

HISTÓRIA DA FILOSOFIA I



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

HISTÓRIA DA FILOSOFIA I

Luís Felipe Bellintani Ribeiro



Ministério
da Educação



Florianópolis, 2008.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva
Ministro de Educação Fernando Haddad
Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowky
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor Lúcio José Botelho
Vice-reitor Ariovaldo Bolzan
Pró-reitor de Orçamento, Administração e Finanças Mário Kobus
Pró-reitor de Desenvolvimento Urbano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva
Pró-reitora de Assuntos Estudantis Corina Martins Espíndola
Pró-reitora de Ensino de Graduação Thereza Christina Monteiro de Lima Nogueira
Pró-reitora de Cultura e Extensão Eunice Sueli Nodari
Pró-reitor de Pós-Graduação Valdir Soldi
Pró-reitor de Ensino de Graduação Marcos Laffin
Diretora do Departamentos de Ensino de Graduação a Distância Araci Hack Catapan

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretora Unidade de Ensino Maria Juracy Filgueiras Toneli
Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti

Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha,
Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart
Tredezini Straioto

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hiperímídia

Coordenação Thiago Rocha Oliveira
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues,
Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Laura Martins Rodrigues, Paula Reverbel,
Guilherme André Carrion
Tratamento de Imagem Laura Martins Rodrigues
Revisão gramatical Gustavo Andrade Nunes Freire,
Marcos Eroni Pires

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Chalin Zanon Severo

Copyright © 2008 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

R354

Ribeiro, Luís Felipe Bellintani.
História da filosofia I / Luís Felipe Bellintani Ribeiro .— Florianópolis:
Filosofia/EaD/UFSC, 2008.
203p. : 28cm.
ISBN: 978-85-61484-02-6
1.História da filosofia. 2. Filosofia antiga. I. Título.

CDD 109

Elaborado por Rodrigo de Sales, supervisionado pelo Setor Técnico da Biblioteca
Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1 A FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA.....	33
1.1 Monistas e pluralistas	56
1.2 O dualismo pitagórico.....	61
1.3 O mobilismo de Heráclito	64
1.4 O imobilismo dos eleatas.....	68
1.5 O atomismo de Demócrito.....	74
LEITURA RECOMENDADA.....	77
LEITURA COMENTADA.....	77
REFLITA SOBRE	79
2 OS SOFISTAS E SÓCRATES.....	81
2.1 Os sofistas como pré-socráticos.....	83
2.2 Sócrates como sofista.....	97
LEITURA COMENTADA.....	111
REFLITA SOBRE	113
3 A METAFÍSICA CLÁSSICA.....	115
3.1 Platão	117
3.2 Aristóteles	128
LEITURA COMENTADA.....	137
REFLITA SOBRE	138

4 AS FILOSOFIAS DO HELENISMO	139
4.1 Estoicismo.....	143
4.2 Epicurismo.....	155
4.3 Ceticismo	166
LEITURA RECOMENDADA.....	174
LEITURA COMENTADA.....	174
REFLITA SOBRE	175
5 O NEOPLATONISMO	177
LEITURA RECOMENDADA E COMENTADA.....	192
REFLITA SOBRE	193
REFERÊNCIAS.....	195
ANEXOS	199

APRESENTAÇÃO

A disciplina História da Filosofia I (FIL 5601) é a primeira de uma série de quatro disciplinas, que correspondem respectivamente, grosso modo, às quatro épocas em que a história ocidental se subdivide: antiga, medieval, moderna e contemporânea.

Enquanto a maior parte do currículo está disposta segundo o critério temático das grandes áreas do corpo filosófico (metafísica, estética, epistemologia, lógica, política, ética...), essas disciplinas de história seguem o critério cronológico, com o objetivo de complementar a visão mais monográfica daquelas (exigida pela própria natureza do estudo filosófico) com uma visão mais extensiva e horizontal (embora, obviamente, não exaustiva, mesmo nessa superfície), de modo a que o aluno saiba identificar os principais filósofos de cada época, as principais correntes e escolas, os principais temas, querelas e disputas, bem como dissertar minimamente sobre o essencial de cada um. Essa série é naturalmente panorâmica e, embora extremamente útil para fins didáticos, deve ser compensada noutra ocasião com uma abordagem mais fina dos detalhes, até porque as épocas se interpenetram num movimento complexo, cheio de rupturas e atavismos, e toda decisão de seccioná-la aqui ou ali, de eleger esse “principal” ou aquele “essencial” permanece filosoficamente questionável.

No caso da História da Filosofia I, que é, portanto, história da filosofia antiga (mais precisamente filosofia antiga pagã, pois, a rigor, a primeira fase do pensamento cristão é um fato antigo), trata-se do período em que a filosofia “nasce” com os gregos, em solo propício ao questionamento, à perscrutação livre e ao debate acerca da realidade, e enquanto perdura certo elemento espiritual e material próprio ao mundo pagão grego, seja sob o império alexandrino, seja sob o romano, não obstante toda a fase final desse período seja marcada

pelo declínio desse elemento em favor da visão de realidade característica do próximo, a qual transforma a herança moribunda e assim a conserva para a posteridade. A pretexto de simples marcação cronológica, são tomadas duas datas para indicar o início e o fim desse período, respectivamente:

- 1) a acmé (o auge da vida intelectual de um filósofo) de Tales de Mileto, o mais antigo dos filósofos gregos, com a previsão de um eclipse em 585 a.C., e*
- 2) o fechamento da escola filosófica de Atenas pelo então imperador romano, Justiniano, em 529 d.C.*

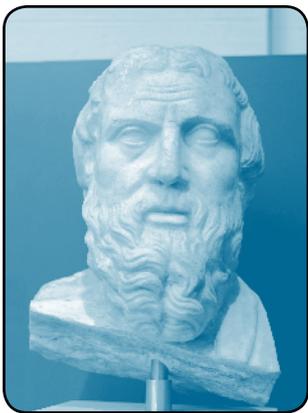
Nesse período de mais de um milênio, muitos cortes seriam possíveis. Um, bastante enxuto para que caiba em um semestre letivo, é o aqui proposto em cinco capítulos:

- 1) Pré-socráticos;*
- 2) Os sofistas e Sócrates;*
- 3) A metafísica clássica: Platão e Aristóteles;*
- 4) As filosofias do helenismo: estoicismo, epicurismo e ceticismo;*
- 5) O neoplatonismo.*

O estudo da história da filosofia interessa sobremaneira ao (futuro) professor de filosofia do ensino médio, pois fornece um fio condutor, o mais tradicional de todos, o cronológico, para seus próprios cursos nas escolas. Embora tradicional, costuma ser bem sucedido, se bem ministrado. Ser bem ministrado não é outra coisa senão aproveitar o ensejo propiciado pelo esquema cronológico de falar sobre determinado filósofo numa aula específica e explicar com clareza suas idéias principais. As idéias filosóficas nunca são ultrapassadas totalmente; alguma coisa sempre resta atual. Por isso, a simples explicação do conteúdo do tópico filosófico já é capaz de despertar o aluno para o reconhecimento de sua atualidade. E uma efetiva experiência de questões filosóficas costuma ser o mais eficaz em educação, quando se trata de não menos tradicionais valores como ensinar responsabilidade, autonomia, cidadania, senso crítico e transformador, pois atua na raiz de toda transformação, já que ver o ser por outra perspectiva, somente isso, é outro modo de ser.

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

INTRODUÇÃO



Heródoto (484 - 425 a.C)

Normalmente, um curso de história, seja história disso ou daquilo, de um povo ou de uma instituição, de um ritual ou de uma palavra, é assunto de historiadores. Os historiadores conhecem os métodos e os critérios dessa ciência, expressa pelo substantivo “forte” do título: história. O substantivo “fraco”, dependente, por sua vez, do adjunto adnominal ligado pela preposição “de”, o “isso” ou o “aquilo”, designa o “objeto”, o assunto, que o sujeito historiador deve abordar segundo os padrões científicos, e, portanto, rigorosos, da ciência histórica. Tudo isso parece muito óbvio. E disso tudo o leigo ou o aprendiz espera apenas que o perito mostre a que veio: que “conte” a história do objeto, que diga quando e onde ele surgiu, o que aconteceu primeiro, o que aconteceu depois, e assim na seqüência, e por que razões as situações anteriores deram lugar às posteriores. Além disso, quão mais grandioso é o objeto, mais grandiosa se espera que seja a sua história, mais cheia de peripécias grandiosas.

Na verdade, o óbvio desse raciocínio encerra uma série de decisões problemáticas. É preciso já ter assumido certa filosofia para supor a investigação (e é isso que significa *historía*, na sua matriz grega) como o debruçar-se de um sujeito sobre um objeto. Uma investigação pode ser outras coisas. Então, como dizer que algo como a história da filosofia começa desse ou daquele modo, nessa ou naquela data, nesse ou naquele lugar, se a própria pergunta, filosófica ela mesma, revela que a filosofia já começou e que, portanto, o investigador já chegou atrasado para o que seria uma abor-

dagem exterior e, portanto, objetiva? Se toda história da filosofia pressupõe uma filosofia da história, é preciso que, no caso da história da filosofia, o adjunto adnominal, a filosofia, reivindique uma primazia sobre o substantivo em torno do qual orbita, a história.

A pergunta “**quando nasce a filosofia?**”, que todo historiador da filosofia precisa ter respondido, exige que se responda a essa outra: “**o que é a filosofia?**”. Mas a filosofia nasceu como exatamente o exercício de perguntar “**o que é isso ou aquilo?**”, o que é a essência de cada coisa. A essência de cada coisa está em seu nascimento, por que a essência é exatamente aquilo antes do que a coisa não é e a partir do que a coisa já é. Por isso todo historiador da filosofia já filosofou de alguma maneira, porque já assumiu, implícita ou explicitamente, uma decisão ontológica, isto é, quanto ao ser da coisa em questão. É preciso que a pergunta pela origem da filosofia já pertença à história da filosofia, à história disso que é exatamente questionamento da origem. A investigação filosófica da história da filosofia, portanto, nunca será da mesma ordem daquela ciência que consegue determinar o objeto e apartá-lo do sujeito, porque nunca conseguirá evitar essa circularidade original: aquilo que se busca já chegou antes como o próprio propiciador da busca. Ademais, a negatividade do **não-ser** implicado em todo vir-a-ser da origem impede que a investigação seja puramente “positiva”, isto é, relativa aos fatos, ao que se apresenta de modo incontestado, independentemente das interpretações que admitem coisas que não são manifestas a todos os seres sensatos, se é que existem fatos dessa natureza.

Outro problema é que a história da filosofia em questão seja história da filosofia antiga. Nesse caso não apenas já se respondeu à questão sobre o ser da filosofia como já se subdividiu o conteúdo do que seria sua história. Em todo caso, se a etapa “antiga” de uma história é sempre a primeira, então sobre a história antiga, mais do que sobre a de outra etapa qualquer, pesa a necessidade de determinar a essência de seu objeto, pois só ela tem atrás de si não apenas outra etapa de um mesmo contínuo, já reconhecido como tal e assegurado, mas o próprio outro, o próprio não-ser de antes do nascimento, desde o qual é uma irrupção descontínua.

Pelo “antigo” se segue também que há um moderno, que pode se distinguir de um contemporâneo propriamente dito, e que pode

intercalar uma época média, entre a sua época e a dos antigos. Esses termos são todos relativos, pois os antigos eram para si mesmos contemporâneos e seus antigos eram os mais antigos dos antigos. Também os medievais não eram para si medievais, mas contemporâneos. Daqui a mil anos, ou cem, ou dez mil, o contemporâneo será outro, e a época atual será outro termo médio. Bem como a origem antiga será interpretada de outra maneira, pois ela não é um fato do passado do qual se sabe o ser objetivo, mas a medida da memória que o contemporâneo tem, a cada vez, de si mesmo, e que, portanto, muda com as vicissitudes dessa memória. Em todo caso, o que importa é que, quando o contemporâneo reconhece um antigo, acontece uma experiência histórica original, um reconhecimento de continuidade e descontinuidade, de identidade e diferença, pois os antigos são sempre antigos de algum moderno, e os modernos são sempre modernos de algum antigo, e eles não são, em si mesmos, nem antigos, nem modernos.

Antigo é não apenas o primitivo numa escala de desenvolvimento, mas o primevo, o que acontece no princípio. *Archaíos*, em grego, “arcaico”, é o que está no princípio (*arché*), em sua ambivalência, como início cronológico e como princípio ontológico. O arcaico, como princípio ontológico, deve continuar vigorando no ser contemporâneo, mesmo que, como início cronológico, já tenha ficado de há muito para trás.

É um fato da memória contemporânea: os que principiaram a filosofar, e, portanto, os antigos dessa história, foram os gregos, embora seja um fato dessa mesma memória que qualquer pretensão de reivindicar primazia para os gregos em algum domínio não deva ser hipostasiada, isto é, considerada um fato só necessário, livre do acaso e da contingência próprios da história. A necessidade desse fato deve incluir tanto o que pode ser explicado, justificado, quanto o que resta fato, mesmo quando nenhuma explicação possa mais ser alcançada. Em última instância, a razão para o advento da filosofia não pode ser nada alheia à própria filosofia, embora razões de toda ordem, políticas, sociais, econômicas etc. concorram para a efetividade do seu acontecimento. E, em todas as épocas da filosofia, é preciso que aconteça seu momento arcaico para que a filosofia aconteça.

A localização privilegiada dos gregos na história da filosofia é uma construção artificial, não se impõe por necessidade natural. Não há nenhum caráter étnico nesse privilégio. Sequer ficou decidido que fazer filosofia é um signo de qualquer superioridade. Pode ser até o contrário, que a filosofia seja apenas um modo restrito de algo muito mais amplo, a ponto de incluir toda humanidade: pensamento, cultura, seja lá o que for, e que esse modo determinado de pensar tem suas possibilidades e suas limitações, que não é em si nem um bem, nem um mal, e que, inclusive, se é enfatizado seu lado execrável em detrimento de seu lado elogiável, torna-se execrável, antes que elogiável.

Far-se-ia mais por outras culturas e outros pensamentos que não os gregos nomeando isso que corresponde a sua cultura e seu pensamento com os nomes respectivos de suas línguas. Mas *philosophía* é um nome grego. É possível que ninguém nunca consiga determinar em que consiste a unidade que esse vocábulo pretende evocar. Mas os gregos pela primeira vez nomearam, com nomes de sua língua comum, uma realização ímpar e inaudita, como se a compreendessem bem. O vocábulo passou para o latim, e depois para todas as línguas européias. A relação das línguas posteriores para com ele é sempre de outra ordem, é como a relação do herdeiro frente ao que lega. E que tende a ficar mais erudita e menos imediata conforme o aumento do fardo da herança, que a essa altura, diga-se de passagem, já está assaz pesado.

Ora, se mesmo em grego é difícil encontrar a unidade real pretendida pelo nome *philosophía*, seria exagerado admitir *a fortiori* uma unidade da Europa e do Ocidente, pelo fato de o nome ter se mantido o mesmo nas línguas européias e de ter se mantido a consciência de que sua abordagem começa pela consideração de que ele é um nome grego. Mas, do mínimo de unidade que resta, pelo fato da simples pretensão de unidade, é possível alinhar um mito, por cuja simplificação (tipificação) característica não se deixa passar despercebida uma diferença digna de relevo. A esse propósito, vale citar a seguinte passagem de Heródoto (*História*. Tradução: Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1985):

(1) Os resultados das investigações de Heródotos de Halicarnassos são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que os feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam. Os doutos dizem que os fenícios foram a causa da desavença. Os fenícios, segundo afirmam os persas, chegaram ao nosso mar vindos do chamado mar Eritraios e, estabelecendo-se no território que agora ocupam, começaram imediatamente a empreender longas viagens. Entre outros lugares até onde levaram mercadorias egípcias e assírias eles chegaram a Argos; naquela época Argos se destacava em tudo na região atualmente chamada Hélade. Então os fenícios vieram até Argos e lá descarregaram suas mercadorias. No quinto ou sexto dia após a sua chegada, quando sua carga já estava quase toda vendida, veio à orla marítima, entre muitas outras mulheres, a própria filha do rei; de acordo com os relatos tanto dos persas quanto dos helenos, seu nome era Io, a filha de Ínacos. As mulheres ficaram nas proximidades da popa da nau, e enquanto elas barganhavam os produtos que lhes interessavam, os fenícios se animaram uns aos outros para a tentativa, e correram em sua direção com o objetivo de agarrá-las. A maior parte das mulheres escapou, mas Io e algumas outras foram alcançadas; os fenícios as arrastaram para a nau e partiram no rumo do Egito. (2) E assim Io chegou ao Egito, segundo dizem os persas (mas não os helenos), e esta, em sua opinião, foi a primeira ofensa cometida. Depois disso, de acordo com sua versão, alguns helenos, cujos nomes eles não sabem dizer, desembarcaram em Tiro, na Fenícia, e raptaram Europe, a filha do rei (esses helenos deveriam ser cretenses). Até esse ponto as ofensas se compensavam, mas depois disso, dizem eles, os helenos foram culpados pela segunda ofensa. Eles navegaram em uma nau longa até Aia, na Colquis, e o rio Fásis; depois de concluir os negócios para os quais tinham vindo eles raptaram Médéia, a filha do rei. Quando o rei dos colquídeos mandou um arauto para pedir reparação pelo rapto e a restituição de sua filha, os helenos responderam que lhes tinha sido negada a reparação pelo rapto da argiva Io, e, portanto, nada concederiam aos colquídeos. (3) Então, dizem eles, na segunda geração depois desses fatos, Alêxandros, filho de Príamos, tendo ouvido essa história, teve a idéia de obter para si mesmo uma esposa na Hélade mediante rapto, inteiramente convencido de que, da mesma forma que os helenos não haviam oferecido reparação, ele também não a ofereceria. Assim, ele raptou Helena. Os helenos resolveram primeiro enviar mensageiros para pedir a restituição de Helena e uma reparação pelo rapto; quando, porém, essa proposta foi feita, ouviram

como resposta que Medéia tinha sido raptada, e lhes foi dito ainda que eles, que agora pediam reparação a outros, não a tinham concedido nem devolvido a mulher raptada, apesar das reclamações dos ofendidos. (4) Até aí se tratava apenas de raptos de ambos os lados. Mas depois disso, segundo os persas, os grandes culpados foram os helenos; com efeito, eles invadiram a Ásia antes de os persas terem atacado a Europa. Raptar mulheres, diziam os persas, é uma injustiça dos homens, mas querer obstinadamente vingar o rapto é insensatez; os homens prudentes não dão importância alguma a mulheres raptadas, pois obviamente elas nunca teriam sido raptadas se não quisessem. Os próprios asiáticos, dizem os persas, não se preocupam de modo algum com o rapto de mulheres, mas os helenos, por causa de uma mulher lacedemônia, tinham organizado uma grande expedição, tinham vindo até a Ásia e haviam destruído o poderio de Príamos. Depois disso eles passaram a considerar o mundo helênico seu inimigo. De fato, os persas pretendem que a Ásia inteira e todos os povos bárbaros seus habitantes lhes pertençam; a Europa e o mundo helênico são para eles uma região à parte.

A **guerra de Tróia**, fato e mito inaugurais da consciência histórica dos gregos, porque assunto do primeiro poema em língua grega, a *Iliada*, de Homero, trata, segundo a versão relatada, mas não endossada, por Heródoto, de uma oposição de continentes, cheia de precedentes, embora para as medidas hodiernas mais pareça uma querela local, intestina, de uma civilização que floresceu em torno do Mediterrâneo. A consciência da diferença entre grego e bárbaro, que está na base da diferença entre Europa e Ásia, entre o leste da aurora e o oeste do ocaso, encerra uma ambigüidade. De um lado, parece expressão de mais um etnocentrismo ingênuo. Mas, na verdade, pode ser também a relativização desse etnocentrismo, pela consideração de si e do outro como exemplares autofundados e parelhos de uma humanidade mais genérica. Vale aqui a afirmação de **Hannah Arendt**: “a imparcialidade veio ao mundo com Homero”. E isso precisamente porque os dois exércitos confrontados recebem cotas idênticas de dignidade. Saber que a visão que se tem do mundo é só uma visão parcial é condição para que se coloque a pergunta: **o que é o mundo em si mesmo?** Doravante a perspectiva parcial dessa tradição consistirá em buscar o em-si universal

Triumphant Achilles in Achilleion. Afresco do fim do século XIX



ARENDR, H. *Le concept d'histoire in la crise de la culture*. Tradução francesa: P. Lévy, Paris: Gallimard, 1972, p. 70)

ou em recusar conscientemente sua busca. No rastro desse projeto, surge a filosofia, não como um traço cultural, ao lado de outros tantos, da tradição ocidental, mas como o traço por excelência que lhe confere a ocidentalidade, um tipo específico de pensamento, que compreende a totalidade do ser de um modo específico. O esclarecimento dessa especificidade, por enquanto apenas sugerida, é, obviamente, o ponto mais importante de todo o debate. Isso será feito mais adiante.

Se é questão de compreensão, a filosofia é um acontecimento espiritual, e, como tal, não está atrelada a nenhum momento e a nenhum lugar, mas à sua realização efetiva em qualquer tempo e qualquer lugar. Por uma acepção abrangente de filosofia, o estado de espírito que consiste em problematizar o ser daquilo que é, em não simplesmente ser, mas dar-se conta desse ser, deve ser comum a todas as épocas e lugares. Suas raízes devem remontar ao paleolítico mais remoto, ao momento do domínio do fogo, ao momento em que uma consciência do presente pela primeira vez projetou o futuro e pôs mãos à obra em sua execução. Como fato puro, este permanece no terreno do mito. Mas, do primeiro ato antropóide do último pitecantropo completamente selvagem, até a assunção explícita da tarefa de elaboração teórica do problema do ser, vai uma história.

O desenvolvimento encerrado nessa história não garante, por si, que siga qualquer fio condutor previamente dado, nem que o sentido possa ser avaliado como pendor do pior para o melhor ou vice-versa, como progresso ou corrupção da origem. Se há um nexos de necessidade ligando os acontecimentos, ele se dá de modo imanente, e nunca se deixa calcular previamente. Cada acontecimento acontece livre de amarras metafísicas. O nexos de necessidade deve incluir a gratuidade do fortuito, quando o fazer do fato se diz necessário por sua simples efetividade, pois nenhuma contabilidade da graça e da desgraça contida em cada acontecimento chegará a resultado que permita estimá-lo ou deplorá-lo, e, conseqüentemente, derivá-lo de uma teleologia otimista ou pessimista. O avançar da história da filosofia parece seguir no sentido do abandono paulatino da ingenuidade das primeiras posições em favor de uma autovigilância crescente. A história da filosofia já constatou até que a pretensão de autovigilância contínua é de

uma extrema ingenuidade. Importante é notar que toda época, por mais esclarecida que seja, sempre se enraíza em um solo encober-to a ela mesma. Quando os pressupostos velados de uma época são revelados, o desencantamento produzido pelo distanciamento leva ao irromper de outra época, fundada certamente no solo de sua “ingenuidade” própria.

Colocar os gregos na origem da história da filosofia é, portan-to, uma decisão “poética”, isto é, de quem propõe um mito, que visa à produção de imagens exemplares, capazes de assinalar di-ferenças separáveis, as quais, nas coisas, ocorrem mais ou menos misturadas. Esse mito não precisa ser a exaltação do fundador de um grande feito, como tampouco a execração da obra de um malfeitor. Talvez se assemelhe mais a uma narrativa épica de um enredo trágico, o enredo da passagem da atitude natural da cons-ciência natural, que se expressa no solo de uma total aderência dessa consciência ao seu conteúdo, com todas as suas conseqüên-cias benfazejas: espontaneidade, boa consciência frente aos valores da cultura, religiosidade autêntica, vigência da verdade, para ou-tra atitude, nascida do solo de uma cisão, de uma perda, a perda do imediato do sentido, atitude intermediada pela arte, artificial, seguida pelo corolário de seus perigos: perda da espontaneidade, desconfiança dos valores, desconfiança da religião, desconfiança da verdade. Esse enredo certamente já foi encenado antes e depois da Grécia. Cada indivíduo mesmo, que se dedica à filosofia, deve encená-lo à sua vez. O termo *philosophos*, “amigo do saber”, para os pitagóricos designa: o aprendiz que não sabe, que só no final do aprendizado será sábio. Para Platão, a filosofia, na condição de “amor à sabedoria”, tem a condição de todo o amor: não é aquilo que ama: ama o belo e o bom precisamente porque não é bela nem boa; se já fosse, não precisaria amar. A filosofia surge quando os sábios de então: poetas, sacerdotes, adivinhos, reis, legisladores, cedem espaço para os que se reconheciam não-sábios e assim jus-tificavam que buscassem a sabedoria. A ignorância é o começo da filosofia, a sabedoria e só o fim, alcançável e alcançado, ou não. A esse propósito diz Aristóteles (*Metafísica* I, 2 982b 19-20):

“(...) foi para fugir da ignorância que eles (os homens) filosofaram (...)”



Tela de Rembrandt, 1653:
Aristóteles e o Busto de Homero.
Metropolitan Museum of Arts -
Nova Iorque.

O mesmo Aristóteles, embora apresente o grego Tales como primeiro filósofo, fala do princípio da filosofia como um passo de uma história que a rigor é dada a “todos os homens” (A *Metafísica* de Aristóteles começa precisamente com a frase “**todos os homens, por natureza, desejam saber**”). O mesmo Aristóteles, ao caracterizar a contemplação, a *theoría* própria do estágio mais alto do saber, o da *epistéme* e, mais ainda, o da *próte epistéme*, da “ciência” e da “ciência primeira”, se refere ao Egito como o lugar em que primeiro uma casta de sacerdotes pôde se dedicar à investigação da verdade livre dos aborrecimentos da vida prática, ao encargo de outros homens (*Metafísica*, I, 1 981b 20-25):

Daí que, constituídas todas essas artes, foram descobertas ciências das que não são nem relativas ao prazer nem às necessidades, e primeiro nos lugares em que primeiro os homens dispuseram de tempo livre. Por isso as artes matemáticas foram constituídas no Egito, pois lá uma casta de sacerdotes desfrutava de tempo livre.

O mesmo Aristóteles, quando discute os temas filosóficos com seus predecessores desde Tales, também considera as opiniões dos poetas mais antigos, admitindo que as palavras poéticas são dotadas de significado filosófico. O mesmo Aristóteles, quando fala do princípio da filosofia, ressalta as identidades, mais do que as diferenças, entre essa forma de saber nascente e aquela que, em tese, lhe antecedeu, a do mito (*Metafísica*, I, 2 982b 12-19):

Porque se espantaram e admiraram, os homens, tanto agora quanto nos primórdios, principiaram a filosofar; no princípio admirando as mais próximas das coisas estranhas, em seguida, prosseguindo pouco a pouco, e se vendo em aporias quanto a coisas maiores, como as fases da lua, do sol e dos astros e quanto à gênese do todo. Quem está em aporia e admira, julga ignorar (por isso também o amigo dos mitos é, de certa maneira, amigo do saber, pois o mito é composto a partir de admirações).

Que as raízes da filosofia grega estejam entre os bárbaros, que as raízes da razão se infiltrem pelo terreno do “irracional”, mito, poesia, religião, o que for, isso é normal. Pode-se dizer que todo acontecimento ímpar começou muito antes de sua irrupção efetiva. O limite para esse “antes” é, no final das contas, claro, o princípio dos tempos. O que importa é saber se, a cada vez, é o traço de continuidade ou o de ruptura que se quer enfatizar.

Enfatize-se o fato comum de a filosofia e o mito nascerem de um mesmo estado de espírito, um mesmo *páthos*, a saber, o que os gregos diziam com a palavra *thaûma/thaumázein*, e que se traduz para o português por “espanto”, “admiração”/“espantar-se”, “admirar”. Aquilo com que o espanto se espanta, aquilo que a admiração admira, é o fato de as coisas serem como são, vale dizer, assim e não de outro modo, ou o fato de as coisas simplesmente serem, e não antes não serem. A filosofia é a elaboração discursiva desse estado de espírito, e a prova de que o mito se move também no seu âmbito é que, como relato do vir-a-ser, do nascimento, de alguma coisa, se coloca numa posição entre o ser e o não-ser da coisa.

Vem de Platão também a autoridade da posição que vê a filosofia como uma atividade, diga-se, “patética”, pelo étimo grego, “apaixonada”, pelo étimo latino (*Diálogos*. Teeteto, 155 d 2-5):

Mais do que de qualquer outro, é do filósofo que é própria essa disposição de espírito: o espantar-se e admirar (*thaumázein*). Não há outro princípio da filosofia senão esse. Não foi mau genealogista o que disse que Íris nasceu de Taumante.

Eis o “acontecimento espiritual” acima referido. Por um lado, ele pertence a todas as épocas e todos os lugares e nenhuma época e nenhum lugar o tem previamente garantido, porque precisa acontecer sempre “individualmente”, por outro lado, ele pertence a uma história bem determinada, com data e local de nascimento bem determinados, porque o “individual” de uma época é expressão de uma compreensão coletiva tácita, dada, em última instância, pela unidade da língua, matriz de todo pensamento. Dessa compreensão pode-se tirar algum elemento épico. Essa história, por seu turno, tanto é uma continuidade que dissolve qualquer eventual diferença entre oriental e ocidental, europeu e não-europeu, grego e bárbaro, quanto uma descontinuidade, que ressalta essa diferença.

O elemento de continuidade está no fato de as diferentes civilizações que floresceram às margens do Mediterrâneo, tecnicamente localizadas em continentes diferentes, sul Europa, norte da África, Oriente Próximo, terem compartilhado desde o início de um mesmo mundo histórico, ligado precisamente pelo mar, tornando-se completamente artificial qualquer repartição nesse domínio. A história da Grécia, e da hegemonia grega, é parte da história da civili-



Maler der Grabkammer des Sennudem - Detalhe de pintura mural no túmulo do funcionário Sennedjem (XIX dinastia), c. 1200 a.C.

zação mediterrânea, à qual pertencem também períodos de outras hegemonias. O mais antigo dessa história aponta para uma região a leste do Mediterrâneo, um feixe que, do delta do Nilo, pelo rio Jordão, chega à Mesopotâmia (nome grego que significa “entre rios”), entre o Eufrates e o Tigre, conhecida como a região do crescente fértil, onde primeiro surgiu a escrita (Suméria, depois Egito); e a escrita, sabe-se, é o critério para separar a pré-história da história. É de se esperar que as conquistas daqueles que primeiro ingressaram no neolítico e depois no calcolítico, logo seduzam aqueles em estágios anteriores, aos quais estão ligados pelo comércio de mercadorias, pelas trocas espirituais, pelas trocas de todas as ordens. Uns povos conquistam umas coisas, depois outros povos conquistam outras a partir do que herdaram do povo anterior. A rede de trocas característica da época inviabiliza qualquer tentativa de repartir esse mundo pelo viés étnico. Se há uma diferença digna de consideração, é a patenteada por um mito arcaico dessa tradição: após o dilúvio, os filhos de Noé se dispersaram pelo mundo; Sem estabeleceu-se no Oriente Médio e a ele se atribui o tronco lingüístico semita, Cam foi para o norte da África e é tido como patrono do tronco camita, Jafé seguiu na direção da Europa e a ele está ligado o tronco indo-europeu. Por um lado, cada “tronco” corresponde a uma experiência histórica irreduzível às correspondentes aos outros troncos. Por outro lado, a irreconstituível língua de Noé, hipótese em estado bruto, aponta para a unidade de uma mesma origem.

Os descendentes de Jafé se dispersaram por outro feixe, da Índia à Europa. Quando, na banda ocidental dessa faixa, as primeiras tribos que falavam uma língua ancestral do grego começaram a chegar à Península Balcânica, por volta de 2.200 a.C. (e, vale lembrar, o escrito grego remanescente mais antigo é precisamente a *Ilíada* de Homero, de cerca de 800/750 a.C.), os povos da região do crescente fértil já se constituíam em reinos opulentos. Já haviam inventado a escrita, registrado as observações dos céus, condensado as lições das experiências dispersas nos métodos sistemáticos das artes e dos ofícios. Quando, então, começou a Grécia histórica, no século oitavo, os “orientais” já eram impérios senis. O que di-

zer, ademais, da seguinte tentativa de datação: a filosofia começa no século sexto, dois séculos após Homero, com Tales? Em que transformação deve consistir a filosofia, frente ao saber milenar acumulado no seio da civilização mediterrânea, para que se diga que não surgiu antes? Os gregos, certamente, não descobriram ou inventaram a astronomia, a matemática, e a maior parte dos conhecimentos positivos relativos aos diversos domínios da vida prática. Muito antes que os gregos, os outros povos orientais elaboraram também visões da totalidade, discursos sobre a origem do mundo. A filosofia, se é algo realmente ímpar para se dizer que começa tão tardiamente, deve consistir numa nova postura diante dos mesmos “conteúdos” e não um “conteúdo” novo.

Parece que, para abordar a passagem em que consiste o nascimento da filosofia, melhor que o viés “geográfico”, expresso na distinção oriente-ocidente, é aquele que propõe outra distinção, não menos problemática, mas de outros problemas peculiares, a distinção entre mito e razão. Nesse caso, pode-se admitir de quebra a hipótese de que os gregos foram os responsáveis pela passagem da primeira para a segunda ou pode-se abrir mão dessa hipótese, importa é pensá-la enquanto tal. Talvez melhor seja dizer que, de um modo geral, os diferentes povos têm, nos primórdios de suas histórias, textos sagrados, religiosos, míticos, inclusive os gregos, e só posteriormente é que desenvolvem outro discurso, prosaico, sobre a realidade. Também a Índia e a China conheceram uma espécie de “história da filosofia”, de um discurso que já se pretendia diferente do mítico, e que se ramificava, pela polêmica aberta, em correntes de todos os tipos. Mas isso não aconteceu antes da “revolução jônica” (Confúcio e Lao-Tsé eram contemporâneos aos pré-socráticos).

Na verdade, deve-se pensar primeiro na diferença entre duas palavras gregas (note-se como esse discurso é desde o início eurocêntrico), *mýthos* e *lógos*, pois, ainda que traduzir a primeira por “mito” pareça óbvio, a tradução da segunda por “razão”, é bem sabido, implica uma série de decisões nada óbvias. Curioso é que a primeira abordagem dessas duas palavras constata uma identidade e não uma diferença. Tanto uma quanto a outra significam “palavra”. Isso já mostra em que terreno deve ser pensado o nascimento da filosofia: o da linguagem. Trata-se de uma diferença de tipo de palavra. O que se pode dizer sobre isso?

A palavra do *mýthos* é, antes de mais nada, eminentemente oral. Toda tradição escrita sobre ela já lhe é alheia. A própria mitologia, na condição de registro da tradição oral, já é a preparação da morte do mito pelo *lógos*. A escrita permite que se separe o conteúdo do discurso do seu proferimento efetivo. Aliás, aqui está a chave da distinção entre os dois tipos de palavra: separação. Isso porque, a rigor, a palavra mítica não pode ser separada não apenas da circunstância efetiva de seu ecoar, de sua “cerimônia”, de seu “ritual”, mas também do canto que a embala, já que a palavra mítica é cantada, bem como da dança, dos pés e do ritmo que embalam os que a cantam, pois também dançada é a palavra mítica. A palavra mítica é concreta, não admite separações, suas “partes” *con-crescem*, não se justapõem, sobretudo a separação fatal entre a palavra significante e a coisa real significada.

O advento paulatino do *lógos* coincide com um processo de paulatina separação, isto é, abstração. Separa-se a dança do canto, e, no canto, a letra da música, e, na música, a melodia do ritmo. Separa-se, na letra, seu significado e sua disposição formal em versos. Separa-se o dito do dizer, pela escrita, e separa-se o que se diz ou se escreve da realidade sobre a qual se diz ou se escreve, pela consciência dessa separação. Assim, a palavra do *lógos* seria abstrata.

No entanto, é preciso ser mais cauteloso, pois a etimologia de *lógos*, antes de remeter para a experiência do discurso, remete para a experiência da reunião. E reunião é, aparentemente, o contrário de separação. Sim, mas de que reunião e de que separação se trata? Ora, para reunir o trigo em um silo, há de separá-lo antes do joio. E para reunir os indivíduos de uma espécie, há de separar as espécies umas das outras. E é exatamente isso o que a palavra faz: designa uma classe universal de coisas, reúne em seu escaninho os exemplares particulares apropriados, e separa a classe como tal das demais classes.

A palavra do *lógos* reúne e separa no sentido de garantir a identidade consigo mesma de cada entidade e a sua diferença frente às demais, e por isso se encaminha para o princípio de não-contradição, segundo o qual o mesmo não pode subsistir e não subsistir no mesmo ao mesmo tempo quanto ao mesmo aspecto. Já a palavra do *mýthos* distingue as personagens de sua história para reuni-las no fio da trama: se todos vêm uns dos outros, então todos já estão uns nos

outros, por isso se encaminha mais para a experiência do que em latim se diz *coincidentia oppositorum*, coincidência dos opostos.

A palavra do *mýthos* é eficaz, isto é, seu soar é suficiente para que os acontecimentos que narra tenham existência garantida. Sua autoridade advém de sua antigüidade, do fato de que, nos primórdios, foi assim que se fez, e nos primórdios estão sempre as divindades, daí se dizer que sua autoridade é sempre de cunho religioso, daí ser encargo de homens divinos: sacerdotes, poetas, reis. Para o homem da época do mito, o mito é a pura expressão da verdade, não é metáfora, não é alegoria. Não se o questiona, porque já se faz a experiência de sua verdade. Quando a ambiência do sagrado começa a se subtrair, começa-se também a pôr em questão o significado do mito, e o mito começa a morrer em favor dessa crítica nascente.

A palavra do *lógos*, por seu turno, não traz consigo a chave de sua verdade. Precisa conquistá-la, precisa convencer, e, para isso, precisa argumentar de modo convincente. Por isso é prerrogativa do plebeu bom orador mais do que de um rei que não saiba justificar-se ou de um poeta que só saiba recitar os mesmos versos segundo um método previamente dado. Por não estar encerrada no contexto do ritual de seu proferimento, circula pelas praças públicas, seculariza-se. Palavra categórica, seu *lugar é a ágora*, seu papel é, na ágora, diante dos olhos de todos, de dedo em riste, dizer na cara de cada coisa aquilo que ela é. A verdade passa a ser a meta, e não o ponto de partida. Por si, o discurso não é ainda verdadeiro nem falso, e, por isso, pode ser verdadeiro ou falso.

Mas o traço mais importante da palavra mítica, que a liga de modo decisivo à palavra da filosofia, é ser narração não de uma história qualquer, mas de uma história de origem, pela qual se conta como uma coisa, de seu não-ser anterior, passa a ser, o que revela que o ser das coisas “incomoda” e reclama uma “fundamentação”. Vale, a essa altura, registrar a tentativa de definição de mito de Mircea Eliade, especialista no assunto, em *Mito e Realidade* (1986, p.11):

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as so-

Na palavra “categoria” está a palavra “ágora”.

iedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

A definição que para mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “**princípio**”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “**criação**”: ele relata de que modo algo foi produzido ou começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso do “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

Teremos ocasião de ampliar e completar essas poucas indicações preliminares, mas é importante frisar, desde já, um fato que nos parece essencial: o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “**história verdadeira**”, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do Mundo está aí para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante.

A relação que há entre “contar a história da origem” e “definir a essência” (afinal, se nas peripécias da origem de um ser está outro ser, por exemplo, belicoso, ou amoroso, isso significa que aquele ser é determinado de alguma maneira por guerra, ou amor, então a origem mítica, apesar de permanecer atrelada à temporalidade, supera o cronológico e aponta para a essência que é o tempo todo enquanto o ser é, e não apenas em seu início), sobretudo quando é a origem da totalidade o que está em questão, é o que faz com que se veja muitas vezes a filosofia começar no mito, e o mito se

prolongar pela história da filosofia adentro. A *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo, ao apresentar a genealogia dos deuses, ao dizer quais nasceram primeiro e quais nasceram de quais na seqüência, não deixa de apresentar uma hierarquia ontológica das potências reais mais arquetípicas. Um enredo que começa com Caos, que tem nele, na Terra, no Tártaro, que é o abismo último do Hades, e Amor sua tétrade fundamental, e depois nas relações entre Dia e Noite, entre Terra e Céu, já encerra uma “filosofia”. Por outro lado, os primeiros filósofos, depois, continuam falando da origem do mundo, do *kósmos*, isto é, da ordem, a partir, portanto, da desordem; continuam falando da oposição entre um princípio amoroso de união e constituição e um princípio de discórdia e dissolução; e continuam a usar os nomes da mitologia para dizer isso. Muitos dos primeiros filósofos escrevem em versos. Platão, dois séculos depois de Tales, se vale freqüentemente de mitos para expressar seus tópicos filosóficos. Platão, aliás, viveu no Egito durante um tempo e sempre manteve uma atitude de reverência frente à sabedoria dos “bárbaros”. Durante o Helenismo, período posterior a Platão e Aristóteles, no rastro do império alexandrino, todo voltado ao mundo civilizado de então, para leste, para o oriente, o que se vê é um novo processo de assimilação mútua entre uma hipotética cultura dos gregos, e depois dos romanos, e uma hipotética cultura do seu “oriental”, em toda sua multiplicidade. Zenão de Cício, fundador do estoicismo, era de ascendência fenícia. Pirro, o primeiro cético, teria participado da expedição de Anaxarco e convivido com ginosophistas na Índia e com magos na Pérsia. A matriz do hedonismo epicurista fora gestada em Cirene, na África. No médio helenismo, as cidades a Leste, Rodes, Pérgamo, Alexandria, ascendem em detrimento de Atenas. E no helenismo tardio dá-se a maior das assimilações, o “ocidente” torna-se paulatinamente cristão, isto é, o mundo pagão, que define a antigüidade, torna-se paulatinamente inseparável de uma tradição oriental, a hebraica. A doravante tradição greco-romana-hebraico-cristã afirmará sua hegemonia no período que, por causa disso, será distinto e designado de medieval.



Alexandre Magno e seu cavalo Bucéfalo na Batalha de Issus Mosaico. Encontrado em Pompeia, na Itália, hoje está no Museu Arqueológico Nacional, em Nápoles.

No século II depois de Cristo, o doxógrafo Diógenes Laércio deixou uma pequena compilação de opiniões acerca do nascimento da filosofia. Seu testemunho não vale, do ponto de vista científico, como verdade primária, pois se aproxima mais de um relato mítico em tom científico, com estimativas fantasiosas, do que de uma descrição de fatos. Vale, entretanto, para ver, a cada vez que se diz que a filosofia começa aqui e não ali, o que se considera, a cada vez, filosofar. Sua posição, embora etnocêntrica em favor dos gregos, se baseia na apresentação de Linos e Museu, bem “antes” de Tales, como iniciadores da filosofia, e dá como prova o fato de “filosofia” ser uma palavra grega (*DIÓGENES LAÉRTIOS*, 1988, I 1-4.):

(1) Segundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros. Esses autores sustentam que os persas tiveram seus Magos, os babilônios ou assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas; além disso, entre os celtas e gálatas encontram-se os chamados Druidas ou Veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra *O Mágico* e de Sotíon no livro XXIII de sua obra *Sucessões dos Filósofos*. As mesmas autoridades dizem que Mocos era fenício, Zâmolxis era trácio e Atlas era líbio.

Para os egípcios, Héfaistos era filho do Nilo, e com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes. Héfaistos teria vivido 48.863 anos antes de Alexandre, o Macedônio; (2) Nesse intervalo ocorreram 373 eclipses do sol e 832 eclipses da lua.

Quanto aos Magos, sua atividade teve início com Zoroastros, o Persa, 5.000 anos antes da queda de Tróia, de conformidade com o platônico Hermôdoros em sua obra *Da Matemática*; entretanto o lídio Xantos calcula o decurso de 6.000 anos entre a época de Zoroastros e a expedição de Xerxes, e após Zoroastros ele enumera uma longa sucessão de Magos, cujos nomes seriam Ostanas, Astrâmpicos, Gobrias e Pasatas, até a conquista da Pérsia por Alexandre, o Grande.

(3) Esses autores ignoram que os feitos atribuídos aos bárbaros pertencem aos helenos, com os quais não somente a filosofia, mas a própria raça humana começou – por exemplo, os atenienses reivindicam para a sua cidade a condição de pátria de Musaios, e os tebanos fazem o mesmo em relação a Linos. Dizia-se que Musaios, filho de Êumolpos, foi o primeiro a compor uma *Teogonia* e uma *Esfera*, e sustentou que todas as coisas procediam da unidade e revertiam a ela. Musaios teria morrido em Fálaron, e seu epitáfio era o seguinte:

Falero é um bairro de Atenas.



em Fálaron, e seu epitáfio era o seguinte:

“Aqui no chão de Fáleron jaz o cadáver de Musaios, filho querido de Êumolpos.”

Os Eumôlpidas de Atenas tiraram o seu nome do pai de Musaios.

(4) Dizia-se que Linos era filho de Hermes e da Musa Urania e que teria composto um poema sobre a cosmogonia, o curso do sol e da lua e a gênese dos animais e das plantas; o início desse poema é o seguinte:

“Houve um tempo em que todas as coisas cresciam juntas.”

Anaxagoras aproveitou essa idéia quando disse que todas as coisas eram originariamente indistintas, até que veio o Espírito e as organizou. Linos morreu em Êubóia, atingido por uma flecha de Apolo, e seu epitáfio é o seguinte:

“Este chão recebeu o tebano Lino morto, filho da Musa Urania belamente coroada.”

Assim começou a filosofia com os helenos, e seu próprio nome nada tem a ver com a maneira bárbara de expressar-se.

Apesar de essa mixórdia étnica, em que se constitui a categoria “gregos”, sequer poder ser dita autóctone para poder pretender ser precursora da humanidade, o etnocentrismo não está nesse equívoco. Está em que, mesmo para expressar o que seria o outro, o não-grego, com os quais, pela autoridade de certas versões, a filosofia também poderia ter começado, usa-se palavras gregas e não das línguas dos outros: ”mago/magia”, “ginosofistas (sábios nus)”, “Hefesto”... E o mais curioso: se alguém quisesse proceder então a uma pesquisa objetiva, criteriosa, rigorosa, “científica” dos orientais, munindo-se de todas as ferramentas, inclusive o conhecimento teórico das línguas implicadas, aí então é que estaria sendo maximamente ocidental e eurocêntrico, pela afirmação do ideal de objetividade, que, em si, não deixa de ser uma “crença subjetiva”, precisamente a crença do Ocidente.

O importante do relato de Diógenes Laércio é o seguinte: alguém que compôs uma *Teogonia* e uma *Esfera* já pode ser considerado filósofo. Compor uma *Teogonia*, como Hesíodo fez de fato por volta de 700 a.C., significa organizar uma hierarquia das principais

potências do ser pelo viés temporal, sugerindo uma rede múltipla ligada pelo nexos causal – já que um ente gerar outro ente equivale a ser sua causa – a partir da unidade. Compor uma *Esfera*, por sua vez, significa organizar o universo espacialmente, dispondo num todo harmônico as diferentes esferas particulares: das estrelas fixas, de cada planeta, a esfera da terra parada ao centro/fundo. Em ambos os casos, o ponto principal é a unidade, a origem como organização de multiplicidade em totalidade harmônica. Por isso também já pode ser considerado filósofo aquele que diz “houve um tempo em que todas as coisas cresciam juntas”, ainda que seu enunciado permaneça na forma clássica do mito: “era uma vez...”.

E, como os sacerdotes, os magos, os druídas, os ginosophistas, de algum modo, se relacionam com a origem, a unidade, a totalidade e a ordem dessa totalidade, também se diz que a filosofia começou com eles. As descrições resumidas que Diógenes apresenta desses sábios orientais, ainda que muitas vezes permitam classificá-los como religiosos antes que filósofos, trazem já traços marcantes dos filósofos que se seguirão na Grécia: o ascetismo, a crença na imortalidade da alma e na metempsicose, o dualismo, o animismo... Pode-se até estabelecer um paralelo entre os tipos representados pelos primeiros filósofos gregos e aqueles encarnados pelas principais tradições orientais. Pitágoras, ao postular, aquém da oposição entre a mônada ímpar e a díade par, uma mônada que é ímpar e par ao mesmo tempo, perfila-se como sábio chinês. Parmênides, ao afirmar a unidade absoluta e negar o movimento, o vir-a-ser e a multiplicidade, comporta-se como um indiano que renuncia à aparência do “véu de Maia” dos fenômenos sensíveis e dizíveis, em favor de uma experiência da unidade inefável. Heráclito, ao conceber o ser como devir, e este como combate de forças opostas, parece seguir o dualismo dos persas. A doutrina dos quatro elementos materiais e dos dois princípios eficientes, o de união e geração e o de repulsa e morte, liga Empédocles aos egípcios. Anaxágoras, ao conceber que uma única coisa estava separada da mistura original, o Intelecto, e que ela é causa da ordem que sobreveio, se aproxima dos judeus.

Os primeiros filósofos gregos, os primeiros ocidentais do Oriente, permanecem, para o olhar dos pósteros, os orientais do Ocidente. A “razão” que propugnam, vale dizer, o *lógos*, não é ainda

como o *lógos* que começa com Sócrates, Platão e Aristóteles – por isso os primeiros filósofos são chamados de pré-socráticos, de pré-platônicos, de pré-aristotélicos –, este sim pensável a partir da raiz da tradução latina de *lógos*, *ratio*, que significa primeiramente “conta”, “cálculo”, aquilo que se faz na ação de contar, de retirar os palitos de fósforo da caixa e enfileirá-los um a um sobre a mesa. A “razão” dos primeiros filósofos, chamados na própria antigüidade de “físicos” ou “fisiólogos”, porque pretendiam falar, antes de tudo, da *phýsis*, da natureza, aponta mais para a *coincidentia oppositorum* do mito, que para o princípio de não-contradição da filosofia socrático-platônico-aristotélica. Isso porque sua preocupação maior é com a origem comum de todas as coisas, instância em que todas são a mesma coisa, e não com o princípio que separa e distingue cada coisa das demais. É claro que a instância da ordem, da diferença, é tão fundamental para os pré-socráticos quanto à outra, mas a essência inexorável, à qual, ocorra o que ocorrer, todas as coisas deverão fatalmente retornar é a sua fonte, que não é uma coisa ao lado de outras coisas, não é um indivíduo ao lado de outros indivíduos.

Mas a história prossegue, e, enquanto se estiver sob a vigência do princípio espiritual desse mundo pagão, em que a filosofia é uma necessidade, se diz estar na Antigüidade. É claro que o mundo cristão que emergirá na seqüência, causa e efeito do declínio do mundo pagão, terá sua filosofia própria e será mesmo o guardião da tradição que ajudou a matar. Mas isso mais porque o germe do cristianismo frutificou em solo helenístico e se viu na obrigação de prestar contas desde o início à razão. Enfim, para efeitos puramente didáticos, escolhe-se duas datas emblemáticas daquilo que na verdade são processos muito lentos, cujas raízes começam muito antes e cujas conseqüências se estendem até muito depois, para balizar a história da filosofia antiga, para determiná-la como um período com começo e fim. Essas datas são: o ano de 585 a.C., quando ocorreu um eclipse previsto por Tales de Mileto, o primeiro filósofo, e o ano de 529 d.C., quando, após um longo período de expansão paulatina do cristianismo e outras seitas orientais e do correlato declínio da civilização helenística, sustentada àquela altura pelo império romano, o ensino da filosofia pagã, que ainda ocorria em Atenas, é proibido pelo próprio imperador (da parte oriental), Justiniano.

Esse milênio de história, por sua vez, deve ser também subdividido para efeitos didáticos e com as mesmas ressalvas. O seu primeiro período é o chamado **pré-socrático**, que vai de Tales a Demócrito, que, aliás, era mais jovem que Sócrates, mas pensava como os de antes. Para os filósofos desse período, trata-se acima de tudo de falar sobre a *phýsis*, traduzida, na medida do possível, por “natureza”: a obra-prima de cada um deles se intitula *Peri Phýseos*, “Acerca da Natureza”. O segundo período, obviamente, como o próprio nome do anterior indica, deve começar com Sócrates. Sócrates, no entanto, deve ser pensado como figura possível somente no bojo do movimento sofístico, o qual, por sua vez, é uma reação ao pensamento pré-socrático, que ora o nega, ora o radicaliza até as conseqüências mais paradoxais. Os sofistas inauguram um período “antropológico”, por oposição ao “físico” anterior, um período em que pesava exatamente a diferença entre *phýsis* e *nómos*, “natureza” e “lei (convenção)”, a irreduzibilidade da segunda – que é o que importa em se tratando de fazer política – à primeira, de quem os primeiros filósofos esperavam que emanassem as leis. Sócrates consiste numa guinada descontínua sobre o fio de continuidade da sofística, assim como a filosofia platônica o é em relação a Sócrates, e a aristotélica, frente a Platão, pois a sofística continuou para além de Sócrates, e o socratismo, para além de Platão (há várias outras escolas socráticas, contemporâneas da Academia, ditas, em função da preferência por Platão e Aristóteles, socráticas-menores, germes de todas as escolas do período helenístico imediatamente posterior a Aristóteles), e o platonismo continuou para além de Aristóteles (a Academia continua existindo paralelamente ao Liceu de Aristóteles por séculos, e determinou boa parte do pensamento antigo em sua fase final).

Pode-se então reunir os sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles num único período, que a rigor deve ser subdividido em quatro para resguardar todas as diferenças, como os pré-socráticos também se subdividem em os do século sexto e os do quinto, e os da Jônia e os da Itália. Um terceiro período, que compreende toda a filosofia após Aristóteles até o final da Antigüidade, é o **helenístico**. Helenismo também é um termo que fala por si: o “-ismo” do heleno, que só pode ocorrer num momento maduro e senil da civilização gre-

ga. No rastro do império de Alexandre, “Grécia” se torna o nome de uma vasta região do então mundo civilizado. Esses tempos são bem diferentes daqueles da cidade-estado clássica, e lhes correspondem as filosofias próprias. O helenismo deve ser subdividido imediatamente em período alexandrino e período romano, este a partir da conquista romana das regiões do império alexandrino, que foi paulatina (Corinto cai em 146, o Egito em 59 a.C.).

O primeiro helenismo, ainda criado em Atenas, é herdeiro das escolas socráticas menores, que corriam paralelamente a Platão e Aristóteles, estes, presumivelmente pela nomenclatura, “socráticos maiores”. Zenão de Cício, fundador do estoicismo, fora discípulo do cínico Crates, e é dos cínicos a tese mestra da ética estoica: a virtude é o sumo bem que garante a felicidade; Epicuro liga-se à escola cirenaica pela ética hedonista; o céptico Pirro, aos megáricos, suas antíteses e refutações. Mas não só o socratismo de estóicos, epicuristas e cépticos era diferente do socratismo de Platão e Aristóteles. Suas físicas, em oposição àquelas que viriam a se chamar “metafísicas”, eram tributárias dos velhos pré-socráticos: Epicuro abraça o atomismo de Demócrito via Nausífanos; os estóicos reinterpretem o fogo e o *lógos* de Heráclito; os cépticos, que não têm física, levam às últimas conseqüências as aporias da dialética desde os eleatas.

As cinco escolas, ou melhor, “tradições” (os cépticos não formam uma “escola”) de então: a acadêmica e a peripatética, fundadas por Platão e Aristóteles ainda no período clássico, mais a epicurista, a estoica e a céptica, fundadas no helenismo (porque marcos dele), e que a rigor durarão até o final da Antigüidade devidamente metamorfoseados, e para além delas até os dias de hoje – tanto que se está falando delas agora – conhecerão um período médio, marcado pela ascensão de outros centros a Leste em detrimento de Atenas: Rodas, Pérgamo, Alexandria. Muitos dos principais representantes das cinco tradições floresceram em algumas dessas cidades. Finalmente, todas conhecerão um período romano e a filosofia falará latim através de representantes de alguma dessas tradições ou da fusão delas.

Com a crise do império romano e a ascensão do cristianismo e outras seitas orientais, as posições materialistas do primeiro helenismo cedem lugar a uma preocupação com as questões abertas pelo espírito religioso da época. Mesmo os filósofos não-cristãos

são de um paganismo religioso ou místico. É compreensível que se visse agora de novo no platonismo, e não nas filosofias que se afirmaram ao exatamente se opor a ele, a chave para uma sempre desejada explicação racional para os dogmas revelados então estimados. Afinal, em Platão se encontra a separação de corpo e alma, a idéia de que o mundo é produto da providência divina, de que o fundamento supremo é o bem, o princípio de não-contradição... Aristóteles, pelas mesmas razões, poderia cumprir esse papel, mas, nos movimentos pendulares da história, prevalecerá sobre Platão só na fase medieval da história da filosofia cristã. Por isso, no final da antigüidade, a distinção entre os filósofos se dava pelo caráter, cristão ou pagão, grego ou latino, de seu (neo)platonismo. E, se a Escolástica medieval levantou seu Aristóteles contra o Platão da Patrística antiga, o Renascimento também sacará seu Platão matemático contra o Aristóteles cristianizado dos anteriores. E as outras tradições pagãs retornarão à liça, no bojo da secularização moderna, e a memória dessa tradição grega-européia-ocidental conserva-se e transforma-se, melhor, conserva-se nessa transformação.

Assim, seria um bom esquema de curso de história da filosofia antiga o seguinte: 1. a filosofia pré-socrática; 2. os sofistas e Sócrates; 3. a metafísica clássica (“socráticos maiores”: Platão e Aristóteles); 4. as filosofias do helenismo (estoicismo, epicurismo, ceticismo); 5. o neoplatonismo.

■ CAPÍTULO 1 ■

A FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA

Neste primeiro capítulo, você será capaz de caracterizar filosoficamente o “prévio” do período “pré”-socrático, como anterioridade axiológica frente à medida de um “socrático” em filosofia, e não como simples anterioridade cronológica em relação ao indivíduo Sócrates, sem que esta anterioridade signifique de saída necessariamente progresso ou declínio, por poder ser visto, conforme o enfoque a cada vez da interpretação, como uma coisa ou outra. A você, será apresentado um resumo de cada um dos principais representantes da filosofia pré-socrática (filósofo ou escola), segundo um critério conceitual ou doutrinário: Tales e Anaximandro (monistas) por oposição ao dualismo dos pitagóricos e aos pluralistas Empédocles e Anaxágoras; os eleatas Parmênides e Zenão sob a égide da doutrina imobilista, por oposição ao mobilismo de Heráclito; o atomismo mecanicista de Demócrito frente ao vitalismo dos demais “fisiólogos”.

1 A FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA

A primeira coisa a se dizer sobre os pré-socráticos é em que, afinal, se diferenciam de Sócrates, a ponto de essa diferença ser um marco divisor de épocas e vir estampada no próprio nome da coisa. Em que consiste a anterioridade do “pré-”? Não se trata, certamente, de incipiência qualitativa nem, somente, de anterioridade cronológica. Aliás, só muito tarde na história os filósofos em questão passaram a ser designados como os anteriores de outros filósofos, tomados como medida. O título “pré-socráticos” surgiu há pouco mais de um século, com Diels. Antes dele, Nietzsche chamara-os de pré-platônicos, incluindo Sócrates, e, antes ainda, Hegel, de pré-aristotélicos, incluindo Platão. Esses títulos falam mais de quanto que Sócrates, Platão e Aristóteles são paradigmáticos para a consciência histórica do homem do século XIX do que sobre os filósofos em questão. A diferença, porém, era apontada pelos próprios antigos com veemência e designada positivamente: Platão falava daqueles que se ocupavam com a *historía tês phýseos*, “investigação da natureza”, Aristóteles falava dos “físicos” ou “fisiólogos”, em sentido grego, como os que discursam sobre a *phýsis*, a “natureza”. Como ilustração da consciência dessa diferença, vale tomar o depoimento do Sócrates platônico do *Fédon* sobre os filósofos a ele anteriores (96e-99d. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril, 1972):

A esta altura fez Sócrates uma longa pausa, absorto em alguma reflexão. Depois disse – Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado. Se o desejares, poderei relatar-te detalhadamente as minhas experiências a esse respeito. E, se vires que uma ou outra coisa do que eu disser é útil, aproveita-a para reforçar tua tese. – Sim, disse Cebes, é justamente o que eu quero. – Escuta, então, o que vou contar: em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de “exame da natureza”; parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece, por que existe. Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como essa: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento. Examinei, inversamente, a maneira como tudo isso se corrompe, e, também os fenômenos que se passam na abóbada celeste e na terra. E acabei por me convencer de que em face dessas pesquisas eu era duma inaptidão notável! Vou contar-te uma ocorrência que bem esclarece minha situação naquele tempo. Havia coisas acerca das quais eu antes possuía um conhecimento certo, ao menos na minha opinião, e na dos outros. Pois bem, essa espécie de estudo chegou a produzir em mim uma tal cegueira que desaprendi até aquelas coisas que antes eu imaginava saber, como, por exemplo, o conhecimento que eu julgava ter das causas que determinam o crescimento do homem! Outrora eu acreditava, como é claro para todos, que isso acontece em função do comer e do beber: adicionando, pelos alimentos, carne a carne, ossos a ossos, e em geral substância semelhante a substância semelhante, acontece que o volume, antes pequeno, aumenta, e, assim, o homem pequeno se torna grande. Desse modo, pensava eu naquela época. Não achas tu que isso era razoável? – Pelo que me parece, sim, respondeu Cebes. – Mas repara no seguinte: naquele tempo eu também achava razoável pensar que quando um homem grande é visto ao lado de um pequeno, ele é de uma “cabeça” maior do que o pequeno, e, da mesma forma, um cavalo é maior do que outro. E o que é mais evidente: o número “dez” me parecia maior do que o número “oito”, precisamente por causa do acréscimo de “dois”, e o tamanho de dois côvados me parecia ser maior do que o de um côvado por este ser a metade daquele. – E agora, perguntou Cebes, qual é tua opinião a esse respeito? – Por Zeus, atualmente

estou muito longe de saber a causa de qualquer dessas coisas! Não sei resolver nem sequer se quando se adiciona uma unidade a outra, a unidade à qual foi acrescentada a primeira torna-se duas, ou se é a acrescentada e a outra que assim se tornam duas pelo ato de adição. Fico admirado! Quando as duas unidades estavam separadas uma da outra, esse encontro tornou-se a causa da formação do dois. Também não entendo por que motivo, quando alguém divide uma unidade, esse ato de divisão faz com que esta coisa que era uma se transforme pela separação em duas! Essa coisa que produz duas unidades é contrária à outra: antes se acrescentou uma coisa à outra, agora se afasta e separa-se uma da outra. Nem sequer sei por que um é um! Enfim, e para dizer tudo, não sei absolutamente como qualquer coisa tem origem, desaparece ou existe, segundo este procedimento metodológico. Escolhi então outro método, pois, de qualquer modo, este não me serve. Ora, certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que “o espírito (o noûs: o intelecto, a inteligência) é o ordenador e a causa de todas as coisas”. Isso me causou alegria. Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência. Pensando desta forma, exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da causa, inteligível para mim, de tudo que existe. Esperava que ele iria dizer-me, primeiro, se a terra é plana ou redonda, e, depois de o ter dito, que à explicação acrescentasse a causa e a necessidade desse fato, mostrando-me ainda assim como é ela a melhor. Esperava também que ele, dizendo-me que a terra se encontra no centro do universo, ajuntasse que, se assim é, é porque é melhor para ela estar no centro. Se me explicasse tudo isso, eu ficaria satisfeito e nem sequer desejaria tomar conhecimento de outra espécie de causas. Naturalmente, a propósito do sol eu estava pronto também a receber a mesma espécie de explicação, e da mesma forma para a lua e os outros astros, assim como também a respeito de suas velocidades relativas como de suas revoluções e de outros movimentos que lhes são próprios. Nunca supus que, depois de ele haver dito que o Espírito os havia ordenado, ele pudesse dar-me outra causa além dessa que é a melhor e que é a que serve a cada uma

em particular assim como em conjunto. Grandes eram minhas esperanças! Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior. Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! À medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo buscar tal causalidade no éter, no ar, na água, em muitas outras coisas absurdas! Parecia-me que ele se portava como um homem que dissesse que Sócrates faz tudo o que faz porque age com seu espírito; mas que, em seguida, ao tentar descobrir as causas de tudo o que faço, dissesse que me acho sentado aqui porque meu corpo é formado de ossos e tendões, e os ossos são sólidos e separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraem e distendem os membros, e os músculos circundam os ossos com as carnes, e a pele a tudo envolve! Articulando-se os ossos em suas articulações, e estendendo-se e contraindo-se, sou capaz de flexionar os meus membros, e por esse motivo é que estou sentado aqui, com os membros dobrados. Tal homem diria coisas mais ou menos semelhantes a propósito de nossa conversa, e assim é que consideraria como causas dela a voz, o ar, o ouvido e muitas outras coisas, mas, em realidade, jamais diria quais são as verdadeiras causas disso tudo: estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada. Pelo Cão. Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os beócios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir a fuga e a evasão à aceitação, devida à cidade, da pena que ela me prescreveu! Dar o nome de causas a tais coisas seria ridículo. Que se diga que sem ossos, sem músculos e outras coisas eu não poderia fazer o que me parece, isso é certo. Mas dizer que é por causa disso que realizo as minhas ações e não pela escolha que faço do melhor e com inteligência, essa é uma afirmação absurda. Isso importaria, nada mais nada menos, em não distinguir duas coisas bem distintas, e em não ver que uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa nunca seria causa. Todavia, é a isso que aqueles que erram nas trevas, segundo me parece, dão o nome de causa, usando impropriamente o termo. O resultado é que um deles, tendo envolvido a terra num turbilhão, pretende que seja o céu que a mantém em equilíbrio, ao passo que para outro ela não passa duma espécie de gamela, à qual o ar serve de base e de suporte. Mas quanto à força, que a dispôs para que essa fosse a

*Atlas: deus da mitologia
que sustentou o mundo nos
ombros.*

melhor posição, essa força ninguém a procura; e nem pensam que ela deva ser uma potência divina. Acreditam, ao contrário, haver descoberto um **Atlas** mais forte, mais imortal e mais garantidor da existência do universo do que esse espírito; recusam-se a aceitar que efetivamente o bom e o conveniente (τὸ δεόν: o devido, o dever) formem e conservem todas as coisas. Ardentemente desejaria eu encontrar alguém que me ensinasse o que é tal causa! Não me foi possível, porém, adquirir esse conhecimento então, pois nem eu mesmo o encontrei, nem o recebi de pessoa alguma.

Esse relato, que, segundo alguns intérpretes, seria uma descrição da própria experiência do jovem Platão colocada na boca de Sócrates, dentre outros motivos por concluir com um reconhecimento de ignorância, é, em todo caso, legitimamente “socrático”. O que a personagem Sócrates continua a dizer no *Fédon*, pela carga dogmática, deve já ser o Platão maduro falando sozinho. Mas esse dogma será abordado na parte relativa a Platão. Por ora, interessa falar dos socráticos somente para entender por que os outros são seu pré-. A esse título, vale registrar que o procedimento reclamado no *Fédon* para quem pretenda responder à questão sobre “**a causa da geração e corrupção de todas as coisas**” será posto em prática pelo Platão velho, menos dogmático e mais pré-socrático do que nunca, no *Timeu*, que, embora seja uma síntese da visão cosmológica dos antigos coligida desde os pré-socráticos, quase todos referidos veladamente, mostra como até na velhice Platão permaneceu ligado ao ponto doutrinal que exatamente lhe valia como o distintivo de sua doutrina. As páginas seguintes são célebres (*Timeu*, 1988, 27e-34b):

TIMEU: A meu parecer, será preciso, de início, distinguir o seguinte. Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido com o entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro é pela opinião, secundada pela sensação carecente de razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. E agora: tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa. Quando o artista trabalha em sua obra, a vista dirigida para o que sempre se conserva igual a si mesmo, e lhe transmite a forma e a virtude desse modelo, é natural que seja belo tudo o que ele realiza. Porém, se ele se fixa no que devém e toma como modelo algo sujeito ao nascimento, nada belo poderá criar.

Quanto ao céu em universal – ou mundo ou, se preferirem outro nome mais apropriado, confirmamos-lhe esse mesmo – no que lhe diz respeito, antes de mais nada devemos considerar o que importa levar em conta no início de qualquer estudo: se sempre existiu e nunca teve princípio de nascimento, ou nasceu nalgum momento e teve começo? Nasceu, pois é visível, tocável e dotado de corpo, coisas sensíveis todas elas. Ora, conforme já vimos, tudo o que é sensível e pode ser apreendido pela opinião com ajuda da sensação está sujeito ao devir e ao nascimento. Afirmamos, ainda, que tudo o que devém só nasce por efeito de alguma causa. Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja. Outro ponto que precisamos deixar claro é saber qual dos dois modelos tinha em vista o arquiteto quando o construiu: o imutável e sempre igual a si mesmo ou o que está sujeito ao nascimento? Ora, se este mundo é belo e for bom o seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno; e se for o que nem se poderá mencionar, no modelo sujeito ao nascimento. Mas, para todos nós, é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas. Logo, se foi produzido dessa maneira, terá de ser apreendido pela razão e inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo. Nessas condições, necessariamente o mundo terá de ser a imagem de alguma coisa. Em tudo o mais importante é partir de um começo natural. Por isso, em se tratando de uma imagem e seu modelo antes de mais nada precisamos distinguir o seguinte: as palavras são da mesma ordem das coisas que elas exprimem; quando expressam o que é estável e fixo e visível com a ajuda da inteligência, elas também serão fixas e inalteráveis, tanto quanto é possível e o permite sua natureza serem irrefutáveis e inabaláveis, nem mais nem menos. Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, ou seja, uma simples imagem, terão de ser tão somente parecidas, para ficarem em proporção com o objeto; o que a essência é para o devir, a verdade é para a crença. Por esse motivo, Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões – os deuses e a gênese do mundo – não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerente consigo mesma, sem a mínima discrepância, não tens que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites.

SÓCRATES: Ótimo, meu caro Timeu; faremos exatamente como sugeriste. Ouvimos teu prelúdio com a maior admiração; agora prossegue no mesmo tom e põe remate em tua canção.

TIMEU: Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou. Ele era bom; ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for. Estreme, assim, de inveja, quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele. Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo. Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta é em tudo superior àquela. Não era nem nunca foi possível que o melhor pudesse fazer uma coisa que não fosse a mais bela de todas. Depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência mais belo do que um todo inteligente, e também: que em nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. Assentado esse ponto, precisaremos determinar, ainda, à semelhança de que ser vivo seu coordenador o fez. Não atribuíamos tão grande privilégio a nada que for naturalmente composto de partes; jamais será belo o que se parece com um ser incompleto. O que abrange todos os animais individualmente considerados ou por gêneros: é com isso, podemos afirmar, que o mundo, acima de tudo, se parece, pois compreende e inclui em si mesmo os animais inteligíveis, da mesma forma que esse mundo contém a todos nós e a todas as criaturas formadas como coisas visíveis. Porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerre todos os seres vivos aparentados por natureza. Mais, estaríamos certos, quando nos referimos a um céu, apenas, ou será mais de acordo com a verdade falar de muitos céus, e até mesmo de um número infinito? Só haverá um, se ele foi construído de acordo com o seu modelo, pois o que abrange todos os seres inteligíveis, jamais poderá coexistir tendo um segundo ao seu lado; de outra

forma, fora preciso admitir mais outro ser vivo que abrangesse os dois e do qual eles seriam partes, não sendo lícito, então, dizer que nosso mundo fora feito à semelhança daqueles, mas com muito mais visos de verdade a deste outro, que os abrange. Logo, para que o mundo, na sua unicidade, se assemelhasse ao ser vivo perfeito, seu autor não fez nem dois nem um número infinito de mundos; este céu é um só e único; assim foi feito e assim sempre será. Ora, tudo o que foi feito terá de ser corporal, visível e tangível; porém sem fogo nada seria visível, nem tangível sem alguma coisa sólida, e nem sólida se carecer de terra. Por isso mesmo, quando a divindade principiou a formar o corpo do universo, recorreu primeiro ao fogo e à terra. Mas não é possível ligar bem duas coisas sem o auxílio de uma terceira, pois sempre terá de haver entre elas um laço de união. Porém, de todos os laços o melhor é o que por si mesmo e com os elementos conectados constitui uma unidade no sentido amplo da expressão, sendo que faz parte da natureza da proporção geométrica progressiva conseguir esse resultado de maneira perfeita. Sempre que de três números, sólidos ou quadrados, o primeiro está para o mediano como o mediano para o último; ou o inverso: o último está para o mediano como o mediano está para o primeiro, de tal forma que o mediano se torne, alternadamente, primeiro ou último, e o primeiro e o último, por sua vez, fiquem medianos, segue-se, de necessidade, que todos os termos serão os mesmos, e sendo os mesmos em suas relações recíprocas, formarão, em conjunto, uma unidade. Ora, se um corpo do universo apresentasse apenas uma superfície plana, sem profundidade, bastaria um meio para ligar seus dois termos com ele mesmo; mas, como o mundo tinha de ser sólido, e como os sólidos são ligados sempre por duas mediedades, não por uma, a divindade pôs a água e o ar entre o fogo e a terra, deixando-os, tanto quanto possível, reciprocamente proporcionais, de tal maneira que o que o fogo é para o ar, o ar fosse para a água, e o que o ar é para a água, a água fosse para a terra, com o que ligou e compôs a estrutura do céu visível e tangível. A esse modo, e com tais elementos, em número de quatro, foi formado o corpo do mundo e harmonizado pela proporção, da qual recebeu a amizade, de tal maneira que adquiriu unidade consigo mesmo, tornando-se, assim, incapaz de ser dissolvido, a não ser por seu próprio construtor. A estrutura do mundo absorveu tudo o que havia desses quatro elementos; seu autor incluiu nele todo fogo e toda a água e todo ar e toda terra, sem deixar de fora nenhuma porção da força de qualquer desses elementos, por haver determinado, primeiro, formar um animal de conjunto tão perfeito quanto possível e construído de partes perfeitas, e também que fosse uno, porque nada sobrara para dar nascimento a outro mundo; e, por

último, isento de velhice e de doenças. Sabia perfeitamente que, quando algum corpo composto é atacado do exterior e a destempo, pelo calor ou pelo frio ou por tudo que for dotado de grande força, esses fatores provocam sua dissolução ou sua morte, por doença ou velhice. Por essa razão e assim considerando, construiu, com aqueles todos, este todo único e perfeito e não sujeito à doença e à velhice. Quanto à forma, concedeu-lhe a mais conveniente e natural. Ora, a forma mais conveniente ao animal que deveria conter em si mesmo todos os seres vivos, só poderia ser a que abrangesse todas as formas existentes. Por isso, ele torneou o mundo em forma de esfera, por estarem todas as suas extremidades a igual distância do centro, a mais perfeita das formas e mais semelhante a si mesma, por acreditar que o semelhante é mil vezes mais belo que o dessemelhante. Ademais, por vários motivos, deixou lisa sua superfície exterior. De olhos não necessitava, pois do lado de fora nada ficou visível; nem de ouvidos, porque fora dele, também, nada havia para ser percebido. Do mesmo modo, ar respirável também não o envolvia, não necessitando ele, igualmente de nenhum órgão, ou fosse para receber alimentos, ou para expeli-los, depois de lhes haver absorvido o suco, pois nada entrava nele por nenhuma parte nem dele saía, visto nada haver além dele. Com tal arte fora concebido, que se alimentava com seu próprio desgaste, e tudo que ele fazia ou sofria, nele, apenas, e por ele mesmo se processava, por achar seu autor que seria preferível para ele bastar-se a si mesmo a necessitar de alguma coisa. Quanto a mãos, também, visto não precisar o mundo nem de apreender algo nem de repelir fosse o que fosse, considerou desnecessário acrescentar-lhe esses apêndices, nem pés ou outro aparelho de locomoção. Conferiu-lhe o movimento mais indicado para sua forma esférica: dos sete, aquele que melhor condiz com a mente e a inteligência. Por essa razão, fê-lo girar uniformemente em torno de si mesmo, impondo-lhe o movimento circular e privando-o dos outros seis, para que não lhes sofresse as influências. E como não havia necessidade de apêndices para executar essas revoluções, fê-lo desprovido de pernas e de pés. Por essas razões, a divindade eterna, tendo em mente a divindade que viria algum dia a existir, deixou-a lisa e uniforme, com todas as partes equidistantes do centro, completa e perfeita e composta só de corpos perfeitos. No centro colocou a alma, fazendo que se difundisse por todo corpo e completasse seu envoltório, depois do que formou o céu circular com movimento também circular, céu único e solitário, porém capaz, em virtude de sua própria excelência, de fazer companhia a si mesmo, sem necessitar de ninguém, nem de conhecimentos nem de amigos, mas bastando-se a si mesmo. Com todas essas qualidades, engendrou uma divindade feliz.

Outra passagem, dessa vez do Sócrates xenofontiano, em que aparece em relevo o mesmo ponto, teleologia *versus* mecanicismo, dessa vez como fundamento da oposição em moral entre diligência piedosa e hedonismo ateu ou agnóstico, é o diálogo com Aristodemo. Essa oposição serve tanto para opor Sócrates ao que seria uma apropriação moral de sofista de física pré-socrática, quanto para opor Sócrates ao pensamento helenístico posterior, que opera essa síntese entre ética hedonista e física mecanicista em Epicuro. Diz Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, 1972, I 4):

Se, como por conjectura muitos escrevem e dizem, crê alguém possuísse Sócrates o maior talento para convidar os homens a ingressarem na senda da virtude, porém fosse incapaz de os fazer trilhá-la, que examine não só as questões por que confundia, à guisa de correção, os que pretendiam tudo saber, como também as práticas que diariamente entretinha com seus discípulos, e então, julgue se era ou não capaz de tornar melhores os que com ele tratavam. Referirei, de começo, a conversa que lhe ouvi acerca da divindade com Aristodemo, por alcunha o Pequeno. Soubera ele que Aristodemo não oferecia aos deuses sacrifícios nem preces, que não se socorria da adivinhação e até chufeava dos que observavam tais práticas. – Dize-me, Aristodemo, interpelou-o, haverá homens que admires pelo talento? – Por certo. – Nomeia-os. – Na poesia épica admiro sobretudo Homero, no ditirambo Melanípedes, na tragédia Sófocles, na estatuária Policleto, na pintura Zêuxis. – Quais são, a teus olhos, mais dignos de admiração: os artistas que fazem imagens sem razão e sem movimento ou os artistas que criam seres inteligentes e animados? – Por Júpiter, os que criam seres animados, desde que tais seres não sejam obra do acaso, mas uma inteligência. – Das obras sem destinação manifesta e daquelas cuja utilidade é incontestável, quais consideras como produto do acaso ou de uma inteligência? – Justo é perfilhar a uma inteligência as obras que tenham fim de utilidade. – Não te parece então que aquele que, desde que o mundo é mundo, criou os homens lhes haja dado, para que lhes fossem úteis, cada um dos órgãos por intermédio dos quais experimentam sensações, olhos para ver o que é visível e ouvidos para ouvir os sons? De que nos serviriam os olores se não tivéssemos narículas? Que idéia teríamos do doce, do amargo, de tudo o que agrada ao paladar, se não existisse a língua para os discernir? Ao demais, não achas dever olhar-se como ato de providência que sendo a vista um órgão frágil, seja munida de pálpebras, que se abrem quando preciso e se fecham durante o sono; que para proteger a vista contra o vento, estas pálpebras sejam providas de um crivo de cílios;

que os supercílios formem uma goteira por cima dos olhos, de sorte que o suor que escorra da testa não lhes possa fazer mal; que o ouvido receba todos os sons sem jamais encher-se; que em todos os animais os dentes da frente sejam cortantes e os molares aptos a triturar os alimentos que daqueles recebem; que a boca, destinada a receber o que excita o apetite, esteja localizada perto dos olhos e das narículas, de passo que as dejeções, que nos repugnam, têm seus canais afastados o mais possível dos órgãos dos sentidos? Trepidas em atribuir a uma inteligência ou ao acaso todas essas obras de tão alta providência? – Não, por Júpiter, respondeu Aristodemo. Parece, sem dúvida, tratar-se da obra de algum artífice sábio e amigo dos seres que respiram. – E o desejo inspirado às criaturas de se reproduzirem, e o desejo inspirado às mães de alimentarem o próprio fruto, e neste fruto o maior amor à vida e o mais profundo temor da morte? – Evidentemente tudo isso são obras de um ente que decidira existissem animais. – Crês-te um ser dotado de certa inteligência e negas existir algo inteligente fora de ti, quando sabes não teres em teu corpo senão uma parcela da vasta extensão da terra, uma gota da massa das águas, e que tão-somente uma parte ínfima da imensa quantidade dos elementos, entra na organização do teu corpo? Pensas haver açambarcado uma inteligência que consequentemente inexistiria em qualquer outra parte, e que esses seres infinitos em relação a ti em número e grandeza sejam mantidos em ordem por força ininteligente? – Sim, por Júpiter, pois não lhes vejo os autores como vejo os artífices das nossas obras. – Tampouco vês tua alma, senhora de teu corpo: de sorte que poderias dizer nada fazeres com inteligência, mas tudo fazeres ao acaso. – Claro, Sócrates, que não desprezo a divindade. Mas creio-a muito grande para ter necessidade do meu culto. – Contudo, retorquiu Sócrates, quanto maior for o ente que se digna de tomar-te sob sua tutela tanto mais lhe debes homenagens. – Pois olha, se achasse que os deuses se ocupam dos homens, não os negligenciaria. – Como julgá-lo que não, se, antes de mais nada, só ao homem, dentre todos os animais, concederam a faculdade de se manter de pé, postura que lhe permite ver mais longe, contemplar os objetos que lhe ficam acima e melhor guardar-se dos perigos? Na cabeça colocaram-lhe os olhos, os ouvidos, a boca. E enquanto aos outros animais davam pés que só lhes permitem mudar de lugar, ao homem presentearam também com mãos, com o auxílio das quais realizamos a maior parte dos atos que nos tornam mais felizes que os brutos. Todos os animais têm língua: a do homem é a única que, tocando as diversas partes da boca, articula sons e comunica aos outros tudo o que queremos exprimir. Deverei falar dos prazeres do amor, cuja faculdade, restrita para todos os outros animais

a uma estação do ano, para nós se estende ininterruptamente até a velhice? Nem se satisfaz a divindade em ocupar-se do corpo do homem, mas, o que é o principal, deu-lhe a mais perfeita alma. Efetivamente, qual o outro animal cuja alma seja capaz de reconhecer a existência dos deuses, autores deste conjunto de corpos imensos e esplêndidos? Que outra espécie além da humana rende culto à divindade? Qual o animal capaz tanto quanto o homem de premunir-se contra a fome, a sede, o frio, o calor, curar as doenças, desenvolver as próprias forças pelo exercício, trabalhar por adquirir a ciência, recordar-se do que viu, ouviu ou aprendeu? Não te parece evidente que os homens vivem como deuses entre os outros animais, superiores pela natureza do corpo como da alma? Com um corpo de um boi e a inteligência de um homem não se estaria em melhor condição que os seres apercebidos de mãos, mas desprovidos de inteligência. Tu, que reúnes essas duas vantagens tão preciosas, não crês que os deuses se carpem de ti? Que será preciso então que façam para convencer-te? – Que me enviem, como dizes que te enviam, avisos sobre o que deva ou não fazer. – Quando falam aos atenienses que os interrogam por meio da adivinhação, julgas que não falam a ti também? Da mesma forma, quando por prodígios manifestam sua vontade aos gregos, a todos os homens, serás tu o único esquecido? Pensas que se não tivessem poder para tanto, os deuses teriam incutido nos homens a crença de poderem distribuir o bem e o mal, e que os homens, por eles enganados há tantos séculos ainda não o teriam percebido? Não vês que as instituições humanas mais antigas e mais sábias, estados e nações, são também as mais religiosas, que as épocas mais lúcidas são também as de maior piedade? Saiba, meu caro, que tua alma, aposentada em teu corpo, governa-o como lhe apraz. Mister é acreditar, portanto, tudo dispor a seu grado a inteligência que habita o universo. Quê? Tua vista pode abranger um raio de vários estádios e os olhos da divindade não poderiam tudo abarcar ao mesmo tempo? Teu espírito pode ocupar-se simultaneamente do que se passa aqui, no Egito, na Sicília, e a inteligência da deidade não seria capaz de em tudo pensar a um só tempo? Certo, se obsequiando os homens, aprendes a conhecer os que também são suscetíveis de obsequiar-te; se prestando-lhes serviços, vês os que por seu turno estão dispostos a retribuir-te; se deliberando com eles, distingues os que são dotados de prudência: assim também, rendendo homenagem aos deuses, verás até que ponto estão dispostos a esclarecer os homens sobre o que nos ocultaram, conhecerás a natureza e a grandeza dessa divindade que tudo pode ver e ouvir contemporaneamente, estar presente em toda parte e de tudo ocupar-se ao mesmo tempo.

Tenho para mim que, assim falando, Sócrates ensinava seus discípulos a se absterem de toda ação ímpia, injusta e reprovável, não somente em presença dos homens como também na soledade, visto convencê-los de que nada do que fizessem escaparia aos deuses.

É possível que Platão e Xenofonte estejam exagerando na carga dogmática de seus Sócrates, mas caso se lhes dê crédito, então aqui está todo o sentido da propalada afirmação de Cícero: “Sócrates trouxe a filosofia dos céus a terra”; das de Diógenes Laércio, de que ele fora “o introdutor da ética na filosofia”, e de que “por estar convencido de que o estudo da natureza nada tem a ver conosco, passou a discutir questões morais na praça do mercado”. Como a experiência do homem associa a ordem à inteligência e a desordem ao acaso, e vê o mundo como ordem (a palavra “**mundo**” não quer dizer outra coisa senão “**ordem**”) e, portanto, como produto de inteligência; a inteligência, por sua vez, caracteriza-se por antecipar os fins e calcular os meios em função da consecução desses fins; se essa é a condição do existente, então tudo que é veio a ser para realizar aquilo que realiza, e não ao contrário, que os fins sejam postos ao acaso pelos ditames da economia interna dos meios de cada inteligência. O que vale na ética, que se age em vistas de fins que são considerados bens, passa a valer na “física”, isto é, passa a valer para a totalidade dos entes e não apenas para o homem. O resultado é a metafísica da causa final, é a teleologia, de *télos*, “fim” em grego.

É muito simples. Quem estivesse numa praia deserta e de repente se deparasse com um relógio, logo pensaria que vida inteligente passara por lá, pois um relógio não brotaria espontaneamente da areia. Ora, pensa o metafísico, e se esse homem encontrasse um caranguejo, que é um sistema bem mais refinado que um relógio, não deveria concluir por uma inteligência bem mais refinada que a de um relojoeiro como seu autor? Não deveria o mundo como um todo, o mais refinado dos sistemas, ser produto do artífice supremo? Pois bem, os pré-socráticos, sem deixar de reconhecer a ordem, sem mesmo deixar de associá-la à inteligência e à divindade, vêm na irrupção mesma do mundo a partir de uma instância “pré-mundana”, “des-ordenada” (que Aristóteles vai mais tarde chamar de “matéria”, *hýle*), como se essa matéria fosse viva e capaz de gerar por si mesma o mundo multiforme, aquilo que o metafí-

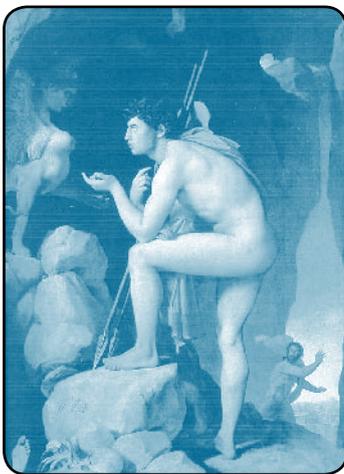
sico precisa colocar para fora do mundo e de sua matéria constituinte. O “ imanentismo ” pré-socrático responderia ao argumento metafísico pela necessidade de uma causa eficiente, determinada por uma causa final, que a situação de um artesão produzindo a ordem é ainda mais impressionante que a pura e simples ordem, e que, portanto, deveria haver um artesão que produzisse aquela situação e assim ao infinito. Se a necessidade do princípio não pode ser explicada, por que não deixá-lo no imediato do mundo, ao invés de explicá-lo pela mediação de outro princípio, que não poderá ser explicado?

A metafísica contra-argumenta: tudo o que nasce, isto é, tudo o que vem a ser, tem uma causa exterior a si. Se tivesse a necessidade de ser, não fora, mas em si mesmo, seria desde sempre, e não passaria do não-ser ao ser num momento determinado de preferência a outro. Noutras palavras, o âmbito do nascimento, do vir-a-ser, do devir, se funda no âmbito do ser, da essência, da eternidade. O primeiro precisa de causa para vir a ser. O segundo não precisa, pois é ele mesmo causa.

Mas a *phýsis*, da qual tratam privilegiadamente os filósofos pré-socráticos é exatamente o âmbito do nascimento. Simplesmente, a palavra *phýsis* significa “nascimento”, “nascença”; do verbo *phýomai*, “nascer”. Em latim, de *nascor*, “nascer”, vem *natura*, “nascimento”, donde o português “natureza”. A tradução é boa, desde que pensada etimologicamente e não a partir de uma compreensão dada qualquer, muito menos a hodierna, determinada ideologicamente pela ecologia. Natureza tem mais a ver com essência, pois a natureza de algo é aquilo que ele é desde o nascimento. Da mesma família de *phýsis* é *phytón*, o rebento, o nascido. Pois é como o grego diz “planta”. Exemplarmente, a planta realiza aquilo que é próprio da natureza: nasce por si, sem intervenção de nada mais. As plantas que o homem planta desde o neolítico podem exigir mil cuidados, mas é porque o homem exige mil cuidados; as que o homem não planta, ao contrário, pelo menos na antigüidade, se as podia arrancar a mancheias, que elas voltavam a nascer com mais vigor.

Em resumo: aquilo que distingue os pré-socráticos, pré-platônicos e pré-aristotélicos de Sócrates, Platão e Aristóteles é, nas palavras de Platão (*Sofista*, 265c7-9), o fato de os primeiros acharem

que a natureza se gera a partir de uma “certa causalidade automática” (*tinós aitías automátes*), “nascendo sem pensamento” (*áneu dianoía phyóuses*), e os segundos conceberem-na como o que é “com razão e com uma ciência divina gerada de deus” (*metà lógou te kai epistémes theías apò teoû gignoménes*), em poucas palavras, como o que é “segundo providência divina” (*katà tèn toû theoû prónoian*). Mas essa exigência de causa final só se dá porque a matéria é compreendida de saída como inerte e passiva, como “receptáculo” (*hypodochén*) e “material disponível” (*hýle*) ou como aquilo que age somente como fator de acaso e erro. E o que erra a esmo não pode produzir ordem, pensam. Daí a necessidade, quando não de um demiurgo que contemple os paradigmas eternos, de uma causa eficiente que se dirija ao fim ou bem. Mas pelo menos os primeiros pré-socráticos da Jônia concebiam a matéria como viva, capaz de, por si, pôr-se em movimento e, assim, de sua unidade, gerar o mundo multiforme tal qual aí está. De fato, não é certo que se possa chamar essa matéria de “previdente”, nem conceber o processo em que, de sua unidade, provém a multiplicidade como cumprimento do bem, porque exatamente falta uma medida exterior ao mundo que permitisse julgar se sua rota é adequada ou não. Talvez fosse melhor pensar que ele segue sua senda necessária, tanto na geração, quanto na destruição, e que “os homens é que tomam umas coisas por justas outras por injustas” (Heráclito, fragmento 102, Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidemann, v I, 22.12.B102).



Pintura de Jean Auguste Dominique Ingres - Édipo e a esfinge, 1808.

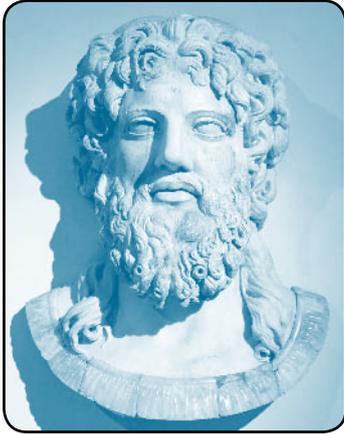
A caracterização até aqui da filosofia pré-socrática permite a introdução de uma nova palavra-conceito, muito usada por Nietzsche nessa mesma caracterização: os filósofos pré-platônicos são filósofos “trágicos”, em última instância porque frutos mais legítimos de uma época trágica de uma Grécia trágica. O que significa “trágico”? Para responder a essa questão cabe uma digressão não breve. Cabe falar de Homero para conhecer que pré-história mítica particular teve a filosofia (grega). Cada passado é prenhe da posteridade que lhe cabe. O advento da tragédia como um gênero teatral, no mesmo século da segunda geração de pré-socráticos, da sofística – que afinal de contas pertence à segunda geração de pré-socráticos – e da cidade-estado democrática, é o fruto mais escancarado de uma

experiência de mundo trágica difusa por todas as outras realizações da cultura desde Homero. Por enquanto, esse “trágico” está sugerido pela oposição: necessidade do efetivo, independente de bem e de mal, *versus* providência divina, que prevê exatamente o bem.

A mitologia grega tem uma característica própria que faz questionar aquela definição de mito de Mircea Eliade. A definição toda é apropriada, menos a parte que diz que as personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Os deuses olímpicos, por cujas maquinações e desígnios as tramas dos homens se desenrolam tal como se desenrolam, moram no cume do Olimpo, que tem sua base na mesma terra em que vivem os homens. Também os deuses que vivem no Mar ou no Hades vivem no mar em que os homens pescam e viajam, e vivem sob a referida terra. O Olimpo, o Mar e o Hades são estâncias telúricas. As paixões e as razões que os homens têm, têm-nas também os deuses. Os deuses olímpicos exercem sua hegemonia, mas ela não existiu desde o início, foi arrancada aos *Titãs* em luta parelha, e não está garantido que ela vá existir para sempre, e enquanto existe é preciso que seja exercida efetivamente, sustentada reiteradamente. Se sua hegemonia é símbolo da vitória das potências luminosas da medida e da ordem sobre as potências tenebrosas, essas, por seu turno, nunca poderão ser anuladas, porque gozam de estatuto ontológico semelhante: estão no princípio como deuses que nascem e não morrem. Dentre os olímpicos, Zeus detém a égide. Mas mesmo o fato de estar no topo da hierarquia não faz de Zeus onipotente. Nenhum outro deus deve se atrever a medir força com o “pai de todos os deuses e homens”, mas a força de Zeus é limitada e não infinita. Na verdade, cada deus é o mais poderoso em sua esfera de ação. Em se tratando de sono, Sono é mais poderoso que Zeus, e pode fazê-lo adormecer. E de fato o faz na passagem da *Ilíada* conhecida como “o dolo de Zeus”, em que Hera trama um jeito de tirar o marido da supervisão da guerra de Tróia para que pudesse aí intervir como lhe aprouvesse. Se, dormindo, Zeus fica alheio ao que se passa em Tróia, então Zeus não é onisciente. Durante a noite os guerreiros se recolhem e também os deuses. A Noite reina. Mas também quando é dia vigora a noite, pois Dia nasceu de Noite e, portanto, sua essência já estava na de seu genitor.

Para saber detalhes curiosos sobre a Mitologia Grega acesse: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Mitologia_grega#Os_Tit.C3.A3s_ou_busque_nos_versos_617-721_\(Titonomaquia – na Teogonia de Hesíodo\), um texto clássico e ilustrativo do tema mitológico.](http://pt.wikipedia.org/wiki/Mitologia_grega#Os_Tit.C3.A3s_ou_busque_nos_versos_617-721_(Titonomaquia_-_na_Teogonia_de_Hesiodo),_um_texto_clássico_e_ilustrativo_do_tema_mitológico.)

Nome da deusa Anánke.



Relevo de Zeus. Palazzo Altemps, Museu Nacional Romano, Roma, Itália.

Então, quando se trata da prerrogativa da *Necessidade* inexorável, até Zeus é obrigado a se resignar. Por isso não é Zeus quem rigorosamente conduz o rumo dos acontecimentos, ele vai por si, e, como resultado de todos os encontros e desencontros dos minúsculos acasos, recebe o selo da necessidade tão logo tenha acontecido, pois não é possível remover o que já foi. Não é à toa que o nome de uma das três moiras, divindades que personificam o destino, é *Átropos*, a Irreversível. Na ordem constituída pelo panteão homérico, em primeiro lugar, nenhum ente está fora da única trama que se desenrola no único palco, entre Terra e Céu, e no interior do círculo do grande Oceano. Em segundo lugar, apesar de uns serem os mais antigos, outros os mais fortes, outros os mais inteligentes (e de todos terem um pouco das qualidades dos demais devido à origem comum), nenhum é propriamente absoluto, ou seja, aquele que não depende dos demais para ser, embora os demais dependam dele. Não. Cada um age sobre os demais e sofre a ação dos demais. Nenhum é primeiro, embora em certo sentido Zeus seja primeiro, mas também Crono, também Urano, cada um soberano no seu lote de tempo, também a Moira que entrega o lote de cada qual (mas não conduz teleologicamente: a necessidade é cega e tem mão de ferro), também a Musa, sem a qual tudo isso não vem à palavra e, portanto, à realização. Somente o *Cháos* de Hesíodo poderia ser considerado primeiro que o cosmo, um i-mundo antes do mundo; somente do *Okeános* de Homero poder-se-ia dizer que toca o “fora” do mundo. Mas precisamente o Caos e o Oceano são a instância em que qualquer ente determinado se dissolve antes de poder reclamar alguma primazia. Eles próprios não são simplesmente dois entes determinados como os demais, embora também sejam, sob pena de afirmar um “antes” e um “fora” que se quer exatamente negar.

É claro que, conforme uma compreensão moderna de natureza, é possível falar dos entes mitológicos como “sobrenaturais”, mas isso seria um anacronismo. Precisamente o trágico da cosmovisão implicada no mito grego é o avesso de toda metafísica, palavra grega da qual, aliás, “sobrenatural” é apenas o decalque latino. Certamente não é simples definir a palavra “metafísica”, mas para o momento cabe a apresentada reiteradamente pelo professor

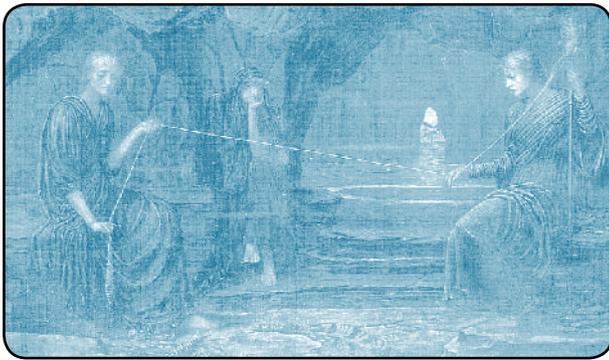
Gerd Bornheim em suas preleções: **“metafísica é a redução da totalidade dos entes a um ente determinado”**. E é isso que a cosmologia da mitologia grega não é. Na mitologia grega, cada ente tem uma cota, um lote de ser, uma esfera de propriedade que, vez por outra, coincide com o campo de outras esferas, numa tensão móvel e temporal, a qual, se parelha e comedida, chama-se *díke* (justiça), se desequilibrada e assimétrica, *hýbris* (a desmedida). Segundo Cornelius Castoriadis, a tensão caos-cosmo no domínio da natureza corresponde à tensão *díke-hýbris* no domínio humano. Para ele, o erro de Creonte na tragédia *Antígona* não se deveu ao conteúdo propriamente de sua decisão, legítima no caso de um rei zeloso, mas ao fato de ter pretendido ter toda a razão sozinho. Ninguém tem toda a razão sozinho na tragédia, todos têm alguma razão e estão no erro de alguma maneira. Ninguém é apenas bom ou apenas mau, mas os dois misturadamente. A esse propósito diz Albert Camus (*Théâtre, récits, nouvelles*. Tradução: Marcelo Alves, in: ALVES, M. *Camus entre o sim e o não a Nietzsche*, Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001):

Antígona tem razão, mas Creonte não está errado. Assim como Prometeu é ao mesmo tempo justo e injusto, e Zeus, que o oprime com piedade, está também em seu direito. Em suma, a fórmula do melodrama seria: “um só é justo e justificável”; e a fórmula trágica por excelência: “todos são justificáveis, ninguém é justo”. É por isso que o coro das tragédias antigas oferece principalmente conselhos de prudência. Ele sabe que sobre um certo limite todo mundo tem razão e que aquele que, por cegueira e paixão, ignora este limite, dirige-se à catástrofe para fazer triunfar um direito que crê ser o único a ter. Portanto, o tema constante da tragédia antiga é o limite que não se pode ultrapassar. De um lado ou de outro deste limite, encontram-se forças igualmente legítimas em um enfrentamento vibrante e ininterrupto. Enganar-se quanto a este limite, querer romper este equilíbrio, é arruinar-se.

Na fórmula “todos são justificáveis” vai o sentido do estado de direito, na “todo mundo tem razão”, o da democracia. O relativismo dos sofistas é outro produto do mesmo espírito. Mas por ora interessa ver como os filósofos pré-socráticos entram nessa caracterização. O materialismo de Demócrito, por exemplo, que não deixa de ser uma metafísica, por reduzir a totalidade aos corpos e ao vazio, metafísica da matéria, mas metafísica, se depara com

Piparote

Do castelhano, s.m. – pancada com a cabeça do dedo médio ou índice, curvando-o sobre a face interna do polegar e soltando-o com força. Verbete retirado do Dicionário Priberam, disponível em: <http://www.priberam.pt>



Tela de John Strudwick - As três moiras (1885).

um problema de princípio. Se o pressuposto é que todo átomo, inerte por si, move-se porque já se chocou com outro, então numa situação primeira, mesmo que ela nunca tenha existido cronologicamente, mas como fundamento ontológico, todos deveriam estar parados, isolados uns dos outros sem formar mundos, porque é assim que eles são em si mesmos. Qual o nome da força que deu o *piparote* inicial do primeiro vórtice que desde então pôs os átomos a girar? Demócrito responde: **a necessidade**. A necessidade é assunto também de Anaximandro: as coisas desaparecem naquilo

donde apareceram por necessidade. E em Heráclito, e em Parmênides... Nas palavras de Hesíodo (*Teogonia*), as moiras são “as que dão aos mortais os haveres de bem e de mal”. Para os pitagóricos, o bem e o mal estão perfilados na tábua dos dez contrários, nas colunas do ímpar e do par respectivamente. Mas Platão é diferente. Não é à toa que censura na *República* o verso da *Iliada* que diz: “**junto a Zeus repou-**

sam duas vasilhas, uma com destinos bons, outros maus”. Para ele, deus é causa só de bens, não de males.

O trágico em todos os casos deriva do “imanentismo” pressuposto, da consciência de que não há fora, não há um critério transcendente que permita julgar a efetividade, ela é o próprio absoluto. Esse “não há fora” vale também para o universo de Platão, filho dessa mesma cultura, salvo que o demiurgo de certa maneira está fora, e a matéria está antes, e o modelo, a partir do qual o demiurgo plasma a matéria, então, este transcende o mundo. Nos pré-socráticos, como se viu, se há uma instância anterior ao mundo, isto é, à ordem, esta é a desordem desde a qual a ordem nasceu espontaneamente. Por isso nenhum ente, senão aquele cuja forma bruta é a desordem, é absoluto. No mundo, os “mundanos” são relativos uns aos outros, por isso a trama é anterior à individuação. Com Sócrates começa a subjetividade, entendida como o caráter daquilo que é um *hypokeímenon*, um *subjectum*, um subjacente ou sujeito, no sentido tanto da consciência subjetiva capaz de perseguir fins de modo providente quanto no sentido da substância aristotélica, como, por exemplo, uma árvore, que é “por si”, inde-

pendentemente das qualidades eventuais e de quaisquer outras determinações acidentais, porque não deixa de ser o que é, árvore, com a mudança de tais determinações.

Feita esta caracterização geral dos pré-socráticos, cabe falar de suas personagens, correntes e escolas particulares. Uma primeira subdivisão que se impõe, porque, pode-se dizer, a filosofia teve duplo nascimento, nas colônias gregas da Jônia, a leste, e nas colônias da Itália, a oeste, é a que os separa em jônios e italiotas. Na Jônia, o mais antigo é Tales, da cidade de Mileto. Da mesma cidade vieram depois Anaximandro e Anaxímenes. Esses três reunidos podem ser chamados de “**monistas de Mileto**”. Monistas porque explicavam a multiplicidade dos fenômenos como decorrente de um princípio material único, no caso de Tales, a água, no de Anaximandro, o indeterminado, no de Anaxímenes, o ar.

Pode-se juntar a essa “escola” outro filósofo, nascido em Éfeso, cidade bem próxima de Mileto, Heráclito, para quem todas as coisas eram metamorfoses do fogo. Mas Heráclito tem um pensamento todo particular. Viveu na passagem do século sexto para o quinto, e o seu “mobilismo” radical (tudo está em movimento, não há um substrato que seja uno em si e por si) permite colocá-lo em oposição a Parmênides, contemporâneo do tronco italiota, e imobilista radical (o que é é, o que não é não é; como então haveria o movimento, se este consiste em vir a ser um não-ser ou em passar a não ser um ser?). O tronco jônio, porém, prossegue com Anaxágoras de Clazômenas, o tal que dizia que o *noûs* (o intelecto, a inteligência, o espírito) havia ordenado todas as coisas, mas no final das contas, segundo Sócrates, explicava tudo através de causas “mecânicas”, ininteligentes. A radicalidade de Anaxágoras, porém, deve ser assinalada. Ao mesmo tempo em que tinha essa consciência de que a causa absoluta deve estar completamente separada de seu efeito e de que tal causa deve ser associada a algo assim como o *noûs*, à margem dos méritos e defeitos na interpretação desse *noûs*, tinha também uma concepção acerca das coisas do mundo baseada na noção inversa de mistura: porque todas as coisas estavam, no princípio, juntas, então sempre cada uma guardará em si uma porção das demais. Se o primeiro fato aproxima Anaxágoras da

metafísica iminente (dizem que Sócrates estudou com o discípulo de Anáxagoras, Arquelaus), o segundo é uma esquivada ao princípio capital da metafísica que é o princípio de identidade (cada coisa é idêntica a si mesma), já que todas as outras coisas estariam no âmago desse mesmo, e sem o princípio de identidade não há o princípio de não-contradição (o mesmo não pode subsistir e não subsistir no mesmo, quanto ao mesmo, ao mesmo tempo).

O tronco italiota começa com Pitágoras, contemporâneo de Tales, que nasceu na ilha de Samos, próxima de Mileto e de Éfeso, mas que, por razões políticas, migrou para a Magna Grécia e lá fundou uma escola e uma tradição. Para os pitagóricos, “o céu todo é harmonia e número”, *tòn hólon tòn ouranòn harmonían eînai kai arithmón* (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986a2-3, 1970). O alcance dessa frase não se apreende assim de uma feita. No trecho do *Timeu* de Platão supracitado aparece um exemplo do tão presente “espírito pitagórico” em Platão, com a tentativa de estabelecer proporção matemática entre os quatro elementos materiais. Por ora, importa aquilo que liga os pitagóricos aos seus sucessores italiotas, os eleatas.

Os eleatas têm esse nome por causa da cidade Eléia, onde nasceram o já referido Parmênides, principal representante da escola (à qual pertencem também, segundo algumas versões, Xenófanes de Colofão, antes de Parmênides, e Melisso de Samos, depois), e Zenão, seu principal discípulo e autor dos célebres paradoxos contra o movimento. A polêmica entre pitagóricos e eleatas se dá em torno de saber se o ser e o não-ser são princípios por cuja interação resulta o devir, o vir-a-ser e o deixar-de-ser (“geração e corrupção”, *gênesis kai phthorá*, dirá Aristóteles), logo o movimento e a multiplicidade, como sustentam os primeiros, ou se só o ser é princípio, já que o não-ser não é, e, portanto, não há rigorosamente devir, nem movimento, nem multiplicidade, como sustentam os segundos.

Na outra ponta dessa polêmica, encontram-se os atomistas, Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, para quem há o devir porque há o ser, o corpo, e há o não-ser, o vazio, sendo toda produção de multiplicidade, em última instância, resultado do movimento de um corpo no vazio. Apesar da aberta oposição dos

atomistas frente aos eleatas, a marca deixada por Parmênides é indelével. Todos os atributos do ser de Parmênides: uno, eterno (não-gerado e não-corruptível), pleno, infindo, mas limitado, passam a ser atributos dos corpos indivisíveis, isto é, átomos. Pode-se dizer que os atomistas aplicam à unidade da matéria o princípio de descontinuidade dos pitagóricos, e a vigência da aritmética nas coisas ganha uma caracterização bem determinada. A unidade passa a ser, além de a totalidade do universo, o indivíduo; além de tudo, cada um. “**Indivíduo**” é apenas como se diz “**átomo**” em latim, “**o que não se divide**”. Um indivíduo é diferente do outro; há descontinuidade ontológica entre eles. A totalidade se deixa dividir em quantos indivisíveis houver, e, como é possível contar os indivíduos ao infinito, parece que há infinitos deles, se movendo no vazio infinito.

De Parmênides derivam outras tradições. Vale mencionar a sofística, que explora a consequência paradoxal do truísmo “só há o ser, o não-ser não há”, a saber, “tudo é verdade”, “de nada pode ser dito que não é”. Dos pitagóricos vem Empédocles de Agrigento, que escapa do imobilismo e do unitarismo de Parmênides – e de tabela ao mesmo tempo do monismo dos jônios – admitindo a pluralidade dos quatro elementos na origem, além de duas forças, pelas quais eles se associam ou dissociam, o amor e o ódio.

1.1 MONISTAS E PLURALISTAS

Na cidade de Mileto, na Jônia, nasce não apenas Tales (625-558 a.C.), o primeiro filósofo grego, mas também Anaximandro (610-547 a.C.), e depois Anaxímenes (585-528 a.C.), os três dignos do título de monistas, pois os três concebem a multiplicidade do mundo como desdobramento posterior de uma única essência primordial, a água, o ilimitado e o ar, respectivamente. Essa essência muda superficialmente, conforme afetada assim ou de outro modo, mas permanece idêntica no fundo, pois não aumenta nem diminui, nem sofre outra alteração do gênero.

O monismo encerra uma intuição fundamental da filosofia – diz-se que a filosofia nasce quando se constata que tudo é um – e só não se diz que todo filósofo é monista, porque alguns filósofos, ao examinarem o teor ontológico dessa origem una, descobrem uma articulação de múltiplos entes, diferentes em qualidade, e igualmente primordiais, isto é, o ente determinado ao qual suas metafísicas reduzem a totalidade dos entes é antes um estado de coisas plural do que a unidade rigorosa de um único ente, e, assim, deixam de ser monistas em sentido estrito, para se tornar pluralistas. Na verdade, os próprios monistas têm de ter um jeito de arrancar a pluralidade da unidade, e seus adversários dirão que isso só é possível se a pluralidade estiver no princípio junto com a unidade, mas isso já não seria mais monismo que pluralismo.

À margem da aporia intrínseca ao monismo, cabe considerá-lo positivamente. De Tales não restou nenhum fragmento, mas a seguinte notícia de Aristóteles traz dele uma importante caracterização, como primeiro exemplo de um tipo de filosofia comum à maioria dos pré-socráticos (*Metafísica*, I, 3, 983b6, 2000):

A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância, (*ousía*) subsiste, mudando-se apenas as afecções (*páthe*), tal é, para eles, o elemento (*stoicheion*), tal é o princípio dos seres; e por isso julgam que nada se gera nem se destrói, como se tal natureza subsistisse sempre... Pois deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, donde as outras coisas se engendram, mas continuando ela a mesma. Quanto ao número e a natureza destes princípios nem todos dizem o mesmo. Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água o princípio (é por esse motivo também que ele declarou que a terra está sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo de que todas as coisas vêm é, para todos, o seu princípio). Por tal observar adotou esta concepção, e pelo fato de as sementes de todas as coisas terem a natureza úmida, e a água é o princípio da natureza para as coisas úmidas. Alguns há que pensam que também os mais antigos, bem anteriores à

nossa geração, e os primeiros a tratar dos deuses, teriam a respeito da natureza formado a mesma concepção. Pois consideram Oceano e Tétis os pais da geração e o juramento dos deuses à água, chamada pelos poetas de Estige; pois o mais venerável é o mais antigo; ora, o juramento é o mais venerável.

O esquema do monismo está aqui: uma única *ousía*, tudo o mais são seus *pátthe*. A distinção entre a *ousía* e seus *pátthe* é cara a Aristóteles, o que ele questiona nos pré-socráticos é o conteúdo com o qual essa *ousía* é determinada. Quando Aristóteles fala que para a maioria dos pré-socráticos os princípios do todo são os princípios materiais, está apontando uma insuficiência. Para ele, além da **causa material, é preciso apresentar a causa formal, a causa eficiente ou motriz e a causa final**, como não basta dizer que uma estátua de Hermes é de pedra para explicar por que ela é o que é. A pedra por si só não tem nenhuma razão para deixar sua condição de pedra e tornar-se estátua de Hermes. Mas os monistas responderiam dizendo que sua matéria é viva, inteligente, divina, e que não precisam de uma causa eficiente e final à parte da matéria. A concepção da matéria como viva, animada, é dita, a partir do grego *hýle*, matéria, e *zoé*, vida, **hilozoísmo**.

O materialismo, em todo caso, tem outras implicações. Confere uma primazia àquele plano da realidade que é o da indeterminação, que é o da possibilidade em oposição ao da efetividade. Pois a água e o ar, bem como os demais elementos, são percebidos como elementares exatamente por não terem uma forma determinada, mas por se espalharem por toda a parte e por poderem assumir qualquer forma. A água é transparente, inodora, neutra. O ar, além disso, invisível. Caminham para cima e para baixo e tornam-se névoa e inflamam-se, ou congelam-se e tornam-se pedra. As demais coisas provêm dessas primeiras.

Aristóteles percebeu também a consequência (ou a motivação?) dessa tese: do ponto de vista da substância ou essência (*ousía*), não há geração nem corrupção (*génesis kai phthorá*). A subsistência eterna dessa substância material garante que as demais coisas possam se gerar a partir dela e se dissolver nela, obedecendo ao preceito grego: *ex oudenòs gígnetai ouden*, “do nada, nada vem”. As coisas assim não vêm do nada, mas umas das outras por intermé-

Aristóteles definiu as causas como quatro:

1) **causa material** – A matéria de que é feita uma coisa. Nos animais, por exemplo, seria a carne e os ossos; numa taça de ouro, o ouro etc.

2) **causa formal** – tanto essa como a primeira são a constituição das coisas. A forma ou essência das coisas. A alma para os animais, as relações formais determinadas para diferentes figuras geométricas.

3) **causa eficiente** – ou motora. As coisas foram geradas a partir de uma causa, a eficiente. Dela provém a mudança e o movimento das coisas. Os pais são a causa eficiente dos filhos, por exemplo.

4) **causa final** – para onde tende o devir do homem. O que é perfeito (Deus) não muda, pois não necessita de mais nada para ser completo. As coisas mudam com aspiração à perfeição.

Texto disponível em:

www.cfh.ufsc.br/~evandro/aristoteles.htm

Hilozoísmo

Significa que a matéria é viva e inteligente, e portanto não precisa de uma causa eficiente fora de si para movimentar-se em direção à realização completa.

dio do elemento, num revezamento perpétuo, cada uma tomando uma parte da matéria para si e afirmando sua forma, enquanto tiver força para se impor e resistir às investidas alheias, até ter de ceder a matéria para outros nascimentos vindouros, quando então morre. Do ponto de vista da matéria, todas as coisas são idênticas, pois todas são feitas da mesma matéria.

Se, então, a essência de todos os entes é a matéria, e a matéria é indeterminação, não é bem compreensível que Anaximandro tenha identificado o princípio não com algum dos quatro elementos, mas com o próprio indeterminado, o *ápeiron*, o sem-*péras* (limite, fim), o i-limitado, o in-finito? Nascer é exatamente ganhar limite e determinação, e morrer, perdê-los. A fonte de todo nascimento e o destino de toda a morte só pode ser o ilimitado. O primeiro limite é o que separa os dois contrários primários, o quente e o frio, e, na seqüência, o seco e o úmido. O quente então se torna o fogo, o frio se torna o ar, o seco se torna a terra, o úmido se torna água. Rivais entre si, antagonistas, mas coevos e pares, se entregam a uma guerra, em que, ora um, ora outro, obtém a supremacia, para depois pagar pela injustiça de pretender suplantado o seu contrário, vendo-o, ao seu tempo, ascender ao primeiro plano. Assim o frio paga pela injustiça do inverno vendo avançar o calor do verão, que expiará, por sua vez, essa outra injustiça no inverno seguinte. É por isso que Anaximandro diz, o que calhou vir a ser a mais antiga sentença remanescente da filosofia grega (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidemann I, 12.2.B1):

Princípio dos entes ele disse ser o ilimitado. E desde onde a geração é para os entes, para lá também a corrupção se gera, segundo o necessário, pois eles (os entes) restituem justiça e pagam castigo uns aos outros pela injustiça, segundo a ordem do tempo.

[*archèn (...) eíreke tôn ónton tò ápeiron (...) ex hôn dè he génesís estin toîs oûsi kai tèn phthoràn eis taûta gígnesthai katà tò chreón; didónai gàr autà díken kai tísin allélois tês adikías katà tèn touû chrónou táxin*]

O problema é que, seja em virtude do movimento eterno que os contrários saiam do indeterminado, como diz Anaximandro, seja por outra razão qualquer, se o indeterminado simplesmente contém os contrários determinados em seu seio como numa

mistura, ele não é propriamente indeterminado. Não apenas o monismo tem por *corolário* o eleatismo: se só há um ser, não há nenhum outro, logo, sem alteração e alteridade, não há nenhum movimento, nenhuma multiplicidade. O próprio preceito “**do nada, nada vem**” também desemboca em Parmênides: a única maneira de cogitar que uma diferença surja de uma situação primária, sem ser do nada, é pela sua preexistência latente ou potencial na situação primária, mas, então, não se dá nenhum vir-a-ser, mas resta o mesmo ser que já era antes.

Por isso, os filósofos posteriores a Parmênides (530-460 a.C.), para escapar das conseqüências catastróficas do eleatismo, admitiram a multiplicidade na matéria desde a origem, embora no século sexto os pitagóricos já tivessem postulado o um e o múltiplo, mesmo ao preço de conferir um ser ao não-ser, o que fizeram de bom grado, chamando-o par. Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.) é um dos representantes do pluralismo do século quinto. Democrata ele mesmo no século da democracia, admitia a pluralidade dos elementos no plano da natureza, todos coevos e parelhos, como os concidadãos têm iguais prerrogativas no âmbito do Estado. A unidade para ele é a unidade do vivente que se desdobra numa fraternidade de todas as coisas, pelo que Empédocles, na linha dos pitagóricos, se abstinha de comer carne. Os elementos não mais se reduzem uns aos outros, mas também não permanecem estanques e justapostos. Se os monistas consideravam suas matérias capazes de movimento, Empédocles destaca e determina isso que Aristóteles chamaria de causa eficiente (princípio de movimento). Os elementos tendem tanto à associação quanto à dissociação, pois as forças da amizade (*philía*) e da discórdia (*échtra*) são igualmente reais. Com isso Empédocles segue uma tradição que remonta a Hesíodo, para quem o Amor (*Éros*) é uma das quatro divindades primordiais, responsável por todas as gerações posteriores oriundas de união amorosa. E à qual se liga também a tradição médica hipocrática, com sua teoria dos quatro humores e do equilíbrio e desequilíbrio entre eles como produtores da saúde e da doença. A causa eficiente ser a amizade e a discórdia é, em todo caso, bastante diferente de ser a inteligência. As associações acontecem ao acaso,

- **Corolário**
- Do Latim *corollariu*, s.m.
- – proposição resultante
- de uma verdade já
- demonstrada; conseqüência
- direta de uma proposição
- demonstrada.

as desproporcionadas não resistem e se desfazem, as bem ajustadas duram um pouco mais, e daí provém a impressão de ordem no universo, troféu da amizade, mas a discórdia não deixa de atuar.

Se a amizade e a discórdia são princípios eficientes irracionais e se a determinação do motor como o intelecto (*noûs*) em Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.) já significa a exigência de uma teleologia, a despeito da crítica ao “deus das lacunas” feita pelo Sócrates platônico do *Fédon*, pode-se deixar na forma pergunta. Por ora importa notar como Anaxágoras rebateu ao interdito eleata de geração desde o não-ser. Tudo que é qualidade distinta da fase ordenada da matéria, isto é, o cosmo, o mundo, deve ter preexistido na fase caótica da mistura de tudo com tudo. Ainda no plano do cosmo, cada coisa guarda essa proveniência da mistura indistinta, pelo fato de em cada uma haver as qualidades de todas as demais, apenas com o predomínio das qualidades próprias. As coisas da experiência são compostos de partes desiguais, mas as essências primárias, como a carne e o ouro, são feitas de partes iguais, as *homeomeríai*, divisíveis ao infinito, contrariamente à tese atomista.

Assim, toda geração é passagem da desordem para a ordem, é passagem de ser a ser, antecipando a solução aristotélica do movimento como passagem do ser em potência para o ser em ato. As intuições do contínuo, expressas na divisibilidade ao infinito e na interpenetração das diferenças, convivem desse modo com intuições do descontínuo, a imparidade de cada essência que já só se divide em partes iguais a si, e a distinção radical entre o *memíchtai pân en pantí* (tudo se mistura a tudo) / *homoû pánta* (tudo junto) e o *noûs amigé kai katharón* (intelecto não-misturado e puro).

1.2 O DUALISMO PITAGÓRICO

Pitágoras de Samos (580-497 a.C.), embora jônio de nascimento, filosofou a maior parte da vida na Magna Grécia (Itália), primeiro em Crotona, depois no Metaponto. E em muitas outras cidades da Grécia itálica o pitagorismo prosperou. Em Tarento nasceram Arquitas (400-365 a.C.) e Êurito, este, mestre de Platão, que o liga à tradição pitagórica. De Crotona, vêm Filolau e o médico Alcmeão. Estes foram alguns dos Pitagóricos mais famosos.

Pitágoras descobre que os intervalos musicais se deixam expressar em termos de relações numéricas. Com isso encontrou a chave para a compreensão de todas as diferenças qualitativas (a música produz até sentimentos os mais diferentes) como variação quantitativa. Encontrou também um sentido bem determinado para a razão, a relação entre duas medidas numéricas, aquilo que matematicamente se expressa numa fração, numa razão de um para outro, como é o caso da porcentagem, que tem sempre o denominador 100. A relação entre razões é proporção. E é assim que **“o céu todo é harmonia e número”**, pois o movimento dos astros também é segundo proporção, e os homens só não ouvem a sinfonia das esferas porque seus ouvidos são estreitos demais para captar pulsos de descomunal medida. E todas as coisas terrenas também são proporções. O devir é como um cálculo. Caso se queira saber quem faz esse cálculo, talvez o mais correto seja conjecturar que, para um pré-socrático do século sexto, só a Necessidade (*Anánke*) pode ocupar esse papel.

A aritmética, ademais, fornece a Pitágoras o esquema para pensar o descontínuo: a despeito de se poder dividir o intervalo entre um e dois ao infinito, pode-se também estabelecer o termo de um primeiro e a irrupção descontínua de um segundo. A diferença e o movimento já estão supostos assim desde o princípio pelos pitagóricos, pois o número infinito é o próprio reino do múltiplo. De fato, Pitágoras reconhece que tudo é um, mas esse um é ao mesmo tempo par e ímpar, essa mônada já é a relação de uma díade. Basta, aliás, reconhecer uma única diferença no seio do uno-idêntico, um não-ser para seu ser, para fundar a multiplicidade infinita. Essa diferença é expressa pelos pitagóricos através da diferença entre o par e o ímpar. O par diz respeito àquela instância em que todas as coisas são parelhas, nenhuma se destaca, nenhuma resta; separadas em metades iguais para ambos os lados, todas se dissolvem na indistinção. O ímpar, ao contrário, diz respeito àquilo que é sem par, forma irreduzível, unidade que se sobrepõe ao nivelamento da paridade. Estão dados os dois princípios por cuja articulação se funda o reino da geração e da corrupção. A mesma oposição entre par e ímpar se deixa expressar de outras maneiras, daí surgiu a tábua dos dez contrários, guardada por Aristóteles (*Metafísica*, I, 5, 986a):

1	<i>Limite (péras)</i>	<i>Ilimitado (ápeiron)</i>
2	<i>Ímpar (perittón)</i>	<i>Par (ártion)</i>
3	<i>Um (hén)</i>	<i>Múltiplo (plêthos)</i>
4	<i>Direita (dexión)</i>	<i>Esquerda (aristerón)</i>
5	<i>Masculino (árren)</i>	<i>Feminino (thêly)</i>
6	<i>Em repouso (eremoûn)</i>	<i>Em movimento (kinoúmenon)</i>
7	<i>Reto (euthý)</i>	<i>Curvo (kampýlon)</i>
8	<i>Luz (phôs)</i>	<i>Escuridão (skótos)</i>
9	<i>Bom (agathón)</i>	<i>Mau (kakón)</i>
10	<i>Quadrado (tetrágonon)</i>	<i>Oblongo (heterómekes)</i>

Segundo um vocabulário aristotélico, à primeira coluna poderia ser acrescentado “forma”, e, à segunda, “matéria”. O próprio Aristóteles afirma que os pitagóricos pensaram a matéria a partir da díade, e a forma a partir da mônada. Isto significa: a díade é o campo de oscilação indeterminado entre dois contrários, por exemplo, entre o quente e o frio, e a mônada é um ponto determinado nesse campo, por exemplo, 20 graus. Tudo que pode padecer do quente e do frio pressupõe um princípio material, graças ao qual pode assumir qualquer temperatura, mas também um princípio formal, pelo qual está, num dado momento, com tal temperatura e não outra.

A mônada e a díade são princípios. A tétrade era venerada como sagrada, expressão dos quatro primeiros números inteiros, dispostos na forma de triângulo equilátero,

$$\begin{array}{c}
 A \\
 A \quad A \\
 A \quad A \quad A \\
 A \quad A \quad A \quad A
 \end{array}$$

e cuja soma ($1+2+3+4=10$) formava a década, não menos sagrada e venerada, já que “ao perfazer a década, volta-se à unidade”. Nesse caso, trata-se apenas de confundir a pregnância de um sistema convencionalizado como outro qualquer, mas hegemônico pelo hábito, como é o caso do sistema decimal, com alguma necessidade natural da década. E, desse modo, uma intuição aparentemente

fecunda em ciência empírica, como a de que os fenômenos se deixam descrever por relações numéricas, se desdobrou em elaborações apriorísticas, efeito de um culto estético da matemática. Para os pitagóricos, problemático não era que só havia nove entidades astronômicas, sendo o dez o número completo: que se postule a anti-Terra como décima entidade. Problemático era que no seio das duas figuras mais perfeitas, o círculo e o quadrado, havia duas grandezas que, embora em si mesmas finitas e determinadas, não se deixavam medir, não se deixavam expressar numa fração. Seria isso sinal da presença do irracional nas coisas ou do limite de certa racionalidade em sua pretensão de alcançar as coisas?

Não resta aos pitagóricos senão uma saída à moda aristotélica: uma vez conhecida a necessidade da irracionalidade do pi e da raiz quadrada de dois, irracional seria que eles se comportassem de outro modo.

1.3 O MOBILISMO DE HERÁCLITO

Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.), “o filósofo que chora”, cognominado “o obscuro” (*ho skoteinós*) por Aristóteles, notabilizou-se como precursor de muitas teses fundamentais, reivindicadas já na antigüidade por diferentes tradições: por sofistas, acadêmicos, céticos, estóicos e cristãos. Na modernidade, Heráclito foi aquele em que Hegel, Nietzsche e Heidegger viram suas próprias filosofias. Pudera. Suas teses fundamentais não são quaisquer teses. Propugnou, por exemplo, a existência de um *lógos*, segundo o qual todas as coisas vêm a ser o que são, mas afirmou que “o mel é simultaneamente amargo e doce” e que, “se todas as coisas se tornassem fumaça, o nariz é que as distinguiria”, municiando com argumentos de autoridade tanto o racionalista convicto como o seu crítico. Disse que esse *lógos* vige no comum de todas as coisas e que quem o escuta necessariamente “homo-loga” a constatação de que todas as coisas não são senão um, encarnando o antigo anseio da filosofia pela unidade e identidade, mas disse também que não se entra duas vezes no mesmo rio e que o sol é novo a cada dia, tornando-se filósofo da diferença e da multiplicidade. Disse que o mundo subsiste por si, como um fogo sempre vivo, sem providência, sem discernimento moral, por pura necessidade, para agrado dos que

Ler também, no capítulo sobre Platão, a parte relativa às influências do pitagorismo sobre o platonismo, para questões como: orfismo, imortalidade da alma, metempsicose, o aprendizado como reminiscência, e as relações entre essas teses e a concepção pitagórica de matemática.



Heráclito, tela de Hendrick ter Brugghen, 1628, Rijksmuseum - Amsterdam.



A representação de Dionísio pintada em vaso cerâmico.

rejeitam toda instância transcendente e preferem uma física sem metafísica, mas de seu mundo não foram excluídas as Erínias e *Díke*, o culto de Dioniso e o oráculo de Apolo, o nome de Zeus e a estátua de Ártemis, para agrado dos que preferem salvaguardar o extraordinário da experiência religiosa a fazer imanência e transcendência excluírem-se reciprocamente.

Mas foi graças ao *Crátilo* e ao *Teeteto* de Platão e ao livro gama da *Metafísica* de Aristóteles que Heráclito notabilizou-se como “mobilista”, por oposição ao “imobilismo” dos eleatas (embora, no livro gama, Parmênides ainda seja um mobilista-sensualista-relativista como qualquer outro pré-socrático, não obstante dever-se a Aristóteles a cristalização da imagem dos eleatas como imobilistas). Trata-se daquele velho remoer de palavras que de pronto se põem na boca de Heráclito: o ser não é nada além do devir, o devir flui como um rio, tudo escoá, mas sempre brota de novo a fonte do devir. Em todo caso, não se entra duas vezes no mesmo rio e, quando as águas fizerem outra vez o percurso de fonte a foz, não o terão feito como da primeira vez.

No *Crátilo* (440c-d), o tão bem conhecido e divulgado mobilismo heraclitiano aparece numa formulação inadvertidamente estranha e em tom deveras arcaico:

Nada de nada é são, mas tudo corre como vasos de barro,
e simplesmente como homens doentes com catarro a escorrer
é que se presume estarem as coisas dispostas.

[*oudèn hygiès oudenós, allá pánta hósper kerámia rheî,*
kài atechnôs hósper hoi katárron nosoûntes ánthropoi
hoútos oíesthai kai tà prágmata diakeîsthai.]

No *Teeteto* aparece o conjunto de teses ontológicas e epistemológicas ligadas ao mobilismo. Tudo começa com equivalência entre *epísteme* (conhecimento ou ciência) e *aísthesis* (sensação), e, na seqüência, *aísthesis* a *phantasia* (aparência), que o jovem Teeteto estabelece, seguindo aparentemente uma tendência muito em voga em seu tempo. Sócrates vê aí imediatamente o dedo de Protágoras, pois interpreta a célebre máxima do abderita, “o homem é a medida de todas as coisas, do ser das que são e do não-ser das que não são”,

como expressão de um relativismo fundado exatamente na primazia dessa relação que é a *aísthesis*. A *aísthesis* é a instância do aparecer, para trás da qual o homem não pode saltar, a qual o homem não pode não sentir e que cada homem não pode, a rigor, transferir ou compartilhar com os demais. É pelo “ser das coisas que são”, o qual a *aísthesis* mostra (e o ser consiste mesmo nesse mostrar) e a *epistémē* conhece (e esse conhecer é o mesmo que aquele sentir), que ambas se identificam.

E como toda sensação e toda aparência são sempre do ente, do que é (*toû óntos*), “todos os pareceres e todos os fenômenos são verdadeiros” (*tà dokoûnta pánta estìn alethê kai tà phainómena*). Nesse ponto todos os filósofos pré-socráticos, incluídos os sofistas, se encontram com Parmênides, mesmo os que tentam alguma diferença no sistema exatamente para escapar das conseqüências paradoxais da negação do não-ser, do múltiplo e do movimento, pois o truísmo sofista “tudo é verdadeiro, pois tudo é o que é e não pode não sê-lo, inclusive as cognições e os discursos”, é um eco do velho interdito eleata do caminho do não-ser (*oúte gàr àn gnoíes tó ge mè èòn – ou gàr anystón – oúte phrásais*: “pois não haverias de conhecer o não-ente – pois não pode ser realizado – nem haverias de dizê-lo”), bem como da afirmação da necessidade do caminho do ser.

O mobilismo tem a ver com isso tudo porque, se o ente é o aparente que se dá na sensação, o fenômeno sensível, e se a sensação é sempre uma relação entre agente e paciente, o ente nunca é algo “uno e idêntico por si mesmo” (*hèn autò kath’hautó*), mas sim um “projeto” (*prosbolé*), um relativo do tipo *pròs állela* (um ao outro), uma ação-paixão, e nisso está o movimento. Se o branco estivesse no quadro, todos deveriam vê-lo sempre como branco, mas isso não acontece ou ao menos não é possível afirmar que não aconteça (por não ser possível transpor a idiotia da sensação). Se, por outro lado, o branco estivesse no olho, este deveria ver branco em tudo, mas isso tampouco acontece. É somente no encontro, como numa “fricção recíproca” (*trípseos pròs állela*) de agente e paciente, que o fenômeno aparece: “do deslocamento, do movimento e da mistura recíproca é que vêm a ser todas as coisas que dizemos ser” (*ek dè dè phoràs te kai kinéseos kai kráseos pròs állela gígnetai pánta hà dé phamen êinai*).

“Ser” é só um modo de dizer. O que “há” de fato é um vir a ser, um gerar-se, um tornar-se, um devir: “nada nunca é, sempre vem a ser” (*ésti mèn gàr oudépot'oudén, aei dè gígnetai*). Note-se que a frase “sempre vem a ser” não tem sujeito, pois este não pode ser o mesmo da primeira frase, “nada” (*oudén*), e chamá-lo “ente” seria conceder-lhe o ser que exatamente se lhe quer subtrair. Essa inclusão do terceiro, já que o devir nem “é” nem “não é”, vai de par com a negação da identidade acima referida e com a contradição, “é” e “não é”, encerrada no fato de que o fenômeno assim compreendido deixa de ser no mesmo instante em que vem a ser, portanto é diferente de si mesmo lá onde deveria ser idêntico. A aparência de duração é, na verdade, nascimento e morte em avalanche, que casualmente fazem efeito de compensação. Mas, se o aparente que vem a ser não é como o ente, a saber, uno, determinado e idêntico a si mesmo, e sim diferente de si mesmo, segue-se que **“tudo é um”** (*hèn pánta*). A paradoxal indiferença que a pura diferença sem identidade produz é captada, no contexto do *Teeteto*, pela constatação de que o único discurso cabível diante do devir assim compreendido seria a repetição ao infinito de “não assim”, “não assim” (*oud'hoútos, oud'hoútos*), e, no contexto do livro gama da *Metafísica*, pelo calar-se de Crátilo.

Aliás, as teses, às quais o livro gama associa o mobilismo de Heráclito, são as mesmas do *Teeteto*: os que confundem pensamento (*phrónesis*) e sensação (*aísthesis*), e essa com alteração (*alloíosis*), consideram o fenômeno sempre verdadeiro e acabam por reconhecer que as coisas são e não são ao mesmo tempo, pois estão sempre mudando conforme as relações que se estabelecem e se rompem. A consequência disso aos olhos de Aristóteles é a exclusão, pelo menos de um grupo específico de mobilistas, os sofistas, do campo do discurso sensato: plantas que falam são aqueles que se recusam a “significar algo uno e determinado” (*semáinein ti hèn horisménon*), esse mínimo que ainda asseguraria o princípio de não-contradição. Privado assim da própria humanidade, o sofista não produz mais que ruído, o que também equivale ao silêncio.

1.4 O IMOBILISMO DOS ELEATAS

Parmênides de Eléia (530-460 a.C.) notabilizou-se por afirmar o ser, e nenhum outro além do ser. Com efeito, qualquer outro além do ser só poderia ser não-ser, mas o não-ser não é, logo só há o ser, logo o ser é um. Tampouco o ser é divisível, pois falta a segunda potência que o pudesse dividir, nem se desloca, pois não está em outra coisa, como num lugar ou no vazio, e não se altera, pois o ser se tornar ser não é nenhum tornar-se. Os monistas precisam de uma entidade una que confira estabilidade ao plano do devir, à base da qual os múltiplos entes se revezem. Para os eleatas, mais que haver uma essência una, o próprio um é a essência. A intuição dos eleatas é simples e universal: a primeira de todas as instâncias só pode ser uma, sem conhecer nenhum outro e sem estar em lugar nenhum, pois, se houvesse outra instância, não seria ainda a primeira, e a subsunção das duas em unidade, pelo pensamento do todo do qual ambas seriam partes, instauraria de novo a unidade absoluta da primeira instância. Do ponto de vista dessa unidade não há nada de novo que pudesse ainda acontecer. Na unidade de um “é” eterno, o ser permanece, inativo e impassivo, na plenitude da determinação de seu ser.

Muito do que se diz a esse propósito, se deve às notícias que Aristóteles e outros peripatéticos deixaram sobre os eleatas. Há, entretanto, um documento primário remanescente dessa tradição, ainda que como efeito de uma colagem moderna, a partir de fragmentos citados por terceiros, distantes às vezes mais de um milênio do autor, o Poema de Parmênides. O título do poema é o mesmo de toda obra pré-socrática, *Peri Phýseos, Acerca da Natureza*, o que parece incongruente com o que diz Aristóteles, que os eleatas deveriam ser ditos não-físicos, porque a *phýsis* é princípio de movimento, que eles negam. São ao todo dezenove fragmentos, divididos, segundo uma velha tradição de comentário, em: prólogo, que é o fragmento 1; parte da verdade, fragmentos 2 até metade do 8; e parte da aparência/opinião (*dóxa*), do final do 8 até o fragmento 19.

O prólogo do fragmento 1 foi legado por Sexto Empírico (cerca de 150 d.C.). Fala de uma viagem extraordinária, que o filósofo faz levado por cavalos, guiado por divindades, *daímones*, Heliades, moças do Sol, por uma estrada ela própria divina, multifalante e

multifalada, fora do caminho ordinário dos mortais. A carruagem do filósofo, embalada por duas rodas bem redondas, segue em caminho indicado pelas moças que deixam a morada da noite e se lançam em direção à luz, jogando para trás os véus. Chegam às portas das sendas da Noite e do Dia, cerradas, para lá das quais se abriga a presença veneranda de *Díke*. As moças persuadem-na a descerrar o portal, e a deusa recebe o viajante. Ela fala em seu nome próprio e em nome de sua mãe *Thémis*, e exorta o viajante a conhecer tudo, tanto “o coração inabalável da verdade bem persuasiva”, quanto “as aparências/opiniões dos mortais, nas quais não há fé verdadeira”, afinal “é preciso que as aparências contornem tudo através de tudo de modo aparente”.

O próprio Sexto, após transcrever os versos de Parmênides, faz seu comentário, sempre a pretexto de investigar como os diversos filósofos trataram da questão do critério de verdade (*Contra os lógicos* I, 111-114):

Nestes <versos>, pois, Parmênides chama de “cavalos que o levam” os impulsos e apetites irracionais da alma; de “seguir conforme o caminho multifalante (ou multifalado?) do daímon” a contemplação (theoría) conforme a razão filósofa, razão essa que, ao modo de um acompanhante divino (“daimonial”), dirige, no caminho rumo ao conhecimento de todas as coisas; de “moças que o conduzem” as sensações, das quais as auditivas ele indica enigmaticamente ao dizer “embalado, pois, por duas rodas bem redondas”, isto é, por dois ouvidos, através dos quais acolhe a voz. As <sensações> visuais chamou de “Heliades (filhas do sol) meninas”, as quais “abandonam as moradas da noite” e “se precipitam na direção da luz” porque sem luz não se dá a utilização dos sentidos visuais. O “ir ao encontro de Justiça de muitas penas que tem chaves alternantes” <significa> a inteligência (diánoia) que detém as apreensões infalíveis. Ela, após acolhê-lo, promete que irá ensinar essas duas coisas: de um lado, “o coração inabalável da verdade bem-persuasiva”, que é o patamar imóvel da ciência; de outro lado, “as opiniões (aparências) dos mortais, nas quais não há fé verdadeira”, isto é, tudo que se funda na aparência (opinião) por ser incerto. No final, ele explica ainda mais claramente que não se deve dar atenção às sensações, mas à razão, pois diz: “que o hábito multiexperiente não te force esse caminho, ao longo do qual habilmente se move um olho desatento e um ouvido ressonante e uma língua, mas decide com a razão a prova multiexperiente por mim anunciada”.

No fragmento 2, conservado pelo neoplatônico Proclo de Constantinopla (410-485 d.C.), a fala (*mýthos*) da deusa prossegue. Após a menção no prólogo a uma bifurcação de caminhos, o da verdade e o da aparência, ela fala agora como se seguisse o caminho da verdade, e uma nova bifurcação decisiva se apresentasse. “Os únicos caminhos que são a pensar: um, que é, e que não-ser não é; outro, que não é, e que necessariamente é não-ser”. O primeiro é “o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade”. O segundo caminho, o do “não é”, o do “não-ser”, é simplesmente dito inviável, insondável, incognoscível, inefável.

O fragmento 3, conservado por Clemente de Alexandria (160-220 d.C.), é breve, simples, mas enigmático em sua profundidade: *tò gàr autò noeîn estin te kai êinai*, “o mesmo, pois, é pensar e ser”. Aparentemente trata-se do prosseguimento do raciocínio anterior: se o não-ser é impensável, então ao ser deve coincidir maximamente o pensar. Porém, qual é o sentido dessa identidade? Parece certo dizer que aquilo que de fato é não possa não ser. Mas precisamente o pensamento parece capaz, além de pensar o que é, de pensar o que não é, por exemplo, “carros correndo sobre o mar”, um exemplo do sofista Górgias em explícita réplica a Parmênides. Por isso, alguns vêm aí, não a constatação de um fato, mas uma recomendação: “é para pensar o mesmo que ser”. Outros acham que a identidade entre ser e pensar é a chancela autoconcedida para procedimento de renegar a sensibilidade e aceitar apenas o que estiver de acordo com a razão. Daí a negação do movimento e da pluralidade em favor do princípio “**o ser é, o não-ser não é**”. Mas o pensar característico do *noeîn* não é a reflexão. Para os gregos arcaicos, o *noeîn* e a *nóesis* mal se distinguem do *aisthánomai* e da *aísthesis*.

Pensar é como sentir, é perceber. Este sentir, perceber, aperceber-se, dar-se conta do real e da realidade, não é faculdade de nenhum sujeito, é um fato primário de um realismo que, apesar de ser realismo, não é ingênuo. Fora da *aísthesis* e da *nóesis* não há aparecer, portanto não há ser. E do mesmo modo que é um contra-senso a frase “eu não existo”, pois o seu bradar é testemunho de existência, também o é a frase “eu não estou pensando em nada”. É precisamente essa experiência de estar agrilhoado inexoravelmente ao ser que perpassa todo o poema.

O fragmento 4, também em Clemente, exorta, no imperativo *leússe* (olha, vislumbra), à experiência, cujo instrumento é o pensamento (*nóo*), da presença constante, a despeito da ausência: “vislumbra, através do pensamento, as coisas, embora ausentes, como presentes firmemente”. Depois, enuncia o interdito aos que pretendem romper com a continuidade do ser: “pois ele (o pensamento) não separa o ente de ater-se ao ente, nem o disperso totalmente por toda parte segundo um mundo (uma ordem), nem o reunido”.

O fragmento 5, em Prolclo, composto de um hemistíquio e um verso, nomeia o contínuo *xynón*. E o liga à circularidade característica da coincidência de princípio e fim: “(...) o comum (*xynón*) é para mim. De onde quer que eu comece, para lá de novo irei outra vez”.

O fragmento 6, legado por Simplício (cerca de 500 d.C.), reitera a recomendação: “é para pensar (*noeîn*) e dizer (*légein*) o ente (*ón*)”. Reitera o princípio: “**o ser é, o não-ser não é**”, faz menção a um primeiro caminho, e começa a falar de outro caminho,

“em que erram mortais que nada sabem, bicéfalos; a incapacidade conduz, nos seus peitos, errante espírito; eles são levados, surdos, cegos, confusos, rebanho indeciso; consideram ser e não ser o mesmo e não o mesmo; para eles o caminho de tudo é reversível”.

Do fragmento 7, os dois primeiros versos estão no *Sofista* de Platão; eles reiteram a interdição do caminho do não-ser: “jamais obrigará os não-seres a ser, antes afasta teu pensamento desse caminho de investigação”. A versão com cinco versos e um hemistíquio vem do prólogo de Sexto, que Diels recortou e colou aí, e acrescenta nova menção a um caminho de errância: “que o hábito multiexperiente não te force a seguir esse caminho”. Nova menção aos sentidos da visão e da audição e à fala que brota de uma fonte tão incerta: “olho sem horizonte, ouvido e língua zunindo”. Finalmente, bem de acordo com a interpretação de Sexto, há a exortação ao julgar (*krínai*) pela razão (*tô lógo*).

Mas é no fragmento 8, o mais longo de todos, registrado por Simplício, que Parmênides fala mais detidamente do ser, e é nele que se dá a transição para a parte da opinião. Além de, vez por outra, lembrar do caráter impossível do não-ser, e de adjetivá-lo negativamente, o eleata diz do ser os seguintes adjetivos negativos:

não-gerado, in-corruptível, in-dissolúvel, in-findo, in-divisível, i-móvel, sem-princípio, in-cessante. Outros adjetivos são duplamente negativos e redundam em positividade: não-carente (logo pleno, abundante), e não-ilimitado (pois, fosse ilimitado, não seria completo, pleno, não-carente). Também se diz negativamente do ser que ele não era antes nem será depois, mas essa restrição sugere uma superioridade ontológica, a daquilo que é presente num agora monádico imune às vicissitudes cronológicas. Aos atributos negativos acrescentam-se outros, positivos: íntegro, todo, todo do mesmo, uno, contido, contínuo, idêntico que repousa em si mesmo por si mesmo, semelhante em toda parte, necessário, pleno, esférico.

A partir do final do fragmento 8 começa a parte relativa à *dóxa* (aparência/opinião) e entra em cena um novo vocabulário, sugerindo um discurso cosmológico dualista tipicamente pré-socrático: noite, luz, luz noturna, terra, sol, lua, éter, via-láctea, fogo, masculino, feminino, amor, sêmen, mistura seminal. Articulados com as notícias, sobretudo de Aristóteles e outros peripatéticos, os fragmentos da parte da *dóxa* parecem sugerir um modelo dualista característico dos físicos ou fisiólogos da época. Seria essa parte uma referência à doutrina da juventude do próprio Parmênides, como propõe Nietzsche? Ou aos adversários de Parmênides (os heraclitianos, pitagóricos e os físicos em geral), com a intenção de combatê-los, como sustentam os defensores da interpretação erística? Ou tratar-se-ia antes de um desenvolvimento hipotético, a fim de conferir alguma inteligibilidade à *dóxa*, conforme a chamada interpretação hipotética? Qualquer que seja o caso, parece que essas interpretações ainda não alcançaram radicalidade condigna à afirmação “mas debes aprender também estas coisas: como as aparências necessitam ser de modo aparente, contornando todas as coisas através de tudo”. Para tanto o papel da *dóxa* no seio da doutrina do ser não pode ser meramente acessório.

Apesar de a palavra “imóvel” aparecer só uma vez no poema, os eleatas ficaram famosos pela obstinada negação do movimento. Zenão de Eléia, discípulo dileto de Parmênides, cuja *acmé* (apogeu) se deu por volta da 79ª olimpíada (464-461 a.C.), é conhecido sobretudo pelas aporias que apresentou aos que insistiam em recusar a filosofia de seu mestre, e afirmavam o movimento não menos

obstinadamente. Os ditos “paradoxos de Zenão” são em número de quatro e são os seguintes: 1. o do estádio ou da dicotomia, 2. o de Aquiles e a tartaruga, 3. o da flecha imóvel, 4. o das massas se movendo no estádio. Eles se encontram na *Física* (IV, 9, 239b9-33) de Aristóteles, e em Diels-Kranz aparecem designados A25 a A28.

O primeiro diz o seguinte: alguém que estivesse em um ponto de um estádio e quisesse chegar a outro ponto não chegaria, pois, antes de chegar até lá, teria de chegar até a metade do caminho, e, antes, até a metade da metade, e, antes ainda, até a metade da metade da metade, e assim ao infinito. E, como não é possível percorrer infinitos pontos num tempo finito, tal viagem não seria possível. Aristóteles pensa desfazer o que ele chama de paralogismo, distinguindo dois sentidos de infinito que estariam sendo confundidos por Zenão, infinito quanto às extremidades e infinito em divisibilidade. A distância entre os dois pontos do estádio é infinita em divisibilidade, mas não quanto às extremidades, e deverá ser percorrida num tempo de mesma natureza, finito e infinito nos mesmos sentidos. O paradoxo remete, em todo caso, para uma experiência fundamental do eleatismo. Aqueles que acham que podem seccionar o ser em trechos, em partes, por que o dividem só até certo ponto indivisível e não o fazem indefinidamente? A descontinuidade do ser, que fundaria a possibilidade de indivíduos, se aplicada sem freio, esfarela essa possibilidade, e recupera inadvertidamente o “tudo é um” imposto pelo pensamento do contínuo absoluto.

O segundo paradoxo é um pouco diferente, mas encerra a mesma lógica do primeiro. Numa corrida, basta que a tartaruga saia um pouco na frente de Aquiles, para que ele nunca mais consiga ultrapassá-la. Pois antes terá de chegar até o ponto em que a tartaruga está, e levará um tempo para isso, por menor que seja, e nesse ínterim a tartaruga terá andado um pouco, e agora Aquiles tem de chegar nesse outro ponto em que a tartaruga está etc.

O terceiro, conjecturando a partir da experiência de uma flecha projetada no espaço, diz: em todo momento em que a flecha existe, ela está onde ela está, contida por seus limites, está parada aí, pois, onde não está, a flecha não pode mover-se, nem tampouco onde está, ela está parada onde ela está, logo ela não se move de jeito nenhum. Essa argumentação pode ser contestada esclarecendo-se

que se baseia na idéia de que a velocidade instantânea de todas as coisas é igual a zero, e, portanto, na esquivada de pensar o movimento local como uma função de tempo e espaço, entendidos como intervalo entre dois instantes diferentes, e dois lugares diferentes.

A importância do terceiro paradoxo, porém, reside exatamente no fato de suscitar a experiência da supremacia do “é agora” sobre a intuição de um tempo que passa, com seu antes e depois. Essa experiência é fundamental para a compreensão do conjunto do eleatismo. Ela está também na base de toda metafísica, pois se trata da determinação do ser a partir da positividade do presente atual, em detrimento da negatividade do passado e do futuro possível.

O quarto paradoxo rebate os que querem que o tempo e o espaço sejam divisíveis até uma medida atômica. Para isso usa a imagem de três corpos ou massas, uma das quais permanece em repouso, enquanto as outras duas se movem paralelamente e em direções opostas, cada uma vindo de um lado diferente e cruzando com a que está em repouso. Com isso Zenão quer, pela consideração da velocidade relativa das duas massas que se movem e pela comparação com aquela relativa à passagem de uma massa que se move ao longo da que não se move, que o dobro é igual à metade, e assim levar ao absurdo a suposição do movimento. Realmente, se se admitir que cada massa mede um átomo de espaço, e que as que se movem o fazem a uma velocidade de um átomo de espaço por um átomo de tempo, então a velocidade relativa das duas massas que se movem em direções opostas é de 2 átomos de espaço por um átomo de tempo, ou seja, ela percorreu um átomo de espaço em meio átomo de tempo, mas a idéia de meio átomo se autodestrói.

1.5 O ATOMISMO DE DEMÓCRITO

Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) é o principal expoente da tradição atomista, cujo verdadeiro precursor seria Leucipo de (Eléia/Abdera/Samos?), talvez um discípulo de Zenão, mas de que pouco se conhece. O atomismo parece mesmo uma resposta ao eleatismo, uma tentativa de solução de seus impasses, pela retomada

do princípio de descontinuidade dos pitagóricos, agora determinado de um modo muito mais preciso, como a descontinuidade dos corpos (*sómata*) no vazio, o que por si funda a possibilidade de movimento local, o que está de acordo com a experiência que vê seres individuais diferentes se deslocando em perpétuo revezamento. Assim o não-ser também é assumido, e determinado precisamente, não mais como o par, mas como o vazio (*kenón*). Seja, como dizem os eleatas, o movimento de um estranho liame entre o ser e o não-ser, isto é respaldado pelo postulado do vazio. Os corpos descontínuos (o vazio também lhes garante a descontinuidade, é o que está entre um corpo e outro) da experiência comum, por sua vez, são compostos de corpos menores, divisíveis em outros menores, numa regressão que vai bater em corpúsculos simples, não mais divisíveis exatamente por serem simples, pois dividir-se é decompor-se, e só o composto pode ser dividido. Esses corpos indivisíveis são também incorruptíveis, pois, de novo, corromper-se não é senão decompor-se e dividir-se, como gerar-se é compor-se. Com isso distinguem-se bem os planos do ser e do vir, obedece-se a Parmênides e ao interdito de que do nada venha algo: os átomos são eternos. Se não nascem novos, se não morrem os que aí estão, então sua quantidade não aumenta nem diminui, estão sempre em algum lugar no vazio e seu movimento é exclusivamente o movimento local. Por outro lado, esse movimento forma aqui e ali conglomerados, cujo encaixe pode chegar a um grau de ordem que gere um mundo, o qual haverá de perecer quando a ordem não se sustentar mais e os átomos se dispersarem. O plano da geração e da corrupção permanece assim fundado num plano em que boa parte dos predicados do ser de Parmênides são aplicados aos corpos descontínuos (uno, pleno, indivisível, não-gerado, incorruptível etc.).

A intuição de uma extensão infinita, propiciada pela geometria dos sólidos, que os gregos chamavam também de estereometria, ingressa na física com os atomistas, na condição de “o vazio”. A concepção de corpo como uma seção determinada da extensão tem a mesma origem. Aqui é que reside o traço ímpar dessa doutrina, sua pregnância e seu caráter problemático e questionável. O ser é, em última instância, um corpo cuja única determinação, cuja

única diferença, pela qual ele se individualiza, é de ordem geométrica, a forma (*schéma*, e não *eîdos*), o esquema, o desenho, pois as outras duas determinações, posição (*thésis*) e arranjo (*táxis*) dizem respeito mais à posição do átomo no composto do que ao átomo individualmente (A é diferente de { pela forma; { é diferente de } pela posição; A{ é diferente de {A pelo arranjo). Esse corpo não é vivo. Por isso talvez somente esse materialismo pré-socrático deva ser chamado de mecanicista (de *mechané*, máquina, por oposição ao ser vivo), pois todos os outros são animistas. Se não é vivo, muito menos inteligente; está banida toda teleologia, mesmo na sua versão imanentista. Não obstante a *matéria* não ser inteligente, o sistema que resulta dessa doutrina é, com uma economia considerável de elementos, bastante inteligível. Os átomos em movimento eterno, sem querer nada, sem tender a nada, mas movimentando-se ao acaso pelo simples fato de terem recebido o choque de outro átomo, movido da mesma maneira, afinal de contas, não são vivos, e, portanto, não se movem a si mesmos, se encaixam uns nos outros, porque suas formas geométricas se encaixam. Como na tragédia, em que a moira Láquesis sorteia o fio de vida a ser cortado, mas, uma vez cortado por Átropos, esse fato está irreversivelmente determinado, assim também, no modelo atomista, o acaso é o fator primário de movimento, mas, dadas as condições para as combinações, elas se dão necessariamente. Como não há espontaneidade no movimento dos átomos, no contexto de um mecanicismo propriamente dito, o determinismo deve ser total. Toda vez que o átomo A se choca da mesma maneira com o átomo B, embora nada garanta que eles vão se chocar, produz-se invariavelmente o fato C (seja um encaixe ou uma repulsão).

Nenhuma teleologia garante que a coincidência das condições necessárias e suficientes de um fato aconteçam. Mas é de se esperar que, durante um tempo eterno e com todas as possibilidades lançadas ao acaso, que todas as possibilidades ocorram, e, a bem dizer, já tenham ocorrido infinitas vezes. Num espaço também infinito, a quantidade de corpos precisa ser infinita, sob pena de a matéria se dispersar e jamais formar mundo, embora a variedade de tipos de átomos, e não simplesmente os exemplares de cada tipo, e de novo por obediência ao preceito do nada nada vem, que

Por exemplo, os átomos, para Demócrito, e a água para Tales.

exige que o ser já seja todo inteiro e plenamente agora, não seja rigorosamente infinita.

O mecanicismo parece desmascarar a jogada de toda doutrina teleológica: a projeção do modo-de-ser do homem, a ação deliberada segundo fins, para todas as coisas e para o universo. Por outro lado, se no âmbito humano faz sentido falar em alma, vontade, meta, e mesmo frio e branco (pois, se essas não são qualidades dos átomos, são totalmente derivadas) então é preciso que se destaque a diferença **ontológica** entre o que é por natureza e o *que é por convenção, que é o que farão os sofistas a partir do materialismo pré-socrático*.

Ler mais sobre o atomismo em 4.2, na parte relativa ao epicurismo. Epicuro é herdeiro, no helenismo, do atomismo de Demócrito.

LEITURA RECOMENDADA

ANAXIMANDRO. *Os pensadores originários*: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução: E. Carneiro Leão e S. Wrublewski. Petrópolis: Vozes.

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. Tradução: J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes.

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae*: As origens do pensamento filosófico grego. Tradução: M.M. Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LEITURA COMENTADA

VIDAS E DOUTRINAS DOS FILÓSOFOS ILUSTRES

Diôgenes Laértios

Diógenes Laércio é um doxógrafo, isto é, um compilador de opiniões, provavelmente do século II d.C. Na “vida” de cada um dos filósofos considerados, apresenta, além de um resumo de sua doutrina, também anedotas biográficas, que servem para lhe determinar o caráter. A leitura dessa obra é leve e agradabilíssima, mas não pode ser feita como se se tratasse de uma fonte fidedigna de informações objetivas. Não obstante, não só para esse capítulo é fonte preciosa de material: aí estão as cartas de Epicuro, os tropos

céticos de Agripa e Enesidemo, por exemplo. Pode-se ler a “vida” de todos os filósofos tratados nesse curso que viveram no intervalo entre Tales e Epicuro.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB.

OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS

Geoffrey Stephen Kirk e J.E. Raven

Num curso sobre os pré-socráticos, o texto-base deve ser sempre os fragmentos remanescentes dos próprios. Nesta obra, os fragmentos são apresentados entretecidos com comentários balizados e esclarecedores.

KIRK-RAVEN. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução: C.A.L. Fonseca, B.R. Barbosa e M.A. Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

A FILOSOFIA NA IDADE TRÁGICA DOS GREGOS

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Obra em que o então jovem helenista alemão apresenta sua célebre interpretação dos primeiros filósofos como os mais genuínos representantes do mais genuíno espírito grego, contra a tendência de ver os pré-socráticos, pré-platônicos ou pré-aristotélicos como versões incipientes de Sócrates, Platão e Aristóteles. Àquela altura de sua vida, fortemente influenciado por Kant e Schopenhauer, Nietzsche acaba por projetar a filosofia de seu mestre na figura de Anaximandro, superada por sua própria filosofia, projetada então na figura de Heráclito.

NIETZSCHE, F.W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70.

VIDA E OBRA

Num curso sobre os pré-socráticos, o texto-base deve ser sempre os fragmentos remanescentes dos próprios. No volume I da Coleção Os Pensadores (que é toda ela uma boa coleção, pois sempre traz textos dos filósofos, o que permite o contato direto do aluno com a “fonte primária”, de preferência a manuais) encontram-se, além de uma tradução portuguesa dos principais fragmentos, extratos de obras antigas posteriores que tratam dos pré-socráticos, e textos de

filósofos modernos, como Hegel e Nietzsche, que os reinterpretam à luz de seus próprios pensamentos.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Supervisão das traduções: José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Nova Cultural. v. I. (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- Em que consiste o “pré-” de pré-socráticos.
- A tese fundamental do monismo e a principal crítica de seus opositores.
- A diferença entre o monismo dos jônios e a henologia dos eleatas.
- As principais idéias dos pitagóricos e dos eleatas no contexto de um mesmo debate.
- Como os atomistas respondem aos impasses do eleatismo.