



VARIA

Oposição de forças: as assimetrias contextuais entre violência (βία) e influência (ἰσχύς) no poema de Parmênides

Opposition of forces: the contextual asymmetries between violence (βία) and influence (ἰσχύς) in Parmenides' poem

Oposición de fuerzas: las asimetrías contextuales entre violencia (βία) e influencia (ἰσχύς) en el poema de Parménides

Viviane Veloso Pereira Rodegheri¹

orcid.org/0000-0003-2692-8774
vivianerodegheri@gmail.com

Recebido em: 01 ago. 2025

Aprovado em: 12 nov. 2025.

Publicado em: 09 fev. 2026.

Resumo: No verso B 7,3, a deusa do poema de Parmênides faz votos para que o hábito multiexperiente não force (*biásthō*) o jovem mortal a uma via que não existe. Por outro lado, ao indicar em B 8,12 que a fé está vinculada à força (*iskhýs*), o filósofo emprega outro termo para exprimir uma ideia similar. Quais são os sentidos que estes vocábulos podem assumir diante do fato de Parmênides optar por adotá-los de formas distintas ao se referir à força? A presente exposição visa à argumentação de que tais preferências não são aleatórias, mas dependem do contexto no qual estão imbuídas. Com efeito, enquanto na primeira ocasião é possível identificar um apelo à força bruta como forma de violência, na segunda oportunidade na qual a noção de "força" se revela Parmênides utiliza o termo "*iskhýs*", que se coaduna mais com propriedades como "poder", "validade" ou "dever". Em ambos os cenários, o jovem iniciado constitui um agente de ações que é impactado pela força diferentemente.

Palavras-chave: força; violência; influência; discernimento; ética; Parmênides.

Abstract: In B 7,3, the goddess of Parmenides' poem wishes the multi-experienced habit not to force (*biásthō*) the young mortal to a path that does not exist. On the other hand, when indicating in B 8,12 that faith is linked to force (*iskhýs*), the philosopher uses another term to express a similar idea. What are the meanings that these words can assume given the fact that Parmenides chose to adopt them in different ways when referring to force? The present article aims to argue that such preferences are not random, but depend on the context in which they are submerged. Indeed, while on the first occasion it is possible to identify an appeal to brute force as a form of violence, on the second opportunity in which the notion of "force" is revealed Parmenides uses the term "*iskhýs*", which is connected to properties such as "power", "validity" or "duty". In both cases, the initiated young mortal constitutes an agent of actions that is impacted by force differently.

Keywords: strength; violence; influence; discernment; ethics; Parmenides.

Resumen: En el verso B 7,3, la diosa del poema de Parménides jura que el hábito de múltiples experiencias no forzará (*biásthō*) al joven mortal a seguir un camino inexistente. Por otro lado, al indicar en B 8,12 que la fe está vinculada a la fuerza (*iskhýs*), el filósofo utiliza otro término para expresar una idea similar. ¿Qué significados pueden asumir estas palabras dado que Parménides elige usarlas de forma diferente al referirse a la fuerza? Esta discusión pretende argumentar que tales preferencias no son aleatorias, sino que dependen del contexto en el que se insertan. De hecho, mientras que en la primera ocasión es posible identificar una apelación a la fuerza bruta como una forma de violencia, en la segunda, cuando se revela la noción de «fuerza», Parménides utiliza el término «*iskhýs*», más acorde con propiedades como «poder», «validez» o «deber». En ambos escenarios, el joven iniciado constituye un agente de acciones que se ve afectado por la fuerza de forma diferente.

Palabras clave: fuerza; violencia; influencia; discernimiento; ética; Parménides.



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro (RJ), Brasil.

1 Introdução

No verso DK 28 B 7,3, a deusa do poema de Parmênides faz votos para que o hábito multiexperiente (*éthos polýpeiron*)² não force (*biásthō*) o jovem mortal a uma via que não existe. Por outro lado, ao indicar, no verso DK 28 B 8,12, que a fé (*pístios*) está vinculada à força (*iskhýs*), o filósofo emprega outro termo para exprimir uma ideia similar. Levando-se em consideração tal cenário, faz-se apropriado indagar: quais são os sentidos que estas diferentes menções à força podem assumir no interior dos versos de Parmênides? Além disso, quais são suas implicações no campo da ética? O presente artigo visa à argumentação de que tais preferências não ocorrem ao léu no interior dos versos eleatas.

Começamos pelo fato de que, ainda que a tradição doxográfica não tenha se ocupado do tópico exaustivamente, nos últimos anos alguns pesquisadores têm se engajado em evidenciar a existência de traços éticos no poema de Parmênides. Entre os trabalhos de maior destaque, é possível indicar os comentários de Fattal (2016), de Laks (2017). A resistência em se atribuir a Parmênides o desenvolvimento de uma reflexão ética ao longo dos últimos séculos está relacionada, em grande medida, à tendência de se eleger Sócrates como um dos primeiros filósofos a se deter ao tema de maneira sistemática. Apesar disso, Laks salienta que mesmo nos textos homéricos e hesiódicos a ética constituiu objeto de estudo a partir de situações, visões e debates que a concerniam conforme os personagens destas múltiplas narrativas se manifestassem em diferentes contextos (Laks, 2017, p. 11). O autor, contudo, resiste à classificação de Parmênides como um filósofo ético, a despeito de realçar

que existem certas noções éticas presentes em seu poema:

Pois embora Parmênides seja distintivamente um pensador não-ético, no sentido de que ele não desenvolve visões éticas, um número de 'noções' e 'imagens éticas' (religiosas ou sociais) aparece em seu poema ontológico-cosmológico (Laks, 2017, p. 16).

Michel Fattal, por sua vez, sublinha a importância do pensamento parmenidiano no que se refere à análise da questão da escolha do jovem mortal. De acordo com o estudioso, Parmênides não apenas estabeleceu contribuições filosóficas relevantes ao criticar o comportamento das multidões em DK 28 B 6 (Fattal, 2016, p. 66): "[...] ele também é o primeiro a atribuir ao *logos* a faculdade de 'separar', de 'julgar' e de 'decidir', isto é, de 'escolher'" (Fattal, 2018, p. 117). Neste caso, é possível traçar paralelos entre o conceito de escolha (*krisis*) do jovem, ou seja, os problemas atinentes à decisão humana – ainda que estes últimos versem, no poema, sobre duas vias usualmente tratadas como quase integralmente ontológicas – e o campo das ações, de caráter mais moral. As pesquisas em torno da dimensão ética da filosofia produzida por Parmênides ainda são escassas e incipientes; entretanto, é possível constatar que a literatura especializada vem se empenhando em explorar mais intensamente a questão nos períodos hodiernos, sobretudo na última década.

Em relação aos sentidos que a noção de força desempenha no interior das reflexões de caráter ético do poema de Parmênides, é pertinente frisar que o filósofo aparenta aderir a palavras distintas para se referir à força a depender do contexto no qual estão situadas. Com efeito, na primeira ocasião na qual se manifesta, a palavra "force",

² As traduções para o português efetuadas no texto oriundas de artigos ou de verbetes de dicionários foram consolidadas pela autora, salvo indicação em contrário; e a tradução do poema empregada constitui aquela elaborada por José Cavalcante de Souza e publicada na coleção "Os Pensadores", de 1973, principalmente em razão de sua popularidade em território brasileiro e da ausência de preferências muito extravagantes relacionadas aos termos empregados. No entanto, esta tradução carece de comentários especializados mais extensos; daí a importância de compará-la com outros trabalhos de tradução do poema. No que é relativo a questões de tradução, recomenda-se que fontes complementares sejam consultadas apenas a título de comparação e, no presente artigo, a tradução de Souza será eventualmente comparada com outras, que serão igualmente discriminadas ao longo de toda a extensão do estudo. O texto do poema em sua versão em grego foi extraído do TLG e respalda-se no livro *Die Fragmente der Vorsokratiker*, obra de referência de Diels-Kranz. O método adotado para o desenvolvimento desta pesquisa constitui o bibliográfico e tende para o tipo de análise qualitativa (descritiva). Além disso, é importante enaltecer que, no que se refere ao eixo principal da pesquisa, isto é, em relação à investigação das nuances éticas presentes no poema de Parmênides e a suas implicações semânticas, filológicas e literárias, mesmo as fontes bibliográficas secundárias são poucas, já que o eixo de estudo que examina este ponto ainda é bastante novo. Mais detalhes sobre este tópico serão interpostos adiante.

expressa pelo termo "*biásthō*", está associada à força bruta como forma de violência, isto é, como uma constrição imposta por um sobre o outro. Sendo assim, quando o ser humano age sob a opressão desta força, ele provavelmente não está deliberando a respeito de seus atos, mas os está simplesmente reproduzindo devido à imposição, notadamente de natureza física, que sobre ele se exerce, o que resulta no fato de que o homem é impelido a agir obstrito pela violência.

Parmênides frisa em B 7 que tal violência é desempenhada pelo hábito (*éthos*). Deste modo, as ações cotidianas do ser humano, sobretudo sua recepção desmazelada dos dados sensíveis adquiridos através da experiência, quando são apenas executadas sem qualquer deliberação, o forçam a uma via inexistente, isto é, à via do que "não é e portanto que é preciso não ser" (DK 28 B 2,5) – "via" adiante reconhecida³ como intransitável justamente por não se configurar como um caminho efetivo. Portanto, a violência resultante do hábito, e que é tão incidente sobre o jovem, se consolida de modo acentuadamente brutal: ela força o ser humano a um caminho inviável. É como tentar forçar passagem onde há somente um muro. Parmênides critica os efeitos perniciosos que o hábito produz sobre os seres humanos acostumados a, de modo incurial, se aferrar aos sentidos: eles não vão a lugar algum⁴.

Na segunda oportunidade na qual a noção de "força" se revela, Parmênides utiliza o termo "*iskhýs*". O filósofo relaciona este último à pa-

lavra "*pistios*", frequentemente traduzida como "fé", "persuasão" ou "crença". Neste sentido, o termo "*iskhýs*" denotaria aspectos conceituais de força diferentes dos de "*biásthō*", uma vez que ele se coaduna com as definições de força na condição de "poder", "validade", "dever" ou "vigor", não necessariamente articuladas a uma violência corporal.

No poema, esta fé relacionada à força se associa à credibilidade ponderada do jovem sobre o discurso da deusa, capaz de o persuadir por ser detentora da verdade. Todavia, outro ponto também deve ser considerado: o de que a fé em Parmênides, mais do que se referir a autoridades divinas, direciona-se à esperança cultivada pelo jovem de que deve haver algo para além do que os sentidos imediata e superficialmente projetam. Logo, o jovem, quando se permite reger pela influência da fé ou da persuasão, discerne que do ser verdadeiro nada além pode nascer, muito mais por uma questão de justiça (DK 28 B 8, 14) do que em razão de uma coerção.

Quer sob o domínio da violência, quer sob o da influência, o ser humano constitui um agente de ações que é impactado pela força; na primeira situação, porém, ele é oprimido pela violência do hábito, enquanto na segunda ele é influenciado pela persuasão, fruto da fé, a discernir, tomando atitudes com base em pensamentos mais criteriosos e evitando, desta maneira, o engodo de se afiançar de forma demasiadamente desamparada⁵ aos sentidos. Nos parágrafos adiante, serão

³ Em DK 28 B8, 17-18: "[...] pois verdadeira/ via não é [...] (*oû gár aléthēs éstin hodós*)".

⁴ Parmênides reprocha uma gama de sentidos em DK 28 B 6, como a audição e a visão e, em B7, a visão, a audição e, possivelmente, o paladar. Entretanto, há pesquisadores que sustentam que Parmênides teria, ainda que nas entrelinhas, se respaldado em abordar todos os sentidos que atualmente convencionou-se abranger como cinco; e, se por um lado os sentidos são criticados em B6 e B7, por outro eles parecem trazer contribuições significativas na interpretação adequada e criteriosa da realidade sensorial no trecho do poema convencionalizado como cosmologia (DK 28 B 9-19). No que tange à discussão sobre os sentidos e como eles são apresentados nos fragmentos 6 e 7 por Parmênides, é recomendado consultar as contribuições de Brunshwig, Lloyd e Pellegrin (1996, p. 725), Jaap Mansfeld (1999, p. 331-343) e Rose Cherubin (2005, p. 10). Compete sinalizar que, independentemente de Parmênides estar aludindo apenas aos sentidos ou aos sentidos e à língua como instrumento da fala em DK 28 B 7, o presente artigo assume que a distinção entre percepção sensorial e razão no poema eleata não se estabelece como se esboçou no seio da filosofia moderna. Ainda que se suponha ser possível diferir o pensamento humano da realidade material na filosofia de Parmênides, um não possui primazia sobre o outro, já que ambos estão, além de intimamente ligados, sujeitos ao engano. Parmênides privilegia o discernimento, isto é, a predisposição para se fazer escolhas diante das opções disponíveis através de uma análise severa dos dados sensíveis, sobre quaisquer outras alternativas. O filósofo aparenta ponderar que é a forma pela qual se investiga – em outras palavras, o método empregado pelo jovem – que determina a escolha pela única via de investigação possível (o caminho do que é).

⁵ O substantivo empregado em DK 28 B 6,5 é "*amēkhaniē*", que é traduzido de múltiplas formas pelos comentadores e, também, nos verbetes apresentados em inúmeros dicionários. Segundo o Dicionário de Grego-Português de Bölting, "*amēkhania*" significa "embaraço, desamparo ou perplexidade" (Bölting, 1953, p. 38). Traduções similares são encontradas no Dicionário de Grego-Inglês de Liddell, Scott e Jones (1996, p. 82) e no Dictionnaire Grec-Français de Bailly (1950, p. 41). Enquanto Souza (1973) traduz a palavra como "o imediato", substituindo um adjetivo tangente, outros comentadores optam por traduzi-la de modos assaz distintos. A opção "*haplessness*" ("infelicidade", "falta de sorte") é veiculada por Palmer (2009, p. 367), enquanto Guthrie (1980, p. 21) a traduz mais coerentemente por "*helplessness*" ("desamparo"); já Frère (2012, p. 146) traduz o termo em questão como "*impuissance*" ("impotência") em sua interpretação; Année (2012, p.

esmiuçados de modo mais detido os aspectos que sustentam tais proposições.

2 Visão geral do problema

Palavras similares são empregadas ao longo da extensão do poema de Parmênides para expressar a noção de força: "oû... mpote toûto dami" ("impossível que isso prevaleça", "conquiste", "subjugue", "force" ou "seduza" – DK 28 B 7,1); "eírgoi" ("impedisse", "mantivesse distante de" – DK 28 B 8, 23); "apōse" ("empurrou para trás"; "impeliu", "rechaçou" – DK 28 B 8,28); "epédēsen" ("encadeou", "alugou", "amarrado com grilhões" – DK 28 B 8, 37); "ménos" ("força", "vida", "espírito", "intenção", "propósito" – DK 28 B 11); "hōrmthēsan" ("lançaram", "partiram", "colocaram em movimento", "urgiram" – DK 28 B 11).

Esses termos, evidentemente, não exprimem à exaustão a maneira pela qual Parmênides contemplava as noções de força e influência, e a alusão a outras palavras relacionadas no poema é de fato discutível. Algumas exceções podem ser discriminadas caso se leve em consideração o uso de outros vocábulos que, indiretamente, remetem à força. Pretende-se, agora, justificar porque o atual estudo favorece determinadas palavras no poema de Parmênides vinculadas à força e porque desconsidera outras.

A palavra "*dýnameis*", por exemplo, presente em DK 28 B 9, 2, é usada para se referir aos "poderes" de luz e de noite. Embora o termo vá adquirir um significado ainda mais pujante na metafísica aristotélica e desempenhar um papel fundamental em seu sistema filosófico, é possível verificar que "*dýnamis*" e seus derivados já vinham sendo articulados anteriormente em obras da antiguidade grega, como em Homero (*Od.*, II, 62 e XX, 237) e em Heródoto (*Hist.* 3, 142, 9 e 11 e *ant.*). De acordo com Blay (2003, p. 440), o conceito filosófico de força, proveniente do latim *fortis*, tem suas raízes mais antigas na palavra

dynamis, que resultou em "dinâmica" (palavra posteriormente associada ao ramo da física). Entretanto, o quão determinante é a noção no interior do poema de Parmênides é discutível, uma vez que *dýnameis* é bastante tangente à tradução equivalente a "poder" e seus derivados, como "potência", "possível", etc.

O problema em torno desses termos é que eles são correntemente empregados na lógica modal e, ainda que Parmênides tenha sido um dos primeiros grandes propulsores da lógica⁶ e tenha contribuído para noções mais tarde sofisticadas por seus sucessores, como Aristóteles em relação ao princípio de não contradição, do terceiro excluído e de identidade, acusar Parmênides de ter desenvolvido qualquer sistema similar ao da lógica modal constituiria um absurdo, já que suas afirmações eram demasiadamente elementares para se fixarem neste terreno.

Por isso, ainda que o eleata tenha se dedicado a examinar filosoficamente o princípio de força, é importante afastar nesta oportunidade a hipótese de Parmênides ter elaborado uma lógica modal. Há estudiosos que discordam: é o caso de Dennis O'Brien, para quem as noções de "possibilidade", "impossibilidade" e "necessidade" constituiriam nitidas evidências do viés modal da filosofia parmenidiana. O autor chega até mesmo a assinalar que Parmênides, ao realçar a necessidade de o nada (*mēdèn*) não ser, explicitada em DK 28 B 6, 1-2, estaria fazendo uma "declaração modal" (O'Brien, 1987, p. 288). Há outros autores que consideram que esta terminologia é bastante inapropriada para se referir a Parmênides, visto que a lógica modal é bem mais tardia.

Neste artigo, partimos do pressuposto de que, mesmo que a filosofia de Parmênides contenha determinadas noções que dialogam com o vocabulário usualmente empregado na lógica modal, é equivocado asseverar que ele tenha desenvolvido sua filosofia a partir de princípios modais, não somente em razão do anacronismo

163) traduz por "*incapacitè*" ("incapacidade"); e, finalmente, Beaufret (1991, p. 81) traduz o termo considerando "*amēkhanīē*" compatível com "*l'absence de moyens*" ("ausência de recursos"), assim como Santoro (2011, p. 91), que traduz o vocábulo como "despreparo". De qualquer maneira, o termo é crucial por evidenciar que a condenação de Parmênides não é direcionada à experiência sensível, mas sim ao uso descriterioso dos sentidos, desprovido de respaldo crítico e, portanto, precário.

⁶ A este respeito, é adequado consultar Stannard (1960, p. 526 *et seq.*), para quem a lógica de Parmênides é na verdade de caráter dedutivo.

que disso resulta, mas também porque ele não abandona outras noções que não necessariamente estariam presentes na lógica modal mais básica, como "verdade" (*Alētheiēs* – DK 28 B 1 *et seq.*) associada ao discurso de uma deusa, "fé" (*pístis* – DK 28 B 1 *et seq.*), "opiniões mortais" (*dóxas... broteias* – DK 28 B 8, 51) e "ordem enganadora" (*mánthane kósmon* – DK 28 B 8, 51, v. 52), variações que não poderiam de nenhuma maneira estar desvinculadas de seu pensamento, tampouco das ocasiões nas quais "impossibilidade", "necessidade" e outros termos similares são adotados. Embora não censure claramente o procedimento dos estudiosos que vislumbram em Parmênides indícios da lógica modal, Cordero aparenta ser partidário da hipótese de que o eleata não teria assumido esta postura, uma vez que o comentador publicou um artigo em 1979, notadamente se detendo aos fragmentos 6 e 7, que abordava as noções de necessidade, possibilidade, impossibilidade e afins sem jamais se referir à lógica modal, mas, antes, reconhecendo que Parmênides teria feito "[...] uma referência estreita entre o pensamento, a linguagem e o ser" (Cordero, 1979, p. 1).

Por estarmos comprometidos com essa visão, optamos igualmente por não tratar de tais palavras mais usualmente articuladas à lógica modal como retratos do interesse de Parmênides pela força, quais sejam, "*anáankē*" / "*khren*" ("necessidade", "é/era necessário" – DK 28 B 6, 1, B 8, 11 e 29,) e "*ou... mpote*" ("impossível" – DK 28 B 7,1), além da própria "*dýnáméis*" em B 9. Sublinha-se, entretanto, que a pauta é polêmica. Por fim, ainda que as palavras indicadas há pouco não sejam consideradas no presente estudo por ocasião da comparação entre os vocábulos gregos para "violência" (*bía*) e para "influência" (*iskhýs*), é fundamental reconhecer que os traços éticos do poema de Parmênides se manifestam

igualmente nelas. Segundo Balaudé, além de a necessidade (*anáankē*), por exemplo, estar relacionada à condição de possibilidade do ser, ela explicita, por estar ligada à Justiça, um dever: é pela necessidade que o ser é como "ele *deve* ser" (Balaudé, 2011, p. 62).

À parte tais exceções, se nos concentramos apenas nos termos que expressam "violência" (*bía*) e "influência" (*iskhýs*) no interior do poema, já há material suficiente para se investigar o que postulava Parmênides relativamente à força e seus efeitos sobre os seres humanos. Porém, poder-se-ia indagar: por que Parmênides recorreu principalmente a dois termos para exprimir "força"? Entre outras razões, é possível indagar como uma das evidências desse procedimento o fato de que Parmênides optou por empregar, estilisticamente, pares de opostos ou dicotomias em seus versos numa cornucópia de ocasiões distintas. No que tange a seu exame do conceito de força, o processo não seria diferente.

Alguns exemplos destas dicotomias são: I. "Noite e Dia"⁷ (*Nyktós te kai matós* – DK 28 B 1, 11); II. "o caminho que é e que portanto não é não ser e [...] o caminho que não é e portanto que é preciso não ser" (*hē mèn hópōs éstin te kai hōs ouk ésti m einai/... hē d'hōs ouk éstin te kai hōs khren esti m einai* – DK 28 B 2, 3 e 5); III. "Nascer e perecer" (*oúte genésthai/ oút'óllysthai* – DK 28 B 8, 13-14 e ss.); IV. "direita e esquerda" e "rapazes e moças" (*dexiteroísín mèn kourous, laioísi dē kouras*) – apontada em DK 28 B17, além de haver outras evidências desse estilo esparsas pelo poema.

A tendência de Parmênides estabelecer comparações duais em sua filosofia é verificada por alguns especialistas. Cordero (2007, p. 8) realça, por exemplo, o "dicotômico método parmenídeo" em um de seus artigos. Ao tratar a questão, Cordero visa à refutação da suposta existência de uma terceira via no poema. Mas o autor é

⁷ Graham vai ainda mais longe e defende que, para Parmênides, na impossibilidade de se assumir que existe apenas um único ser (do contrário, o poema do eleata se restringiria a um monismo rigoroso e, agravando-se ainda mais tal perspectiva, condenaria integralmente sua cosmologia), provavelmente Parmênides asseverou a existência de um número mínimo de seres diferente de um. Não podendo ser o um, o próximo seria o número dois. Dois princípios básicos regeriam o cosmos de acordo com a leitura de Graham do poema: eles seriam, justamente, a Noite e o Dia. Os versos finais do fragmento oitavo parecem reiterar esta tese (Graham, 2020, p. 41-43). Apesar de esta leitura ser problemática, principalmente devido à descrição do ser que é formulada ao longo do fragmento oitavo, ela reforça que Parmênides de fato está inclinado a elaborar dicotomias. Provavelmente, é pertinente considerar que estas dicotomias são estilísticas; Graham, contudo, as caracteriza como, mais do que formais, também relativas ao cerne do conteúdo filosófico atribuído a Parmênides.

cauteloso ao abordar as dicotomias parmenídeas: o estilo que Parmênides adota não deve induzir, segundo ele, à conclusão de que, por outro lado, a interpretação platônica do poema (que exalta diversos pares de oposições do texto do pré-socrático) seja razoável. Adicionalmente a essa postura, Cordero (2007, p. 9, 13) também alerta para o fato de que "a dicotomia ser-aparência está forçosamente ausente de Parmênides".

Thanassas (2020) também explicita que Parmênides adotou "estratégias duais" em seus fragmentos. Há, inclusive, um artigo do autor totalmente dedicado às estratégias duais empregadas por Parmênides ao longo de sua filosofia. A identificação deste modelo dual e até mesmo ambíguo de escrita nos versos parmenídeos constitui um argumento frequentemente adotado para arrostar a hipótese, por muito tempo considerada paradigmática, de que Parmênides constituísse um monista ontológico rigoroso. Este ponto é exaltado pelo autor: "por mais paradoxal que possa parecer, Parmênides, o suposto apóstolo do monismo, compôs um texto filosófico poético cheio de estruturas duais" (Thanassas, 2020, p. 232-233). Ele vê "as estruturas duais de seu poema como instâncias concretas da abordagem metodológica de Parmênides que podem ser descritas como um método dualístico" (Thanassas, 2020, p. 220).

Logo, é provável que Parmênides tenha utilizado propositalmente duas palavras diferentes em contextos assimétricos para exprimir sua perspectiva de força, de maneira a preservar, conseqüentemente, o método estilístico dicotômico por ele privilegiado⁸. Este cenário leva a crer que,

uma vez que o método estilístico empregado por Parmênides constituía o dicotômico, não seria intempestivo considerar que oposições menos óbvias estariam presentes no poema, como a que se postula haver entre "*biásthō*" e "*iskhýs*"⁹.

Os dois termos que expressam "força" apresentados no poema de Parmênides são o verbo "*biásthō*", amplamente traduzido como "force", e o substantivo "*iskhýs*", frequentemente traduzido como "força". Conquanto esses vocábulos sejam providos de definições extremamente contíguas, é possível distinguir determinadas nuances entre eles, conforme se detalhará adiante, no próximo subtópico.

Antes, convém ainda cingir ao raciocínio o fato de que nenhuma das palavras atinentes à força que foram priorizadas para compor o presente estudo se manifesta no último bloco do poema de Parmênides, usualmente classificado como a "cosmologia" de sua filosofia. Este trecho se detém a analisar fenômenos físicos como os movimentos dos astros e a genealogia dos seres humanos de modo extremamente preciso. Portanto, a despeito de seu nítido interesse pela investigação da ordem cósmica que rege a multiplicidade dos corpos – predisposição típica entre os filósofos pré-socráticos –, é pouco afortunado que Parmênides tenha atribuído à força um único sentido, sobretudo um sentido estritamente físico, como, na modernidade, tende-se a fazer.

Apesar de no imaginário popular a palavra "força" se referir na maior parte dos casos a situações nas quais subentende-se a influência mecânica de um corpo sobre outro, a filosofia tende a investigar o conceito de força de modo

⁸ Conforme enfatizado anteriormente, é amplamente reconhecida pela comunidade acadêmica a tendência que não apenas Parmênides mas os filósofos pré-socráticos em geral seguiram ao dotar pares de opostos para exprimir suas reflexões. A este respeito, Clémence Ramnoux destaca que a antilogia, entendida como a arte de opor um discurso a outro, não somente teria ditado o tom pelo qual as escolas gregas anteriores a Sócrates teriam se desenvolvido como também teria se estabelecido a partir de "construções imaginárias que se confrontam com elementos cujas propriedades se opõem, assim como seus arranjos" (Ramnoux, 1983, p. 15). Então, a antilogia pode ser compreendida também como o contraste efetuado, de maneira comparativa, entre princípios teóricos presentes na filosofia de determinado pré-socrático, e não necessariamente como expressão de um embate entre discursos adversários. A presença de pares de oposições na filosofia de Parmênides também é destacada por Guthrie, que indica haver ainda a atribuição, por parte de Parmênides, de papéis com valores de atividade e passividade em algumas ocasiões nas quais as dicotomias se manifestam. O autor elabora uma lista mais extensa do que a disponibilizada neste artigo para demonstrar em que pontos do poema ocorrem as oposições (Guthrie, 1980, p. 77).

⁹ Ainda que esses termos não estejam presentes exatamente no mesmo fragmento e eventualmente pareçam distantes ao longo da extensão do texto, esta constitui uma mera contingência, já que a disposição e a ordenação dos fragmentos são frequentemente alteradas dependendo do comentador que as analisa. Laks e Most (2016, p. 42), por exemplo, consideram que os fragmentos 7 e 8 são na verdade um único fragmento, que eles denominam D8 em seu trabalho. Além disso, é plausível conjecturar a respeito de outras possíveis dicotomias não tão patentes presentes no poema, mas que parecem existir em virtude das ideias contrastantes que elas evocam, como é o caso de "*thymós*" ("coração") em DK 28 B 1,1 e "*stthesin*" ("peitos") em DK 28 B 6, 6, além de outros casos.

mais complexo de acordo com Blay (2003, p. 440): "Esta maneira de compreender a força excede o domínio da física: se a combinação e a comparação das forças têm implicações mecânicas evidentes, ela comporta também consequências morais e políticas".

3 *Bia*: a violência do hábito

O segmento textual no qual a primeira menção à força é registrada no texto de Parmênides constitui o que se discrimina a seguir:

Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente./ Tu porém desta via de inquerito afasta o pensamento;/ nem o hábito multiexperiente por esta via te *force*, / exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido, / e a língua, mas discerne em discurso controversa tese por mim exposta (DK 28 B 7, grifos nossos)¹⁰.

Faz-se tempestivo sublinhar qual é a definição atrelada à palavra em destaque; "*biásthō*", derivada de "*biáo*"¹¹, pode significar:

biáo. 1. restringir. Forçar, fazer ser constrangido. [...] 1. Violentar. Usar de violência contra alguém. 2. Sobrecarregar através da força. 3. Oprimir. Promover violência contrariamente à natureza. Conduzir atos de violência não consentidos ou não autorizados de modo voluntário. II. [...] Constranger. Insistir, forçar. [...] Estuprar. [...] Pressionar ou sobrepujar. (I. Bailly, 1950, p. 358-359, adaptado, tradução nossa. II. Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 314-315, adaptado, tradução nossa).

O verbo "*biásthō*" ou seus derivados também foram utilizados em outras ocasiões na literatura grega e na filosofia arcaica. Em Homero, há citações que remetem à palavra "*biáo*" como equivalente ou, pelo menos, como dotada de um sentido muito próximo ao de "violência". Na *Odisseia*, por exemplo, este uso é encontrado em algumas situações (Od. VII, 278; XI, 503). Também é possível citar as passagens da *Iliada* nas quais Homero teria indicado o termo "*biásthō*" e

aqueles que dele se originam como compatíveis à imposição, geralmente de natureza física. É o caso de *Il.* X.145; X, 172; XI, 467; e XVI, 22. Não obstante, é possível identificar tais exemplos ainda em Heródoto (*Hist.*, 4.43; 7.83); neste último trecho, quando o historiador descreve uma parte da infantaria do Exército Persa, é possível distinguir o verbo "*biētheis*" para se referir ao fato de que nem a doença nem a morte subjugavam os guerreiros.

No que se refere à filosofia pré-socrática, pode-se verificar o uso do verbo "*bisetai*", por exemplo, em um dos versos atribuídos a Empédocles (DK 31 B 3,6); na ocasião, o filósofo estaria rogando para que a Musa o orientasse, sublinhando que não seria à força que ela receberia flores de mortais devido à boa acolhida que lhe teria sido feita¹². No verso 111, entretanto, e também em outras passagens, Empédocles parece apresentar uma maior predileção pela palavra "*ménos*" para designar força (presente igualmente no fragmento 11 de Parmênides), embora frequentemente num sentido menos compatível ao de força bruta. Anaxágoras, por sua vez, emprega duas vezes o termo "*biēs*" ou seus derivados em seu nono fragmento (DK 59 B 9).

Em suma, todos os exemplos anteriormente elencados indicam com nitidez que a aplicação do verbo "*biásthō*" por Parmênides possui os sentidos de "força bruta" ou de "violência" refratados igualmente pela literatura ou filosofia antigas em verbos de raízes e semântica similares. Portanto, a palavra "*bia*", vinculada ao verbo "*biáo*", se associa à força bruta, isto é, à violência que é exercida contra a vontade da vítima, o que caracteriza tal ação como uma forma de opressão e de constrangimento, geralmente de ordem material. Daí o fato de, embora a palavra "*biásthō*", que efetivamente consta no poema, poder ser adequadamente traduzida por "force", a tradução

¹⁰ A versão originalmente extraída dos testemunhos de Platão (*Sofista*, 237a) e Sexto Empírico (*VII*, 114) do fragmento selecionado constitui a seguinte: "ou gàr mpote toúto damēi einai m eónta : / allà sy tēs'd' afhodoū dízisios eirge nóēma/ mēdé s'ēthos polypeiron hodōn katà tnde biásthō, / nōmān áskopon ómma kai ēkhssan akoun / kai glōssan, krīnai dé lōgōi polydērin élenkhon ex emēthen rhēthēnta" (Parmênides, DK 28 B7).

¹¹ Ou, ainda, de "*biázō*".

¹² É notório que se trate justamente do trecho no qual os comentadores apontam mais abundantes similaridades entre a filosofia atribuída a Empédocles e o próemio de Parmênides. A este respeito, pode-se destacar o comentário de O'Brien (1987, p. 21): "Nestes versos, a similitude com a carruagem que leva Parmênides à morada da deusa salta aos olhos".

mais tempestiva consistir em "violente". Não se trata aqui de um tipo de força neutro; a força da violência é vislumbrada de modo deletério por Parmênides, uma vez que ela reprime os mortais a ensejos inviáveis, com consequências diretas no âmbito epistemológico (em se tratando da análise do meio sensível) e, conforme enaltecido anteriormente, sobretudo no campo da ética.

Com efeito, no fragmento B 7, a deusa apela para o discernimento do jovem que a interpela. A divindade adverte o iniciado de que os sentidos, quando processados por mero hábito, violentam o ser humano, pois, apesar de terem suas capacidades plenamente funcionais, eles não acessam da maneira mais apropriada os dados sensoriais à sua disposição. Quando o homem aparentemente apenas ouve, vê e sente aquilo que sua percepção sensorial lhe denuncia, ele não está efetivamente ouvindo, vendo ou sentindo, pois os sentidos não são suficientes para garantir de modo veraz tais experiências (já que muitas vezes o que se cogitou ter visto, na verdade, não se viu; e vice-versa).

Por esta razão, pode-se afirmar que nem os sentidos nem o pensamento são suficientes para Parmênides: para investigar apropriadamente a verdade, o único recurso que o jovem mortal possui consiste em sua reflexão crítica (*krisis*). De fato, de acordo com Vlastos (1946, p. 69), "*Krisis, krinein* [...] são as palavras favoritas de Parmênides". Por isto, seria correto afirmar que o jovem mortal se difere das multidões: enquanto estas veiculam opiniões (*brotōn dóxas*) carentes de critério, e conseqüentemente produzem discursos equivocados por se basearem em uma percepção frágil da realidade sensível, o jovem questiona essa realidade e pondera sobre os termos corretos para enunciá-la.

Logo, os sentidos não são condenáveis para

Parmênides, nem a crença que suscitam, pois tanto uns quanto a outra são igualmente indispensáveis para a consolidação de uma investigação acurada. A questão é que eles conseguem atuar sozinhos, uma vez que é o discernimento racional, evocado em DK 28 B 7, 4 e em B 8, 15-16, o responsável por operar de maneira plausível tanto sobre os dados sensíveis quanto sobre os discursos que são formulados a seu respeito.

Tais constatações demandam pelo menos duas explicações. A primeira é a de que, ao se ocupar de uma interpretação plausível da realidade sensível, Parmênides não a condena ou a lê como inferior quando comparada ao pensamento. Portanto, o eleata não cria uma hierarquia entre estes dois amálgamas ou os vislumbra de modo assaz antagônico; ele não os divide em sensível e inteligível, como sugeriram as leituras neoplatônicas efetuadas sobre o poema posteriormente¹³.

A segunda explicação a ser elaborada, de qualquer forma, dialoga em alguma medida com o argumento segundo o qual o ser se identifica com o pensamento (hipótese extraída do fragmento DK 28 B 3, à primeira vista) e o não ser, por isto, seria impensável (DK 28 B 8, 8 e 17). Ora, se o não ser é impensável e indizível, como então as turbamultas confusas poderiam pensá-lo e enunciá-lo (DK 28 B 6), posto que não dizem a verdade? A questão é que as multidões não enunciam nem pensam o não ser através de suas opiniões. Isso ocorre porque os verbos que compreendem tais orações (*noeîn, phêmî* e seus derivados) ou, ainda, os verbos com que a audiência de Parmênides estava familiarizada (*gignskō*) devem ser lidos como rigorosamente associados com conhecimento epistemológico ou, ainda, com a capacidade do ser humano de aprender¹⁴. Portanto, que as multidões façam barulho não quer dizer que efetivamente digam

¹³ No que tange a esse tópico, é pertinente consultar o trabalho de Pinheiro, que descreve a recepção neoplatônica dos versos de Parmênides: para o autor, Plotino teria, após analisar o fragmento 3 do poema, considerado que o eleata foi um "antecedente de Platão ao afirmar a identidade entre pensar e ser" (Pinheiro, 2007, p. 77). De todo modo, não se pretende assumir a leitura neoplatônica, já que esta última não se desvincula da interpretação platônica do poema ao investigar a filosofia de Parmênides – e já foi suficientemente argumentado que a leitura platônica do eleata é demasiadamente comprometedor, visto que Platão aparenta frequentemente confundir as filosofias de Melisso e de Parmênides (Brémond, 2017, p. 158-159), leitura que Aristóteles igualmente endossa (*Física*, I, cap. 2, 185a).

¹⁴ Leshner escreve um artigo no qual pondera que considerável parte do vocabulário empregado por Parmênides teria bases epistêmicas fortes. Sobre as multidões não "asseverarem" efetivamente aquilo que afirmam, o pesquisador assinala que "[...] porque não foi possível saber — *gignōskein* — em conexão com o que não é, nenhum aprendizado poderia advir de pensar e falar sobre isso – o que não é simplesmente não está lá para ninguém pensar sobre" (Leshner, 2020, p. 78).

o não ser (já que ele não é passível de ser dito com conhecimento) nem que o pensem. Então, mesmo que as pessoas pareçam enunciar o não ser, como ele não é, nada dizem a seu respeito – elas falam, se é que falam, sobre outras coisas.

E, para evitar o engano em que incorrem as multidões, confundindo ser e não ser e assumindo erroneamente que é possível pensar e comunicar ambos, é permanentemente necessário que uma deliberação criteriosa seja efetuada diante dos dados sensoriais acessados, de forma que o ser humano não se iluda nem fantasie a respeito dos objetos sensíveis. Logo, Parmênides não condena o uso dos sentidos; ele condena o uso despudorado deles. Esse uso, que na verdade é vão (por não gerar resultados plausíveis), ocorre nas ocasiões nas quais o ser humano é afetado pela violência do hábito – ou seja, com bastante regularidade.

O combate defendido por Parmênides à violência do hábito apresenta conclusões que vão reverberar diretamente sobre a cosmologia elaborada pelo filósofo eleata¹⁵. De certa maneira, é muito fácil para o ser humano assentir que a estrela da manhã e a estrela da tarde são objetos celestes diferentes, uma vez que sua visão o força a, através do hábito, aceder a tais percepções. A primeira surge sempre próxima ao horizonte leste; a segunda, sempre próxima ao horizonte oeste. Aparentemente, tais corpos consistem em astros distintos. Porém, quando os sentidos são empregados de maneira aliada à reflexão crítica, é possível perceber, através deles, que na verdade a estrela da manhã e a estrela da tarde constituem o mesmo objeto celeste: o planeta Vênus.

Apesar de essa descoberta já ter sido difundida

entre os babilônicos anos antes, Parmênides foi o primeiro a reportá-la à Grécia e, devido a questões geográficas, presumivelmente de maneira independente. Graham elabora um estudo bastante minucioso levantando as hipóteses a partir das quais é possível supor o método explorado por Parmênides para efetuar seus estudos a este respeito. O comentador indica que uma das possibilidades é a de que Parmênides tenha observado que a estrela da manhã só se apresenta no plano celeste na ausência da estrela da tarde e vice-versa, o que implicaria que elas poderiam se tratar do mesmo objeto (uma vez que nunca estão simultaneamente no céu).

Além disso, a estrela da manhã e a estrela da tarde sempre se avizinham ao sol, o que resulta no fato de que provavelmente estão num mesmo ponto de proximidade a ele no espaço cósmico. Logo, devem corresponder aos mesmos objetos (Graham, 2020, p. 50-51). É patente que chegar a essas constatações exige observações do céu a fio e de modo obstinado; portanto, para alcançá-las, Parmênides provavelmente abriu mão de se aferrar de forma muito imediata e desamparada aos dados que os sentidos lhe transmitiam, isto é, ele questionou de modo crítico a violência de tal hábito.

O mesmo se diz em relação à Lua: em um primeiro vislumbre, ela será percebida como um corpo dotado de luz própria, pois o homem que assim o indicar estará sob a coerção extremamente pujante da violência do hábito. O hábito obriga o homem a acreditar nos primeiros lapsos sensoriais que se concretizam a partir de sua visão. Entretanto, conforme os dias passem e as fases da Lua sejam racionalmente examinadas, começar-se-á a questionar se o satélite é real-

¹⁵ Nem sempre a cosmologia foi vislumbrada como um segmento textual do poema de Parmênides passível de credibilidade, uma vez que a interpretação tradicional de seus versos conflitava diretamente com as teses veiculadas a partir do fragmento 9. A interpretação usual do poema que vigorou por muitos séculos – a de que Parmênides teria sido um monista rigoroso que condenaria o movimento dos objetos sensíveis devido à sua descrição do que é sobretudo em DK 28 B 8, 6, com apelo a termos como *"hén"* ("uno") e outros similares nos versos vizinhos –, embora tenha sido sustentada por uma plêiade de estudiosos como Cornford (1939, p. 28 *et seq.*), Sedley (1999, p. 120) e outros, vem sendo desconstruída pelo menos desde meados do século XX. Com isso, nas últimas décadas, a tendência de negligenciar ou menoscabar a cosmologia parmenídea vem minguando: as contribuições de Parmênides para a astronomia têm sido mais exaltadas por diversos comentadores. Charles Kahn, por exemplo, enfatiza que "o fato chamativo é o de que duas importantes descobertas científicas foram mencionadas em seu poema pela primeira vez em qualquer fonte grega conhecida por nós. Uma nova peça de informação é a da identidade da Estrela da Manhã com a Estrela da Tarde; em outras palavras, o reconhecimento do planeta Vênus. Outra inovação de Parmênides é mais momentânea: ele reconhece que a luz da Lua depende da luz vinda do Sol" (Kahn, 2007, p. 36). Todas essas descobertas astronômicas, extremamente precisas para a época, encontram-se diluídas ou tacitamente indicadas no trecho usualmente classificado como cosmologia em seu poema, compreendendo os fragmentos B 9 a B 19.

mente luminoso, em vez de iluminado.

Assim como houve no caso da Lua uma correção da opinião comum sobre o luar em vista de um conhecimento astronômico refletido pelo pensamento; poderíamos pensar que Parmênides reservou também para o astro de Vênus uma correção da opinião, realizada pelo pensamento (Santoro, 2018, p. 165).

Graham também disserta sobre os estudos conduzidos por Parmênides a respeito da Lua. Ele enaltece que, no interior do poema, mais precisamente nos versos DK 28 B 14 e B 15, Parmênides expõe os indícios que o orientaram a asseverar que a Lua é desprovida de luz própria (Graham, 2020, p. 49). Com efeito, a Lua aparenta acompanhar o movimento do Sol no céu, tanto quando alcança o zênite quanto quando suas fases se alternam, daí a tese de ser iluminada por ele.

Além disso, é possível perceber que a Lua é iluminada pelo Sol quando está concomitantemente presente com ele no céu, pois a região iluminada da Lua, ao se posicionar no mesmo plano que o Sol, sugere que sua superfície de fato reflete os raios solares ali incididos. A paixão displicente pelas acepções sensíveis, resultante do hábito humano de as receber de modo muito impulsivo, impediria que Parmênides chegasse a essa conclusão. Por fim, Graham (2020) sugere ainda, a partir dos testemunhos de Diógenes Laércio, que Parmênides teria sido o responsável por primeiro reportar a esfericidade do planeta Terra.

É importante acrescentar que, em DK 28 B 8, 38-41, Parmênides enfatiza que o homem pode se confundir ao assumir que certos objetos mudam de lugar ou que sua cor brilhante pode se alternar, relacionando nomes a esses processos¹⁶. Porém, como vimos, em determinadas situações, tais constatações são equivocadas, pois nelas a violência do hábito se impõe ao jovem. Sendo

assim, a capacidade de nomear as aparências existe mesmo quando estas últimas exprimem um erro do ser humano. É fundamental frisar, no entanto, que as aparências ainda assim não se equiparam à via do que não é, pois esta seria tão radical que nem mesmo o nome a ela se associaria. Não se pode descrever o não ser sem lhe atribuir um nome; atribuindo-lhe, já não é mais não ser.

Aparências enganosas e via do que não é, portanto, não se confundem na filosofia parmenídea¹⁷. Quando os mortais erram, não trafegam nem pela via que é nem pela via do que não é (em B 8 definitivamente descartada como via de investigação); eles simplesmente permanecem imóveis, andando em círculos, como se tivessem duas cabeças conflitantes que confundem o que é com o que não é, por sustentarem se tratar da mesma coisa (DK 28 B 6). Esse adendo é conveniente porque se deve realçar que o hábito de receber os sentidos com muito desamparo e que força as multidões a errarem não se vincula ao que não é – atendo-se ao poema, isto seria, de fato, impossível. O hábito vincula-se às *doxai* (opiniões) humanas cujo discernimento racional é precário.

E é precisamente isso que torna o caráter do hábito ainda mais alarmante: nenhum ser humano está isento de incorrer em erros ao assumir opiniões plasmadas de modo imediato e sem o apoio do discernimento crítico como definitivas. Na verdade, os homens agem dessa forma frequentemente, ao permitirem que o hábito os force a tanto. Para evitá-lo, é preciso que enfrentem o hábito com coragem¹⁸, acatando os pedidos de seu coração (*thymòs* – DK 28 B 1,1) mais do que às imposições desmazeladas de seus órgãos sensoriais.

Antes de fazer avançar a pesquisa, sob o pretexto de proporcionar maior esclarecimento, e

¹⁶ “[...] por isso tudo será nome/ Quanto os mortais estatuiram, convictos de ser verdade, /Engendrar-se e perecer, ser e também não, /E lugar cambiar e cor brilhante alternar” (“*pōi pán’ónom(a) éstai, / hōssa brotoi katéthento pepoithótes einai aléthē, / gignesthai te kai ólysthai, einai te kai oukhi, / kai tópon allássein diá te khróa phanòn ameibein*”) (Parmênides, DK 28 B 8, 38-41).

¹⁷ Tal perspectiva foi vastamente explorada por Rossetti em um artigo que fazia alusões às conclusões anteriormente também obtidas por Cordero: “Graças a Cordero, a indistinção (ou confusão) entre as *doxai* de que fala a deusa repetidas vezes e o saber sobre o céu, a terra e os organismos vivos – uma série de ensinamentos sobre os quais conhecemos não apenas as escassas considerações propostas pela deusa em B10, mas muito, muito mais – entrou definitivamente em crise (espero) [...]” (Rossetti, 2018, p. 147).

¹⁸ De acordo com Conche (1996, p. 117), “o que Parmênides reconhece como efeito é somente o da força do hábito – que se deve desafiar”.

uma vez que se vem tratando até aqui das opiniões segundo Parmênides, é tempestivo salientar que o presente artigo não coteja a estrutura formal do poema em "via da opinião" e "via da verdade", por considerar tal divisão demasiadamente reducionista e frágil. Evidentemente, esse tipo de postura é contrário àquele assumido por alguns dos comentadores da tradição especializada, como Kirk, Raven e Schofield (1995, p. 259-260) e Sedley (1999, p. 114).

De acordo com Cerri (2018, p. 63), essa tendência se estabelece convenientemente desde a Antiguidade – embora seja possível verificar que, a despeito de sua leitura minuciosa, os comentadores mais tradicionais não se evadem dos problemas de se dividir o poema de Parmênides dessa forma. Reivindicamos neste estudo que a dicotomia entre via da verdade e via da opinião está ausente do poema de Parmênides, como sustentou Cordero (2007); o contraste ocorre, na verdade, entre a via que é e a via que não é e que, portanto, deve ser descartada como via. Quanto às opiniões dos mortais, não se situam em nenhuma via, mas são criticadas por não estarem na via do que é¹⁹.

Deve-se, ainda, recordar que a tentativa de apontar três caminhos no poema, adotada por certos comentadores, é certamente inadequada, já que a deusa de Parmênides não enumera os caminhos em três, mas sempre em dois, além de que a hipótese de a cosmologia (B 9-B 19) ser considerada como excluída da via da verdade atrai inúmeros embaraços. A esse respeito, é relevante consultar as pesquisas de Guthrie (1980, p. 5-6) e de Rossetti (2018). A análise de Coxon (2009, p. 17) sobre o "duplo caráter do prólogo" é igualmente recomendada; e, sobre o papel que a *doxa* desempenha no poema, é válida a leitura das pesquisas de Mourelatos (2008, p. 197). Esclarecidos tais pontos, compete agora

aduzir a respeito de em que consiste a noção de influência no interior da filosofia parmenidiana.

4 Ískhýs: a influência da fé

À parte as ressalvas já postuladas outrora, a segunda citação na qual o termo "força" se notabiliza consiste na que está evidenciada a seguir.

Assim ou totalmente é necessário ser ou não. / Nem jamais do que em certo modo é permitida *força* de fé / nascer algo além dele; por isso nem nascer / nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras, / mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte: / é ou não é; está portanto decidido, como é necessário, / uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira / via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real (DK 28 B 8, 11-18, grifos nossos)²⁰.

É apropriado realçar quais definições se vinculam à palavra grifada.

iskhýs. I. 1. [...] Vigor (entendido enquanto força física ou material). 2. Fecundidade. Força de resistência. 3. Pujança. 4. Força brutal. II. 1. Dever. Poder. 2. Força bruta. 3. Performance. 4. Força motivacional. Vigor de estilo. 5. Posições de domínio (I. Bailly, 1950, p. 985, adaptado, tradução nossa. II. Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 844, adaptado, tradução nossa).

Embora a palavra "*iskhýs*", empregada por Parmênides, possua a conotação de "*performance*", "força motivacional" ou "vigor", ela também pode ser associada à força física, como sinônimo de "impulso" ou "pujança muscular", em contextos cujas citações são oriundas do período arcaico em geral. Por outro lado, ainda que se assuma que a polissemia do termo nunca deva ser rejeitada nos diferentes contextos nos quais ele se manifesta, "*iskhýs*" parece explicitar mais especificamente uma espécie de "potência" no que tange à literatura hesiódica e a alguns trechos atribuídos à filosofia pré-socrática.

Na *Teogonia*, por exemplo, Hesíodo descreve

¹⁹ A alternativa aventada por Cerri para a questão acerca de quais são as partes do poema aparenta ser muito razoável. Ele considera que o texto eleata pode preservar suas divisões tradicionais em "Via da Verdade" e "Via Doxástica", desde que o valor pejorativo da segunda seja radicalmente modificado, uma vez que a ciência que Parmênides desenvolve na cosmologia (B 9-B 19) se identifica com sua filosofia e que "a sua doutrina da verdade do Ente deriva em linha reta da sua doutrina doxástica, sobretudo matemático-geométrico-astronômica [...]" (Cerri, 2018, p. 63).

²⁰ O trecho em seu idioma de origem é equivalente ao que se segue: "*hoūtōs pámpan pelénai khren estin oukhi. / oudé pot'ek m eóntos ephsei pistios iskhýs / gignesthai ti par'autó: toū heineken oūte genésthai / out' óllusthai anēke Dikē khalásasa pedēisin, / all'ékhei: hē dé krisis peri toutōn en tōid'éstin. / éstin ouk éstin: kékritai d'oūn, hspēr anánkē, / tn mēn eán anóēton annymon (ou gár alēths / éstin hodōs), tn d'hste pélein kai ettymon einai"* (Parmênides, DK 28 B 8, 11-18).

os ciclopes como seres dotados de um único olho e, além disso, como criaturas que possuíam vigor, violência e empenho ao agir. Nessa passagem em especial, a palavra "*iskhýs*" é contrastada com "bíē", evidenciando-se assim a primeira como mais ligada a "vigor" e a segunda como mais ligada à "violência" (Hesíodo, *Teog.*, 146). Já na passagem 823, Hesíodo, ao caracterizar Zeus, que tinha expulsado os Titãs do céu, teria qualificado o deus como dotado de "braços dispostos a ações violentas" (*Teog.*, 823). Mesmo que o termo "*iskhýs*" eventualmente se apresente acompanhado de vocábulos relacionados à compleição física, o seu sentido aparenta estar mais conectado a um impulso ou movimento que se projeta em direção a um objeto determinado do que a uma imposição que constrange o alvo da ação.

Na filosofia pré-socrática, "*iskhýs*" ou suas derivadas são palavras passíveis de serem identificadas nas teses de Heráclito, nas de Anaxágoras e nas de Demócrito, por exemplo. Heráclito, a título de ilustração, utiliza os termos "*iskhyrizesthai*" e "*iskhyrotérōs*" no fragmento DK 22 B 114, quando argumenta que os que falam com inteligência devem se fortalecer com o comum de todos²¹. Anaxágoras, por sua vez, menciona a "influência" para descrever a potência que o espírito (*noûs*) apresenta, pois este último seria dotado de força máxima (DK 59 B 12). Nesse fragmento em específico, "*iskhei*" parece denotar mais uma potência ou um impulso do que uma forma de opressão.

Quanto ao uso da palavra "*iskhýs*" ou suas advindas na filosofia de Demócrito, é possível distinguir pelo menos duas ocorrências nas quais se faz presente: em DK 68 B 187 e em DK 68 B 294. Nesses trechos, o atomista contrasta a alma ao corpo e argumenta que, em se priorizando a primeira, o corpo se beneficia, enquanto o contrário não acontece caso se privilegie o segundo, além de também assinalar que força e beleza são próprias à juventude. É preciso realçar que, conquanto nos exemplos de Demócrito o vocábulo

"*iskhýs*" aparente estar mais vinculado ao corpo, mesmo nessas situações ele não é compatível com um tipo de violência ou de agressão infligida contra o outro; antes, parece se tratar de um tipo de influência, pujança, *performance* ou vigor, que é o sentido predominante da palavra (esteja ele relacionado ao corpo ou não).

Logo, o vocábulo "*iskhýs*" também se refere à força e também pode assumir conotações físicas; entretanto, enquanto "*biá*" representa uma violência, uma opressão, uma imposição, o primeiro corresponde ao vigor, à pujança, à *performance* e até mesmo a um poder do ser humano que, em vez de o obrigar a ceder, potencializa-o. Parmênides enaltece que a fé é provida de uma força que não compele ou oprime, mas, antes, permite ou proibe que certos fenômenos atuem.

Há vestígios implícitos dessa postura em DK 28 B 1, 31; B 7, 5; B 8, 52 e B 12 – seja em razão das ordens da deusa expressas por meio de verbos no imperativo, seja em razão do apontamento de que a divindade a tudo governa. Portanto, a força da fé não violenta o jovem mortal a efetuar sua decisão a respeito da única via disponível a ser traçada; ela o estimula, o influencia. Dai a tradução de "influência" aparentar ser mais adequada ao vocábulo "*iskhýs*", de maneira que o contexto no qual ela é contrastada com o termo "*biásthō*" possa estar bem determinado no interior do texto assimilado a Parmênides.

Não seria possível, entretanto, interpretar que Parmênides estaria sendo forçado pela deusa à obediência, já que ela é uma deusa e lhe dá ordens, em vez de influenciado pela persuasão que a verdade em seu discurso provoca? De acordo com Fattal (2016, p. 68), o fato de a deusa ordenar o jovem a determinados procedimentos não resulta na sua imediata obediência, uma vez que ela lhe manda justamente refletir, de maneira crítica, sobre o conteúdo do discurso que profere: "A utilização de um tal *logos* crítico toma a forma de um imperativo [...]". Então, mesmo que haja

²¹ Abrindo-se parênteses, é pertinente frisar que a relação entre Heráclito e Parmênides como expressiva da oposição de suas filosofias é no mínimo discutível, já que não apenas compartilhavam o mesmo vocabulário, mas também assumiam leituras similares – é o caso da crítica que ambos os filósofos fazem ao modo de pensar das multidões. Tannery considera que as filosofias de Parmênides e de Heráclito são contíguas (Tannery, 1930, p. 227) e Graham argumenta até que Heráclito foi para Parmênides o que Hume foi para Kant, tamanha a influência que um exerceu sobre o outro (Caston; Graham, 2016, p. 42)

ordens a serem seguidas, isso não significa que o jovem iniciado está sendo violentado por elas. Ao decidir obedecê-las, ele se permite influenciar, e tal atitude não se confunde com o ato de sofrer violência justamente porque ele teria escolhido o caminho a seguir.

Outros comentadores reconheceram, embora com menor ênfase, a relevância que o papel da escolha desempenha no poema de Parmênides, como é o caso de Année: [...] o verbo *ser* representa a condição que torna possível que o *lógos* do poeta-locutor pelo qual (*lógoi*) um interlocutor, endereçado a partir da segunda pessoa do singular, é chamado a julgar a verdade (*krínai*)" (Année, 2012, p. 135). Nesse trecho, a autora realça a conexão existente entre o verbo "ser" e a convocação do interlocutor da deusa para que ele discirna e julgue os objetos sensíveis a que está exposto. Patricia Curd (2015, p. 6), de maneira tangente, também destaca a importância da análise crítica a que o jovem deveria proceder em sua jornada, o que parece envolver mais a autonomia do jovem do que sua submissão a uma autoridade.

Além disso, a fé é um elemento importante no poema de Parmênides, mas em sua filosofia ela não se trata exclusivamente da fé direcionada à deusa. Na verdade, tanto em B 1, 28-31 quanto em B 7 e em B 8, 52, a deusa incita o jovem a aprender e a discernir o conteúdo do discurso que ela profere, de maneira que nem mesmo a ela, que constitui uma autoridade extremamente elevada, o jovem deve se furtar de dirigir uma reflexão crítica e cuidadosa. Logo, a fé direcionada à deusa parece assumir um segundo plano; o mais axial seria que o jovem mortal postulasse para si uma postura crítica diante da realidade, sendo a fé na deusa mera consequência desse contexto.

Fattal destaca que a inclinação de Parmênides em direcionar raciocínios críticos a autoridades, mesmo aquelas que aparentariam ser, a princípio, inquestionáveis – como uma deusa –, é sem precedentes:

Um tal convite a se criticar a autoridade suprema, presumivelmente simbolizando a verdade, é sem precedentes na história do pensamento ocidental. Quero dizer que este convite a um

questionamento crítico da autoridade vem muito cedo no Ocidente, e é com Parmênides de Eleia que ele se inaugurou e se tematizou de uma maneira muito explícita (Fattal, 2016, p. 70).

Já Mourelatos (2008, p. 91, adaptado) assinala que a convocação da deusa para que o jovem reflita criticamente constitui uma espécie de "desafio": "Este 'desafio' é preparado para justificar: 'julgue [ou 'decida'] por si mesmo através de argumentos (*lógoi*, B 7.5)". Vlastos (1946, p. 69), por sua vez, realça que o jovem mortal deve permanecer atento aos raciocínios veiculados pela deusa, não porque se trate de uma autoridade, mas sim porque ele deve julgar a plausibilidade de seus argumentos (assim como deveria fazer ao acessar qualquer discurso).

Evidentemente, a fé constitui um ingrediente primordial na mitologia e cultura gregas. Porém, apesar de em Parmênides esses elementos estarem acentuadamente presentes, em B 8, 12, fragmento no qual a palavra "*iskhýs*" ("força" perscrutada como "influência") se manifesta, a fé parece estar associada a outro tipo de perspectiva. Os sentidos humanos constantemente evidenciam uma realidade ordinária, na qual os eventos físicos podem ser interpretados como manifestações simples e quase instintivas sobre a maneira pela qual a realidade se organiza. Constantemente é aceito que os seres nascem e morrem e toda a teia da realidade se sujeitaria a esse ciclo. Entretanto, Parmênides aparenta realçar que é preciso acreditar que há algo além dessas apreensões sensoriais superficiais. O universo é preenchido por princípios enigmáticos que demandam acuidade e uma postura crítica incessante que vise a desvelá-los.

Logo, a palavra "*pístios*", para além de uma fé estritamente religiosa, se relaciona ao ato de o jovem acreditar que a primeira impressão sensorial que se extrai da realidade sensível não é suficientemente plausível (*dokimōs*, DK 28 B 1, 32) como deveria para descrevê-la. Mais do que uma fé que suscita confiança, essa fé inspiraria certa desconfiança sobre os sentidos. Tratar-se-ia menos do ato de acreditar nos sentidos e mais de uma suspeita: a de que deve haver algo além

do que os órgãos sensoriais captam de imediato. Tal suspeita baseia-se nos *smata* (sinais, indícios – DK 28 B 8,2) sensíveis, obviamente, mas não permite validá-los sem antes haver uma prospeção lapidada a seu respeito. Então, a força da fé no poema parmenidiano é aquela que influencia o jovem a não acreditar integralmente em seus sentidos e, ao mesmo tempo, a acreditar que deve haver mais que, a partir do âmbito das aparências, deve ser examinado.

5 Conclusão

Sendo assim, o termo “força” e seus derivados, ao se expressarem no interior do poema parmenidiano, não se vinculam estritamente à esfera física, mas, conforme foi discorrido, parecem estar mais inseridos no campo da ação humana, isto é, no campo da ética, refratando-se no meio físico apenas à medida que se relacionam com esta última. A força pode representar uma violência (*bia*) quando o ser humano cede com demasiado desamparo (*amēkhaniē*, DK 28 B 6, 5) aos dados sensoriais que acessa através dos sentidos; como violência, a força do hábito levaria o indivíduo a se equivocar sobre a realidade. Então, a decisão humana entre se atribuir crédito imediato às próprias percepções sensíveis ou não se atribuir esse crédito parece moldar como a realidade será interpretada pelo homem. Como as multidões são muito afetadas pela violência do hábito ao não refletirem criticamente sobre as próprias percepções sensoriais, elas estão inclinadas à ilusão a seu respeito, já que se afixam com muita intensidade aos sentidos, que, sem uma análise mais minuciosa, acabam por transmitir dados equivocados. Portanto, a necessária deliberação do jovem mortal sobre a maneira pela qual ele valida as suas próprias percepções sensoriais repercute sobre o que ele conhece ou não, motivo pelo qual os traços éticos do poema de Parmênides parecem impactar diretamente sua epistemologia.

Por outro lado, a força também pode representar uma influência (*isrhýs*) resultante da deliberação. Neste caso, a força se associa ao vigor do jovem ao persistir questionando o meio que

o cerca ao direcionar a sua fé àquelas propriedades não tão óbvias à experiência sensível. Quando o jovem mortal se compromete a separar criticamente suas percepções sensoriais mais desmazeladas daquelas a que ele dedicou mais exaustivas investigações, ele está sendo positivamente influenciado pela fé de que a realidade tal como é identificada pelos sentidos não é tão evidente quanto parece. A verdade sobre o que é não se restringe às experiências sensíveis em sua apuração mais banal, mas exige que se acredite que há algo além daquilo que se vislumbra no dia a dia em um primeiro momento. As palavras da deusa fazem apelo justamente para que o jovem se capacite a constatar que a realidade sensorialmente capturada está submetida à regência de entidades divinas que operam o cosmos (DK 28 B 8, 30-37) e que a aparente aleatoriedade das contingências é, na verdade, reflexo de um uso irrefletido dos sentidos por parte dos seres humanos. Logo, a força da fé está ligada não apenas à plausibilidade do discurso da deusa como revelação; a força da fé está ligada também à desconfiança nos dados sensíveis coletados imediatamente, o que conduz à crença nas fundações metafísicas e divinamente ordenadas da disposição da realidade sensorialmente percebida. Deste modo, Parmênides instiga, entre tantos outros legados, a reflexão sobre o que é força para as gerações seguintes.

Referências bibliográficas

- ANNÉE, M. *Parménide* : fragments du poème (précédé de « Ennoncer le verbe être »). Paris : Vrin, 2012.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1950.
- BALAUDÉ, J.-F. *Le vocabulaire des Présocratiques*. Paris : Ellipses, 2011.
- BEAUFRET, J. *Parménide* : le poème. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.
- BLAY, M. *Grand Dictionnaire de la Philosophie*. Montréal : Larousse: VUEF, 2003.
- BÖLTING, R. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953.
- BRÉMOND, M. *Léctures de Mélissos* : édition, traduction et interprétation des témoignages sur Mélissos de Samos. Berlin: Studia Praesocratica, 2017.

- BRUNSWIG, J.; LLOYD, G.; PELLEGRIN, P. *Le Savoir Grec* : dictionnaire critique. Paris : Flammarion, 1996.
- CASTON, V. ; GRAHAM, D. *Presocratic Philosophy* : essays in honour of Alexander Mourelatos. New York : Routledge, 2016.
- CERRI, G. *et al. Dall'universo-blocco all'atomo nella scuola di Elea*: Parmenide, Zenone, Leucippo. A cura di Massimo Pulpito e Sofia Ranzato con il sostegno della Fondazione Alario per Elea-Velia. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2018.
- CHERUBIN, Rose. Light, Night and the Opinions of Mortals: Parmenides B8 51-61 and B9. *Ancient Philosophy*, [s. l.], v. 25, issue 1, p. 1-23, 2005. Disponível em: https://www.pdcnet.org/ancientphil/content/ancientphil_2005_0025_0001_0001_0024. Acesso em: 18 dez. 2021.
- CONCHE, M. *Parménide*. Le poème : fragments. Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
- CORDERO, N. Em Parmênides, "Tertium non Datur". *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-13, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/download/17075/10430/37960>. Acesso em: 9 dez. 2024.
- CORDERO, N. Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7. *Phronesis*, [s. l.], v. XXIV, n. 1, p. 1-32, 1979. Disponível em : https://www.jstor.org/stable/4182054?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 9 dez. 2024.
- CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides. London: Trubner & Company, 1939.
- COXON, A. H. *The Fragments of Parmenides*. Las Vegas : Parmenides Publishing, 2009.
- CURD, P. Thinking, Supposing, and *Physis* in Parmenides. *Dossier Platon et la physis. Études Platoniciennes*, [s. l.], p. 1-14, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/741>. Acesso em: 20 dez. 2021.
- DIELS, H. ; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich : Weidmann, 1992.
- FATTAL, M. *Du Bien et de la Crise* : Platon, Parménide et Paul de Tarse. Paris: L'Harmattan, 2016.
- FATTAL, M. Raison Critique et crise chez Parménide d'Elée. In : PULPITO, M. ; SPANGENBERG, P. (org.) : *Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*. Barcelona : Axiothéa, 2018.
- FRÈRE, J. *Parménide ou le souci du vrai*. Paris : Éditions Kimé, 2012.
- GRAHAM, D. The Metaphysics of Parmenides' Doxa and its Influence. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 28, p. 36-58, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/38783/23362>. Acesso em: 9 dez. 2024.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, v. II. London: Cambridge University Press, 1980.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução de Pierre Henri Larcher. Reedição de 1950. Rio de Janeiro: Clássicos Jackson, 2006.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- KAHN, C. Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 33-45, 2007. Disponível em: <https://share.google/d1bJipyEVUUAG8RXg>. Acesso em: 9 dez. 2024.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Les philosophes présocratiques*. Fribourg : Université de Fribourg / Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1995.
- LAKS, A. ; MOST, G. W. *Early Greek Philosophy* : Western Greek Thinkers (part. 2). Edited by Jeffrey Henderson. Cambridge: Loeb Classical Library (Harvard College), 2016.
- LAKS, A. What is Pre-Socratic Ethics ? In : BOBONICH, C. *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- LESHER, J. H. Parmenides on Knowing What-is and What-is-not. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 28, p. 59-80, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/38781/23345>. Acesso em: 9 dez. 2024.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, S. H. S. *A Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MANSFELD, J. Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception ? *Phronesis*, [s. l.], v. 44, n. 4, p. 326-346, 1999. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/4182627?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 9 dez. 2024.
- MOURELATOS, A. *The Route of Parmenides* : revised and expanded edition. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- O' BRIEN, D. *Pour interpréter Empédocle*. Paris : Les Belles Lettres, 1981.
- O'BRIEN, D. (*en collaboration avec Jean Frère*). Note III : Les modalités du possible, de l'impossible et du nécessaire dans le discours de la déesse. In : AUBENQUE, P. *Études sur Parménide*. Tome I : Le poème de Parménide. Paris : Vrin, 1987. p. 278-302.
- PALMER, J. *Parmenides & Presocratic Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 2009.
- PINHEIRO, M. R. Plotino, exegeta de Platão e Parmênides. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 70-82, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/download/17066/10389>. Acesso em: 7 dez. 2024.
- RAMNOUX, C. *Études Présocratiques II, suivies d'Études mythologiques ou De la légende à la sagesse*. Paris : Klincksieck, 1983.

ROSSETTI, L. Mondo vero e mondo falso in Parmenide. *In*: PULPITO, M.; SPANGENBERG, P. (org.). ὁδοὶ νοῆσαι: Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero. Barcelona: Axiothéa, 2018.

SANTORO, F. A Lua, Vênus e as Estrelas. *In*: PULPITO, M.; SPANGENBERG, P. ὁδοὶ νοῆσαι: Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero. Barcelona: Axiothéa, 2018.

SANTORO, F. *Filósofos Épicas I*: Parmênides e Xenófanes – fragmentos. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

SEDLEY, D. *Parmenides and Melissus*. *In*: LONG, A.A. The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

STANNARD, J. Parmenidean Logic. *The Philosophical Review*, Durham, n. 4, p. 527-533, 1960. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2183487?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 3 dez. 2020.

TANNERY, P. *Pour l'Histoire de la Science Hellène*: de Thalès à Empédocle. 2ème éd. Paris: Gauthier-Villars et Cie, 1930.

THANASSAS, P. Ontology and Doxa: On Parmenides' Dual Strategies. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 28, p. 217-249, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/38766/23356>. Acesso em: 9 dez. 2024.

VLASTOS, G. Parmenides' Theory of Knowledge. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, [s. l.], v. 77, p. 66-77, 1946. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/283445?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 12 nov. 2023.

AGRADECIMENTOS

Este artigo foi baseado na comunicação veiculada em 2023 no Polytopia: IV Seminário de Filosofia Antiga dos Pós-Graduandos do Rio de Janeiro. O texto constitui uma adaptação daquele que foi apresentado por ocasião do evento. Agradeço especialmente ao professor José Trindade dos Santos, da Universidade Federal do Ceará, pelo estímulo em publicá-lo e à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

Viviane Veloso Pereira Rodegheri

Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). Membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), do Grupo de Estudos em Filosofia Clássica do Laboratório Ousia, do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga e Tradição Zétesis e do Pragma – Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Endereço para correspondência

VIVIANE VELOSO PEREIRA RODEGHERI

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Largo São Francisco de Paula, 1 - Centro, 20051-070

Rio de Janeiro (RJ), Brasil

vivianerodegheri@gmail.com

Como citar este artigo

Veloso Pereira Rodegheri, V. Oposição de forças: as assimetrias contextuais entre violência () e influência () no poema de Parmênides. *Veritas* (Porto Alegre), e48622. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2026.1.48622>

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.