

## A PRESENÇA DE *DÍKE* EM PARMÊNIDES

MARCELO PIMENTA MARQUES

*Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de Minas Gerais*

*"Quando vim, se é que vim  
de algum para outro lugar,  
o mundo girava, alheio  
à minha baça pessoa,  
e no seu giro entrevi  
que não se vai nem se volta  
de sítio algum a nenhum."*

Carlos Drummond de Andrade  
em *A Ilusão do Migrante*

No poema de Parmênides, encontramos *díke* tanto no prólogo (1,14 e 28) quanto no fragmento dito "ontológico" (8,14). *Díke* detém as chaves que abrem as portas aos caminhos de noite e dia. É *díke* e não uma má *moira* quem manda o jovem percorrer o caminho rumo ao âmago da verdade. E é ainda *díke* quem mantém o ser firmemente em seus laços. Três momentos que nos revelam o papel ordenador de uma potência divina no centro de um poema filosófico. Dentro do esquema mítico dos caminhos que estrutura o poema filosófico de Parmênides, *díke* permanece uma figura divina que controla, guia e amarra, companheira de *alétheia*. Por outro lado, o percurso no qual ela se inscreve é um viagem humana: o percurso do jovem que caminha rumo à divindade. Para além deste percurso interno ao poema, podemos também falar do percurso que o próprio poema executa, caminho poético de Parmênides que inaugura a filosofia enquanto busca pelo ser na palavra que se quer justa e verdadeira.

Parmênides abre seu poema como o relato da viagem de um jovem (*kouros* 1,24) ao longo do caminho da divindade (*daímon* 1,3). Ele é

transportado por éguas que puxam um carro que é conduzido pelas jovens filhas do sol (*heliádes* 1,9), figuras divinas, intermediárias entre o jovem aprendiz e a divindade luminosa. O relato se desenrola em vários níveis, todos propulsores do movimento para a divindade, o jovem sendo transportado pelos animais, pelo carro, pelas jovens, pelo próprio caminho<sup>1</sup>. E principalmente, pelo próprio desejo (*thymós* 1,1) (cf. O'Brien in Aubenque (Dir.), 1987, I, p.3).

### 1. *Díke* e *hodós*

"Lá estão as portas dos caminhos de noite e dia, e as sustentam encima e embaixo uma verga e uma soleira de pedra, e elas mesmas, etéreas, enchem-se de grandes batentes; dos quais justiça de muitas penas detém as chaves."<sup>2</sup>

Ao chegarem às portas que se abrem aos caminhos de noite e dia, as jovens filhas do Sol descobrem suas cabeças, retirando os seus véus. É nesse limiar entre noite e dia, que o filósofo encontra *díke* de muitas penas (*polýpoinos* 1,14), que tem as chaves que abrem as portas (*kleídas amoibóús*) para o caminho divino. *Díke* é portanto uma divindade que guarda o poder e o discernimento para aceitar ou não o jovem na morada da deusa. As *heliádes* pronunciam palavras doces e persuasivas em favor do jovem e *díke* permite sua passagem para o domínio do divino, que revela a verdade. O fato de *díke* estar presente enquanto divindade nos obriga a remeter o discurso-poema do filósofo ao contexto maior da cultura arcaica na qual ele se enraíza. A *díke* arcaica se insere no contexto do desdobramento da palavra mágica-religiosa e ao se associar à crença (*pístis* 1,30; 8,12,28 e 50) e persuasão (*peithó* 1,16; 2,4) constitui a configuração da verdade (*alétheia* 1,29; 2,4; 8,28 e 51) (Detienne, 1981, p.60sq.). Enquanto tal, *díke* é o nome de uma divindade, palavra que guarda a força realizadora das potências divinas, e que ao ser inserida num discurso filosófico, transfere para um novo contexto seu poder de

<sup>1</sup> Veja-se a frequência persistente dos verbos de movimento e de transporte : 1,1-5 - φέρουσιν, πέμπον, βῆσαν, ἀγούσαι, φέρει, φερόμεν, φέρον, τιταίνουσαι, ἠγεμόνευον

<sup>2</sup> Parmênides 1, 11-14. Tradução de Cavalcante de Souza modificada.

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθήρειαὶ πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

presentificação. *Dike*, enquanto nome da justiça, é de alguma forma a divindade justa que se torna presente na fala do filósofo.

Mas por outro lado, o relato poético-filosófico de Parmênides se desenrola entre a divindade, destinação última da viagem, e o desejo humano. Os parâmetros fundamentais de seu percurso são, portanto, *thymós* e *daímon*. *Thymós* é traduzido por uns como coração (Souza, 1973; Couloubaritsis, 1986), por outros como desejo (O'Brien in Aubenque (Dir.), 1987) Parmênides anuncia que o percurso que está prestes a traçar é aquele que distende todas as possibilidades humanas. Ir até onde o desejo possa levar (1,1) é seguir justamente aquilo que parece não ter limites, que sempre renova no homem a busca pelo que está além do nível humano. Mas o jovem filósofo que empreende a viagem ascensional ao se dispor nesse percurso encontrará divindades limitadoras, que indicarão os parâmetros para que seu caminho o leve efetivamente a bom termo. Os filósofos pré-socráticos vão elaborar pouco a pouco essa disposição afetiva que a palavra poética de Homero indicava como impetuosidade às vezes cega, às vezes sensível ao justo e ao verdadeiro (Frère, 1981, p.4-5). Em Parmênides, o *thymós* ainda não é visto como uma parte definida da alma, como em Platão e Aristóteles, mas já aparece como uma orientação do psiquismo que se destaca das potências obscuras para conjugar-se com a inteligência (*nóos* 4,1; 6,6), como indispensável na busca de *alétheia* e *díke*.

O sentido dominante de *díke* em Homero é esclarecedor: "o fato de mostrar, com autoridade de palavra, o que deve ser, isto é, a prescrição imperativa da justiça." (Benveniste, 1969, p.109). Mostrações esta que é essencialmente um ato de fala. No contexto da ação prática, dentro dos parâmetros culturais da sociedade grega arcaica, *díke* é fala normativa, palavra que prescreve este ou aquele curso para a ação, a propósito de uma ação particular vivida como conflito. Em Parmênides *díke* é transposta para o contexto de busca de saber e, apesar de envolver os mesmos elementos de *díke* no contexto da vida prática ela acaba por adquirir um novo sentido. Vejamos em que medida podemos reconhecer estes elementos no poema.

Em primeiro lugar, todo o relato do prólogo articula-se em temas de *démarches* discursivas. A problemática que o poema de Parmênides defi-

ne se circunscreve dentro do âmbito de discursos que pretendem ter acesso à verdade. O prólogo, a partir do qual se estrutura e se unifica o todo do poema, nos oferece o relato de um jovem que busca o ensinamento divino e que para tal empreende uma viagem ascensional pelo caminho da deusa, caminho este que é rico em palavras (*polýphemos* 1,2). O autor do relato é um personagem que fala de sua viagem; suas companheiras divinas suplicam (*parphámenai* 1,15) em seu favor; *díke* age em função de suas brandas palavras (*malakoisi lógoisin* 1,15) que têm uma eficácia persuasiva; e, finalmente, a deusa recebe o jovem e fala (*épos pháto, proseýda* 1,23) dos caminhos que ele tem à sua frente para seguir, pesquisar, pensar. Em segundo lugar, trata-se de um cruzamento de caminhos em relação ao qual deve-se fazer uma escolha, na medida em que os diferentes discursos se cruzam e se contrapõem numa situação de concorrência. Finalmente, esta concorrência entre os discursos se dá enquanto busca de legitimidade. Qual é o caminho que efetivamente leva ao que é, ao ser? O conflito entre os caminhos-discursos é julgado pela deusa.

Entretanto, neste primeiro momento, não se trata ainda da deusa que fala e que julga. O jovem tem apenas a pretensão de ser recebido pela divindade. Ele está a caminho quando é barrado pelas portas controladas por *díke*. Passar por *díke* e conseguir fazer com que ela abra as portas é condição para ter acesso seja à deusa, seja ao caminho do ser. As palavras das filhas do sol persuadem *díke* porque elas já são enunciadoras de um desejo de desvelamento. Não há dois momentos sucessivos numa linha temporal. Estar a caminho e atingir o fim são a mesma coisa. A "lógica mítica" que preside esta oposição - coisa desejada e homem que busca - não implica uma exclusão, mas um remetimento mútuo entre os dois termos. A sabedoria no nível humano é o mesmo que a busca pela sabedoria. A verdade e o desejo pela verdade se sobrepõem; o desejo pelo desvelamento, que já é um desvelar-se para aquilo que se busca, atua junto a *díke* e entra em composição com ela, fazendo com que se eleve o véu da noite e que sejam removidas as trancas das portas etéreas que dão acesso ao caminho para a luz.

Este desejo é um dis-por-se que encontra em *díke* o parâmetro para sua aceitação no domínio da verdade do ser que se mostra. Ao se mostrar

na sua fala, o filósofo expõe seu desejo, sua disponibilidade, que o constitui essencialmente, enquanto mortal que busca no divino sua justa complementação. A fala desejanse encontra seu limite e sua justa medida ao encontrar-se com a fala desejada. O desejo pelo ser anima uma fala que se pauta pela medida certa, medida esta que, em nossos termos contemporâneos, deve ser compreendida tanto a nível lógico quanto a nível ético. O *thymós* do filósofo segue uma crença que é uma confiança (*pístis*) que, como veremos, deve se por à prova numa decisão (*krísis*), um discernimento: é ou não é (8,15). A busca da verdade, para Parmênides, é necessariamente uma questão de confiança e de desejo, e apresenta assim sua profunda dimensão humana, a um só tempo afetiva e ética, ponto de partida para seu caminho lógico-discursivo.

O fato de o discurso do filósofo ser aceito por *díke* na morada divina, mostra que ele satisfaz às exigências de rigor e de correção do pensamento (Fränkel, 1975, p.352) e indica que ela é uma potência que rege o comportamento adequado, justo, daquele que busca a verdade (Gagarin, 1974, p.195). Estes dois sentidos devem ser incorporados num plano maior que envolve a totalidade do homem que busca. Portanto, *díke* se refere tanto à uma potência divina que regula o caminho de acesso à verdade como a uma disponibilidade interior ética e intelectual que orienta o desejo do jovem pelo coração da verdade.

Em resumo, *díke* tem, nesta primeira passagem do poema, um papel de mediação. Ela é uma figura essencialmente mediadora entre o humano e o divino, entre noite e dia, entre a ausência de discernimento dos mortais e o exercício de um discernimento luminoso e iluminador. Ela está presente num contexto permeado de imagens de mediação. O próprio tema da viagem já carrega em si um sentido de transição, de um processo que é um transporte. E ainda, o movimento acelerado do carro, cujo eixo emite um som agudo e chega mesmo a incandescer de uma luz que, no seio mesmo da sombra (noite), prepara a passagem para o domínio do dia (1, 6-8). Figura divina ela é também impulso humano que se submete a uma ordenação tanto a nível do agir quanto a nível do pensar.

Num outro nível ainda, o discurso-poema de Parmênides é um caminho que perfaz a transição (vvida por toda a cultura de sua época em níveis diferentes) entre mito e filosofia. O esquema mítico dos caminhos

é incorporado pelo filósofo como tema e como estrutura de seu discurso. Seu poema é um cruzamento de caminhos que se desdobram em discursos onde se encontram e se separam mito e filosofia. A filosofia surge estruturalmente do mito, no momento mesmo em que se tematiza como caminho (Marques, 1991).

Portanto, se por um lado *dike* é uma modalidade da palavra mágico-religiosa da qual depende o poder de verdade da palavra filosófica, por outro lado, é contra este contexto religioso que ela é posta como a condição para que o filósofo tenha acesso ao caminho do ser. É verdade que *dike* aparece no nosso texto personificada 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. O vocabulário dos primeiros filósofos é criado a partir do que inicialmente eram nomes de deuses: da plena epifania da potência à potência das genealogias, ao nome, à palavra com um resíduo de potência, à palavra como qualquer outra (Ramnoux, 1968, p.3-4). Portanto, mesmo se a palavra *dike* carrega consigo resíduos de potência divina, ela não é mais a divindade hesiódica que é tornada presente magicamente pela mera invocação de seu nome. O fato de que *dike* está aí personificada mostra que o discurso filosófico é atravessado pelo discurso religioso, não porque o filósofo lançaria mão de estratégias retóricas que lhe seriam exteriores, mas porque é do fundo cultural das seitas e das práticas religiosas que nasce seu discurso e é contra este contexto que ele deve se destacar para se definir enquanto tal. Ao recorrer a *dike*, Parmênides recria uma noção que é tradicionalmente uma potência divina, com poderes de ordenação e de estabelecimento de normas. Ele não rompe simplesmente com esta cultura religiosa, mas renova-a recriando-a de dentro. Ao inserir *dike* no caminho do jovem ele está rearranjando a cultura tradicional religiosa para que ela passe a aceitar novas práticas discursivas e novas significações.

## 2. *Dike e thémis*

"salve, pois não foi mau destino que te mandou percorrer esta via - pois ela está fora da senda dos homens - mas lei divina e justiça."<sup>3</sup>

Ainda no prólogo, a segunda ocorrência de *dike* no poema indica que além da função mediadora ela exerce o papel de mandatária do percurso do jovem que é levado à deusa (*théa* 1,22). Esta o acolhe pegando-o pela mão. A partir daí é a deusa quem fala (*épos pháto* 1,23). O primeiro comentário que faz, ao dar-lhe as boas vindas, refere-se às potências imortais que o acompanham e o conduzem a ela. Ter como companhia o divino é, como vimos, condição para a busca do jovem. São as boas potências divinas que o guiam, e não uma má *moira* (1,26-28). *Thémis, dike* e *moira* compõem uma configuração de potências ordenadoras, não só no prólogo mas também no fragmento ontológico. É bastante significativo que, nesse segundo momento, *dike* apareça associada a *thémis*. Vejamos como se dá esta relação.

Em Homero, *dike* é uma ordem única na qual não se diferenciam natureza e cultura. Ser *dikaïos* significa agir de acordo em essa ordem. Zeus preside a ordem cósmica e os reis presidem as comunidades humanas que nela se encontram. Esta ordenação maior que inclui todas as coisas e seres humanos está posta, estabelecida por *Thémis*. A justiça humana são sentenças proferidas dentro de contextos de conflito que só podem ser arbitrados por referência à *Thémis* divina. *Thémis* é inserida na ordem da vida dos homens através das sentenças justas proferidas pelos reis. *Thémis* estabelece e *dike* mostra o que está estabelecido no cosmos e que deve ser estabelecido entre os homens. Este entrelaçamento é tal que as duas ordenações cósmica e humana não se distinguem. O justo para um determinado ser é o que corresponde ao seu papel dentro de uma ordenação estabelecida. O conflito é administrado dentro de regras precisas. Um ser humano excelente é aquele que age de acordo com as regras sociais e cósmicas que definem o seu papel (eg. rei, guerreiro) e que ao fazê-lo exerce no mais alto grau as habilidades que este papel exige. O

<sup>3</sup> Parmênides 1,26-28. Tradução de Cavalcante de Souza modificada.

χαῖρ, ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι  
τῆνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἐστίν,  
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.

que implica também a aceitação por parte dos outros homens que exercem papéis equivalentes. Esta excelência ou virtude é *areté*. *Areté* se define portanto por referência a *dike*, mas pode também entrar em conflito com ela, como é o caso na situação conflitual paradigmática da *Ilíada*. Na medida em que agir bem significa recorrer a referências justas prescritas para o papel social que se exerce, vemos como *dike* poderá ser também pensada como um tipo de virtude, de excelência humana (MacIntyre, 1991, p.25-26). MacIntyre mostra como, a partir da tecitura conceitual da racionalidade prática implícita nos poemas homéricos, se constituirá a "estrutura da normalidade" que informa a ação humana no contexto da *pólis* grega arcaica e clássica (MacIntyre, 1991, p.36-37).

Em Hesíodo, além da dimensão cósmica, *dike* tem um caráter fortemente antropológico e é nessa direção que Parmênides a utiliza, aprofundando-a (Couloubaritsis, 1986, p.17). O saber filosófico é uma prática humana que começa a se destacar como uma atividade nova e distinta da sabedoria dos poetas. A filosofia nascente, aqui viagem rumo à divindade, é assim justificada como algo que se pauta pela medida interna do homem, pois é busca de saber, mas que é também ratificada pela divindade *thémis*, pois é dos deuses que emana a sabedoria. *Dike* designa, com relação a *thémis*, o direito humano por oposição ao direito divino (Benveniste, 1969, p.111). Utilizando *thémis* e *dike* conjuntamente, Parmênides articula uma lei que ultrapassa o humano e uma norma que se inscreve no seu íntimo. A partir dessa articulação ele aponta para os caminhos que se distinguem na medida em que se aproximam ou se afastam da lei divina. Parmênides lança mão do mesmo grupo de divindades tradicionais da medida e da desmedida utilizado por Hesíodo no contexto do trabalho da terra (Couloubaritsis, 1986, p.144) mas num novo contexto, o do saber. Enquanto figura mediadora e divindade que manda, que prescreve um percurso, a *dike* de Parmênides permite que sua filosofia, este novo modo de ação pela palavra, possa ser inserido, mesmo que problematicamente, no contexto da cultura tradicional. O filósofo busca o saber e o ser, que são da ordem do divino. *Dike* et *thémis* permitem que a ordem humana proposta pelo discurso filosófico inscreva-se na ordem divina, seguindo uma medida certa e um justo limite.

Heráclito nos mostra como *díke* se relaciona com *moíra*, através das Erínias.

"Pois o sol não ultrapassará as medidas; senão as erínias, assistentes da justiça, o descobrirão"<sup>4</sup>.

Esta passagem de Heráclito faz parte de sua cosmologia cujo núcleo é a doutrina do fogo que, segundo Marcovich, se estrutura a partir de alguns princípios básicos. O fogo é subjacente a todas as coisas. Na sua forma mais pura de éter extra-cósmico, o fogo é sempre-vivente e divino. Enquanto processo cósmico ele tem que obedecer ao princípio de medidas constantes, que em última análise é mais operante que o próprio fogo que necessita assim de uma lei natural. O próprio sol se submete às medidas estabelecidas por *díke*, pois esta tem como auxiliares as Erínias que velam por uma distribuição justa das partes (*moirai*) (Souza, 1973, p.88, n.19). Heráclito utiliza uma divindade tradicionalmente aceita para impor uma doutrina própria, segundo a qual é necessário que o fogo submeta-se às medidas para que a ordem cósmica seja preservada. Não só *hélios* mas todas as coisas envolvidas nos diferentes processos cósmicos devem obedecer à *díke* suprema (Marcovich, 1967, p.259-260; 275-277).

Parmênides fala a partir do mesmo fundo de cultura de Heráclito. As *heliádes*, filhas do sol, se submetem ao discernimento de *díke* para conduzir o jovem filósofo ao domínio da deusa. E depois a própria deusa ratifica a legitimidade da *démarche* filosófica emergente, anunciando-lhe que está de acordo com a justa distribuição das partes. Não foi uma má *moíra* mas lei divina e *díke* quem mandou o jovem percorrer a via para o ser, esta via que está fora da senda dos homens. É necessário que o caminho do homem que sabe rompa com os caminhos convencionais frequentados pelos mortais, mas esse distanciamento tem que ser legitimado por uma forte articulação de figuras divinas: o sol, a lei divina, a justiça e o destino além da própria divindade reveladora.

Ao fazer com que o desejo que o faz percorrer este caminho seja prescrito e aceito por *díke*, Parmênides propõe o discurso do filósofo como *díkaios* e assim estabelece um diálogo crítico com a ordem tradi-

<sup>4</sup> Heráclito, DK22B94 (Marcovich 52)

"Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

onalmente aceita, que acaba por levar à sua transformação. *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. A seguinte passagem de Heráclito deve ser lida também neste sentido, a saber, enquanto uma utilização crítica do material da tradição para polemizar contra noções e atitudes convencionais:

"Justiça condenará os fabricantes de mentiras e suas falsas testemunhas".

Ao se legitimar desta forma, na verdade o filósofo põe em questão a legitimidade dos caminhos da dita "estrutura da normalidade", ou seja, a *dóxa* dos mortais. O caminho que a divindade exorta o jovem a percorrer é justo porque só ele leva ao ser. Esta nova justiça concerne o desejo pela verdade assim como o discurso que a persegue e que a diz, dizendo o ser. Para ser verdadeiramente justo, o discurso que diz o ser deve ainda submeter-se a outras potências ordenadoras e limitadoras.

### 3. *Díke e eón*

"Nem jamais permitirá a força da convicção que do que é nasça algo além dele; por isso nem nascer nem perecer permitiu a justiça, afrouxando as amarras, mas ela mantém; a decisão sobre isto está no seguinte: é ou não é;"<sup>5</sup>

No fragmento 8, *díke* articula-se novamente a *thémis* e *moira* e ainda a *anánke*. Todas potências ordenadoras que dão consistência ao ser, amarrando-o em firmes laços. Nesta passagem, após se referir aos caminhos do não-ser e da *dóxa*, a deusa diz que só resta uma única palavra (*mythos* 8,1): a que anuncia o caminho: "é". Sobre este caminho há muitos signos (*sémata* 8,2), indicações que dizem como o que-é é. Se nos

<sup>5</sup> Heráclito, DK22B28a (Marcovich 19)

Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μαρτύρας.

<sup>6</sup> Parmênides, 8, 12-15

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ἄλλυεσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
ἀλλ' ἔχει·

fragmentos anteriores ficou estabelecido que é, o fato de ser, cabe agora expor como é. Cada indicação é comentada de maneira concatenada, construindo uma malha coesa, firme e bem amarrada. Os signos, em seu encadeamento, são marcas ao longo do caminho, indicações a serem seguidas que acabam por delinear um percurso. A cada marca, isto é, a cada encruzilhada, a direção é ratificada e uma possibilidade de desvio é abandonada. A cada característica afirmada, um aspecto contraditório do mundo do devir é eliminado. *Díke* é invocada para referendar esta ousada afirmação do cosmo enquanto "é", na sua simplicidade e estranheza, isto é, na sua diferença radical com relação à experiência deste mesmo cosmo tal como ela é vivida no imediato, seja das sensações seja das opiniões.

Assim, a metáfora mítica do caminho no qual se encontram as potências divinas avança na direção de sua transformação em discurso lógico-argumentativo, marcado pelos signos que caracterizam o que-é. Os signos do ser, no momento mesmo em que estão inseridos no contexto mítico da palavra da deusa, já como que se descolam do compacto que é o ser pensado miticamente, perdendo em presentificação mágica e ganhando em encadeamento discursivo, cujo sentido se dá na sequência e na amarração dos argumentos. Os signos já não são palavras coladas ao real, mas marcas que apontam para as características, os modos do ser. Dentro do próprio discurso que é designado como *mythos*, encontramos um arranjo de palavras que se rege pelo *légein*, no sentido de que emerge de uma *krísis*, de uma diferenciação que permite uma decisão. O sentido da argumentação é que sejam descartados definitivamente geração e perecimento para o ser.

No centro dessa argumentação emerge *díke* (8,14), como a garantia última contra nascer e morrer, para o ser. Ela mantém firme suas amarras, não deixando-as ser desatadas. A linha argumentativa é reforçada pela presença da potência divina. Se admitirmos que o percurso do jovem continua no caminho que a deusa lhe prescreve, devemos reconhecer que o discurso dos signos encontra seu começo no desejo e seu limite numa potência ordenadora que dentro de um novo registro transforma-se em força de ordenação justa do discurso. O caráter decisivo e imperativo de *díke* evoca a sentença justa do rei hesiódico que "com sentenças justas (...) sabe apaziguar rápido, como é necessário, as mais ardentes querelas"

(*Teogonia*, 85-87). *Dike* funda uma decisão (*krísis*), que é um julgamento e uma sentença, e a mantém firme contra quaisquer ameaças. É como se a articulação dos argumentos tomasse o lugar da sentença divina para garantir os limites do ser, para o qual se descarta nascimento e morte.

Vemos, portanto, *dike* se articular com fé verdadeira (*pístis*), com decisão (*krísis*) e com necessidade (*anánke*) que amarra e mantém; mas também com destino ou parte (*moira* 1,26; 8,37). Elementos que, ainda neste momento do poema, no seio mesmo do caminho do ser, fazem ressonância ao sentido homérico de *dike*: mostrar com autoridade de palavra o que deve ser. Parmênides demonstra com uma convicção decisiva, com uma sólida firmeza e com um minucioso discernimento, como o que-é (o ser) se distingue das coisas que-são (os seres). O ser tem sua parte e seu limites justos, na medida em que deve ser posto como diferente dos seres que nascem e morrem. Na enunciação do caminho do ser, o fato de o sujeito do verbo não ser mencionado tem o efeito de reforçar o sentido verbal do termo, que assim deveria ser dito simplesmente "é". É "não-gerado, imperecível, único, todo inteiro, inabalável, sem termo, contínuo"<sup>7</sup>. Os seres pertencem ao domínio da gênese, do perecimento, do divisível, do descontínuo, do incompleto, do múltiplo. A articulação com *moira* nos permite resgatar um outro aspecto da *dike* homérica, derivado do sentido de "uso, maneira de ser", que vem do emprego adverbial *diken*, "à maneira de", isto é, "segundo a norma de tal categorias de seres." (Benveniste, 1969, 2, p.110). Em Hesíodo, seguir o caminho justo é exatamente aquilo que confere humanidade ao homem, diferenciando-o dos animais que se devoram entre si (*Trabalhos e Dias*, 274-279). Ser capaz de discernir entre *dike* e *hýbris* é ultrapassar a força bruta e a violência, saber agir e falar com justiça. Em Parmênides, seguir o caminho do ser, com o aval e sob o controle de *dike*, é perceber o ser na sua absoluta inteireza e diferença com relação aos seres. Os mortais, ao estabelecerem nomes (*ónoma* 8,38) para a multiplicidade dos seres, podem perder de vista o fato de que seres e ser estão unidos pela sua diferença. Nesta passagem do poema, *moira* (8,37) vem complementar a presença de *dike*. Os signos do fragmento 8 são palavras que marcam o

<sup>7</sup> Parmênides 8, 3-6. Tradução de Cavalcante de Souza.

ἀγένητον, ἀνώλεθρόν, μοῦνον, οὐλομελές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον, συνεχές

domínio próprio do ser, por oposição ao domínio dos seres. *Moira* reparte e determina o que é próprio a cada domínio, desdobrando o ser em presença e coisas presentes. E mais: é próprio da parte que cabe ao homem mortal marcar as coisas que nascem e morrem com nomes, mas é necessário e justo que ele aprenda a preservar a diferença-que-une.

É desta maneira que *díke* se insere na problemática dos signos do ser proferidos pela deusa (esfera de *alétheia*), signos estes que só se delimitam efetivamente na perspectiva de sua diferença com os nomes dos seres proferidos pelos mortais (esfera da *dóxa*). Ao se propor o desafio de caminhar rumo ao ser, movido pelo desejo e pela força de sua intuição, ao encontro da divindade, Parmênides se envolve inevitavelmente com o problema de dizer o ser, que é tanto revelação, nomear divino, quanto discurso, nomear humano. Entre um e outro desdobra-se sua palavra, seu caminho poético. O caminhar para o ser se insere numa relação de oposição e complementaridade entre o humano e o divino. A divindade como que reflete o humano (a deusa acolhe o jovem e toma-lhe a mão direita). O humano carrega consigo e dentro de si o divino (seus acompanhantes imortais e o saber eminente ao qual tem acesso através do caminho do ser). Nesta relação *díke* está presente como potência intermediária entre o humano e o ser que é divino, como mandatária do caminhar para o ser e ainda como mantenedora da diferença que une ser e seres.

Se em Anaximandro e Heráclito *díke* é potência divina que rege o cosmo e a sociedade humana, em Parmênides ela penetra até o âmbito do discurso que diz o ser através da sua inserção na encruzilhada dos caminhos. Mas a medida deve ser de alguma forma superior àquilo que é medido. Como pode *díke* exercer esse papel sem se diferenciar daquilo sobre o que ela exerce sua potência ordenadora? É seu estatuto semi-mítico que torna possível o fato de que, de dentro do cosmo mesmo, ela seja a potência que rege a totalidade do que é. A mesma questão se coloca em Heráclito, no que concerne o papel da medida com relação ao fogo (Marcovich, 1967, p.260). É enquanto presença mítica que ela pode comandar o ser, estando dentro dele. O tempo em Anaximandro (DK12B1), assim como *díke* e as Erínias em Heráclito (DK22B94), tem a incumbência de velar para que a igualdade e a justiça dos processos cósmicos sejam observadas. Em Parmênides, *díke* impõe ao ser a não-geração e o não-

perecimento. A complexidade do papel da justiça é maior na medida em que o cósmico é visado enquanto ser, que por sua vez se manifesta no dizer humano (8, 34-36).

Seu estatuto semi-mítico permite-lhe uma multiplicidade de funções, uma multiplicidade de sentidos que seria paradoxal em outro registro. A convivência, própria do registro mítico, entre oposição e complementariedade permite que *díke* seja, a um só "tempo": potência cósmica reguladora das portas que se abrem aos caminhos de noite e dia; mandatária do percurso e limite justo do desejo do jovem em busca de conhecimento; ordenação interna que estrutura o seu discurso para que, sendo justo, ele seja verdadeiro; potência amarradora que mantém o ser em limites que descartam nascer e morrer.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBENQUE, P. (Dir.). *Études sur Parménide*. Paris: Vrin, 1987. 2v.
- BENVENISTE, E. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*. Paris: Ed. de Minuit, 1969. 2v.
- COULOUBARITSIS, L. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelas: Ousia, 1986.
- DETIENNE, M. *Les Maitres de Vérité dans la Grèce Archaïque*. Paris: François-Maspero, 1981.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1961.
- FRÄNKEL, H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. M. Hadas e J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- FRÈRE, J. *Les Grecs et le Désir de l'Être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FRÈRE, J. Aurore, Eros et Ananké. Autour des dieux parménidiens. *Les Etudes Philosophiques*, 4, p.459-470, 1985.
- GAGARIN, M. *Díke in Archaic Greek Thought*. *Classical Philology*, 69, p.186-197, 1974.
- GERNET, L. *Droit et société en Grèce ancienne*. Paris: Recueil Sirey, 1955.

- HAVELOCK, E. A. *The Greek Concept of Justice*. Cambridge Mass. - Londres: Harvard University Press, 1978.
- HEIDEGGER, M. *Introduction à la Métaphysique*. Trad. G. Kahn. Paris: Gallimard, 1967.
- HESIODE. *Théogonie, Les Travaux et Les Jours, Le Bouclier*. Trad. P.Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. M.C.N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Trad. J.Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- MACINTYRE, A. *Justiça de Quem, Qual Racionalidade?*. Trad. M.P.Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- MARCOVICH, M. *Heraclitus*. Greek text with a short commentary. Merida: The los Andes University Press, 1967.
- MARQUES, M.P. *O Caminho Poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- RAMNOUX, C. *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- RAMNOUX, C. *Parménide et ses successeurs immédiats*. Paris: Ed. du Rocher, 1979.
- SOUZA, J.C. (Dir). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PESSANHA, José Américo Motta, ed. *Os Pré-Socráticos*. Tradução do texto grego por José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- VAN EFFENTERRE, H.; TROCMÉ, H. Autorité, justice et liberté aux origines de la cité antique. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 154, 1964, p.405-434.