema de Parmênides nos chega como fruto de assimilações de outros filósofos, notadamente Aristóteles, responsável em alguma medida pela própria alcunha de imobilista atribuída a Parmênides, como se vê, por exemplo em Do Céu "Uns negam absolutamente geração e corrupção, pois nenhum dos seres nasce ou perece, a não ser em aparência para nós. Tal é a doutrina de ... Parmênides, doutrina que por excelente que seja, não pode ser tida como fundada sobre a natureza das coisas."⁷ A explicação acima resolve inclusive o problema da aparência ou, da mobilidade aparente, de forma tão satisfatória quanto o próprio cartesianismo o fez posteriormente, tratando de tema semelhante: os sentidos nos enganam ao mostrar dinâmicas superficiais por sobre o perene, detectado apenas pela razão. Mas isso tudo já é uma interpretação. O próprio Nietzsche afirma em determinado momento uma diferença brutal entre o mestre Xenófanes e sua unidade mística, e a unidade parmenídica: "Parmênides chegou a unidade do ser apenas por uma conseqüência supostamente lógica e que deduziu do conceito de ser e de não-ser". Ambos, Nietzsche e Aristóteles, possuem outras análises que diferem em alguma medida de suas próprias opiniões acima registradas e que observaremos no momento oportuno. Por ora, basta termos em conta uma noção nietzschiana que poderia ser dita "violência interpretativa", e, a partir dela supormos uma unidade do Poema em fundamentos subjetivos: a captação dessa

⁷ ARISTÓTELES. *Do céu*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores) p. 145

atmosfera, ainda que sob o efeito de certa refração. Dizemos refração aqui no mesmo sentido com que Nietzsche concebe a reação dos gregos as "verdades" de seu tempo, às suas próprias verdades:

Também os deuses eram submetidos a arché: este é um credo da mais alta sabedoria. Ver sua existência, tal como ela é inelutavelmente, em um espelho transfigurador e proteger-se contra a medusa - essa foi a genial estratégia da "Vontade" helênica para poder viver. Pois de que outra maneira aquele povo infinitamente dotado para o sofrer poderia suportar a existência, se a ele não se mostrasse essa mesma existência nimbada de uma glória mais alta nos deuses!⁸

A belíssima imagem que a frase de Nietzsche produz pode ser desvirtuada por uma - necessária - explicação de seu uso aqui: a Medusa é o símbolo da petrificação, da imobilidade. A presente dissertação pretende, pois, apresentar uma leitura de Parmênides, seguindo os critérios acima expostos, tendo em vista a uma constituição do Ser que estabeleça sua onipotência imobilista, à maneira do Sol de Plotino, mas derramada sobre a phýsis, sobre sua transcendência mito-poética e, justamente por isso e não apesar disso, lógica do seu fundamento. Tal objetivo dar-se-á, como já dissemos, conservando uma imagem subjetiva da completa imobilidade de tudo a ser debatida com filosofias que, ao mesmo tempo, conservam o pensamento de Parmênides e retorcem-no rumo a impossibilidade daquela tese que, aliás, não é apenas uma tese, mas uma espécie de cosmologia, se podemos dizê-lo. A dialética platônica é entendida aqui como comando da lógica aristotélica que lhe dá continuidade histórica. Esta última, porém, é uma abordagem direta do Poema e de sua ontologia, em termos que transformam a imobilidade plena numa impossibilidade. Tal impossibilidade talvez seja necessária para a própria noção de inteligibilidade que daí deriva. Simplificando: é necessário, ou houve um momento histórico, em que a impossibilidade do imobilismo radical cumpriu um papel conceitual na constituição da possibilidade de conhecimento. É o caso da Física. Nesse sentido, o platonismo e o aristotelismo representam uma mudança, uma ruptura, que deixa para trás aspectos intraduzíveis na nova cultura que fundam. Alguns desses traços, porém, conservam-se no ceticismo e num certo misticismo neoplatônico, que são a continuidade da tradição inaugurada com aquela ruptura platônica-aristotélica. Apresentar tais traços, sumariamente, é o objetivo aqui.

2 HISTÓRIA E FILOSOFIA: MÚLTIPLOS PARMÊNIDES:

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 16.

CONTEXTUALIZAÇÃO SUMÁRIA DA OBRA – CAMINHO DA VERDADE

O presente capítulo pretende, antes de qualquer interpretação supostamente imanente reservada para os capítulos posteriores, expor a multiplicidade de autores que registraram textos de Parmênides. Tal condição obriga o estudioso do filósofo eleata a conhecer minimamente doxógrafos, que são, antes de tudo, filósofos, de modo que, estudar Parmênides significa estudar Platão, Aristóteles, Simplicio, Sexto Empírico, Proclo e Plotino. Obviamente um trabalho sério de apresentação daquelas filosofias implica em extensões muito maiores que as geralmente admitidas numa dissertação de mestrado, mas principalmente, maiores do que a capacidade intelectual deste intérprete. Porém, não me arriscaria, a expor traços muito gerais dos “doxógrafos” senão estivesse convencido de que ler Parmênides é ler vários autores.

Partindo de tal pressuposto, tentarei insinuar certa parcialidade nas citações dos antigos – o que aliás é comum a todas, e não vício exclusivo de uma época – indicando assim que o texto do Poema serve, antes de tudo, ao filósofo hospedeiro, e não o contrário. O que, precisamente, essa tarefa requer já iremos apontar; mas antes, digamos algumas palavras sobre o que não será feito aqui. Em primeiro lugar cabe alertar que o escopo do texto a que essa contextualização se refere é o chamado “Caminho da Verdade”, portanto, o “Caminho da Opinião” não será diretamente abordado por esse recorte. Isso não significa que estou de acordo com essa divisão, apenas, representa uma opção para evitar uma prolixidade maior do que a já prevista. O problema da unidade e a questão de saber se Parmênides propõe um, dois ou três Caminhos será abordado sumariamente sem qualquer pretensão maior. Isso porque, o leitor notará que para a tese aqui proposta, essa divisão sequer vem ao caso. Nem de longe se trata de propor traduções alternativas, até porque elas não resolveriam nem o problema da citação, nem o da obscuridade. Eudoro de Souza, na obra “Horizonte e Complementaridade” afirma que qualquer leitor de Parmênides logo percebe que: “certas passagens do Poema não podem ser entendidas, e por conseguinte, traduzidas, senão a luz de uma idéia acerca do pensamento do filósofo de Eléia, que o intérprete ou o tradutor já havia formado antes de se abeirar do texto”⁹.

O que iremos fazer?

Apontaremos algumas dificuldades hermenêuticas do Poema, sem discutir em profundidade as filosofias hospedeiras. Essa dificuldade reside, de um lado na obscuridade do

⁹ SOUZA, Eudoro de. *Horizonte e complementaridade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos*. Brasília: UNB, 1975. p. 77

texto e, de outro, no uso que cada autor pretendia ao citar o eleata. Contentar-me-ei se for capaz de apontar um ou dois aspectos do doxógrafo no texto atribuído a Parmênides, ainda que isso produza aquele tipo aborrecido de historiografia que Nietzsche critica¹⁰. Os objetivos aqui são, portanto, dentro das limitações deste intérprete, resenhar aspectos da doxografia que contextualizem o Poema de Parmênides e apresentar questões metodológicas, esboços interpretativos, produzindo um debate que vai desde Platão e Aristóteles, passando pelo ceticismo de Sexto Empírico e suas concepções de história, o neoplatonismo, até chegar na metodologia “a machadadas” executada por Nietzsche na sua biografia filosófica de Parmênides.

Aliás, em se tratando de resenhar doxografias vale lembrar a idéia amplamente aceita entre os estudiosos, segundo a qual o próprio Parmênides também pretendia produzir uma doxografia cosmogônica¹¹ na chamada Segunda Parte do Poema (“Caminho da Opinião”); mas isso já é contributo à uma interpretação tradicional do texto, que transformou a divisão num pressuposto dado da obra parmenídica. De nossa parte, os aspectos aqui apontados não têm qualquer pretensão apodítica e, em muitos casos, teremos de contentar-nos em apresentá-los como percepções de uma “atmosfera textual”. Quando uso a palavra “atmosfera” não me refiro a um conceito pronto e auto-explicativo, mas sim a uma idéia de apreensão subjetiva que é ao mesmo tempo constitutiva e desveladora, exegética e palimpséstica; esse emprego pode desembocar numa empreitada solipcista, mas pretendemos fazê-lo, repito, a maneira kierkgaardiana: “Quem esquece que é um sujeito existente, a paixão o abandona e a verdade deixa de ser um paradoxo, mas o sujeito que conhece, de homem que era torna-se uma entidade fantástica e a verdade um objeto fantástico para o conhecimento desta entidade fantástica.”¹².

Portanto, o tratamento dado ao Poema, tanto na reconstrução histórica ou desconstrução doxográfica, objeto deste capítulo, quanto nas interpretações pretensamente imanentes – se é que elas são possíveis – tem como paradigma ou solo um fenômeno similar ao que ocorre em toda leitura ficcional, já que não parece possível sustentar algo para além da própria perspectiva no que diz respeito a sua leitura e interpretação, vale dizer, objetiva. Recorremos novamente a Kierkgaard: “Quando se interroga objetivamente sobre a verdade, reflete-se objetivamente sobre a verdade como sobre um objeto ao qual o sujeito que conhece se

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

¹¹ Cf. SOUZA, Eudoro de. *Horizonte e complementaridade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos*. Brasília: UNB, 1975. p. 77

¹² KIERKGAARD, Soren. *Coletanea*, Curitiba: JR, 1971. p. 208.

relaciona.”¹³ O leitor poderia questionar: mas o Poema não é um objeto? Talvez seu suporte seja, mas seu sentido não. Isso não significa que pretendemos tomar partido num debate da objetividade contra a subjetividade, e nem abandonar por completo a ambição do historiador que quer um solo seguro, e ao menos algumas certezas. O que se pretende é a compreensão dos limites de uma simples aproximação do Poema, como a do leitor que imagina a velocidade de Aquiles e que sabe, mas sabe que jamais poderá vê-la ou fazer com que outro veja a imagem que cria.

Podemos dizer que a teoria literária possui basicamente dois modos de abordar a uma obra: o primeiro consiste em desentranhar um sentido estrutural do texto, o que o transforma num objeto com sentido imanente, subjacente, a ser escavado e descoberto com as ferramentas da paleontologia; o segundo por sua vez é o que os literatos chamam de palimpséstico¹⁴ e, consistiria no acrescentar camadas de interpretação para cobrir as lacunas do texto. O ceticismo filosófico comumente sugere um método que combine os dois modos. No nosso caso, tais precauções serão levadas em conta, já que, a parte este capítulo, iremos considerar o texto de Parmênides como uma obra literária e, digamos logo, uma espécie de mensagem mediúnica de caráter mito-filosófico. A própria atribuição de sua autoria é questionável: se, como Kierkegaard¹⁵ ao falar de Sócrates, indagarmos por um Parmênides fenomenológico veremos não ser fácil estabelecê-lo e, no limite poderíamos dizer que não existe um Poema de um autor chamado Parmênides. Quando realizamos qualquer tentativa de análise contextual ou imanente (estrutural) temos em conta essa fantasia prévia, essa ficção: a de que há um autor x de um texto determinado. Diga-se de passagem, que isso não confere nenhum privilégio ao modo de ver não-literário, a construções teóricas não-ficcionais, supostamente objetivas, ou vice-versa; é apenas, como já disse, a afirmação de uma leitura possível.

De todo modo, podemos dizer que o historiador busca a objetividade, e não consegue desvincilhar-se dela mesmo quando reconhece seus limites e, em alguns casos, é como se erigisse a impossibilidade na única objetividade possível. Apoiar-se na subjetividade da leitura, na constituição de uma atmosfera, representa aqui a única opção que me parece possível para uma leitura de Parmênides que leve em conta a precaução nietzschiana: “Todo vivente necessita de uma atmosfera à sua volta, de uma névoa completamente misteriosa; quando lhe retiramos esse invólucro, quando condenamos uma religião, uma arte, um gênio, a girar como um astro sem atmosfera: então não devemos nos espantar mais se ele rapidamente

¹³ Id.

¹⁴ Cf. PIRES, Isabel Virginia de Alencar. *A memória das ilusões: metodologia cética e ficção*, UERJ, 2006.

¹⁵ KIERKGAARD, Soren. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991.

se tornar árido, rígido e infrutífero.”¹⁶

A referência mais destacada no trabalho de contextualização dos fragmentos que nos restaram de Parmênides, e dos Pré-Socráticos em geral, é feita por Jonathan Barnes na obra “Filósofos Pré-Socráticos” de 1979¹⁷. Tal obra é resultado de um esforço científico adequado ao paradigma historiográfico. Pretendemos reconstituir aqui os principais apontamentos de Barnes no que diz respeito ao estabelecimento do texto, da natureza das fontes e de suas implicações para uma reflexão que pretenda expor a filosofia parmenídica, colocando-a em oposição e ao lado do procedimento nietzschiano. Sabemos que na apresentação da história apresenta-se a própria perspectiva do historiador, alternando suas funções numa tensão permanente entre a objetividade possível e a subjetividade necessária. Entretanto, nesse caso, consideramos necessário apresentar o embasamento da contextualização de Barnes, que nos é mostrado na Introdução de *Filósofos Pré-Socráticos*, onde o autor busca justamente estabelecer um solo comum aos historiadores. Acrescentando variações, tentaremos acompanhá-lo em alguns passos.

Barnes indica a maneira pela qual a própria filosofia grega se auto-expunha: há, desde os começos, uma tentativa de apresentar linhas históricas claras, escolas e sucessões continuadas, o que resulta num esquematismo que em muitos casos pode comprometer as interpretações posteriores, ao menos até o momento em que sejam capazes de desvincilhar-se deles. Podemos dizer que um desses esquematismos mais bem sucedidos é o de Aristóteles, que impõe uma filosofia historicista no próprio “start” epistemológico de sua *Metafísica*: “Portanto, é lógico que quem primeiro descobriu alguma arte, superando os conhecimentos sensíveis comuns, tenha sido objeto de admiração dos homens, justamente enquanto sábio e superior aos outros, e não só pela utilidade de suas descobertas.”¹⁸ Observe-se a referência simples e direta a um passado abstrato, não plenamente referenciado, porém inteiramente consistente. Algo que, modernamente, faz lembrar Rousseau, por exemplo, e seu “estado de natureza”. Aliás, já que mencionamos a modernidade informo que me oriento pela distinção proposta por Deleuze¹⁹ entre consistência/filosofia de um lado, e referência/ciência de outro, como uma das linhas estratégicas de nossa compreensão das relações entre ciência e filosofia, entre história e pensamento, tendo como horizontes o perspectivismo e a denúncia do historicismo realizada por Nietzsche na *Segunda consideração intempestiva*.

Por ora, basta termos em mente que nesse “start” aristotélico o confronto com as

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 61.

¹⁷ BARNES, Jonathan. BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. p. 7.

¹⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2005.

doutrinas dos predecessores ocupa um papel fundamental e sua análise é concomitante ao apontamento das Causas Primeiras, o que implica numa postura historicista, obviamente diferente da moderna História da Filosofia. Entretanto, apesar das diferenças, nós, os historiadores, mantemos pontos de contato com o método aristotélico na medida em que podemos abstrair da contextualização sócio-política e histórica ao realizar uma *análise estrutural de texto*, que é a principal propedêutica acadêmica na filosofia contemporânea. Sob pena de fragilizarmos nosso foco, pode-se dizer que esse método atual, nas suas origens, chega a confundir-se com a filologia, ocupação inicial de Nietzsche e, em paralelo, com a filosofia da linguagem. Em que consiste esse método?

Basicamente, o trabalho do historiador de filosofia contemporâneo consiste numa exegese, numa hermenêutica dos textos filosóficos. Entretanto, essa hermenêutica não pode mais contaminar-se com a ingenuidade de uma suposta neutralidade científica ou filológica, e a filosofia nietzschiana é a denuncia dessa condição, quase nos mesmos tons com que o marxismo denuncia a neutralidade sociológica, ou com que Heidegger ataca a fracassada tentativa do homem de superar a própria perspectiva²⁰.

Do ponto de vista da tentativa objetivista, historiar a filosofia significa estabelecer um diálogo direto com o texto a partir de um critério que acreditamos ser consensual: o próprio texto. Consenso, como podemos antever é um termo perigoso já que todas as dissidências possíveis aparecem no debate sobre as obras filosóficas. E o que é o texto, afinal?

Pierre Lévy define texto de forma belíssima ao dizer que:

Desde suas origens mesopotâmicas, o texto é um objeto virtual, abstrato, independente de suporte específico. Essa entidade virtual atualiza-se em múltiplas versões, traduções, edições, exemplares e cópias. Ao interpretar, ao dar sentido ao texto aqui e agora, o leitor leva adiante essa cascata de atualizações. Falo especificamente de atualização no que diz respeito à leitura, e não da realização, que seria uma seleção entre possibilidades preestabelecidas. Face à configuração de estímulos, de coerções e de tensões que o texto propõe, a leitura resolve de maneira inventiva e sempre singular o problema do sentido. A inteligência do leitor levanta por cima das páginas vazias uma paisagem semântica móvel e acidentada.²¹

Faço questão de transcrever essa longa citação não para provocar um desvio na discussão, obrigando o leitor a manobrar conceitos outros, mas sim para me apoiar num depoimento acerca da noção própria de texto que contribua na reflexão sobre a filosofia de Parmênides que, afinal, está num texto. Mas não um texto qualquer. Não é uma inscrição

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Aletheia* In *Ensaio e Conferências*; Petrópolis: Vozes, 2002.

²¹ LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 2005. p.35.

mesopotâmica que resiste a passagem do tempo, e sim, a virtualidade (no sentido de potência) da filosofia parmenídica que resiste no campo abstrato, como que transformada numa objetividade ideal, lógica, permeando a própria tradição espiritual do ocidente. Num certo sentido, porém, essa objetividade é querela de filólogos, pois o Poema, como se sabe beira a contradição, uma auto-contradição, se me permitem dizer claramente. Portanto, esse capítulo pretende, entre outras coisas, ser uma resenha de doxografias. Doxografias entendidas aqui como uma mistura daquilo que Lévy chama de leitura e atualização do Poema e, ao mesmo tempo, essa leitura, da parte dos doxógrafos, constitui sua única escrita ou escolha entre possibilidades a partir daquilo que se supõe terem sido as palavras de Parmênides.

Hodiernamente, como dizíamos, o texto constituiu-se num diapasão nivelador, árbitro de qualquer contenda, luz de qualquer confusão interpretativa, apesar das críticas nietzschianas. José de Alencar, referindo-se a sua vida escolar, diz que o principal aprendizado daquela época foi dado por seu mestre que, diz ele, “talvez deixou em meu ânimo o gérmen dessa fértil ambição de correr após uma luz que nos foge; ilusão que, felizmente, já dissipou-se.”²² Para além da sapiência do autor de *O Guarani*, o texto – filologicamente estabelecido – mantém acesa a juvenil pretensão de objetividade, de positividade da constituição filosófica. Inegável que há nisso alguma vantagem e, desse modo, mais ou menos imbuído de ilusões a esse respeito, o historiador de filosofia pode, legitimamente, abordar o texto em si, sem preocupar-se, ao menos de imediato, com a formação histórica e cultural do mundo grego no século VI a.C, período em que floresce a filosofia ocidental, tendo Mileto, no sul da Jônia como ponto inicial; pode produzir um extrato filológico ou filosófico do Poema de Parmênides, de acordo com sua capacidade de elucubração e erudição, sem preocupar-se com o contexto das citações. Tais informações são perfeitamente dispensáveis para qualquer bom intérprete. No caso em questão, em determinado momento podemos assumir a incapacidade de avançar sem ao menos vislumbrar a moldura de Fragmentos tão obscuros. Certamente haverá aqueles que compreendem o Poema de Parmênides de forma muito precisa. Suspeito, porém, que essa compreensão pode ser uma projeção sobre o texto, como todas as demais, e não propriamente uma extração analítica.

Barnes, por seu lado, menciona a geografia das primícias filosóficas, apontando um extenso território que vai das cidades de Mileto e Éfeso, hoje pertencentes a Turquia, até Eléia no oeste da Itália. Situar a filosofia nessa demarcação geo-histórica original leva-o a mencionar a amplitude das práticas abrigadas sob o timbre de filosofia: o amor a sabedoria significava, por essa época, uma investigação que hoje consideramos objeto de ciências

²² ALENCAR, José de. *Como e porque sou romancista*. Campinas: Pontes, 2005. p. 17

específicas. Aristóteles, antecipa essa especialização quando cria um rótulo para os pré-socráticos: denomina-os *physikoi* ou “estudantes da natureza”. Mas tal especificidade nada têm a ver com a moderna noção de especialidades; revela uma tentativa de adequar o pensamento dos predecessores em esquemas de compreensão, como foi mencionado inicialmente aqui. Na *Metafísica* o Estagirita afirma que o pensamento de Parmênides, dado o seu grau de interesse e sofisticação, mereceu um tratamento aprofundado em outra obra sua: a *Física*. Tal interpretação pode não relacionar-se com a visão que Parmênides tinha de sua própria filosofia, entretanto, duas considerações se fazem necessárias: primeiro a amplitude da noção de *phýsis*, e a própria influência que esse tipo de filosofia produziu. Barnes alega que outras práticas concorriam com *physiología* pré-socrática, mas que esta última superou as demais em influência, como o próprio Aristóteles atesta. Podemos supor que tal êxito seja oriundo do fato de a filosofia pré-socrática possuir uma preocupação direta com a questão das origens, da causalidade, e por arremessar mais longe a lança, como diria Nietzsche, do ponto em que a deixaram os poetas antigos, ou seja, inserindo-se numa relação de continuidade com a tradição ainda que numa perspectiva levemente angulada. Mas essa leve angulação faz toda diferença.

Mas a diferença entre os mitólogos e os filósofos foi estabelecida pelo próprio Aristóteles numa “rígida demarcação”, criando já a partir daí uma interpretação que consagrou os pré-socráticos como precursores da ciência e não mais representantes de uma teologia mítica.

O depoimento de Barnes parece corroborar prospecções acadêmicas que não detectaram predecessores dos pré-socráticos nessa tarefa de transvaloração ou transmutação da mitologia, o que significa dizer que inauguraram a Filosofia ou, em outras palavras, não conhecemos gente que tenha realizado ou esboçado essa peripécia antes deles. Como já foi dito acima, aqui não nos cabe tanta erudição. Sabemos que esse debate é antigo e arraigado, remetendo aos autores que o discutiram sob a ótica de um suposto “milagre grego”: para Vernant essa seria uma interpretação das origens da filosofia no sentido de fazer dela um momento em que o “*logos ter-se-ia desprendido bruscamente do mito*”, e da separação completa entre mito e ciência grega proposta, segundo ele, por Burnet. A oposição dessa tese seria representada por Cornford, para quem “*a primeira filosofia aproxima-se mais de uma construção mítica do que de uma teoria científica*”²³. Burnet teria pensado em termos de ruptura entre mito e pensamento, enquanto Cornford numa continuidade, sob a ressalva de que esse pensamento pioneiro seria diferente do que entendemos por ciência, ou seja, não houve ruptura, porque o

²³ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. p. 111.

pensamento científico não surge ali. Vernant, por seu lado, propõe uma espécie de evolução: a história anda lentamente mas evolui, e os físicos, embora utilizem o vocabulário mítico, põem-se a pensar o mundo, ou seja, há no mínimo uma alteração de foco; essa mínima alteração faz toda a diferença, ao que parece. Barnes, num primeiro momento, pretende apenas apontar a genialidade dos primeiros filósofos, independentemente da sua originalidade. Tal postura aproxima-se de uma desejável suspensão do juízo no que diz respeito ao próprio esquematismo aristotélico. Dizemos “esquematismo”, porque Aristóteles retira os efésios e eleatas da categoria de mitógrafos, para encaixá-los simplesmente no de fisiólogos, sem aparentar nenhuma preocupação historiográfica ampla, ou apresentar justificativas para essa condenação até porque, é bom que se diga, não tinha o dever de obter rubricas acadêmicas para a sua filosofia. A justificativa, nada resumida, é a própria filosofia aristotélica.

Entretanto, Barnes rapidamente adere a essa proposta e, de certa maneira, justifica o postulado aristotélico ao apontar três diferenças fortíssimas entre os pré-socráticos e a tradição mítica:

a) inicialmente a visão de que o mundo é “algo ordenado e inteligível”, portanto, explicável. Essa tese aparece, por exemplo, no *Fédon*²⁴, quando Sócrates manifesta euforia pela leitura de Anaxágoras de quem teria aprendido que há uma Inteligência que tudo governa e que é causa universal. Posteriormente, Sócrates afirma que Anaxágoras não sustenta sua própria tese e, quiçá, ele próprio a abraça com mais vigor. Apesar da crítica socrática, é inegável que os pré-socráticos sedimentaram uma perspectiva de causalidade ordenadora, mas isto não pode ou não deveria excluir a inteligência e a causalidade da mitologia, sobre a qual se debruçaram modificando-a, e levando-a a desdobramentos extremos, como se pode ver pela importância atribuída a Parmênides à divindades míticas no próprio desvelamento do ser.

b) e essa é a segunda característica: Barnes aprofunda a anterior dizendo que os pré-socráticos libertaram o mundo do governo divino, embora tenham tentado racionalizar certos aspectos da mitologia e produzir uma teologia aprimorada, o que nos leva a terceira característica,

c) a idéia de uma ordem intrínseca à natureza, governada agora sim, por princípios capazes de explicar a estrutura e a ordem do mundo.

Tal caracterização tem origem em Aristóteles, que a teria utilizado para produzir e amparar sua própria filosofia de modo que, diz Barnes: “*A história da filosofia era, assim, a*

²⁴ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Tradução José Cavalcante de Souza e Jorge Peleikat. p. 166.

*história da apreensão conceitual dos esquemas elucidativos*²⁵. Desse modo a perspectiva historicista parece acreditar numa evolução positiva desde a fé mítica até a explicação racional. Apesar da parcialidade dessa noção evolutiva, Barnes concorda com Aristóteles no que diz respeito a tentativa de aperfeiçoamento da noção de explicação como um dos pilares da produção intelectual pré-socrática, guardadas as diferenças entre os vários autores. Talvez pudéssemos nos basear em alguma perspectiva antropológica e cultural para questionar essa diferenciação entre a filosofia e a mitologia, partindo do fato de que o mito é uma explicação do mundo, que possui noções de causalidade, informação e conformação intrínsecas ao mundo, ao mesmo tempo que refere-se ao divino. Mircea Eliade pode auxiliar a pensar o mito como o próprio historiário original, enquanto se constitui narrativamente²⁶. Barnes não aborda estes aspectos e, aceitando que a noção de explicação – podemos antever a noção de “demonstração” aristotélica? - é a diferença básica, põe-se a caracterizá-la de três maneiras. As explicações oferecidas pelos pré-socráticos, portanto, são:

- a) internas, ou seja, pretendem explicar o mundo a partir de sua lógica própria;
- b) sistemáticas, isto é, apresentam um método coerente e coeso;
- c) econômicas, por empregarem poucos termos.

Podemos perceber que essa caracterização aproxima-se da ciência moderna, que aliás funciona, segundo Barnes, numa constante invenção de conceitos, tendo sido os pré-socráticos os precursores dessa prática necessária. Ilustram esse pioneirismo, quatro termos, amarrados ao projeto filosófico pré-socrático. São eles: o termo *kosmos* que designa a totalidade, o universo, tendo como origem a idéia de ordenação, comando; a palavra *phýsis* que significa “crescer”, ou processo de surgimento daquilo que surge, o que coloca o termo em equivalência ao termo *kosmos*, já que trata-se de pensar o surgimento da totalidade e a partícula elementar desse processo que existe em cada “*parte natural dos cosmos*”; a idéia de um elemento principal da natureza, nos leva ao termo *arché*, que pode significar “começo”, “início”, como também “regência” ou “governo”, mas fundamentalmente, é a idéia de um *principium*, ou início; por último o autor aponta o termo *lógos*, cognato de *légein*, que significa “enunciar”, “afirmar”, “reunir” ou “falar”. A invenção desse vocabulário demonstra uma visão de mundo organizada, um instrumental de investigação que é, até nossos, constituinte da idéia de razão, portanto fundamental para a ciência e a filosofia modernas. Os pré-socráticos produziram argumentos para explicar suas teses, ainda que às vezes um tanto obscuros ou simplórios. É o caso de Parmênides, diz Barnes, que escreveu nada mais do que

²⁵ BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Introdução.

²⁶ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

“argumentos encadeados”. Obviamente, para além, da dificuldade de se localizar tal encadeamento no Poema, essa interpretação de Barnes não vê o componente dogmático-mitológico do Poema de Parmênides, considerando-o como um mera alegoria. Aliás, o autor considera os pré-socráticos isentos de dogmatismo simplesmente porque se propunham a explicar, além de descrever. A idéia parece magra, mas Barnes está convencido de sua importância na medida em que essa prática – apresentar razões para suas opiniões – adquiriu importância hegemônica no pensamento ocidental. Tal influência ocorreu à revelia da conservação dos textos originais, pois nenhum restou intacto até nossos dias.

O estudioso Simplício, por exemplo, no século sexto d.C., que, segundo dizem, teria tido acesso ao Poema de Parmênides, entretanto, afirmou tratar-se de uma raridade já naquela época, o que demonstra as dificuldades extremas para um estudo textual direto. Tudo o que estudamos dos pré-socráticos provém de segunda mão: são citações utilizadas por outros filósofos que receberam, em relação às obras pré-socráticas o título de “doxógrafos”. Sim, porque um doxógrafo é, antes de tudo, um autor. As doxografias são numerosas, porém, repetitivas, lacônicas e, em alguns casos, representam adornos textuais, citações que distorcem a idéia do autor, ou a fazem servir aos fins e objetivos que o doxógrafo tinha em mente. Na *Física* e na *Metafísica* de Aristóteles há muitas idéias pré-socráticas entranhadas, mas, apesar de sua postura pretensamente científica, o estagirita está longe de ser, como já mencionamos, um historiador da filosofia no sentido “neutro” da palavra, se é que existe tal neutralidade. Talvez seja mais adequado dizer que ele faz um uso retórico da história para sustentar suas teses. Barnes menciona outros autores que têm pretensões sinceras de ser historiadores: é o caso de Galeno, a quem se atribui um livro intitulado *História da Filosofia*, Diógenes Laércio, que escreveu *Vidas dos Filósofos*, e que Barnes classifica como “ambiciosa, porém acrítica”; por sinal o mesmo parecer de Hegel em sua *História da Filosofia*, de onde, provavelmente Barnes tira seu julgamento, questionável, se entendermos que Diógenes tinha influências cétricas e epicuristas, diante das quais seu objetivo era o de ser justamente um registrador e não um crítico. Há também textos de autores cristãos e, notadamente, do próprio Simplício que escreveu um comentário a *Física* de Aristóteles. O caso de Simplício é particularmente ilustrativo das dificuldades, dada a quantidade de material de que ele é fonte: sobraram apenas algo em torno de 60 manuscritos desse neoplatônico, sendo que o mais antigo data do século XII, e que possivelmente é cópia de cópia de cópia.

As fontes, portanto, são questionáveis e inseguras, no que diz respeito ao estabelecimento do texto, porque envolvem questões como: a opinião do doxógrafo, a fonte de onde ele próprio fala, os caminhos por onde passou a cópia que usa, as intenções de sua

filosofia, etc. Todos estes problemas não têm solução definitiva. Há porém, além desses relatos e referências, fragmentos considerados efetivos, conservados em citações que muitas vezes são suficientemente razoáveis para se estabelecer a perspectiva filosófica do autor. Ainda assim, as doxografias oferecem “*evidências indiretas onde há falta de evidências diretas*”²⁷, sendo, nesse caso, importantes para a interpretação dos fragmentos. Ao dizer isso, Barnes indica que, pelo menos em parte, o trabalho do historiador em geral, e do historiador de filosofia em particular consiste em estabelecer interpretações ainda que os “fatos” não estejam plenamente estabelecidos. Mais do que isso, em muitos casos trata-se de impor conjecturas supostamente mais razoáveis através da disciplina de crítica textual. Não deixa de ser curioso pensar que estabelecer uma interpretação e usá-la é justamente o que fazem os filósofos: Aristóteles, Hegel, Nietzsche, etc, quando não estão fazendo história da filosofia, no sentido estrito. A diferença entre filósofo e historiador parece se diluir, e mesmo assim o historiador acadêmico sustenta uma modéstia científica menos ousada, supostamente mais referencial e adequada em relação a qual os passos do filósofo seriam uma espécie de transgressão do cânone textual.

Mas o que fazer com o texto de Parmênides?

Estranhamente, do ponto de vista historiográfico, o caso de Parmênides é, em alguns trechos, considerado mais fácil de ser elucidado porque supostamente escreve em versos. Assim, quando Simplicio, Sexto Empírico, ou qualquer outro doxógrafo o cita explicitamente, ocorrem diferenças de estilo claras entre prosa e verso. No entanto, diz Barnes, essas circunstâncias são raras e podem induzir ao erro, o que obriga a aceitarmos, em muitos casos, a impossibilidade de certezas objetivas nesse campo. Há casos em que o fragmento é repetido inúmeras vezes por vários autores e isso nos dá elementos de um consenso em torno de sua veracidade, mas tais situações são raras. Os especialistas tentam resolver esses impasses através de detalhes como os anacronismos lingüísticos, contextos históricos específicos, sem nunca poderem se aproximar de uma certeza objetiva quanto à originalidade do fragmento. Quando se obtém um consenso em torno de uma citação, há ainda a questão de entender as frases estabelecidas. Lembremos das palavras de Eudoro de Souza: o tradutor precisa forjar um entendimento prévio para propor uma versão, dada as obscuridades do texto.

No caso de Parmênides, uma das mais controversas obscuridades reside na divisão entre um caminho da verdade e um outro da opinião, que, a interpretação tradicional considera como um caminho que se auto-declara falso, o que seria absolutamente contraditório. Além disso, a imobilidade do ser, afirmada contra todos os depoimentos sensíveis e, apesar da

²⁷ BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 29.

exortação divina ao conhecimento da *doxa*, portanto, da aparência, relacionada diretamente a essa imobilidade do ser, ou ao menos governada por ela, o que nos parece contraditório. Aguardemos o momento para um exegese direta.

Cabe ressaltar que a obscuridade é marca freqüente nos textos dos pré-socráticos. A esse respeito, diz Barnes: “ainda que consigamos captar, em nível literal, o significado das palavras de um fragmento, podemos estar longe de compreender a passagem. Frases retiradas de contexto são freqüentemente de difícil compreensão, e frases isoladas, que por vezes resumem tudo o que dispomos, podem ser virtualmente desprovidas de sentido.”²⁸ Ao indagarmos o sentido de uma passagem na obra do filósofo, o sentido de sua argumentação, estamos, segundo Barnes, no ponto em que começa a “interpretação filosófica autêntica”. Para Barnes que, repito, é um historiador, o contexto em que cada fragmento sobrevive é útil, com exceção de autores como Clemente de Alexandria, que “cita os pagãos pré-socráticos para suas próprias finalidades cristãs, e não pretende preservar o cenário original das passagens que registra”. O que nos cabe questionar é: qual doxógrafo não repete o mesmo procedimento? Por outro lado, Simplicio seria um exemplo de como o contexto pode ser útil pois, no seu caso, segundo Barnes, pode-se entender “qual teria sido a função de determinado fragmento em seu texto de origem.”²⁹ Obviamente, tal prática não representa qualquer acréscimo de segurança, o que leva Barnes a concluir que na maior parte dos casos somos obrigados a admitir que não há nada claro e a nos conformar com tais limites. Se não representa garantia de uma interpretação mais adequada, pelo menos a contextualização permite que não nos enganemos quanto “à natureza de nossa documentação acerca da filosofia pré-socrática”, e permite detectar as dificuldades dela resultantes. Além disso, pode contribuir para alguma distinção entre o texto citado e o lugar onde ele é usado e, assim, compreenderíamos como, a partir de seu uso, os doxógrafos compreendiam os primeiros filósofos.

A questão da tradução também implica dificuldades já que o grego pré-socrático, apesar de moldado para o filosofar, como é costume dizer, possui diversos aspectos intraduzíveis, digamos assim. Barnes, nesse sentido, opta pela fidelidade ao texto-base ao invés de tentar torná-lo mais elegante. Por razões metodológicas adotaremos outras traduções diretas do grego, já que, se usássemos a que aparece no *Filósofos pré-socráticos*, estaríamos usando uma tradução a partir do inglês.³⁰

Estudar Parmênides é, portanto, estudar vários autores: Sexto Empírico, Simplicio,

²⁸ Ibid, p. 35.

²⁹ Ibid, p. 36.

³⁰ O mesmo critério de Barnes, fidelidade ao original, apesar das dificuldades obscuridades, é corajosamente adotado por tradutores brasileiros já mencionados como Sergio Wrublewski e Fernando Santoro.

Proclo, Plotino, Clemente, Estobeu, Plutarco, Diógenes Laércio, Hipócrates, Célio Aureliano, Teofrasto, o próprio Platão e Aristóteles.

Platão é um monumento da filosofia ocidental e, se historiar Parmênides obriga a usar uma citação de tal monta, inevitavelmente seríamos obrigados a estudar o platonismo com algum afinco. O mesmo poderia ser dito de Simplício, que forçaria qualquer intérprete a se haver com outra obra monumental, a de Aristóteles, ao menos em linhas gerais. Mencionamos os dois exemplos que representam as maiores dificuldades, dada a sua amplitude, entretanto, o mesmo poderia ser dito de qualquer outro dos doxógrafos que eram, antes de tudo, filósofos. O leitor há de convir da impossibilidade de realizar tal tarefa em profundidade. Faremos, como já foi dito, ao menos um esboço em linhas gerais, com o intuito de ecoar os mais importantes elementos da pesquisa historiográfica parmenídica. Essa tarefa começa a partir de Sexto Empírico em razão do simples fato de ser a fonte do primeiro fragmento.

2.1 O PARMÊNIDES DO CETICISMO

Sexto Empírico, o grande historiador do ceticismo antigo, segundo Dumont³¹, escreveu uma obra convencionalmente chamada, na íntegra, de *Adversus Mathematicus*. Na realidade pode-se dividir o *Adversus Mathematicus* em dois grandes tratados:

1-) **Tratado Primeiro: *Adversus Mathematicus*** propriamente dito, que possui seis livros contra os matemáticos e professores (ou acadêmicos)

2-) **Tratado Segundo: *Contra os Dogmáticos***, que possui 5 livros: os dois primeiros intitulados *Contra os Lógicos*, seguidos de dois intitulados *Contra os Físicos* e, por último, um livro intitulado *Contra os Éticos*.

Portanto, como nos informa Maria Cecília de Miranda N. Coelho, “Habitualmente, os dois volumes de *Contra os Lógicos* são chamados *Adversus Mathematicus* vi e vii”³², mas isso pode gerar confusões já que o Poema de Parmênides encontra-se no tratado *Contra os Dogmáticos*, mais especificamente na obra “*Contra os Lógicos*”, e não no tratado intitulado *Contra os Matemáticos* (Professores ou Acadêmicos). Curiosamente, não foi transcrito por Sexto no *Contra os Físicos*, o que seria admissível, em função do esquematismo aristotélico.

Barnes simplifica apontando o Prólogo em *Contra os Matemáticos* VII, 111, onde Sexto

³¹ DUMONT, Jean-Paul. *Ceticismo*. In Enciclopédia Universallis, Tradução: Jaimir Conte, UFSC. Acesso via URL <http://paginas.terra.com.br/arte/dubitoergosum/arquivo01.htm>.

³² COELHO, Maria Cecília de Miranda N. in *Górgias*, Cadernos de Tradução, n. 4, DF/USP, 1999.

Empírico diz o seguinte:

O amigo de Xenófanes, Parmênides, condenava a razão associada à crença, cujas convicções são frágeis, e, uma vez que também abdicou da confiança nos sentidos, presumia que a razão associada ao conhecimento, ou a razão infalível, constituía o critério da verdade. Assim, no próêmio de sua obra *Sobre a Natureza* escreve ele nos seguintes termos.

A partir daí apresenta o suposto texto do Poema. Note-se a pauta cética explícita, tomando Parmênides como um de seus aliados na crítica da associação entre razão e crença, ou ciência e fé.

Fragmento I:

Éguas que me levam, a quanto lhes alcança o ímpeto, cavalgavam, quando numes levaram-me a adentrar uma via loquaz, que leva por toda cidade quem sabe à luz; por ela era levado; pois por ela, mui hábeis éguas me levavam puxando o carro, mas eram moças que dirigiam o caminho.

O eixo, porém, nos meões, impelia um toque de flauta incandescendo (pois, de ambos os lados, duas rodas giravam comprimindo-os) porquanto as filhas do sol fustigassem a prosseguir e abandonar os domínios da Noite, para a luz, arrancando da cabeça, com as mãos, os véus.

Lá ficam as portas dos caminhos da Noite e do Dia, pórtico e umbral de pedra as mantêm de ambos os lados, mas, em grandiosos batentes, moldam-se elas, etéreas, cujas chaves alternantes quem possui é Justiça rigorosa.

As moças, seduzindo com suaves palavras, persuadiram-na, atenciosamente, a que lhes retirasse rapidamente o ferrolho trancado das portas; estas, então, fizeram com que o imenso vão dos batentes se escancarasse girando os eixos de bronze alternadamente nos cilindros encaixados com cavilhas e ferrolhos; as moças, então, pela via aberta através das portas, mantêm o carro e os cavalos em frente.

E a deusa, com boa vontade, acolheu-me, e em sua mão minha mão direita tomou, desta maneira proferiu a palavra e me saudou:

Ó jovem acompanhado por aurigas imortais,
que, com cavalos, te levam ao alcance de nossa morada,
Salve! Porque nenhuma Partida ruim te enviou a trilhar este

caminho, à medida que é um caminho apartado dos homens, mas sim Norma e Justiça. Mas é preciso que de tudo te instruas: tanto do intrépido coração da Verdade persuasiva (eupeithós) quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira.³³

A citação de Sexto pára nesse ponto. Simplicio acrescenta dois versos ao final: “Contudo, também isto aprenderás: como as opiniões precisavam manifestamente ser, elas que atravessam tudo através de tudo.”³⁴

A citação completa de Simplicio, além disso, usa outro substantivo no lugar de Verdade Persuasiva:

[É necessário que tu experimentes tudo,
tanto o ânimo intrépido da Verdade bem redonda (eukukléos),
como as aparências dos mortais,
nas quais não há uma confiança desvelante.]

Porém é necessário também isto de uma maneira totalizante conhecer: como o aparente necessitava ser tudo consumando através de tudo de maneira aparente³⁵

Este seria o texto do Fragmento I. A filosofia cética parece contaminar a maioria das interpretações posteriores e, como suspeitamos, o próprio registro do texto, quando oferece uma interpretação alegórica do Prólogo, logo após a citação, em que Sexto diz o seguinte :

Nestes <versos>, pois, Parmênides chama de "cavalos que o levam" os impulsos e apetites irracionais da alma; de "seguir conforme o caminho multi-falante (ou multi-falado?) do daímon" a contemplação (theoría) conforme a razão filósofa, razão essa que, ao modo de um acompanhante divino ("daimonial"), dirige, no caminho rumo ao conhecimento de todas as coisas; de "moças que o conduzem" as sensações, das quais as auditivas ele indica enigmaticamente ao dizer "embalado, pois, por duas rodas bem redondas", isto é, por dois ouvidos, através dos quais acolhe a voz. As <sensações> visuais chamou de "Heliades (filhas do sol) meninas", as quais "abandonam as moradas da noite" e "se precipitam na direção da luz" porque sem luz não se dá a utilização dos sentidos visuais. O "ir ao encontro de Justiça de muitas penas que tem chaves alternantes" <significa> a inteligência (diánoia) que detém as apreensões infalíveis. Ela, após acolhê-lo, promete que irá ensinar essas duas coisas: de um lado, "o coração

³³ Tradução de Fernando Santoro.

³⁴ Id.

³⁵ WRUBLEWSKI, Sergio. *Acerca da Nascividade* In *Os pensadores originários*. Rio de Janeiro: Edusf, , 2003.

inabalável da verdade bem-persuasiva", que é o patamar imóvel da ciência; de outro lado, "as opiniões (aparências) dos mortais, nas quais não há fé verdadeira", isto é, tudo que se funda na aparência (opinião) por ser incerto. No final, ele explica ainda mais claramente que não se deve dar atenção às sensações, mas à razão, pois diz: "que o hábito multi-experiente não te force esse caminho, ao longo do qual habilmente se move um olho desatento e um ouvido ressonante e uma língua, mas decide com a razão a prova multi-experiente por mim anunciada.³⁶ (Fragmento 7)

A primeira questão que aponta para a temática cética é a própria idéia de alegoria que, ao esvaziar a fala da Deusa de seu caráter "positivo", interpretando-a como um mero artifício retórico, faz jus a típica "descrença" pirrônica. Contra essa visão nos insurgimos munidos de um trecho de Heidegger que diz o seguinte:

Os versos introdutórios do Poema, I, 22s, não são o revestimento poético de uma conceituação abstrata... Sob essa premissa, fala-se como se de há muito houvesse certeza sobre o que seja a divindade dos deuses gregos, como se fizesse sentido falar aqui sobre "pessoas", e como se já estivesse decidida qual a essência da verdade, que aqui aparece como um conceito somente para personificar um conceito abstrato.³⁷

A crítica heideggeriana nos dá o mote da questão: Sexto Empírico pode estar oferecendo um texto editado de acordo com a pauta cética que transformou Xenófanos, por exemplo, num cético justamente por oferecer certa interpretação da sua crítica aos deuses.

O mesmo mecanismo está sendo usado aqui, ou seja, Sexto vê as imagens mencionadas por Parmênides como representações de certos aspectos do caminho filosófico, ou da maneira como se expõe esse percurso. Desse modo, cavalos são os impulsos e apetites irracionais, isto é, o ponto de partida do homem comum que está eivado de desrazão, mergulhado num nível primário de lida com o mundo sensível e que deve ser conduzido por um caminho expressivo ou expressado. A diferença entre "expressivo" e "expressado" pode ser significativa se, da perspectiva cética, não pudermos decidir a exata medida em que desvelamos um juízo correto acerca da razão ou somos induzidos a tal pelo próprio ritmo dos acontecimentos, já que os cavalos – apetites irracionais – nos conduzem; entretanto, esse impulso animal é magnetizado por algo divino, diverso dele mesmo: a razão o conduz ao conhecimento. Para tanto é

³⁶ RIBEIRO, Luís Felipe (trad.). *CONTRA OS LÓGICOS I, 111-114*. Florianópolis: UFSC, 2007.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Aletheia* In *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 219-220. O grifo é meu.

necessário saber ouvir atentamente – as rodas são ouvidos – e ver adequadamente – a visão propiciada pelas Helíades – até superar a mera apreensão sensível e obter a apreensão infalível da inteligência. A inteligência é o patamar imóvel da ciência, ou seja, o terreno da imperturbabilidade que o cético alcança depois de relegar os sentidos ao plano que lhes convém, isto é, depois de aprender que as aparências – opiniões – obtidas pelos sentidos são incertas. É isso o que ensina a experiência quando adequada a razão.

Note-se que o Poema e a interpretação parecem adendos, parecem misturar-se na filosofia cética de Sexto Empírico que tinha na (im) possibilidade de se afirmar verdades absolutas um de seus principais temas. A obra “Hipotiposes Pirrônicas” define o ceticismo da seguinte maneira:

A potência cética é antitética de fenômenos e númenos, segundo qualquer modo que seja, desde a qual chegamos, através da equípolência que há nos objetos -coisas e discursos- primeiro na suspensão, depois disto, na imperturbabilidade. Chamamo-la potência não segundo um conteúdo qualquer, mas simplesmente segundo o poder. Fenômenos chamamos os sensíveis que agora recebemos, visto que distinguimos destes os inteligíveis. O “segundo qualquer modo que seja” pode ajustar-se quer a “potência”, a fim de simplesmente acolhermos o nome potência, conforme dissemos, quer a “antitética de fenômenos e númenos”. Quando, pois, das mais diversas maneiras os contrapomos, ou fenômenos a fenômenos, ou númenos a númenos, ou contrapondo alternadamente, a fim de que todas as antíteses se absorvam, dizemos “segundo qualquer modo que seja”. Ou ainda o “segundo qualquer modo que seja” pode ajustar-se a “de fenômenos e númenos”, a fim de que não busquemos o como os fenômenos aparecem ou como os númenos são intuídos, mas simplesmente os recebamos. Discursos antitéticos acolhermos de modo algum significa que acolhemos afirmações, mas simplesmente a oposição dos combatentes. Equípolência dizemos da igualdade do que é segundo a crença e a descrença, visto que nada de nada dos discursos dos combatentes resta como mais crível. Suspensão é o repouso do pensamento, pelo qual nem decidimos algo nem colocamos. Imperturbabilidade é a quietude e serenidade da alma.³⁸

Tais concepções se filiam a um certo tipo de relativismo, o que talvez nada tenha que ver com a constituição que Parmênides pretendia para a sua própria filosofia.

Há que se perceber, portanto, o grau de dificuldade de obtermos um extrato

³⁸ RIBEIRO, Luís Felipe (trad.). *ESBOÇOS PIRRÔNICOS (I, capítulo IV): Que é sképsis?* Florianópolis: UFSC, 2007.

minimamente genuíno de Parmênides, para além da fundação onto-lógica clássica que a crença geral considera autêntica: “o ser é e o não ser não” presente no fragmento II, ou ainda a do fragmento III que diz “...pois o mesmo é a pensar e também ser.” Logo veremos se o mesmo tipo de dúvida não pode ser lançado também sobre os dois. Aliás, o III bem poderia ser uma proposição de cunho cético, já que indica certa isonomia entre a percepção do fenômeno e seu subjacente, satisfazendo portanto, num certo sentido, a tradicional crítica anti-metafísica realizada pelos cétricos.

Diógenes Laércio, outra de nossas fontes, afirma que os pirrônicos consideravam cétricos dois autores importantes no contexto eleata: Xenófanes e Zenão. Poderíamos dizer o mesmo de Parmênides, já que ele está justamente entre os dois, além do fato de que seu Poema nos impele para certa perplexidade aporética – com o perdão do pleonasma – ao propor a imobilidade do ser governando a existência dos fenômenos? Desse princípio, Sexto oferece uma definição clara ao apontá-lo como o “*patamar imóvel da ciência*”. A própria divisão do Poema em duas partes interessa, portanto, à produção do estado aporético, obrigando a uma suspensão do juízo para manter lado a lado uma verdade imóvel (lógica) e outra cosmológica ou fisiológica, uma razão distendida da cotidianidade.

No “labirinto palimpséstico”, em que se constitui essa parte da história da filosofia antiga, Diógenes é um dos responsáveis pelo registro da divisão tradicional do Poema em duas partes principais, um Caminho da Verdade e um Caminho da Opinião³⁹. Talvez seja a primeira divisão explícita, o que invalida a hipótese acima apontada, no sentido de que ela seria uma vantagem ao ceticismo. Do ponto de vista histórico, provavelmente sim, mas não do filosófico, tomado como reflexão arbitrária.

Vale lembrar a acusação de Nietzsche segundo a qual o próprio Diógenes seria um mero copista de Dioclês que teria escrito uma obra chamada “*Compêndio de História da Filosofia*”.⁴⁰ Hegel afirma que Diógenes fez um trabalho a-crítico, opinião também sustentada por Barnes. A compreensão completa dessa idéia de a-crítica implicaria na compreensão do seu oposto: o valor da crítica no sistema hegeliano, tarefa que será também protelada.

À parte essa acriticidade que, de certa forma deslegitima a sua história da filosofia, Diógenes dizia, a respeito dos filósofos cétricos, que eles pretendiam expor as doutrinas dos filósofos de um ponto de vista isento, portanto, a “acriticidade” - daqueles, ao menos – estaria justificada, num sentido simples. Mas essa pretensão de imparcialidade não seria também uma

³⁹ DIÓGENES, Laércio. *Vidas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1988. p. 268.

⁴⁰ KURY, Mario da Gama. *Introdução a vidas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1988. p. 8

maneira de corroborar a ataraxia, a indiferença e a aporia diante do dogmatismo contraditório?

Bem ou mal, o ceticismo tem a pretensão de apresentar as “teorias dos outros” de maneira isenta, o que, sem dúvida se coaduna com a idéia de não definir coisa alguma, não aderir a qualquer opinião (*dóxa*?) e, ao tornar paralelas as diferentes noções sobre um objeto qualquer, confirmar o princípio de que a toda proposição corresponde outra. Tal princípio pressupõe a própria função lógica proposicional. Nada estranho, portanto, supor o *Tratado do Não-Ente*, de Górgias, como a “outra proposição” de Parmênides, já que ambos foram preservados lado a lado por Sexto. Barbara Cassin⁴¹, estabelece relações diretas sobre essa temática que não iremos abordar aqui nesse momento. Interessa-nos o fato de que no interior do próprio Poema reconstituído, Parmênides talvez esteja sendo usado – por mais deselegante que isso possa parecer – ou talvez se prestando aos desígnios de seus editores céticos, ao menos no momento em que se estabelece o paralelo entre razão e sensação, verdade e opinião.

Diógenes afirma que o pirronismo subtraía dos sentidos toda e qualquer possibilidade de julgamento, mas ao mesmo tempo prescrevia uma prudência sensata nos assuntos cotidianos: “Segundo os céticos, as coisas não são como parecem ser, mas são meras aparências. E diziam ainda que sua investigação dirigia-se não ao pensamento – pois o pensamento é evidentemente pensamento – e sim ao que se percebe por meio dos sentidos.”⁴² Portanto, repito, a temática está diretamente ligada a última frase do Prólogo.

Se o ceticismo pirrônico dividia-se entre uma suspensão do juízo no plano das idéias e uma prudência na lida com os fenômenos cotidianos, isso não implica a sua negação. A saber, mesmo que Pirro não propugnasse verdades acerca das coisas mostradas pelos sentidos ele não se abstinha de levá-las em consideração como elementos presentes, existentes, apesar das anedotas registradas por Diógenes. De modo que a exortação à busca da verdade, outra característica cética, presente no Prólogo é coroada como uma frase que bem poderia representar a atitude pirrônica de manter em aberto o julgamento sem negar o aparente, a *dóxa*: como as aparências tornam-se ser, tudo atravessando e tudo constituindo. Significa que, a grosso modo, as aparências enganosas estão aí para serem apreendidas pelo patamar imóvel da ciência. Aliás, o estabelecimento de uma referência fixa parece fundamental para que o mecanismo científico possa explicar o devir empírico e fenomênico. Dumont observa, nesse sentido, que “longe de derrubar toda ciência a dúvida [cética] é solidária de um dado estado

⁴¹ CASSIN, Barbara, *O efeito sofisticado*. São Paulo: Editora 34, 2005. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro.

⁴² *Ibid*, p. 272.

da ciência”, apontando inclusive que Sexto Empírico “abre a possibilidade de edificar uma ciência não dogmática, que seria experimental.”

2.2 O PARMÊNIDES DO NEOPLATONISMO

A maneira pela qual a citação de Simplício poderia ser útil ao ceticismo nos possibilitaria elucubrações muito mais amplas, a ponto de lamentarmos o fato de tal citação não ter origem justamente em Sexto Empírico, dada que ela poderia ser o próprio paradigma de sua ciência. Mas, o que poderia ter sido uma bela contribuição de cunho cético, empírico-fenomenista, passou para a história sob a rubrica de Simplício, que como já apontamos era um enciclopédico comentador de Aristóteles, em particular da Física, de onde brota a maioria das citações do Poema. A *Física* de Aristóteles e suas discussões em torno de Parmênides serão objeto de um capítulo a parte, dada a densidade de suas formulações. Entretanto, é inegável o viés neoplatônico de Simplício, ainda que ele esteja, historicamente, na folhagem e não na raiz desse movimento que começa em Plutarco e obtém algumas de suas mais importantes características com Plotino, justamente a fonte do tão discutido Fragmento III. De que modo caracterizar esse neoplatonismo?

A resposta a essa pergunta nos mostra que o fato de o Poema servir a um certo empirismo científico não constitui exclusividade cética, pois versos tão dualistas e ambivalentes, quanto são os dois últimos do Prólogo, podem ser associados a tese neoplatônica que explicita primeiro a diferença entre mundo inteligível e mundo sensível e, segundo e no limite, a própria distinção entre o Primeiro Princípio – Uno – e os entes (aparentes).⁴³ Tal associação e serventia poderia, por exemplo, esclarecer a visão de Burnet de que Parmênides não negou a possibilidade de movimento dentro da esfera do Ser, corroborando sua já mencionada tese da ruptura com o mito e a inauguração do pensamento científico. Segundo Moliner⁴⁴, essa tese atribui ao Ser de Parmênides o mesmo papel que a Ciência Moderna delega ao princípio de conservação da matéria: suas partes não podem mudar de lugar – vale dizer, gerar ou perecer – ou de volume, embora possam assumir aparências distintas fruto de suas possíveis combinações. Associamos tal leitura de Burnet ao

⁴³ Cf. AUBENQUE, Pierre. *Plotino e o neoplatonismo*. In CHATELET, François. História da Filosofia/ Idéias, Doutrinas, vol. I. Rio de Janeiro, Zahar, 1973. p. 202-203.

⁴⁴ MOLINER, Fernando Montero, *Parmênides*. Madrid: Gredos 1960. p. 127

neoplatonismo em geral, e particularmente, a um certo uso físico-silogístico em Simplício, justamente porque uma das idéias daquele movimento filosófico era a referência ao Uno como uma espécie de matriz que, nas palavras de Aubenque, “se propaga sem sair de si mesmo... desdobra-se permanecendo”. A caracterização físico-silogística, postulado com pretensões científicas de Simplício é oriunda de Aristóteles e implica em erigir um postulado geral – o princípio do Ser imóvel parmenídico – e sua aplicação específica: como os aparentes adquirem verossimilhança ou, mais precisamente verdade bem redonda. A expressão é oriunda do termo *eukukléos* e remete, segundo o próprio Moliner, a circularidade silogística que caracteriza um típico intérprete de Aristóteles, acostumado a completar os textos do estagirita de acordo com essa ferramenta.

Podemos supor que, num certo sentido, essa espécie de dualismo que Simplício apresenta ao mesmo tempo em que sintetiza – dada a ambivalência dos versos que acrescenta ao Prólogo – representa uma mirada neoplatônica na medida em que se remete a pauta inaugurada por Plutarco, Plotino e Proclo.

Iremos dedicar o próximo capítulo exclusivamente à análise dos importantes versos de Simplício no final do Prólogo tendo como pano de fundo a Física de Aristóteles, portanto nos eximimos, nesse momento de aprofundar essa discussão. A importantíssima citação de Simplício (Porém é necessário também isto de uma maneira totalizante conhecer: como o aparente necessitava ser tudo consumando através de tudo de maneira aparente) será abordada quando tratarmos de Aristóteles, porque, apesar de, não raramente o estudioso de uma determinada filosofia tornar-se, ele próprio, um filósofo original, nesse caso temos uma ligação que faz do comentador uma espécie de anexo do filósofo, sem que isso signifique desmerecer o comentário à *Física*.

Antes, porém, cabem algumas palavras sobre Proclo, fonte de versos que, complementado o Prólogo são considerados como pertencentes ao Fragmento II:

Pois bem, agora vou eu falar, e tu, prestes atenção ouvindo a [palavra acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar:
uma, para o que é e, como tal, não é para não ser,
é o caminho de Persuasão — pois segue pela Verdade —,
outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,
esta via afirmo-te que é uma trilha inteiramente insondável;
pois nem ao menos se conheceria o não ente, pois não é realizável, nem tampouco se o diria: ⁴⁵

⁴⁵ Tradução Fernando Santoro.

Há uma visão de que o neoplatonismo produziu mudanças significativas na filosofia grega suficientes para caracterizá-lo como um movimento original e com elementos diferentes do platonismo e do pré-socratismo. Esta visada tem entre seus representantes autores como Pierre Aubenque, E. Brehier, entre outros, que pensam no mínimo em uma retomada de temas e no máximo numa superação da metafísica clássica. Bem ou mal, o fato é que a temática neoplatônica está toda em Platão de forma sistematizada, e em Parmênides e Heráclito, de forma ao menos embrionária. Essencialmente, esta temática consiste em pensar o Uno e o Múltiplo, o Inteligível e o Sensível, e no limite a questão do Verdadeiro e do Falso (discurso), ou de um critério epistemológico para decidir entre um e outro. O que entendemos aqui por critério epistemológico será discutido com profundidade no próximo item desta dissertação, tendo como objeto a noção aristotélica de princípio primeiro. Por ora, podemos dizer que a idéia de critério da verdade é o próprio objeto daquilo que Aubenque chama de crise cética, desembocando numa retomada radical da física clássica por parte dos neoplatônicos. Tal retomada pode ser vislumbrada a partir da questão do Uno, fundamental na filosofia de Proclo, Clemente, Plotino e Simplicio, algumas de nossas mais importantes fontes do Poema de Parmênides.

O próprio Clemente explicita a boa dose de misticismo que o neoplatonismo assume. Clemente é autor do Fragmento IV, onde se estabelece um complemento ao conciso Fragmento III, que afirma de forma genérica a identidade entre ser e pensar. No fragmento IV, essa relação ganha um ar literal, que nos parece fantástico e, no entanto, sofisticado do ponto de vista da utilidade estratégica para a filosofia patrística ali esboçada. Dizemos misticismo no sentido daquilo que se entende por um certo silêncio místico gerado, entre outras causas, pela abordagem neoplatônica das chamadas doutrinas não-escritas de Platão. Esse produto é muito bem sintetizado por Pierre Aubenque que o define como “transcendência absoluta do primeiro princípio, inacessível a toda experiência sensível e a toda determinação intelectual”; o que representa a ruptura com a tradição helênica precedente já que por consequência ocorre a inefabilidade ou impossibilidade do discurso em apreender sua essência. Essa inefabilidade leva ao discurso negativo e a própria oposição do Uno aos entes. Outra inovação do neoplatonismo é a transferência do centro de gravidade filosófica: o primeiro princípio passa a ser encarado como infinito, e o infinito entendido como qualidade, oposto às “essências finitas que dele derivam”, não podendo ser determinado; desse modo a preocupação central passa a ser a salvação do indivíduo pois ele não mais se distingue da totalidade, ao mesmo tempo em que nela se dissolve. Tais teses, informa Pierre Aubenque, nos levam a classificar

“o misticismo plotiniano por oposição ao racionalismo helênico”. Se a biografia dos filósofos pode ser levada em conta nesse terreno difícil, Plotino, fundador do neoplatonismo, “autor” de um dos mais importantes fragmento do Poema, destacado inclusive por Heidegger, deveria, numa cronologia histórica, figurar como o quarto cedendo o lugar do terceiro a Clemente; este, por sinal, foi o primeiro filósofo a converter-se ao cristianismo portanto, o primeiro a estreitar os laços entre filosofia e religião ou teologia cristã. Tal aproximação faz sentido se considerarmos ainda que o Fragmento II é fornecido por Proclo, herdeiro dos dois primeiros, e um filósofo com preocupações místicas evidentes, pois sua teologia filosófica explicita o Uno-deus, que a tudo governa. A esse respeito, Cícero Cunha Bezerra escreve que: “A dialética platônica se converte, com Proclo em um processo de iniciação que tem na transcendência do Uno-Deus, a fonte de uma manifestação autárquica e auto-constituente.”⁴⁶

O contexto da citação de Proclo envolve, além da acusação de obscuridade contra Parmênides, uma equiparação com Platão que teria realizado distinções explícitas entre as modalidades de razão e conhecimento. Parmênides teria feito o mesmo, porém, a sua poesia teria prejudicado a clareza de exposição dessas modalidades.

Antes do fragmento II Proclo menciona o final do Prólogo do Poema, a saudação e os primeiros ensinamentos da Deusa. Na sua interpretação dessa fala a distinção entre níveis de saber e verdade é, sem dúvida, possível, evidente e confortável para um neoplatônico. Diké saúda seu aprendiz e alerta (Prólogo):

[É necessário que tu experimentes tudo,
tanto o ânimo intrépido da Verdade radiante,
como nas opiniões dos mortais, em que não reside
nenhuma confiança legítima.]

Fragmento II:

Pois bem, agora vou eu falar, e tu, prestes atenção ouvindo a [palavra acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar: uma, para o que é e, como tal, não é para não ser, é o caminho de Persuasão — pois segue pela Verdade —, outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser, esta via afirmo-te que é uma trilha inteiramente insondável; pois nem ao menos se conheceria o não ente, pois não é realizável, nem tampouco se o diria: ⁴⁷

⁴⁶ BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 115.

⁴⁷ Tradução Fernando Santoro.

Plotino, que preservou o fragmento III, usa-o para justificar a doutrina segundo a qual ser e pensamento identificam-se, com a ressalva de que o ser não está situado entre os objetos sensíveis. Segundo ele, Parmênides “abraçou esta doutrina” ao afirmar: “Fragmento III: (...) pois o mesmo é a pensar e também ser.”

A frase em si não parece permitir uma distinção precisa entre um ser fora do sensível e os objetos que caem sob a sensibilidade. A interpretação de Plotino indica, talvez, uma solução que vislumbra uma maneira de encarar a ontologia parmenidiana sob a ótica de uma ascese agnóstica, digamos assim. Não há dúvida de que o Fragmento III é amplamente discutível. Heidegger aborda-o afirmando que todas interpretações modernas são equivocadas já que reduzem o pensamento a um ente a frente de todos os outros, mas ainda sim, um ente simplesmente dado, ou transformam-no em mera função de “representabilidade dos objetos enquanto objetividade para o eu da subjetividade”⁴⁸ Segundo ele, haveria uma terceira possibilidade mais fiel ao espírito platônico: “(...) as idéias constituem o sendo de todo ente. As idéias são puramente visíveis apenas no noien, apenas no captar não sensivelmente. O ser pertence ao âmbito dos noenta do não-sensível, do supra-sensível.” Tal perspectiva, discutível é, segundo Heidegger, mais próxima da interpretação plotiniana, segundo a qual o pensar seria enquanto aquilo que se pronuncia no ser.

A remissão do ser a um fora dos objetos sensíveis e a colocação do pensar nesse mesmo âmbito representam uma forma de ascese ao uno através da inteligência. A inteligência universal, digamos assim, é, como vemos na *Enéada* “Sobre o Bem e o Uno” objeto pensante e objeto pensado. Além disso, na teologia neoplatônica, podemos ver que a inteligência ocupa um papel de acesso ao ser na medida em que se contempla a si mesma, puramente. Entretanto, o ser mesmo, anterior a ela, não poder ser captado e, talvez, esteja no limite da inteligibilidade: “O Ser tem uma forma, que é a forma característica do ser, e esse termo de que falamos está privado de toda forma, inclusive da forma inteligível.”⁴⁹ Considerando que as três hipóstases principais do sistema plotiniano são a da alma, a da inteligência e a do uno, poderíamos dizer que pensar e ser constituiriam um aspecto da ascese que, no silêncio místico, leva a alma a abraçar o ser na sua unidade. O ser, na sua plena unidade, personifica o Deus de Plotino que assim banha a multiplicidade, a maneira do sol, e que, portanto pensa a si próprio, de maneira que se faz a si próprio, de maneira que é, sem depender de outra coisa que pense por ele. A mente desse deus abarcaria a multiplicidade em seus limites, dentro de sua

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. In *Ensaio e Conferências; Aletheia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁴⁹ PLOTINO. *Eneadas*. Madrid: Gredos, 1992.

própria unidade.

Clemente de Alexandria, por sua vez, dá uma outra perspectiva a essa problemática. Plotino concebe o Uno como um aspecto “agnóstico” da sua teologia e como o ápice de uma cadeia de “eventos” transponíveis através da ascese que vai do sensível, passando pelo conceitual, pelo matemático, até o ininteligível Uno-Deus, visualizado pela experiência mística. Clemente, por sua vez parece, no sentido inverso, rumar a uma facticidade religiosa, ao afirmar que, no Fragmento IV Parmênides estaria especulando “enigmaticamente sobre a Esperança”. Talvez pudéssemos substituir “Esperança” por “Fé”, já que trata-se de um autor que possui, num certo sentido, uma soteriologia. Etienne Gilson⁵⁰ corrobora esta afirmação observando que Clemente oferece, com sua obra, um conjunto de prescrições morais que tratam de extrair da filosofia grega aquilo que possa servir a finalidades religiosas. Enquanto tal, Clemente representa uma passagem entre a filosofia platônica, o estoicismo e a religião cristã.

Vejamos o fragmento por ele preservado:

Fragmento IV:

Observa as coisas que, embora ausentes, têm uma sólida presença no pensamento; pois não há de arrancar o que é de sua ligação com o que é, nem o dispersando por toda parte no universo nem o reunindo.

Primeiramente, cabe observar que a concisão de Plotino e sua respectiva impenetrabilidade, parecem dar lugar a uma descrição mais direta de uma interioridade mental capaz de produzir a presença de algo ausente, ou de algo maior, distante, um outro, um fora, um além. Este “além” liga-se a si mesmo, ainda que esteja disperso ou reunido “por toda parte no universo”. O pensamento seria capaz de tornar presente o ausente, de conferir existência ou efetividade ao invisível, quiçá, ao incompreensível. É inegável um certo tom mágico-idealista na descrição do pensamento.

O fato de o ente ligar-se ao ente, isto é, de não ser possível “arrancar o que é de sua ligação com o que é” é um ponto do Fragmento doxografado por Clemente que dá uma certa medida da problemática do neoplatonismo: “uma tradição da não-contradição e da identidade tautológica”⁵¹. Ora, se o que é é, obviamente não caberia desligá-lo do que é, ao menos

⁵⁰ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970.

⁵¹ BENOIT, Hector, *A dialética do um e do bem: de Parmênides aos elementos de Proclus*. Boletim do CPA, Campinas, n. 5/6, jan./dez. 1998.

enquanto é: trata-se de tautologia pura. Afastadas as conseqüências que platonismo postula a partir do *Sofista*, bem entendido. A continuidade dessa tradição evita uma aporia absoluta baseando-se naquilo Benoit chama de “trapaças da teologia”.

Proclo também é responsável pelo Fragmento V e, ao citá-lo no seu comentário ao diálogo *Parmênides*, afirma que o Eleata concebia o ser como “separado do todo e no supremo de todos os seres, no qual o ser foi primeiramente manifestado”⁵². O ser de Parmênides, assim apresentado, torna-se um comando absoluto, imperando sobre todas as coisas e, ao menos provisoriamente, constitui-se num algo diferente daquilo que governa. Dito de outro modo: a universalidade separa-se do particular que determina. Mas isto não levaria a dificuldades no que tange a unidade do Ser?

Lembremos que para Proclo a filosofia platônica representa uma transmissão de ensinamentos teológicos através de um instrumento científico: símbolos e analogias complexas constituem aquele que é por ele considerado o mais importante dos diálogos: o *Parmênides*. Ali, ainda segundo a interpretação procleana, encontramos a mais avançada “profundidade religiosa e mística de Platão”, uma “ginástica do olho da alma” que, através do árduo exercício dialético, confrontado constantemente com a aporia, purifica a alma rumo a revelação platônica, entendida como uma teogonia científica. Nesse sentido, a dialética como uma ascese mística é um exercício de saber da alma consigo própria, o que de certa esclarece o sentido e o uso do :

Fragmento V:

[Pois aquilo que adere ao que é]⁵³

O Encontro, porém, é para mim,
de onde começarei; pois lá mesmo chegarei ainda outra vez.⁵⁴

Proclo, como exceção do pequeno fragmento em B8.25 que diz “Pois aquilo que adere ao que é” não enumera uma lista de predicções do Ser, como fará Simplicio no Fragmento VII-VIII. Entretanto, fornece, no Fragmento II uma citação fundamental na história da ontologia segundo a qual há dois caminhos pensáveis.

⁵² BARNES. Op. Cit. p. 157.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Tradução: Fernando Santoro.

Pois bem, agora vou eu falar, e tu, prestes atenção ouvindo a [palavra cerca das únicas vias de questionamento que são a pensar: uma, para o que é e, como tal, não é para não ser.

Note-se a semelhança com a única citação doxográfica atribuída a Platão no Fragmento VII: “Jamais se provará isso, que o não-ser é: afasta teu pensamento dessa via de investigação” (Sofista , 237A).

A afirmação de Proclo, segundo a qual a Deusa irá explanar sobre os dois caminhos é extremamente polêmica, já que torna de alguma maneira viável o caminho do não-ser, se ele existe enquanto possibilidade, ainda que ligado as opiniões dos mortais, como previne Sexto Empírico no complemento do Fragmento VII:

Mas o que pensas, separa desta via de investigação;
Nem o hábito multitudinário ao longo desta via te force
A vagar o olhar sem escopo, e ressoar ouvido
E língua, mas discerne pela palavra a litigiosa contenda
Por mim proferida.⁵⁵

Entre outros problemas, a preservação procleana do Fragmento II nos confunde notadamente com o problema debatido no *Sofista*, em que se coloca nos seguintes termos: se posso dizer o não-ser então ele é, logo se no Fragmento II Proclo mencionou “acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar: uma, para o que é e, como tal, não é para não ser, ... outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,” não estaria de certa forma comprometendo-se com a armadilha da sofística acima mencionada?

Qual seria essa armadilha?

Se o não-ser não existe então tudo que é produzido ou concebido ou especulado possui ser, ou melhor, existe, uma vez que pode ser sondado, pode ser dito, logo, o caminho do não-ser, uma vez mencionado no Poema, seria concebível.

2.2 O PARMÊNIDES DE PLATÃO

Obviamente invocar o famoso “parricídio” realizado no *Sofista* significa confrontar um

⁵⁵ Ibid.

texto com sua análise menos íntegra. Dito de outro modo, o diálogo *Parmênides*, ao invés do *Sofista*, seria o mais adequado para entendermos como o Eleata é pensado por Platão. Entretanto, como aqui trata-se de uma contextualização sumária da filosofia dos doxógrafos, *O Sofista* representa esse entorno. Além disso, não estão em discussão todas as conseqüências de uma possível ruptura por parte do movimento neoplatônico que, a nosso ver, radicaliza, na versão procleana, as aporias do diálogo *Parmênides* de modo a desembocar numa dialética positiva que é afirmação da tradição de “univocidade tautológica parmenideana” sintetizado no Uno-Deus que subordina o *nous* ou ciência, tal qual se entende a maneira aristotélica. Esta subordinação não é no sentido de uma concessão da parte de Aristóteles. Tentaremos mostrar, na seqüência da dissertação, alguns aspectos desse processo que bem poderia ser chamado de abarcamento, isto é, a “dialética parmenideana” de alguma maneira possibilita a ciência aristotélica ao mesmo tempo que se mantém um passo atrás, no monismo pleno e imóvel do Ser. Também poderia ser dito um passo fora, ou um passo outro. A univocidade tautológica é o gancho para Simplicio e, deste, para Aristóteles.

Antes, porém, caberia entender ou construir alguns aspectos razoáveis em torno da citação do *Sofista* que, segundo Benoit, representa justamente uma ruptura com a tradição monista do ser e enfrentar, nos seus termos gerais, a invenção da dialética propriamente dita.

Esclareçamos os fatos. A tradição monista do ser nos parece a mais fiel ao espírito de um texto que, embora obscuro, conserva sua força justamente na provocação dessa possibilidade. Entre outras conseqüências essa tradição amarra-se a unidade do ser, a qual foi defendida com os mais complexos movimentos literários e tratadísticos pelo neoplatonismo. Tais movimentos, em última instância, amparam-se numa perspectiva teológica cuja influência foi sentida até a Renascença e desta ao idealismo alemão em que Hegel recorre a palavra de Deus para entender a essência absoluta de todas as coisas⁵⁶. Assim, uma espécie de espírito absoluto já está previsto na leitura neoplatônica do Poema que garantiria primeiro a unidade soberana e ininteligível do ser e, segundo, a ascese mítica como caminho complementar ao do exercício dialético.

O contexto da citação de Platão é justamente o *Sofista*, um diálogo em que, ao contrário do *Parmênides* que foi interpretado figurativamente por Proclo de forma adequar-se aos seu Elementos Teológicos, o Estrangeiro emprega um método de redução e/ou refutação inteiramente claro que produz ou demonstra o não-ser, identificado como o falso, para garantir a possibilidade do discurso verdadeiro. Pode-se lançar suspeita sobre o procedimento,

⁵⁶ Cf. BENOIT, Hector, *A dialética do um e do bem: de Parmênides aos elementos de Proclus*. Boletim do CPA, Campinas, n. 5/6 jan./dez. 1998.

no sentido até mesmo de identificar elementos sofisticos na própria fala do Estrangeiro, mas inegável é o chamado parricídio do Pai Parmênides:

Estrangeiro — É que semelhante proposição se atreve a afirmar a existência do não-ser, sem o que o falso também não existiria. Parmênides, o grande, meu filho, desde o nosso tempo de criança e enquanto viveu protestou contra essa doutrina, repetindo sempre, tanto em prosa corrente como em verso:
Nunca, falou, chegarás a entender que o não-ser possa ser.
A alma conserva afastada de tais reflexões.⁵⁷

Ao longo do debate o Estrangeiro confronta o discurso dos primeiros filósofos com o não-ser quase como se este fosse uma imposição matemática, como o zero que serve para designar uma “negatividade positiva”. A questão ruma para uma idéia do não-ser como a própria arte humana, não-divina, portanto inteiramente falível, passível de falsidade, de afirmações contraditórias. A negativa de tal possibilidade do não-ser leva o Estrangeiro a exclamar:

— Mas, por Zeus! Como poderá ser tal coisa? Teremos de admitir, assim à ligeira, que de fato o movimento, a vida, a alma, o pensamento não participam verdadeiramente do ser absoluto, e que este nem vive nem pensa, mas, venerável, sagrado e privado de inteligência, permanece imóvel?

Evitar tal disparate implica no entender o ser e o próprio não-ser, o movimento e o repouso, o mesmo e o outro como gêneros do discurso e, como tal do pensamento, a serem bem ou mal manobrados, combinados ou separados, parcial ou inteiramente, mas sempre misturados na sua referência. Dessa mistura depende a própria legibilidade do discurso:

Estrangeiro — Então, conforme disseste, em nada ele (o não-ser) será inferior aos outros, com relação ao ser, sendo-nos lícito afirmar sem vacilações, que o não-ser possui incontestavelmente natureza própria, e assim como o grande era grande e o belo, belo, e também o não-grande, não grande, e o não-belo, não belo: do mesmo modo diremos que o não-ser tanto era como é não-ser, tendo, pois, de ser contado como uma idéia no conjunto dos seres. Ou ainda terás alguma dúvida, Teeteto, a esse respeito?
Teeteto — Nenhuma, absolutamente.

⁵⁷ PLATÃO. *O sofista*. Belém: UFPA, 1980. Tradução Carlos Alberto Nunes.

Aparentemente não haverá como extrairmos uma dialética positiva, no sentido de uma teologia do absoluto que tudo sintetiza a partir do *Sofista*. A própria constituição da dialética parece estar vinculada ao não-ser, necessariamente, de modo que se constitui na própria descrição do ser em relação ao não-ser e vice-versa, funcionando como um jogo de idéias representativas num esquema de conjunto, participativo:

Estrangeiro — O não-ser se nos revelou como um gênero entre os demais, distribuído entre todos os seres.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Passemos, então, a considerar se ele se mistura com a opinião e com o discurso.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Se não se misturar, a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso, pois pensar e dizer que não é: eis o que a meu ver, constitui falsidade no pensamento ou no discurso.

Num certo sentido então, a dialética resume-se na adequada combinação de gêneros de modo a sempre descrever as forças opostas que constituem cada ser: ele mesmo e outro ele, e outro mesmo. O não-ser seria o outro do ser e, ao mesmo não-ser ele mesmo corresponde também o não-mesmo, e este por sua vez possui o seu outro. Mas tal não nos conduz justamente onde a precaução cética aponta um problema? Ou, tanto pior, ao próprio espaço onde vagueiam bicéfalos os mortais, a multidão indecisa para quem ser e não-ser são o mesmo e não o mesmo, como doxografou Simplício no Fragmento VI? Aqui não poderíamos dizer que a univocidade, ou monismo pleno e misterioso de Parmênides se enredou abruptamente numa armadilha de compromisso com a decisão crítica posterior do platonismo e do aristotelismo? Com certa noção de clareza e distinção que sempre desdobra a camada de ser superposta ao não-ser? Simplificando: compromete a mensagem parmenideana – sim pois qual palavra seria melhor? Filosofia? Teoria? - com um tipo de busca da verdade que propõe a investigação constante, a escavação sempre mais profunda da verdade, talvez infinita, onde apenas o próprio movimento dessa arqueologia represente um ponto fixo, qual seja, o de uma espécie de bom senso do sujeito ao realizar as predicções. Esse bom senso obriga a de-cisão, a concatenação.

3 LEITURA IMANENTE - O PARMÊNIDES DE SIMPLÍCIO: PLATONISMO E ARISTOTELISMO PARA UMA INTERPRETAÇÃO SUPOSTAMENTE

IMANENTE DAS PREDICAÇÕES.

A concatenação acima exigida, como insinuamos, parece estar comprometida com uma lógica outra, ou uma lógica derivada, que não necessariamente manterá qualquer aporia, mesmo fundamental e mesmo que a mensagem original pretendesse sustentar algum paradoxo, visto como tal em retrospectiva.

Os aspectos biográficos de Simplicio, como é sabido, ligam-no diretamente a Aristóteles, já que foi um notório comentador da *Física* do Estagirita. Não faremos aqui maiores digressões acerca das diferenças entre a dialética platônica e a lógica aristotélica, tomando-as como produtos da mesma trilha filosófica aberta pelo Poema, trilha essa também compreendida *a posteriori* como do princípio de identidade. Ambas, dialética e soligística, nutrem-se de um entendimento acerca do Poema, apropriando-se dele e, deliberadamente, dilapidando-o para fins próprios, como afirma Beaufret:

...de Platão a Parmênides a consequência é boa, sem que haja qualquer preocupação com a possibilidade de que o próprio platonismo talvez seja, relativamente ao pensamento de Parmênides, somente um fenômeno ulterior e derivado. Não só as interpretações correntes platonizam Parmênides, mas se deixam despreocupadamente arrastar até o anacrônico segundo lance de uma espécie de hiperplatonismo, cujo insustentável rigor precisamente Platão teria sido levado a abrandar, para o próprio bem da filosofia.⁵⁸

A dialética, salvaguarda da possibilidade de discurso verdadeiro, como visto no ítem anterior vale-se de uma espécie de “assassinato do Pai Parmênides”, mas essa ruptura preserva alguma coisa da originalidade parmenídica contra a qual se bate. E somente porque pode nutrir-se desse choque com o princípio que sangrou do Poema é que a dialética produz sua noção de referenciação, a qual é fundamental para a possibilidade do discurso, para o estabelecimento de relações entre os gêneros de modo que estas digam alguma coisa inteligível, isto é, constituam-se dentro de um estadio mensurável, dentro de um critério relativo, um tipo novo de discurso filosófico.

Pode-se dizer que a trave encontra-se a 50 m do ponto que designa o meio do campo porque estabeleceu-se tais referências, isto é, em relação ao ponto marcado, a trave encontra-se a 50 metros de distância. O ser dessa distância é o não-ser a distância que separa o estádio do centro da cidade, ou não-ser de tantas outras infinitas distâncias. Nesse sentido a referência

⁵⁸ BEAUFRET, Jean. *O poema de Parmênides*. São Paulo: Abril, 1973.

é um marco do ser que estabelece imóvel na sua provisoriedade. Tal imobilidade, porém, é imprescindível para o cálculo da mobilidade que a ela se relaciona negativamente. A noção de relatividade propicia, portanto, o cálculo da mobilidade, porque mantém um marco imóvel que se comporta como um ser parmenídico, entendido à maneira neoplatônica, isto é, idêntico a si mesmo, cuja visada é fundamental para o cálculo, para a obtenção de qualquer ferramenta oriunda de uma harmonia entre a unidade e a multiplicidade. Mas em que isso constitui um ferramental?

Pense-se em colocar uma quantidade x de torcedores dentro do estádio e será estabelecida uma harmonia entre uma determinada multiplicidade e uma dada unidade. Captar o princípio segundo o qual tal equalização é possível representa a extração de uma ferramenta, uma maquinaria lógica suficiente para se obter a identidade da diferença e vice-versa, portanto, para se dizer o que é, para se dizer o ser, supostamente sem transformar a ontologia numa tautologia, numa henologia. Trata-se, repito, de se alcançar um ponto desde onde a linguagem retorce sobre si mesma e aponta o que é verdadeiro e falso. Trata-se da possibilidade de discurso sobre o mundo, cuja multiplicidade, cujo devir está o tempo todo negando-a, já que movimento absoluto é repouso absoluto, como diria Heráclito. O estabelecer um metro, uma marca honestamente pintada, significa usar o Ser de Parmênides até certo ponto, até a medida de um bom senso. É impossível fazer ciência, sem a noção de referenciação, como nos informa modernamente Deleuze⁵⁹.

Ora, o que caracteriza a ciência está tão repleto de frieza da silogística, quanto de tensão dualista da dialética que o Estagirita define como regra do jogo de problemas geralmente aceitos⁶⁰ e, nesse sentido razoáveis. Entretanto, como o raciocínio dialético é aquele que parte de opiniões geralmente aceitas, não satisfaz a noção de demonstração, que por sua vez parte de premissas primeiras e verdadeiras e, nesse sentido o silogismo perfeito seria aquele que parte da própria efetividade do real para dele extrair alguma conclusão.

Note-se, a partir de textos como *Tópicos*, *Analíticos* e *Da Interpretação*, que há um sentido de determinação do real, do efetivo que parte do solo estabelecido no *Sofista* rumo a uma determinação da possibilidade de discurso segundo a qual o discurso falso simplesmente não é. E não é por conta da impossibilidade ontológica, mas sim por conta de uma convencionalidade da linguagem que obriga-a um certo esvaziamento da mesma, no sentido de que ela a tudo se presta:

⁵⁹ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2005.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Tópicos*. Editora Nova Cultural, 1991.

Assim como na alma se dá ora uma representação, que não desvela a verdade nem falseia nada, ora uma representação, em que uma destas alternativas deve forçosamente estruturar-se, assim também na fala. Pois tanto o falso, como o verdadeiro pertencem ao âmbito da conjunção e disjunção. Em si mesmos, os nomes e os verbos se assemelham à representação que não tem nem conjunção nem disjunção, tais que "homem" ou "branco" quando não se lhes acrescenta mais nada. Um exemplo é o "bode-veado", que, decerto, significa alguma coisa mas nem desvela a verdade nem falseia nada, se não se ajuntar que é ou que não é, seja simplesmente ou seja em algum tempo.⁶¹

Nesse sentido os nomes "Ser" ou "Não-ser" ganham valor em função da sua predicção, que varia conforme a verdade das premissas:

Além disso ditos por si mesmos e em si mesmos os verbos são nomes e significam algo - pois, em se falando, fixa-se o pensamento e o que é ouvido repousa - mas ainda não significam se é ou não, pois o "ser" ou "não ser" não são signos do real, nem tampouco o "ente", vistos sozinhos. Pois estes nada são, porém adsignificam, se estão em uma composição, a qual sem os componentes não são pensados.⁶²

Nesse sentido Aristóteles teria assimilado a mensagem parmenideana pelo viés dialético do *Sofista*, remetendo-a a um instrumental vazio, isto é, reduzindo-a a uma forma primeira da qual verte o próprio silogismo perfeito. Tal forma seria o primeiro motor imóvel, identificado não apenas como causa eficiente maior, mas, tradicionalmente compreendido como o deus aristotélico.

A propósito disso a citação de Simplicio completa constitui-se no seguinte.

Fragmento VI:

Precisa que o dizer o pensar o que é seja; pois há ser,
Mas nada não há; isto eu te exorto a indicar.

Pois [...] por esta primeira via de investigação,
Em seguida por aquela em que mortais que nada sabem
forjam, bicéfalos; pois despreparo guia em frente
em seus peitos um espírito errante; eles são levados,
tão surdos como cegos, estupefatos, hordas indecisas,

⁶¹ ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Editora Nova Cultural, 1991.

⁶² Ibid.

para os quais o existir e não ser valem o mesmo
e não o mesmo, de todos o caminho é de ida e volta⁶³.

Barnes mostra que ela encontra-se dividida em duas partes distintas do *Comentário à Física*, sendo que a primeira é: “Precisa que o dizer o pensar o que é seja; pois há ser, mas nada não há; isto eu te exorto a indicar”.

Simplicio afirma que com tal frase Parmênides estaria indicando o “fato de que existe uma única e mesma razão em tudo, a razão daquilo é”⁶⁴. Note-se que a frase estabelece uma identidade entre ser e pensar num modelo completamente distinto do verso doxografado por Plotino e que estaria na mesma linha: “*Pensar e ser são o mesmo*”. Em Simplicio antevemos uma temática ligada as noções de discurso, linguagem e representação, tipicamente platônico-aristotélica: dizer e pensar o que é, equivale a estabelecer uma identidade entre o pensamento e o discurso e deste para o ser. Em outras palavras, o pensamento é discurso do ser, daquilo que é, daquilo que é verdadeiro; quando é assim, temos pensamento e temos ser, logo há discurso, o que pode ser dito de maneira inversa: há discurso quando o pensar é o ser. O discurso sobre o nada não é efetivo, tanto se entendermos o Nada em sentido radical, quanto no sentido “fraco” como alteridade, outro.

A citação de Platão corresponde apenas ao começo do Fragmento VII. Há que se mencionar o fato de que justamente na citação de Sexto vemos a exortação da Deusa no sentido de-cisao ontológica:

Fragmento VII:

Mas o que pensas, separa desta via de investigação;
Nem o hábito multitudinário ao longo desta via te force
A vagar o olhar sem escopo, e ressoar ouvido
E língua, mas discerne pela palavra a litigiosa contenda
Por mim proferida.

O Fragmento VII que é composto em parte por Simplicio e completado pela precaução do ceticismo de Sexto. Precede justamente a lista de características Simplicio nos fornece no último fragmento do chamado “Caminho da Verdade” o qual segue comentado abaixo:

Fragmento VIII:

Ainda uma só palavra resta do caminho:

⁶³ Tradução Fernando Santoro.

⁶⁴ BARNES. p. 153, op. Cit.

Que é; sobre este há bem muitos sinais:
 Que sendo ingênito também é imperecível.
 Solitário, íntegro como intrépido e sem meta;
 Nem nunca era nem será, pois é todo junto agora,
 Uno, contínuo; pois que origem sua buscarias?
 Por onde, de onde se distenderia? Não permitirei que tu
 Digas nem penses que do não ente: pois não é dizível nem
 pensável que seja enquanto não é. E que necessidade o teria
 impelido, depois ou antes, a desabrochar começando do nada?
 Assim, ou é necessário existir totalmente ou de modo algum.
 Tampouco do ente, nunca força de fé permitirá
 surgir algo para além do mesmo; por isso Justiça nem
 deixa vir a ser nem sucumbir, afrouxando amarras,
 mas mantém; a decisão sobre tais está nisto:
 é ou não é. Mas já está decidido, por necessidade,
 qual deixar como impensável e inominado – pois é um
 caminho não verdadeiro – e qual há de ser, por existir e ser verídico.
 Como existiria depois, o que é? Como teria surgido?
 Pois se surgiu, não é, nem se há de ser algum dia.
 Assim origem se apaga como o insondável ocaso.
 Nem é divisível, pois é todo equivalente:
 Nem algo maior lá que o impeça de ser contínuo,
 Nem algo menor, mas é todo pleno do que é.
 Por isso é todo contínuo: pois ente a ente acerca
 Além disso, imóvel, nos limites de grandes amarras
 Fica sem partida, sem parada, já que origem e ocaso
 Muito longe se extraviaram, rechaçou-os fé verdadeira.
 O mesmo no mesmo ficando, sobre si mesmo pousando
 E assim, aí fica firme, pois poderosa Necessidade
 Mantém nas amarras do limite, cercando-o por todos os lados,
 Porque é norma o ente não ser inacabado.
 Pois é não carente, não sendo, careceria de tudo.
 O mesmo é o que é a pensar e o pensamento de que é.
 Pois sem o ente, no qual está apalavrado,
 não encontrarás o pensar. Pois nenhum outro nem é
 nem será além do ente, pois que Partida já o prendeu
 para ser todo imóvel; assim será nome, tudo
 quanto os mortais instituíram persuadidos de ser verdadeiro,
 surgir e também sucumbir, ser e também não,
 e alterar de lugar e variar pela superfície aparente⁶⁵

Simplicio, portanto, apresenta “predicações” do único caminho do ser e que descreve enquanto tal:

Ainda uma só palavra resta do caminho:

⁶⁵ Tradução Fernando Santoro op. Cit.

Que é; sobre este há bem muitos sinais:
Que sendo ingênito também é imperecível.

Lembrando que desde a viagem mitológica de Parmênides – descrita no Prólogo, até a fala da Deusa que exorta o conhecimento da verdade e da opinião, do ser e da aparência – a experiência da decisão parece tender para uma espécie de redução da dualidade ao monismo, o qual parece ter ganho a disputa como que de forma doutrinária, previamente. É como se fosse uma decisão comunicada ao pensador de modo que ele quase tem a possibilidade de optar, mas no fim de qualquer maneira uma única palavra resta do caminho. “Restou do caminho uma única palavra” nos transmite uma sensação de crueza solitária, significa que da experiência de percorrer o caminho e da memória de opções sobre qual rumo escolher não sobra nada além de “uma só palavra”: ser. Essa palavra é a única que resta de toda ou todas as experiências, de todo ou de todos os caminhos percorridos, de todas as experiências vividas, como se fossem na verdade, desnecessários, inexistentes. Diz-se que dessa sensação de que tudo o mais é ilusório, superficial, talvez nasça a própria tradição que considera o Poema como documento fundante da de-cisão ontológica entre ente e aparente, ser e aparecer; por fim, a contragosto, origem de todo dualismo radical.

Impossível superar a própria perspectiva, como diz Heidegger, e qualquer discurso pós-platônico que se dedique ao Poema, a essa passagem especificamente, não pode livrar-se de todas as ilusões retrospectivas no que tange a uma impossibilidade de que o andar nos caminhos, o experimentar a encruzilhada, a tentação da decisão acertada ou equivocada, termine como resultado matemático, tal qual uma equação que produz um terceiro termo síntese das suas variáveis, mas ainda sim como resultado combinado de duas variáveis. O tom do Poema, parece dizer que essa soma, na verdade é subtração, é emagrecimento, é desvelar de um resultado que esteve aí o tempo todo já e do qual nem caberia falar em termos de desvelamento: “Que sendo ingênito também é imperecível”

Tal predicação nos dá a impressão de que algo que nunca veio-a-ser também não pode deixar de ser, logo, a decisão fundamental já está tomada, se é que aqui cabe a palavra decisão, pois na verdade, trata-se da própria perenidade, sem qualquer brotamento, dele próprio ou de qualquer alteridade outra, se me permitem a redundância, o que não nega a *phýsis*, mas afirma que nesse sentido, o ser é: “*Solitário, íntegro como intrépido e sem meta;*”, isto é, o próprio existente é único, solitário e sem objetivo, ou sem um fora para onde dirigir-se, portanto, sem mobilizar-se rumo a um algo outro e sem decair ou simplesmente deixar de existir. E não apenas não se mobiliza rumo a um outro, mas também não ruma para si mesmo,

pois: “Nem nunca era nem será, pois é todo junto agora, Uno, continuo; pois que origem sua buscarias? Por onde, de onde se distenderia?”

Assim, não há decisão fundante ou fundamental. Antes disso há a própria imobilidade já prevista, já que mesmo em sentido fraco, como um antes, um outro, um “de onde” a Deusa parece estar vetando ao dizer:

Não permitirei que tu

Digas nem penses que do não ente: pois não é dizível nem pensável que seja enquanto não é. E que necessidade o teria impelido, depois ou antes, a desabrochar começando do nada? Assim, ou é necessário existir totalmente ou de modo algum.

O não-ser enquanto não-existente, ou não efetivo não pode ser pensado ou dito. Atenção aqui: “*enquanto não é*”. Seria esta uma maneira de se garantir a lógica da não-contradição? Talvez não chegue a tanto, porém, trata-se pelo menos de se manter a possibilidade do absoluto provisório, ou dito de outro modo, garantir que A é A enquanto não for não-A, sob o ponto de vista de um comentador de Aristóteles.

Afora essa possibilidade silogística, típica de Simplicio, como já nos prevenira Moliner, o não-ser é dito como nada radical e nessa condição não haveria qualquer necessidade de que ele carecesse de algo para preencher seu vazio, isto é, de que algo tivesse dele surgido, como que por milagre. De modo que, conclui, ou “é necessário existir totalmente ou de modo algum”. Como o último milionésimo de segundo antes da morte é ainda vida, completa e totalmente vida, o ser nunca é, foi ou será não-ser. E ainda como não-nascido e imperecível, diz-se que:

Tampouco do ente, nunca força de fé permitirá
surgir algo para além do mesmo; por isso Justiça nem
deixa vir a ser nem sucumbir, afrouxando amarras,
mas mantém; a decisão sobre tais está nisto:
é ou não é.

Pode-se dizer que o ser é ingerado e não-gerador, sendo fácil prever que se admitisse a geração de algo para além dele próprio não seria inteiro e sim “povoado” de vazios por onde pudessem vazar mutações. Ao contrário, a Deusa da Justiça impede que a maior força de fé faça brotar um outro, quer seja separado, quer acrescentado-se a si próprio, pois assim seria

como ir e vir da morte a vida, como se pudéssemos transitar por tais estados. As amarras aqui são inquebrantáveis e a decisão se mantém, não por ter sido tomada, mas por ser, já que “*é ou não é*” e sendo se mantém, porque ser é manter, é conter, poder, conservação de si, daquilo que de nada depende para subsistir, que não é devedor de qualquer “antes” desde onde teria surgido e em relação ao qual é ou foi negatividade :

Mas já está decidido, por necessidade,
 qual deixar como impensável e inominado – pois é um
 caminho não verdadeiro – e qual há de ser, por existir e ser verídico.
 Como existiria depois, o que é? Como teria surgido?
 Pois se surgiu, não é, nem se há de ser algum dia.
 Assim origem se apaga como o insondável acaso.

Nem de origem, nem de fim pode falar o homem, e a ilusão retrospectiva platônica é aqui inevitável: nada pode ser dito a respeito do que nada se sabe. Qualquer tentativa nesse sentido seria o equivalente ao maior descompasso possível entre pensar, dizer e ser. Da própria articulação correta destas “categorias” depende a filosofia a ser extraída de tais palavras rudemente dispostas. Essa filosofia ou metafísica platônico-aristotélica apresenta-se como o retorcer necessário daquele pensamento primitivo. Primitivo justamente na sedutora perspectiva de um sistema que se pretende mais amplo, isto é, que ambiciona ladear o absoluto imóvel do ser ao constante devir e vir-a-ser do múltiplo, do imperfeito, do errático, do incompleto. O próprio espelho inverso de uma natureza concebida realisticamente, moldável e objetiva como a pedra e, ao mesmo tempo, incompleta e oposta ao Ser. Este sim:

Nem é divisível, pois é todo equivalente:
 Nem algo maior lá que o impeça de ser contínuo,
 Nem algo menor, mas é todo pleno do que é.
 Por isso é todo contínuo: pois ente a ente acerca.

O próprio “movimento do pensar” é imediatamente convocado pelo leitor pós-platônico, como que justificar a dobradura, a complementação dialética em nome da fraqueza do imperfeito para alcançar o perfeito. Poderíamos dizer a fraqueza do finito em relação ao infinito, no sentido de sua compreensão à maneira medieval? Fraqueza tal que torna inconcebível o indivisível? Segundo Nietzsche este último – infinito – seria um outro conceito encontrado por Parmênides e de maior conteúdo que o de ser, embora não tão bem

manejado quanto em Zenão. Abordaremos a visão nietzschiana aqui como testemunha da apropriação platônico-aristotélica, a qual, como é sabido, o germano ataca com ferocidade:

O pensamento e aquele ser nodular e esférico, completamente morto e maciço, imóvel e imutável, precisavam, segundo o imperativo de Parmênides e para o terror da imaginação, coincidir e ser totalmente um e o mesmo. Esta identidade pode contradizer os sentidos! Exatamente isso é a garantia de que ela não toma deles nada emprestado.⁶⁶

Podemos dialogar com o entendimento do aspecto infinito do ser, a partir de Nietzsche, com acréscimo de uma correção: o ser pode ser infinito no sentido de que não acaba, não perece, não termina seu território num ponto deixando em aberto o latifúndio para além dele. Ao contrário: o ser mantém seus limites, os quais ele próprio determina, como se sua finitude fosse a própria ausência de um fim, de um fim entendido como término do seu oceano onde a nau cairia fora do globo:

Além disso, imóvel, nos limites de grandes amarras
Fica sem partida, sem parada, já que origem e ocaso
Muito longe se extraviaram, rechaçou-os fé verdadeira.
O mesmo no mesmo ficando, sobre si mesmo pousando
E assim, aí fica firme, pois poderosa Necessidade
Mantém nas amarras do limite, cercando-o por todos os lados,
Porque é norma o ente não ser inacabado.
Pois é não carente, não sendo, careceria de tudo.

A imobilidade aqui é dita explicitamente, mas não exclui a implícita que se vê a todo momento entre predicados complementares: o ser é ingênito/impercível, ou seja, excluído o móvel, tanto inicial quanto final; o ser é inteiro, íntegro, não carente de nada, equânime, tal qual a esfera que se mostra o mesmo ponto equidistante de seu centro, isto é uno, vale dizer não se move por impossibilidade e por completa ausência de necessidade de fazê-lo. Segundo Nietzsche os predicados do ser tornam necessária

(...)a idéia ousadíssima de explicar o pensamento e o ser como idênticos; aqui não poderia vir em auxílio nenhuma forma de visibilidade, nenhum símbolo, nenhuma metáfora; a idéia era completamente irrepresentável mas era necessária; e ele até mesmo

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*, XII. Lisboa: Edições 70, 2002.

festeja , nesta falta de toda possibilidade de representação, o maior triunfo sobre o mundo e as exigências dos sentidos.⁶⁷

A percepção nietzschiana é precisa, pois, como confirma a última parte do Fragmento VIII onde é reafirmada a identidade entre ser e pensar:

O mesmo é o que é a pensar e o pensamento de que é.

Pois sem o ente, no qual está apalavrado,
 não encontrarás o pensar. Pois nenhum outro nem é
 nem será além do ente, pois que Partida já o prendeu
 para ser todo imóvel; assim será nome, tudo
 quanto os mortais instituíram persuadidos de ser verdadeiro,
 surgir e também sucumbir, ser e também não,
 e alterar de lugar e variar pela superfície aparente.

Não seria nada mal derivar de tal parte – o pensar está no ente apalavrado, e vice-versa – uma identidade entre linguagem e mundo de inspiração aristotélica. A partir daí, sem dúvida a crítica nietzschiana procede quando ataca o hipostasiamento da ciência aristotélica. E toda a ciência platônico-aristotélica parece, para Nietzsche, ter seu fundamento numa dada leitura do Poema de Parmênides, confrontada com seu avesso, Heráclito.

Mas essa compreensão do Poema, apesar de crítica do platonismo, coloca Nietzsche numa tradição que compreende o Poema a partir do próprio esquema platônico-aristotélico e seu sentido de crua ferramenta lógica que dele é extraído: “a pobre certeza toda vazia”. Nada mais certo e vazio do que a lógica. Beaufret ousa discordar dessa tradição e afirma o problema nos seguintes termos: “Parmênides platoniza antes de Platão ou, ao contrário, o clima de seu pensamento é fundamentalmente diferente do clima do platonismo?”⁶⁸

A resposta de Beaufret acusa a tradição platonizante de uma ilusão retrospectiva tal que, segundo ela, haveria no Poema indícios de uma queda, ao modo do descenso da idéia ou da alma que encarna no esquecimento ao qual se ligaria a multiplicidade sensorial dos *tà dokôunta*. Segundo o existencialista francês não há, no texto de Parmênides, nenhum traço de tal queda, termo que aliás nos lembra a idéia de pecado original que o próprio Nietzsche persegue no cristianismo, esse platonismo para o povo.

Se acompanhamos Beaufret na limpeza de terreno que realiza, ao indicar a unidade do Poema a partir da própria relação estabelecida ao final do Prólogo entre os entes e a *alétheia* e desta por sua vez ao *nous* e a *doxa*, subsumidos ao ser, discordo parcialmente das

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ BEAUFRET, Jean. *O poema de Parmênides*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 176.

conseqüências que tira quando elas tendem a impedir a apropriação platônico-aristotélica. Não que o autor perca a mão nesse sentido; pelo contrário: sua interpretação do Poema é brilhante e consistente e o fato de não padecer da ilusão retrospectiva não o impede de reconhecer que dela é impossível livrar-se inteiramente enquanto consiste no platonismo como enraizamento, mas fundada numa metafísica outra que não é sequer metafísica.

Tal viés, parece ter sido muito bem detalhado no mencionado artigo. De nossa parte tentaremos fazer ver que a extração doxográfica serve muito bem aos objetivos silogizantes de um aristotélico. E nesse próprio campo queremos fazer ver a possibilidade de extrairmos uma epistemologia, talvez ainda coerente com a crueza da única certeza lógica, contradita ao sensível, mas, com traços que talvez nos permitam vislumbrar o que ficou para trás na página dobrada pela *epistème* do platonismo.

E aqui entra a citação de Simplício no final do Prólogo ou Fragmento I:

Contudo, também isto aprenderás: como as opiniões precisavam manifestamente ser, elas que atravessam tudo através de tudo⁶⁹.

Também traduzível por: “Mas em todo o caso também isto aprenderás, como as coisas aparentes é preciso que sejam de modo aparente, todas através de tudo atravessando”⁷⁰.

Ou ainda por: “Como o aparente necessitava ser tudo consumando através de tudo de maneira aparente”⁷¹.

Notadamente pela tradução de Wrublewski, pode-se estabelecer aqui as três teses principais do Fragmento I:

- 1-) tudo que aparece é (através do ser e do aparecer);
- 2-) tudo que é aparece (através do aparecer e do ser);
- 3-) o aparecer é todo aparecer (também através do aparecer do ser).

As conseqüências de tais teses ainda não foram exploradas aqui em profundidade, o que dependeria de outra volta na construção do debate. Além disso, dependendo de como estabelecemos as predicções, apontadas entre parênteses, os sentidos se ampliam e modificam. Inegável, porém que o Fragmento I nos proporciona (possibilidade interpretativa) um discurso que estabelece, mostra, ou desvela se quisermos, estes três termos: “o tudo”, “o

⁶⁹ Tradução Fernando Santoro.

⁷⁰ Tradução Luís Felipe Ribeiro, UFSC.

⁷¹ Tradução Sergio Wrublewski.

aparecer”, que na verdade estão subsumidos ao “ser”. E uma vez estabelecidos, tais termos pressupõem relações e uma série de conseqüências. Entre elas, talvez, a da ausência de movimento, por mais criminosa que esta seja para com a imaginação, segundo Nietzsche. Entretanto, isso ainda não está fechado. O que quero dizer com isso é que a tradicional caricatura de Parmênides como pensador que nega o movimento, pelo menos no Fragmento I não encontrou apoio pleno, dada a própria silogização como ferramenta vazia que pode servir tanto a imobilistas quanto a heraclitianos; o que talvez seja contrário aos próprios interesses de Parmênides pois significa também que não encontramos “provas” que sustentem a exclusão do movimento, se é que era isso que o autor pretendia. Porém, se essa caricatura de negador do movimento, a qual buscamos, não encontra apoio pleno talvez seja por uma razão muito simples: ao movimento não é admitida a dignidade de algo a ser negado. Nada comprova que o movimento percebido como um algo fora da subjetividade esteja realmente destacado desta. O inverso poderia ser dito da ausência de movimento, com a ressalva de que seria preciso uma imaginação bastante singular e poderosa para projetar a imobilidade completa no mundo.

De alguma forma então, toda essa escrita serviu para que nos deparáramos, abruptamente, com a questão do imobilismo: as três teses que extraímos, pretendem excluir ou negar o movimento e o múltiplo? Ou estaria sendo admitida a mobilidade e a multiplicidade do aparente, dos fenômenos sensíveis, sob as “asas” do ser, isto é, governadas por ele segundo uma verdade que não conseguimos compreender e que alguns insistiram em apontar como algo que está por detrás daquilo que aparece e que é interpretado como uma enganosa aparência de movimento?

Nossa maneira de resolver tal impasse – lembrando que esse impasse é uma construção nossa, pois o próprio poeta poderia ter se mantido completamente alheio a ele sem prejuízo de sua doutrina, antes, beneficiando-a – será contrastar toda a especulação aqui realizada com um exemplo que consideramos explicitamente diferente: a filosofia aristotélica, no seu viés epistemológico, isto é, pretensamente científico e estabelecido do critério da verdade. Tal debate poderia ser feito a partir de alguns diálogos de Platão, entretanto, para nossos objetivos aqui a *Física* de Aristóteles se mostrou mais explícita no aspecto específico em que queremos apontar sua diferença com Parmênides: a idéia de princípio, de começo, de vir-a-ser, estabelecida na *Física*. Tal comparação poderia ser feita, de forma muito mais rica talvez, com Górgias ou Heráclito, mas o leitor poderá julgar se não conseguiremos demonstrar essa importante diferença entre o Poema e as teses que dele extrai o próprio Aristóteles, já submetidas a ditames com os quais o eleata talvez não pretendesse estabelecer contato, o que,

como bem adverte Beaufret não significa classificá-lo num primitivismo filosófico. Demonstrar essa diferença é apontar um ponto de apoio para nossa tese de que Parmênides está com um pé na ciência e outro no mito, apoiando sua radical afirmação do absoluto estático. Talvez uma posição intermediária em relação àquela estabelecida pelo existencialista francês.

Nada existe aqui além de um tatear, mas que tem ao menos o mérito de, como já foi dito, não subjugar a mensagem do Poema à lógica da de-cisão entre o mito e o pensamento, ser e aparecer, verdade e nada. Vistos numa relação de cooperação, a fantasia do imobilismo, espécie de conto teogônico perpetuado na fala da Deusa, não exclui o pensamento crítico e não o toma como inimigo. Apenas busca desenvolver um sem perder o pé do outro, já que talvez seja impossível, para nós, entendê-lo como um só.

Nesse sentido, a opção por Aristóteles possui ainda um outro argumento: podemos encarar Parmênides como um poeta-pensador que une o arrebatamento sagrado a uma lógica lapidar e sofisticadíssima. Talvez pudéssemos mostrar a proximidade entre essa mensagem e a prática da homonímia, gênero fundamental ao sofista que Barbara Cassin chamou de “construção de consenso”⁷² Do mesmo modo a tautologia do ser seria um discurso poético-religioso que denomina o único que existe. Nenhum ambiente é mais consensual que a igreja de fanáticos religiosos; reformulemos, portanto, o sentido de “sofisticado” que atribuímos a Parmênides: é um equilibrar-se, de forma extremamente complexa, no fio da navalha entre, de um lado, o mito sagrado como fonte da verdade e, de outro, a razão lógica como critério de verdade mundana, submetida à primeira. Mas, se Platão acaba por construir um estatuto do não-ser, atribuindo-o ao sofista, classificando-o como portador do discurso do não-ser, da falsidade, Aristóteles pretende rebaixá-lo a condição de vegetal, de portador de um discurso que simplesmente não faz sentido e que, portanto, sequer é discurso. No limite, é isso que a remissão ao mito faz com o Poema de Parmênides, já que ele aponta para o aparente contra-senso da ausência de todo e qualquer movimento na fisicalidade do cosmos. Se pudermos, portanto, mostrar que há leis diferentes vigorando nas duas filosofias, poderemos manter o absoluto estático como registro principal da poesia parmenideana, por mais absurdo que nos pareça, já que ela estará localizada fora da idéia de começo, de vir-a-ser, de princípio, sem que isso a impeça de professar o desenho de um quadro lógico do mundo: natureza morta, porém, plena de vida, de luz do dia e escuridão da noite, na unidade do único, o ser.

Parte-se sempre do pressuposto de que Parmênides é, não só por convenção aristotélica,

⁷² CASSIN, Barbara, LORAUX, Nicole, PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros e estrangeiros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

mas como um próprio fundamentalismo inevitável o pensador do uno. Ainda que a palavra propriamente dita não se repita no texto do Poema, todo o conjunto das predicções resguardadas e rerepresentadas por Simplício, dentro de seus filtros filosóficos, nos garante o monismo. Trata-se agora de ver se é justa a acusação de Simplício a respeito das contradições de Parmênides. Segundo o doxógrafo, o Eleata:

... seguiu palavras não merecedoras de fé e enganou-se pelas que ele não soube explicar claramente – pois ninguém o disse de muitos modos, e foi Platão que introduziu o duplo (sentido), nem o (sentido) em si nem o por casualidade Parece que ele foi totalmente enganado por elas (as palavras). É isso que foi observado das suas palavras e contradições e o raciocinar (syllogísthai); pois não concordava se não parecesse forçoso.⁷³

Simplício defende que nisso está o engano de Parmênides por considerar que seu princípio da unidade do ser transformava a multiplicidade em “fantasmas dos nossos sentidos”⁷⁴. Perscrutemos essa idéia por dentro de um território que é o próprio espaço da lógica aplicada: a *Física* de Aristóteles.

3.1 O PARMÊNIDES DE ARISTÓTELES: A IDÉIA DE PRINCÍPIO COMO “CRITÉRIO EPISTEMOLÓGICO” NOS CAPÍTULOS 1 E 2 (LIVRO I) DA FÍSICA

Chamaremos de “critério epistemológico” de Aristóteles uma ferramenta conceitual fundamental assentada sobre a idéia de princípios, causas ou elementos. Isso significa que nos arrogamos o conhecimento de algo quando temos acesso a esses fatores. Mas por que não podemos dizer que conhecemos algo quando simplesmente nos deparamos com a coisa? Quantas coisas da filosofia aristotélica já estão decididas e amarradas quando postula que conhecer depende de ter noções dos princípios? Essa idéia, aceita de forma quase tão universal quanto a de que algo não pode ter vindo do nada – no caso dos Pré-Socráticos – está ligada a um sistema que implica noções de causalidade e possibilidades discursivas que, aliás, estejam talvez “confundidas” no sistema aristotélico. Tal sistema é a afirmação do princípio de não-contradição, basilar para qualquer ciência. Aliás, somente um “princípio” pode ser não-contraditório, entendido como um “começo”, já que assim ele comporta momentos distintos que o sucedem e se diferenciam dele ao identificá-lo como começo. Cabe aqui

⁷³ PARMÊNIDES. Simplício. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores). p. 146.

⁷⁴ NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*, XII. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 46.

perguntar se quem identifica é um “sujeito” observador do fenômeno e se é este sujeito que estabelece métodos que tornam o mundo inteligível? Ou o mundo possui um *meta odos* “em si”?

O que nos resta do Poema de Parmênides é suficiente para atribuímos a ele um dos primeiros textos que afirmam o princípio de identidade. Entretanto, isso não está no texto de forma explícita e sim é subentendido da famosa frase “*o ser é e o não-ser não é*”, que pode não estar gerando um estatuto do contraditório. De todo modo, o Eleata não teria problemas em assumir a existência de um princípio, dado que assim teria de admitir movimento, nascer e perecer? A *Física*, segundo Aristóteles, possui *logos*, possui *meta odos*, e o único discurso possível sobre ela deve obedecer essas regras que, aliás, estabelecem a idéia de princípios e dela dependem. Portanto a idéia de princípio possui um lugar concreto: a *Phýsis*.

Partimos da possibilidade de que a *phýsis* aristotélica seja diferente da de Parmênides porque, digamos assim, possui um *logos* diferente, e também porque estamos comprometidos com a defesa do imobilismo radical a partir da tese dogmática proposta na Introdução, segundo a qual a imobilidade é plena e unitária. Em que pese tal dogmatismo da nossa parte, pretendemos mostrar aspectos razoáveis da tese, dada a própria tradição que nos enraiza. Nesse sentido, em Parmênides a concretude da *phýsis* não é mera contingência de “ciência segunda”, mas sim um local por excelência de comprovação do critério epistemológico que é a idéia de princípio, e que é a própria coisa, não admitida objetivamente já que pensar e ser são o mesmo. Essa comprovação concreta não é apenas apanágio do discurso não-contraditório sobre ela. É também “existencial”, se é que tal termo não gere mais confusão do que esclarecimento.

Pode-se pensar que Aristóteles extrai uma certa ordem lógica de Parmênides para assimilá-la aos seus propósitos: somente porque há algo imóvel (o princípio do ser) é que há o movido da *Phýsis*. A imobilidade é própria do princípio de identidade, de não-contradição; entretanto, uma vez dito como “princípio” da *phýsis* ele a obriga a não ser contraditória, ou seja, a gerar-se e privar-se, a anteceder e suceder. Veja-se que tal ordenamento lógico, deriva de um dia-lógico, provavelmente assimilado do platonismo.

Passemos, então, ao texto. Vejamos se apenas de dois capítulos podemos extrair tanta importância para a idéia de princípio.

3.2 FÍSICA: CAPÍTULO 1

O Livro I da *Física* começa nos informando que saber e conhecer são sucessores do “ter noções dos princípios ou causas ou elementos”⁷⁵; isso em todos os métodos em que existem tais “fatores”. Ou seja, o saber e o conhecer ocorrem a partir dos princípios, causas ou elementos nos métodos que já comportam essas variáveis. Pode parecer tautológico, e não sabemos se é bem isso que o autor quer dizer, mas seria como afirmar que nos métodos que estabelecem estes princípios, causas ou elementos, o conhecer e o saber é conhecer e saber estes mesmos fatores estabelecidos. Em outras palavras, se um método possui princípios, causas ou elementos, nesse caso, conhecer e saber sucede o ter noções destas “variáveis”. A razão disso é que, diz Aristóteles, “julgamos compreender cada coisa” quando “temos noções das primeiras causas e dos primeiros princípios, até os elementos”; tal justificativa é dada ao lado – entre parênteses na tradução – como que encurtando a relação entre os métodos, princípios e o conhecer, e pode significar simplesmente o que diz: que, como julgamos conhecer alguma coisa quando conhecemos as suas primeiras causas e primeiros princípios, até seus elementos, este mesmo procedimento deve ser aplicado ao “que concerne aos princípios da ciência da natureza”. Este primeiro parágrafo do Capítulo 1 nos envolve na dificuldade de obtermos mais informações sobre a epistemologia por ele “insinuada”. Dizemos epistemologia num sentido bem simples: o de uma teoria do conhecimento; e é claro que isso aqui possui certo grau de imprecisão. E qual é a imprecisão?

Inicialmente o problema etimológico: *epistheme* possui um sentido de “ciência”, o que pode nos levar a uma certa redundância; e, ao falarmos “epistemologia ou teoria do conhecimento” podemos pensar em critérios “objetivos” – no sentido moderno – que possibilitem que alguma coisa possa ser dita como conhecida. Ocorre que o parágrafo de Aristóteles adquire tons mais modestos quando, ao apontar estes critérios, afirma que por eles nós julgamos conhecer algo, tendo noções deles. É preciso cuidado aqui, pois podemos estar pensando a partir de uma distinção moderna entre objetivo e subjetivo. Tal distinção valoriza mais o conhecimento objetivo, ou pretensamente objetivo, do que o subjetivo que se aceita como mais limitado justamente para conhecer o objeto. Mesmo estando longe dessa vértice de valores modernos e, ainda assim, apoiado nesse “nós julgamos”, Aristóteles apresenta a disposição de desbravar o saber e o conhecer no que diz respeito a ciência da natureza.

E aqui acrescentamos mais um traço ao desenho do problema do método, ao impasse de saber se ou já estão estabelecidos os princípios ou ele os estabelece. Esse novo traço vem de uma diferença que devemos investigar, até para entender se trata-se realmente de uma

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Unicamp, 2002. Todas as demais citações da Física referem-se, daqui para frente a essa tradução.

diferença: o campo a ser desbravado é o da ciência da natureza e não da natureza? Trata-se de uma distinção?

Se respondermos “sim”, então, de certa forma, está sendo indicada uma ciência da ciência da natureza, ou uma *epistheme* da ciência da natureza. E o que nos indica?

Indica um procedimento: julgamos conhecer algo quando conhecemos os seus princípios, causas ou elementos. É isso que deve ser feito com a ciência da natureza, buscar seus elementos, causas e princípios. O que chamamos de “tom modesto” do parágrafo – talvez fosse melhor chamar de “realista” – verifica-se também quando diz que basta ter noções dos princípios para que “ocorra” o saber e o conhecer. Para além da idéia “epistemológica”, que salta aos olhos, temos o problema de saber qual é a função dos métodos. Sem métodos não há princípios? E por que esses critérios epistemológicos são aplicados à ciência da natureza e não à natureza diretamente?

Num primeiro momento não temos resposta para essas questões. Sabemos apenas que foi indicado um critério epistemológico que está relacionado à idéia de métodos que possuem princípios e que devem ser aplicados a ciência da natureza, o que nos dá a idéia de que será aplicado a um saber que já possui alguma sistematização, que já é uma ciência. Aparentemente o critério não será aplicado aos objetos da ciência da natureza, mas à ciência mesma. O critério será aplicado a um objeto que possui método e só por possuir método, ele possui princípios, causas ou elementos, o que possibilita a aplicação do critério e, portanto, que se possa julgar conhecê-lo. Sem nem discutirmos se o critério é bom ou ruim, auto sustentável ou que acuse alguma petição de princípio (já que é circular, pois julga conhecido algo quando este algo se adapta àquelas condições de possibilidade de ser conhecido que ele mesmo estabelece) chama atenção o fato dele ser aplicado àquilo que nós, modernamente, consideramos um saber – a ciência da natureza – e não a um objeto desconhecido. Seria aqui apontada uma equivalência entre o objeto e o saber que se tem dele? Em outras palavras, estaria Aristóteles partindo do pressuposto de que um objeto, a natureza, equivale à ciência que se “constrói” sobre ele?

A princípio, sem esquecer que este pode ser um conjunto de falsas questões, podemos responder que não há, sequer metodologicamente, distinção. Caberia perguntar sobre a idéia de método: é somente nos métodos que possuem princípios, causas e elementos que se pode aplicar o que chamamos aqui de “critério epistemológico”? E não são os próprios métodos que estabelecem de início os seus parâmetros e dos quais Aristóteles extrai o critério epistemológico? Talvez seja por isso que o projeto aristotélico na *Física* discorra sobre a ciência da natureza, pois essa já nos dá impressão de um saber metodicamente ordenado.

Tratar-se-ia então de delimitar os princípios da ciência da natureza, o que nos faz pensar que, se Aristóteles considerava a existência de um saber sobre a natureza era preciso, porém, estabelecer suas bases ou talvez, ver até que ponto pode-se chamar de ciência aquilo que os pré-aristotélicos faziam.

E aqui entramos no próximo passo do texto: embora seja um discurso sobre o discurso da natureza, e que pretende aplicar um critério epistemológico oriundo, talvez, de outra ciência – a ciência que estabelece quando conhecemos algo ou não – a análise ataca o que estamos chamando aqui de objetos da física. Lembrando que se nós fazemos menção a uma diferença entre uma ciência e seu objeto, isso é uma distinção com a qual o texto aristotélico não necessariamente concorda; o que vemos no texto são momentos distintos na evolução do Capítulo 1: inicialmente o estabelecimento do critério epistemológico ligado à idéia de métodos onde há princípios, a afirmação de que esse critério deve ser aplicado à ciência da natureza e por fim a aplicação propriamente do critério às coisas da física no seu todo e partes. Para chegar até aí, Aristóteles diz que o “procedimento naturalmente vai desde o mais conhecido e mais claro para nós, em direção ao mais claro e mais conhecido por natureza”. Ao dizer “naturalmente”, o autor pode ter amarrado seu enunciado à distinção que ele mesmo propõe: a que diferencia o que é claro para nós (talvez devesse dizer “por nós”) do que é claro por natureza. Nesse caso, podemos perguntar: o procedimento é este “por natureza” ou por que é claro para nós?

Parece óbvio que é por ser claro para nós que ele possui esta evolução, pois ela é uma evolução metodológica, digamos assim. Entretanto, o pesquisador parte daquilo que é claro e conhecido para ele em direção ao que é claro e conhecido por natureza (o que significa ser conhecido “por natureza”?) e fazer esse caminho é “natural”, ou seja, é claro por natureza que este é o caminho do pesquisador.

Além disso, o enunciado estabelece a distinção: “não são as mesmas coisas que são conhecidas para nós e sem mais”. É uma distinção difícil de ser compreendida e parece acrescentar um grau a mais na dificuldade de compreensão: poder-se-ia pensar que o algo conhecido por nós fosse o mesmo algo que podia ser conhecido por natureza, mas agora abre-se a possibilidade dessa cisão fendendo o caminho que antes nos levava tranquilamente de um ao outro; temos a possibilidade de que o autor esteja pretendendo dizer que cada “forma” de conhecer se depara com um objeto. Não são apenas formas diferentes de se conhecer, mas também coisas diferentes que são reveladas por cada uma delas, de modo que com isso o texto considera justificada a necessidade de se partir de coisas que são mais claras e conhecidas para nós “...em direção ao que é mais claro e mais cognoscível por natureza”. Justificativa

que, aliás, não é muito clara.

Se Aristóteles está se referindo a duas coisas diferentes que são reveladas por cada uma das duas formas de se conhecer, pode-se perguntar se essas duas coisas não acabam por interpenetrar as duas formas, pois se conhecemos algo por natureza, esse algo não poderá ser conhecido por nós e vice-versa?

Independentemente das possíveis respostas, o texto considera necessário passar daquilo que é conhecido por nós para o que é cognoscível por natureza. Tal consideração é mais um aspecto somando-se ao critério epistemológico que deve ser aplicado às coisas da *phýsis*. É a construção desse critério, desse método de análise da ciência e da física – que bem podem ser a mesma coisa – que parece estar esboçado. Isso se mostra melhor no terceiro parágrafo do Capítulo 1: ali Aristóteles parece pretender que sua busca dos princípios a partir daquilo que é mais claro e evidente para nós seja uma evidência necessária. O mais claro e evidente para nós é, inicialmente, “sobretudo as coisas misturadas”. É das coisas misturadas que, aqueles que as discriminam – por esse meio – tornam conhecidos os elementos e os princípios. Estaria Aristóteles pretendendo afirmar que as coisas misturadas são as que primeiramente nos aparecem de forma clara e evidente, ao contrário do que poderíamos pensar, ou seja, de que são as coisas simples que nos apareceriam primeiro? Sim, embora possamos considerar que as coisas misturadas nos sejam evidentes por se constituírem em unidades.

É, então, a partir das coisas misturadas – as primeiras a nos aparecerem com clareza e evidência – que podem tornar-se conhecidos seus princípios, causas ou elementos, a partir de sua discriminação. Portanto, deve-se progredir a partir dos universais em direção aos particulares. O *kathólou* (universal) é entendido como um todo, sendo sempre um universal, mistura de partes, de todas as partes, digamos. Este todo, este universal, “é mais cognoscível segundo a sensação”. Mostra-se mais claro e evidente para a sensação aquilo que é um todo, um universal, pois este é sempre composto de partes, de particulares – *kath’hekaston*. Aqui a tradução de Lucas Angioni nos lembra que em Aristóteles, universal e particular se dizem em muitos sentidos, mas que haveria um sentido preciso em que estes termos são usados aqui. Qual será este sentido?

Kathólou parece ter o sentido de um certo todo que congrega muitos particulares, de modo que pode haver vários universais na natureza, pois há nela muitos todos – objetos mais cognoscíveis segundo a sensação – muitos compostos. Tomemos a sandália, e diríamos que num universo de tiras e solados temos a sandália. Talvez seja esse o sentido em que *kathólou* é empregado e, com isso, fica justificado o que chamamos de “caminho do pesquisador”, que vai daquilo que é mais claro e evidente, um composto unitário de tiras e solado que

identificamos como um todo e que simplesmente chamamos sandália, até a discriminação das partes desse todo, desse universo composto de uma parte de tiras e uma parte de solado.

Entretanto, essa nossa argumentação, que pretende explicar o texto, é problemática na medida que ao estabelecer o universal, como composto de partes, a perspectiva já dá o caminho todo, ou seja, o universo de uma sandália ao ser definido como composto de partes (tiras e sandálias) já está desvelando seus elementos, embora talvez não seus princípios e causas. Mas esse problema não necessariamente deve ser enfrentado porque não se trata de dizer que a definição do universo da sandália é o que primeiro se torna claro e evidente. O todo da sandália, o seu universo, torna-se primeiramente cognoscível através da sensação, o que em qualquer exemplo é uma diferença fundamental em relação a uma definição que, como diriam alguns modernos, é construída “*a posteriori*”.

O Capítulo 1 encerra-se afirmando que a mesma relação que há entre este *kathólou* e o *kath’hekaston*, de “certo modo” também acontece entre os nomes e os seus enunciados. O “nome indica um certo todo de modo indistinto”, enquanto “o enunciado dele o discrimina em seus elementos particulares”. Nesse caso, para estabelecermos a mesma relação que há entre os nomes e os enunciados de um lado, e a relação entre os universais e os particulares, de outro, teríamos que admitir que um nome é constituído de muitos enunciados, o que nos permitiria progredir do nome – universal – em direção aos enunciados particulares que o constituem, discriminando seus elementos como fazem as crianças que inicialmente chamam todas as pessoas pelo nome universal de pai ou mãe e só depois distinguem o seu pai e sua mãe especificamente, ou digamos, os enunciados específicos que fazem dessa e daquela, seu pai e sua mãe.

Além desse exemplo dos nomes “pai” e “mãe” que as crianças usam indistintamente, o estagirita utiliza o exemplo do nome “círculo” que é universal e indistinto ao passo que seu enunciado discrimina suas partes, seus elementos particulares. E isso nos dá uma outra dimensão do problema, porque um enunciado que discrimina os elementos do círculo seria um enunciado universal, ou seja, para todo círculo haveria o mesmo enunciado. Para desfazer esse equívoco devíamos pensar num enunciado como a descrição do universo dos elementos, e que só a mistura nos dá o seu todo. Se o anel estiver quebrado ele formará não mais um círculo, mas dois semicírculos, de modo que o enunciado só pode descrever um todo quando este satisfizer as condições de descrição, ou seja, quando for um todo, no caso, um círculo. Só podemos ter um enunciado de círculo com seus elementos porque temos o círculo no seu todo.

Nossa dificuldade resulta da comparação entre o que ocorre no caso da criança que é

levada a atribuir o nome de pai ao seu pai especificamente, e o nome círculo em relação ao seu enunciado; é possível pensar que há um nome círculo que nomeia indistintamente todos os círculos mas um seu enunciado o distingue de todos outros como a criança distingue seu pai dos demais? Haverá para cada círculo um enunciado específico?

Essa interpretação é possível, porém há outra idéia que talvez se aproxime mais da noção de critério epistemológico: se o nome é um todo, seu enunciado são suas partes, distinguindo seus elementos. Assim poderíamos, a título de exemplificação, tomar o nome “molécula”, até distinguir a partir de seu enunciado os elementos que a compõem. De modo que, embora existam ressalvas filosóficas quanto a isso, podemos confundir o nome com a coisa nomeada. Mas isso não terá importância uma vez que progredimos até o ponto em que possamos julgar conhecer algo da molécula, a saber, seus princípios, causas ou elementos.

Nesse caso, porém, será que conhecer os elementos do nome tal ou tal, não é realizar um trabalho etimológico, filológico ou lingüístico? Os elementos que compõem um nome, como por exemplo, “filósofo”, são outros nomes. Segundo a tradição, “filo” designa algo como amigo, e “Sofia” saber, de modo que teríamos outros dois nomes. Mas Aristóteles, pelo seu texto, não parece reduzir seu método ao domínio da linguagem e sim pretende, aparentemente, estabelecer um critério epistemológico válido para todos os campos. Sem descartar a hipótese de que o autor sequer realize a distinção entre nome e coisa nomeada, entre epistemologia e etimologia.

Feitas estas digressões sobre o que podemos chamar de projeto de construção de um critério epistemológico, seu método e sua aplicação à ciência da natureza, identifica-se claramente que o pilar desse método, desse critério é a noção de princípios, causas ou elementos. O Capítulo 1 mostrou que seu funcionamento vai do composto ao simples, do todo às partes que o compõem, e nesse sentido específico, do universal ao particular, do nome ao enunciado. Esse caminho é uma progressão rumo aos princípios de cada coisa misturada; esta é primeiramente clara e evidente, sendo mais cognoscível segundo a sensação. As coisas misturadas nós julgamos que conhecemos quando distinguimos suas “partes simples”, rumando daquilo que é claro para nós em direção ao que é claro por natureza, qual seja, aquilo de que algo é composto ou gerado antes até de ser composto, desde seu princípio.

3.3 FÍSICA: CAPÍTULO 2

O Capítulo 2 começa então afirmando que esse princípio deve ser, necessariamente, um ou mais de um (princípio de não contradição); é difícil avaliar se essa afirmação inicial refere-se a todas as coisas ou a cada uma das coisas em particular sendo ambas possíveis.

Cada uma dessas possibilidades gera determinadas conseqüências. Se o primeiro princípio for um, ele será necessariamente imóvel ou movido. Parmênides e Melisso defendem que é imóvel; já os “estudiosos da natureza” dizem que o primeiro princípio ainda que sendo um é movido, sendo para uns o ar, para outros a água, etc.

Para a segunda possibilidade, as conseqüências são outras: se o primeiro princípio for mais de um, então temos que, ou são em número limitado ou ilimitado. Se for limitado, então será dois ou três, ou quatro, ou qualquer outro número necessariamente; mas se for ilimitado, eles serão necessariamente de dois modos: a) de um único gênero, mas de figuras diferentes, como afirma Demócrito ou b) diferentes na forma e até mesmo contrários.

Temos até aqui o seguinte esquema:

- Princípio Único: a) imóvel – Parmênides e Melisso
b) móvel – estudiosos da natureza
- Princípio Plural: a) limitado em número
b) ilimitado: 1) único gênero, figura diferente – Demócrito
2) diferentes formas, contrários.

A partir desse esquema, poderíamos aproximar as expressões “gênero” e “forma”? Sim, pois se no caso de o primeiro princípio ser ilimitado, a colocação da hipótese é feita na forma adversativa “ou ou”: ou é gênero único ou é formas diferentes. Deixamos de lado essa questão sem deixar de acentuar a exclusividade das hipóteses em cada caso: se o primeiro princípio for um, ele será ou imóvel ou movido e não os dois; do mesmo modo, se for mais de um, ele ou terá o mesmo gênero mas diferentes figuras ou várias formas ou mesmo contrários.

O mesmo tipo de esquema é feito por “aqueles que investigam quanto são os entes”: pretendem saber se são um ou mais de um os princípios que originam os entes; no caso de serem muitos os princípios dos entes também pretendem saber se são em número limitado ou ilimitado, e enfim “investigam se o princípio e o elemento são um só ou muitos”. Logo em seguida, porém, Aristóteles afirma que a investigação que considera a hipótese de Parmênides e Melisso não se constitui numa investigação da natureza. Ou seja, a hipótese de que o ente seja um e imóvel impossibilita, para o autor, qualquer investigação da natureza. E qual

argumento sustenta essa afirmação aristotélica?

O argumento não é explicitado, mas é como se dissesse que abolir a pluralidade dos entes é, para a ciência da natureza, algo como querer que um geômetra discuta com quem elimina os princípios da geometria. Tal discussão pertenceria, segundo Aristóteles “a uma outra ciência ou à ciência comum a todas”; essa afirmação pode ser uma tentativa de remeter a discussão sobre o princípio imóvel ao campo de uma metafísica ou de uma meta-ciência⁷⁶. Quem investiga os princípios ao deparar-se com um princípio único e de determinado modo é como se não encontrasse princípio algum. Em resumo, se há um único princípio, não há princípio. Essa tese é extremamente difícil de ser entendida. Talvez possamos lançar alguma luz sobre ela se a associarmos à tese da imobilidade de que falam Parmênides e Melisso. Ainda aí, para ser inteligível – talvez não do ponto de vista de uma razão aristotélica – seria preciso acrescentar que se o princípio de tudo é um, o elemento também é um. Logo não há alteridade, tudo é um mesmo elemento. E assim, diria talvez Parmênides, tudo sempre foi esse um, e tudo permanece sendo um, de modo que nada principiou, completaria Aristóteles, pois se algo principia ele deve ter vindo a ser de um outro algo.

A explicação acima pretende preencher certas lacunas do texto, pelo menos desta parte do Capítulo 2 (184b 22), pois ali a afirmação é sustentada por três argumentos, sendo que dois deles são desqualificações da tese do “um”.

A primeira crítica consiste em alegar que discutir a ciência da natureza com quem afirma um único princípio é como querer que um geômetra discuta geometria com quem elimina seus princípios. Essa primeira desqualificação ao menos reserva para os defensores do “um” o *status* de estarem se referindo a uma ciência comum a todas. Ao passo que a segunda desqualificação simplesmente “rotula” o argumento do “um” de erístico e suas conseqüências de inviáveis por estar assentado sobre premissas falsas. Obviamente estas desqualificações estão amarradas a uma argumentação, na medida em que a conseqüência da primeira crítica é que não haveria mais discussão enquanto que da segunda resultaria a discussão pela discussão.

A primeira desqualificação alega que um geômetra que discutisse com quem elimina os princípios da geometria não mais discutiria ou pelo menos estaria tratando de outra ciência. Se há uma analogia entre o geômetra e quem estuda a *phýsis*, então também já há o pressuposto de que a natureza não pode ter um princípio único; pois se é da natureza da geometria que ela só funciona segundo seus princípios e leis, havendo a analogia, pressupõe-se que a

⁷⁶ Pode ser uma remissão a filosofia primeira, de onde provêm os princípios, ou onde os princípios são encontrados. Isso de certa forma nos possibilita considerar que talvez Parmênides e Melisso tenham pensado filosoficamente sobre princípios imóveis sem, no entanto, cuidarem da sua correta aplicação na *Phýsis*.

investigação da natureza deve contar com a multiplicidade de entes como uma de suas leis. Em sentido direto, está sendo dito “que é da natureza da natureza” o múltiplo. Quanto à segunda crítica ao argumento do “um” trata-se de classificá-lo como erístico e enquanto tal possuidor de premissas falsas. Quais seriam essas premissas falsas Aristóteles não diz imediatamente. Apenas observa que os que dizem que o princípio é “um” o fazem “*apenas em vista de discussão*”, acusando Heráclito de ser deste grupo, ou qualquer outro que dissesse, por exemplo, que “*o ente é certo homem*”; nessa observação é interessante lembrar a menção de que outros “estudiosos da natureza” afirmaram o ar, a água, etc., como princípio único. Nesse caso, estes também estariam numa discussão erística?

Embora Aristóteles diga que tanto o argumento de Parmênides quanto o de Melisso sejam erísticos por partilharem de premissas falsas e serem inconseqüentes, o do segundo é classificado de vulgar e fácil: uma vez concedido o absurdo, o resto é decorrência. Tem-se a impressão de que o bom argumento é difícil.

Devemos considerar a seqüência do texto como a demonstração das premissas falsas da tese do princípio uno. Uma dessas premissas é que significa praticamente o mesmo dizer que o princípio de tudo é água, ou ar, e dizer que o “ente é este homem”. E por quê? Porque tanto numa como noutra, reduz-se tudo a um princípio. Pode-se dizer que o ente é este papel, ou este lápis, e em cada caso tratar-se de uma afirmação singular, pois depende do que é dito deste ente que é o papel ou lápis; mas não há dúvidas de que são entes e nesse caso é como se a sentença ficasse incompleta: *o ente [que...] é este homem*.

Essa forma de explicarmos a crítica de Aristóteles coloca palavras na sua boca: é como se ele dissesse que, ao atribuímos “entidade” a alguma coisa, nós sempre a singularizamos, tornando-a parte de um todo, de modo que seria incompreensível dizer de uma entidade que ela é tudo, e que esse tudo é um único homem, ou ar, ou água; a menos que aceitemos que tudo é um.

Além dessas duas desqualificações críticas do argumento do “um”, a primeira alegando que os partidários do “um” falam de outra coisa que não da natureza e a segunda praticamente acusando-os de que não há critério para se dizer o que é o “um”, podendo ser água, ar ou homem, temos um terceiro ponto que amarra a argumentação de todo esse parágrafo (184b 26). A tese central é de que se há um único princípio, então não há princípio. E por que? Porque “*o princípio é de uma ou de várias coisas*”. Mas é claro que esse terceiro argumento do parágrafo, que vem somar-se ao que chamamos de desqualificação anterior e posterior a ele, pode ser questionado, até para ser entendido. Admitir que o princípio é de uma ou de várias coisas, não significa que ele não possa ser um único princípio.

A menos que pensemos na locução adversativa “ou” que tornaria as duas hipóteses excludentes. Se há princípio, ele ou é de uma ou de várias coisas. Se é princípio uno e gera uma e mesma coisa una, ele não teria principiado, como talvez pensasse Parmênides, sendo portanto imóvel, ou ao contrário, teria principiado várias coisas e desse modo veio a ser.

Mas o sentido que Aristóteles pretende para essa frase não parece ser o de duas hipóteses excludentes e sim complementares. É que o autor está combatendo a tese do “um imóvel”, e nesse caso tanto se o princípio é de uma ou de várias coisas, num certo sentido ele veio a ser. E é logicamente correto dizer então que, se houve princípio, não é imóvel. Mas isso não nega a possibilidade de ter vindo de princípio uno, a menos que admitamos a suposição aqui atribuída a Parmênides de que um princípio uno – do mesmo algo uno - nem pode ser princípio, porque tudo permanece sendo o mesmo, logo não principiou. A não ser, talvez, num sentido bem específico de geração.

Entretanto, aqui estamos diante do pensamento de Aristóteles e daquilo que parece ser um ponto cego no texto: mesmo admitindo que o princípio uno tenha gerado uma única coisa, não há problema nenhum nesse movimento, ou seja, ele (este movimento) é possível como geração, com a ressalva de que não há uma única coisa e sim “*coisas por natureza*”, no plural, como fica claro em 185a 12. Já a partir desse parágrafo, Aristóteles pretende ter estabelecido “*que as coisas por natureza, ou todas elas ou algumas, são movidas*”; isso fica estabelecido a partir de evidências oriundas da indução. Como sabemos a indução é um “método de raciocínio” que parte de premissas particulares rumo ao mais universal. Não entraremos por ora no mérito dessa questão que parece “inverter” o método do critério epistemológico (do mais geral ao mais específico). Ressaltemos apenas que por esse caminho Aristóteles afirma uma pluralidade de coisas que são por natureza e assegura que ou todas, ou algumas, são movidas.

A tese de princípio, de Aristóteles, aponta dois caminhos: geração de uma ou várias coisas. O problema é que, diz ele, se o princípio é uno então não há princípio. Se o princípio é uno de uma e mesma coisa una (Parmênides) de fato podemos concordar que não há princípio. Mas nesse caso a própria tese de Parmênides teria de ser melhor apresentada. Por outro lado, um princípio único, tendo gerado um elemento único é ainda uma geração, um movimento, pois não está dito que é a mesma coisa e nem que ela permaneceu no mesmo lugar. De modo que, se a tese parmenideana não for apresentada de forma completa, fica impossível entendermos porque Aristóteles afirma que princípio único seria nenhum princípio.

De qualquer forma fica decretada a falência da tese imobilista. Logo em seguida o autor

afirma que não convém refutar tudo, mas apenas aquilo que representa uma prova falsa ou digamos, falsamente obtida “*a partir dos princípios*”. Aquilo que não é afirmado erroneamente a partir dos princípios não convém ser refutado. É como se o autor estivesse dizendo que as afirmações que não se referem a um princípio em relação ao qual se possa aferir a possibilidade dessas afirmações serem ou não inferências lógicas, não convém serem refutadas porque elas não se medem por esse metro, ou melhor, sequer possuem metro. Algo que nos faz lembrar o que Aristóteles afirma sobre os sofistas, que eles sequer dizem algo. Da mesma forma a geometria não precisa refutar a quadratura do círculo porque já está previamente estabelecido pelo princípio do círculo que ele exclui ângulos retos; dessa forma Aristóteles equivale as afirmações daqueles que defendem a tese do “um” a alguém que pretendesse discutir a quadratura do círculo, ou seja, sequer merece ser refutado.

A tese do “um” imóvel, de fato restou demonstrada impossível se adotarmos certa interpretação da noção de princípio proposta por Aristóteles; para nós, porém, ainda não se refutou por completo a tese eleata. Elaboramos aqui uma resposta de Parmênides e ela estaria de acordo com seu “raciocínio” ou seu *lógos*, qual seja, o de que não há princípio. Ao passo que se temos um dogma da existência do princípio, então de fato a posição de Parmênides estaria fora do âmbito das inferências lógicas dedutíveis. Se uma ciência é o estabelecimento do conhecimento de algo, e isto consiste no identificar os princípios desse algo, está pressuposto que os princípios existem e que são eles que regulam o saber algo a respeito deles mesmos. De modo que, para quem não partilha da “idéia” de princípios, não há critério epistemológico a ser aplicado e nem discurso a ser refutado por quem, contrariamente, defende a sua existência (dos princípios), o que nesse último caso significa arrogar-se a defesa da possibilidade da existência da ciência.

É interessante notar que a afirmação de Aristóteles – se há um único princípio e deste modo então não há princípio – pode ser usada para explicar a tese eleata, mas precisaria de complementos: um princípio uno de uma mesma coisa una de fato, sob aquela perspectiva, não é princípio de nada. Aristóteles está incorporando, nesse ponto, a perspectiva de Parmênides e Melisso?

Da forma como aparece aqui é difícil entender porque um princípio uno não pode ser princípio da pluralidade de coisas, ou mesmo de uma outra coisa una. De modo que os eleatas poderiam perfeitamente defender a idéia de que o princípio de tudo é uno, como o fazem, sem precisar negar a existência de um princípio. O que talvez esteja em jogo é a qualidade desse princípio: ou seja, segundo Aristóteles, para que algo possa ser dito como princípio ele não pode ser único. Está pressuposto que o princípio é mais de um (duplo talvez) e que só assim

ele se constitui num “metro” gerador de correspondência entre um discurso significante e um objeto significado.

Nesse ponto, porém, não encontramos razões para excluir o “princípio único”, ainda que admitamos que ele gera o múltiplo. A menos que subvertamos o sentido da nossa interpretação com uma novidade para a frase: “não há princípio, se tudo é um”. Desse modo, aceitando a tese pré-socrática de que tudo é um, podemos aceitar também o imobilismo eleata, como já o descrevemos exaustivamente: se há princípio uno que gera o mesmo uno, ele não é princípio, apenas é. Mas, embora Aristóteles esteja querendo combater a tese do princípio único, em nome de um plural, até aqui ele não apresenta razões suficientes, nem para justificar a negação do princípio singular nem da necessidade de um princípio plural. Necessidade esta que soa bastante curiosa num pensador que, em outras obras, afirma que o primeiro motor é ele mesmo imóvel, ou seja, de certa forma admite um primeiro princípio singular. Se insistirmos em colocar palavras na boca do autor, em tentar preencher certas lacunas do texto, afirmaríamos que este primeiro princípio imóvel e singular precisa de outro princípio, o móvel, para haver geração. Entretanto, se não o fizermos não temos, por enquanto, razões para aceitar que o múltiplo não possa ter sido gerado de princípio único e nem sequer que há o múltiplo. A tese do princípio plural, uma tese não dita ou não explícita, possui certo grau de dogmatismo nesse ponto do texto; mais à frente talvez se apresentem razões suficientes para que a aceitemos.

Ainda que sob certa perspectiva os defensores da tese do “um” estejam dizendo absurdos, mesmo assim Aristóteles afirma que, talvez seja bom discutir as teses eleatas, pois isso implica um “*apreço pela sabedoria*”, e embora elas não estejam falando sobre a natureza, ainda assim falam de “*dificuldades concernentes à natureza*”. O que exatamente isso quer dizer? Que, ainda que sejam desprovidas de evidências, tais teses apresentam indícios das dificuldades de compreensão da constituição da natureza? Ou seja, representam certos aspectos da própria natureza que são difíceis de serem apreendidos?

No caso de Parmênides, especificamente, talvez seja essa uma diferença fundamental, já que a primeira vista suas teses imobilistas parecem absurdas e ininteligíveis do ponto de vista dos instrumentos conceituais platônico-aristotélicos. Talvez possamos argumentar, mesmo do ponto de vista da inteligibilidade, que há aspectos da natureza que oferecem a impossibilidade de afirmarmos movimento. Isso tudo pressupondo que o Eleata nos oferece um discurso que se afasta do discurso de correspondência linguagem-mundo e se aproxima da poesia mítico-aristocrática.

O que o texto aristotélico nos diz é que as teses do “um” referem-se a dificuldades da

natureza e as questões que podem ser lançadas a elas, supomos nós, são questões inerentes ao caminho de investigação da natureza. Portanto, dado “*que o ente se diz de muitos modos*” e os partidários do uno dizem que tudo é um, caberia perguntar, como faz Aristóteles já em 185a 20, de que “modo” é feita essa afirmação de que tudo é um. Em outras palavras, se o ente é dito de muitos modos, podemos perguntar qual é o modo como os partidários do “um” dizem o “tudo”: tudo é uma essência como cavalo, um homem ou uma alma? ou é um qual (qualidade) como branco ou quente? ou é quantidade? Cada uma dessas questões, segundo está dito no parágrafo “*fazem muita diferença e são todas impossíveis de se afirmar*”.

Nesse parágrafo apenas, é difícil entender porque todas essas coisas são impossíveis de serem afirmadas a menos que consideremos o que foi dito nos parágrafos anteriores desse capítulo, ou consideremos que é um apelo ao bom senso, ou por fim, busquemos novas explicações nos próximos passos do texto. Afirma-se em continuidade que, se houver essência e também quanto e qual, estando ligados ou não, a primeira consequência é que os entes serão muitos. O que é outra dificuldade para o leitor, pois nada há que impeça que haja essência e quanto e qual e todos sejam aspectos de um mesmo e único ente. Há pelo menos duas maneiras de tentarmos superar essa dificuldade: uma é respeitando a classificação apontada no parágrafo anterior, em que essência é uma coisa de um tipo (homem, alma) e quanto e qual de outro (quantidade, branco e quente), nesse caso faltaria a explicação de por que a alma não pode ser o qual, ou o branco a essência.⁷⁷

A outra forma é, considerando a hipótese de essência e quanto ou qual estarem desligados, teremos automaticamente uma certa pluralidade de entes, pois teríamos pelo menos estes dois grupos; do mesmo modo se estiverem ligados. Por outro lado, Aristóteles diz que é absurdo, impossível que tudo seja qual ou quanto, havendo ou não essência. Mais uma vez somos obrigados a admitir a classificação anterior para termos uma pista de como tornar essa tese inteligível, já que não se apresenta nenhuma razão para entendermos que tudo ser um quanto ou um qual é absurdo. Se pensarmos que tudo é um branco ou um quente, qual a razão para acharmos isso um absurdo?

Fora o fato de que previamente já decidimos que é impossível tudo ser “um” porque vemos o múltiplo, nesse parágrafo não se apresentam as razões da tese; de outro modo, se aceitarmos essa possibilidade – de que tudo é um – então o tudo pode ser qualquer coisa. A frase diz: quer haja essência, quer não, o resultado será o mesmo. Se aceitarmos que não há essência, então o quanto e o qual não são separados dela porque é impossível estar separado

⁷⁷ Se é que existem as definições que distinguem cada uma destas “coisas”, ou que explique bem o que se entende por essência, quanto e qual (perguntas sobre quantidade e qualidade) ainda que num texto considerado “endócrino”, devem estar mais à frente no livro ou mesmo em outras obras.

de algo que não existe. Por outro lado, se houver essência e ela for separada do quanto e do qual, resulta uma impossibilidade que de certa forma já atingia a primeira, na medida em que se aceita como princípio, como verdade que “nenhum dos outros entes é separado a parte da essência: pois todos se dizem da essência como de um subjacente”.

E se dissermos retrucando, que o quanto e o qual são essência? Nesse caso não haveria problema em dizer até mesmo que, já que o quanto e o qual são essência, continua valendo a possibilidade de que tudo é um quanto e qual. Porém, e aqui pensamos retomar de uma certa forma, o fio da argumentação aristotélica, sempre estaremos falando de dois termos: qual e essência. Essa é uma imposição da linguagem que aponta dois termos: tudo é qual e qual é essência, ou tudo é essência e essência é qual. Mas e se descartarmos a idéia de essência? Se tivermos simplesmente um qual vazio dessa essência subjacente?

Esquemáticamente são duas teses duplas: a primeira é de que se houver essência e também quanto e qual, estando ligadas (a) ou não (b), resulta que os entes serão muitos. Essa tese pode ser entendida de forma simples: estando ligados ou não temos pelo menos mais de um termo (linguagem), temos quanto e essência. Mas não necessariamente muitos. É preciso entender o significado exato dos termos “qual”, “quanto” e “essência” para entender de onde provém a multiplicidade de entes. A segunda tese dupla é que, se tudo for um quanto ou qual, quer haja essência (a) ou não (b) isso produz um absurdo, uma impossibilidade. Desdobremos essa segunda tese: se houver “essência”, ela estará ou não ligada ao quanto e qual e se não houver teremos apenas o “quanto” ou “qual”.

Extraímos, portanto o seguinte esquema:

- Teses: 1) Se houver essência e também quanto e qual = multiplicidade de entes.
 a) estando ligadas, ou b) não.
 2) Se tudo é quanto ou qual = impossível.
 a) quer haja essência, ou b) não.

A primeira tese já procuramos explorar sem termos obtido muito êxito. A segunda é uma impossibilidade decretada, não menos enigmática. O que se pode observar é que, ao referir-se a “noção de essência”, ambas as teses parecem ter pressuposto a sua existência (da essência). Digamos o item b da tese dois: se tudo é quanto ou qual e não existe essência, é como se ela passasse a fazer parte do quanto e qual, ou em outras palavras, é possível pensarmos que tudo é um quanto (uma quantidade) ou um qual (um elemento ou qualidade qualquer). Mas é muito

difícil nos livrarmos de uma atribuição de essência a eles. Se tudo for um quanto, então tenderemos a pensar que tudo é essencialmente quanto, se for um qual idem, de tal modo e a tal ponto estamos impregnados pelo aristotelismo – sinônimo da nossa comum ação de inteligir em qualquer saber – ou melhor a nossa inteligibilidade está. Pode-se dizer até que, embora o escopo, a estrutura da filosofia esteja já nos pensadores Pré-Socráticos, é como se ela tivesse sido fundada pelo instrumental platônico-aristotélico, de modo que os primeiros estão “automaticamente” fora dela. Por isso as teses de Parmênides nos são absurdas.

Se Aristóteles dissesse que se tudo for um quanto e houver uma essência separada, isso seria um absurdo, tal tese seria mais fácil de entender; claro, pois se tudo é uma determinada coisa, não pode haver alguma outra coisa separada dela (tese 1b e 2b). Mas ele afirma que existindo ou não uma essência, dizer que tudo é um quanto ou um qual é impossível, o que nos faz retornar a idéia de que se quanto e essência existirem unidos eles podem estar se referindo ao tudo sendo, portanto, possível a tese do uno.

Vejamos, porém, como Aristóteles propõe as relações entre quanto, qual e essência, de forma um pouco mais explícita em 185a 32. Nesse ponto trata-se de analisar o dito de Melisso que afirma o ente como ilimitado. Se é assim, diz Aristóteles, então o ente é um quanto, já que “*o ilimitado está no quanto*”. Por outro lado, essência, qualidade ou afecção não são ilimitados, a não ser por acidente e, nesse caso, devem ser também uma “certa quantidade” já que a “definição do ilimitado se utiliza do quanto, mas não se utiliza da essência, nem do qual”.

De modo que, conclui Aristóteles, sendo o ilimitado pertencente ao *quanto*, se houver essência e quanto, “*o ente será dois*”. Só é possível entendermos tal conclusão se considerarmos como uma premissa inviolável o fato de que o ilimitado pertence ao quanto, e a essência não pode ser ilimitada a não ser por acidente, e assim possuiria certa quantidade, o que significa dois atributos diferentes. A questão é, por que esses dois atributos não podem estar num ente uno? De qualquer forma podemos aceitar que o ente “em si” seja múltiplo, isto é, que possua multiplicidade de atributos, o ilimitado (de Melisso) que pertence ao quanto, e a essência que não pode ser ilimitada senão por acidente (estando ambos, portanto, de certa forma subsumidos ao quanto) e que, portanto possui certa quantidade. Mas isso desautoriza a tese 1 do esquema: quanto e qual + essência = multiplicidade de entes.

Claro que a afirmação aristotélica derruba a tese de Melisso se esta asseverar que o ente é uno, com um único atributo. De fato, se o ente for ilimitado e houver essência, ele será a combinação de dois atributos: uma certa quantidade de essência, o que pode ser contraditório com a idéia de ilimitado; a menos que ele seja por acidente, dotado de uma essência ilimitada,

como talvez tenha sido a intenção de Melisso afirmar. De qualquer forma, a afirmação de Aristóteles – “*o ente será dois*” – só faz sentido aqui entendido como dois atributos e, diga-se a favor de Melisso, não necessariamente contraditórios. Aliás, a próxima afirmação de Aristóteles corrobora a idéia de que esses dois atributos podem conviver no ente: “*se houver apenas essência, o ente não será ilimitado, nem terá nenhuma grandeza: pois, caso contrário seria um quanto.*” Isso quer dizer que a idéia de essência não está no ilimitado, ou seja, se tivermos apenas essência, não há como manter a tese de Melisso de que o ente é ilimitado e nem que possua grandeza alguma, pois assim seria um quanto e, portanto não mais uma essência desprovida de quantidade.

E se for ilimitado ele é um quanto, enquanto que essência, qualidade ou afecção não são ilimitadas, “a não ser por acidente, se forem ao mesmo tempo uma certa quantidade”. Mas o que isso quer dizer? Que se o ente for ilimitado, como diz Melisso, ele terá essência limitada, ou ilimitada por acidente, sendo de qualquer forma uma quantidade?

(Talvez queira dizer que o ilimitado ente possui uma essência limitada, autorizando a famosa máxima aristotélica: “Num certo sentido é assim, no outro...” o ente é limitado.)

Isso quer dizer então, que se o ente for ilimitado, como pretende Melisso, ele não poderia ter essência? Ao que parece, para ser ilimitado e possuir essência, esta teria que ser ilimitada por acidente e ser ao mesmo tempo um certo quanto. Haveria então, “num certo sentido” contradição. Mas, insistimos, por que o ente não pode ser um ilimitado sem essência? Um quanto? Seria porque o quanto participa também do ilimitado?

Sem outras explicações, Aristóteles passa a tratar do “um”, pois diz ele, assim como ente é dito de muitos modos, cabe analisar de que modo os que dizem que o todo é um afirmam esse um. Para nós fica estabelecida a distinção entre essência e todo: a primeira é uma certa quantidade, uma parte do todo, digamos, o essencial; o segundo não corresponderia a essência e, portanto, se o ente o ilimitado, ele não é essência.

Entre os modos como é dito o “um”, menciona o contínuo, o indivisível, ou “aquilo cujo enunciado do quê-era-ser é um só e o mesmo”, citando como exemplo mosto e vinho. Em seguida passa a analisar cada um dos modos: do contínuo Aristóteles afirma que ele é divisível ao infinito, o que nos levaria a concluir que o um é muitos. Apresenta em paralelo o problema de “*uma dificuldade a respeito da parte e do todo*”, que consiste num conjunto de questões: saber se o todo e a parte são um ou mais de um, de que maneira são um ou mais de um, e também em relação as partes não contínuas, e ainda “se cada parte é uma enquanto indivisível com o todo, visto que também cada uma é indivisível com a outra.” Essa última questão, aliás, o próprio tradutor alega ter dificuldades para captar no seu sentido preciso.

A outra alternativa, isto é, a que levaria os partidários do “tudo é um” a afirmar que o “*todo é um como indivisível*” para Aristóteles, sendo assim resulta que “*nada será quanto nem qual*.” Paremos neste ponto e tentemos entender o porquê disso. Para tanto somos obrigados a afirmar que o indivisível não pode ser um quanto ou qual pois tais “categorias” representam sempre partes e, desse modo, indicam divisibilidade.

Mas a conclusão mais drástica desse parágrafo vem a seguir. Segundo ela, se o todo for indivisível, o ente não será nem ilimitado, como afirma Melisso, e nem limitado, como diz Parmênides: “Pois é o limite que é indivisível, não o limitado”. Tal assertiva é uma das mais difíceis a ser entendida nesse capítulo. Quer dizer que, sendo o limite o indivisível e não o limitado, o ente não é o todo indivisível, que neste caso seria o mesmo que dizer que não é o limite indivisível?

A drástica conclusão do parágrafo estabelece ao menos uma premissa clara: a de que o limite é diferente do limitado. Mas qual o sentido disso?

Se tivéssemos um limite, uma linha imaginária que divide a fronteira entre dois países, seria tal linha diferente dos dois países? Talvez esse não seja um bom exemplo. Somos obrigados a pensar numa distinção entre conteúdo e continente para nos aproximarmos, tateando, do sentido da asserção aristotélica. Pensar numa tal distinção – conteúdo/continente – é perfeitamente possível sendo infinitos os exemplos. Tomemos uma represa d’água. A represa é o limite da água, que por sua vez é o limitado. De modo que agora talvez fique claro para o leitor que o limite tem de ser indivisível, do contrário a represa deixaria de ser represa. Aceitemos este exemplo simples como indicação de que o limitado é divisível, mas o limite não, o que pressupõe a diferença entre os dois.

Assim sendo, se o ente for ilimitado, e ilimitado é o limite, o ente será o limite, indivisível. Mas se for limitado, de fato não será indivisível ou, repetimos, se for indivisível será o próprio limite.

Tomemos, por um momento, certa distância dos movimentos precisos do texto e avistemos seu sentido geral: se tudo for indivisível, o ente não será um ilimitado como quer Melisso e nem limitado, como se supõe que professava Parmênides. As duas teses são rejeitadas através de mesmo e único princípio. Voltemos às minúcias e analisemos as duas teses de acordo com o princípio de que o limite é indivisível e diferente do limitado, o que, sob pena de tornar o texto do filósofo artificialmente didático, é uma maneira de o entendermos neste ponto tão obscuro. Ao considerarmos e aceitarmos o didático princípio de que limite é diferente de limitado, temos que:

- 1) a tese de Melisso teria de admitir que o ente é o limite e não o limitado, de modo que o ente não seria mais o todo e
- 2) a tese de Parmênides é inviável, pois o limitado não é indivisível e mais uma vez o todo não poderia ser um como indivisível, no caso desse um ser o ente.

Em seguida o autor afirma que “se todos os entes são um pelo enunciado, tal como roupa e veste, sucede-lhes dizer o argumento de Heráclito: pois será o mesmo ser bom e ser ruim... bom e não-bom... como também homem e cavalo”. É sempre difícil precisar o sentido das palavras usado por Aristóteles: mesmo que consideremos o contexto, qual o sentido de “enunciado”? Refere-se exclusivamente aos adjetivos “bom” e “ruim”, ou também aos nomes “homem” e “cavalo”?

Sem podermos tomar uma decisão, lembremos apenas que nome e enunciado foram usados alguns parágrafos atrás indicando um sentido de todo para o primeiro (nome) e de apresentação das partes que compõem esse nome para o segundo (enunciado). Mas aqui essas “definições” parecem sem importância; o seu uso aqui pretende atingir o cerne do princípio de não-contradição: se todos os entes forem um, então é o mesmo branco e não-branco e, no limite, ser e não-ser, algo oposto à doutrina de Parmênides. Mas a contradição é induzida por Aristóteles já que ele afirma “entes”, preestabelecendo-os no plural, o que sem dúvida leva a contradições segundo o funcionamento da silogística e do princípio de identidade.⁷⁸

Não podemos negar que há um problema quando nos deparamos com a afirmação de que o branco é não-branco, ou que é “o mesmo ser de tal quantidade e ser de tal qualidade”. O problema é particularmente evidente com relação a primeira afirmação, branco é o mesmo que não-branco, pois nos leva ao dilema de saber se ser é o mesmo que não-ser. Tal paradoxo produziria no mínimo uma “aporia”. Para Aristóteles essa “argumentação” não tem condições de ser persuasiva na defesa da tese de que todos os entes são um; diz justamente o contrário: nada é, por isso é o mesmo ser de tal quantidade ou tal qualidade.

E novamente podemos atirar sobre o texto a pergunta, ainda que talvez precipitada: por que branco e não-branco, quente e não-quente, não podem ser aspectos de um mesmo e único ente existente?

Obviamente a argumentação aristotélica poderia não aceitar essas questões. Aristóteles parece estar falando já de um ponto de vista “atomizado”⁷⁹: de um corpo branco é impossível

⁷⁸ O Princípio de Identidade é afirmado implicitamente no próprio Poema.

⁷⁹ Aqui uma menção a Demócrito pode parecer inevitável, entretanto, queremos usar a palavra em sentido trivial, significando a existência de corpos distintos uns dos outros, o que talvez não seja um bom uso. Ainda assim cabe lembrar que, como mostra J. Barnes, as referências de Aristóteles a Demócrito são críticas mas também elogiosas: “Demócrito parece ter sido persuadido por argumentos adequados e científicos”. (BARNES, 2003, p.

falar que ele é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, não-branco. Esse exemplo do princípio de não-contradição é simples. Mas, por que uma certa quantidade não pode significar uma certa qualidade? Hoje em dia não teríamos tantos problemas com isso, pois dizemos, por exemplo, que certa “quantidade de tempo” corresponde a um certo “espaço” (qualidade). Mas deixemos de lado as especulações que nos levariam a dobrar o número de nossos problemas: teríamos que entender a física aristotélica e a física quântica contemporânea.

Não temos muitos argumentos para mostrar as relações que o autor pretendia apontar entre qualidade e quantidade, porém, a evidência que salta aos olhos é a de que são coisas diferentes, e nesse caso trata-se de dizer que um quilo é diferente de um branco. Se a tese dos partidários do um for levada em conta, essa distinção teria que ser abolida? Estariam eles admitindo quantidade e qualidade como entes distintos, mas sendo ambos aspectos do uno? Ou sequer admitiriam essa pluralidade que o bom senso aristotélico não hesita em apontar?

Aristóteles afirma no penúltimo parágrafo desse Capítulo que os posteriores aos antigos se preocuparam em negar que o mesmo não pode ser um e muitos ao mesmo tempo. Serviram-se, para tanto, de artimanhas lingüísticas: ao invés de dizer *o homem é branco* diziam *branquejou-se*, ao invés de dizer *está caminhando*, *caminha*. Ao contrário de Licofron que aboliu o “é”, tais flexões, segundo o autor representam requintes de enunciação, e satisfazem a exigência de saber que o um e o ente não se dizem de uma só maneira.

A seguir Aristóteles diz expressamente que os entes são muitos ou por enunciado ou por divisão. “*Por enunciado*” entendemos aqui tratar-se de uma argumentação: “*é diverso o ser branco e o ser culto, mas uma mesma coisa é ambos – branco e culto*” o que leva o estagirita a concluir que “*o um é então muitas coisas*”. E nesse caso a tese do um volta a tona justificada por seu próprio adversário, embora não saibamos se os partidários do um tenham feito sua defesa nesses termos.

Os entes são muitos também por divisão “*tal como o todo e as partes*”. Aqui segundo o autor “eles já admitem entrar num impasse, e consentem que o um é muitos – como se não fosse cabível que a mesma coisa fosse uma e muitas, mas não os opostos”. Temos de afirmar que esse “*eles*” refere-se aos partidários do um e, se entendemos corretamente, Aristóteles está dizendo que eles considerariam impossível o um ser muitas coisas, mas, contraditoriamente, admitem o mais inverossímil, isto é, que os opostos podem estar no um ao mesmo tempo e não segundo a sua famosa afirmação: “o um é tanto em potência como em ato.”

Ou seja, adaptando-se ao seu sistema, a tese do um torna-se aceitável: o branco é

potencialmente não-branco e, por que não dizer, é em ato, não-vermelho, não-verde, etc; admita-se assim a multiplicidade e a unidade e, ao mesmo tempo, Aristóteles concilia a abstração do todo, uno e cosmológico, com a multiplicidade indicada mais frequentemente pelos sentidos, respeitando o princípio de não-contradição e de identidade, que, aliás, são fundamentais para tal conciliação: é por haver um princípio, um começo de tudo, idêntico a si mesmo e uno, e ao mesmo tempo um princípio diferente do múltiplo, mas não-contraditório com ele, que se pode falar de uma cognição do todo, do uno global abarcando o múltiplo, a parte e a unidade da partícula. Por conseqüência fica estabelecida a possibilidade de, em cada caso, falar de elementos (átomos), de princípios: nisso Aristóteles se aproxima de verdades circulares de Parmênides, como, por exemplo, a frase fundamental “como o aparente necessitava ser tudo consumando através de tudo de maneira aparente”. Da mesma forma em Aristóteles, só por haver princípios é que se pode determinar princípios ou elementos.

Eis aí o que impede Aristóteles de acusar Parmênides de estar realizando um discurso que diz nada, como afirma do sofista. Embora utilize pontos idênticos aos praticantes do *logou chárin*, o eleata criou um discurso que faz o gênero sofista ou poético-mítico e, ao mesmo tempo, contempla, num impressionante arroubo totalitário, a possibilidade plena de ciências particulares, ainda que para ele cada átomo esteja, simplesmente, parado, já que a parte não pode ser diferente do todo: o ser está pleno em todas as direções, nem mais nem menos aqui ou acolá. Quer dizer, quando um pensador contempla o todo, abre-se a possibilidade, para os que vem depois dele, de pensar a parte, o que não significa que ele estivesse afirmando uma cisão qualquer entre ambos. Além disso, é de se pensar até que ponto há um componente mítico em Aristóteles dado que ele apoia-se na idéia de princípio como base para sua ciência. Como ficaria o antes do suposto princípio, o não-princípio? Estaria Aristóteles supondo um tal momento original que se originou a si próprio?

Pode-se, entretanto, afirmar, com base no que foi demonstrado, que uma análise estrutural de texto é viável a partir da obra aristotélica e que, o contraste entre forma e conteúdo indica que para o eleata o procedimento deve ser outro. Parmênides, por seu lado, professa a ausência de começo ou fim, vida ou morte. Há começo e fim, num só momento, vida e morte ao mesmo tempo, como muito bem expresso em português-brasileiro, pelo poeta Carlos Drummond de Andrade:

Quando vim de minha terra,
não vim, perdi-me no espaço,
na ilusão de ter saído.

Ai de mim, nunca saí.
 Lá estou eu, enterrado
 por baixo de falas mansas,
 por baixo de negras sombras,
 por baixo de lavras de ouro,
 por baixo de gerações,
 por baixo, eu sei, de mim mesmo,
 este vivente enganado
 [enganoso.⁸⁰]

4 O PARMÊNIDES DE NIETZSCHE: RUMO AO TRÁGICO OU A TRAGÉDIA DA ONTOLOGIA?

A partir de agora iremos reconstituir, em linhas gerais, a metodologia e o conteúdo construídos por Nietzsche a respeito de Parmênides. O filósofo alemão, do alto de sua capacidade literária e filosófica, parece ignorar solenemente o trabalho de contador de sílabas que o cientista histórico se propõe a realizar e as dificuldades que interpõe entre o texto e sua exegese que, como diz Mourão, constitui-se numa “história conscientemente simplificada”⁸¹.

Nietzsche inicia seu texto dizendo: “Em relação aos homens que estão longe de nós, basta que saibamos os fins a que se propõem para os aceitarmos ou os rejeitarmos em massa.”

Veja-se que isso não demonstra preocupação com a investigação historiográfica e sim com um posicionamento que beira a utilidade. Diga-se de passagem é um procedimento similar ao dos antigos que não se preocupavam com “notas de rodapé” e sim com o uso para seu próprio pensar. Na seqüência o autor afirma que:

...os sistemas filosóficos são só inteiramente verdadeiros para os seus criadores: os filósofos posteriores consideram-nos normalmente um erro enorme, e para os espíritos mais fracos não passam de uma soma de erros e de verdades, enquanto fim supremo são, em todo o caso, um erro e, por isso condenável.

Tal posicionamento pode ser relacionado a tarefa primeira do historiador de filosofia que

⁸⁰ ANDRADE, Carlos Drummond de. *Farewell*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1996.

⁸¹ NIETZSCHE, *A filosofia na época trágica dos gregos*, XII. Lisboa: Edições 70, 2002. Tradução Maria Inês de Andrade. In *Advertência*, p. 09.

é apresentar qualquer autor a partir de sua lógica interna, independentemente de estar ou não em acordo com ele; vale dizer, retratar a filosofia tentando não deformar os pontos fortes em que o filósofo se apóia; obviamente, dada a crença de que a crítica faz parte do procedimento científico, o historiador, pode, depois de feita sua tarefa básica, que é apresentar ou reconstituir uma formação intelectual, realizar a crítica, que pode também ocorrer em paralelo, mas nunca na ausência das referências historiográficas. No caso de Nietzsche, essa referenciação pode ser resumida à percepção de supostas finalidades dos autores antigos: seus objetivos e metas. Dizemos “percepção” porque Nietzsche se propõe a falar do que há de pessoal em cada pré-socrático, construindo, concisamente, duas ou três anedotas acerca da personalidade destes filósofos. Esse discurso é assumidamente subjetivo, envolvendo-se em questões subjetivas, o que representa uma transposição deliberada daquilo que objetivamente as fontes históricas nos fornecem. Não iremos aprofundar a dicotomia entre subjetivo e objetivo, entendendo-os aqui, num sentido simples: subjetivo é aquilo que perfaz o individual, interior, digamos, apesar do horror que alguns nietzschianos possam sentir diante da expressão “vida interior”; objetivo entendemos por aquilo que possui uma existência positiva, material. De modo que para Nietzsche existe apenas um ponto completamente irrefutável na filosofia pré-socrática: a tonalidade pessoal. Sua “historiografia” consistirá em:

... apenas extrair o fragmento de personalidade que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar: é um começo para reencontrar e recriar essas naturezas através de comparações. É também a tentativa de deixar soar de novo a polifonia da alma grega. A tarefa consiste em trazer à luz o que devemos amar e venerar sempre e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem.

O objetivo de Nietzsche é portanto realizar uma biografia filosófica dos pré-socráticos e a questão que nos deixa perplexos é saber de onde ele tira tais informações, uma vez que seu texto não aponta referências normatizadas, como produz tais retratos, como se autoriza a essa “violência interpretativa”? Note-se que Nietzsche, além de tudo, dá a entender que com isso fará com que os gregos falem por si mesmos novamente, o que é justamente um paradigma da história da filosofia, apresentar o texto por dentro de sua lógica interna significa deixá-lo falar e colocar em movimento a maquinaria que ele próprio estabelece. No caso do filósofo alemão, entretanto, tal tarefa é feita precisamente apoiada no individual, ainda que isso não represente a mesma subjetividade cartesiana clássica.

No segundo parágrafo de “A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos”, Nietzsche deixa claro seu procedimento metodológico:

Esta tentativa de contar a história dos filósofos gregos mais antigos se distingue de outras tentativas semelhantes pela sua concisão. Esta conseguiu-se porque, em cada filósofo, se mencionou apenas um número muito limitado das suas teorias, em virtude, portanto, de não apresentar uma imagem completa. Mas escolheram-se as doutrinas em que ressoa com maior força a personalidade de cada filósofo, ao passo que uma enumeração completa de todas as teses que nos foram transmitidas, como é costume nos manuais, só leva a uma coisa: ao total emudecimento do que é pessoal. É por isso que esses relatos são tão aborrecidos: pois em sistemas que foram refutados só nos pode interessar a personalidade, uma vez que é a única realidade eternamente irrefutável. Com três anedotas é possível dar a imagem de um homem; vou tentar extrair três anedotas de cada sistema, e não me ocupo do resto.

Ao longo do primeiro capítulo, fica claro para ele que o erudito filisteu moderno é incapaz, com seu procedimento científico de compreender os primeiros filósofos, e oferece traços de uma idéia do que seja a filosofia, uma “arte do aprendizado fecundo, para a vida, não para o conhecimento erudito”.

Nietzsche sabe que restou pouquíssimo da obra pré-socrática e lamenta o fato. Pondera que as hipóteses aventadas por eles para dar unidade ao cosmos são, obviamente, hipóteses científicas falsas. Mas o que é científico, precisamente, ele não diz. Pelo contrário, sente-se livre para considerar que as doutrinas, no seu núcleo duro, mantêm vivos apenas os traços de personalidade daqueles filósofos: assim, Heráclito era orgulhoso, enquanto Parmênides possuía um temperamento frio e é por nostalgia de sua juventude que ainda sustenta, ao lado do lógico caminho da verdade, o caminho da opinião, das sensações. Qual concepção científica sustenta o discurso nietzschiano, que parece brotar duma esfera subjetiva explícita?

Se é que Nietzsche se preocupa com uma ciência impessoal e objetiva, com justificativas científicas, pode-se calcular pela já mencionada passagem de Humano, Demasiado Humano:

95. Moral do indivíduo maduro. - Até agora a impessoalidade foi vista como a verdadeira característica da ação moral; e demonstrou-se que no início foi a consideração pela utilidade geral que fez todas as

ações impessoais serem louvadas e distinguidas. Mas não estaria iminente uma significativa transformação nessa maneira de ver, agora que cada vez mais se percebe que justamente na consideração mais pessoal possível se acha também a maior utilidade para o conjunto; de modo que precisamente o agir estritamente pessoal corresponde ao conceito atual de moralidade (entendida como utilidade geral)?

Tal aforisma explica a liberdade que a filosofia nietzschiana têm de exercer sua força literária e, principalmente, filosófica, ao estabelecer seu próprio estatuto de verdade. Estatuto esse que se auto-sustenta e descortina horizontes próprios, permitindo ao autor, expressar de forma tão bela, do ponto vista literário, quanto consistente do ponto de vista filosófico. De modo que qualquer contribuição historiográfica normatizada academicamente parece diminuir sua consistência ao lado de um simples parágrafo de Nietzsche, onde estranhamente parecem estar sendo transmitidas mais informações do que através do método científico puro. Senão vejamos:

Enquanto em todas as palavras de Heráclito exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não da verdade galgada pela escada de corda da lógica; enquanto ele em um êxtase sibilino vê, mas não espia, conhece mas não calcula, aparece ao lado seu contemporâneo Parmênides, como um par; igualmente com o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante.

Nietzsche coloca Parmênides no momento “menos grego dos dois séculos da idade trágica” quando este produziu a “teoria do ser” e inaugurou a segunda fase de sua carreira de pensador, sendo que na primeira permanecia ligado a Anaximandro a quem pretendia responder.

Além disso, segundo o germano, o Eleata procedia um exame por oposições: o leve e o pesado, o sutil e o denso, o ativo e o passivo, que comparava aos contrários de claro e escuro, que por sua vez correspondiam ao ser e ao não-ser. Nietzsche afirma que Parmênides ao empregar tais termos – ser e não-ser – marca justamente a inclusão do não-ser no mundo: “Em vez das palavras “positivo” e “negativo”, empregou os termos rígidos de “ser” e “não-ser”, e assim chegou à fórmula, contraposta à de Anaximandro, de que este nosso mundo contém ser, mas também não-ser”.⁸² Tal interpretação parece ser absolutamente incoerente

⁸² NIETZSCHE, *A filosofia na época trágica dos gregos*, XII. Lisboa: Edições 70, 2002. Tradução Maria Inês de Andrade.

com a exclusão do não-ser proposta nos Fragmentos II, VI e VIII, sendo este último a descrição do único caminho possível, o do ser.

Estaria Nietzsche contaminado daquela ilusão retrospectiva platonizante? Estaria abraçando o partido da ruptura realizada no *Sofista*?

De todo modo Nietzsche nega a Parmênides a condição de trágico mas, por outro lado, rotula-o de místico que pretende aproximar os contrários invocando Afrodite como a força que realiza tal façanha. Há que se problematizar esse diagnóstico nietzschiano uma vez que, como vimos, as relações entre a alethéia e a doxa não podem ser compreendidas de forma excludentes se atentarmos para os últimos versos do Prólogo, fornecidos por Simplicio e analisados por contraste ao aristotelismo no capítulo anterior.

Por sua vez a diferenciação que Nietzsche propõe entre Parmênides e Xenófanés, atribui ao primeiro um caráter lógico e ao segundo de um místico religioso que, como tal, realiza na sua obra, a unidade típica dos tempos áureos da tragédia grega. O Eleata teria chegado às suas conclusões num estado de espírito absolutamente diferente do de Xenófanés, esse rapsodo moral, de modo que a pensar sobre o não-ser concluiu pela tautologia: o ser é, tal qual $A = A$, que crê ser sua mais gloriosa descoberta, como denota certa ironia nietzschiana. Seguem os epítetos que Simplicio nos fornece e conclui-se por uma única “unidade eterna”. Mas nesse percurso Parmênides exclui a sensibilidade e prepara o caminho para nefasta cisão platônica entre espírito e corpo. Os sentidos seriam pura ilusão e aparência, o que coloca Nietzsche ao lado de Aristóteles ao afirmar que com isso o Eleata estaria negando em absoluto os fenômenos naturais e refugiando-se na frieza morta do conceito mais vazio. Poderíamos dizer que por ser o mais vazio é justamente o mais amplo, ao qual tudo pode ser reduzido, mas que não pode ser reduzido a nada.

As palavras aqui não nos deixam equívocos:

... surpreende neste facto é, sobretudo o pensamento sem perfume, sem cor, sem alma e sem forma, a ausência total de sangue, de religiosidade e de calor moral, o caráter de esquema abstrato – num Grego! - mas, sobretudo, a energia terrível do esforço pela certeza, numa época em que o pensamento é mítico, extremamente móvel e fantástico.⁸³

Ora, não é surpreendente a total desconsideração do germano pela presença de Diké,

⁸³ Idem.

origem de toda verdade revelada no Poema? E mais ainda da própria finalização do Prólogo?

Talvez seja significativo o fato de Nietzsche aludir a uma concepção de linguagem segundo a qual: “As palavras não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, nunca afloram algures a verdade absoluta.” Haverá aqui alguma coisa semelhante em Aristóteles no que tange a linguagem?

A ontologia surge com Parmênides, admite Nietzsche, mas desprovida de qualquer empiria e contrariando a descoberta – posterior, diga-se de passagem – de Aristóteles que diferencia existência de ser. O ser de Parmênides é portanto uma idealidade pura. A própria palavra ser “só designa a relação mais geral que liga todas as coisas entre si, como a palavra não-ser”. Alguma semelhança com a arte de uso das categorias afirmadas no *Sofista*? Sim porque para Nietzsche a des-sacralização da palavra e do conceito é função das relações que estabelecem e desse horizonte jamais se vislumbraria uma “verdade eterna” “nem penetraremos em qualquer origem fabulosa das coisas”. Justamente para retirar de Parmênides seu caráter mito-poético, Nietzsche alega que a verdade do conceito “ser” é fechada na sua ausência completa de empiria e que portanto só uma metafísica decadente nele se apoiaria para afirmar o Absoluto, como Hegel. Esquece que talvez a própria função do ser em Parmênides, tal qual nos mostram os doxógrafos, seja expressar da maneira mais objetiva possível o próprio absoluto mítico.

No que diz respeito à inspiração mítica do Poema pode-se começar citando o próprio Aristóteles que na *Metafísica*, Livro I, que põe em paralelo Hesíodo e Parmênides, ao apontar o Amor como mais originário dos deuses. Vale lembrar que no caso do Estagirita, tal origem sustenta a absoluta contradição entre o chamado Caminho da Verdade e o da Opinião, interpretação que não é plenamente sustentada pelo texto, uma vez que admite a multiplicidade de seres e o movimento.

Poderíamos, entretanto, elencar uma série de depoimentos de outros autores, no que tange a palavra mito-poética de Parmênides, entre eles Heidegger, por exemplo, que diz, no texto “Moira”: “Alethéia é uma deusa. É escutando seu dizer que Parmênides diz o seu pensamento” e que tal não se constitui num mero revestimento poético. O pensador da Floresta Negra considera que o mítico do Poema caiu no esquecimento em função de uma determinada imagem da mitologia que personifica os deuses de forma precisa contrastando com a imagem indeterminada e vazia de *Alethéia*, como se houvesse uma certeza a muito tempo pré-determinada a respeito da própria essência da verdade que a Deusa apenas parece

ilustrar didaticamente. Ora isso é impedir que o componente de linguagem próprio do Poema fale e seu falar é o canto da Deusa da Verdade, no sentido do *mithos* que como apelo, faz aparecer. A própria maneira como delimitamos a palavra-poética de Parmênides pode ser anacrônica. Entretanto, opondo aqui Nietzsche a Heidegger, diríamos que este último mantém o enigma aberto e amplia as possibilidades de sentido para a relação entre o pensar, o ser e a *phýsis* no dizer poético que é, podemos dizer, um fazer ver, um mostrar, um pensamento a propósito do que é a se pensar nele próprio. Em outras palavras: no limite trata-se do solo por excelência para a tautologia da univocidade do ser: um dizer que não se descola do que diz e que portanto afasta a crítica nietzschiana da origem das aparências e do movimento do pensar.

Noutro exemplo temos a riqueza erudita de re-torcer o pensar/poetar de Parmênides sobre si mesmo, em que Marcelo Pimenta Marques reforça a perspectiva acima exposta, que consiste em apreender a poesia como o “instrumento” da cultura grega arcaica desde Homero e Hesíodo: “É o poeta que resgata o cosmo do caos primordial, ele é o instrumento da Verdade, pois é através dele que aquilo-que-é se mostra. O contexto cultural que Parmênides respira é essencialmente marcado pela elaboração da tradição mítica feita pelos poetas.”⁸⁴ O estudioso português José Trindade Santos que também alinha-se a essa leitura do componente poético do texto, indicando, além disso, que o poeta depende das Musas para descrever aquilo que não pode ver e as vezes sequer compreender, coisas às quais só os deuses conhecem verdadeiramente. Segundo ele o Prólogo é a exemplificação do principal arquétipo da cultura grega, a Odisséia, dada a própria perpetuação da experiência do estar a caminho.

Mas isso, “estar a caminho”, não nos devolve ao turbilhão dialético nietzschiano?

Entender a linguagem poética como uma encruzilhada de especulação mítica e investigação racional, não equivale a retomar o ponto de onde pára a crítica nietzschiana, notadamente sob o epíteto de uma dialética⁸⁵ que une mito, metáfora e conceito?

Antes, porém, retomemos a crítica nietzschiana.

O conceito de infinito abordado por Zenão serve para provar uma qualidade ilógica do mundo sensível: a flecha não poderia mover-se porque, para tanto, teria de deslocar-se por pontos infinitos. Tal “axioma” leva Nietzsche a jogar naquela dialética com uma dualidade absoluta: se houvesse movimento, não haveria repouso, logo não haveria um ponto, um espaço a ser brevemente ocupado e superado pela flecha. Conclui-se portanto que o movimento não é real, pois se exclui o repouso não há por onde mover-se. É visível uma pré-

⁸⁴ PIMENTA MARQUES, Marcelo. *O caminho poético de parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.

⁸⁵ Id.

configuração da dialética a partir da interdependência dos contrários, com origem em Zenão, mas com a qual, Parmênides talvez estivesse longe de assumir qualquer compromisso.

O que temos aí é, segundo Nietzsche a origem da contradição entre a sensibilidade empírica e a verdade lógica do conceito: “Se existe um movimento absoluto, não há mais espaço; se existe o espaço absoluto, não há movimento; se há um ser absoluto, não há multiplicidade; se existe a multiplicidade absoluta, não há mais unidade.” Tais conseqüências são taxadas de inócuas, no sentido de se “tocar o coração das coisas ou desfazer o nó da realidade”. O movimento seria a soma de uma infinidade de posições, o que leva o discípulo de Parmênides a negá-lo já que equivale a infinita repetição do repouso.

A crítica nietzschiana coloca o Eleata numa pura abstração da equivalência entre pensar e ser, de modo que toda e qualquer contradição do mundo sensível deve ser julgada e condenada por esse critério. O ser, aliás, deve subjugar o sensível justamente para provar que nada deve a ele.

A radicalização da distinção entre o ser e o sensível levaria Parmênides a um beco sem saída: depois de passar pela redução platônica, para garantir a possibilidade da distinção entre falso e verdadeiro, aristotélica, em função do raciocínio e do discurso não-contraditório, a crítica nietzschiana refaz o percurso em função de uma suposta negação das aparências. Essa negação que Nietzsche parece identificar no Eleata é questionada nos seguintes termos: se as aparências, o mundo sensível, não são, como podem nos enganar? O não-ser não pode sequer iludir-nos, do contrário ele seria alguma coisa: “A origem da ilusão e da aparência permanece um enigma, uma contradição.”

A crítica nietzschiana contribui para compreendermos que o imobilismo é o problema central da mensagem parmenídica, pois acarreta as maiores dificuldades epistemológicas contra as quais se debate toda a ontologia pós-platônica: se ser e pensar são o mesmo e ser é imóvel, não há coerência com o que caracteriza o pensar, isto é, movimento: “o pensamento racional é movimento, movimenta-se de conceito para conceito, portanto, no interior de uma multiplicidade de realidades”⁸⁶.

O próprio Nietzsche, porém, não se furta a produzir a possibilidade por desde onde o enigma da *Phýsis* mantém alguma consistência, dizendo que: “torna-se imperioso caracterizar esse mundo da mobilidade e da mudança como soma de essencialidades que têm o mesmo ser e que existem simultaneamente por toda a eternidade.”

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*, XII. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 77

De certa forma, o germano estaria pretendendo completar uma lacuna do Poema pois agora, segundo afirma, pode-se aceitar que o movimento é um ser, já que dele pode-se dizer o mesmo que do ser: ingênito, eterno, indestrutível, permanente. O movimento é função do repouso que se repete eternamente, do ser que é.

Ao que poderíamos aludir o primeiro fragmento de Zenão, a propósito de uma possível grandeza do ser, sem a qual ele não existiria, e que comporta cada parte com suas respectivas grandezas e espessuras em relação umas às outras. Se assim for, a multiplicidade terá de admitir que as coisas são ao mesmo tempo grandes e pequenas e: “É o mesmo, então, dizer isso uma vez apenas e dizê-lo sempre.” Note-se a diferença entre a perspectiva de Zenão, que contempla a multiplicidade sob a asas da unidade, prenúncio da episteme platônico-aristotélica, e a de Parmênides que apenas afirma a existência de duas vias num sentido quase contraditório – oximoro? - com sua doutrina, que automaticamente subsumem-se a uma.

Coerentemente com sua metodologia de análise que quer o coração da coisa mesma, dando-lhe o benefício da dúvida, por assim dizer, Nietzsche arranja o movimento no interior do ser, atribuindo-lhe regularidade absoluta, a qual confunde-o com o estático: “O ente verdadeiro é movido ora num sentido, ora noutro, é comprimido e dilatado, levado para cima ou para baixo, agregado, e em si mesmo misturado.”

Nesse sentido é como se o Parmênides de Nietzsche dissesse que o mundo será o mesmo daqui a mil anos. Mais ainda, por toda a eternidade as coisas serão como são: só o ser impera, ingênito, imperecível, infinito nos seus limites, portanto, auto-delimitado, mas constituído de um movimento eterno, de um dobrar-se sobre si mesmo – dialética hegeliana – portanto sem sair do lugar, sem alterar sua “massa”. O eterno retorno do mesmo seria a afirmação da plenitude do ser no movimento?

Mas, se o pensar é movimento ele é também fenômeno aparente. Se podemos retomar a intuição subjetiva proposta na problemática inicial desta dissertação, a parte as críticas a uma possível fantasmagoria de primícias, de origens místicas ou, no mínimo obscurantistas, baseada talvez num certo entendimento do heideggerianismo⁸⁷, pois, se ainda conservamos aquela mencionada imagem subjetiva de imobilidade vertida do Poema, que se forma tal qual a percepção de quem a lê a Odisséia, numa imagem sem imagem – o olho da alma da herança platônica – admitimos seu dogmatismo. Essa admissão nos permite colocar em paralelo a idéia dogmática oriunda da ruptura que acabou sendo considerada metafísica: o dogma, senão

⁸⁷ Vide Cassin e a questão da sintaxe do texto e a parataxe da interpretação heideggeriana. (CASSIN. in Efeito Sofístico. p. 23)

platônico, ao menos expressamente aristotélico – da ligação entre pensar e mover – constitui-se num dos mais difíceis de serem afastados na tradição ocidental. E é isso que incomoda ainda em Parmênides, pois para a revelação divina que lhe foi transmitida a possibilidade da imobilidade absoluta permanece viva numa crise.

Mesmo essa crise tem seu “lado” lógico muito bem resolvido, tomado a parte e erigido no princípio de não-contradição aristotélico, notadamente como se vê no livro IV da *Metafísica*, onde Aristóteles inclui Parmênides entre os que partilham em alguma medida da sofística. O Estagirita faz isso justamente onde pretendia demonstrar o mencionado princípio lógico, artifício que o colocaria ao lado dos grandes falseadores, se pudermos interpretar desse modo a assertiva de Barbara Cassin de que o mesmo é indemonstrável. Diz Aristóteles: “De modo geral, é por considerarem como pensamento a sensação – que, aliás, também é alteração – que podem afirmar que o que aparece na sensação é necessariamente verdadeiro”⁸⁸

Vimos, porém, que isso não satisfaz o final do Prólogo, com os versos fornecidos por Simplicio, que dão margem ao rigor lógico, provavelmente na intenção do doxógrafo, mas também, na circularidade da relação entre alethéia e doxa, até o caminho trágico do homem que pouco se importa com os começos, pois o retorno sobre o mesmo é desfecho inevitável, o ir/estar. sair/chegar se podemos criar um neologismo, do ser completo e sufocante, destino/partida, começo/fim inescapável, pois para fora dele nada há.

5 CONCLUSÃO

Acredito que o dito até aqui serve como esboço, ao menos, daquilo que me propus a fazer no início dessa dissertação. Propus apresentar o imobilismo respeitando um contexto lógico-científico, cujas relações estabeleci a partir da própria vertente de princípio epistemológico aristotélico originada no Poema, ao qual dediquei um extenso capítulo; um contexto lingüístico que deriva da condição de “poema” do texto, cuja preservação doxográfica nos permite ler “múltiplos Parmênides”, de acordo com a idéia de que cada doxógrafo é um filósofo que interpõe entre a idéia original do texto e o seu registro, as próprias “categorias”.

Desse último aspecto, dialogamos com um certo viés aristotélico no Parmênides de Nietzsche, que entende as aporias do Poema como a origem do fracasso da metafísica, a

⁸⁸ Op. cit., p. 15.

decadência no além da vida, no puro nous e a retirada do epíteto de “trágico” de nosso filósofo eleata. O que nos mostra que o último contexto pretendido, o mítico-teológico, enfrentaria um adversário de peso e, no entanto, nos parece que se há alguém cuja obra poderia contribuir para se pensar o trágico em Parmênides, esse alguém é Nietzsche. Entretanto, longe de forçá-lo a dizer o que não diz, unimos a a fonte aristotélica de sua análise para contribuir na passagem do linguístico para o mito-poético: apontamos as semelhanças entre a função da linguagem nos dois filósofos ao indicar uma “função” para as palavras. A propósito disso, diríamos que para Aristóteles o Poema representa o start linguístico primeiro. Mas então por que estaria Parmênides ao lado dos sofistas, conforme se depreende do Livro Gama?

Talvez, porque seu discurso tenha invocado uma impossibilidade, no sentido, como já foi dito aqui da impossibilidade da aplicação da ferramenta conceitual básica que dele deriva: a identidade do uno, satisfeita consigo própria, mas que nada pode significar sem o seu contrário, o múltiplo, corolário do princípio de não-contradição, este sim, aplicável e eficiente instrumento científico, segundo nos faz crer o aristotelismo.

Nesse sentido, a mensagem parmenideana da completa imobilidade só se confirmaria colocada ao lado da de um Górgias para quem, como afirma Cassin: “... o ser é um efeito do dizer: um personagem filosófico, assim como existem personagens narrativos, produtos do discurso”⁸⁹

A palavra poética teria alcançado a produção da imagem do completo imobilismo mas, como tal, deve-se conservá-la e ao mesmo detê-la: “o momento da identificação, da representação, é também o momento da maior violência. Pois aí estão em jogo, ao mesmo tempo, a criação e a recusa de um outro mundo, ou do mundo do outro, criação e recusa estruturalmente ligadas ao próprio processo da identidade”⁹⁰. Emprestamos as palavras de Cassin aqui para descrever nossa proposta de uma imagem subjetiva imóvel – que parece ser a única possibilidade restante para o defensor do imobilismo radical – não exatamente no mesmo uso que a autora dá a elas, mas no sentido de afirmar a tal imagem como pode ser construída sofisticadamente, diria Aristóteles, ou como uma tragédia ruim, diria Nietzsche.

À conclusão poética do capítulo anterior – Drummond – que serve para ilustrar a compreensão que extraímos do Poema, melhor do que a própria dissertação, juntamos as palavras de Nietzsche a propósito de Heráclito: “ - O mundo é o jogo de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente o múltiplo.”⁹¹

⁸⁹ Op. cit., p. 31.

⁹⁰ Op. cit., p. 32.

⁹¹ Ecce Homo, p.86

Com as devidas ressalvas, pergunta-se: por que o mesmo e inverso não pode ser dito da imobilidade determinada por Diké no Poema de Parmênides, envolto esta em transe místico pela revelação?

Ao falar da inspiração poética, típica da época trágica, Nietzsche diz que “A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão”⁹². O testemunho do germano aqui bem poderia valer para a experiência de linguagem poética, mito-filosófica da qual Parmênides e seu Poema são matrizes e, de onde se vê que a imobilidade completa do Ser é fundação da epistemologia humana, enquanto referenciação, ao mesmo tempo que se constitui na própria tragédia da ontologia: “onde o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como algo condicionado, exigido.” O ser imóvel é o personagem desse monólogo.

Retomamos a perspectiva kierkgaardiana ao nos acercarmos da figura do Eleata como quem pergunta e interroga sobre o Parmênides fenomenológico e isso significa uma maneira de abordar aqueles problemas, não uma perspectiva privilegiada, mas um começo, como qualquer outro. Esse Parmênides histórico, carnal, não pode ser determinado e Nietzsche com todo seu talento acaba por realçar a lacuna dessa ausência. Qualquer depoimento menos crítico no que tange a sua respeitável figura já não nos livra daquele labirinto doxográfico que é sua única sustentação. A obra, que é o próprio homem, já quase não se sustenta fora desse amontoado de citações. Se a repetição de fragmentos nos convence de sua procedência, as interpretações e acréscimos a eles colados mostram que o Poema é um documento matricial que se abre a tantas interpretações quantas surgirem após a sua provocação inicial.

Como pensar o Prólogo, depois da bela interpretação alegórica de Sexto sem nos contaminarmos com esse procedimento interpretativo?

Podemos interpretar de outro modo a viagem mítica ali descrita? Podemos propor uma não-interpretação? Num sentido esvaziador qualquer interpretação da simbologia pode ser descartada em nome de uma simples legitimação através da sensação religiosa, como defende José Trindade dos Santos: “Parmênides começa por recorrer aos deuses para garantir a autenticidade da sua mensagem”⁹³ Obviamente a transliteração da “alegoria” ainda assim é possível mas não necessária.

⁹² Idem.

⁹³ PARMÊNIDES, Da Natureza, p.63, tradução José Trindade dos Santos.

Cabe perguntar: é possível ler sem interpretar ou produzir uma imagem para uma situação absolutamente imaginária que corresponda ao pensado do autor, inda mais quando esse pensado se diz imóvel, se levarmos a sério o epíteto, como aliás deve-se levar a sério qualquer um dos demais?

Dentre outras, a resposta passaria por uma idéia de pintura abstrata, uma vez que o cerne do Poema é a própria fala da Deusa e o cerne dessa fala é o ser. Portanto, toda a representação pictórica do tema da viagem, toda representação figurativa ocupa um papel discreto, mas não por acaso e nem por isso menos impressionante. Tal descrição não precisa derivar para uma desvalorização do sensível, embora a temática seja possível e pertinente. Cavalos conduzem o poeta-filósofo num caminho inspirado por Deus e que, aliás, é o caminho do coração que trilha o homem que é sábio, guiado pelas filhas do Sol. Poder-se-ia pensar nas heliades como metáfora de pontos de iluminação que se somam e rumam a completa iluminação. Pode-se garantir a existência aqui de uma ascese, tal qual foi necessária a certa interpretação clássica do platonismo?

É comum vê-la. Mas não há qualquer argumento que nos leve a imaginar o caminho que constitui o Prólogo como uma cena descartável ou que fica para trás – a Noite – ainda que esta seja considerada a própria incerteza a ser abandonada. Ora, se o não-ser será a Noite e, como tal, insondável, primeiro não seria possível abandoná-la, segundo, se assim fosse ela não faria parte da viagem mitológica. Há um terceiro aspecto que é a própria cena e a música que a acompanha, oriunda dos encaixes de cubos e rodas – elementos pitagóricos? – incandescendo, ou seja, uma imagem típica da grandiosidade mitológica. Ora, mas não há aqui nada além da cisão que separa Noite e Dia, que, diga-se de passagem, permanecem lado a lado, numa comunicação regulada pela Deusa da Justiça.

Santo Agostinho⁹⁴ apresenta uma idéia acerca da natureza do tempo em que poderíamos nos apoiar para impor uma ligação aqui entre mundo natural e divino: ao questionar-se acerca da existência do passado e do futuro, os quais conclui só existirem enquanto presente, o Bispo de Hipona assevera que, do mesmo que o passado constitui-se de imagens presentificadas e sem estar nele próprio, também o futuro é previsto a partir de imagens presentes, de modo que a aurora nos anuncia o dia sem que este esteja propriamente no futuro, e sem estar separada da noite. Esta por sua vez é presentificada no dia.

O portão que está no limite entre a penumbra e a aurora mantém-se como tal pela intervenção das heliades que, com palavras afáveis convencem a Deusa a receber Parmênides

⁹⁴ SANTO AGOSTINHO. In Os filósofos através dos textos: São Paulo, Paulus, 2004. p. 53.

e a dar-lhe a ver uma perspectiva totalizante nesse nível. É o prenúncio de que há uma unidade entre noite e dia, entre ser e aparecer, conforme os versos preservados por Simplício. Tal caminho é apartado dos homens, mas isso não significa que o fenômeno deva ser negado, já que, justamente por ser caminho de uma moira boa, indica a totalidade do que há, embora o significado disso tudo que há tenha sido desvirtuado pela bicefalia humana. Deve-se aprender tudo, mas principalmente compreender como o múltiplo é na verdade uno e como, pode-se afastar o julgamento de subjugar-se a doxa em detrimento do ser, ou vice-versa, afinando-o de modo a captar o sentido do real existente: o ser é e aparece, ou aparece e é, não importando se isso é um discurso redundante já que o julgamento humano aqui padece de pura impaciência juvenil.

Tal impaciência revela-se na estranheza que se tem ao verificar que a Deusa se permite dizer que há duas vias, ou dois caminhos, sendo que um é e pode ser dito verdadeiro e outro não. A exortação aqui está em tons imperativos aos quais não cabe questionamento e, embora a Deusa comece falando na “existência” de duas vias, ela deixa claro que são opções de pensamento, de questionamento, de investigação. Toda a dificuldade reside na fala que diz serem estas as únicas que existem, o que daria consistência discursiva ao caminho do não-ser, conforme toda a perspectiva ontológico-sofística genialmente produzida por Górgias, por exemplo⁹⁵. Sem dúvida a fala permite tal sofisticação, mas podemos encará-la somente enquanto colocação do limite, no sentido do alcance do ser, já que o não-ser é insondável, irreconhecível, irrealizável e, portanto, não-dizível.

Nesse ponto retomamos o problema de entender o sentido em que pensar é ser (Frag. II), já que pensar algo é sempre confirmar a nadaificação enquanto uma impossibilidade do pensamento, um limite, como fica claro no Fragmento III se entendermos que o pensar não pode experimentar o nada pois a própria ausência é ser. Deste modo, como se diz no Fragmento IV o ponto de onde inicio a investigação não importa dado que o começo do caminho é o próprio fim, ou seja, não há caminho a ser caminhado, não há objeto a ser contrastado a um sujeito, e nem o inverso. Não há movimento nesse sentido, ou melhor, há um movimento do pensar que é dobrar-se sobre si mesmo, sobre o ser de si, que não é parte do ser, mas é o próprio ser e que portanto é um mover-se sem ultrapassar os limites do ser, portanto um mover-se sem movimento. Não há privilégio da subjetividade aqui.

Portanto, se há dois caminhos eles não se amparam na famosa noção de irreversibilidade já que o caminho inverso foi trilhado por Parmênides sem que com isso perdesse contato com

⁹⁵ Cf. Cassin.

a verdade revelada da Deusa. O erro dos mortais talvez seja atribuir alteridade ao mesmo, acusando a meia-noite de ser outra que o meio-dia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALENCAR, José de. *Como e porque sou romancista*. Campinas: Pontes, 2005.
2. ANDRADE, Carlos Drummond de. *Farewell*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1996.
3. ARISTÓTELES. *Do céu*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Tradução Remberto F. Kuhnen. (Os Pensadores).
4. _____. *Da interpretação*. Local: Editora, ano. Tradução Emanuel Carneiro Leão.
5. _____. *Metafísica*. In REALE, Giovanni. Título?. São Paulo: Loyola, 2002. Tradução Marcelo Perine. Paginação?
6. _____. *Física I-II*. Campinas: Unicamp, 2002. Tradução Lucas Angioni.
7. _____. *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Tradução Remberto F. Kuhnen. (Col. Os Pensadores).
8. AUBENQUE, Pierre. *Plotino e o neoplatonismo*. In CHATELET, François. História da Filosofia/ Idéias, Doutrinas, vol. I. Rio de Janeiro, Zahar, 1973. Paginação?
9. BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Tradução Julio Fischer.
10. _____. Sexto Empírico: contra os Matemáticos VII, 49. In _____. *Filósofos Pré-Socráticos*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.
11. BENOIT, Hector, *A dialética do um e do bem: de Parmênides aos elementos de Proclus*. Boletim do CPA, Campinas, n. 5/6, jan./dez. 1998.
12. BEAUFRET, Jean. *O poema de Parmênides*. São Paulo: Abril, 1973. Tradução Hélio L. de Barros e Mary A. L. de Barros. (Os Pensadores).

13. BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
14. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970. Tradução e notas Raimundo Vier.
15. CASSIN, Barbara, LORAUX, Nicole, PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros e estrangeiros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.
16. _____. *O efeito sofisticado*. São Paulo: Editora 34, 2005. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro.
17. COELHO, Maria Cecília de Miranda N. *Górgias* in, *Cadernos de Tradução*, n. 4, páginas, DF/USP, 1999.
18. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2005 Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz.
19. DIÓGENES, Laércio. *Vidas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1988. Tradução Mario da Gama Kury
20. DUMONT, Jean-Paul. *Ceticismo*. In Enciclopédia Universallis, Tradução: Jaimir Conte, UFSC. Acesso via URL <http://paginas.terra.com.br/arte/dubitoergosum/arquivo01.htm>.
21. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004. Tradução Pola Civelli
22. HEIDEGGER, Martin. *Aletheia*, In *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. Tradução Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. páginas?
23. KIERKGAARD, Soren. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991. Tradução Alvaro Valls.
24. _____. *Coletânea*. Curitiba: JR, 1971. Tradução e organização Ernani Reichmann.
25. KURY, Mario da Gama. *Introdução a vidas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1988
26. LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 2005. Tradução de Paulo Neves.
27. MOLINER, Fernando Montero, *Parmênides*. Madrid: Gredos 1960.
28. NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das

- Letras, 2000. Tradução Paulo César de Souza.
29. _____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
30. _____. *ECCE HOMO – Como Alguém se Torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Tradução Paulo César de Souza.
31. _____. *A filosofia na época trágica dos gregos*, XII. Lisboa: Edições 70, 2002. Tradução Maria Inês Vieira de Andrade
32. _____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Tradução Marco Antonio Casanova.
33. PARMÊNIDES. Simplicio. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)
34. PIMENTA MARQUES, Marcelo. *O caminho poético de parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
35. PIRES, Isabel Virginia de Alencar. *A memória das ilusões: metodologia cética e ficção*, UERJ, 2006.
36. PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Tradução José Cavalcante de Souza e Jorge Peleikat.
37. PLATÃO. *O sofista*. Belém: UFPA, 1980. Tradução Carlos Alberto Nunes.
38. PLOTINO. *Eneadas*. Madrid: Gredos, 1992. Traducción, introducción y notas por Jesús Igal.
39. SIMPLÍCIO. *Esboços Pirrônicos (I, capítulo IV): Que é sképsis?* Florianópolis, UFSC, 2007. Tradução Luís Felipe Ribeiro.
40. SIMPLÍCIO, *Contra os Lógicos I, 111-114*. Florianópolis, UFSC, 2007. Tradução Luís Felipe Ribeiro.
41. SANTO AGOSTINHO. In *Os filósofos através dos textos*. São Paulo, Paulos, 2004. Tradução Constança Terezinha M. César.
42. SANTORO, Fernando. *Sobre a natureza*, In Laboratório OUSIA, UFRJ, 2007.
43. SANTOS, José Trindade dos. *Sobre a natureza*, São Paulo: Loyola, 2002.
44. SOUZA, Eudoro de. *Horizonte e complementaridade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos*. Brasília: UNB, 1975.
45. SOUZA, José Cavalcante de. *Acerca da Natureza*, São Paulo: Abril Cultural, 1973. (“Os Pensadores”).

46. VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
47. WRUBLEWSKI, Sergio. *Acerca da Nascividade*, In Os pensadores originários. Rio de Janeiro: Edusf, , 2003.