

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS  
GERAIS**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Eduardo da Silva Teodoro

**O USO EPISTEMOLÓGICO DA NOÇÃO DE JUSTIÇA EM PARMÊNIDES**

Belo Horizonte  
2022

Eduardo da Silva Teodoro

**O USO EPISTEMOLÓGICO DA NOÇÃO DE JUSTIÇA EM PARMÊNIDES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Prof. Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto

Belo Horizonte

2022

|       |  |
|-------|--|
| 100   | Teodoro, Eduardo da Silva.   |
| T314u | O uso epistemológico da noção de justiça em Parmênides   |
| 2022  | [manuscrito] / Eduardo da Silva Teodoro. - 2022.   |
|       | 96 f.  |
|       | Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto.   |
|       | Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,<br>Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.   |
|       | Inclui bibliografia.   |
|       | 1. Filosofia – Teses. 2. Justiça - Teses. 3. Epistemologia - Teses .<br>4. Filosofia antiga - Teses . 5. Filósofos prè-socráticos – Teses.<br>I. Peixoto, Miriam Campolina Diniz . II. Universidade Federal de<br>Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.<br>III. Título. |



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS  
GERAIS FACULDADE DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## FOLHA DE APROVAÇÃO

### O USO EPISTEMOLÓGICO DA NOÇÃO DE JUSTIÇA EM PARMÊNIDES

**EDUARDO DA SILVA TEODORO**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós- Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 08 de agosto de 2022, pela banca constituída pelos membros: Profa.

Miriam Campolina Diniz Peixoto - Orientadora (UFMG)

Prof. Gabriele Cornelli (UnB)

Prof. Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Belo Horizonte, 08 de agosto de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Gabriele Cornelli, Usuário Externo**, em 08/08/2022, às 18:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernando José de Santoro Moreira, Usuário Externo**, em 08/08/2022, às 22:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Miriam Campolina Diniz Peixoto, Professora do Magistério Superior**, em 12/08/2022, às 06:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1652224** e o código CRC **7A673F02**.



## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer à minha companheira Esther Augusta pelo carinho, pela atenção e pelo apoio em todo o meu processo de formação, desde a graduação em filosofia, e na minha vida. À minha orientadora Miriam pela orientação cuidadosa. Este zelo foi crucial para minha trajetória acadêmica. Agradeço também às companhias de café, de ideias e de vida: Marcela Maria, Mateus Teixeira, Mateus Analítico, Helton Romualdo, Sartre (Adilson), Verônica Campos, Samuel Maia, Adam, Jean Totola, Adilson e tantos outros que encontrei ao longo de minha formação. Gostaria também de parabenizar e de agradecer a todos os profissionais da Fafich que ao longo do curso de graduação e de mestrado contribuíram direta e/ou indiretamente para a minha formação e percurso. Agradeço também ao CNPQ pelo apoio financeiro durante o período do mestrado.

## Resumo

O objetivo desta dissertação é compreender de que modo podemos falar de um método/caminho para a investigação da natureza, a partir do *Sobre a Natureza* de Parmênides, que não incorra na ordem enganadora (*apatelòn*, B8.52) dos mortais de duas cabeças (*díkranoi*, B6.5) que nomeiam duas formas separadas (*dúo gnómas*, B8.53). Para compreendermos o método/caminho, a noção de *dike* (Justiça) será trabalhada nos diferentes contextos em que aparece no poema, no intento de estabelecer como ela opera como “instrumento” para o conhecimento e para que se possa pronunciar um justo discurso sobre as coisas. Assim, a noção de justiça favorece, a nosso ver, o abandono do discurso que é carente de discernimento (*àkrita* B.6 7), por um discurso justo e confiável (*pístis*), resultado de uma decisão precedida de raciocínio (*Krinai dè logos* B7.5). A nossa hipótese é, portanto, que a noção de *dike* opera como uma “peça-chave” para se compreender a intenção “epistemológica” que constitui o fundo do poema de Parmênides.

**Palavras-chaves:** justiça; epistemologia; filosofia antiga; pré-socráticos.

## Abstract

The aim of this dissertation is to understand how we can speak of a method/way for the investigation of nature, based on Parmenides' On Nature, that does not fall into the misleading order (*apatelòn*, B8.52) of two-headed mortals (*díkranoi*, B6.5) that name two separate forms (*dúo gnomas*, B8.53). In order to understand the method/way, the notion of *dike* (Justice) will be worked out in the different contexts in which it appears in the poem, in an attempt to establish how it operates as an “instrument” for knowledge and so that a fair discourse can be pronounced on the things. Thus, the notion of justice favors, in our view, the abandonment of discourse that lacks discernment (*àkrita* B.6 7) , for a fair and reliable discourse (*pístis*), the result of a decision preceded by reasoning (*Krinai dè logos* B7.5). Our hypothesis is, therefore, that the notion of *dike* operates as a “key piece” to understand the “epistemological” intention that constitutes the background of Parmenides' poem.

Keywords: justice; epistemology; ancient philosophy; pre-Socratics.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Introdução.....</b>  | <b>10</b> |
| <b>Capítulo I - Os caminhos da <i>Díke</i>: Hesíodo, Anaximandro e Heráclito.....</b> | <b>18</b> |
| <b>Introdução.....</b>  | <b>18</b> |
| 1. Hesíodo.....   | 20        |
| 2. Anaximandro.....   | 29        |
| 3. Heráclito.....   | 34        |
| <b>Conclusão.....</b>   | <b>39</b> |
| <b>Capítulo 2 - Um <i>caminho de investigação</i>.....</b>                            | <b>43</b> |
| <b>Introdução.....</b>  | <b>43</b> |
| 1. A natureza do conhecimento.....  | 47        |
| 2. O caminho de acesso à verdade.....   | 50        |
| 3. Os sinais de justiça.....  | 57        |
| 4. Justiça, base para um critério.....  | 63        |
| <b>Conclusão.....</b>   | <b>66</b> |
| <b>Capítulo 3 - A justiça como caminho.....</b>                                       | <b>69</b> |
| <b>Introdução.....</b>  | <b>69</b> |
| 1. Um método para o correto pensar.....   | 72        |
| 2. A justiça como critério de conhecimento .....                                      | 81        |
| <b>Conclusão.....</b>   | <b>87</b> |
| <b>Fontes primárias.....</b>  | <b>92</b> |
| <b>Fontes secundárias.....</b>  | <b>92</b> |

## Introdução

Parmênides de Eléia (515 – 450 a.C.)<sup>1</sup> viveu numa época em que o discurso mítico, que expressava a verdade inspirada pelos deuses, começa a dar espaço a um discurso que se propõe a discorrer sobre a *physis* numa nova perspectiva, o que iria exigir a formatação de um novo modo de pensar e de dizer. O desafio consistia, portanto, em encontrar um caminho confiável, um *methodos* para se proceder na investigação da natureza, um caminho que permitisse escapar da via enganosa pela qual transitam os humanos ao basearem seu conhecimento nas aparências. Como desenvolver uma investigação sobre natureza que não seja refém das aparências? Se o mundo tem uma ordem que lhe é inerente, deve haver um caminho que possibilite que ela seja passível de ser conhecida, pensada e transposta em discurso. Como, então, ter acesso a essa ordem? Por qual caminho percorrer ao investigar, conhecer, pensar e dizer o mundo?

Nesta dissertação empenhamo-nos em examinar algumas evidências que concorrem para sustentar Parmênides está elaborando em seu poema *Sobre a natureza* uma reflexão de caráter epistemológico<sup>2</sup>, no interior da qual é proposta uma via de investigação que representa uma novidade no quadro da filosofia pré-socrática. Esta via de investigação se distancia daquelas habitualmente trilhada pelo comum dos mortais, e dela se distingue principalmente em razão de como procede no juízo acerca do mundo à sua volta. O nosso intuito é o de compreender de que modo podemos falar de um *methodos*, enquanto caminho para a investigação da natureza, no âmbito do poema *Sobre a Natureza* de Parmênides que possibilite aos homens escapar da ordem enganadora (*apatelòn*, B 8.52) das aparências na

---

<sup>1</sup> Cf. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** : “Plato describes Parmenides as about sixty-five years old and Socrates, with whom he converses in the first part of the dialogue, as ‘quite young then,’ which is normally taken to mean about twenty. Given that Socrates was a little past seventy when executed by the Athenians in 399 BCE, one can infer from this description that Parmenides was born about 515 BCE.” Palmer, John, "Parmenides", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/>>. Consultado em 29 de outubro de 2021.

<sup>2</sup> Parece-nos oportuno explicitar o que o emprego do termo “epistemologia” no contexto desta dissertação se reveste de um sentido mais próximo daquele em que o termo *epistêmê* foi empregado entre os filósofos antigos, observadas as nuances que adquire em cada tradição. Um filósofo à frente de seu tempo, o seu texto deixa entrever o grau de exigência que o conduziu na busca de uma expressão clara e inequívoca de suas ideias, na insistência com que se deteve em cercar por todos os lados e de bem delimitar a natureza do objeto e das preocupações que se encontravam no cerne de sua investigação. Vale notar, também, que o uso do termo “conceito” que faremos ao longo de nossa dissertação terá por objetivo expressar um conjunto de ideias por meio de palavras.

qual se encontram imersa os mortais de duas cabeças (*díkranoi*, B 6.5) que nomeiam duas formas separadas (*dúo gnómas*, B 8.53). Em sua reflexão sobre a via de acesso ao conhecimento verdadeiro, Parmênides busca estabelecer as bases que pudessem tornar possível esta um tal conhecimento. Neste sentido podemos entender a advertência da deusa: “[...] é preciso que de tudo te instruas: tanto (*emèn*) do intrépido coração da verdade persuasiva/quanto (*edè*) das opiniões de mortais em que não há confiança (*pístis*) verdadeira (*àlethés*).” (DK 28 B1 28-30).<sup>3</sup> As palavras da deusa têm o peso de uma revelação. Ela quer mostrar para o jovem que se ele se conduzir pelo caminho que ela lhe indica, ele poderá alcançar a verdade persuasiva e confiável, superando o limitado conhecimento que se presume ter acerca de toda coisa. Parmênides denuncia ao longo de seu poema os enganos decorrentes de uma imagem distorcida da realidade, consequência dos limites inerentes à condição em que se encontram os seres humanos que erram pelos caminhos batidos.

Foi neste contexto que percebemos a importância que atribuiu o filósofo à noção de justiça (*díke*). Pareceu-nos então necessário explicitar o valor que é conferido a esta noção no quadro do poema de modo a compreender sua função no pensamento de Parmênides e, assim, mostrar como ela desempenha um papel fundamental tanto no processo de aquisição do conhecimento verdadeiro, quanto na elaboração de um discurso justo sobre as coisas. Ao contrário do discurso dos mortais, que é *àkrita* (DK 28 B 6.7), carente de discernimento, o discurso justo é confiável (*pístis*), resulta de uma decisão precedida de raciocínio (*krinai dè logos*, DK 28 B 7.5). A nossa hipótese é, portanto, que a noção de *díke* constitui uma peça-chave para se compreender a intenção de fundo do poema. O termo *díke*, segundo E. Benveniste, tem o sentido de “mostrar verbalmente” e de modo imperativo (1983, p. 301-303). Para E. Havelock o termo *díke* tem o sentido de “princípio regulador” e de “norma fundamental” (1978, p. 268). A noção de *díke* em Parmênides pode ser compreendida na articulação destes sentidos, como norma ou critério, atuando como princípio regulador, por um lado, e, por outro lado, oferecendo uma possibilidade para se mostrar de modo imperativo como algo deve ser.

Para alterar esta condição, é preciso que uma força intervenha, que um movimento brusco e abrupto tenha lugar, para que seja possível afastar-se deste lugar comum, onde

<sup>3</sup> Salvo indicação de nossa parte, todas as traduções do poema são aquelas de F. Santoro: Parmênides, Xenófanes Filósofos Épicos I : Parmênides e Xenófanes, fragmentos / edição do texto grego, tradução e comentários de Fernando Santoro ; revisão científica de Néstor Cordero. Rio de Janeiro : Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

surgem os erros mais frequentes acerca do conhecimento que se busca. Mas o caminho a ser trilhado se encontra longe do chão dos mortais e foi necessário que intervisse Norma (*Themís*) e Justiça (*Díke*) (DK 28 B1 28) em favor dos mortais. O caminho proposto por Parmênides se delineia assim sob o signo da justiça. A noção de justiça a que recorre Parmênides constitui garantia para um conhecimento confiável, pois mantém e indica as características do conhecimento verdadeiro, exposto no fragmento B8, possibilitando a superação da condição de engano em que vivem os mortais. Várias noções se encontram relacionadas, ao longo do poema de Parmênides, com a noção de justiça e servem para corroborar a nossa hipótese, como buscaremos mostrar.

Parmênides ofereceu somente algumas indicações acerca do sentido dos termos que mobilizou ou cunhou para exprimir seu pensamento, pelo menos nos fragmentos que possuímos, e por razões ainda mais difíceis de identificar. Mesmo num fragmento como o B8, em que temos um dos primeiros exemplos de argumentação filosófica de que se tem notícia, não é fácil determinar, por exemplo, o uso ou os usos precisos da noção de ser. Podemos conjecturar que ao ter como destinatários do poema um público mais ou menos familiarizado com uma boa parte dos termos que compõem o seu vocabulário, não se fazia necessário explicá-los ou mesmo porque não era uma preocupação sua como não o fora naquele momento o de muitos outros pensadores. Entretanto, a natureza desta dissertação exige que elucidemos com clareza o campo semântico e lexical da noção de justiça e os motivos que nos levam a examiná-los. Assim como nos parece fundamental estabelecer o leque de questões que devem ser consideradas em vista de nosso escopo: a que denominamos exatamente com a expressão “epistemologia de Parmênides”? O que podemos extrair da leitura e discussão dos fragmentos tendo em vista reconstruir o que seria este empreendimento epistemológico no qual certa noção de justiça ocupa uma posição determinante? Nos fragmentos que a nos chegou do que teria sido em sua forma original o poema de Parmênides, acreditamos dispor de um rico e instigante material para uma abordagem deste tópico.

Com frequência os debates sobre a justiça tangenciam, em algum nível, discussões de ordem epistemológica. Isso é o que se tem observado ao longo da história da filosofia desde suas origens. O debate sobre a justiça serve ao debate epistemológico na medida em que oferece bases para a compreensão dos meios através dos quais os seres humanos compreendem, aprendem e usam conceitos para afrontar os problemas que emergem no

quadro de suas experiências nos âmbitos da cultura, da práxis política e da ciência, entre outros.

Empenhamo-nos em examinar as evidências que concorrem para sustentar que Parmênides está, em seu poema, esboçando uma reflexão de cunho epistemológico, tendo em vista delinear um caminho de investigação inusitado, distinto daquele usualmente percorrido pelo comum dos mortais, o que ele fará tomando por base certa noção de justiça, cuja acepção é também distinta, embora lhe seja consonante em certos aspectos, daquela corrente em seu tempo. Associada à noção de juízo / *krisis*, ela constitui uma peça importante para se compreender o teor e o alcance da proposição do Eleata. A noção de *krisis* exprime uma ação que se compraz em discernir, em distinguir, e constitui uma condição de possibilidade para se alcançar uma compreensão da realidade que vá além do imediato e efêmero plano das aparências, produzindo assim um conhecimento confiável. Ou seja, da *krisis* depende o acesso a um conhecimento verdadeiro, tal como é exposto no fragmento B8, e, logo, a superação do engano no qual se encontra envolvida a opinião dos mortais.

Ao longo de seu poema, Parmênides faz um vasto uso de um vocabulário que viria mais tarde a constituir o acervo de noções e conceitos a partir dos quais se desenrolará toda a discussão acerca da natureza do conhecimento, e isso da antiguidade até os nossos dias. Além da noção de “ser”, que ocupa o centro da atenção do Eleata no poema e, particularmente, nos fragmentos B 2, 6 e 8, em que temos o solo do qual virá a se constituir a ontologia, noções tais como as de verdade (*alethéia*), opinião (*doxa*), confiança (*pistís*), decisão (*krisis*) e razão (*lógos*), entre outras, estão no centro das discussões sobre acesso e confiabilidade do conhecimento e, logo, do que aqui estamos nomeando de epistemologia.

Uma boa parte destas noções já fazia parte do vocabulário grego da época. Parmênides, no entanto, as emprega de um modo novo, o que concorreu para a delimitação e especialização do uso desses termos na tradição que lhe sucedeu, o que podemos entrever a partir da particular atenção que pensadores como Zenão, Melisso, Empédocles, Platão e Aristóteles deram às ideias do pensador eleata. E sem falar do uso destas noções e da consideração de suas teses entre os sofistas, que enxergaram na exposição dos caminhos de Parmênides, todas as vias possíveis para negar a possibilidade de uma via para um conhecimento verdadeiro. Assim Górgias, que viria a extrair sérias consequências das teses parmenidianas quanto à possibilidade de se expressar o mundo por meio do *logos*. Assim também Antifonte que, em suas *Antilogias*, acusa o *logos* de estar a serviço da ambivalência. Vale notar que Antifonte estenderia a discussão acerca do acesso e da confiabilidade do

conhecimento ainda outro campo, a saber, aquele da relação entre justiça natural e convencional.

A compreensão que se revela diante do assombroso e desconhecido, demanda a construção de um caminho (*methodos*), sem o qual, os seres humanos continuariam a errar na indeterminação, a se perder no erro e na ambiguidade. Isso explica as opiniões contraditórias que se baseiam nas ideias comuns e na falta de reflexão, e resultam do hábito multitudinário (*éthos polypeiron*). Esse *éthos* de muitas faces, exprime a polaridade constituída dos opostos engano e verdade confiável, diante da qual nos encontramos em condição frequente de incerteza. A multiplicidade fulgurante do mundo nos leva e instaura a incerteza acerca de nossa capacidade de determinar o verdadeiro e de tornar o nosso conhecimento confiável. No entanto, Parmênides não parece declinar dessa difícil constatação. Ele se mostra confiante no caminho que propõe, o qual a seu ver viabiliza a saída da condição de engano dos mortais, em outras palavras, ele oferece um método, um conjunto de procedimentos que ordenam tanto o pensamento e o conhecimento adquirido, quanto o modo pelo qual se dá a elaboração do conhecimento pelo pensamento.

Para isso, emprega a representação alegórica dos caminhos de conhecimento com duas importantes ideias que orientam nossa pesquisa e acenam para o fundo epistemológico no qual se desenrola o poema. Temos, então, um caminho novo, ainda desconhecido dos mortais; ele é indicado e traz consigo a marca da justiça, pois é ela que abriu ao jovem companheiro das Helíades as portas que deram acesso e lhe permitiram trilhar este outro caminho. E é também Justiça que em B8 irá conter nas amarras o ser, condição de possibilidade do verdadeiro e necessário único conhecimento e discurso enunciado em B2 e B6. As alegorias a que recorre Parmênides no proêmio remetem a uma experiência extraordinária, e permeada de elementos divinos que pertencem ao solo da cultura grega e suscitam a admiração e o assombro. E, ao longo do poema, é anunciada a possibilidade de se participar ativamente desse assombroso e desconhecido por meio de formulações capazes de revelar as estruturas não evidentes do cosmos.

A exigência da deusa repousa assim num dúplice desafio, de cujo enfrentamento o jovem dependerá para trilhar o proposto caminho. Nisso reside, segundo J. H. Lesher, o caráter revolucionário da proposta de Parmênides. Para Lesher, para que se possa exercer o controle sobre aquilo que conhece duas exigências precisa ser satisfeitas: “o pensamento correto requer tanto a escolha correta do caminho, quanto o contínuo esforço para se manter

em curso.”<sup>4</sup> Uma vez identificado o caminho a ser trilhado, é preciso perseverar nele, desafio esse que exige que a motivação venha da busca da sabedoria e não somente de um conhecimento corriqueiro e trivial, característico da opinião. E para se manter em um curso correto será necessário o discernimento facultado por Justiça, indicadora dos sinais que viabilizam o acesso ao conhecimento confiável, divindade que tem em mãos as “chaves alternantes”. O esforço consiste em superar o *éthos* dos mortais, no intuito de solapar as dificuldades cotidianas interpostas pelas armadilhas da percepção e da opinião, em vista de um exercício filosófico que se apresenta como uma verdadeira “jornada” de discernimento.

A viagem em direção ao conhecimento confiável é, no poema de Parmênides, semelhante à epopéia do herói Odisseu na *Odisseia* homérica. Para empreender e ser bem sucedido em sua viagem de retorno à Itaca, Odisseu terá que se valer de sua astúcia (*métis*) para se esquivar das armadilhas e encontrar a solução para superar toda sorte de infortúnios, contando com a zelosa e sutil proteção da deusa Atena. O caminho oferecido ao jovem por Parmênides leva ao conhecimento por meio dos ditames de justiça (*dike*) que tem a função de mostrar e indicar o que é devido verbalmente<sup>5</sup>, apontando aquilo que é, na forma de um argumento racional complexo, retirando o aprendiz da condição humana de opinião. Esse novo modo de proceder, configura-se enquanto um apontar em direção à correção entre o pensamento e o mundo. Como um apontar de dedo, em que se espera que aquilo que é apontado sustenta aquilo que foi expresso em palavra e em pensamento. Por conseguinte, é o exercício do pensamento que se configura enquanto espaço da racionalidade e da justiça entre os seres humanos e com a natureza.

A metodologia adotada em nossa pesquisa consistiu em analisar os fragmentos, nos seus aspectos semânticos, lexicais e os testemunhos antigos acerca do pensamento de Parmênides, de modo a extrair deles elementos que possibilitassem verificar a nossa hipótese de pesquisa, evidenciando o caráter do método proposto pelo filósofo como o de um pensamento dirigido pelo princípio da justiça (*díke*). Pelo recurso a uma abordagem de natureza exegética e argumentativa, buscaremos rastrear o uso da noção de justiça na tradição anterior a Parmênides e mostrar que a noção de justiça ganha novos contornos no pensamento do Eleata vindo a se configurar como um conceito central e basilar na economia de sua tese. De modo a melhor delinear essa novidade, é que se justifica examinar as acepções de justiça correntes em seu tempo e entre seus predecessores. Para tanto, buscamos identificar as

---

<sup>4</sup> Leshner, J.H. “**Parmenides’ Critique of thinking**”. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. II, Clarendon Press Oxford: 1984, p. 28-29. Tradução nossa.

<sup>5</sup> Benveniste, 1983.

condições que ele estabelece para uma devida investigação da natureza sob a égide da verdade e da persuasão. Foi importante, também, sempre que isto se mostrou útil à interpretação dos fragmentos, recorrer aos testemunhos, uma vez que eles constituem os contextos nos quais se encontravam originalmente os fragmentos nas obras de quem os transmitiu à posteridade. Neles encontramos elementos para avaliar a recepção do seu pensamento, assim como as dificuldades que ele suscitou nos antigos comentadores que se debruçaram sobre ele. Aí nos deparamos com as críticas de que foi objeto e com os problemas e questões que foram mais evocados no exame do poema. Com isso não pretendemos dizer que o contexto de citação seja o lugar de onde pode provir a clareza e a inteligibilidade do poema<sup>6</sup>, mas reconhecemos que ele oferece alguns elementos a mais para compreendê-lo.

De nossa análise dos testemunhos antigos acerca das teses de Parmênides, extraímos elementos úteis para reconstituir em suas linhas mestras o que seria o método/caminho proposto pelo filósofo para se proceder de modo justo em uma investigação sobre a natureza. Digo reconstituição, porque para alguns dos comentadores antigos, como é o caso de Simplício e Teofrasto, Parmênides não teria feito demonstrações suficientes a esse respeito e nem se expressado de forma clara (DK 28 A 28 e A 46, respectivamente). Também Platão no *Sofista* observa que o pensamento de Parmênides comporta uma série de aporias ao discorrer sobre o significado de ser (244 a). Contudo, nos esforçamos, a partir de um exame crítico dos testemunhos e dos fragmentos conservados do poema de Parmênides, para extrair deles os sinais/pistas do que ele propunha em seu pensamento como via para a investigação. Isto porque as fontes das quais provêm os testemunhos e fragmentos apresentam um rico material crítico, e um volume significativo de referências aos problemas e questões implicados nas proposições do poema. Se nos limitássemos ao exame de testemunhos e fragmentos fora do seu contexto original, ficaria ainda mais difícil compreender as teses de Parmênides. Com isso, não queremos dizer que o contexto de citação seja o lugar onde prevalece a clareza ou de onde ela possa emergir, mas pensamos que seu exame oferece um campo mais rico de onde partir para compreender o que teria pensado Parmênides. Sendo assim, não nos limitamos ao exame dos fragmentos e testemunhos recolhidos na coletânea de Diels-Kranz,

---

<sup>6</sup> “...o argumento de que a maioria dos mais importantes pensadores morais e metafísicos do mundo antigo, medieval, e mesmo do início do mundo moderno só podem ser compreendidos adequadamente quando situados no contexto das tradições, das quais a pesquisa racional era uma parte central e constitutiva, não envolve de maneira alguma o argumento de que estes pensadores escrevessem preocupados com tais tradições ou oferecessem explicações adequadas de sua natureza.” A. Macintyre, **Justiça de quem? Qual racionalidade**. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2001. p. 20.

mas estendemos o nosso exame, sempre que isso se mostrou oportuno, aos próprios autores e textos que constituem suas fontes, de modo a avaliar em que âmbito se deu a discussão de suas teses.

Em nosso primeiro capítulo, examinamos as ocorrências da noção de justiça em Hesíodo, Anaximandro e Heráclito, com o intuito de melhor apreciar o novo valor que lhe será atribuído no quadro do pensamento de Parmênides. Ao abordar a poesia de Hesíodo e alguns fragmentos de Heráclito, nos interessaremos também pelo seu juízo acerca das opiniões, da linguagem e do modo de pensar dos mortais – tema que também se faz presente no *Sobre a natureza*.

No segundo capítulo, nossa atenção se volta para o exame dos fragmentos que atestam sua preocupação com o conhecimento, preocupação esta que ensejara a proposição de um método em vista de proporcionar um caminho que possibilite um conhecimento que permita fazer face aos enganos que podem advir de uma percepção que, deixando-se envolver pela ordem aparente do mundo, projeta-se na errância de quem não sabe distinguir ser e não-ser, ser e parecer. Ao abordar a questão do método, será oportuno considerar, ainda que muito brevemente, o clássico problema dos caminhos, em torno do qual se contrapõem estudiosos de todos os tempos na abordagem do pensamento parmenidiano, suscitando infundáveis controvérsias. Esta discussão constitui um *puncto dolens* entre os estudiosos modernos que se propõem a reconstituir o seu poema. Isso exigirá de nossa parte um posicionamento crítico a respeito desta questão, em detrimento do que o nosso propósito nesta dissertação poderia se ver comprometido.

E, finalmente, em nosso terceiro capítulo nos dedicaremos a mostrar como a justiça intervém no quadro da reflexão de Parmênides sobre o conhecimento. Partindo de um exame do “Proêmio”, (Fragmento B 1), extrairemos os elementos que irão a constituir os principais aspectos da abordagem do problema do conhecimento no pensamento de Parmênides e examinaremos as indicações acerca do papel da noção de justiça neste âmbito de sua reflexão. Interessa-nos apontar as razões que o levaram a empregar esta noção na composição do seu poema e na elaboração de seu método e, na sequência, mostrar de que modo ela efetivamente intervém no seu pensamento. Com isso, esperamos poder mostrar que os novos contornos que a noção de justiça adquire no pensamento de Parmênides permitiu que ele se servisse dela em vista do desenvolvimento de seu *methodos*.

## Capítulo I - Os caminhos da *Díke*: Hesíodo, Anaximandro e Heráclito

### Introdução

Para termos uma ideia geral de como o tema da justiça aparece evocado na tradição imediatamente anterior a Parmênides, iremos proceder ao exame de alguns versos da poesia de Hesíodo e de alguns fragmentos de Anaximandro e de Heráclito em que a noção de justiça parece ter tido um peso importante. Interessa-nos destacar o uso que foi feito desta noção e os sentidos que lhe atribuíram. Acreditamos ser possível, através desses três autores, ter um panorama das principais acepções de justiça (*díke*) à época arcaica. Ademais, o pensamento de cada um deles representa um momento importante no desenvolvimento da cultura e do pensamento gregos, razão pela qual as suas ideias foram com tanta frequência revisitada na posteridade.<sup>7</sup>

Nosso exame destes autores não será exaustivo, mas acreditamos que ele servirá de base para demarcar um antes e depois do uso da noção em questão. Buscaremos salientar em que medida Parmênides ressignifica tal noção, aproximando-se ou distanciando do uso que dela fizeram seus predecessores, mas, o que é mais significativo, empregando-a em um campo em que até então ela não tinha sido aplicada.

Não podemos dizer que Hesíodo, Anaximandro e Heráclito compartilhassem suas ideias ou visão de mundo, e tampouco viveram em uma mesma época, mas o que nos levou a reunê-los neste capítulo é o fato de cada um deles ter se debruçado sobre temas e problemas atinentes a um mesmo campo de reflexão. E, em certa medida, podemos considerá-los todos pensadores originários, tanto na atitude interrogativa que se encontra na base de suas reflexões quanto na força das posições sustentadas. Em seu empenho em interpretar o mundo à sua volta, eles buscaram, por caminhos certamente diferentes, oferecer dele uma explicação que o tornasse passível de ser compreendido pelos seus contemporâneos, que lhe conferisse um sentido.

A obra *Trabalhos e Dias* de Hesíodo será o ponto de partida, pois é nele que, a nosso ver, a noção de justiça aparece pela primeira vez problematizada no âmbito da experiência humana. Ao colocar o tema da desmedida e da justiça no centro de seu exame sobre o comportamento, Hesíodo promove, como diz Marcelo Marques, uma espécie de superação do mito:

---

<sup>7</sup> Por exemplo, Aristóteles, **Metafísica**, tradução Reale, Vernant, J-P. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972, Guthrie, W. K. C. **Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles**. Lisboa: Presença, 1987, Bornheim, G. **Os filósofos pré-socráticos**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

Na medida em que o poeta enfoca o mundo humano miticamente, ele prepara a própria superação do mito, enquanto palavra estruturadora do kósmos. Ao identificar-se o refletir-se nesses relatos, o homem descobre-se um ser presente e ambíguo, dividido entre *dike* (justiça) e *hybris* (desmedida), desterrado da experiência mítica originária. Seu presente torna-se um signo opaco, que apresenta-se como enigma e interrogação.<sup>8</sup>

A palavra estruturadora, agora totalmente dependente dos seres humanos, busca fundamentar a voz do poeta educador. A palavra mítica torna-se palavra humana, possuindo um vocabulário que busca lidar com o par de opostos justiça e desmedida. Toda a complexidade do mundo dos deuses dá lugar à ambígua relação presente no ser humano, exigindo uma nova postura e uma nova linguagem. A palavra passa a descrever e a expressar a forma como o ser humano lida com sua vida.

As relações humanas são imediatamente percebidas como complexas, limitadas e frequentemente carentes de razão. Levando Hesíodo a lamentar o fato de pertencer à raça dos seres humanos. Mas não se contenta em lastimar este fato empenhado em propor uma um caminho baseado no apelo à justiça. Tal preocupação também se fará sentir em Heráclito.

Para Heráclito de Éfeso muitos homens, entre os quais ele inclui Hesíodo, agem como se não tivessem inteligência (DK 22 B 40). Se por um lado ele oferece uma visão de mundo bastante complexa, no interior do qual o *lógos* ocupa posição central de princípio regulador e reúne os opostos em uma unidade, por outro, e em vista da sua incapacidade de estabelecer um critério junto com o *logos*, de homologar, coloca-se crítico severo da atitude humana. A julgar pelo testemunho de Sexto Empírico, Heráclito teria sustentado que alguns seres humanos de alma bárbara seriam irracionais e que somente o *lógos* comum manifesta o verdadeiro (DK 22 A 16).<sup>9</sup> Os opostos são aparentes, resultados do engano dos mortais que não veem ou nem homologam o *lógos*, pois não percebem ser tudo um.

Assim, Hesíodo e Heráclito compartilham a mesma insatisfação com o modo de pensar e agir dos seres humanos. O caminho preconizado na poesia didática de Hesíodo conflui com o caminho “de ida e de volta” traçado por Heráclito, uma vez que buscam traçar um caminho que aponte para um horizonte que permita aos humanos reconhecer o modo justo de conhecer e de agir. Embora a noção de justiça não constitua o centro da atenção de Heráclito, em outras questões por ele evocadas o aproximam de Parmênides. Por exemplo, a relação que estabelecem entre a percepção sensível e o conhecimento.

---

<sup>8</sup> Marcelo Pimenta Marques, **Mito e Filosofia**. Em Mito e Filosofia, Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, Minas Gerais: 1994 p. 28.

<sup>9</sup> Sexto Empírico, **Contra os matemáticos**. VII, 126.

Já em, Anaximandro a noção de justiça ocupa maior importância em âmbito cosmológico como parte integradora da natureza, como contraparte de certo tipo de lei natural baseada no equilíbrio entre geração e destruição. Dado que a noção aparece no contexto de uma investigação sobre a natureza, Anaximandro promove de uma só vez, a transição da noção de justiça do contexto mítico e legal, para o natural e cósmico. Assim, Anaximandro fomentou a transição da noção de justiça do mito para a cosmologia ao trazer para a investigação da natureza elementos que faziam parte da experiência cotidiana dos gregos. O uso de noções tradicionais pertinentes à experiência humana e do cosmos na compreensão da natureza constitui os um passo importante para o uso especializado de termos cotidianos no ambiente filosófico.

Anaximandro adotou também uma visão geometrizar do mundo, desenvolvendo para tanto novos recursos com intuito de expandir a capacidade de mensuração da natureza. Em seus procedimentos ele buscava fornecer novas perspectivas e caminhos para investigação sobre a natureza, recorrendo a instrumentos que se mostrassem capazes de medir com maior alcance e precisão o mundo ao redor. Em Anaximandro como vemos delineou-se a ideia de instrumento como um facilitador e mediador do conhecimento.

Pelas razões acima averbadas, justificam os pensadores para reconstituirmos o universo cultural a partir do qual pensa Parmênides. Eles fornecem um ponto de partida para compreender o desenvolvimento da noção de justiça até a época de Parmênides. Uma dificuldade que se apresenta é a de compreender quais seriam as acepções que estes autores teriam em mente ao empregar o termo justiça uma vez que, não havia ainda a preocupação em oferecer uma definição para os termos que empregam. O exame do uso da noção de justiça, tomando por base os testemunhos e fragmentos, juntamente com as considerações do contexto histórico dos pensadores, servirá para traçar um panorama, ainda que incompleto, da noção de justiça na época arcaica.

## **1. Hesíodo**

A época em que Hesíodo compôs *Os trabalhos e os dias*, poema em que se debruça no tema da justiça, embora seja cronologicamente distante de nosso tempo, em muito aproxima do horizonte de problemas que nos afetam no mundo contemporâneo. O apelo à justiça e o espanto diante das injustiças e desmedidas ainda está no horizonte da experiência humana, constituindo fonte de inquietação e animando debates que mobilizam a atenção das mais variadas vozes de nosso tempo. E o desafio de pensá-lo em nada é menos do que fora à

época de Hesíodo. Em torno da noção de justiça e de sua prática, observa-se um embate de perspectivas que manifesta uma variável compreensão de sua natureza e dos caminhos para sua efetivação. Em sua obra, Hesíodo começa a efetuar uma importante transição na abordagem do problema da justiça. Distanciando-se de certo discurso divino e mítico, ele irá evocar a justiça no âmbito da experiência e do comportamento humanos, movido por uma preocupação ao mesmo tempo moral e educativa. Interessa-nos, em nossa leitura do poema de Hesíodo, compreender a natureza da justiça e em que consiste o apelo que ele dirige aos seus contemporâneos nos confrontos dos excessos e desmedidas que observa à sua volta.

Ao longo da obra os *Trabalhos e dias*<sup>10</sup> Hesíodo dirige ao seu irmão Perses, destinatário explícito do poema, para adverti-lo a respeito da injustiça que comete ao usurpar da herança que lhe era devida. Hesíodo se apresenta como um conselheiro, pretendendo, por meio de vários expedientes literários mobilizados ao longo deste poema, reconduzir Perses à justa conduta. Essa justa conduta será então exposta como um caminho (*hódos*) de aprendizagem, o qual por sua vez, toma como referência o agir e o pensar de um Zeus que tudo vê:

Musas da Piéria, que dais glória com canções,  
vinde; em hinos cantai Zeus, vosso pai.  
Através dele os homens mortais ficam igualmente sem fama e famosos;  
deles se fala ou se silencia por meio de Zeus grande.  
Ele facilmente fortalece, facilmente os fortes esmaga; (5)  
facilmente diminui o ilustre e exalta o obscuro,  
endireita o torto e o arrogante enfraquece,  
Zeus altitonante que habita excelsos palácios.  
Escuta, Zeus, vendo e ouvindo, e com justiça endireita as sentenças! (V. 1-9)<sup>11</sup>

Zeus avalia as ações dos seres humanos segundo a justiça, ao meditar, equilibra e igualmente trata os homens, fazendo do fraco forte e do forte fraco, pois é aquele que tudo “ouve, vê, compreende” e com justiça “endireita sentenças” (*híthene thémistas*) (v. 9). Zeus é cauteloso em suas orientações, ao torto fornecendo endireitamento, apontando a direção para estabelecer uma conduta correta, já ao arrogante resta ficar cada vez mais enfraquecido. Organizar os pensamentos compreende uma atividade que consiste em endireitar as sentenças tortas (*dikê skoliê*) de acordo com justiça. A postura de Zeus subjaz a noção de isonomia, noção que se relaciona estreitamente com a noção de justiça, pois todos estão sendo

<sup>10</sup> Todas as citações dos **Trabalhos e dias** são aquelas da tradução de Alessandro Rolim de Moura 2012.

<sup>11</sup> Trab. v. 1-9. Μοῦσαι Πιερίηθεν, ἀοιδῆσι κλείουσαι, / δεῦτε, Δί' ἐννέπετε σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι, / ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε / ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε Διὸς μεγάλοιο ἔκητι. / ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, 5 / ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει, / ῥεῖα δὲ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει. / κλυθὶ ἰδῶν αἰῶν τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας.

observados por ele e são julgados segundo um mesmo critério. Nas relações humanas, é mediante a isonomia que se realiza a possibilidade de uma sociedade se equilibrar e mediar os seus conflitos. Nisso reside a validade ao processo de justiça, pois ao possuir normas, regras e garantias passa-se a ter uma maior imparcialidade e, logo, mais justiça nos julgamentos.

Após apresentar o procedimento que servirá de base para se endireitar o pensar, Hesíodo passa a expor seus pensamentos em primeira pessoa, em discurso direto, mitigando o peso da palavra inspirada pelas musas: “Quanto a mim, gostaria de dizer a Perses, verdades” (τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μῦθησαίμην. v. 10). Ao falar em primeira pessoa, Hesíodo se coloca como portador de um saber que traz em si a marca da verdade, saber que é fruto da reflexão e dos ensinamentos adquiridos mediante o exame dos feitos de Zeus. O ensinamento a ser transmitido adota elementos da tradição mitopoética como em seu caminho, por isso Hesíodo ainda fará recurso aos mitos, não mais em caráter absoluto, mas como procedimento educativo. Ao mito se recorre de modo analógico, como exemplo e experimento mental, lançando mão de recursos didáticos em vista de delimitar nossas intuições mais básicas e de transformá-las em sabedoria prática. Isso, contudo não retira o caráter estruturante do mito na vida da sociedade grega.

Hesíodo começa por narrar ao irmão Perses o mito das duas lutas de ânimos (*thymòn*) distintos, que ocorreram sobre a face da terra: primeiro a luta má, que é honrada pelos homens por necessidade divina, mas de que nenhum dos seres humanos faz uso; depois a luta boa, que primeiro foi filha de Noite Tenebrosa e foi colocado por Zeus nos extremos, no éter e nas raízes da terra. A luta boa move os seres humanos para o trabalho e os frutos colhidos trazem motivação à vida humana. O trabalho é provedor de boa luta, pois motiva o humano a competitividade no espaço da vida na cidade, e nesse sentido produzir é se relacionar adequadamente com a natureza. A relação dos homens com a natureza será ressaltada em vários momentos ao longo dos *Trabalhos*.

É colocado em evidência por Hesíodo que a boa luta (*éris*) ocorre quando os seres humanos entram em confronto com a natureza com o intuito de produzir e transformá-la, de retirar dela os recursos úteis à vida. A luta boa produz emulação, riqueza e competitividade gerando com isso o bem comum. Aquele que gera e bem administra os recursos da sua casa, por extensão irá bem gerir o espaço comum e dividirá bem o tempo e os frutos da natureza. Ao gerir bem a casa, cada um cumpre o papel de criar coletivamente um estado de bem-estar

na comunidade, de tal maneira que os resultados acessíveis a de todos, agradando aos deuses e evitando os excessos, essa ideia é bem expressa por Hesíodo nos versos seguintes:

Pois um homem sente falta de trabalho ao olhar para outro  
que, rico, apressa-se a arar, plantar  
e administrar bem sua casa, e um vizinho procura igualar o outro  
que se apressa em alcançar a fartura. Essa Luta é boa para os mortais. (v.20-25)<sup>12</sup>

A luta boa, que resulta do trabalho, é o que Hesíodo pede a Perses que coloque em seu ânimo, não deixando que a luta má lhe afaste do caminho correto, pois, ao se afastar do labor, ele está também se distanciando da natureza e da vida coletiva. A natureza, tal como Hesíodo a apresenta a Perses, passa a assumir na formação da sociedade a função de educadora, sendo a formadora e mediadora das relações que fundam a vida coletiva como âmbito no qual o humano se realiza. Ademais, o ser humano se realiza como construtor de relações que o aproximam do fazer divino. O caminho que Hesíodo recomenda inclui a escuta dos mitos e o esforço em aplicá-los na vida prática. Assim temos: a) no mito os conselhos veiculados por meio das narrativas que expressam a justiça como concebida por Zeus, b) a indicação da correta prática, estabelecida por meio do trabalho com a natureza, que guiará e trará os resultados ao ser humano por meio do trabalho. O trabalho assim tomado é modelador de pensamentos. Se por um lado ouço a tradição na forma dos mitos e extraio as orientações para o bem agir, por outro tenho nos frutos colhidos da relação com a natureza os resultados práticos da correta aplicação dos ensinamentos míticos.

Os ensinamentos de Hesíodo nos *Trabalhos e dias* trazem para o âmbito da reflexão sobre a condição a exigência de autonomia (enquanto lei própria). Ao assumir o lugar de expositor de ideias, Hesíodo assume a reflexão e as consequências de um discurso que se quer coeso. Ele exige de Perses, tanto para guiar seu caminho em direção a uma vida mais justa, quanto para assumir responsabilidade frente às relações estabelecidas e aos compromissos assumidos e que responda corretamente as demandas que a sociedade a sua volta exige. Essa autonomia não lança o ser humano em uma condição de confusão e incerteza frente às diversas possibilidades que diante dele se apresentam, demandando a cada situação que uma decisão seja tomada, nem lhe impõe o peso de decisões universais, mas constitui-se como caminho. E uma vez no caminho, ele pode se orientar pelos ensinamentos professados por

---

Hesíodo. Eles são como meios em vista de um fim melhor, uma vez que

<sup>12</sup> Trab. v.20-25. ἢ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὅμως ἐπὶ ἔργον ἔγειρεν. 20/ εἰς ἕτερον γὰρ τίς τε ἰδὼν ἔργοιο χατίζει / πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρώμεναι ἠδὲ φυτεύειν / οἶκόν τ' εὖ θέσθαι, ζῆλοϊ δὲ τε γείτονα γείτων / εἰς ἄφρονος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν./ καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, 25.

levam à compreensão de uma decisão compartilhada, amparada na natureza e no divino.

Hesíodo é enfático no trecho compreendido entre os versos 27 e 34-36 dos *Trabalhos e dias*;

Ó Perses, coloca essas coisas no teu ânimo (Thymôi)...<sup>13</sup>  
 Não te será possível, contudo, uma segunda vez  
 assim agir, mas, sem mais, decidamos (diakrinômetha) nosso litígio  
 com julgamentos justos (díkes), que vêm de Zeus, os melhores.<sup>14</sup>

O termo ânimo (*thymós*) bem atestada na literatura grega anterior encontra-se presente no âmbito da relação entre emoção e razão humanas, em uma condição tal em que é difícil estabelecer a fronteira entre eles.<sup>15</sup> Em Hesíodo, exige-se a devida tomada de posição para que então, seja possível controlar os excessos (*hybris*). A máxima grega do “conhece a ti mesmo” diz respeito ao caminho a ser trilhado, constitui uma nova via para se superar o caminho errático e torto no qual Perses se encontra. Para agir corretamente é preciso moderação nas ações e decisões, o que somente se alcança quando se conhece a si mesmo, pois isso exige reflexão. Condição de possibilidade para se proceder a julgamentos mais justos.

A decisão (*krinô*), enquanto um procedimento constante deve estar no íntimo daquele que quer agir justamente, e que a cada momento vai precisar se confrontar com as opções. Enquanto as opções estiverem dispostas ele terá maior clareza quanto a elas. Por isso é importante que a noção de justiça esteja no íntimo daquele que decide que dispõe os pesos na balança. É preciso saber avaliar qual será a melhor escolha entre as opções disponíveis, quais pesos deverão ser colocados na balança e de que maneira eles se relacionam. Essa é a exigência que se espera de uma escolha que visa alcançar um resultado justo. Em outra passagem, podemos observar a mesma exigência, acima referida:

Este é o homem de todo excelente: quem tudo compreende por si só,  
 pensando no futuro e nas coisas que levam a um fim melhor.  
 Também é nobre quem é convencido por quem diz boas coisas;  
 mas quem nem compreende por si só nem, ouvindo a outro,  
 coloca no espírito seus conselhos, esse é um homem inútil. (v.293-297)<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Trab. v. 27. ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθεο θυμῶ.

<sup>14</sup> Trab. v. 34-36. κτήμασ' ἐπ' ἀλλοτρίοις. σοὶ δ' οὐκέτι δεύτερον ἔσται/ ὧδ' ἔρδειν, ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος 35/ ἰθείησι δίκης, αἶ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισταί.

<sup>15</sup> “É impossível determinarmos com a mesma precisão os limites entre thymós e nóos. Se, como ficou dito, thymós é aquele órgão da alma que suscita as emoções e nóos o que percebe as imagens, então nóos é, de modo geral, a sede do intelecto, e thymós a das emoções. No mais das vezes, porém, os dois significados são confundidos.” Bruno Snell, *A cultura Grega e as origens do pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.p.12.

<sup>16</sup> Trab. v. 293-297. Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει./ φρασάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω-/ ἐσθλὸς δ' αὖ καὶ κείνος, ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται. 295 / ὃς δὲ κε μήτ' αὐτὸς νοήη μήτ' ἄλλου ἀκούων/ ἐν θυμῶ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ.

E essa avaliação correta somente tem significado se tomada no âmbito compartilhado da atividade humana, pois é no reconhecimento do outro que será encontrado o que é o melhor entre a comunidade e a natureza. Assim, compreender o outro é parte constituinte da experiência formativa que possibilita uma melhor tomada de decisão. Uma decisão correta, é aquela que tendo passado pelo crivo das palavras do outro, recolheu as melhores indicações e raciocínios, e quando assumida, possibilitará que se obtenha os melhores resultados ao final.

As relações entre os seres humanos e a natureza, exigem que a decisão seja avaliada em seu caráter dúplice, ou seja, que sendo correta no presente, se mostre a melhor para o futuro. As melhores decisões são aquelas que viabilizam a vida humana, de modo que as coisas que aparecem inicialmente confusas possam aos poucos se esclarecer. Uma decisão, tomada tendo em vista a correta ação, deve ser capaz, não somente de separar um elemento X de outro qualquer Y, mas deve possuir também a capacidade de ponderar os possíveis resultados. Com isso, Hesíodo traz, para a discussão sobre a justiça, a extensa relação da dinâmica meios-fim. Uma ação justa deve, além de ser correta agora, fornecer os melhores resultados ao seu termo, pois o justo não deve estar limitado ao que é presente, mas deve se estender pelo maior tempo e alcançar o maior número de beneficiados. A justiça se estende assim, entre o ponto de partida da ação e aquilo que é indicado enquanto justo, sob a forma de um caminho.

Mas qual é o critério para se alcançar os melhores resultados frente às adversidades que marcam a vida humana? Qual é o fiel da balança que pesa na determinação do caráter das ações? Na resposta dada por Hesíodo a essas questões, a justiça aparece como a orientadora da ação no âmbito humano, e tem por modelo àquela que vêm de Zeus. A justiça se torna o elemento central na avaliação do campo da ação humana. Perses, ao não se mostrar capaz de um discernimento próprio, é levado ao erro pelos discursos pronunciados na ágora. Hesíodo dirige críticas àqueles que estão a discursar na ágora sem ter o próprio sustento, pois eles aplicam mal a noção de justiça, a interpretam erradamente ou a corrompem. Perses teria pagado aos reis para que eles fossem favoráveis à sua causa e se posicionassem contra o Hesíodo. Assim se compreende o juízo de Hesíodo: os seres humanos não só estariam fazendo mau uso da noção de justiça, pela falta de clareza em sua aplicação, mas estariam tantas vezes defendendo uma justiça torta (*skolíe dike*).

---

Dentre as muitas motivações que levam os seres humanos a se enveredarem por uma justiça “torta”, encontra-se os erros cometidos pelo descaso com trabalho, pela falta de produtividade, pela atenção dada aos discursos enganosos, pela falta de autonomia e, conseqüentemente pela ausência de discernimento ao agir. Contudo, estas motivações poderiam ser orientadas pelo melhor, e virem a ser equilibrada em busca da justa medida, expressão que faz emergir a “máxima nada em excesso”, pois dispõe de critérios para olhar para os resultados. As conseqüências de uma escolha não são absolutas em si mesmo, boas ou ruins, mas devem ser avaliadas a cada vez que se alcança um fim. Desse modo, os resultados bem-sucedidos, isto é, os resultados das decisões tomadas visando um equilíbrio, tanto na produção junto a natureza quanto no âmbito das ações humanas poderão ser tomados como guias para as ações futuras. Algumas passagens são elucidativas nesse sentido

Mas na frente da prosperidade colocaram o suor os deuses imortais, e longa e íngreme é a estrada para ela, e espinhosa no início; quando se chega ao alto, em seguida já é fácil, por difícil que seja.  
(v. 289-292)<sup>17</sup>

Deves medir (*metreisthais*) bem o que emprestas do vizinho, retribuir corretamente com a mesma medida (*métrôn*) e, se puderes, mais, para que tenhas com quem contar caso mais tarde necessites.  
(v.349-351)<sup>18</sup>

Na primeira passagem, versos 289-292, vemos indicadas as atitudes que levam à prosperidade, essa direção é cheia de desafios, íngreme e de difícil travessia, mas quando alcançada oferece os melhores resultados. O caminho mais íngreme pode ser compreendido como aquele que oferece os resultados mais consistentes e duradouros. O suor do trabalho é resultado do caminho tomado, longo e íngreme, no entanto, por esta via é possível alcançar o que há de melhor, pois ela é o caminho oferecido pelos deuses aos humanos. Ao fim do caminho a descida se torna leve e fácil. Ao se acostumar com o caminho íngreme, se estará fazendo o que é melhor para a vida, o que não significa que não haverá mais caminhos íngremes, mas sim que os seres humanos estarão mais preparados para percorrer caminhos difíceis depois de terem tido esta experiência. Ao contrário, o caminho fácil, que nada ensina, e que corrompe aquele que se deixa levar pela comodidade e facilidade. O resultado do

---

<sup>17</sup> Trab. v. 286-292. τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροισεν ἔθηκαν/ ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτήν 290/ καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,/ ῥηιδίη δῆπειτα πέλει, χαλεπή περ εὐῶσα.

<sup>18</sup> Trab. v. 349-351. εὖ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος, εὖ δ' ἀποδοῦναι,/ αὐτῷ τῷ μέτρῳ, καὶ λώιον, αἶ κε δύνηαι, 350/ ὡς ἂν χρηζέων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὐρης.

caminho fácil é a miséria, e em tudo destoa do caminho de justiça que Zeus tem em pensamento.

Na segunda passagem, versos 349-351, as relações humanas bem estabelecidas, que são fruto da reciprocidade, são os que produzem os melhores resultados. A reciprocidade é fruto da medida (*metrôn*), e ela se compraz na possibilidade e necessidade de se administrar a vida humana, o que é resultado de certa autonomia, na medida em que supõe que o sujeito seja capaz de avaliar, medir e compartilhar o que antes emprestou. Essa necessidade de avaliação exige a arte da medida, pois os contextos são diferentes e exigem que se saiba em cada caso encontrar o meio termo. Isso não implica, no entanto, um relativismo, pois, ao contrário daquilo que é feito sob o signo de justiça, conduzirá a uma decisão correta. Se a decisão é tomada nesta base, as chances de sucesso são maiores. Hesíodo retoma a prescrição feita a Perses, logo no começo do poema e conclama a fazer uso de retas sentenças, como aquelas proferidas por Zeus, que são frutos da meditação e da justiça.

Ele reforça, então, o caráter necessário da reflexão, justa e constante o que faz recorrendo a mitos, como os de Pandora, e de Prometeu e o mito das raças, em que mostra como incompreensão da medida levou ao excesso (*hybris*) os humanos e, conseqüentemente, ocasionar condenação por parte de Zeus, que julga segundo a justiça e oferece, assim, a medida da punição. Segundo Marcelo Marques

À medida que se identifica e se reflete nesses relatos, o homem se descobre um ser presente e ambíguo, dividido entre Díke e *hybris*, desterrado da experiência compacta originária. Seu presente se torna um signo opaco, que se apresenta como enigma e interrogação. O significado se desloca linearmente rumo ao passado e se projeta como possibilidade para o futuro; será então busca de um sentido que não se oferece mais na imediatidade do mito vivo.<sup>19</sup>

A relação de Zeus com a justiça é direta, suas decisões implicam o justo, enquanto a relação entre os humanos e a justiça é indireta, formando uma disjunção exclusiva, onde, ou a justiça é corretamente aplicada ou ela é uma justiça torta. Isso ocorre porque sendo os humanos falíveis, isso permite que se equivoquem no exercício da justiça, o que é nomeado como justiça torta. A condição de falibilidade humana suscitou em Hesíodo tremenda insatisfação, a ponto de ele assumir que não queria fazer parte dessa raça (versos 174-175). Para resolver esta ambigüidade presente na comunidade humana, Hesíodo vai propor que ele observe a natureza, o que deveria lhe ser mais imediato e necessário.

---

<sup>19</sup> Marcelo Pimenta Marques, **O caminho poético de Parmênides**, p. 24.

A partir de Hesíodo, a justiça divina entra definitivamente no âmbito da discussão sobre os trâmites da vida cotidiana, passando a ser tarefa humana compreendê-la e, para isso, se espelhar em Zeus que age com justiça em seus cálculos e em seus juízos.

Portanto, para que os seres humanos compreendam a justiça, Hesíodo partirá para as relações que são produzidas por meio do trabalho (*ergon*). O trabalho junto à natureza é o primeiro passo para se acessar, compreender e aplicar a justiça corretamente. Hesíodo tem no apelo ao trabalho a estratégia apropriada para falar diretamente com seu irmão. O processo didático é feito por meio da exposição da relação com o outro na figura da natureza. A natureza se torna o outro, aquele que viabiliza o eu e o nós. Além do mais, desde que se compreendam os limites e necessidades de cada parte, a natureza e o trabalho se tornam um. O outro então se manifesta como aquilo que é comum, tanto na figura da natureza, quanto na figura das relações humanas, pois as relações estão entrelaçadas na lida coletiva. Portanto, a produção, fruto do trabalho junto à natureza, fornece normas que promovem a compreensão da justa medida.

Hesíodo ao deslocar a discussão acerca da justiça para o âmbito da experiência humana cotidiana, estaria exigindo seu uso legal frente às injustiças, como apontou Gagarin

A principal preocupação de Hesíodo é prosperidade econômica, por isso ele cria um conceito de dike, "processo legal, direito", baseado no significado judicial original de dike como "acordo" em disputas de propriedade, e que ele pede a aceitação de dike como condição necessária para a prosperidade econômica. Assim, Os Trabalhos e dias não é um pedido geral de "justiça", mas um pedido de sistema judicial para resolução de disputas de propriedade de forma pacífica e justa. No período arcaico, encontramos apenas alguns usos não-legais de dike-palavras.<sup>20</sup>

Hesíodo assim estaria promovendo a discussão sobre o justo e o correto a se fazer a partir de uma noção já presente na cultura grega. No entanto, sua exigência estaria movendo a noção de justiça, de um campo geral, divino e fantástico para o campo específico das disputas por terra, propriedade, direitos e deveres do cidadão grego. A justiça bem aplicada conduziria a uma comunidade de bem estar e de acordos comuns. Entretanto, a preocupação de Hesíodo não se resume exclusivamente ao aspecto jurídico e punitivo. Ele expande essa perspectiva na medida em que fornece uma compreensão da justiça como caminho, como guia e mediador

---

<sup>20</sup> "I maintained there that in the Works and Days Hesiod's main concern is economic prosperity, that he creates a concept of dike, "legal process, Law," which is based on the original judicial meaning of dike as a "settlement" in property disputes, and that he pleads for the acceptance of dike as a necessary condition for economic prosperity. Thus the Works and Days is not a general plea for "justice," but a plea for a judicial system for settling property disputes peacefully and fairly. In the archaic period we find only a few nonlegal uses of dike-words." Gagarin, M. **Dike in archaic Greek thought**, 1974,p,186. Tradução nossa.

da ação, baseada nas relações estabelecidas entre a natureza e os ditames de Zeus. A insatisfação de Hesíodo com a raça humana, não haveria de ser resolvida simplesmente pela punição de suas ações, mas exigiria uma espécie de educação capaz de evitar a subsistência de injustiças. Se os seres humanos são incapazes de endireitar os seus juízos por preguiça e descaso, eles teriam, no entanto, a capacidade de aprender aquilo que é o melhor para todos, ao ponto que a justiça seria uma via de acesso ao correto agir, mas que em momento algum poderia ser abandonada.

## 2. Anaximandro

Anaximandro (610-547 A.E.C) teria sido discípulo de Tales de Mileto, inventor e teria desenhado um mapa do mundo conhecido. Suas ideias foram diretamente discutidas por Aristóteles no *Sobre o Céu e Física*. Teria escrito sobre diversos temas, sobre os quais somente temos notícias, pois suas obras se perderam.<sup>21</sup> Em uma passagem de seu comentário à Física de Aristóteles, Simplicio nos legou um dos mais importantes registros dos primeiros tempos da filosofia pré-socrática. Trata-se da conhecida e bastante discutida sentença de Anaximandro DK 12 B1, na qual temos uma explicação coesa e simples acerca do princípio de todas as coisas. Nessa sentença temos a única referência à justiça no quadro da cosmologia de Anaximandro empregado para canalizar os princípios, geração e destruição na ordem do cosmo. O termo constitui uma noção capital para a compreensão da sentença e do pensamento nele exposto.

Simplicio nos informa que Anaximandro foi o primeiro a inserir o termo princípio (*arché*) no âmbito da investigação cosmológica e a desenvolver uma explicação acerca da totalidade das coisas, sem para isso, fazer uso de nenhum dos quatro elementos. Anaximandro também é o primeiro, entre os pré-socráticos, a usar a noção de justiça em contexto cosmológico. A noção de justiça aparece relacionada à injustiça (*adikia*), como seu oposto com o qual se encontra em relação, sendo expressão dos processos relativos ao *apeíron* e expressam os processos de geração e de destruição que acontecem em acordo com a ordem do tempo. Vejamos a sentença

Anaximandro afirma que o princípio (*arché*) dos seres é o indeterminado (*apeíron*); pois de onde a geração é para os seres, é para onde também a destruição (*phthoràn*)

---

<sup>21</sup> Diógenes Laércio, DK 12 A1 e Suda DK 12 A2.

se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordem do tempo. (DK 12 B1)<sup>22</sup>

O processo de geração de todos os seres ocorre a partir do indeterminado (*apeíron*), no seu decorrer ocorrem alterações nomeadas como injustiça (*adikia*). A justiça aparece aqui como mediadora e reparadora da ordem original, abalada no processo de geração de todos os seres. O princípio indeterminado de Anaximandro parece compreender todas as etapas do processo de constituição e de concepção do cosmos, uma vez que não possui demarcação nem de onde e quando começa e nem de onde e quando termina a geração e a destruição em termos absolutos, pois tudo se encontra indiferenciado e complexo. Superando a proposição de Tales<sup>23</sup>, para quem a água seria o princípio, Anaximandro propõe, assim, um princípio que não é nem um nem outro dos elementos conhecidos, uma noção que não tem referente imediato no âmbito da experiência sensível. Com isso, o pensamento de Anaximandro constitui um modelo explicação da natureza<sup>24</sup> o qual oferece maior força explicativa por abranger a multiplicidade dos seres.

A proposta de Anaximandro evita um equívoco lógico e se desenvolve na direção de uma cosmologia de cunho racionalista, pois sua exposição acerca do princípio não faz apelo àquilo mesmo que é explicado, a saber, a natureza. Se digo que a água é o princípio de todas as coisas, torna-se difícil explicar de onde vem a água. Procedimento similar foi usado por Anaximandro, segundo o testemunho de Hippolito, para explicar como a terra estaria sendo sustentada; “Além disso, a terra está suspensa, não sendo sustentada por nada, mas permanece firme à mesma distância de todos os extremos. Sua forma é então curva, redonda, semelhante ao tambor de uma coluna.”(DK 12 B11).<sup>25</sup> O procedimento adotado por Anaximandro busca evitar uma regressão ao infinito, uma vez que se houvesse algo sobre a

<sup>22</sup> Simplício, **Comentário à Física de Aristóteles**, 24,13: Τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἄναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχὴν τε καὶ στοιχείων εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. Λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

<sup>23</sup> A doxografia aponta Tales como mestre de Anaximandro. Segundo Aristóteles, Tales teria sido o primeiro filósofo, tendo postulado como princípio a água.

<sup>24</sup> “Anaximander thus posits that all substances in our experience can be understood in terms of something that is natural but, at the same time, is not one of the substances in our everyday life. The fundamental insight here is that in order to explain the world’s complexity, it is useful to postulate or imagine the existence of something that is not part of the world of our direct experience but that can function as a unifying natural element to explain all things.” Rovelli, C. **The first scientist, Anaximander and his legacy**. 2007. p. 66.

<sup>25</sup> Hipólito, **Refutações a todas as heresias**. I 6, 1-7: Τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. Τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς γυρὸν, στρογγύλον, κίονι λίθωι παραπλήσιον· τῶν δὲ ἐπιπέδων ὧι μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.

qual a terra estivesse apoiada seria necessário explicar sobre o quê, por sua vez, esse algo estaria apoiado e assim por diante. Esse modo de proceder de Anaximandro ajuda a compreender sua escolha do *apeíron* como princípio, pois qualquer que fosse o elemento escolhido como princípio, ele estaria sujeito a uma regressão ao infinito.

Todo este esforço de Anaximandro representa uma mudança de pensamento no período arcaico, transitando de um vocabulário carregado de herança mítica para instaurar um discurso fundamentado em base cosmológica. Os opostos justiça-injustiça empregados em âmbito cosmológico não representa a transição dessas noções do contexto político/moral<sup>26</sup> anterior para a compreensão da natureza, mas subjaz a uma mentalidade nascente:

A importância das imagens do conflito cósmico no pensamento grego primitivo deve deixar claro que a visão racional do mundo não surgiu por mera negação, pelo descobrimento de algum véu primitivo de imagens para desvendar os fatos. Na experiência histórica da Grécia, a natureza tornou-se permeável à inteligência humana somente quando personalidades inescrutáveis da religião mítica foram substituídas por e forças regulares.<sup>27</sup>

Toda a preocupação de Anaximandro gira ao redor de preocupações cosmológicas, visto que, o indeterminado é princípio unificador e fonte de equilíbrio de todas as coisas, o que mantém a estabilidade do todo e assegura a continuidade do processo de geração e destruição. Nele se encontra a razão de ser dos fenômenos. O cosmo se deixa ver a partir de suas próprias leis, regras e ordem que regulam a totalidade de suas relações em uma trama que tem na relação injustiça-justiça a expressão dos processos naturais. O que demanda uma estrutura que seja capaz de relacionar todos os elementos em uma explicação com um momento principal, que seja coerente com aquilo que é observável na natureza. Sobre isso, Daniel W. Graham escreve:

Em Anaximandro vemos um sistema acabado de explicação, no qual um conjunto de coisas, aparentemente incluindo materiais elementares e suas propriedades contrárias, explica todos os fenômenos da experiência. A julgar pelos nossos relatos, Anaximandro não dá leis de ação para sua *explanantia*, a não ser uma muito geral: os excessos de um contrário são punidos pelos excessos sucessivos do outro.

---

<sup>26</sup> What is new in Anaximander's doctrine is neither the concern for seasonal repetition, nor the application of moral and legal concepts to the natural world. The idea that "man lived in a charmed circle of social law and custom, but the world around him at first seemed lawless," is based upon a total misconception. The earliest civilizations had no notion of the distinction between Nature and Society which has become habitual to us. Kahn, C. **Anaximander and the origins of Greek cosmology**. New York: Columbia University Press, 1960.p. 191-192.

<sup>27</sup> The importance of the imagery of cosmic strife in early Greek thought should make clear that the rational outlook on the world did not arise by mere negation, by the stripping away of some primitive veil of pictures in order to lay bare the facts. In the historical experience of Greece, Nature became permeable to the human intelligence only when the inscrutable personalities of mythic religion were replaced by well defined and regular powers. Kahn, C. **Anaximander and the origins of Greek cosmology**. New York: Columbia University Press, 1960.p. 193.

Mas ele reconhece intercâmbios ordenados entre diferentes corpos elementais e uma estrutura física dentro da qual o intercâmbio ocorre.<sup>28</sup>

No âmbito desses processos, a injustiça cometida durante a geração não é punida imediatamente, mas em etapas que se sucedem segundo a ordem do tempo (*katá tèn toû chrónou táxin*) que rege o conjunto de tudo que é. O termo grego *táxis* sugere regulação, e é traduzido por ordem, podendo ser compreendido como o fato de que cada coisa em seu lugar e em seu tempo, assim como os ponteiros do relógio que voltam a cada vinte quatro horas ao ponto zero, o indeterminado opera como o ponto zero, a partir do qual a geração e rumo ao qual a destruição ocorrem por necessidade.<sup>29</sup> Esse passo é reforçado pelo comentário de Hipólito (DK 12 A 11) que afirma que o indeterminado “envolve (*periékhein*) todos os mundos,” o que sugere que ele esteja relacionado a todos os momentos do processo.

Esta relação de geração e a destruição exprime a violação de uma simetria que existiria no princípio, que podemos apresentar da seguinte maneira:

1. O indeterminado se altera no processo de geração;
2. A alteração do indeterminado quebra a simetria inicial, violando o princípio e desencadeando a assimetria;
3. O resultado da assimetria é injustiça (*adikia*).

Assim, a quebra da simetria inicial tem um resultado negativo já no processo de geração do cosmo. No momento da geração, da quebra de simetria, a justiça entra em cena para operar na manutenção da ordem do cosmos, restabelecendo seu equilíbrio. Restauradora da simetria inicial, justiça é judiciosa na reparação, pois age continuamente na ordem do tempo sem conhecer repouso, preservando, assim, a eternidade do cosmo e de seu princípio.

Em favor da geração como assimetria, contamos com dois testemunhos em que se observa a extensão desta ideia no âmbito da experiência humana. Anaximandro explica a

---

<sup>28</sup> “In Anaximander we see a closed system of explanation, in which a set of items, apparently including elemental stuffs and their contrary properties, accounts for all the phenomena of experience. To judge from our reports, Anaximander does not give laws of action for his explanantia, other than one very general one: excesses of one contrary are punished by succeeding excesses of the other. But he recognizes orderly interchanges between different elemental bodies, and a physical structure within which the interchange takes place.” **Explaining the Cosmos**, New Jersey/Princeton, 2006, p. 42. A tese de diferentes corpos com diferentes estruturas é o que virá a desenvolver a filosofia atomista posterior.

<sup>29</sup> O que C. Kahn nomeia de simetria geométrica: The old Ionic theory of the elements is thus characterized by the same geometric symmetry which prevails in Anaximander's celestial scheme. The equilibrium of the earth at the center of a spherical world is reflected in the mathematical proportion by which the elements are bound to one another. These parts belong together in a unified whole, a community whose balance of power is maintained by periodic readjustments, in accordance with that general law of astronomical cycles which Anaximander conceived as an immutable *táxis* of Time. Kahn, C. **Anaximander and the origins of Greek cosmology**. New York: Columbia University Press, 1960, pág. 188.

origem da vida humana a partir de suas observações acerca das condições da vida dos humanos de seu tempo. Vejamos estes dois testemunhos

Diz, pois, que em sua origem o homem nasceu de animais diversos dele, visto que os outros animais encontram alimentos rapidamente, enquanto o homem apenas precisa ser cuidado por muito tempo. Por esta razão o homem, a princípio, não poderia sobreviver, se tivesse sido então como é agora <sup>30</sup>(DK 12 A10)

Anaximandro de Mileto pensou que da água e da terra aquecidas surgiram ou peixes ou seres muito semelhantes aos peixes; entre estes se formou o homem, sob a forma de embrião retido dentro deles até à puberdade; quando, por fim, os seres semelhantes a peixes se romperam, deles saíram os homens e as mulheres já capazes de se alimentarem.<sup>31</sup> (DK 12 A30)

O processo que instaura a assimetria persiste ao longo do tempo, gerando alterações e transformações constantes. O que explica a evolução dos seres sob o reinado da necessidade, sendo que detém o princípio indeterminado em processo de geração e destruição pela eternidade do tempo. O dinamismo inerente ao princípio indeterminado proporciona constitui a razão que explica a constante mudança. Se o processo de destruição e geração é constante, para que haja equilíbrio, sem que um se sobreponha ao outro, é preciso um mecanismo que equilibre o processo. Assim surge a intervenção da justiça como elemento que se interpõe no processo geração destruição, de acordo com uma regularidade temporal. A justiça ao regular e abranger todo o processo cósmico, opera como uma lei natural, e como tal tem por tarefa a restauração e manutenção da simetria inicial e a conservação do princípio, que graças a ela permanece em constante processo de geração e destruição.

---

<sup>30</sup> Plutarco, Strom. 2: τι φησίν, ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη, ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθνηήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι. Ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι.

Tradução cedida de Miriam Campolina Diniz Peixoto.

<sup>31</sup> Ἄναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶια φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι, προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι. Aet. v19,4 (D.430) DK12 A 30. Kirk, G.S., Raven, J.E. e Schofield, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos – história crítica e seleção de textos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.142.

### 3. Heráclito

Heráclito de Éfeso (540-470 A.E.C) teria causado admiração entre os seus contemporâneos por suas ideias e modo de vida. Teria escrito um livro intitulado Sobre a Natureza dividido em três partes: Do Universo, Política e Teologia. Os fragmentos de seus pensamentos deixam entrever um filósofo que viu na figura dos opostos a melhor expressão do cosmos. As ocorrências da noção de justiça em Heráclito antecipam alguns dos desenvolvimentos que a noção de justiça conheceria entre os filósofos pré-socráticos. Quatro são as ocorrências do termo entre os fragmentos de Heráclito. Além delas, pode ser interessante examinar também as críticas que Heráclito direciona ao modo de compreender e de ensinar acerca da natureza, tal como ele entende seus contemporâneos e antecessores. A primeira ocorrência é a seguinte: “É preciso saber que o combate (*pólemon*) é comum (*xynón*), e justiça discórdia (*díke érin*), e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia (*érin*) e necessidade<sup>32</sup> (DK 22 B80).” Neste fragmento a justiça e discórdia são apresentadas como parte do que constitui o que é comum (*xynòn*), visto que só é possível a compreensão de uma por relação a outra.<sup>33</sup> O fragmento não oferece uma avaliação da discórdia, em termos positivos ou negativos, como um outro polo da justiça sugerindo uma alternância. O combate (*pólemos*) fornece e viabiliza o saber sobre todas as coisas, pois faz confluir os opostos para uma mesma via. No fragmento B23, temos outra ocorrência da noção de justiça, e nossa impressão parece se confirmar: “Nome de justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas)”.<sup>34</sup> O fragmento deixa em aberto<sup>35</sup> o que são as coisas que viabilizaram o conhecimento do nome justiça, Kahn propõe a seguinte interpretação do fragmento:

---

<sup>32</sup> Para os fragmentos de Heráclito sigo a tradução **Os Pré-socráticos, Fragmentos, doxografia, comentários. Coleção “Os pensadores.”** Trad. e org. de José C. de Souza. São Paulo: Nova cultural, 1973.

<sup>33</sup> Alberto Bernabé oferece uma compreensão dos opostos em Heráclito: “Debo aclarar antes de nada que tomo “expresión polar” en un sentido más lato del que tiene en retórica. Stricto sensu, una “expresión polar” es la designación de una totalidad por medio de dos términos semánticamente contrarios. Ejemplos sencillos podrían ser: “no apareció ni vivo ni muerto” o “era el orgullo de propios y extraños”. Este tipo de enunciados da por sentado que los dos términos semánticamente contrarios agotan las posibilidades de la realidad, es decir, y siguiendo con los ejemplos anteriores, una persona o un animal sólo pueden estar vivos o muertos, y las personas sólo pueden ser propios o extraños. La expresión polar, pues, no suele significar más que “todos” o, en su forma negativa, “nadie” o “nada”. A menudo tales expresiones, tomadas literalmente, carecen de lógica y entran en el terreno de lo expresivo. Así, en el segundo de los ejemplos, caben serias dudas de que alguien o algo pueda ser el “orgullo de extraños” (**Expresiones polares en Heráclito, p. 103**). También Graham; “Opposites are a reality, and their interconnections are real, but the correlative opposites are not identical to each other” (**Heraclitus, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019**).

<sup>34</sup> Δίκη ὄνομα οὐκ ἄν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν. DK 22 B23.

<sup>35</sup> Platão no Teeteto compreende que para Heráclito a falta de uma expressão adequada para expressar a unidade advém de tudo estar em devir: “(152d-e) “Nenhuma coisa é uma em si mesma e que não há o que possa denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares com grande, ela parecerá também pequena, se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que não é uno, o algo determinado ou como quer se seja. Da

Aqui, o pronome oculto (eles) corresponde aos seres humanos em geral e aos gregos em particular (considerando que o fragmento joga com o sentido de *dike* em grego). “Estas coisas” provavelmente se referem a atos de injustiça (*adikia*), violações da lei, com as penas e castigos resultantes. Heráclito parece estar aludindo ao velho (porém não obsoleto) uso de *dike* para designar a decisão ou indicação de um juiz. Essa *dike* pode ser 1) a própria decisão, caracterizada como reta ou torta caso o juiz seja visto como apontando na direção correta ou se desviando do curso de julgamento verdadeiro, ou 2) a punição ou compensação resultante da decisão, com na frase *didona dikén*, pagar a pena, literalmente dar o que é indicado. E *dike* também é usada 3) para designar a própria ação legal ou julgamento.<sup>36</sup>

Partindo desse resgate da acepção mais antiga de justiça (*dike*), como sugerido por Kahn, no sentido daquela que indica, uma importante característica é revelada acerca das coisas que são justas, isto é, a discriminação entre uma coisa e outra. Pois, cada caso supõe uma punição, que lhe é própria, porque cada caso possui um peso e uma medida. A medida é resultado de sua oposição, a desmedida, que ocorre por meio dos conflitos. Esses conflitos inerentes ao cosmos são aqueles de que Heráclito acusa os seres humanos por não observarem. Carregados de muita instrução, eles se mostram, contudo, privados de inteligência (B40), não compreendendo que no fundo tudo é um. Por razão semelhante, Heráclito teria criticado Hesíodo, justamente por separar dia e noite (B57) e dias bons e dias ruins (B106), pois não teria compreendido a unidade dos opostos.<sup>37</sup>

A tensão entre os opostos é inerente ao cosmos, a ordem se manifesta em resposta à discórdia. A ordem é o que é comum, viabilizando o discurso sobre a totalidade das coisas, somente nesta relação se efetiva o processo da justiça cósmica, assegurando o cumprimento da ordem natural das coisas. Por conseguinte, a relação entre os opostos, se bem entendidas, oferece elementos para se compreender os acontecimentos mundanos, descortinando assim a

---

translação das coisas, do movimento e da mistura de uma com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois a rigor nada é ou existe, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles.” **Teeteto**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade do Pará, 1973, p.33. Para Platão, Parmênides, teria sido o único a fixar expressões como indicadores de uma realidade que é ou existe em si. O que se alinha com o modo em que Platão vai desenvolver suas próprias noções de ideias em si.

<sup>36</sup> Kahn, C. **A arte e o pensamento de Heráclito**. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho, 2012 p. 283-284.

<sup>37</sup> Celso Vieira sintetiza as duas críticas que Heraclito direciona a Hesíodo de maneira elucidativa: “Primeiro, Hesíodo, assim como os humanos, falhou ao não ver na mudança diacrônica entre dia e noite que estes opostos eram na verdade unidos. Essa crítica gerou algo próximo a B57 em polêmica, principalmente, com Teogonia 124ss. Em segundo lugar, o poeta também errou por ter qualificado alguns dos dias bons e outros ruins usando o critério humano da variação de duração do claro e do escuro. Dessa forma, ele ignorou a mudança sincrônica na qual uma mesma coisa é, ao mesmo tempo, boa para uns e ruim para outros. A crítica inspirou B106 em polêmica com Os trabalhos e os dias 557ss. Baseado na duração da claridade, uns qualificam alguns dias bons e outros ruins, mas a natureza de todo dia é única. Portanto, o fato de poder se aplicar a fórmula da mudança diacrônica a B57- e da mudança sincrônica a B106 – torna ambos necessários para uma completa exposição da tese de Heráclito em polêmica com Hesíodo. Isso legitima sua independência, mas os coloca num mesmo contexto.” A polêmica de Heráclito contra Hesíodo. **Hypnos**; São Paulo: 2013 p.296.

harmonia subjacente à complexidade dos fenômenos da natureza. Nas palavras de Bernabé: “Na linguagem comum “uno” se opõem ao “múltiplo”, mas na realidade “múltiplos” são ao mesmo tempo um, existe uma lei geral, que a palavra representa como realidade objetiva, segundo a qual há uma unidade subjacente a tudo, provavelmente o próprio *lógos*.”<sup>38</sup> O comum (*xynón*) é o que explica a comunidade dos opostos, o conjunto de relações implicadas no combate e, assim, a lei é persuasiva: “Lei também persuadir-se à vontade de um só.” (DK 22 B33)<sup>39</sup>.

Visto que, o ordenamento da natureza deve abranger em sua totalidade o conjunto das relações que existem, e que fora dele nada há, o que é comum se manifesta na forma de uma lei que guia. Vale salientar, que os opostos em Heráclito não são somente relações de identidade nem de contradição, mas expressa a unidade, aquilo que subjaz ao processo constante de geração e destruição.<sup>40</sup> Assim, a contradição não é algo em si como uma categoria da natureza, que é ordenada, mas resultado da limitação dos nossos sentidos, do modo de pensar dos seres humanos. A lei guia, orienta e fortalece aqueles, segundo Heráclito, que falam com inteligência:

(Os) que falam com inteligência (*xyn nóí*)<sup>41</sup> é necessário que se fortaleçam com o comum de todos, tal como com a lei a cidade, e muito mais fortemente; pois alimenta-se de todas as leis humanas de uma só, a divina; pois, tão longe quanto quer, é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra. (DK 22 B114)

Os seres humanos de ouvidos descompassados (B34), tantas vezes tomam por injustas (B102), as coisas que não lhes parecem estarem de acordo com a natureza. Em geral, sua compreensão de mundo é muito prejudicada por fazerem um mau juízo acerca de sua percepção, por terem almas bárbaras (B107). A ideia de almas bárbaras remete à percepção daquilo que é estranho, mas compartilhando de um mesmo espaço. A elas falta a inteligência

<sup>38</sup> “En el lenguaje común “uno” se opone a “todos” pero en la realidad “todos” son a la vez uno, hay una ley general, que la palabra representa como realidad objetiva, según la cual hay una unidad subyacente a todo, probablemente, el propio *lógos*”. Bernabé, A. Expresiones polares en Heráclito, p.124. Disponível em: [https://www.academia.edu/1405442/Expresiones\\_polares\\_en\\_Her%C3%A1clito](https://www.academia.edu/1405442/Expresiones_polares_en_Her%C3%A1clito). Tradução minha.

<sup>39</sup> νόμος καὶ βουλῆ πείθεσθαι ἐνός. DK 22 B33.

<sup>40</sup> Segundo Aristóteles, ao formular suas versões do princípio de não-contradição no livro Gama da Metafísica, Heráclito teria violado tal princípio: “Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é – como julgam que Heráclito afirmava.” *Metafísica* IV, 1005b 23-25. No entanto, o que se observa de um ponto de vista lógico não são contradições, mas que o que subjaz aos opostos no fim e a unidade.

<sup>41</sup> ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρητῶ ξυνῶ πάντων, ὄκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. DK 22 B114. José Cavalcante de Souza (1973, p.85, 88 e 96) em sua tradução dos fragmentos de Heráclito, salienta a relação que possui os termos gregos “*xyn nóí*” (com inteligência) e “*xynoi*” (comum) que se aproximam foneticamente e do termo grego “*axýnetoi*” (que não compreendem). Aqueles que usam de inteligência (*xyn nóí*) não se tornam descompassados (*axýnetoi*), pois compreendem o que é comum, a unidade dos opostos.

que deve presidir o juízo acerca da percepção, devido a isso, existe uma falta de alinhamento entre aquilo que é percebido e aquilo que se pensa, o que ocasiona uma percepção incompleta, e um aprendizado que não está de acordo com o modo de ser da natureza, atribuindo erroneamente contradições a totalidade dos fenômenos.

Assim o problema que se apresenta no princípio de apreensão da natureza, está nos meios de que se valem os seres humanos para investigar a natureza (B1, B34, B107). Heráclito é enfático ao dizer que é preciso saber (*eidènai dè krè*), tornar visível a compreensão de que o combate é o que possibilita a geração de todas as coisas, e por meio dele que é legítimo o conhecimento do devir. A natureza é coerente, segundo Heráclito, e nada lhe ocorre em excesso. Em B94 a noção de nada em excesso aparece aplicada ao cosmo, o que se faz por meio de uma analogia com os mitos gregos: “Pois Hélios não transpassará as medidas (*métra*); senão as Erínias, servas da justiça, descobrirão” (DK 22 B94)<sup>42</sup>.

As Erínias são apresentadas como servas de justiça e perseguirão o deus Hélios - personificação do sol - se ele não observar as medidas (*métra*) que exprimem a ordem do cosmo, por exemplo, garantindo a alternância de dia e noite. A justiça por meio de suas fiéis servas pune aquele que não observa as leis da natureza. Nem mesmo um deus pode escapar à punição por sua transgressão. Portanto, a função da justiça é de assegurar a ordem cósmica, indicando o caminho dos deuses e dos homens. Esta ordem cósmica superior é o que os seres humanos não são capazes de ver com facilidade. Para os humanos os opostos são absolutos, tomados como separados no processo de geração e assumidos de um lado como bons e de outro como ruins.

No âmbito humano justiça também está a observar aqueles que cometem falsidades, aqueles que extrapolam as medidas: “Pois é o que se estima que o mais estimado conhece e guarda; e, contudo, certamente a justiça (*díke*) captará os artesãos e testemunhas de falsidades” (DK 22 B28).<sup>43</sup>

Para Heráclito, a justiça condenará aqueles que arditamente inventarem e testemunharem mentiras. Esses, diferente daqueles que são *axýnetoi* (descompassados, incapazes), que cometem equívocos muitas vezes por não saberem ou não observarem que tudo é um, agem assim deliberadamente. Podemos conjecturar que as punições são proporcionais às transgressões cometidas. Afinal, Hélios seria castigado por transgredir as

---

<sup>42</sup> “Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται [τὰ] μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. DK22 B94.

<sup>43</sup> δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη κατὰλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. DK22 B28.

medidas entre os limites do tempo, extrapolando o dia ou noite, recebendo a punição divina. Aqueles que são descompassados por sua própria ignorância, introduzindo dicotomias e cisões naquilo que no fundo é um, levando a inconsistências ao perceber e conceber o conhecimento sobre a natureza seria punido com a privação do conhecimento. E por fim, aqueles que fabricam mentiras e testemunham de falsidades seriam punidos pelas leis humanas.

Em razão disso, a justiça em Heráclito seria criteriosa<sup>44</sup>, pois através da ação das Erínias persegue e pune os infratores no âmbito cósmico, captura os falsários no âmbito humano e pune também aqueles que vivem descompassados. Em meio ao fluxo constante, justiça traça um caminho, a fim de garantir o acordo entre os opostos, que assegura ao cosmo uma ordem. Ela assume o papel de um juiz, cujo campo de atuação é aquele de coibir as infrações e condenar os infratores. Heráclito deixa entrever que justiça possui critérios de correção, e que aplica a cada caso a medida daquilo que é devido, nos diversos contextos dos quais julga.

---

<sup>44</sup> Díke é transformada na medida em que é convocada a referendar o caminho do filósofo que se distancia dos outros caminhos humanos. O novo caminho aparece como verdadeiro e justo, por oposição aos caminhos tradicionais, os dos mortais não-justos. Pimenta, M.M, A presença de dike em Parménides. **Kléos**, n.1, 1997 p.24

## Conclusão

A análise dos pensamentos de Hesíodo, Anaximandro e Heráclito forneceram algumas chaves de leitura para o estabelecimento do panorama das acepções de justiça anteriores a Parmênides. As transformações sociais e econômicas da cultura Grega ocasionaram alterações também na acepção de justiça. Enquanto o pensamento buscava novas formas de se expressar e de se estruturar, o vocabulário foi sendo revisado, as noções reinterpretadas e aplicados em novos contextos, e foi assim se renovando, na medida em que a estrutura mítica de explicação de mundo foi dando lugar ao pensamento filosófico.<sup>45</sup> Os três pensadores acima mencionados, cada um a seu modo, contribuíram para esta transformação.

O termo justiça, como tantos outros, teve sua aplicação estendida a novos campos de reflexão, novos contextos: do mítico moral ao natural formativo e investigativo. Por essa razão, a justiça foi se tornando uma noção mais complexa e, a cada novo uso, novas facetas, lhe foram acrescentadas, para satisfazer as novas necessidades, a cada vez, menos ancorada em características míticas. Esse processo não representa, contudo, uma ruptura total com a tradição, mas aconteceu como um deslocamento fluido, delineando gradativamente algumas das noções mais fundamentais da história do pensamento, que nunca deixaram de estar presentes no centro das preocupações humanas, como é o caso da noção de justiça.

Em Hesíodo, vemos a noção de justiça assumir a forma de um preceito com fins de educar e orientar a ação humana, inserindo-se no âmbito didático. Ocorre um deslocamento do âmbito do divino para aquele humano, colocando no centro da atenção a ação dos mortais. O destinatário de Hesíodo é seu irmão Perses, o qual representa o oposto do modo de vida, de trabalho e ânimo. Mas ao se dirigir a Perses, ele se dirige a todos os seus contemporâneos. A palavra proferida por Hesíodo é expressa por meio dos mitos mobilizados com intenção didática, como resultado de um processo de reflexão sobre a justiça. Hesíodo pretende retirar de Perses o véu de ignorância.

---

<sup>45</sup> Segundo M. Marques, este processo levaria o mundo grego à busca do conceito: “A emergência da linguagem conceitual é solidária de transformações profundas na estrutura social e mental dos cidadãos: a experiência da redução das diferenças qualitativas à equivalência do valor quantitativo; a busca de normas éticas e de valor que sejam conhecidas e aplicáveis a todos; a reversibilidade das relações contratuais; a aspiração por uma medida comum para todos; a racionalização e a universalização do que antes era particular, heterogêneo e múltiplo; a progressiva homogeneização que torna iguais ou equivalentes os elementos envolvidos, isto é, os termos ou unidades de valor e significação perdem a sua singularidade e passam a se equivaler perante uma medida universal; a busca e construção de uma unidade de direito e uma medida humana que ultrapasse as divergências particulares; enfim, a construção argumentativa, progressiva do sentido no espaço comum e público da cidade.” “Mito e Filosofia”. In: **Cadernos de textos do Nucleo de Filosofia Sônia Viegas**. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p. 6-7. Visto em <http://marquess56.blogspot.com/2010/11/mito-e-filosofia.html>.

Para isso, justiça aparece como sendo um tipo de norma que pode orientar o pensamento daquele que se coloca a refletir: “Escuta a justiça.” Esse processo é pensado no quadro das relações que os humanos estabelecem com a natureza e com seus próximos. O conjunto dessas relações, se estabelecidas de acordo com a justiça, poderá oferecer melhores resultados. A partir desses resultados, manifesta-se o caminho de ação futura. A observação da natureza serve como parâmetro e medida natural para as ações humanas, caminho pelo qual, aqueles sem saber ainda o caminho a tomar, devem observar qual é o procedimento da natureza. A palavra reveladora de Hesíodo aponta como o caminho passa a expor suas faltas no trabalho. Assim, o trabalho junto à natureza se torna condição para uma reorientação da vida, para a correção dos erros. Por exemplo, quando ocorre a colheita e se é bem-sucedido nela, tem lugar um aprendizado.

Hesíodo não tem uma teoria<sup>46</sup> ou um sistema ético em sentido estrito, mas na figura de justiça, tal como no olhar zeloso de Zeus, ele mesmo nos oferece um guia para o bem viver. Dado que, a ação que tem por princípio o pensamento fixo na justiça, produzirá um bom resultado, aquele que tem em seu pensamento o que é correto, tem maiores chances de alcançar o melhor. No entanto, aquilo que é o melhor terá que ser avaliado em cada circunstância, diante de cada ação. Seguir os conselhos de Hesíodo implica em assumir um caminho de ação sob o signo da justiça, o que fornecerá uma rota que norteará todas as decisões. A oposição entre Perses e Hesíodo é a expressão de dois modos de agir, de duas posturas, um caminho é reto e fácil, leva a desmedida o outro caminho é tortuoso e íngreme, sob medida, pois leva ao aprendizado e ao equilíbrio em que a decisão é a melhor. Por isso, o agir com justiça que Hesíodo busca indicar a seu irmão Perses, não é um conjunto de passos teóricos a serem dados, mas um conjunto de atitudes que quando colocadas em prática, fornecem igualdade entre o princípio e seu fim. Assim, viver observando a justa medida torna-se um hábito que, quando estabelecido, tomará a forma de um caminho adequado, em vista de um horizonte promissor.

Em Anaximandro temos um novo uso da noção de justiça fora do contexto didático de Hesíodo. Agora o que se busca é uma compreensão de eventos naturais. Anaximandro introduz a justiça no quadro da cosmologia, em uma estrutura de explicação que pretende dar

---

<sup>46</sup> Como sugere Julia Annas em **The Morality Happiness**: “Nas teorias antigas, não há expectativa de que a teoria possa ser formalizada de tal maneira que respostas particulares a questões éticas podem ser derivadas de princípios gerais. Certamente, as teorias éticas não são vistas primariamente como mecanismos por responder a todas as questões éticas; eles surgem da reflexão provocada em uma pessoa inteligente sobre a forma e curso de sua vida, não com a suposição de que o agente inteligente encontrará muitas questões éticas diante dele e exigirá uma teoria para respondê-las por ele.” (Julia Annas, **The Morality of happiness**, Oxford University press, New York; 1993. , p. 443. Tradução nossa.

conta dos processos de geração e destruição. Postula um princípio mais abstrato, o indeterminado (*apeíron*) e assegura por meio da noção de justiça, que tudo aquilo que vem a ser do indeterminado e a ele retorna quando essa concepção cumpre o mesmo processo, segundo a ordem do tempo.

Ao inserir a justiça como elemento fundamental de sua cosmologia, como garantidora da isonomia do processo de geração e destruição, Anaximandro inaugura uma nova cena para o pensamento filosófico, reconhecendo que há na natureza uma regularidade, pois ela segue o caminho que deve ser. A partir daí, é possível predizer determinados fenômenos. Ao investigar a natureza, se descortina a estrutura do cosmo e o que nele há de regular garantido por uma norma que é não dependente dos seres humanos, que se estrutura na forma nomeada de justiça. Em paralelo a Hesíodo, Anaximandro, ao reconhecer a justiça como parte do processo de geração e destruição, está também garantindo que haja garantia de conhecimento verdadeiro acerca da natureza. Com os meios apropriados, os seres humanos poderão encontrar o que está velado, aquilo que subjaz ao visível, pois tem na justiça um elemento possibilitador do conhecimento de todas as coisas.

Enquanto o pensamento de Hesíodo ainda se encontra revertido de uma roupagem mítica, em sua busca de explicação para os eventos humanos, Anaximandro por sua vez, estende o uso da noção de justiça ao campo da investigação cosmológica, a explicação dos eventos naturais de modo a elucidar o modo de acontecer dos próprios fenômenos tal como eles se manifestam. Observar os fenômenos e buscar compreendê-los a partir de seus próprios elementos e processos constituintes alterou o modo de operar a investigação e de compreender a natureza.

Anaximandro ao inserir o tempo no âmbito do discurso cosmológico introduz um meio de se pensar os processos naturais como processos cíclicos no interior dos qual justiça atuam em vista de uma manutenção do equilíbrio e da continuidade desses processos. O tempo se torna também peça-chave da explicação, pois a intervenção de justiça no âmbito do processo de geração e destruição não ocorre aleatoriamente, mas em uma ordem que tem no tempo a garantia de sua regularidade. A natureza não está mais à mercê dos deuses, mas subjaz em si mesma o poder de controlar a si própria, de estabelecer suas próprias normas.

Heráclito preserva a compreensão da justiça como reguladora da dimensão mais ampla do cosmo. Antes mesmo de ser uma ordenadora das ações e relações humanas, a justiça atua também no âmbito dos eventos cósmicos. Justiça é quem mantém nos parâmetros da medida as ações. Vigilante dos eventos humanos e naturais, ela participa punindo as

transgressões e regulando as oposições. Deste modo, justiça assume a posição de uma força que acima dos homens e dos eventos naturais e se encontra assim em estreita relação com a manutenção da ordem e da harmonia do cosmo. A justiça aparece como o fio da balança, equilibra e mantém a estrutura do processo de geração e destruição, sem depender de nenhum deus ou humano. A constante no processo cósmico é o arranjo que se manifesta como noção de justiça.

Assim, temos um panorama do que teria sido a evolução dos usos da noção de justiça no período arcaico, observando a sua entrada em cena nos mais diferentes âmbitos do pensamento. A partir do segundo capítulo, no intuito de compreender um novo deslocamento no emprego dessa noção, nossa atenção se voltará enfim para o poema de Parmênides. A tarefa não será fácil, uma vez que, dispomos somente três ocorrências do termo justiça no poema. Entretanto, como veremos esta noção desempenha um papel capital no método proposto por Parmênides. Buscaremos tornar evidentes as relações que esta noção estabelece com as já conhecidas teses de Parmênides sobre o ser, a mudança, o aprendizado etc, e em que medida ao desempenhar tal papel, mais um deslocamento se processa na história do termo justiça, uma mudança de função em relação à tradição aqui apresentada.

## Capítulo 2 - Um caminho de investigação

Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος  
 <εἴργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ  
 εἰδότες οὐδὲν  
 πλάττονται, δίκρανοι·

### Introdução

O nosso objetivo neste capítulo será aquele de apresentar a reflexão desenvolvida por Parmênides na construção do seu poema de modo a fazer aparecer, neste exame, aqueles elementos a partir dos quais ela elabora o seu método. A alegoria dos caminhos, uma clara herança hesiódica, será adotada por Parmênides como estratégia lógica para a enunciação de suas teses e delineamento de seu caminho de investigação. Para que possamos avaliar o papel da noção de *dikê* na economia do poema de Parmênides, precisamos antes compreender o problema dos caminhos. Um caminho de conhecimento, para ser forte, deve antes passar por uma avaliação racional que seja capaz de fundamentar e sustentar suas hipóteses sem incorrer no erro de considerar coisas que não são como sendo. É, então, com o intento de buscar garantias para o caminho de investigação que a justiça parece assumir um papel capital.

O proêmio se inicia com uma viagem por um caminho orientado por daimones tirando um jovem do trajeto conhecido. Esse caminho é permitido por Norma e Justiça, uma via divina fora da senda dos mortais, no qual uma deusa irá anunciar acerca de um conhecimento inaugural. A imagem de caminho que leva ao conhecimento vai sendo tracejado por todas as partes do poema, pouco a pouco, apresentando as distinções que serão a base de um método para superação das limitações humanas. No entanto, os fragmentos B2 e B6, principalmente, geraram problemas interpretativos ao apresentar, a princípio, mais de um caminho a ser seguido. Um caminho é o que leva ao ser, o outro caminho é o que leva ao não ser exposto em B2. O caminho do não ser é dito inviável, portanto resta o caminho do ser. Em B6, devido a uma lacuna no texto, residem as conjecturas entre duas ou três vias de investigação. Os caminhos deveriam corresponder ao todo do poema representando cada uma a uma esfera da exposição de Parmênides. Os três caminhos seriam: o caminho da verdade, o caminho da opinião e o caminho das aparências. No entanto, não é a questão é quais partes do poema correspondem a cada caminho: O caminho das aparências é distinto do caminho da opinião ou é uma questão de níveis? O caminho do não ser é próximo do caminho das aparências?

Essas e outras questões emergiram entre os intérpretes do poema de Parmênides desde sua reconstituição moderna.

Deste modo, é preciso examinar a discussão recorrente entre os intérpretes acerca de quais são de fato os caminhos propostos por Parmênides. Essa discussão constitui um ponto central entre os estudiosos modernos que se propõem a reconstituir o seu pensamento e a estrutura do seu poema. Isso exigirá de nossa parte uma abordagem crítica das diferentes interpretações da questão, em detrimento do que o nosso propósito nesta dissertação poderia se ver comprometido.

A reconstituição do poema no século XX tem origem com a organização dos testemunhos e fragmentos realizada por H. Diels, trabalho que se tornou referência para os estudos modernos acerca da filosofia pré-socrática em geral. Diels se entregou a tarefa de reconstituir aquela teria sido a ordem original dos fragmentos por ele reunidos no poema de Parmênides, o que fez dividindo-o em duas partes principais, precedidas de um próêmio, a saber, a via da verdade e a via da opinião. Tal ordenação dos fragmentos tem sido desde então objeto de discussão entre os intérpretes, em torno da possibilidade ou não de reconciliar estas duas partes. Essa discussão foi suscitada principalmente pelas diferentes leituras dos versos 50-52 do fragmento B8. Neles, a deusa informa que ali terminava o seu discurso “verdadeiro” (*alêtheia*) e se iniciava um discurso “enganoso”, ou seja, aquele que repousa nas opiniões dos mortais (*doxai*) (DK28 B 8 50-52)<sup>47</sup><sup>48</sup>. A tendência que prevaleceu entre os comentadores foi a de subestimar a importância, ou mesmo negar, a segunda parte do poema, a *doxa*, e a considerar a primeira parte, consagrada à *verdade*, como sendo a exposição do único caminho a ser cogitável, ou, ainda, em tentar compatibilizar as duas partes ou caminhos, na maioria dos casos prevalecendo a primeira parte sobre a segunda.

W. K. C. Guthrie (1965, p.51-52), em *A History of Greek Philosophy*, defende a tese de que Parmênides teria se recusado a fazer recurso ao sensível por entender que somente segundo a razão seria possível haver investigação, e, ainda, que sua cosmologia não passaria de uma “apresentação enganosa” (*defeitful show*). G. E. L. Owen, por sua vez, em seu artigo “Eleatic questions” (1960), desloca o discurso de Parmênides para o campo da lógica. Segundo Owen, Parmênides teria derrubado as pressuposições de tempo, mudança e

---

<sup>47</sup> Doravante, todos os fragmentos serão indicados apenas pela letra B, seguida do seu número, na ordenação estabelecida por H. Diels em seu **Die Fragmente der Vorsokratiker**, obra cuja primeira edição de 1903 foi posteriormente revista e modificada por W. Kranz, donde a denominação padrão “Diels-Kranz” ou simplesmente “DK”. Sendo esta a edição utilizada em nossa pesquisa, nós nos limitaremos a indicar o número do fragmento e os versos.

<sup>48</sup> Todas as traduções do Poema de Parmênides são de Fernando Santoro, 2011, exceto quando indicado.

pluralidade. Tomando por base o fragmento B 2, 7-5, Owen defende que a tese de Parmênides consistiria em afirmar que tudo aquilo que pode ser pensado e falado, tem de algum modo existir. Mas se aceitarmos que a primeira parte em que prevalece a verdade seria o foco de Parmênides, ainda ficaremos sem uma resposta adequada para explicar quais razões teriam levado ele a se preocupar em discorrer sobre a ordem do mundo (*diakosmos*). Teria se ocupado desse tema por um mero recurso heurístico? Ou teria tido seu empreendimento filosófico a intenção de demolir a tradição, como sugere Owen?

Partindo do exame do fragmento B 2, Mourelatos, em que a deusa anuncia o *mythos* acerca dos caminhos de inquérito que o jovem deve seguir, observa o que ele denominou “predicação especulativa”. Para Mourelatos, são dois os caminhos de inquérito: (1) é e (2) não é. Do primeiro caminho se diz que “é e é necessariamente” e, do segundo, que “não é e necessariamente não é”. Para este autor, Parmênides pensou verdadeiramente assim (2008, p. 71-72). O “é” corresponde à expressão “X é F”, em que o predicado pertence necessariamente ao sujeito (2008, p. 276). Esta é também a posição de P. Curd, para quem são dois os caminhos de inquéritos, sendo um o caminho positivo, ao qual a deusa denomina ser o caminho de Persuasão, enquanto o outro seria um caminho negativo, ou melhor, dito um “não” caminho, donde o erro dos mortais ao pretenderem trilhar uma via que verdadeira via não é (2004, p. 51).

Outra linhagem de comentadores sustentam que podemos extrair do poema três caminhos de investigação. Para Casertano três são os caminhos apresentados no poema de Parmênides. Dois apresentados como caminhos de investigação pela deusa em B2, um passível de ser percorrido, pois é persuasivo e convincente e outro impossível de ser transitado porque não se pode conhecer o não ser. O terceiro caminho estaria presente nos fragmento B 6.4-9 e B7. 3-5, no qual e representaria:

[...] esses versos, então, não significam uma condenação das sensações, mas uma condenação de seu uso inadequado. Não a desvalorização da experiência sensível, mas a crítica à incapacidade de explorá-la e organizá-la; não a exaltação do nóos em oposição à doxa, mas a crítica do nóos que não é capaz de julgar a doxa.<sup>49</sup>

Essa incapacidade de julgar a doxa seria uma limitação ao estabelecimento de um método de investigação e de ordenação do conhecimento adquirido. Devido a essa limitação,

---

<sup>49</sup> [...] questi versi allora non significano una condanna delle sensazioni, bensì la condanna del loro uso non appropriato. Non la svalutazione dell'esperienz sensibile, bensì la critica dell'incapacità a sfruttarla ed organizzarla; no l'esaltazione del nóos contrapposto alla dóxa, bensì la critica del nóos che non è capace di giudicar le dóxa. Casertano, G. **Parmenide il metodo la scienza l'esperienza**. Napoli: Loffredo, 1989 p. 124. Tradução nossa.

os mortais estariam presos a comportamentos e pensamentos, que não somente impossibilitam organizar o conhecimento recebido, como de estabelecer os princípios que garantem que a verdade confiável seja razoavelmente alcançada. Portanto, nessa condição os mortais transitam no caminho em que o conhecimento é possível, contudo sem promover conhecimento persuasivo e confiável. Também para J. Palmer os caminhos seriam três, sendo os dois primeiros apresentados em B 2.3 e 2.5 como os caminhos de investigação, o primeiro do que é e o outro do que não é, entendido como modalidades do ser necessário e não ser necessário e o terceiro caminho apresentado em B 6, no qual os pensamentos mortais vagam entre as coisas que são contingentes, que sofrem com a mudança (2009, p. 63).

Outra maneira de lidar com o problema dos caminhos de investigação, é aquela que encontramos em N. Cordero (2010) e B. L. Conte (2016). Ambos buscaram, por vias diferentes, reavaliar o estatuto da *doxa* e compreenderam que o modo como ela foi disposta na coleção dos fragmentos de H. Diels, proporcionou a leitura dicotômica que ocasionou o debate acerca de quais seriam os caminhos apresentados no poema. Dessa maneira, para Cordero,<sup>50</sup> os fragmentos que correspondem à chamada *doxa* seriam somente os fragmentos B 8.52-61, B 9 e B 19, enquanto os demais fragmentos teriam por finalidade apresentar uma metodologia, os meios e os fins da investigação do conhecimento. Na mesma direção, Conte<sup>51</sup> sustenta uma versão deflacionada da *doxa*, na qual Parmênides dirige às *doxai* dos mortais um olhar epistemológico-crítico, de modo que a cosmologia apresentada no poema seria uma forma de elucidar os erros dos mortais inerentes ao uso da linguagem no processo de nomeação das formas, dos princípios e da ordem cósmica. A nossa posição se alinha a de Cordero, para o qual seriam dois os caminhos, um do pensamento acerca da verdade e o outro das opiniões dos mortais que erram no uso dos nomes.<sup>52</sup> Também a posição de Conte corrobora com nossa posição, pois pensamos que o interesse de Parmênides pela opinião dos mortais é antes de tudo de natureza epistemológico-crítico e será nesta perspectiva que a noção de justiça emergirá como peça-chave.

---

<sup>50</sup> Cordero, N.L. The "*Doxa* of Parmenides" Dismantled. **Ancient Philosophy**, 2010. Visto: [https://www.academia.edu/35717368/The\\_Doxa\\_of\\_Parmenides\\_Dismantled](https://www.academia.edu/35717368/The_Doxa_of_Parmenides_Dismantled).

<sup>51</sup> Conte, B. A *Doxa* no poema de Parmênides: uma investigação a partir dos testemunhos doxográficos. p.128-129 e p. 148-149. Tese de doutorado. PUC - SP 2016.

<sup>52</sup> Cordero, N.L. Em Parmênides, 'TERTIUM NON DATUR'. **ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA**, Vol. 1 nº 1, 2007 p.10-11.

## 1. A natureza do conhecimento

Vários dos temas tratados por Parmênides em seu poema *Sobre a natureza*, único registro de que dispomos de seu pensamento, foram fonte de muitos dos problemas com os quais a tradição filosófica teria que se confrontar desde a Antiguidade. Problemas que não se resumem ao campo específico do debate filosófico porque, por um lado, essa disciplina ainda não possuía o caráter formal, isto é, um modo próprio de elaboração e formalização do que do procedimento do filosofar e, por outro lado, porque os problemas filosóficos, não são problemas exclusivos da filosofia, problemas em geral tratados de um ponto de vista filosófico. Entre os primeiros filósofos é imensa a gama de problemas investigados, que em última instância, tratavam da busca de uma explicação de mundo capaz de conter todos os seus múltiplos aspectos, reduzidos a um esquema teórico simples. A noção de ‘esquema teórico simples’ em nada diminui a investigação dos Pré-Socráticos, mas tão somente, reconhece que o esforço destes pensadores em estruturar o conhecimento do mundo de maneira que ele pudesse ser apreensível e coeso não dispunha ainda de uma estratégia formal de exposição de seu pensamento. As doutrinas dos Pré-Socráticos<sup>53</sup> teriam, assim, como característica principal a simplicidade, sendo constituídas a partir da identificação dos princípios básicos, a partir dos quais eles se propunham a oferecer uma explicação para todos os fenômenos.

Outra característica das primeiras cosmologias seria a sua abrangência, ou seja, a pretensão de abarcar a totalidade dos fenômenos dentro de um mesmo esquema explicativo. Segundo Plutarco, Parmênides se preocupou em estabelecer uma ordenação de mundo (*diákosmon*), ao discorrer sobre a terra, o céu e a lua e, também, sobre a origem dos homens, tendo tratado de todos estes temas em seu estudo da natureza (*physiología*) de forma original (DK 28 B 10).<sup>54</sup> O testemunho de Plutarco sugere que Parmênides teria buscado uma forma de compreensão de mundo que fosse capaz de expressar a totalidade, de modo organizado, e se esforçou, para tanto, em apontar um caminho adequado ao desenvolvimento deste tipo de investigação. Um caminho capaz de explicar a natureza do mundo como um todo e de todas as coisas que nele se encontram.

Para se alcançar tal propósito, era preciso encontrar um caminho que tornasse possível expressar de modo claro as relações inerentes ao cosmos. Se o mundo possui uma ordenação

<sup>53</sup> Seguimos André Laks, que usa o termo Pré-Socrático (com maiúscula e sem aspas) para se referir à moderna constituição do que foram os antigos “pré-socráticos” (entre aspas e com minúscula). **Introdução à “Filosofia Pré-Socrática”**. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo, Paulus, 2013 p. 15.

<sup>54</sup> Plutarco, *Contra Colotes*, 1114 B.

que lhe é própria, deve haver também um modo de apreendê-la, de pensá-la e de dizê-la. Para encontrar tal caminho, foi preciso antes responder a algumas questões, tais como: de que modo se deveria proceder para conhecer a natureza do cosmo? Como deveria operar o pensamento ao processar as realidades apreendidas num todo coerente e racional? E, finalmente, e como deveria se pronunciar acerca do conhecido e do pensado, libertando os humanos do véu da ignorância?

Podemos considerar que a partir de Parmênides começa a se delinear a pergunta acerca da própria atividade filosófica<sup>55</sup>. Percebe-se que não basta perguntar o que é X, mas é preciso saber como formular esta pergunta e como respondê-la. E, por sua vez, a resposta dependerá do caminho escolhido para que ela seja adequada e leve o pensamento a uma conclusão racional e confiável. A tradição anterior a Parmênides postulou, com frequência, princípios que serviram a explicar todos os fenômenos a partir dos princípios identificados em resposta à pergunta “o que é X?”. A resposta não depende somente do reconhecimento de que existem elementos naturais que podem auxiliar na explicação da natureza, mas, também que é preciso justificar a sua aptidão a oferecer uma explicação coerente do cosmos. A preocupação residia, portanto, em encontrar um princípio capaz de satisfazer esta dupla exigência. Quais seriam, então, as condições necessárias para se alcançar um conhecimento de todas as coisas? Essas condições seriam inatas no ser humano ou precisam ser desenvolvidas? Em resumo, o que é aquilo que possibilita ao ser humano discernir um conhecimento ilusório de um conhecimento verdadeiro?

As questões elencadas acima, poderiam não ter estado presente no horizonte das preocupações de Parmênides, contudo com frequência a obra de um pensador vai além daquilo que ele próprio tinha pretendido ao expor seu pensamento. O alcance da obra supera,

---

<sup>55</sup> Uma exigência de caráter lógico e ontológico que exigiria dos naturalistas posteriores a necessária adoção dos postulados de Parmênides. Segundo Graham: “Talvez haja uma ironia na situação da filosofia em meados do século V a.c. Se o pluralista entender que Parmênides estabelece as condições metafísicas da possibilidade de uma filosofia natural, pode ser um filósofo natural sem fazer metafísica. Se entender que Parmênides apresenta uma nova filosofia natural com o Ser em seu centro, terá de responder a ela criticamente, tornando-se, então, um metafísico. Os argumentos de Parmênides levam a filosofia natural às raias da lógica e da metafísica ao testar os limites da substância natural.” Empédocles e Anaxágoras: Respostas a Parmênides. In: A. A. Long (Ed.), **Os primórdios da filosofia Grega**. Trad. Exclusiva do Companion da Cambridge University Press. Ideias e Letras, 2008, p. 241). Para Hegel, Parmênides representa um momento decisivo para o pensamento ocidental: “The Eleatics were the first to give voice to the simple thought of pure being – notable among them Parmenides, who declared it to be the absolute and sole truth. In his surviving fragments, he did it with the pure enthusiasm of thought which has for the first time apprehended itself in its absolute abstraction: only being is, and nothing is not absolutely.” **The science of logic**. Trad. e ed. de George Di Giovanni. New York : Cambridge University Press, 2010, p. 60.

muitas vezes, a perspectiva do próprio pensador. Se essas não foram as perguntas que Parmênides buscou responder, pelo menos foram as perguntas que seu poema suscitou.<sup>56</sup>

A nosso ver, podemos identificar como questões de fundo do pensamento de Parmênides a pergunta pelo caminho de acesso ao conhecimento da verdade e pelas suas características. As respostas a estas questões levaram Parmênides a empreender a busca por um modo de compreensão e de expressão do pensamento. Parmênides com esse procedimento estabeleceu a distinção que se tornaria clássica entre um pensamento baseado na opinião e um pensamento baseado na verdade.<sup>57</sup> Parmênides postulou assim, aquela que se tornaria uma condição necessária para qualquer investigação que pretendesse como resultado conhecimento em sentido forte, isto é, aquele que tem por meta a verdade. Com isso estabeleceu a distinção entre dois modos de conhecer, dois modos de se debruçar sobre todas as coisas, e, por conseguinte, dois modos de responder à pergunta “o que é X?”: um baseado na verdade, e outro na opinião dos mortais, na qual, segundo Parmênides, não se poderia confiar. É o que lemos no fragmento B1:

Mas é preciso que de tudo te  
instruas: tanto (emèn) do intrépido coração da verdade persuasiva  
quanto (edè) das opiniões de mortais em que não há confiança (pístis) verdadeira  
(àlethés).  
Contudo, também isto aprenderás: como as aparências  
precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é. (DK B 1, 28-32)<sup>58</sup>

A distinção sugerida por Parmênides distingue dois de objetos de conhecimento, qualificando um deles como verdadeiro, persuasivo, e o outro, privado de verdade, e, portanto, não digno de confiança. Mas para isso, aquele que se dispõe a conhecer deve buscar instruir-se (*pythésthai*) acerca de todas as coisas, de ambos os tipos de objetos de modo a perceber a diferença entre eles e ser capaz de operar distinções entre verdades e falsidades. Os mortais não possuem, a princípio, a verdade confiável, mas tão somente a possibilidade de conhecer. Apresenta-se, assim, uma nova perspectiva para o conhecimento. A verdade é

<sup>56</sup> Sobre o impacto do pensamento de Parmênides na antiguidade, ver Patricia Curd, **The legacy of Parmenides**, 2004.

<sup>57</sup> Essa mesma distinção viria a ocupar o debate contemporâneo acerca do estatuto do conhecimento científico no século XX, como vemos, por exemplo, na obra de Karl Popper, que não sem razão, era um entusiasta do pensamento de Parmênides. Popper aproximou os problemas tratados por Parmênides dos problemas da ciência moderna e contemporânea atacando o que chamou de problema da demarcação, aquilo que distingue ciência da não ciência ou pseudociência. Karl Popper, **The world of Parmenides - essays on the Presocratic enlightenment**. Routledge; Londres, 1998, p. 119-120.

<sup>58</sup> Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 111: Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι/ ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ/ ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης. / Ἄλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Trad. ligeiramente modificada. Nós preferimos a tradução de *pístis* por confiança. Santoro traduz *pístis* por fé.

resultado de distinções operadas por aquele que se coloca no caminho investigativo consciente da necessidade de estabelecer de modo claro as diversas relações entre o que é e o que pode ser. O conhecimento verdadeiro é possível, porque o mundo apresenta uma ordem não aparente que pode ser capturada pelo pensamento e expressa pelo discurso.

Os elementos da tradição mitopoética estão presentes em Parmênides não apenas na forma que ele escolhe para verter seu pensamento, mas também no recurso ao tema dos caminhos e às divindades. No seu próêmio, o fato de Parmênides recorrer uma divindade na para a apresentação de suas teses, não significa que elas sejam objetos de uma revelação divina. Este recurso tem por objetivo acenar para a natureza divina, ou seja, eterna, do que será enunciado. A palavra não é mais uma revelação ou inspiração divina, como no quadro da poesia mítica, mas palavra humana.

Parmênides propõe um caminho de acesso ao conhecimento e pensamento verdadeiros, um caminho que possibilita superar os equívocos presentes na investigação acerca da natureza das coisas, ao mesmo tempo em que um modo para clarificar a linguagem como ferramenta através da qual se expressa o que foi conhecido e pensado. Para alcançar estes propósitos é que se fará necessário um discernimento, uma *krisis*, A exigência é normativa, e exigirá uma nova postura daquele que busca o conhecimento verdadeiro. E será neste cenário que a noção de justiça fará sua aparição como uma noção norteadora do novo modo de operar o pensamento, de produzir conhecimentos e de compreender o mundo.

## 2. O caminho de acesso à verdade

Uma das condições expostas por Parmênides para acesso ao conhecimento verdadeiro é a identidade entre pensar e ser, como apresentado no fragmento B3: “... pois o mesmo é pensar (*noeîn*) e também ser.”<sup>59</sup> É estabelecido um isomorfismo de estrutura, o que é, ou seja, o que pode ser conhecido possui uma estrutura que pode ser acessada por aquele que investiga, uma vez que, pensar e ser possuem identidade de estrutura. Essa paridade de estrutura entre pensar e ser, é o que permite ao pensamento capturar o mundo, não como algo lá fora, mas organizar as informações percebidas em forma de conhecimento. O *lógos* presente em todas as coisas é capaz de viabilizar a compreensão, pois preserva em si mesmo os elementos para acessar, descrever e teorizar o mundo. O acesso à verdade do mundo não é

---

<sup>59</sup> ... Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

mais por meio das musas que falam através dos seres humanos, mas o próprio pensar é capaz de se alinhar a estrutura do mundo.

Plotino, uma das fontes de B3, coloca Parmênides como tendo antecipado Platão e ele no que tange a identidade entre ser e pensar, sustentando que não haveria pensamento fora do ser.<sup>60</sup> O ser seria uma condição necessária e verdadeira imediatamente, não havendo nada anterior ou mesmo fora da relação ser e pensar.

A identificação entre ser e pensar, contudo, não leva a uma mesmidade, ou seja, o pensar é o mundo, pois se assim o fosse Parmênides estaria defendendo que tudo reside no pensar.<sup>61</sup> Parmênides exige que haja uma postura de conhecimento que fará dos seres humanos investigadores de todas as coisas, tais como sol, a lua e os astros (DK28 B10) para isso formula uma metafísica lógica<sup>62</sup> sobre o ser.

A lógica de Parmênides não é a de uma mera criação humana, fruto de ficção, mas antes o resultado da correta adequação entre pensar e ser. A partir da correta adequação na forma de expressar o cosmos a abertura ao conhecimento ocorrerá, a correta abertura ao verdadeiro. Assim, justiça como caminho, como método, carrega a necessária condição de adequação entre pensar e ser. Essa adequação é possível porque justiça é indicar (que segundo o dicionário de português significa mostrar com dedo ou com um sinal, revelar, deixar transparecer<sup>63</sup>) deixar transparecer o que é por meio do método proposto por Parmênides.

Indicar ao modo de justiça não é criar verdades, mas revelá-las, o cosmos impõe-se ao pensamento, aquilo que pode ser conhecido, somente a partir de uma sintonia entre pensar e ser. A verdade é consequência de um modo correto de pensar, segundo um método confiável, como apresentado no fragmento B2. Parmênides coloca a busca pela verdade, como atividade ativa do ser humano, dependente de uma postura que seja desenvolvida sobre bases normativas capazes de discernir o falso do verdadeiro, o visível do inteligível.

<sup>60</sup> Plotino de Licópolis, filósofo neoplatônico que viveu entre 204 a 270 e-c, escreveu sobre Parmênides: “Accennò ad una simile teoria anche Parmenide prima di quello [di Platone] identificando l’essere e il pensare e non riponendo l’essere nelle cose che si manifestano, poiché «lo stesso è infatti “pensare” ed “essere”», come egli dice. E afferma che l’Essere è immobile – sebbene gli aggiunga il pensare – escludendo da esso ogni movimento, affinché rimanga identico, e lo paragona ad una sfera, dal momento che racchiude in sé tutte le cose e poiché il pensare non è esterno ma dentro di sé.” Plotino, **Enneadi**, V, 1, 8, trad. de Giuseppe Faggini, 2004.

<sup>61</sup> Uma forma de idealismo dogmático, a negação de que haja objetos externos, formulado por Kant para diferenciar de sua própria versão de idealismo, a saber, o idealismo transcendental.

<sup>62</sup> Tendo como base o fragmento B2, 7-5, Owen defende que Parmênides tinha em mente que tudo aquilo que pode ser pensado e falado, tem de algum modo existir. Implicando que tudo que é dito tem um conteúdo pensável que pode ser expresso e tem existência para o pensamento (Owen, G. E. L., 1960. “Eleatic questions,” *Classical Quarterly*). O conteúdo pensável tem de possuir uma estrutura que possa ser expressa de modo coerente, e é isso que tratamos aqui por lógica.

<sup>63</sup> <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/indicar/> visto em 12/03/2020.

Parmênides não estaria reduzindo o conhecimento a metafísica, negando assim o conhecimento sobre a física, mas indicando que aquelas coisas físicas, tais como as conhecemos imediatamente, não são a totalidade das coisas do cosmos. Como sugere Peixoto, acerca de Heráclito e Parmênides:

O desafio que se lhes apresenta consiste então em encontrar um método apto apreender não o que aparece aos sentidos, mas antes o que lhes escapa e que seja capaz, em última instância, de estabelecer uma conexão entre o sensível e o não sensível, construindo, graças ao que não é sensível, um discurso bem assentado, o que se dá mediante a ordenação dos dados advindos da experiência sensível.<sup>64</sup>

A relação sensível e não sensível não é assim, a redução de uma a outra, mas a de compatibilizar a relação que aparece dicotômica, fazendo com que os mortais tomem coisas que não são como possuindo características que pertencem somente ao ser. Tomado pela convicção daquilo que aparece imediatamente, os seres humanos ignoram o que escapa à apreensão imediata dos sentidos.

Parmênides aponta nesta direção no fragmento B4 onde diz

Vê como ausentes, no entanto, presentes firmemente em pensamento  
pois não apartarás o ente do manter-se ente  
nem se dispersando de toda forma todo pelo mundo,  
nem se concentrando.<sup>65</sup>

Os ausentes (*àpeonta*) não são os não seres, pela negação absoluta do não ser em B2, mas são as características que fazem com o que é seja compreendido e apreendido, possibilitando o encontro com a verdade confiável. A estrutura que é conhecida pelo pensamento não é a mesma que é conhecida pela percepção, mas uma completa a outra. A completude do ser é o que garante que o pensamento possa desvelar aquilo que é conhecido. Marques<sup>66</sup>, em uma leitura fragmento B4, que o próprio autor considera heterodoxa, ele diz:

Mesmo as coisas ausentes são presentes para a inteligência, pela inteligência. O-que-é continua indissociável tanto nele mesmo como para o pensamento que coincide com o-que-é e isso para além de toda a manifestação ou aparição, que as coisas dispersem ou se concentrem.

---

<sup>64</sup> Miriam C. D. Peixoto, Heráclito e Parmênides - A experiência dos sentidos entre o visível e o invisível. In. **O visível e o inteligível - Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga**, Ed. Ufmg, 2012.

<sup>65</sup> λεῦσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως/ οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι /οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον/ οὔτε συνιστάμενον.

<sup>66</sup> Marques, M. P. "O frag. 4 de Parmênides", **Anais de Filosofia Clássica**, Vol. 1, n° 2, 2007, p. 102.

As coisas que se tornam presentes ao conhecimento, isto é, aquilo que é mantêm conformidade com a noção de justiça é o que pode ser indicado como sendo verdadeiro, são coisas que foram tomadas por investigação. Aquele que percorre o caminho de investigação, vê (*leusse*), passa a ter clareza das características e constitui o ser.

Aquele que se coloca a investigar passa a ver o cosmos como sendo de um determinado modo. Por exemplo, enquanto um sujeito sem formação especializada em botânica no Brasil reconhece a árvore do café como sendo pé de café. O botânico vê a árvore do café como sendo do gênero *coffeea*, um arbusto da família *rubiaceae* etc. Assim, as características da árvore de café, não são não seres que passam a ser, mas são características que pertencem à estrutura daquela árvore para além da aparência sensível. Como sugerido por Marques, as coisas são presentes para inteligência e pela inteligência. Desse modo, o pensar é compreendido como uma postura ativa frente às coisas que são possíveis tecer conhecimento. O pensamento, contudo, continua limitado à esfera do ser, não sendo capaz de alterar a estrutura do ser, o que garante e possibilita o conhecimento confiável. Isso garante a relação indissociável, como aponta Marques, entre pensar e ser.

Assim, Parmênides pode afirmar em B5 que o caminho é comum: “comum, porém, é para mim, de onde começarei; pois lá mesmo chegarei de volta outra vez.”<sup>67</sup> O caminho tomado como justiça, aquele capaz de indicar o ser, se configura como um método que a partir do momento que for aplicado será idêntico ao método. O caminho é de ida e de volta, “a rota (*hodos*) do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma” (DK 22 B 59)<sup>68</sup> dizia Heráclito, o ponto aqui não é que reta e curva possam ser unificadas ou sejam a mesma coisa, mas que elas são “essencialmente ligados no interior da estrutura de uma atividade unificada e cheia de sentido”.<sup>69</sup> Nesse sentido é que vamos compreender o fragmento B5, tendo como norteador dessa compreensão a noção de justiça. Assim, um método de conhecimento que seja confiável, guiará o investigador ao conhecimento de todas as coisas, ao mesmo tempo em que se adequa e se consolida como sendo pensado com justiça. A tarefa do conhecimento como justiça é identificar a conexão que existe entre o pensamento e o ser. Portanto, o sujeito que conhece poderá validar aquilo que conhece como sendo também parte de um *lógos* comum.

<sup>67</sup> Εὐνὸν δὲ μοί ἐστιν/ ὀππότεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις.

<sup>68</sup> “Heráclito”, Trad. de José Cavalcante de Souza. In. **Os pré-socráticos**, col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Fragmento completo: γναφείῳ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή (ἢ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφῇ εὐθεῖα καὶ σκολιή· ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιέρχεται) μία ἐστὶ, (φησί,) καὶ ἡ αὐτή.

<sup>69</sup> Charles Kahn, **A arte e o pensamento de Heráclito**. Tradução Élcio Gusmão Verçosa Filho. Paulus, São Paulo; 2012 p. 295.

Aqueles que, no entanto, não compreendem este lógos comum, são levados ao erro, tanto como pensam e naquilo que indicam. Esses receberam duras críticas de Xenófanés,<sup>70</sup> Heráclito e Parmênides, cada uma a seu modo apontou os erros que frequentemente os seres humanos cometem, tanto por descaso quanto por falta de habilidade. Em resumo, por um lado os seres humanos erram por terem crenças e fazerem atribuições duvidosas aos deuses e as coisas ( Xenófanés DK 21 B11,B12,B14, B15 e Heráclito DK 22, B17, B40, B42) e por outro lado por causa das limitações no conhecimento (Xenófanés DK 21 B18, B23, B32, B34 e Heráclito DK 22 B1,B2, B4, B19). Parmênides sustenta as mesmas críticas de seus antecessores no fragmento B6<sup>71</sup>

Precisa tal dizer tá pensar que o ente é; pois há ser  
mas nada não há; isto eu te exorto a indicar.  
Pois [ ] desta primeira via de investigação,  
em seguida daquela 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,  
para os quais o existir e não ser valem o mesmo  
e não o mesmo, de todos o caminho é de ida e volta.<sup>72</sup>

Parmênides retoma aqui o argumento apresentado em B2, em que afirma que o não ser não é absolutamente, assumindo sua impossibilidade, uma vez que nada vem do nada (B6 1-2). Parmênides insere um elemento a mais na relação pensar e ser como apresentada em B3, a saber, o dizer (*légein*). O dizer aparece como expressão e meio pelo qual o pensamento se torna comunicável.

Em seguida é apresentada uma distinção entre dois tipos/modos de investigação: um, que diz ser necessário o pensar e o dizer (*krèn tò lègein tò noein tó èon*), que o ser é; o outro, é aquele dos mortais de duas cabeças (*díkranoi*), surdos e cegos indecisas massas (*àkrita phila*). Os mortais de duas cabeças são aqueles que não vêem as coisas ausentes de B4, pois

<sup>70</sup> Dodds é assertivo ao afirmar que a “contribuição decisiva de Xenófanés foi a descoberta da relatividade das ideias religiosas.” **Os gregos e o irracional**. Tradução Paulo Domenech. Editora Escuta, São Paulo; 2002 p.183. As críticas que Xenófanés dirigiu a tradição não saíram mais do debate filosófico científico. Ao longo do século XX o relativismo se tornou um lugar comum, que afeta não somente pensadores que a sustentam, mas também os cidadãos comuns que com frequência relativizam leis, normas e estudos científicos.

<sup>71</sup> Não irei sustentar nenhuma proximidade entre estes autores ou mesmo diálogo entre eles, mas somente a proximidade das críticas.

<sup>72</sup> Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. / Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἰργω>, / αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν [5] / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς / τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα. / Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κού ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

não ouvem e não enxergam de modo correto, isto é, não relacionam corretamente o sensível e o inteligível na investigação.

Os mortais de duas cabeças erram, aplicando categorias diferentes de modos diferentes. Não investigando de forma confiável, ao igualarem os valores de verdade do ser e do não ser, levando a falta de clareza e a confusão das palavras. Por essa razão, faz-se necessária a aplicação de um método e a tomada de decisão frente a estas questões. Os mortais de duas cabeças erram, pois são despreparados (*àmechanie*) para conhecer aquilo que não aparece imediatamente ao investigador, tanto ao observar e recolher informações da natureza sensível, quanto ao organizar essas ao modo de conhecimento confiável, via o método proposto pela deusa.

Dado que, para investigar além daquilo que é imediato, não basta ir além do sensível, mas é preciso ser capaz de organizar as informações procedentes do inteligível, torna-se necessário trilhar um novo caminho. Para isso, é preciso que não seja tomado pelas contradições e dualidades do pensamento comum e da percepção sem revisão. Portanto, a proposta de Parmênides para se alcançar um conhecimento confiável deverá contar com a apreensão sensível e, os dados obtidos desta apreensão deverão ser acolhidos e processados pelo pensamento. Parmênides sustenta assim que o conhecimento é possível, que o *lógos* mortal é capaz de organizar, alinhar e descobrir a estrutura subjacente ao cosmos que se articula com a noção de justiça, e essa é, talvez, a principal mensagem do filósofo.<sup>73</sup> Ser, pensar e dizer precisam ser compreendidas como unidade, assim é que seremos capazes de desenvolver conhecimentos que vão além daquilo que imediatamente aparece, descobrindo a imanente estrutura do mundo. Os apontamentos de Parmênides demandam o desenvolvimento de uma nova forma de operar o pensamento que vai ser delineada em maiores detalhes em B8.<sup>74</sup>

O movimento para a nova forma de conhecer é apresentado como um caminho, um método, em B7:

Pois isto não, nunca hás de domar não entes a serem:  
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

---

<sup>73</sup> Nestor Cordero argumenta que a teoria de Parmênides seria que sendo se é.

<sup>74</sup> Considerando que outras teses de Parmênides estão perdidas junto ao resto do seu poema.

Persiste a negação total do não-ser, definitivamente ele nunca poderá ser o caso. A investigação agora parte para a forma que deve operar o pensamento. Tendo como ponto de partida o próprio processo de pensar, sendo que as distinções não são sobre dois tipos de pensar absolutamente, mas entre duas maneiras distintas em que o pensamento opera. Nisso reside o erro dos mortais; de um lado as massas indecisas (*àkrita phila*), em que humanos erram por despreparo, por outro aquele em que os seres humanos investigam e buscam o caminho de conhecimento verdadeiro, e, portanto, devem discernir com a palavra (*krínai de lógoi*), operando pensamento. Aquele que conhece, deve compreender que investigar é conhecer de um modo específico, é um tipo de saber diferente daquele que humanos são levados, passivos e confusos a afirmar sobre não seres. Pensar é pensar *acerca* de algo. Desse modo, discernir é passar de um modo de pensar passivo para um modo de operar pensamento ativo, que seja capaz de avaliar aquilo que conhece e como conhece. Para que isso seja possível, o pensar não pode mais ser somente receptor de percepção, mas deve também selecionar, catalogar e avaliar aquilo que é tomado como parte do processo investigativo. A atitude das massas indecisas, surdas e cegas, são opostas e confrontadas com a correção sugerida por Parmênides, em que nossos processos cognitivos básicos de conhecimento, ver, ouvir e falar devam ser desenvolvidos de modo epistemológico, passando pela revisão crítica. É com o *lógos* e através dele que a investigação deve operar o discernimento. O *lógos* aplicado com justiça, isto é, indicando aquilo que é e como é, possibilitará o conhecimento confiável ao qual a deusa se refere. A operação de discernir está na base do método proposto pela palavra da deusa, separar e avaliar é tarefa de uma postura filosófica que visa o que é correto. O conhecimento deve ser transformado, aquilo que ouvimos, vemos e percebemos deve ser formalizado, assim ele se conecta com o mundo. O caminho de conhecimento que é para pensar (B2 2) e o caminho que leva a conhecer a si mesmo.<sup>76</sup> O conhecimento de si, perpassa compreender a própria estrutura do pensamento, possibilitando a compreensão da totalidade que integramos. Afinal, aquele que conhece é também o meio pelo qual o conhecimento se faz presente.

---

<sup>75</sup> Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· /ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα./ Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω./ νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν /καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον 5/ ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

<sup>76</sup> Heráclito DK22 101; Procurei-me a mim mesmo (*edizésámen emeōntón*). Trad. José Cavalcante de Souza. **Pensadores**, editora Abril; São Paulo; 1973. Heráclito investigou a si mesmo, como parte do processo de conhecimento. Assim, ele pensou acerca de si mesmo, Parmênides no mesmo ânimo, exerce a tarefa de pensar sobre o pensar.

A partir disso, Parmênides pode apresentar o único e último mito (*mýthos*) acerca do que é, o caminho cheio de sinais (*sémata*). Neste passo, Parmênides transmite uma tarefa necessária para qualquer investida acerca do conhecimento; *discernir* para *concernir*.

### 3. Os sinais de justiça

Os fragmentos B8 e B1 são os mais recentes, citados respectivamente por Simplicio e Sexto Empírico. O fragmento B8 possui 61 versos, tendo se tornado fonte importante para se compreender o pensamento de Parmênides, por sua extensão, argumentação coesa, lógica e metafísica, temos a exposição de uma base de sustentação para o caminho de conhecimento. É também no fragmento B8 que ocorre a última ocorrência direta da noção de justiça.

Os sinais que a deusa irá anunciar em B8 operam segundo o discernimento, a crise que o pensamento deve passar para então poder desenvolver, de acordo com a noção de justiça, um conhecimento confiável. Ao longo do fragmento B8 vemos a exposição de um modo de operar o pensamento, que a cada passo dado na argumentação, bloqueia a contradição e o uso trivial da linguagem e do pensamento na forma da negação absoluta do não ser.

Ainda uma só palavra resta do caminho:  
 que é; sobre este há bem muitos sinais:  
 que sendo ingênito também é imperecível.  
 Pois é todo único como intrépido e sem meta;  
 5 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,  
 10 depois ou antes, a desabrochar começando do nada?<sup>77</sup>

O procedimento adotado por Parmênides em B8 é um argumento em cadeia, em que é desenvolvido uma sequência de discernimentos sem cair em múltiplos significados, evitando, assim, cair nas amarras do não-ser, a coesão é característica desse passo do poema. Os sinais (*sêmatas*) do ser, se compreendidos da forma exposta em B8, levam à conclusão que discernir é um operação de identidade entre ser e pensar. Muitas relações podem ser

---

<sup>77</sup> Μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο/ λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι /πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, /ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἠδ' ἀτέλεστον· /οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, 5/ ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; /Πῆ πόθεν αὐξηθέν; Οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐασέω φάσθαι σ(ε) οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν/ ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν /ὔστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῶν; 10

desenvolvidas, porque descobrir as relações adequadas está garantido pela justiça, o resultado disso é o caminho. Portanto, os sinais característicos do caminho expostos em B8 concernem ao ser e não ao não-ser.

Nesse sentido o fragmento B8 se apresenta como parte fundamental do método de conhecimento sugerido por Parmênides sustentado, a nosso ver, pela noção de justiça. O *lógos* deve operar de modo a ser capaz de relacionar os sinais do ser, desenvolvendo unidade teórica, isto é, possuindo um postulado que seja capaz de explicar diversos fenômenos, sem cometer os equívocos dos mortais de duas cabeças. A deusa retorna argumentos anteriores, inserindo a cada ponto um novo argumento para dar sustentação ao que fora introduzido como caminho de conhecimento. Em B8 os argumentos anteriores, expostos em B2, B6 e B7, são apresentados como provas lógicas.<sup>78</sup> Duas interpretações são importantes para compreensão dos sinais do ser, como constituintes de uma noção de conhecimento que esteja alinhada à noção de justiça. A primeira delas é de Alexander Mourelatos.

Em 1979, Mourelatos publicou *The route of Parmenides*, obra que deu novo fôlego a interpretação do poema de Parmênides,<sup>79</sup> trazendo o que ele chamou de predicação especulativa. Essa tese parte da análise que Mourelatos<sup>80</sup> oferece de seis leituras de *esti* sem sujeito:

---

<sup>78</sup> A novidade inserida por Parmênides não é na quebra da tradição, mas na revisão da forma de expressão e compreensão do cosmos, exigindo estruturação daquilo que se diz ser conhecimento. Sobre isso: “Na tradição poética, Parmênides começa por recorrer aos deuses para garantir a autenticidade da sua mensagem. Todavia, inova, em relação aos poetas, por apresentar um argumento reflexivo, autenticamente filosófico, que explora uma evidência, característica de todas as mensagens que, a um tempo, instituem (dizem que há) e constituem (dizendo como é) o saber. Não se limita a afirmar: este é o saber! Vai mais longe, explicando como e por que é saber.” Santos, J.T. Introdução e comentários ao poema de Parmênides. In: **Parmênides, Da Natureza**. Trad., notas e comentários: José Trindade Santos. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009 p.63.

<sup>79</sup> A reconstituição do poema no século XX tem sua origem com a organização dos testemunhos e fragmentos proposta por H. Diels, trabalho que se tornou referência para os estudos modernos sobre os “pré-socráticos”. No compilado de Diels o poema foi dividido em duas partes: verdade e opinião, o que suscitou entre os intérpretes um amplo debate. A dicotomia foi estabelecida principalmente a partir dos versos 50-52 do fragmento B8. Neles, a deusa informa que ali terminava o seu discurso “verdadeiro” (*alêtheia*) e se iniciava um discurso “enganoso”, aquele que repousa nas opiniões dos mortais (*doxai*) (DK28 B 8 50-52). A tendência que prevaleceu entre os comentadores foi a de subestimar a importância, ou mesmo negar, a segunda parte do poema, a *doxa*, e a considerar a primeira parte, consagrada à *verdade*, como sendo a exposição do único caminho a ser cogitável, ou, ainda, em tentar compatibilizar as duas partes ou caminhos, *verdade* e *doxa*. W. K. C. Guthrie (1965, p.51-52), em *A History of Greek Philosophy*, defende a tese de que Parmênides teria se recusado a fazer recurso ao sensível por entender que somente segundo a razão seria possível haver investigação, e, ainda, que sua cosmologia não passaria de uma “apresentação enganosa” (*defeitful show*). G. E. L. Owen, por sua vez, em seu artigo “Eleatic questions” (1960), desloca o discurso de Parmênides para o campo da lógica. Segundo Owen, Parmênides teria derrubado as pressuposições de tempo, mudança e pluralidade. Tomando por base o fragmento B 2, 7-5, Owen defende que a tese de Parmênides consistiria em afirmar que tudo aquilo que pode ser pensado e falado, tem de algum modo existir. Mas nenhum desses estudiosos deixa claro porque então Parmênides teria se preocupado em discorrer sobre a ordem de mundo (*diakosmos*). Teria se ocupado desse tema por um mero recurso heurístico? Ou teria tido seu empreendimento um caráter destrutivo, como sugere Owen?

<sup>80</sup> **The route of Parmenides**, 2008, p. 269.

- 1 -  $\langle A \rangle$  existe: ex. “ele existe”
- 2 -  $(\exists x)Fx$ : “existe x, tal que x é F. Existe algo, objeto ou item que possui propriedade específica.
- 3 -  $(\exists x)x$  existe: “existe x tal que x existe. Algum ser existe.
- 4 -  $(\exists x)(\exists \emptyset)\emptyset x$ : “Existe x e existe  $\emptyset$  tal que x é (ou possui)  $\emptyset$  .
- 5 -  $(\exists x)\emptyset x$ : “Existe \_\_\_\_\_. Algo \_\_\_\_\_ existe.”
- 6 -  $\emptyset x$ : \_\_\_\_\_ is \_\_\_\_\_: “Algo é tal e tal”.

Mourelatos rejeita as cinco primeiras por preservarem a noção de existência, assumindo como adequada ao tipo de caminho de conhecimento proposto por Parmênides a de número seis, no qual o caso é “isto é tal e tal”.<sup>81</sup> Mourelatos compreende que:

O que tenho em mente são predicções em resposta à pergunta "o que é isso?" por isto não me refiro a um pedido de definição, nem a uma atribuição de um tipo, mas sim a uma exposição completa e à compreensão da identidade de uma coisa em tal extensão e de tal maneira que nenhuma outra pergunta com respeito a essa coisa precisa ou possa surgir. A predicção assim entendida é ao mesmo tempo análise, explicação e explanando.<sup>82</sup>

Mourelatos compreende que Parmênides estava preocupado com uma busca cognitiva (*cognitive quest*). Tal busca se voltaria para a noção de verdade, na qual a predicção especulativa seria uma estrutura aberta (*open frame*), para um método de inquérito. Na *doxa* haveria a aplicação dessa estrutura como “ferramenta” de superação das dicotomias estabelecidas pelos mortais de duas cabeças. Para dar suporte a essa interpretação, no entanto, Mourelatos assumiu a *doxa* como sendo lugar da ambiguidade no pensamento de Parmênides, lugar onde os mortais promovem a separação entre formas.<sup>83</sup> No entanto, assumiu também, que esse procedimento faz parte do argumento da deusa:

Implícito nessa tensão entre o kosmos, "ordem", e apate, "engano", está o aviso, não apenas que doxai são enganosos, mas também que o arranjo ou o contexto em que as palavras da deusa aparecem podem atribuir-lhes múltiplos ou conflitantes significados.<sup>84</sup>

A noção de engano é então enfraquecida, a *doxa* não é mais negada, mas é lugar da ambiguidade e do uso de ironia por parte da deusa faria parte do processo metodológico para aplicação da predicção especulativa. A tese de Parmênides, segundo Mourelatos, se

<sup>81</sup> “It is such-and-such”, **The route of Parmenides**, 2008, p. 276.

<sup>82</sup> **The route of Parmenides**, 2008, p.57.

<sup>83</sup> **The route of Parmenides**, 2008, p. 339.

<sup>84</sup> **The route of Parmenides**, 2008, p.

aproxima do debate contemporâneo acerca da lógica como instrumento para organizar o conhecimento.

A segunda interpretação dos *sêmatas* do ser proposta por Parmênides foi oferecida por Patricia Curd,<sup>85</sup> que sugere uma modificação no modelo de estrutura aberta (*open frame*) proposta por Mourelatos, primeiramente promovendo a distinção entre três variantes do monismo:

- 1 - Monismo material: em que existe única coisa subjacente na origem do *kosmos*. Seria o monismo do tipo de Tales e Anaxímenes;
- 2 - Monismo numérico: consiste na concepção que existe somente uma coisa ou item no universo. Caso normalmente atribuído a Parmênides e Melisso;
- 3 - Monismo predicativo: segundo o qual, cada coisa que é, e somente pode ser uma coisa. Tendo somente um predicado que indica o que ele é.

O monismo predicativo (3), segundo Curd, seria a tese correta para compreender a empreitada de Parmênides. Curd recusa o monismo numérico que foi aceito por Barnes, pois não deixava claro o que implicava, tendo afirmado somente que se trata do real monismo onde exatamente só uma coisa existe.<sup>86</sup> E o monismo material é negado a princípio no caso de Parmênides, uma vez que, o ser é um tipo de *arché* abstrato. Com isso resta o monismo predicativo, que segundo Curd implica que:

Se Parmênides pergunta para Tales se a água postulada como realidade subjacente pode realmente cumprir essa capacidade. E se a água é gerada, ou perecível, ou não é completa e coesa de um tipo único, então, apesar de ser de uma única coisa supostamente nomeada ou chamada do que-é, isso não pode ser uma entidade genuína e, portanto não pode constituir a natureza de qualquer coisa.<sup>87</sup>

Uma entidade genuína não pode conter outras entidades nem se corromper. O tipo de entidade que Parmênides teria em mente estaria largamente atestado pelos *sematas* apresentados em B8: ingênito (*àgénéton*), imperecível (*ànolethrón*), todo único (*oûlommelés*), intrépido (*àtremès*), sem fim (*àtéleston*), uno (*hèn*), contínuo (*synexés*). Uma entidade genuína, do tipo que Curd sustenta estar exposto em B8, é encontrada no atomismo.<sup>88</sup> Os átomos são assumidos por Leucipo e Demócrito como entidades imutáveis que, no entanto,

---

<sup>85</sup> **The legacy of Parmenides**, 2004, p. 65.

<sup>86</sup> **The legacy of Parmenides**, 2004, p. 66, nota 7.

<sup>87</sup> **The legacy of Parmenides**, 2004, p.70-71. Tradução nossa.

<sup>88</sup> Em Empedócles e Anaxágoras já estão presentes as características parmenílicas do ser, mas no atomismo vemos a mais sofisticada das aplicações dos *sematas* do ser.

variam de tamanho e forma sem deixarem de ser uma entidade genuína.<sup>89</sup> O monismo predicativo de Curd é coerente com os testemunhos de Aristóteles, segundo o qual Leucipo teria transposto para o campo físico os argumentos ontológicos de Parmênides. No entanto, ao tratar da relação entre *alétheia* e *doxa*, Curd segue o mesmo caminho de Mourelatos e enfraquece a noção de engano, o que leva a negação de toda cosmologia apresentada na *doxa*, segundo a ordenação Diels-Kranz. Segundo Curd, “o problema e o engano estão, aparentemente, não na tentativa de dar uma explicação cosmológica, mas nas falhas ontológicas dessa cosmologia”.<sup>90</sup> Curd se apoia no fragmento B9 para sustentar que, ao nomear formas separadas, os mortais operam uma distinção não somente de nomes, mas também uma distinção ontológica de princípios. Assim os mortais de duas cabeças como anunciado em B6, nomeiam formas que não poderiam ser nomeadas separadamente e assim não reconhecem entidades genuínas, do tipo proposto. Nesse procedimento ocorreria o engano condenado por Parmênides.

A tese de Curd apresenta uma das mais completas análises dos sinais do ser e como eles integram um método de conhecimento baseado em aspectos metafísicos e lógicos aplicados no conhecimento da natureza. No entanto, as entidades genuínas seriam os elementos básicos da explicação de qualquer fenômeno natural, o que leva aquilo que é poder ser considerado um tipo natural. Entretanto Parmênides, não desenvolveu no seu poema os sinais do ser, como se pudessem ser tomados como idênticos no campo natural. Isso porque, desenvolveu seu pensamento em direção a um projeto investigativo do ponto de vista da teoria, com isso promoveu um novo momento para o pensamento grego.<sup>91</sup>

Os sinais do ser, isto é, aquilo que constitui algo, não do ponto de vista material, mas do ponto de vista da estrutura lógica, para que seja considerada uma entidade genuína, deve ter suas características tomadas absolutamente. Assim, o conjunto de relações e características do ser, formaria uma entidade que fornece as bases para investigação de todas as coisas, pois teria por base aquilo que é sempre, sem começo nem fim.

---

<sup>89</sup> **The legacy of Parmenides**, 2004, p 187-188.

<sup>90</sup> **The legacy of Parmenides**, 2004, p.110.

<sup>91</sup> Segundo Kahn; “Foi Parmênides quem primeiro introduziu “o que é” (τὸ ὄν) como tópico central para a discussão filosófica, e o argumento paradoxal, através do que ele desenvolveu sua tese, tornou-se uma das mais criativas inovações na história do pensamento ocidental. Em primeiro lugar, ele elaborou o aspecto estático-durativo do verbo em uma afirmação sistemática de que o que é deve necessariamente ser não-gerado e incorruptível. E essa afirmação deu origem a todas as teorias sobre elementos do século V, inclusive à teoria dos átomos, como uma explicação de como as realidades mais fundamentais podiam permanecer imunes à mudança.” Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser. **Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1**; org. Maura Iglésias, ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997 p.161-162.

Por essa razão, o enfraquecimento que a tese Curd/Mourelatos promove da *doxa* como lugar do engano, não oferece uma explicação satisfatória para o desenvolvimento de uma concepção de mundo tão robusta quanto fez Parmênides. Pois, a nosso ver, não seria a natureza física apresentada no poema o problema, mas certa maneira de observar a natureza que seria a questão, esse seria o campo de investigação de Parmênides. Ele estaria investigando o campo metafísico e lógico que seria capaz de dar estrutura às teorias que buscam explicar a totalidade do cosmos, por isso a insistência em questões acerca da atividade de pensar. Sobre esse ponto, em busca da restauração da *doxa*, nos apoiaremos na posição de Cordero, que propôs uma saída satisfatória à questão.

Para Cordero (2010) é curioso que Parmênides mova consideráveis esforços sobre a questão da *doxa* e, no entanto em duas passagens e de modos diferentes direciona críticas a essa noção; (a) em B8 52 onde diz que as opiniões são enganadoras (*doxai apatêlon*) e em (b) B1 30 onde proclama que a opinião dos mortais não contém confiança verdadeira (*ouk eni pistis alêthês*). De acordo com Cordero o ponto (a) gerou três posições:

(1) Alguns (eu sou parte deste grupo) tomaram o texto literalmente e afirmaram o caráter "enganoso" do que Parmênides chama de *doxa*, cuja apresentação é justificada pelo caráter didático do poema. Parmênides expõe, de fato, a "teoria enganosa", a fim de forçar o ouvinte do poema contra a sedução que "qualquer ponto de vista humano pode impor a ele" (8.61). (2) A maioria dos intérpretes prefere enfraquecer o valor da palavra *apatêlon* (como já foi feito por Simplicius, o mais forte paradigma da "platonização" de Parmênides, Phys, 39. 10); e (3) eventualmente, em nossos dias, outro autor propôs a supressão da palavra *apatêlon*.<sup>92</sup>

A posição (3) diz respeito a Popper que sugere que a palavra correta no lugar de *apatêlon* (enganoso) na verdade era *apatêton*, incomum, inusitado (*unusual*). A posição (2) aproxima enganoso de aparência, fazendo de Parmênides precursor do platonismo. Para Cordero, a posição de Popper deve ser abandonada sem prejuízos, afinal, trocando palavras em textos filosóficos muitos problemas seriam resolvidos (e claro, tantos outros iriam aparecer). Platonizar Parmênides é inserir uma distinção ontológica entre ser e aparência, dicotomia essa, que segundo Cordero<sup>93</sup> era inexistente entre os gregos antes dos sofistas. Cordero adota a posição (1), segundo a qual o texto é tomado literalmente. Ou seja, de fato há

---

<sup>92</sup>The "Doxa of Parmenides" Dismantled. **Ancient Philosophy**, 2010 p.6. Visto em 03/05/2020 [https://www.academia.edu/35717368/The\\_Doxa\\_of\\_Parmenides\\_Dismantled](https://www.academia.edu/35717368/The_Doxa_of_Parmenides_Dismantled).

<sup>93</sup>The "Doxa of Parmenides" Dismantled. **Ancient Philosophy**, 2010 p.6. Visto em 03/05/2020 [https://www.academia.edu/35717368/The\\_Doxa\\_of\\_Parmenides\\_Dismantled](https://www.academia.edu/35717368/The_Doxa_of_Parmenides_Dismantled).

um discurso que é enganoso e que Parmênides estaria indicando que esse deveria ser abandonado. Portanto, uma parte da doxa foi tratada por Parmênides como sendo enganosa.

Para sustentar essa posição, sem perder os aspectos corretos que aparecem na doxa, Cordero sugere uma nova ordenação dos fragmentos,<sup>94</sup> uma vez que, ficaram relegados a doxa na ordenação Diels-Kranz toda a cosmologia, antropologia e cosmogonia de Parmênides. O erro apontado por Parmênides, de acordo com Cordero, estaria no uso dos nomes. O discurso fundamentado na opinião não geraria conhecimento confiável e seria apresentado didaticamente nos fragmentos B8.52-61 e B9 e suas consequências no fragmento B19. Os fragmentos B8.52-61, B9 e B19 constituem a doxa enganosa, cheia de prejuízos, fruto dos erros humanos de duas cabeças. Parmênides, a partir da organização dos fragmentos feita por Cordero, teria, não só se preocupado com a noção de ser como também fornecido material para formalização teórica de explicações de mundo e da origem do erro dos mortais. Assim, podemos retornar a interpretação do fragmento B8 e sua relação com a noção de justiça.

#### 4. Justiça, base para um critério

O caminho no próêmio, possibilitado por justiça, pode ser exposto no seguinte esquema: Logos → Justiça → Deusa → Verdade persuasiva/bem redonda. Em que, justiça é o eixo que permite que o logos humano acesse a verdade da deusa. A presença de justiça no próêmio como aquela que detém as chaves alternantes, divisora de caminhos e guardiã do acesso ao conhecimento verdadeiro, apresentam-na como detentora de discernimento, indicando o caminho. Justiça tem como função no caminho para o conhecimento apresentar de forma criteriosa o caminho correto. Como consequência, a justiça compreendida como função cumpriu o papel de relacionar cada elemento do logos a um caminho de conhecimento adequado. Portanto, para a viagem empreendida até a morada da deusa um só o *logos* se relaciona com o conhecimento verdadeiro. Esse *logos* se expressou persuasivamente nas palavras das moças (*koûrai*) que guiavam a viagem. E é com essa forma de conhecer que o jovem poderá caminhar em outro chão investigativo, considerando que já houvera outras

---

<sup>94</sup> Bruno Conte em A doxa no poema de Parmênides: uma investigação a partir dos testemunhos doxográficos, (tese de doutorado, PUC, São Paulo, 2016) propôs que a doxa fosse dividida em duas, a saber, a crítica referente a B8. 50-59 e a doxa doutrina que corresponderia ao fragmento B9 com a postulação das *ἀπχαί*. No entanto, para os fins desta pesquisa, a sugestão de Cordero é suficiente.

empreitadas investigativas que, no entanto, não tinham ainda a indicação do caminho/método adequado informado pela deusa, afirmando que o saber que será exposto é afastado do caminho dos homens (DK28. 27).

A chegada do jovem viajante até a morada da deusa não foi um acaso, mas foi permitido pela justiça. Visto que, o jovem viajante é chamado de aquele que sabe (*eidóta phôta*), sugerindo que a viagem não foi aleatória, mas que já havia a intenção da busca por um saber novo. O jovem possuía em seu íntimo, em seu *logos* os elementos necessários para enveredar-se em um caminho diferente do já percorrido pelos mortais. Assim, a justiça possibilitou a passagem do jovem que já possuía os elementos que podem ser conectados ao conhecimento confiável.

A disposição interna do jovem, podemos conjecturar, expressar-se na forma de dúvida e questionamento, sendo os primeiros passos na busca pelo conhecimento. A dúvida não leva ao excesso pois está fora da senda da desmedida, mas apresenta-se como moção, que é capaz de arrancar o ser humano das amarras do chão batido. Capacitando aquele que busca o caminho da investigação a conhecer tanto a opinião quanto a verdade confiável, contudo sem confundi-las. Essa é a imagem da viagem, abrupta e veloz.

A palavra (*èpos*) da deusa exige que o jovem de tudo se instrua (*pánta puthésthai*), tanto da verdade persuasiva quanto das opiniões dos mortais, para somente depois operar a crises entre um saber e outro. O método para o conhecimento confiável não ocorre de forma absoluta, mas de acordo com o confronto de posições. A opinião será confrontada com a verdade persuasiva, objeto da reflexão e de crise. O homem que sabe terá de confrontar-se também em seu íntimo acerca das opiniões que estão presentes em seu hábito (*éthos*), uma vez que, ele não está livre da errância da mortal. O homem que sabe não está além do mortal, mas tão somente em um caminho para investigação que seja adequada ao modo de conhecer humano.

O tipo de conhecimento disponível ao ser humano deverá ser avaliado na medida em que possa ser tomado como verdades confiáveis. Desde que, sejam seguidas as orientações da deusa que irá anunciar qual é o caminho em que aquele que sabe poderá encontrar o meio apropriado para investigação. Junto a isso, a deusa apontará os limites do que pode ser conhecimento, pois somente a um caminho pode ser aplicado o método:

Pois bem, agora vou eu falar, e tu, presta atenção ouvindo a palavra acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar: uma (*hé mèn*), para o que é e, como tal, não é para não ser, é o caminho de Persuasão – pois Verdade o segue –,

outra (*hé dè*), para o que não é e, como tal, é preciso não ser, esta via, indico-te que é uma trilha inteiramente inviável; pois nem ao menos se reconhecera o não ente, pois não é realizável, nem tampouco indicaria (DK 28. B2)<sup>9596</sup>

O anúncio da deusa em B2 exige novamente que seja operado o discernimento na empreitada de investigação, caminho de persuasão (*peithoûs*). São apresentados os caminhos (*hódos*) de investigação (*dizésios*) marcados pelas expressões de transição por um lado (*he mèn*) no verso 3 e por outro lado (*he de*) no verso 5, um que é ser e o outro que não é para não ser. O caminho do não ser não é conhecível, neste caminho o pensar não captura o que é.

O pensamento não pode indicar/mostrar/dizer (*phrázo*) sobre o que não é, sobre o que não é possível ser conhecido. A polissemia de sentidos de *pházo*<sup>97</sup> captura o que é para o pensamento possuir um caminho de reflexão. Os caminhos são a pensar (*noêsai*), eles são conteúdos da relação ser/pensar/dizer, e, portanto o método de conhecimento é para o pensamento o modo em que se desenvolve a investigação de todas as coisas. Ao não ser é relegado à inteira impossibilidade de acesso, pois ele não leva a nada. Somente um caminho de conhecimento resta.

A negação absoluta do não ser, na impossibilidade de ser indicado, está de acordo com o caminho de conhecimento pautado na noção de justiça, porque ela é aquela que indica e mostra o que deve ser. Assumir o não ser, seria negar o método para o conhecimento da forma expressa pela noção de justiça.

Parmênides explora a noção de justiça para além do campo moral e divino, e a traz para dentro do modo de conhecer dos seres humanos. A investigação não é somente normatizada por justiça do ponto de vista moral, mas passa a ter como princípio

<sup>95</sup> εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας./αἴπερ ὁδοὶ μούνηαι διζήσιός εἰσι νοῆσαι./ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι./πειθοῦς ἔστι κέλευθος (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),/ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι./τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπόν'/οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν)/ οὔτε φράσσαις.

<sup>96</sup> Segundo Charles Kahn, sobre a noção de ser: “A distinção semântica entre o ‘é’ predicativo e o ‘é’ de existência não corresponde exatamente à distinção sintática entre as construções predicativa e absoluta de *einai*. O valor mais fundamental de *einai* usado sozinho (sem predicado), não é ‘existe’, mas ‘é o caso’, ‘é verdade que’.” Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser. Trad. Mauro Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1997, p. 48. Assim o “ser” poderia ser expresso como verdadeiros nos casos; A é B como sendo “existe A tal que A tem a propriedade B” ou “é o caso que A é B”. Para Alexander Mourelatos em (**The route of Parmenides**, p. 57) a noção de ser seria: “O que tenho em mente são predicacões em resposta à pergunta “o que é isso?” por isto não me refiro a um pedido de definição, nem a uma atribuição de um tipo, mas sim a uma exposição completa e à compreensão da identidade de uma coisa em tal extensão e de tal maneira que nenhuma outra pergunta com respeito a essa coisa precisa ou possa surgir. A predicacão assim entendida é ao mesmo tempo análise, explicação e explanando (tradução minha).” Mourelatos compreende que Parmênides estava preocupado com uma busca cognitiva (*cognitive quest*). Tal busca se voltaria para a noção de verdade, na qual a predicacão especulativa seria uma estrutura aberta (*open frame*), para um método de inquérito. A estrutura aberta seria do tipo, “\_é\_” no qual o caso é “isto é tal e tal” (it is such-and-such, *Route* p. 276).

<sup>97</sup> Santoro traduz por indicar, enquanto Santos traduz por mostrar.

metodológico os elementos mesmo que a noção de justiça carrega. Um método que leve a verdades confiáveis, deve ser capaz de indicar, de mostrar aquilo que se propõe conhecer.

A necessidade de demonstrar o caminho que levou até a verdade do ser, começa a delinear a necessidade da prova. Aquilo que dará sustentação persuasiva ao método que pode levar a investigação a uma verdade confiável deve ser capaz de demonstrar rigorosamente os meios que sustentaram a conclusão. Da qual inferimos que, o método confiável que tenha como base a justiça expressará um *logos* capaz de convencimento e amplitude guiando o pensamento ao conhecimento de todas as coisas, como já havia anunciado a deusa.

Não se trata, contudo de uma verdade absoluta, mas a partir do *logos*, ao modo da justiça, aquele que se coloque no caminho de investigação poderá operar o discernimento de tal maneira a indicar verdades confiáveis. A verdade confiável deve então apresentar-se com rigor, com um método capaz de expressar articuladamente os pensamentos, de modo diferente da opinião dos mortais. Resulta que, a partir desse movimento do *logos* até a expressão persuasiva da verdade, o ser humano pode sair da condição de limitação, não mais pela ordem do divino, mas por sua própria tomada de postura frente às limitações inerentes ao seu modo de ser no mundo.

## **Conclusão**

Parmênides compreendeu que o ser humano não possui verdades absolutas. Xenófanes e Heráclito problematizam o engano, viram nele o limite e condição frequente do ser humano, Parmênides por outro lado buscou dar um fim no engano, ou pelos menos torná-lo menos frequente. Parmênides por meio de justiça, eixo que possibilita a conexão e abertura do *logos* para o caminho de investigação, buscou conectar, relacionar e unir em um método capaz de demonstração, sem engano, aquilo que no íntimo humano tantas vezes o leva ao erro, a busca pelo conhecimento. O pensamento ao modo de justiça tem como consequência a verdade.

O erro não é condição permanente dos seres humanos, mas somente um estado passageiro, causada quando há a falta de engajamento na atividade do pensar (não que isso deva ser a regra para todos os seres humanos, mas pelo menos para aqueles que se colocam no caminho de investigação que se pretende uma visão de mundo verdadeira).

A vida humana tem um quê de indeterminação que incomoda, somos tentados a todo o momento a assumir um ponto fixo e daí partir para explicação do mundo. Deste modo,

tantas vezes cometemos os equívocos que Parmênides sugere que sejam superados. Pois nossa forma de apreensão do mundo, nosso pensar e nossos hábitos formam um fio condutor de ação e somente no interior desse pano de fundo que a experiência tem valor, tem significação. Somente no interior desse pano de fundo que a justiça se constitui como método, para que a partir da errância os humanos aconteçam a correção.

Com justiça nos agarramos ao mundo, ela é o eixo através do qual o mundo se abre para o pensamento, sem ela não teríamos acesso ao mundo, ficaríamos presos à opinião sem confiança.

O próêmio de Parmênides constitui-se como um programa didático que na forma de orientação para um método, tem na noção de justiça um momento de transição, entre o divino e mortal. Justiça passa ser base estruturante na formação de um modo adequado de aquisição de conhecimento. A figura mítica dá lugar à noção quase conceitual de pensamento racionalmente articulado.<sup>98</sup>

Todo o movimento da viagem empreendida até a morada da deusa é formando por constantes distinções âmbitos, trafegando do meio divino metafórico, dia e noite, para o âmbito metodológico de aquisição e sustentação de um meio apropriado de investigação, na distinção entre o que pode e deve ser conhecido, o ser, contra o que não deve nem pode ser conhecido, o não ser.

Resulta que, podemos a partir da noção de justiça como exposta no próêmio de Parmênides, extrair os primórdios de uma teoria do conhecimento que buscou responder como poderia ocorrer a investigação do cosmos, a partir do aparato de pensamento disponível ao ser humano. Esse aparato não poderia mais ser totalmente dependente de uma explicação mítica, mas deveria dar conta de seus próprios pressupostos.

Parmênides sugere que o aparato de pensamento humano é sim capaz de formular um modo apropriado de investigação, uma vez que o ser humano é possuidor de *logos*. No entanto, ao operar o *logos*, meio pelo qual os seres humanos expressam o pensamento na forma de linguagem, os hábitos multifalantes e a incorreta aplicação da percepção, fazem com que eles cometam os erros. Esse erro constitui a opinião não confiável, segundo a exposição da deusa em B1.30.

A solução é que o *logos* se fundamente em um método, caminho de conhecimento que leve à verdade persuasiva. Para isso, o *logos* deve ser capaz de se assemelhar ao modo de ser de justiça, que rigorosamente é eficaz em discernir o que é do que não é. A justiça passa de

---

<sup>98</sup> Que terá sua melhor exposição no fragmento B8.

figura auxiliar do pensamento de Zeus, como em Hesíodo, para noção estruturante do modo de investigar dos mortais. A partir dos encaminhamentos de justiça, um novo lugar da investigação é aberto no chão batido dos mortais.

## Capítulo 3 - A justiça como caminho

### Introdução

A noção de justiça ocupa um papel fundamental na filosofia<sup>99</sup> de Parmênides e representa uma inovação no uso do termo tal que o atesta a tradição. Mesmo que a noção de justiça venha carregada de referências divinas, creio que possamos trabalhar o termo justiça (*dike*) dentro de um contexto de teoria do conhecimento. Nossa opção de trabalhar a partir do recorte de uma teoria do conhecimento justifica-se pelas questões e sugestões feitas por Parmênides ao longo de seu poema, que direta ou indiretamente tratam de; Como nos conhecemos? Quais tipos de conhecimento existem? Qual a origem dos nossos conhecimentos? Quais são as condições para que algo seja verdadeiro? Ao longo deste trabalho, evidenciaremos como a noção de justiça articula-se com outras noções em cada contexto no qual aparece (O termo justiça aparece no poema três vezes; B1 14, B1 28 e B8 13), o que sustentará nossa escolha. Conforme salientou M. Marques é emergente que se compreenda a noção de justiça, não mais no contexto mítico, mas inserido no contexto da filosofia nascente:

É verdade que *dike* aparece no nosso texto personificado enquanto uma deusa. Ela possui as chaves das portas; ela ouve as palavras das filhas do Sol e se deixa persuadir por elas. Ela remove as trancas das portas e permite que o jovem passe por elas. Mas, se quisermos avaliar com precisão o sentido que ela adquire na medida em que é inserida num discurso filosófico, devemos reconhecer que não se trata mais de uma divindade à qual se pode dirigir ritualmente.<sup>100</sup>

A justiça é apresentada no poema de Parmênides ainda com contornos míticos, contudo, esse não é o problema. O que pode se tornar um problema e trazer grandes dificuldades para compreender o uso da noção de justiça e sua aplicação é querer

---

<sup>99</sup> Concordo com a posição de André Laks acerca do uso da palavra filosofia ao se tratar dos pré-socráticos: “Por mais lacunar que seja nossa informação sobre os termos “filósofo”, “filosofar” e “filosofia”, nós sabemos o bastante acerca deles para dizer que começam a ser utilizados em um sentido quase técnico no último terço do século V, no momento em que a “investigação sobre a natureza” passa a ser denominada como tal. Mas isso não significa que, em um caso como em outro, não se possa ou não se deva ir além. Contrariamente a uma pressuposição muito difundida, o critério da existência de uma atividade, ou de uma representação, não é fornecido pela existência da palavra correspondente. [...] É importante que se possa continuar a descrever como “filosófica” uma *démarche* intelectual que precedeu a aparição do conceito, como da própria palavra” **Introdução à “Filosofia Pré-Socrática”**. 2013, p.69.

<sup>100</sup> Marques, M.P. A presença de Díke em Parmênides. **Kléos**, n.1, 1997, p. 17-31.

compreendê-la fora do contexto do divino, na exigência de uma separação radical entre mito e filosofia. A filosofia em seus inícios constitui-se através de diversos tipos de discursos.<sup>101</sup>

Para avaliar como o termo justiça opera nos dois contextos em que aparece, proêmio e no que ficou conhecido como fragmento ontológico, primeiro é preciso de uma definição mínima ou noção geral do termo. Para isso veremos algumas indicações de como podemos compreender o termo justiça. O termo *dike* (justiça) em grego, segundo E. Benveniste, tem a raiz \**deik-* que forma mostrar (*deíknumi*) e no latim dizer (*dice*) resultando no sentido de “mostrar verbalmente”, com autoridade e de modo imperativo.<sup>102</sup> Esse mostrar verbalmente de modo imperativo torna-se uma fórmula: “Fazer justiça não é uma operação intelectual que exija mediação ou discussão. Se transmitem fórmulas que convêm a casos determinados e é papel do juiz consiste em possuí-las e aplicá-las.<sup>103</sup>” Desse modo, justiça assumiria o papel de norma e estabeleceria o limites daquilo que é a razoável a ser feito.

Já em *O caminho poético de Parmênides*, M. Marques entende que o termo justiça em Parmênides “se refere a uma disponibilidade interior ética e intelectual, que orienta o desejo pelo coração da verdade”<sup>104</sup>, e que na busca de um caminho para o conhecimento, a justiça se revelaria como uma aliada da verdade. Para J.G.T. Santos o uso do termo justiça em Parmênides é próximo daquele de Anaximandro, ou seja, refere-se a um princípio que assegura a ordem cósmica. Para este autor, à justiça, “vingadora” (*dike polýpoinos* DK28 B1. 14) cabe o “encargo de manter o equilíbrio do todo”, o que é garantido pela reparação das faltas por ele sofridas<sup>105</sup>. Posição similar é apresentada por E. Havelock, que depois de fazer um breve percurso dos usos da noção de *dike* em Anaximandro, Heráclito e Parmênides, conclui que o sentido do termo *dike* entre os denominados Pré-Socráticos seria de princípio regulador e de norma fundamental, no que seguem a tradição homérica no uso do termo, mas

---

<sup>101</sup> “... essa oposição não pode nos levar a uma dualidade na qual a filosofia encontra-se reduzida ao polo oposto do mito. A verdade que a filosofia busca, à qual pretende e aspira, não é a verdade estritamente conceitualizável, a autosuficiência do conceito puro e simples. A filosofia enraiza-se nessa dialética entre os diferentes modos de discursos: o mítico, o metafórico e o conceitual. Há um vai e vem necessário, permanente entre mito e conceito passando pela metáfora: devemos reconhecer e preservar o fato de que há sempre uma certa mediação narrativa dentro do próprio discurso racional.” Marcelo Pimenta Marques, **Mito e Filosofia**. 1994 p.8. (Páginção conforme publicação online, <http://marquess56.blogspot.com/2010/11/mito-e-filosofia.html>).

<sup>102</sup> E. Benveniste, **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas**, p. 301-302.

<sup>103</sup> E. Benveniste, **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas**, p.302. (Tradução nossa).

<sup>104</sup> Marques, M.P. **O caminho poético de Parmênides**. 1990, p.48.

<sup>105</sup> J.G.T. Santos, (2001, p. 57 v). Este autor traduz o epíteto *polýpoinos* que aparece em B1, v. 14, atribuído a *dike* por “vingadora”. As traduções que são mais comuns é “justiça de muitas penas”: Cavalcante (“justiça de muitas penas”, 1989, p.121), Frege (“Justice, prodigue en maintes peines”, 1987, p. 5) e O’Brien (“Justice, Who metes out many penalties”, 1987, p. 5). Nós preferimos a tradução de Fernando Santoro que, opta por traduzir o epíteto *polýpoinos* por “rigorosa”. Isto porque, a justiça rigorosa se alinha com a exigência de uma noção de verdade que seja capaz de expressar-se com justiça. A deusa exige que o caminho de instrução seja de verdade persuasiva e confiável (B1.29-30), o que sugere que para a possibilidade de instrução é preciso de rigor e de método.

eles o teriam transposto do terreno da tradição mitopoética, enquanto potência divina, para aquele da explicação cosmológica<sup>106</sup>.

Retomar as aplicações feitas por pensadores anteriores a Parmênides da noção de justiça é indispensável para nossa pesquisa, mas fizemos a opção diferente de Havelock e Santos, acima mencionados. Estes, ao analisarem os usos da noção de justiça entre os Pré-socráticos, consideraram que eles compartilhavam de uma mesma concepção. No entanto, mesmo que compartilhassem de uma mesma noção, não parece ser o caso que a usassem da mesma maneira. Queremos com a retomada dos usos da noção de justiça por Hesíodo, Anaximandro e Heráclito, marcar que há de novo no uso que Parmênides fez da noção em questão.

A nosso ver, Parmênides inseriu a noção de justiça no contexto de uma teoria do conhecimento. A transição de uma discussão do âmbito divino para âmbito humano dependia de uma nova relação do ser humano com as coisas que ele busca conhecer. Em Parmênides e entre aqueles que filosofavam em sua época a transição entre um discurso mítico que expressava a verdade dos deuses, passou para o discurso que diz sobre a natureza, sobre a totalidade daquilo que o cosmos. O discurso nesse sentido emerge das nossas relações com a natureza das coisas e talvez esse tipo de pensamento fez com que Parmênides sustentasse com tanta convicção que o pensamento expresse e indique o ser. Se, como apontou Benveniste, justiça se apresenta como uma fórmula que convém ao juiz possui-la e aplicar, dentro do contexto de uma teoria do conhecimento, cabe ao conhecedor possuir tal fórmula que se expressa, na proposta de Parmênides, via um método/caminho para o conhecimento de todas as coisas de forma confiável e acompanhada de verdade.

Parmênides usa de elementos míticos em seu poema como forma de passar sua mensagem, no entanto ele firma como discurso a reflexão filosófica. Assim, Parmênides junto a tradição, transformou a noção de justiça ao longo do século V a.e.c, trazendo-a do macrocosmo onde figurava ainda como potência divina para o microcosmo onde passa a figurar como elemento de reflexão da diferença e da crise.

---

<sup>106</sup> E. Havelock, **The Greek concept of Justice**. 1978 p.268.

## 1. Um método para o correto pensar

O poema de Parmênides tem em sua exposição a intervenção divina orientando o modo de proceder do ser humano. No proêmio há o arrebatamento de um jovem a morada de uma deusa inominada, a qual vai ao longo do poema lhe oferecer um ensinamento ainda não conhecido aos mortais. Esse arrebatamento é promovido pelos *daimones*, mediadores do acesso do ser humano ao âmbito divino e as filhas do sol (*Heliádes*) que são as guias da viagem até a morada da deusa:

Éguas que me levam, a quanto lhes alcança o ímpeto, cavalgavam,  
quando numes levaram-me a adentrar uma via loquaz,  
que de toda parte<sup>3</sup> conduz o iluminado; 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, assim proferiu a palavra e me saudou:  
Ó jovem acompanhado por aurigas imortais,  
que, com éguas, 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.

Os ensinamentos da deusa serão apresentados ao jovem viajante como fios condutores para o pensamento. Parmênides ao longo do poema vai sugerir uma mudança de postura do ser humano frente ao que ele é capaz de conhecer, confrontando assim, um modo correto de prosseguir na busca do conhecimento em contrapartida de um modo enganoso. Portanto, o poema será compreendido por nós como se tratando de uma iniciação a um novo e articulado modo de pensar em oposição a um modo enganoso, tendo na figura da justiça sua noção estruturante.

Parmênides insere no poema um proêmio, ao modo de Homero e Hesíodo, como um processo de inserção na tradição e na cultura, uma vez que, é com esses autores que a muito a

tradição grega vinha dialogando. Esse procedimento está em comum acordo com a forma adotada pelos poetas para expressarem os feitos heróicos, os mitos e todos os ensinamentos éticos e formadores da cultura grega, assim dentro dessa tradição poética Parmênides descreve a viagem até o encontro com a deusa como meio de introdução ao seu programa de conhecimento. O meio de expressar o novo processo de conhecimento é formado sobre estruturas estabelecidas que se transformasse em novos caminhos a partir de novas demandas e necessidades.<sup>107</sup> Assim o chão batido dos mortais ganha novos contornos com a orientação da deusa.

A viagem empreendida até a morada da deusa no próêmio é um caminho permitido e indicado, respectivamente, por Norma (*Themis*) e Justiça (*Dike*). Norma é aquela que põe o que deve ser, que ordena segundo a ordem divina. Enquanto justiça aparece no poema como mantenedora da ordem e da estrutura que, a nosso ver, corresponde também à ordem do pensamento. Nesse sentido, justiça opera como um mostrar, aquela que detém e mantém as chaves do caminho, como aparece já no próêmio do poema.

A justiça se apresenta no poema de Parmênides como elo, *eixo* que mantém conectado a estrutura de um método de pensar que guiará o jovem e detentora de um saber que por primeiro será explorado por um mortal. A imagem do eixo será usada ao longo deste trabalho como uma analogia para compreender como a noção de justiça se conecta e estabelece relações com outras noções.

Ao descrever a viagem até a morada da deusa, Parmênides traz a imagem do eixo (*áxôn*) (B1.6) que mantém as rodas unidas ao longo e pela velocidade do carro é emitido um som de flauta (*sýriggos*). Por isso, tomaremos a noção de eixo no sentido de linha sobre a qual se origina uma unidade em simetria com o todo, remetendo à ideia de circularidade simétrica. Pensemos no eixo de uma dobradiça; a justiça é o eixo que mantém firme o pensamento ao mesmo tempo em que possibilita um campo de abertura para a avaliação de determinados casos, sem extrapolar o campo do que é garantido pela deusa. Assim, a justiça se expressa dentro de um campo de possibilidades determinadas, sem poder extrapolar para injustiça. Portanto, justiça é um eixo sobre o qual todas as demais noções aqui exploradas remetem.

---

<sup>107</sup> A.Macintyre em *Justiça de quem? Qual racionalidade* (1991 p.40) sugere que a herança de Homero: "...é parcialmente constitutiva da ordenação cotidiana das estruturas pressupostas da vida e da cultura, e ainda fornece alguns, talvez a maior parte, dos conceitos e modos de compreensão que, ao serem problematizados, questionam aspectos essenciais dessa ordenação e dessas estruturas." Assim a tradição de Homero cumpriria uma dúplici tarefa na formação da cultura Grega, fornecendo o material para estruturação e o mesmo sendo usado para reestruturação em um processo de geração e corrupção.

As figuras de Norma e Justiça parecem cumprir o papel de distinção entre dois âmbitos, por um lado o divino representado por Norma e o outro próximo ao mortal representado por Justiça. Sendo assim, Norma impõe uma noção de lei, moralidade que pertence somente ao âmbito divino. Enquanto Justiça pertence também ao âmbito mortal, como característica orientadora das ações humanas. Essa função já havia aparecido no começo da viagem, quando as musas que estão levando o carro encontram Justiça rigorosa (*dike polypoinos*) detentora de chaves alternantes que poderão dar passagem à morada da deusa. A primeira característica de justiça é aqui apresentada, detentora de rigor e de discernimento. Para que a justiça abra os portões foi necessário que as moças (*kourai*) usassem palavras persuasivas (*lógoisin*).

O modo pelo qual as moças abrem caminho para a morada da deusa está em conformidade com a noção de justiça como aquela que mostra e indica verbalmente, como aquela que abre os caminhos. Isso porque, o chão batido dos mortais é o caminho que limitou o acesso do ser humano à verdade da deusa. Parmênides, nesse ponto, insere-se na tradição de Xenófanes<sup>108</sup> que já havia salientado que o conhecimento humano é limitado. O ensinamento e o caminho de orientação que a justiça permite ao mortal alcançar são possíveis pelo uso correto de palavras. A exigência de um vocabulário correto vai retornar algumas vezes ao longo do poema e está intimamente vinculado à noção de justiça.

Parmênides várias vezes vai expressar a importância e a legitimidade do discurso como meio para o pensamento correto. O pensamento correto racionalmente exige um discurso coerente, envolve não ser contraditório, ou dito de outra forma, exige não ser derrotado por si mesmo. O pensamento correto racionalmente é o que possui método sendo capaz de indicar, como justiça, o que é o verdadeiro o que se contrapõe a um pensamento enganoso e opinativo, sem método e sem critério. Contudo, o pensamento enganoso e opinativo não é vazio, mas é sem método, não alcançando a verdade persuasiva/bem redonda como irá sugerir a deusa (B1.28-32).

No final do próemio é expresso de modo claro o que está em jogo no uso racional como meio de instrução para organização do pensamento humano. Com isso, Parmênides

---

<sup>108</sup> Parmênides teria sido discípulo de Xenófanes, tendo adotado algumas noções do mesmo. Xenófanes nasceu em Colofão, na Jônia, em 570 a.c.e. Teria sido contemporâneo de Anaximandro e crítico do antropomorfismo de Homero e Hesíodo. Teria defendido o monoteísmo e colocado em suspensão a capacidade do ser humano de compreender os deuses e todas as coisas. O fragmento B34 apresenta os limites do conhecimento e como consequência um paradoxo: E ao certo nenhum homem sabe coisa alguma/nem há de saber algo sobre os deuses nem sobre o todo de que falo/ pois se, na melhor das hipóteses, ocorresse-lhe dizer algo perfeito, / ele mesmo, no entanto, não saberia; opinião é o que se cria sobre tudo. (DK21 B34) Tradução Fernando Santoro 2011.

insere a necessidade de que para qualquer que seja o problema ou objeto de investigação é preciso primeiro saber sobre o caminho para investigação, este caminho aparece na forma de um método. O método é expresso em termos de um critério mínimo para qualquer pensamento humano, para qualquer tipo de empreitada na busca da compreensão de todas as coisas. É apresentado no final do proêmio um programa de aprendizado nestes moldes

Mas é preciso que de tudo te  
instrua: tanto (*emèn*) do intrépido coração da verdade persuasiva  
quanto (*edè*) das opiniões de mortais em que não há **confiança** (*pístis*) verdadeira  
(*àlethés*).  
Contudo, também isto aprenderás: como as aparências  
precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é. (DK B1 28-32)<sup>109</sup>

A noção toda/tudo (*tá pánta*) aparece quatro vezes no proêmio, três vezes na passagem acima e uma vez em B1.3. De modo imperativo a deusa exige que o jovem aprendiz de tudo se instrua (*pánta pythésthai*). O aprendiz é chamado de homem que sabe (*eidóta phôta*), em B1.3, esta exigência de instruir-se remete a uma tomada de postura, de posição por parte daquele que se coloca no caminho de conhecimento. É através de um caminho (*methodos*) que todas as coisas poderão ser compreendidas. Esse método implica em instruir-se tanto (*hemèn*) da verdade persuasiva (*alethéia eypeithéos*) exposta pelas palavras da deusa, quanto (*edè*) das opiniões mortais sem confiança verdadeira. A conjunção tanto (*emèn*) e quanto (*hedè*), usadas em B1. 28-30, chama a atenção para um modo de pensar que seja o termo médio entre verdade e opinião. O conhecimento se constitui a partir de um algo, de algum lugar, tanto a partir dos pensamentos como das coisas do mundo. A lógica da investigação aqui não postula o mundo, mas tenta com ele organizar nossa compreensão de mundo, como consequência a opinião também se torna objeto de investigação. No entanto, na medida em que a opinião mortal se mostrar enganosa, será negada ao discurso dos mortais a confiança para ser verdadeiro, pelo menos ao modo que vem sendo proferido.

A verdade persuasiva é o discurso que a deusa anunciará. O discurso verdadeiro, não é um discurso qualquer, mas se caracteriza por ser persuasivo e confiável. Nesse sentido um discurso que visa falar sobre o verdadeiro, não sendo somente sobre o verdadeiro, mas tendo de possuir também as características de um discurso que possa ser avaliado racionalmente

---

<sup>109</sup> Χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι/ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἤτορ/ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθής. /Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα/χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Trad. Fernando Santoro (2011) modificada. Nós preferimos a tradução de *pístis* por confiança. Santoro traduz *pístis* por fé.

como verdade. O discurso persuasivo e confiável é o que permite o acesso à verdade, é o que abre os caminhos.

As moças fizeram uso do *lógos* para convencerem a justiça a dar permissão de passagem à morada da deusa, bem expresso em palavras, o *lógos* abriu caminho para a verdade. Justiça detentora de chaves alternantes (*kleîdas àmoiboy's*) possui crises, capaz de indicar e abrir os caminhos que levam a verdade da deusa de forma confiável. O resultado é que o *lógos* articulado quando passado pelo crivo de justiça rigorosa leva ao acesso à verdade persuasiva. Assumindo o proêmio como parte de uma iniciação ao correto pensar, a noção de *lógos* aparece como importante na transição de um chão batido, âmbito limitado dos mortais para outro nível. Com o *logos*, começa a ser delineado as condições para o novo saber que será aprendido por aquele que se propõe ao pensar articulado, baseado em um método confiável.

O uso da noção de *logos* por Parmênides vinculado ao discurso e atestado nos testemunhos antigos sobre o autor. Aristóteles que discutiu em diversas de suas obras com aqueles que ele chamou de primeiros filósofos, diz que Parmênides *parece* (*èoiike*) estar discutindo segundo a *unidade formal* (*katà tòn lógon*), negando que existisse qualquer coisa fora do ser e com isso teria raciocinado melhor que Melisso (DK28.A24), que teria tratado o ser como material. O ser seria tudo que existe e nada existe fora dele, com isso Parmênides teria negado a geração e a corrupção, defendendo uma doutrina que não se atém à natureza das coisas (DK28.A25). Aristóteles recusou discutir as teses de Parmênides nas investigações presentes na *Física* (I 2 184b 15 a 185a 10), pois esse não teria empreendido na investigação física senão argumentos erísticas sobre o tema, ou seja, não teriam empreendido argumentos propriamente físicos, pois optou se guiar por um princípio imóvel sem considerar a experiência evidente, que a natureza é móvel. Os argumentos de Parmênides, segundo a empreitada da *Física* de Aristóteles, não levam à compreensão da natureza e devem, portanto, serem discutidos no campo da filosofia primeira. Aristóteles pontua que teses como a de Parmênides podem ser consideradas do ponto de vista dos argumentos (*lógon*, DK28.A25 colocar passagem Met.). Também em Met. I 986 b20 é atribuído a Parmênides ter compreendido o uno segundo a enunciado (*légein*) e em Met. I 986 b31 segundo a razão (*lógos*). No entanto Aristóteles em Met. I 986 b30, diz que Parmênides foi constrangido a seguir os fenômenos (*toîs phainoménois*) estabelecendo do ponto de vista sensível duas causas, quente e frio, o primeiro como o ser o outro como não ser. Aristóteles

não é rigoroso em sua pontuação e na mesma passagem afirma que o não ser nada é para Parmênides (*oúden éinai*).

Como vimos Aristóteles em um procedimento comum em suas investigações, às vezes é cauteloso ao dizer que Parmênides *parece* discutir segundo o lógos. De todo modo, Aristóteles recusa as teses de Parmênides por não estarem de acordo com o que é mais evidente, o movimento. Mesmo que tenha postulado dois princípios, o frio e o quente ou fogo e terra, fez isso, contudo como um recurso puramente teórico, sem estar de acordo com a sensação. Para Aristóteles quem teria transportado os argumentos de Parmênides do âmbito ontológico para âmbito físico com eficácia teria sido Leucipo (GC I 8 325a 23-30).

O vocabulário usado por Aristóteles, ao se referir às teses de Parmênides, são coerentes com procedimento discursivo racional: *lógon, lógos e légein*. Podemos inferir que do ponto de vista da discussão empreendida por Aristóteles sobre o ser, Parmênides é inserido como aquele que tinha preocupações discursivas acerca do ser. Outro ponto a se notar é que ele distingue Parmênides de Melisso, o qual teria falado do uno segundo a matéria (Met. 986b 20). Sobre o sucesso ou não da empreitada de Parmênides do ponto de vista de Aristóteles não é objeto desta pesquisa. Importa tentar aqui identificar qual tipo de investigação é possível depreender daqueles que com Parmênides discutiram. Portanto, para Aristóteles, Parmênides tratou de forma discursiva, ao modo da filosofia primeira, ao pensar sobre o ser.

O cético Sexto Empírico<sup>110</sup>, principal fonte de B1. 1-30, aponta nesta direção ao dizer que Parmênides julgou o discurso das opiniões como negativo por se apoiar em premissas fracas. Com isso teria também rejeitado a sensação, julgando o raciocínio filosófico o único verdadeiro. A sensação não pode ser forma de conhecimento, mas sim fonte de conhecimento. A questão do método se expressa aqui como exigência interna e anterior à atividade de investigação do ser humano. Aquele que se pauta em um discurso racionalmente articulado, de igual modo deve conhecer qual é e como opera o método apropriado e disponível ao qual fará uso.

Ao tratar da justiça, Sexto a compreende como sendo o pensamento, garantidor de apreensão segura dos objetos e operando a distinção entre o conhecimento verdadeiro pautado na razão e o pseudo saber dos mortais, em que não há confiança verdadeira. Em

---

<sup>110</sup> Sexto Empírico foi um médico grego que viveu entre os séculos II e III da era comum, importante fonte do ceticismo antigo. A citação de Sexto Empírico e o comentário ao poema de Parmênides se encontra em **Contra os lógicos** VII, 111-114.

seguida, Sexto, cita os versos 2-6 do fragmento B7, para sustentar sua interpretação de que Parmênides teria se afastado do conhecimento sensível:<sup>111</sup>

Mas o que pensas, separa desta via de investigação  
nem o hábito multitudinário (*éthos polipeiron*) ao longo desta via te force  
a vagar o olhar sem escopo, e ressoar ouvido  
e língua, mas discerne pela palavra (*krínai dè lógoi*) a litigiosa contenta  
por mim proferida<sup>112</sup>

A deusa exige que o jovem opere o discernimento pela palavra, que não ouça suas palavras de forma passiva, mas que se coloque à avaliar o que esta ouvindo. Na operação de discernimento realizada no logos está o caminho de aperfeiçoamento do pensamento delineando um caminho, método. Parmênides sugere que deva haver uma separação entre o caminho de investigação (*dizésios*), pautado no pensamento correto e fundamentado, do hábito (*éthos*) multitudinário, que está atrelado aos erros decorrentes da falta de discernimento no uso do olhar e do ouvido. Mas diferente do que afirma sexto (que Parmênides teria se afastado dos sentidos), os erros decorrentes da falta de discernimento no uso dos sentidos podem ser compreendidos como problematizados a partir de sua fiabilidade, isto é, eles não podem ser tomados como fontes do conhecimento, mas sim como meios para a investigação.

Diógenes Laércio<sup>113</sup> vai de encontro com a posição de Sexto acerca dos critérios de conhecimento estabelecidos por Parmênides, citando também os versos 28-30 de B1 diz que Parmênides de um lado sustentou o conhecimento segundo a verdade (*katà àlétheian*) e do outro segundo a opinião (*katà dóxan*) (DK28.A1). Em seguida Diógenes, citando B7.3-5, diz que Parmênides sustentou a razão (*lógon*) como critério (*kritérion*) de conhecimento sendo que da sensação nada se poderia reter de verdadeiro. Plutarco<sup>114</sup> também sustenta que Parmênides desenvolveu dois níveis de conhecimento, de um lado a verdade bem redonda, critério (*kritérion*) de verdade, do outro a opinião que acolhe muitas desigualdades (DK28.A34 citando B1.29-30).

---

<sup>111</sup> “So he too, as is evident from what has been said, proclaimed knowledgeable reason as the standard of truth in the things that there are, and withdrew from attention to the senses.” Sexto Empírico, **Against the logicians**, tradução do grego, Richard Bett, Cambridge, 2005 p. 25.

<sup>112</sup> ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα./Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω./νομῶν/ ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν/καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον /ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

<sup>113</sup> Diógenes Laércio, século III, sua obra se preservou por inteiro, escreveu a **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**, contendo a história e a doutrina de diversas tradições filosóficas antigas.

<sup>114</sup> Plutarco viveu entre 46 a 120 da era comum, foi um historiador, biógrafo, ensaísta e filósofo médio platônico grego, conhecido principalmente por suas obras **Vidas Paralelas** e **Morália**.

Segundo o L.S.J, a noção de *logos* quer dizer “a palavra ou aquilo pelo qual o pensamento interior é expresso”<sup>115</sup>, na mesma direção, Conte<sup>116</sup> aponta o *logos* como sendo “mais eminentemente, ou ao menos mais univocamente como “linguagem”. A linguagem é uma capacidade inata de se expressar de forma articulada e compreensível que possibilita que sujeitos que possuem ou não uma mesma língua e cultura compartilhem de informações a ponto de poderem se comunicar.<sup>117</sup> O *logos*, que faz com que justiça abra o caminho, possui a característica de ser *epiphrazomai* (prudentemente ou sabiamente). Portanto, o *logos* que permite justiça mostrar o caminho de acesso ao verdadeiro, deve possuir em si mesmo elementos do que é de justiça.

Spinelli sugere que Parmênides viu no *logos* três condições

(...) 1ª) que resultasse num *kósmos* (numa ordem) de palavras proferidas (*kósmon emôn epéôn*), porém, dignas de serem ouvidas (*kósmon akúôn*); 2ª) que manifestasse inerente ao dizer (*tò légein*) e ao pensar (*te noeîn*), o ser (*tò eón*), condição indispensável a fim de que o *noêma* (o pensamento nominal ou verbalmente expresso) condissesse com a verdade (*noêma amphis alêtheîs*); 3ª) que fosse capaz de conter uma convicção vigorosa (*pístios ischýs*), qual seja, a força persuasiva requerida pelo saber e pela razão. Pois, sem compromisso com a verdade (*pístis alêthês*), o *logos* não será jamais convincente (*pistôn lógon*).<sup>118</sup>

As três condições podem ser pensadas como que dependentes de justiça, isto porque, se o *logos* deve possuir como resultado palavras dignas de serem ouvidas, essas palavras devem ser articuladas racionalmente de tal maneira que carregue a identidade entre dizer, pensar e ser. Tais requisitos dependem de um critério confiável que possa ser expresso cumprindo as condições que sugere Spinelli.

Nossa sugestão é que esse princípio é justiça, que possibilitaria ao ser humano evitar os enganos, pois quando aplicado, o *logos* já estaria carregando os requisitos mínimos para o caso em questão. Requisitos mínimos, pois Parmênides tem em seu poema a exposição de um caminho, ao estilo de iniciação ao correto modo de investigação, o que acarreta certa margem de correção ao longo do aprendizado. O ser humano é falível, ao não possuir opinião confiável, mas pode alcançar as condições apropriadas para superar tais limitações, por meio de um caminho que poderá guiar o ser humano na constituição de um método.

Como o ser humano não é possuidor de verdades, como a deusa, ele deve possuir um método sólido que possa lhe garantir melhores possibilidades de acesso à verdade. Por isso,

---

<sup>115</sup> L.S.J, versão online, visto em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=lo/gos>.

<sup>116</sup> Bruno Conte, *Mythos e lógos no poema de Parmênides*, Puc, 2010.

<sup>117</sup> Cf. <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/linguagem/>.

<sup>118</sup> Spinelli, M. *Como os gregos romperam com as aparências*, p. 154.

deve o investigador se instruir de todas as coisas. Aquele que possui um método para investigação, estaria em melhores condições de não cometer os erros que comumente atrapalham na busca pelo conhecimento confiável.

Como vimos, a verdade (*àlethés*) não pode ser acessada diretamente pelo ser humano, pois ela não será acessada, a princípio, pela opinião mortal. A indisponibilidade do acesso à verdade no âmbito humano é caracterizada por um modo incorreto de agir por parte dos seres humanos ao buscarem o conhecimento. Nesse sentido, o caminho incorreto tem no relato da deusa a possibilidade de se constituir em um novo discurso, confiável e verdadeiro, caminho de acesso para compreensão da totalidade. Poderá o ser humano constituir um discurso que seja acompanhado de verdade? No poema de Parmênides talvez a mais expressiva passagem para responder a questão seja a exposição feita no fragmento B16:

Assim como a cada instante tem-se um mistura de membros retorcidos  
assim também se apresenta o pensamento aos homens, pois é o  
mesmo o que discerne pela natureza dos membros nos homens  
para todos e para tudo, pois o pleno é o pensamento.<sup>119</sup>

Parmênides faz uso de analogia entre a mistura de membros retorcidos (*krâsin meléôn polykáuptôn*) com o pensamento (*noos*). O pensamento se apresenta retorcido (ou errante na citação de Teofrasto), mas ele é capaz de uma dúplice atividade, pois é ele também que opera discernindo (*phovéi*). A exposição de Parmênides no fragmento B16 o aproxima de Heráclito, que sustentou que o *logos*, o que é comum (*xynói*) a todos os seres humanos, era perceptível via a inteligência (*nóôi*).<sup>120</sup> No entanto Heráclito também identifica o *logos* com um elemento material, o fogo cósmico (DK22 B41 e B64), enquanto Parmênides caracteriza o pensamento (considerando-se a identidade entre pensamento e *logos*), como sendo o pleno (*pléon*), capaz de organizar os membros retorcidos (percepção).<sup>121</sup> Essa dúplice atividade do pensamento é o que leva o humano ao erro.

A capacidade de correção do erro não é um mero aplicar de pensamento, mas é uma atividade que requer um método de discernimento (*krisis*) apropriado. A operação de pensamento (*noos*) pleno (*pléon*) pode via um método de investigação descobrir o que a “natureza ama ocultar”.<sup>122</sup> Parmênides assim, não estaria pensando somente na relação divina

<sup>119</sup> Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων./τὸς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό/ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν/καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

<sup>120</sup> “Os que falam com inteligência é necessário que se fortaleçam com o comum de todos, tal como a lei da cidade, e muito mais fortemente...” (DK22 B114) Trad. José Cavalcante de Souza, 1973.

<sup>121</sup> Aqui Parmênides introduz uma das questões epistemológicas mais fecundas e atuais, a relação entre sensação e pensamento, e em termos contemporâneos a questão da mente incorporada.

<sup>122</sup> Heráclito, DK22 B123.

e humana, pensamento e cosmos, mas também na relação despreparo/engano com conhecimento confiável. O despreparo pode levar o ser humano a uma compreensão equivocada das relações entre o divino e o humano, pensamento e cosmos e de todo conhecimento.

O critério (*kritérion*) expressa a condição necessária para que possa haver conhecimento, então ele se torna parte fundamental do conhecimento confiável. No próêmio a justiça aparece promovendo a crise, a separação entre o que é divino e o que é mortal, permitindo ao jovem acesso à um conhecimento novo, fora do chão dos mortais. O conhecimento verdadeiro é o que é permitido por justiça, indicado de forma rigorosa, via o uso de um *logos* que abre os caminho até a morada da deusa.

O *logos* é preciso no diálogo com justiça, não um *logos* qualquer, mas um capaz de romper com a tradição se apresentado com palavras articuladas, se identificando com a justiça. Parmênides evita aqui um retrocesso ao infinito sobre onde reside a ambiguidade no processo de conhecimento. O *logos* não articulado em palavras persuasivas e rigorosas é o que abre caminho para o engano e fecha o caminho para o conhecimento verdadeiro.

É preciso que o aquele que busque a compreensão de todas as coisas de acordo com a verdade, busque em seu íntimo um modo de orientar seu pensamento em direção a uma ordem de palavras que sejam capazes de expressar de forma clara a natureza. Este *logos* não pode ser criado e orientado pelo próprio ser humano, deve ele estar de acordo com o modo de proceder da justiça.

O *logos* é uma noção abstrata para expressar o resultado daquilo que é resultado do processo de pensamento, de modo que possa se referir ao cosmos, como a tradição desde Aristóteles já tinham colocado. Essa forma abstrata de pensamento, maneira pela qual os seres humanos são capazes de expressar pensamentos, não é capaz de ser critério de si mesmo, então é necessário que o *logos* seja confrontado com justiça e tenha nela sua base.

## 2. A justiça como critério de conhecimento

No fragmento B8, Parmênides segue apresentando os sinais do ser, as características que determinam necessariamente o que é e separa do que não é:

Assim, ou é necessário existir totalmente ou de modo algum.  
Tampouco que do ente, nunca força de confiança (*pístios*) permitirá  
surgir algo para além do mesmo; por isso Justiça<sup>123</sup> nem vir a ser

---

<sup>123</sup> “When he expounds the first *semata* (according to which that which is being is unbegotten and incorruptible), Parmenides says clearly that the power of Dike is none other than the force of conviction (*pístios iskhús*) (8.12).” Cordero, **By being, it is**, p.172.

nem sucumbir deixa, afrouxando amarras,  
 15 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 caminho  
 não verdadeiro – e qual há de existir e ser autêntico.<sup>124</sup>

Justiça aparece fornecendo a convicção de um conhecimento verdadeiro, garantido por uma argumentação coesa, que ao distinguir características daquilo do que é, leva a necessária adoção dos aspectos do ser. Os enunciados apresentados em B8 oferecem uma estrutura lógica cuja concepção ou sentido requer sua veracidade, pois assumindo as características apresentadas, chegaremos às mesmas conclusões. Tal veracidade, não pode ser alterada por mera convicção, por mera opinião sem confiança verdadeira. Não é o uso desprezioso da linguagem, nem a formulação sem o conteúdo do ser, mas a descoberta e demonstração da estrutura que fundamenta, possibilita e suporta o conhecimento verdadeiro.

Justiça é aquela que se mantém nas amarras, possibilitando o conhecimento verdadeiro, pois delimita a decisão (*krísis*), uma constante que extirpa o não ser absolutamente: é ou não é (DK 22 B8 16). Assim, Parmênides oferece uma exposição que justifica a razão de uma concepção de ser absolutamente. Pois nas bases seguras de justiça já está decidido (*kékritai*) aquilo que não é para o pensamento, visto que é impensável e inominado (*ànoeton ànōnumon*). Se o pensamento é condição necessária e suficiente para que haja investigação é impossível haver conhecimento daquilo que está fora do pensar, porque nada existe do lado de fora, pois não há fora.<sup>125</sup> Qualquer pensamento que escape desse esquema estará em caminho não verdadeiro (*où gàr àlethés êstin hódós*) (DK 22 B8 17-18).

O caminho decidido por justiça é autêntico (*etetymon*),<sup>126</sup> reconhecidamente confiável, pois nele o verdadeiro se manifesta, se deixa expressar de forma confiável.

---

<sup>124</sup> Οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί. / Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς/ γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι/ οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, /ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ / τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· 15 / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη./ τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

<sup>125</sup> Essa passagem soaria bem aos ouvidos de Hegel, que vê em Parmênides nascer sua própria concepção de ser: “ This thinking or imagining which has before it only a determinate being, existence, must be referred back to the previously mentioned beginning of science which Parmenides made – the one who purified and elevated to pure thought, to being as such, his own otherwise pictorial representations and hence also those of posterity, thus ushering in the element of science. – What is the first in science had of necessity to show itself to be the first historically. And we must regard the one or the being of the Eleatics as the first instance of knowledge by thought. Water and suchlike material principles are indeed meant to be the universal even though, as things material, they are not pure thoughts; numbers are neither the first simple, nor the self-abiding thought, but thought rather which is entirely self-external.” **The science of logic**. Trad. e edição de George Di Giovanni. Cambridge University Press, New York, 2010 p.65.

<sup>126</sup> Para Casertano: “o termo *etetymon* oferece uma significativa remissão, seja ao plano da realidade, seja àquele da verdade”, que são idênticos em última instância. A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides, **Kriterion**, 2007.

Porquanto, o caminho na medida em que é trilhado constitui-se como método de conhecimento, visto que a cada distinção promovida, aquilo que *é concernido* para compreensão das relações entre as coisas que são e das coisas que não são. Aquilo que *é* é completo:

Como existiria depois, o que é? Como teria surgido?  
 20 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.  
 25 Por isso, é todo contínuo: pois ente a ente cerca.  
 Além disso, imóvel, nos limites de grandes amarras,  
 fica sem começo, sem parada, já que origem e ocaso  
 muito longe se extraviaram, rechaçou-os confiança (pístis) verdadeira.<sup>127</sup>

O ser todo cheio do que é não possui nenhuma parte que lhe falte com o perigo de se cair no não ser. Todo pleno do é (*pān d'émpleón èstin èóntos*) e contínuo (*synéchesthai*) remetem ao conceito geométrico de círculo (imagem que será usada a seguir por Parmênides); conjunto de pontos internos a uma circunferência assim, por analogia, os sinais do ser constituem o círculo, enquanto justiça corresponde à circunferência, as amarras que garantem que o ser esteja mantido indivisível. A Justiça impõe nos limites de grandes amarras (*megálon èn peíراسι desmon*), aquilo que pode ser tomado como verdadeiro, negando tudo que não seja confiável, pois também é não verdadeiro.

O mesmo no mesmo ficando, sobre si mesmo pousando,  
 30 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.<sup>128</sup>

Parmênides ao apresentar justiça como por poderosa necessidade, condição do próprio pensar e do se expressar, mais uma vez o caminho de investigação se apresenta como condição favorável, pois existe aquilo para o qual o pensamento será capaz de descobrir. O processo de conhecimento, como meio formativo, não é uma tentativa em vão, mas está garantida por justiça que não é dependente dos mortais de duas cabeças, mas se apresenta

<sup>127</sup> Tradução Fernando Santoro, modificada. Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος./ Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· / οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι./ οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος./ Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. 25/ Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἔστιν ἄναρχον ἄπυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς

<sup>128</sup> Ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται/ χούτως ἔμπεδον αἴθι μένει· κραταρῆ γὰρ ἀνάγκη 30 / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει./ Οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· / ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέεξ, [μῆ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο./ Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

como meio de superação dos limites da atividade humana. Parafraseando a si mesmo, Parmênides retoma B3; “O mesmo é o que é a pensar e o pensamento de que é”, mais uma vez a identidade entre pensamento e ser é reforçada, pois é isso que ele quer marcar como sendo condição inalienável do conhecimento, pois é condição inicial do pensamento. Entretanto, em que reside a dificuldade e o erro dos mortais de duas cabeças? Se a garantia é de justiça, como os mortais ainda erram? Os trechos finais de B8 fornecem elementos para responder essas questões, sem dicotomizar o pensamento de Parmênides, como veremos a seguir.

E B8 continua:

Pois sem o ente, no qual foi proferido,  
 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,  
 40 surgir e também sucumbir, ser e também não,  
 mudar de lugar e variar pela superfície aparente.  
 Além disso, por um limite extremo, é completado  
 por todo lado, semelhante à massa de esfera bem redonda,  
 do centro por toda parte igualmente tenso, pois nem algo maior,  
 45 nem algo menor é preciso existir aqui ou ali.  
 Pois nem há não ente, que o impeça de alcançar  
 o mesmo, nem há ente o qual estivesse sendo  
 aqui mais ali menos, já que é todo inviolável,  
 pois de todo lado igual a si, se estende nos limites por igual.<sup>129</sup>  
 Aqui cesso para ti um discurso fiável e um pensamento  
 acerca da verdade;

O ser é uma propriedade do pensamento, sem o qual não é possível expressar nem encontrar pensamento. Com ênfase ainda maior a tríade ser, pensar e dizer é retomada, pois é imóvel e garantido por Moira. Entretanto, o dizer carrega a possibilidade também do erro dos mortais, pois eles podem instituir (*katéthento*) nomes (*onoma*) carentes de ser. Pois que, convencidos que os nomes carregam a verdade (DK 28 B8 39), promovem convenções e afirmações acerca da natureza de todas as coisas de forma equivocada. Em outras palavras, Parmênides parece sugerir que frequentemente os mortais de duas cabeças, usam nomes sem significado ou sentido para afirmarem aquilo que acreditam como sendo a verdade, como

---

<sup>129</sup> Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν, 35/ εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν/ οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ./ γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, 40/ καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν./ Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί,/ πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον/ οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστί τῆ ἢ τῆ. 45/ Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔσται, τό κεν παῦοι μιν ἰκνεῖσθαι/ εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος/ τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον./ οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει/ Ἐν τῶ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα 50/ ἀμφὶς ἀληθείης·

sendo aqueles nomes que indicam ou levam ao ser. A decisão está nisso, separar o que é, nomes com significados ou sentidos que expressam a identidade entre ser e pensar, dos nomes vazios de sentido, pois esses são meros nomes.

O pensamento que expressa o ser é completo por todos os lados como uma esfera bem redonda (*eukyklou sphaíres*), que Simplício ao citar o fragmento B1 29, caracteriza como sendo também característica da verdade. Bem redonda e inviolável, por todo lado igual em seus limites (DK 28 B8 48-49), características necessárias para um pensamento que se quer pautar por justiça, aquilo que indica em cada caso o que é devido, sendo ao mesmo tempo irreduzível ao contexto, mas com ele estabelece relações que dialogam entre si, no mais, expulsa como não via aquilo que está fora dos limites.

Impostos os critérios para o pensamento correto, baseado na concepção de justiça se faz necessário expor a posição contrária, àquela em que reside o erro dos mortais, que os levam ao confundir ser e não ser e tratá-los como uma única coisa em termos e medidas. Os elementos de um pensamento não confiável e carente de método finaliza a exposição acerca dos elementos constituintes de um pensamento confiável, filosoficamente articulado e capaz de superar dicotomias e opiniões sem conteúdo: “Aqui cesso para ti um discurso fiável e um pensamento acerca da Verdade (DK28 B8 50-51).” O *logós* apresentado é confiável, pois não é somente uma linguagem, mas é a própria estrutura do mundo, capaz de viabilizar ao pensamento descobrir tudo acerca da verdade (*àmphìs àletheías*). A justiça que mantém segura o ser permite que os humanos possam circular a verdade, captando seus sinais, percebendo as relações que a constituem.

No entanto, nem todos irão compreender o processo de conhecimento do mesmo modo, pois muitos deixaram guiar em seus peitos um espírito errante (DK28 B6 5-9)

51a partir daqui aprende opiniões  
de mortais, ouvindo o mundo enganoso de minhas  
palavras. Pois estabeleceram duas perspectivas de nomear  
formas, das quais uma não é preciso, no que estão  
desgarrados.  
55 Em contrários cindiram a articulação e puseram sinais  
separados uns dos outros: de um lado fogo etéreo da flama,  
tênue, muito leve, o mesmo que si mesmo em toda parte,  
mas não o mesmo que o outro, oposto ao que é por si  
mesmo os contrários, noite opaca, articulação densa e  
pesada.  
60 Eu te falo esta ordenação de mundo toda verossímil  
para que nunca nenhum dos mortais te supere em perspectiva.<sup>130</sup>

<sup>130</sup> δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας/ μάθθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων./ Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν/ τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν (ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν)./ Τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο 55/ χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ./ ἤπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἐσωτῶ πάντοσε/ τωῦτόν./ τῶ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό/ τὰντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε./ Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐκότα πάντα φατίζω, 60/ ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει

Enquanto em B6 vimos Parmênides apontar várias críticas gerais ao modo de pensar dos mortais, pois nada sabem (*eidótes oïden*) e devido ao despreparo (*amechanín*) agem como que possuindo duas cabeças (*díkranoi*) e, em conjunto, massas indecisas (*ákrita phyla*), na passagem acima são apresentados os erros cometidos pelos seres humanos ao buscarem expressar o mundo.

É anunciado o fim do discurso confiável, Parmênides apresenta a posição dos mortais de duas cabeças, os quais falam sem expressar o ser, pois são opiniões (*dóxas*) enganosas (*àpatelôn*). As opiniões enganosas são o resultado do uso equivocado dos nomes, sem métodos ou critérios, mas meras palavras sem significado. Aqui Parmênides promove a crise entre linguagem e mundo/*physis*, tal querela vai promover um amplo debate na antiguidade a partir dos usos que os sofistas farão dessa cisão, que dura até hoje em outros termos. Os meros nomes podem ser ambíguos e sem compromisso com a verdade, pois os mortais são levados cegos e surdos (no sentido de carentes de pensamento confiável) a convencionar nomes e tomá-los como verdadeiro. Bruno Conte sugere algo nesse sentido

A linguagem humana, no entanto, procura estabilizar o devir incessante: o nome (onoma) é capaz de dar uma aparência de identidade e de permanência para as coisas, sem que elas as tenham por si mesmas. Parmênides preocupou-se em ressaltar que a linguagem, estruturante da experiência humana, é essencialmente convencional (cf. *katéthento* repetidamente associado a *onoma*: B8,39; B8,53; B19,3).

O caráter convencional da linguagem exige uma postura diferente frente ao conhecimento para que não caiamos em falsas suposições e conclusões. Compreender o paradoxo da linguagem, que por um lado alinhada à justiça será capaz de superar as formas separadas, mas que por outro lado viabiliza o erro dos mortais, é parte constituinte da investigação filosófica. Sem com isso se limitar a linguagem, mas de reconhecer que parte do processo de conhecimento depende de uma linguagem que expresse o *lógos*, pois está em todas as coisas.

Parmênides se distancia das musas de Hesíodo que são capazes de “dizer mentiras símeis aos fatos” (*pheúdea pollà légein ètymoisin omoia*).<sup>131</sup> As pseudoverdades que as musas são capazes de dizer serão adotadas pelos sofistas como meio de suspender o compromisso com a verdade, mas o que Parmênides está chamando a atenção é algo anterior à isso, o engano é uma condição dos mortais, que mesmo quando buscam o conhecimento

---

<sup>131</sup> **Teogonia: a origem dos deuses**, 27. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

verdadeiro podem cair em enganos. Por isso a emergência de um método, caminho que leve a superação de alguns enganos se faz patente no poema.

Parmênides reforça a tarefa da filosofia ainda nascente, o compromisso com a verdade não é, por si só, garantia de conhecimento verdadeiro, mas é parte fundamental para formalização de um caminho que leve as verdades mais seguras e confiáveis. Assim, o caminho que leva ao conhecimento confiável em tudo se assemelha a justiça, pois representa a condição básica para uma nova postura frente aos diversos erros que fazem parte da condição dos seres humanos.

## **Conclusão**

Não é à toa que o fragmento B8 de Parmênides se tornou um dos primeiros exemplos do que chamamos de argumentação coesa e bem fundamentada. A distância entre o poema Sobre a Natureza de Parmênides e nós não é um empecilho para reconhecer de imediato sua relevância e esforço racional em nome de oferecer arcabouço conceitual para a investigação de todas as coisas. A empreitada de Parmênides e seus contemporâneos forneceu a base de sustentação para o desenvolvimento da filosofia e boa parte do seu campo de problemas. Pois, é característica da filosofia tentar se aprofundar em um determinado tema para tentar resolvê-lo, entretanto não foram poucas as vezes que esse movimento ocasionou o aparecimento de tantas outras questões.

No entanto, não há nenhum demérito nisso, a tarefa da filosofia é com frequência despreziosa quanto aos resultados imediatos. A busca pelo conhecimento, compreendido enquanto caminho, não tem um fim determinado, mas é tão somente um processo constante. Por essa razão, o caminho em busca do conhecimento, bem mais do que oferecer respostas imediatas, deve ser um caminho honesto, fundamentado em condições justas que avalie a cada momento as decisões a serem assumidas para dar o passo adiante, este seria o caminho da justiça. Essa seria a posição que compreendemos estar presente já em Parmênides e, sem prejuízos, podemos assumir que seja a posição de tantos outros pensadores, que cada um a seu modo está assumindo o compromisso com a verdade e por extensão estão praticando o caminho da justiça. Esse caminho permitirá ao conhecimento de todas as coisas de forma coesa, coerente e confiável. Essa é a mensagem do fragmento B10:

que há no Éter e as obras invisíveis da flama pura  
do Sol resplendente, e de onde surgiram.  
Sondarás as obras vagantes da Lua ciclópica  
Se sua natureza, conhecerás também o Céu que tudo abarca,  
de onde este brotou, e como a Necessidade o levou no cabresto  
a manter os limites dos astros.<sup>132</sup>

A postura justa daquele que investiga possibilitará que ele conheça os sinais do ser que estão dispostos na natureza. A partir da adoção de uma postura metodológica segura caracterizada por justiça, coerente e confiável, pois envolve não ser contraditório, isto é, não ser derrotado por si mesmo por suas próprias falhas e enganos. Os mortais irão conhecer no futuro (*eidéseis*) a totalidade dos fenômenos. Pois é tarefa daquele que se coloca no caminho de conhecimento validar o percurso, nisso reside a decisão mais importante enquanto pensador.

Portanto, ao longo da apresentação do caminho de justiça é ressaltada a importância de tudo se instruir (B1 28-29 e B8 51-52), pois no âmbito dos mortais, estabelecer as devidas relações possibilitará a superação dos erros da percepção e do processo de raciocínio. Nesse processo os mortais irão discernir todas as relações, tanto as verdadeiras e, portanto confiáveis das enganosas e falhas, e assim convergir todos os conhecimentos para a formação de um discurso verdadeiro que levará a descobrir a estrutura imanente do mundo. Desse modo, o ser irá se revelar ao pensamento de forma adequada, pois os mortais estarão preparados para identificá-los, porque irão discernir com o *lógos*, critério legítimo de conhecimento, garantido por justiça.

---

<sup>132</sup> Εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα/ σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο/ λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα  
καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο/ ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης/ καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς  
ἔχοντα 5/ ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν ἀνάγκη/ πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

## Considerações finais

Chegamos ao fim da proposta de investigação desta dissertação, jornada que partiu da análise dos usos anteriores da noção de justiça nos filósofos Hesíodo, Anaximandro e Heráclito para então interpretar as implicações para as formulações de Parmênides. Ao longo dos capítulos foi-se delineando as bases que sustentam nossa hipótese, a saber, que Parmênides faz uso da noção de justiça na forma do que hoje chamamos epistemologia. A estreita relação da noção de justiça com a epistemologia emergiu da análise dos fragmentos e testemunhos sobre o pensador, mesmo não sendo exaustiva nossa investida, estamos convencidos que a relação se sustenta.

No capítulo 1, vimos em Hesíodo a aplicação pedagógica da justiça, proposta enquanto caminho formativo e norma para o bem agir. Mediada pelo trabalho, a formação pedagógica adequada para o bem viver caminha com a ideia fixa na justiça, o que tornará possível evitar a desmedida e encontrar a justa medida. Assim, a necessidade de uma atividade humana calcada em um caminho ético é ressaltada, devendo se tornar um hábito no qual os humanos podem se orientar por meio dos ensinamentos da natureza.

A concepção ética de Hesíodo ultrapassa a relação dicotômica entre um saber ético por um lado e um ser ético por outro, pois se constitui e se realiza por meio de uma atividade orientada junto daquilo que a natureza exige. Os contratempos e acasos da vida oportunizam espaços de reflexão ética, não a partir de uma teoria moral estabelecida ou uma intuição especial, mas ocorre por meio de ambientes de tentativa e erro. Assim, o caminho dos seres humanos até a justiça é trilhado todos os dias e as soluções propostas são etapas do desenvolvimento ético que podem, a cada nova situação, serem refinadas e atualizadas, tornando-se, portanto um caminhar instrutivo. Portanto a proposta de Hesíodo se assemelha a um caminho didático.

Ainda no capítulo 1, vimos surgir em Anaximandro a relação entre as noções de tempo e justiça. O discurso mítico começa a ganhar contornos de discurso filosófico, Anaximandro encontra na justiça a função de sustentar a ordem inerente ao processo cósmico de geração e corrupção. De sua origem indeterminada passando a geração de todas as coisas e a destruição das mesmas, a justiça torna-se indicadora dos excessos, pois o processo de geração gera assimetria no indeterminado. Portanto, justiça é parte fundamental no processo cósmico no qual restabelecer a simetria é preciso e uma constante, de acordo com a ordem do tempo marcador das retribuições, estabelecer a destruição dos seres na medida, um a um

chegará o seu momento. Tudo aquilo que está sujeito a ordem do tempo terá seu fim, pois somente ao indeterminado cabe ser sempre.

E no final do capítulo 1, vimos Heráclito com uma concepção que eleva justiça acima dos seres humanos e dos deuses. A extensão dos apontamentos e correções promovidas pela justiça colocam até mesmo os deuses sob seu controle. O caráter vigilante de justiça a torna um arranjo cósmico que tudo coordena e a tudo fornece sustentação. Nesse sentido, nada ocorre que não passe por justiça, ou seja, oposta a ela. Portanto, as coisas na natureza ou tem sentido tendo justiça como sua base fundamental ou estão em oposição a ela, e assim, perdem seu significado. A justiça, como outras noções no pensamento de Heráclito, emerge como expressão polar, pois é sempre ela mesma em conflito com seu oposto, esta tensão subjacente a toda atividade é que reside a tese fundamental de que no fundo tudo é um.

Comprendemos que, a partir do exposto acima, ocorreu um deslocamento fluido no emprego do conceito de justiça no seu uso por Parmênides ao levá-lo para o quadro de uma epistemologia. A exigência de um critério epistemológico para se investigar a natureza do correto pensar, faz Parmênides tratar do acesso ao conhecimento de forma introspectiva, ao tratar do pensar sobre o pensar. Sua exposição lógica sobre os sinais do ser é um exemplo do esforço filosófico depreendido para se estabelecer a estrutura do próprio pensar e sua condição de acesso a um pensamento correto alinhado à justiça. Assim, Parmênides se distancia da tradição anterior ao estabelecer justiça no quadro de uma noção fundamental ao pensamento, que emerge das relações mais básicas entre ser, pensar e dizer. Esse é um deslocamento da forma de pensar a possibilidade de conhecer e não só uma nova forma de buscar conhecimento.

No capítulo 2 - Um caminho de investigação, passamos pelo debate acerca de quantos caminhos são expostos no poema de Parmênides tema que ocupou os comentadores do eleata desde a modernidade para então partimos para nosso objetivo, compreender o caminho como um método de investigação. O trajeto para a investigação é constituído de um processo de aprendizado e compreensão da condição humana limitada e mortal, caminhantes em um chão batido marcado pela presença constante da opinião sem reflexão. A compreensão da situação limitante dos mortais é condição fundamental para abertura do caminho de conhecimento. Caminho que leva ao uso epistemológico da noção de justiça, estabelecendo distinções, exigindo correções e buscando fundamentar em um método os sinais daquilo que é.

O pensamento alinhado a noção de justiça, instaura uma crise no seu próprio modo de colocar a questão sobre o que é conhecer. Nada pode escapar ao critério e a norma do que é,

portanto é crucial encontrar o que limita o conhecimento e o que possibilita sua melhor aplicação. Para tanto, no capítulo 3 – Justiça como caminho, a noção de justiça foi compreendida como única sinalizadora do caminho verdadeiro, no qual todo conhecimento adquirido possa ser demonstrado por meio de uma exposição discursiva justa, resultado de um caminho de investigação. A justiça é a sinalizadora do caminho de conhecimento desde o prêmio e ao longo da exposição do eleata vai se tornando uma noção chave, como buscamos sustentar. Somente assim, os seres humanos terão a oportunidade de acessar e expor um conhecimento autêntico, compartilhado e racional.

O deslocamento promovido no uso da noção de justiça no pensamento de Parmênides, portanto, ultrapassa aquela de Hesíodo, que aqui vou chamar de didático moral, pois procura além de ensinar e ser modelar, também formalizar aquilo que é aprendido. A instrução é acerca de um critério para o conhecimento, que como vimos se estabelece como caminho de investigação, pautado pelo caráter normativo da justiça. A norma instaurada por justiça é calcada em um critério de conhecimento que determina o que é em contraposição ao que não é como princípio ordenador da possibilidade de conhecer. Sem isso, os pensamentos vagam sem sentido, tratando não seres como aquilo que é. Portanto, para cada pensamento articulado existe uma estrutura, uma relação entre os conceitos e sua base lógica que se alinha ao que é e se vincula ao à verdade.

O conhecimento confiável não é resultado da mera opinião dos mortais bicéfalos, pois se instaura com rigoroso critério de investigação. Deste conhecimento emerge todas as características de justiça ao prescrever o modo e forma de observar e avaliar as percepções e as palavras. É preciso superar as palavras vazias, os puros nomes que Parmênides critica, em prol de uma norma guia que não é uma lei da natureza, mas também uma regra para o pensamento emergindo como um método.

## Bibliografia

### Fontes

#### primárias

AUBENQUE, P. **Études sur Parménide**. Tome I, Le poème de Parmènide, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

COXON, A.H. **The fragments of Parmenides**. Revised and expanded edition edited with new translations by Richard Mckirahan and a new preface by Malcolm Schofield. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

DIELS, H. KRANZ, W. **I presocratici**. Trad. It. Di D. Fusaro, M. Migliori, S. Obinu, I. Ramelli, G. Reale, M. Timpanaro Cardini, A. Tonelli. Milano: Bompiani, 2015.

DIÓGENES L. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1987.

GÓRGIAS, L. **Paráfrase do MXG do Tratado do não-ser de Górgias de Leontinos**. Trad. Aldo Dinucci, 2008.

HESÍODO, **Os trabalhos e os dias**. Edição, trad., introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

\_\_\_\_\_ **Teogonia**. Trad. JAA Torrano, 7ª edição, São Paulo: Iluminuras, 2011.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia, comentários**. Coleção “Os pensadores.” Trad. e org. de J. C. de Souza. São Paulo: Nova cultural, 1989.

SANTORO, F. **Filósofos Épicos I, Parmênides e Xenófanes**. Rio Janeiro: Hexis, 2013.

SANTOS, J.T. **Da Natureza – Parmênides**. Brasília: Thesaurus, 2000.

EMPÍRICO, S. **Against the logicians**. Trad. do grego Richard Bett. Cambridge: 2005.

#### Fontes secundárias

ANNAS, J. **The Morality of happiness**. Oxford University press. New York; 1993

ARISTÓTELES, **Metafísica vols. I, II, III**, 2ª edição. Ensaio introdutório, trad. do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

AUBENQUE, P. **Études sur Parménide**. Tome II, Problèmes d’interprétation, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

BENVENISTE, E. **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas**. Trad. Mauro Armino. Madri: Edições Taurus. 1983.

BERNABÉ, A. **Expresiones polares en Heráclito**. Disponível em: [https://www.academia.edu/1405442/Expresiones\\_polares\\_en\\_Her%C3%A1clito](https://www.academia.edu/1405442/Expresiones_polares_en_Her%C3%A1clito). Acesso em fevereiro de 2021.

BORNHEIM, G. **Os filósofos pré-socráticos**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

CASERTANO, G. **Parmenide il metodo la scienza l'esperienza**. Napoli: Loffredo, 1989.

\_\_\_\_\_ A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides, **Kriterion**, 2007.

\_\_\_\_\_ Verdade e erro no Poema de Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, Vol. 1 nº 2, 2007.

CORDERO, N. L. **By being, it is - The thesis of Parmenides**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

\_\_\_\_\_ The "Doxa of Parmenides" Dismantled. *Ancient Philosophy*, 2010. Visto em 03/05/2020 [https://www.academia.edu/35717368/The\\_Doxa\\_of\\_Parmenides\\_Dismantled](https://www.academia.edu/35717368/The_Doxa_of_Parmenides_Dismantled).

\_\_\_\_\_ Em Parmênides, 'TERTIUM NON DATUR'. **Anais de Filosofia Clássica**, Vol. 1 nº 1, 2007.

CONTE, B. **A Doxa no poema de Parmênides: uma investigação a partir dos testemunhos doxográficos**. Tese de doutorado. PUC - SP 2016.

\_\_\_\_\_ Mythos e lógos no poema de Parmênides. Dissertação de Mestrado. PUC - SP 2010.

CURD, P. **The legacy of Parmenides**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004..

DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Paulo Domenech. Editora Escuta, São Paulo; 2002.

GRAHAM, D.W. **Explaining the Cosmos**. New Jersey; Princeton, 2006.

\_\_\_\_\_ Heraclitus, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. Visto em agosto 2020: <https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/>.

\_\_\_\_\_ Empédocles e Anaxágoras: Respostas a Parmênides. Trad. Exclusiva do Companion da Cambridge University Press. In: A.A. Long, **Os primórdios da filosofia Grega**. Ideias e Letras, 2008.

GUTHRIE, W.C. **A History of Greek Philosophy, II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus**, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

\_\_\_\_\_. **Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles.** Trad. Maria José Vaz Pinto, Lisboa: Presença, 1987.

HAVELOCK, E. **The Greek concept of Justice.** 1978. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 1978.

HEGEL. **The science of logic.** Trad. e ed. de George Di Giovanni. Cambridge University Press, New York, 2010.

KAHN, C. **The Thesis of Parmenides.** in. *Essays on Being.* Oxford: University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides. Trad. Marcus Reis Pinheiro. **Anais de Filosofia Clássica**, vol. 1 número 2, 2007. Disponível em: <http://www.afc.ifcs.ufrj.br/2007/kahn.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. **A arte e o pensamento de Heráclito.** Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser. Trad. Mauro Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1997.

\_\_\_\_\_. Anaximander's Fragment: The Universe Governed by law. In. **The Pre-Socratics - A collection of Critical Essays.** Edited by Alexander P.D.Mourelatos. New Jersey: Princeton Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Anaximander and the origins of Greek cosmology.** New York: Columbia University Press, 1960.

KIRK, G.S., RAVEN, J.E. e SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos – história crítica e seleção de textos.** Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

LAKS, A. **Introdução à “Filosofia Pré-Socrática”.** Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. Phenomenon and Reference: revisiting Parmenides, Empedocles, and the problem of rationalization. In. **Modernity's Classics**, ed. Sarah C. Humpheys and Rudolf G. Wagner. United Kingdom: Springer, 2013.

LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S. A Greek–English Lexicon no Perseus Project. Versão online, visto em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=lo/gos>.

MACINTYRE, A. **Justiça de quem? Qual racionalidade.** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2001

MARQUES, M. P. **O caminho poético de Parmênides.** São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. A presença de Díke em Parmênides. **Kléos**, n. 1, p. 17-31, Rio de Janeiro, Universidade do Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_ Mito e Filosofia. Visto em <http://marquess56.blogspot.com/2010/11/mito-e-filosofia.html>.

\_\_\_\_\_ O fragmento 4 de Parmênides, p. 102. **Anais de Filosofia Clássica**, Vol. 1 n° 2, 2007.

MOURELATOS, A. **The Route of Parmenides**. Revised and expanded edition by Alexander P. D. Mourelatos. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

\_\_\_\_\_ The deceptive Words of Parmenides “Doxa”. In. **The Pre-Socratics - A collection of Critical Essays**, p. 312-349. Edited by Alexander P.D.Mourelatos. New Jersey: Princeton Press, 1993.

PALMER, J. **Parmenides and Presocratic Philosophy**. New York: Oxford, 2009.

PEIXOTO, M.C.D. Heráclito e Parmênides - A experiência dos sentidos entre o visível e o invisível. In. **O visível e o inteligível - Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga**, Ed. Ufmg, 2012.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade do Pará, 1973.

PLOTINO. **Enneadi, V, 1, 8**. Tradução de Giuseppe Faggin, 2004.

POPPER, K. **The world of Parmenides - essays on the Presocratic enlightenment**. Routledge; Londres, 1998.

ROSSETTI, L. **Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”**. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.

SNELL, B. **A cultura Grega e as origens do pensamento Europeu**. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SPINILLE, M. Aísthêsis e nóêsis: de como a filosofia grega rompeu com as aparências. **Kriterion**, v. 50, p. 137-158, 2009.

SANTOS, J.T. Parmênides e a antepredicatividade. Filosofia. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, 32 (2015) 9-33.

\_\_\_\_\_ Presença da identidade Eleática na Filosofia Grega Clássica. **Journal of ancient Philosophy**, vol. III; 2009. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/viewFile/42558/46225>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

\_\_\_\_\_ Parmênides contra Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, Vol. 1 n° 1, 2007.

SASSI, M. M. “A lógica do eoikós e suas transformações: Xenófanes, Parmênides, Platão.” Trad. Luiz Otávio Mantovaneli. **Anais de filosofia clássica**, vol. 10 n° 19, p. 94-119, 2016.

VERNANT, J-P. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

VIEIRA, C. A polêmica de Heráclito contra Hesíodo. **Hypnos**; São Paulo: 2013.