

A OPOSIÇÃO ENTRE HERÁCLITO E PARMÊNIDES E SUA "RESOLUÇÃO" EM EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS E DEMÓCRITO

Prof. Nazareno Almeida

INTRODUÇÃO GERAL:

A OPOSIÇÃO ENTRE HERÁCLITO E PARMÊNIDES, SUAS TENTATIVAS DE RESOLUÇÃO E COMO ELA É FUNDAMENTAL PARA COMPREENDER O PENSAMENTO DE PLATÃO E ARISTÓTELES

A filosofia grega que sucede Heráclito e Parmênides acaba por vê-los como opostos um ao outro. Heráclito seria o defensor de um mobilismo radical. Parmênides teria propugnado um imobilismo radical. Esta oposição aparece claramente no diálogo platônico *Sofista*, no qual o filósofo ateniense mostra a impossibilidade de reduzir o ser ao movimento (como queriam, segundo Platão, os discípulos de Heráclito) ou ao repouso (como queriam os eleatas). Na realidade, Platão apresenta a oposição entre Heráclito e Parmênides para poder superá-la através de sua própria filosofia, algo que, como veremos abaixo, já fora tentado, antes dele, por Empédocles, Anaxágoras e Demócrito.

Heráclito havia explicitado a necessidade de se conceber uma unidade na multiplicidade, unidade que possuía diversos nomes e determinações e que permitia entender não apenas a multiplicidade, mas que permitia supor uma medida para todas as transformações. Parmênides estabelece o vocabulário do ser ou ente como base para toda a filosofia posterior, determinando as características do ente como diversas daquelas dadas na percepção. Na realidade, não podemos dizer que o pensamento sobre o ser, tal como instituído por Parmênides, estivesse já presente nos seus antecessores. Isso dá uma mostra de quão impactante para a filosofia grega foi a introdução dos conceitos de ser e ente e de uma metodologia axiomática na filosofia.

No caso de Heráclito, seu estabelecimento do conceito de unidade na multiplicidade está diretamente ligado aos pensadores anteriores, que já pensavam a natureza a partir do par unidade-multiplicidade. A física dos primeiros jônios, a matemática e a física matematizada de Pitágoras e seus primeiros discípulos, bem como a teologia de Xenófanes operavam explicitamente com os conceitos de unidade e multiplicidade, mas ainda não os haviam tematizado como viria a fazer Heráclito. Vemos, com esta breve narrativa histórica, que Heráclito completa uma tradição já existente, mas que Parmênides institui e agrega a esta tradição o vocabulário e os esquemas conceituais do ser (*einai/emmenai*) e do ente (*on/eon*). Com Parmênides e posteriormente (de modo ainda parcial) com Platão e especialmente com Aristóteles, a henologia (a teorização sobre a unidade e seus conceitos correlatos) acaba por se tornar parte integrante da ontologia, pois as determinações henológicas (unidade, inteireza, continuidade, indivisibilidade, identidade) não são mais agora determinações da ordem total da natureza, mas determinações do ser ou ente.

Em Heráclito, como em toda a filosofia anterior a ele, o conceito de movimento estava suposto como evidente por si mesmo, como um tema inerente ao estudo da filosofia. Mas Parmênides coloca em questão o pensamento grego que tomava o movimento como evidente, ao mostrar, de modo puramente lógico e mental, as contradições geradas pelos conceitos do devir (movimento, deslocamento, geração, corrupção, divisão, transformação, alteração etc.) quando analisados a partir das exigências lógico-semânticas extraídas por Parmênides de sua concepção dos conceitos de ser e não-ser. O pensamento de Parmênides (e dos eleatas que lhe seguem os passos) representa um desafio para toda a concepção física (e mesmo matemática) da filosofia grega. Isto se torna evidente se pensamos nos desdobramentos da filosofia grega após o advento do pensamento de Heráclito e Parmênides.

Veremos abaixo como Empédocles, Anaxágoras e Demócrito procuram construir suas teorias físicas a partir de um instrumental metafísico que possa manter as exigências teóricas colocadas por Parmênides e os eleatas, dando conta, ao mesmo tempo, de explicar as evidências da percepção que estão arraigadas no senso comum, ou seja, procuram desenvolver suas filosofias de tal modo a conciliar a mobilidade e transformação do mundo (natureza) apresentadas pela percepção e teorizadas pela maioria dos filósofos anteriores, mantendo, todavia, as exigências de consistência (não-contradição) impostas pela ontologia introduzida no pensamento grego por Parmênides e explicitada em suas consequências contraintuitivas pelos eleatas Zenão e Melisso.

Mas antes de apresentar estas “soluções” do problema instaurado por Parmênides, é interessante aduzir os testemunhos de como Platão e Aristóteles ainda se preocupam em resolver o problema. No quadro conceitual platônico, encontramos a evidência de uma tentativa de conciliar Heráclito e Parmênides. Nos diálogos da maturidade (escritos após os diálogos da juventude ou socráticos e antes dos diálogos da velhice ou críticos), Platão apresenta uma divisão entre o mundo sensível e o mundo inteligível que corresponde à separação entre o mundo do devir e do fluxo apresentado (aos olhos de Platão) por Heráclito e o mundo do ser e da eternidade apresentado por Parmênides. Desse modo, Platão “resolve” o problema da existência do movimento e do devir, conciliando-a com a existência de entidades que não estão em movimento ou transformação. Este esquema será mais tarde modificado nos diálogos da velhice, onde Platão apresenta uma autocrítica à teoria das Formas ou Ideias e algumas tentativas de resolução a estas autocríticas.

No caso de Aristóteles, uma das evidências de que ele procura resolver a mesma problemática encontra-se na discussão crítica que faz de Parmênides e dos eleatas nas páginas de sua *Física*. Ora, para Aristóteles, não é possível construir a ciência física (e todas as ciências naturais de que esta se compõe) sem justificar o conceito de movimento ou transformação. É por conta disso que Aristóteles, antes mesmo de apresentar e determinar os conceitos fundamentais da física, discute criticamente a concepção dos eleatas, pois estes, segundo a visão de Aristóteles, negam a existência real do movimento. Segundo Aristóteles, o erro inicial dos eleatas foi supor que o conceito de ser se diz em um único sentido em todos os seus usos. Com isso, Aristóteles aponta para sua própria solução do problema, a saber: que o conceito de ser possui vários sentidos distintos e não redutíveis uns aos outros.

Como parte desta solução, Aristóteles procura mostrar que os conceitos de ser e de devir (vir-a-ser, tornar-se) não se opõem necessariamente como pensavam os eleatas e mesmo Platão. O ser está no devir e no que nos aparece (os fenômenos), não sendo nem algo que está além do devir (como as Ideias platônicas que estão, metaforicamente, além do céu), nem algo que está aquém do devir (como os átomos democritianos que estão no fundo das aparências), mas também não sendo absolutamente idêntico ao que nos aparece (como propôs Protágoras), mas o ser está entranhado diretamente no devir que nos aparece aos sentidos, podendo ser diretamente compreendido em continuidade com o que nos aparece e não mais em contraste radical (como em Demócrito e Platão), nem em identidade trivial (como em Protágoras).

Estes breves testemunhos retirados da obra de Platão e Aristóteles nos mostram como o problema instaurado por Parmênides e os eleatas percorre, desde seu advento, a filosofia grega que os sucede. Podemos, agora, tendo entendido como se pensa a oposição entre Heráclito e Parmênides, passar à discussão de como Empédocles, Anaxágoras e Demócrito procuram resolvê-la.

AS SOLUÇÕES DE EMPÉDOCLES E ANAXÁGORAS: INTRODUÇÃO

O pensamento de Empédocles e Anaxágoras, juntamente com Leucipo e Demócrito, compõe o que chamamos atualmente de pluralismo. Tal pluralismo se opõe, geralmente, ao caráter monista da física dos pensadores de Mileto e de Heráclito. Ainda que de modo diverso, também Parmênides pode ser considerado um monista, pois diz que toda a multiplicidade que aparece na percepção não passa de um véu que nos oculta a identidade (unidade) absoluta do ser e todas as demais características (imutabilidade, eternidade, continuidade etc.) que podem ser de algum modo derivadas desta unidade fundamental.

Mas o pluralismo também aparece como uma resposta aos problemas ontológicos referentes ao conceito de movimento apresentados por Parmênides, Zenão e Melisso ao estabelecerem no mundo grego a problemática em torno dos conceitos de ser e ente. Parmênides e seus seguidores, ao estabelecerem o discurso sobre o ente como o núcleo da filosofia, retiraram, por um método axiomático (de inspiração lógico-matemática), consequências contra-intuitivas radicais. Aquilo que a percepção nos mostra no mundo diretamente acessível à nós nada tem a ver com a verdadeira natureza do ser ou ente (o que-é). Tais consequências são escandalosas, pois denegam qualquer relação do conceito de verdade com aquilo que a percepção nos mostra, ou seja, com os processos de transformação: deslocamento, nascimento, crescimento, morte, divisão, alteração etc. O esforço de Empédocles e Anaxágoras (bem como de Demócrito) é de mostrar a verdade das aparências sensíveis através de teorias que possam manter, o quanto possível, as determinações lógicas e puramente inteligíveis do ser parmenídico.

Assim, vemos que o pluralismo de Empédocles, Anaxágoras (e de Demócrito) procura, ao mesmo tempo, superar as limitações do monismo anterior, bem como resolver a oposição entre verdade e opinião, ser e aparecer que emerge no pensamento grego especialmente no contraste entre o monismo imobilista dos eleatas e o monismo mobilista dos filósofos jônios, especialmente no monismo mobilista de Heráclito. Vejamos brevemente como (e o quanto) conseguem fazer o que se propõem.

EMPÉDOCLES de AGRIGENTO (490-435 a. C.)

INTRODUÇÃO

Empédocles é um pensador singular. Ele reúne em si várias as facetas que o ligam tanto à tradição dos poetas quanto à dos filósofos. É um poeta com tanta inspiração quanto seu contemporâneo Píndaro (c. 518-438 a. C.) e assim como este é um seguidor da doutrina órfica e pitagórica da imortalidade e da transmigração das almas. Evidência de que era tomado tanto como grande pensador quanto como grande poeta é a menção feita a ele por Aristóteles na *Poética*, onde procura diferenciar a poesia da filosofia usando os versos de Empédocles como exemplo. Um fragmento que pode nos mostrar a sutileza poética de seu pensamento é o seguinte (frag. 84, citado por Aristóteles no tratado *Sobre a sensação*):

Como quando um pensando em sair apronta uma lanterna,
por tormentosa noite flama de fogo brilhante,
dispondo contra os ventos todos transparentes placas,
e estas o sopro dos ventos impelidos dispersam,
mas a luz atravessando fora, quanto mais sutil é,
rebrilha na soleira com infatigáveis raios;
assim então em membranas retido primitivo fogo
em finos tecidos emboscava-se, menina em redoma,
e por passagens eram perfurados, maravilhosas.

Escreveu não apenas um livro com o título *Sobre a natureza* (com o que participa da linhagem do fisiólogos), mas também um outro livro, intitulado *Purificações*, de caráter ao mesmo tempo físico, místico, ético e teológico, com o que segue a tradição de Xenófanés, o qual também teria escrito poemas tanto sobre a natureza quanto sobre a natureza dos deuses. Compõe, juntamente com Xenófanés e Parmênides o grupo dos pensadores pré-socráticos que escreveram seus pensamentos em forma de verso poético.

É ainda considerado, por alguns filósofos da antiguidade, como o criador da retórica e esta mesma tradição coloca Górgias como seu discípulo, o que faz muito sentido, pois Górgias é considerado o criador da prosa poética no mundo grego e tal criação certamente mantém vínculos tanto com a tradição dos poetas puros quanto com a tradição dos poetas filósofos, bem como com a tradição da prosa iniciada pelos pensadores de Mileto e por Heráclito, mas também pela *História*, de Heródoto.

Vincula-se também à tradição dos médicos que começava a surgir no mundo grego, sendo atribuídas a ele curas milagrosas e até mesmo a ressurreição de um morto. Com efeito, foi o primeiro pensador grego a apresentar uma teoria da percepção diretamente ligada à sua concepção da vida em geral e da estrutura da relação mente corpo. Deste vasto campo de especulações, tomaremos em atenção apenas alguns aspectos de sua cosmologia, mostrando como ela concilia a família de conceitos referentes ao movimento e ao devir, especialmente tal como apresentada por Heráclito, e a família de conceitos do ser imóvel, tal como apresentada por Parmênides.

A UNIÃO DE HERÁCLITO E PARMÊNIDES: CONVERGÊNCIA TEXTUAL E TEÓRICA E FUSÃO DA ONTOLOGIA E HENOLOGIA NA COSMOLOGIA

Para Empédocles, quatro são as raízes (*rizômata*) de todas as coisas: terra, fogo, água e ar. Os quatro elementos são todos ingênitos, imperecíveis e, assim, eternos. São, portanto, o ser parmenídico transferido para o mundo visível. Eles são misturados (agregados) e separados (desagregados) dando origem a toda a multiplicidade coisas perceptíveis e a todos os tipos de transformações fenomênicas que são dadas na percepção comum.

Mas estas transformações não são operadas pelos quatro elementos mesmos, bem antes, é pela ação de duas divindades opostas que a ordem do mundo se apresenta: o amor e o ódio. Obviamente, o amor reúne e o ódio separa. Estas duas forças primordiais e eternas estão sempre em tensão, por vezes vencendo o amor e por vezes o ódio. Mas nunca há uma vitória completa de um ou de outro, apenas momentos de plenitude passageira de cada um deles. O amor é dito estar dentro de cada um dos elementos e entre eles, enquanto o ódio, fora deles, penetra em todos, separando-os, em um turbilhão somente visível aos olhos da mente, expandindo-se em uma multiplicidade una e em uma unidade múltipla, ou, na bela expressão do próprio poeta-pensador, no início do fragmento 17 (vs. 1-2), e repetida duas outras vezes no mesmo fragmento:

Duplas coisas direi: *pois ora um foi crescido a ser um só de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só.*

Vemos ecoar aqui o fragmento 10 de Heráclito:

Conjunções: todo e não-todo, convergente e divergente, consoante e dissonante, e *de todas as coisas um e de um todas as coisas.*

Fragmento que ecoa vivamente em outra passagem do fragmento 17 (vs. 3-13):

Dupla é a gênese das coisas mortais, dupla a desistência. /Pois uma a convergência de todos engendra e destrói, /e a outra, de novo partindo-se, cresce e se dissipa. /E estas coisas mudando constantemente nunca cessam, /ora por Amizade convertidas em um todas elas, /ora de novo divergidas em cada uma por ódio de Neikos. /Assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se, /e de novo partido o um múltiplos se tornaram,

/por aí é que nascem e não lhes é estável a vida; /mas por onde mudando continuamente jamais cessam, /por aí é que são imóveis segundo o ciclo.

A última parte, destacada em negrito, porém, mostra a transição entre o pensamento da unidade na multiplicidade de Heráclito para o pensamento da imobilidade do ser de Parmênides, revelando a síntese entre ambos que Empédocles procura forjar.

Com efeito, podemos comparar com o poema de Parmênides as seguintes passagens do fragmento 17 (vs. 14-35) de Empédocles, que segue a passagem acima citada:

Mas vai, *do mito escuta*; pois estudo aumenta o peito [pensamento]. /Pois como já antes disse, revelando o alcance do mito, /duplas coisas direi: pois ora um foi crescido a ser um só /de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só, /fogo e água e terra, e de ar a infinita altura, /e Ódio funesto fora deles, *de peso igual em toda parte*, /e Amizade dentro deles, *igual em comprimento e largura*; /contempla-a co'a mente, e com os olhos não te sintas pasmo; /ela entre mortais se considera implantada em seu membros, /por ela pensam coisas de amor e obra ajustadas fazem, /de Alegria chamando-a pelo nome, e de Afrodite. /Ela por entre eles se enrolando *não a viu nenhum/mortal*; mas tu *ouve do discurso a sequência não enganosa*. /Pois estes todos [terra, fogo, água e ar] *são iguais e de mesma idade* [=eternos e inalteráveis]. /Mas honra, cada um mede outra, e cada um tem seu caráter [*êthos*], /e em turnos prevalecem no circuito do tempo. /E além deles [os quatro elementos] *nada mais vem a ser ou deixa de (ser)*; /pois se continuamente percessem não mais seriam; /e este todo que coisa o acresceria? *Donde vindo? /E por onde se extinguiria, pois destes nada é vazio? /Porém estes são eles mesmos, e correndo uns pelos outros/tornam-se outros em outras vezes e continuamente os mesmos.*

Além dos ecos da expressão emblemática de Heráclito, os trechos ressaltados são ecos diretos do poema de Parmênides. Tal como este, no frag. 8 (linhas 7-8: "Só o mito de uma via resta, que é,..."), Empédocles concebe seu dizer como um mito, ou seja, uma narrativa fantástica de coisas fora do cotidiano prosaico. Como Parmênides, concebe também o amor como divindade primordial, mas onde também o ódio aparece. Que já Parmênides pensava o amor como princípio divino primário, mostram-nos os fragmentos 12:

Pois os mais estreitos [anéis] encheram-se de fogo sem mistura, /e os seguintes, de noite, e entre (os dois) projeta-se parte de chama; /mas no meio destes a Divindade [Amor] que tudo governa; pois em tudo ela rege odioso parto e união /mandando a fêmea unir-se ao macho e pelo contrário /o macho à fêmea.

E o fragmento 13:

Primeiro de todos os deuses Amor nasceu.

O que Empédocles faz, portanto, é continuar o pensamento de Parmênides incluindo o Ódio como força antagônica ao Amor. Mas vemos também o eco da seguinte passagem de Parmênides (frag. 8, linhas 5-9):

(...) pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; /nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, /uno, contínuo; pois que geração procurarias dele? /Por onde, donde crescido? Nem de não-ente permitirei /que digas e penses; pois não dizível nem pensável /é o que não é; que necessidade o teria impelido /a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?

Bem como, mais abaixo (linhas 22-25):

Nem divisível é, pois é todo semelhante; /nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se, /nem também algo menos, mas é todo repleto do que é, /por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere.

Também nos versos de Empédocles vemos ressoar, renovada, a metáfora do ente como uma esfera (frag. 8, linhas 42-49):

Então, pois limite é extremo, bem terminado é, /de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda, /do centro equilibrado em tudo; pois ele nem algo maior /nem algo menor é necessário ser aqui ou ali; / pois nem não-ente é, que o impeça de chegar /ao igual, nem ente é que fosse a partir do ente /aqui mais e ali menos, pois é todo inviolado; /pois a si de todo lado igual, igualmente em limites se encontra.

Mais abaixo veremos que a imagem da esfera em Parmênides se transformará no deus Esfero de Empédocles. Mas antes de apresentar esta analogia entre os dois poetas-pensadores, continuemos a análise das repercussões presentes na passagem citada do fragmento 17. Nela, vemos a insistência de Empédocles em dizer que somente com a mente e não com os olhos é possível contemplar a verdadeira natureza do Amor e do Ódio, bem como a imutabilidade dos quatro elementos através das transformações, sendo necessário que se escute a ordem não enganosa do discurso, o que ecoa diretamente as seguintes palavras do poema de Parmênides:

Fragmento 7:

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

Bem como a seguinte parte do fragmento 8 (linhas 50-53):

Neste ponto encerro fidedigno discurso (*logos*) e pensamento /sobre a verdade; e opiniões mortais a partir daqui /aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo.

Neste último caso, há uma inversão de sentido entre a expressão de Parmênides e a de Empédocles, pois neste trata-se da “ordem não enganadora do discurso”, enquanto naquele da “ordem enganadora de minhas palavras”. Todavia, juntamente com os outros trechos indicados acima, este é um motivo tipicamente parmenídico que ressoa transformado no poema *Sobre a natureza* cantado por Empédocles.

Foi falado anteriormente sobre a reapropriação da imagem do ser parmenídico como uma esfera no pensamento de Empédocles. Cabe citar em sequência os fragmentos em que o pensador de Agrigento enuncia a existência do deus Esfero (frags. 27-29):

(27) Ali nem de sol são distinguidos ágeis membros, /nem tampouco de terra força hirsuta, nem mar; /de tal modo *em cerrado invólucro de Harmonia está fixado Esfero torneado, alegre em sua solidão circular*.

(27a) Nem levante nem disputa inconveniente em seus membros <existe>

(28) Mas *o de todo lado igual a si mesmo e todo infinito/Esfero torneado, alegre em sua solidão circular*.

(29) Não, de seu dorso não irrompem duas ramificações, /nem pés, nem ágeis joelhos, nem partes genitais, /mas *esférico era e de todo lado igual a si mesmo*.

Vemos então que a metáfora de Parmênides ganha o estatuto de uma divindade que se presentifica quando todas as coisas (os quatro elementos) se reúnem em uma única unidade indeterminada (“infinita”) na forma de uma esfera. Por obra do Amor, os quatro elementos se fundem em uma unidade perfeita que exclui temporariamente o Ódio de suas partes. Assim, o ser esférico de Parmênides, de tempos em tempos, se presentifica em um novo início (princípio/*archê*) do mundo visível, que retorna à multiplicidade dos elementos e de todas as coisas deles derivadas quando o Ódio infiltra-se novamente nesta esfera de todas as coisas.

Mas, aprofundando um pensamento implícito na cosmologia de Parmênides, Empédocles parece introduzir a distinção entre a matéria de que todas as coisas são feitas e dois princípios conflituosos e inseparáveis que ordenam e moldam todas as coisas surgidas dos quatro elementos. Empédocles parece introduzir a noção de uma produção do mundo sensível na disputa pelo comando deste mesmo mundo por parte de Amor e Ódio. A metáfora de Empédocles é belíssima e compõe o fragmento 23:

Como quando pintores quadros votivos pintam coloridos, /homens em arte bem entendidos por seu talento, /os quais quando tomam em mãos pigmentos multicoles,

/em harmonia tendo misturado uns mais e outros menos, /deles formas a todas as coisas semelhantes produzem, /árvores estatuindo e também homens e mulheres, /e feras e pássaros e peixes que se criam n'água, /e mesmo deuses de longa vida e em honra supremos; /assim não te vença engano (com) senso de que outra é /de mortais (coisas) a fonte, quantas infinitas se mostraram, /mas claramente sabe isto, de um deus o mito tendo ouvido.

Amor e Ódio, tal como pintores, tomam os quatro elementos como pigmentos básicos e, misturando-os em proporções corretas, moldam todas as coisas perceptíveis em sua infinidade de formas e exemplares.

É também interessante perceber que, em analogia com Parmênides, Empédocles concebe seu poema como sendo inspirado por um deus e seu canto embalado pela virgem Musa “de muita memória, de alvos braços” (frag. 3, linha 3). Mas este deus, ambigualmente, é o próprio Empédocles. Reza a lenda, contada por Diógenes de Laércio, que Empédocles se via como um deus caído na forma mortal e que, por seu dom poético, retornou ao estado de um deus:

Hermipos conta que ele curou uma certa Panteia de Ácragas, desenganada pelos médicos, e que por isso ofereceu um sacrifício, para o qual convidou cerca de oitenta pessoas. Hipóbotos relata que Empédocles, quando se levantou, dirigiu-se ao Etna e, chegando lá, precipitou-se nas crateras flamejantes e desapareceu, querendo confirmar a fama corrente de que se tornara um deus.¹

Essa lenda parece confirmar a própria concepção implícita de si mesmo que Empédocles inscreveu em seu poema: para revelar a ordem divina do mundo é necessário ser também divino, ser um deus mortal.

CONCLUSÃO

A partir destas breves comparações e exposições, percebemos como Empédocles mistura (como um pintor fabuloso) Heráclito e Parmênides, seguindo, todavia, predominantemente o segundo, tanto nos critérios conceituais quanto na expressão poética. O movimento e a transformação podem ser ilusórias para a maioria dos mortais (cf. frag. 1), mas Empédocles se coloca como um deus inspirado que narra no mito e no *logos*, a ordem subjacente das aparências mortais. Os quatro elementos, bem como Amor e Ódio em sua perpétua epifania nas oposições e diferenças, possuem as características do ser parmenídico: imutabilidade em sua identidade, presença contínua e eterna na totalidade do espaço e do tempo, unidade momentânea e sempiterna. Enquanto no poema de Parmênides o caminho da verdade, que perfaz a ontologia, e o caminho da opinião, que perfaz a cosmologia, estão separados, no poema de Empédocles há uma mistura de ontologia e cosmologia. Mas também está nele presente a atenção aos problemas henológicos que emergiram nos primórdios da filosofia grega e se estruturaram nos aforismos do arredio Heráclito. Em seu poema, portanto, na força de um ímpeto tempestuoso de pensamento e palavra, convergem, caleidoscopicamente, ontologia, henologia e cosmologia. E também em seu outro poema, as *Purificações*, toda a tradição místico-teológica de Homero, Hesíodo, Orfeu, Museu, Ferécides, Xenófanes e Pitágoras se manifesta presente em uma visão trágica da existência humana como errância dos mortais.

Do ponto de vista formal encontrado especialmente nos paradoxos de Zenão e nas reduções ao absurdo de Melisso, podemos ver problemas nesta superposição entre ontologia e cosmologia, nesta primeira tentativa de conciliar o ser e o devir. Mas se a coerência do projeto empedocleano é discutível, a beleza de tal projeto permanece intacta, mesmo se

¹ LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Mário da Gama Kury (trad.). Brasília: UnB, 2008, p. 244.

apenas visível em fragmentos, doxografias e lendas. Como disse Nietzsche, “ele é o filósofo trágico, o contemporâneo de Ésquilo” e de Píndaro. Seus hinos ainda hoje soam maravilhosos tanto poética quanto filosoficamente: o mundo é um drama trágico em que Amor e Ódio rivalizam eternamente na produção das obras de arte ao mesmo tempo transitórias e eternas que são as coisas do mundo. Se sua síntese de ontologia, henologia e cosmologia ainda é imperfeita do ponto de vista filosófico, talvez isso mesmo seja a prova de seu caráter espantoso, pois na ordem do mundo, a contradição trágica de Amor e Ódio também governou o sangue e o sopro de seus versos.

ANAXÁGORAS de CLAZÔMENAS (500-428 a. C.)

INTRODUÇÃO

Mesmo sendo da Jônia, Anaxágoras vai para Atenas por volta dos trinta anos, mas leva consigo o temperamento filosófico jônico, o ímpeto de fazer filosofia enquanto fisiologia, enquanto discurso sobre a natureza. Esse pendor talvez tenha vindo de seu possível (mas improvável) contato com Anaxímenes. Em Atenas funda a primeira escola de filosofia desta cidade, patrocinada por Péricles, que queria fazer de Atenas o símbolo do mundo grego como um todo. Além de Péricles, há notícia de que Eurípedes teria sido seu ouvinte. Foi acusado publicamente de impiedade, provavelmente em 431. Vale aqui, tanto em relação ao processo quanto para entender seu contexto histórico e a altivez de seu caráter, citar uma passagem de Diógenes de Laércio:

Há versões diferentes do processo contra Anaxágoras. Em sua obra *Sucessão dos filósofos*, Sotíon diz que ele foi acusado de impiedade [=falta de crença nos deuses] pelo demagogo Cleon por haver declarado que o sol é uma massa de metal incandescente. O mesmo autor acrescenta que Péricles o defendeu e Anaxágoras foi multado em cinco talentos², além de ser banido. Em suas *Vidas*, Sátiros afirma que seu acusador foi Tucídides, o adversário político de Péricles, e a acusação foi não somente impiedade, mas também de simpatia pelos medos³, e ainda que Anaxágoras foi condenado à morte à revelia. Ao receber a notícia de que fora condenado e de que seu filhos estavam mortos, seu comentário sobre a sentença foi: “Há muito tempo meus juízes e eu mesmo fomos condenados à morte pela natureza”; sobre seus filhos disse: “Eu sabia que eles nasceram mortais.”⁴

Com tal altivez mostrou-se o filósofo diante de seus algozes. Mas esta mesma altivez caracteriza todos os filósofos gregos. Anaxágoras escreveu apenas um livro, com o título mais usual entre os pré-socráticos, ou seja, *Sobre a natureza*. Tomaremos alguns aspectos dos fragmentos desta obra e das doxografias sobre o pensamento que ela continha.

A COSMOLOGIA ONTOLÓGICA DO TODO NA PARTE E DA UNIDADE DO INTELECTO DIVINO

Anaxágoras é também considerado um pluralista e, assim, agrupado com Empédocles e Demócrito. Mas seu pluralismo diferencia-se bastante dos outros. A interpretação de seu pensamento é difícil, tanto por conta de suas próprias teses quanto pela escassez dos fragmentos e ambiguidade das doxografias. É certo apenas que postulou dois constituintes em sua cosmologia, a matéria e a Inteligência que a ordena. A reconstrução do que entendia

² Unidade monetária grega para contar o ouro, mas cuja medida variou consideravelmente ao longo do tempo.

³ Povo da Ásia menor, dominador da Jônia pouco antes dos persas.

⁴ LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Mário G. Kury (trad.). Brasília: UnB, 2008, p. 50.

por cada um destes constituintes e sobre a relação entre ambos, porém é árdua e promete apenas aproximações prováveis. Talvez a primeira e a maior das dificuldades interpretativas esteja em seu uso do termo *apeiron* tanto para caracterizar a matéria quanto para caracterizar o Intelecto (*Nous*) que ordena e governa esta matéria.

A UNIDADE DA MATÉRIA: O TODO NA PARTE

Os intérpretes modernos, seguindo certas tendências interpretativas já iniciadas na antiguidade, acabam por traduzir o termo *apeiron* por infinito. Mas esta interpretação nos conduz à contradições, pois Anaxágoras defende a tese de que não há termo primeiro ou último para a matéria tanto em pequenez quanto em grandeza. Se juntamos esta tese à tradução do termo *apeiron* por 'infinito' o pensamento de Anaxágoras parece cair em uma contradição manifesta, uma vez que a suposição de uma divisibilidade infinita da matéria nos leva, como indicaram claramente Zenão e Melisso, à diluição do ser no nada. No entanto, em diversos fragmentos, Anaxágoras supõe a e opera com as teses eleatas da impossibilidade do surgimento de algo a partir do nada e a anulação de algo no nada.

Uma interpretação mais adequada do sentido do termo *apeiron* no que diz respeito à matéria seja não como infinito, mas como indeterminado. Assim, Anaxágoras estaria dizendo não que a matéria é infinita em quantidade (no menor e no maior), mas indeterminada quanto à sua dimensão primeira e última, afinal, que mortal seria capaz de discernir o tamanho e a quantidade exata de matéria que compõe o todo? Talvez o fragmento 21, reportado pelo cético Sexto Empírico, possa corroborar esta interpretação: "Por causa da fraqueza deles (dos sentidos), disse, não somos capazes de distinguir o verdadeiro." O seguinte comentário de Aristóteles pode confirmar um pouco mais certo elemento cético de seu pensamento (*Metafísica*, Livro IV, 4, 1007 b 25-29):

De modo que surge [da concepção que não vê distinção real entre todas as coisas] a <tese> de Anaxágoras, de que todas as coisas são similares (iguais/*homou*), de tal maneira que nada verdadeiramente (realmente) existe. De fato, <estes pensadores> [incluindo Anaxágoras] parecem falar sobre o indeterminado/indefinido (*aoriston*), e pensando falar sobre o ente falam, contudo, acerca do não-ente, pois o ente em potência e não em completude (*entelecheiai*) é o indeterminado/indefinido.

Outra passagem da *Metafísica* apresenta uma leitura similar de Anaxágoras por Aristóteles (Livro I, 8, 998 b 16-19):

Disto resulta que [Anaxágoras] admite como princípios o uno (que é simples e sem mescla) e o outro, equivalente ao que estabelecemos como indeterminado/indefinido (*aoriston*) antes de que seja determinado/definido (*horisthênai*) e participe de alguma espécie.

Estes comentários de Aristóteles parecem corroborar que Anaxágoras pensava o *apeiron* referido à matéria não como infinito, mas como indeterminado e, em última instância, como indeterminável do ponto de vista da quantidade e mesmo da qualidade, uma vez que a matéria nunca chega a ser totalmente pura e simples como o Intelecto, do qual ainda falaremos abaixo. Nisto, Anaxágoras, mesmo podendo ter sido discípulo de Anaxímenes, pode estar reapropriando-se do conceito fundamental de Anaximandro, e não pensando no *apeiron* como os atomistas, ou seja, como infinitude numérica dos átomos e infinitude espacial do vazio. Anaxágoras, então, estaria dizendo que não há um termo último discernível e subsistente por si mesmo na matéria, pois ela não é, em última instância, separável como algo distinto, mas é uma mistura primordial e indeterminada de um número indefinível de elementos, os quais chamou de sementes (*spermata*).

Outro fragmento, citado por Simplicio, parece corroborar ainda mais esta interpretação, pois sendo Simplicio um neo-platônico, parece insuspeito quanto à possível acusação de

atribuir uma tese cética à Anaxágoras. O fragmento é colocado por Diels e Kranz como o de número 7:

“Assim, das (coisas) separadas não (podemos) conhecer a quantidade, nem na teoria nem na prática.”

Nesta perspectiva de leitura, fica muito mais simples entender a tese de tudo está misturado a tudo, de tal modo que o todo está presente, em alguma proporção indeterminada, em todas as coisas múltiplas. Em cada coisa aparentemente distinta que percebemos há alguma parte de todas as demais coisas, ainda que em uma proporção diminuta e imperceptível para nossos sentidos. Lendo o conceito de *apeiron* em Anaxágoras como indeterminado e não como infinito, os fragmentos colocados como os dois primeiros de sua obra tornam-se muito mais coerentes do que nas traduções usuais.

Fragmento 1 (na tradução de José Cavalcante de Souza, somente trocando infinito por indeterminado e indefinido):

Junto todas as coisas eram indeterminadas/indefinidas em quantidade e pequenez; pois o pequeno era indeterminado. E, sendo todas junto, nenhuma era visível por pequenez. Ar e éter ocupavam todas, sendo ambos indeterminados, pois estes são os maiores no conjunto de todas (as coisas), em quantidade e grandeza.

Fragmento 2 (fazendo a mesma substituição):

(...) pois ar e éter se separam do muito circundante, e o circundante é indeterminado/indefinido em quantidade [=grandeza].

A partir desta leitura de *apeiron* como indeterminado e não como infinito, o fragmento 3 parece ganhar um sentido mais natural:

Pois nem do pequeno há o mínimo, mas sempre um menor (pois o que é, não é possível não ser) mas também do grande há sempre o maior. E é igual ao pequeno em quantidade, e quanto a si mesma cada coisa tanto é grande como é pequena.

Neste último fragmento a leitura de *apeiron* como indeterminado se evidencia como a mais apropriada, uma vez que Anaxágoras aduz um argumento de sabor eleata para indicar que não podemos determinar constituintes primeiros, discretos e absolutos do que quer que se nos apresente no mundo, pois sempre que dividirmos a matéria em busca deste mínimo encontramos algo ainda divisível e que é, pois não poderíamos encontrar algo que não é absolutamente, nem algo que não seja constituído de partes ainda divisíveis. Mesmo levando o argumento a uma hipérbole, no limite da divisibilidade encontraríamos o ponto, que é algo e não nada.

Mas Anaxágoras está implicitamente operando uma redução ao absurdo da tese dos atomistas de que haveria um menor absoluto na matéria e, assim, que deveria haver algo vazio espacialmente infinito em que a multiplicidade diversa e infinita de elementos mínimos estivesse contida. Se Anaxágoras não admite, como tudo parece indicar que não admite, qualquer forma de vazio ou de não-ser, mas procura manter a tese de que tudo que percebemos é, tendo vindo a ser a partir do que é, e não podendo deixar de ser, então a tese sobre a inexistência do menor absoluto ou do maior absoluto parece apenas dizer que a totalidade do ser não é determinável quantitativamente pelas medidas relativas e sensíveis do maior e do menor, pois maior e menor são termos relacionais, não podendo atingir um termo final e absoluto. O ser em seu todo não é maior ou menor do que qualquer outra coisa, porque não há outra coisa em relação à qual medir o ser, uma vez que o outro do ser é o não-ser, e este, absolutamente, é coisa nenhuma. Anaxágoras, então, estaria dizendo que não há termo comparativo para o que é.

Isto é coerente com o conceito que Anaxágoras forja para falar das coisas aparentemente separadas e distintas que compõem a totalidade do que é: elas são homeomerias. São conjuntos de partes iguais. Ora, em relação à esta igualdade de partes presente em todas as

coisas não há maior ou menor com que se lhes possa medir. Cada coisa possui as mesmas partes de todas as outras coisas. A estas partes, Anaxágoras dá o nome metafórico de sementes. Cada parte da totalidade contém os mesmos elementos que todas as demais partes. Mas quantos e quais são esses elementos? Não nos é possível determinar seu número e sua dimensão exatas, pois este número e dimensão são indeterminados, quer do ponto de vista de nossa percepção, quer das coisas tomadas em si mesmas. Podemos, sim, por meio de um raciocínio formal, deduzir que se o todo, em sua multiplicidade de coisas e eventos, é o mesmo desde o início e até o fim, então ele não pode ser diferente de si mesmo em nenhuma de suas partes. Assim, em cada uma das partes, o todo tem de estar presente.

Mas então por que percebemos partes do todo e não o todo ele mesmo, em sua identidade? A resposta de Anaxágoras é que em cada uma das partes do todo preponderam certos elementos e outros nos são inaparentes. Para que o todo seja ele mesmo idêntico, ele não pode ser a soma de partes totalmente distintas umas das outras, pois então teríamos que concluir que o todo é diferente de si mesmo, uma vez que seria composto de partes diferentes entre si. Ao contrário do que a interpretação usual parece indicar, Anaxágoras está dizendo que o todo é indeterminado do ponto de vista de seu tamanho, ou seja, que os conceitos de maior e menor não se aplicam realmente ao todo, que não há realmente coisas maiores e menores em qualquer das partes do todo, que o maior ou menor deve-se apenas à limitação e relatividade de nossa percepção, a qual vê diferentes coisas (partes) em tempos diferentes e lugares diferentes, quando em qualquer coisa (parte), em qualquer tempo e em qualquer lugar dá-se o todo, em cada uma das partes há sempre as mesmas partes do todo em graus distintos, conforme as proporções passageiras das misturas e separações que compõem as coisas perceptíveis.

Em suma, cada uma das coisas que percebemos separadas são manifestações da mesma coisa e das mesmas partes, o que Anaxágoras, lacônico, chama apenas pelo nome de homeomerias, igualdade de partes. Cada coisa (parte) é um pequeno símbolo do todo e o todo em seus elementos constituintes está presente, nas maiores e nas menores coisas, de igual modo. Anaxágoras está portanto dizendo que o todo é um só e idêntico a si mesmo, mas dada a multiplicidade que se apresenta em nossa percepção, essa tese é enunciada do seguinte modo: o todo está em todas as coisas, ou, mais simplesmente: tudo está em tudo. Tendo em mente esta caracterização, o fragmento 6 aparece límpido aos olhos de nosso pensamento:

E desde que iguais partes são quantidade do grande e do pequeno, também assim seriam no todo todas <as coisas>; nem é <possível> serem separadas, mas todas têm parte do todo. Desde que o mínimo não é <possível> ser, não poderia ser separado, nem sobre si mesmo gerar-se. Mas tal como em princípio eram, também agora <são> todas juntas. Em todas <as coisas> são <incluídas> muitas <componentes> e das separadas igual quantidade <existe> tanto nas <que percebemos> grandes como nas <que percebemos> pequenas.

O *apeiron*, no que se refere à matéria, é assim, não a infinitude numérica ou espacial, mas a indeterminação do grande e do pequeno e a presença virtual de todas as sementes do todo em cada uma das partes do mundo.

A UNIDADE ETERNA DO INTELLECTO DIVINO

Resta-nos ainda falar do Intelecto (*Nous*), como Anaxágoras determina-o e como relaciona-o com o mundo material. Depois disso, é preciso mostrar como o pensamento de Anaxágoras, mantendo os princípios eleatas, consegue justificar o movimento e a transformação através da unidade do mundo material regido pelo Intelecto uno. Anaxágoras não é o primeiro a falar do intelecto ou da inteligência (*nous*), mas é o primeiro a identificar

claramente o princípio condutor de todas as coisas como uma Inteligência única e separada de todas as coisas do mundo, mesmo que sua separação seja apenas relativa, pois sua natureza é comandar a ordem da totalidade, e não ficar isolado da mesma.

É no longo fragmento 12, citado por Simplício, que encontramos a melhor caracterização da Inteligência que governa todas as coisas materiais. O Intelecto é definido aí como a única coisa verdadeiramente separada de todas as demais, sendo, em si e por si mesmo, não misturado a nada. Também o Intelecto é caracterizado por Anaxágoras através do termo *apeiron*, que, no entanto, também não pode significar aqui infinito no sentido espacial e muito menos numérico, uma vez que o Intelecto é uno e separado de todas as demais coisas. O *apeiron* aqui só pode significar aquilo que não tem limite no tempo, o que é eterno. Este significado de *apeiron* é confirmado pelo fragmento 14, onde Anaxágoras diz que o Intelecto é aquilo que sempre é.

No início da história do mundo, o Intelecto começou a penetrar circularmente a massa amorfa da matéria, impondo-lhe ordem pela circunscrição (*perichorein*) das partes, operação de modelagem que persiste ainda agora e que persistirá no futuro. Por isso, o Intelecto conhece o todo da matéria, porque a governa desde o início. A descrição de Anaxágoras parece colocar o Intelecto como um agente de separação contínua da massa amorfa em crescente expansão indefinida. Se no início todas as coisas materiais estavam juntas, neste mesmo início o Intelecto começou a circunscrever esta massa amorfa primordial no espaço e ao longo do tempo. E esta circunscrição se torna cada vez maior ao longo do tempo. Mas a circunscrição da matéria primordial não torna o todo inicial diferente de si mesmo, apenas desdobra as potências que a matéria possui, apresentando-as como coisas e eventos separados que manifestam o mesmo todo primordial.

O Intelecto não perde a unidade de seu ser e também não a perde a matéria que se desdobra em suas potencialidades (que Anaxágoras chama metaforicamente de sementes), presentes desde o início caótico, quando o Intelecto começou a penetrar circularmente a matéria e a circunscrevê-la e ao fazê-lo conhecer (discernir) todas as coisas, que são apenas manifestações das potências desde o início já implícitas na matéria. Assim, todo o devir não passa de uma explicitação e distinção (realização, atualização) do ser indeterminado da matéria através da ação do ser eterno do Intelecto. A ordem do mundo é a necessária realização pela mistura e pela separação das potências (sementes) que estão presentes na totalidade desde o início do mundo.

Esta imagem mostra que o processo que forma o mundo em sua multiplicidade atualmente perceptível para nós é o processo de aproximação infinitesimal da unidade da matéria e da unidade do Intelecto. O Intelecto, ainda sendo o princípio ativo sobre a matéria passiva e dela sempre separado, existe apenas para atualizar as potências existentes na matéria e se infiltrar progressivamente nesta para lhe dar forma no círculo do espaço e do tempo. Quanto mais o Intelecto se aproxima e atualiza as sementes da matéria – que nunca deixa de ser em toda parte a mesma matéria que existia no início do universo – mais ele distingue e separa as coisas ao mesmo tempo que promove novas misturas entre suas partes. As coisas e os eventos do mundo são a mistura e a separação das partes ao longo do processo total de circunscrição que o intelecto opera na matéria desde o início existente.

Vemos, assim, que se Anaxágoras pode ser colocado na família dos pluralistas, seu pluralismo depende de um dualismo: de um lado o todo da matéria primordial indeterminada se manifestando e se desdobrando em todas as suas partes no tempo e no espaço; de outro lado, o Intelecto eterno que com nada se mistura, mas que promove os processos perceptíveis que dão uma determinação parcial para a matéria através da atualização de suas potências indeterminadas. E este dualismo tende sempre para um monismo que nunca pode se realizar efetivamente, pois, de uma parte, para comandar e ordenar o mundo material o Intelecto nunca poderá se identificar com ele (nem com nenhuma de suas partes), ainda que no processo do tempo tenda a fazê-lo; e, por outra parte,

a matéria primordial é indeterminada, mas tende sempre, ao longo do processo, a receber uma maior determinação do Intelecto regente. Porém, tudo indica que nunca poderá ser totalmente determinada (separada), pois o imperativo de que tudo esteja em tudo mantém a indeterminação como sua característica inexorável.

Ao longo deste processo o Intelecto se identifica gradativamente com o ser material, mostrando a apropriação que Anaxágoras faz da identidade entre pensar (*noein*) e ser postulada por Parmênides. Implicitamente, Anaxágoras coloca como princípio regente do universo material aquela faculdade que os seus antecessores atribuíam ao ser humano como sua marca distintiva diante de todos os outros seres do universo. Mas Anaxágoras surpreende porque não apresenta o Intelecto divino como um símile do intelecto humano, antes é o contrário que *deveria* acontecer, como em uma reversão do antropomorfismo mítico-religioso que está presente na cultura grega em direção a uma compreensão puramente “fiscalista” do Intelecto regente. É provavelmente porque temos alguma pequena parcela deste Intelecto divino que podemos compreendê-lo através da ordem que se manifesta na natureza, mas só o podemos como que a duras penas e de modo limitado, divisando apenas os efeitos superficiais de seus desígnios e deduzindo, por meio de uma lógica impessoal, apenas os contornos vagos de sua estrutura verdadeira.

Neste aspecto, Anaxágoras parece aprofundar o espírito cético cujos traços já podemos entrever em Xenófanes e Heráclito, limitando nossa compreensão do mundo apenas aos seus traços mais gerais. Se o mundo tal como o vemos é apenas mais um exemplar de um processo de mundos sucessivos ou se ele é o único processo que se desdobra desde um princípio que se perde na bruma do esquecimento; se o intelecto, mesmo continuamente misturando e separando, tende ao fim para a separação completa de todas as coisas ou se a ordem do mundo nunca chegará a um estado permanente; se, enfim, poderemos algum dia ter uma imagem exata ou ao menos mais clara da estrutura do mundo como um todo, ou se estamos condenados a sempre conhecer os pálidos reflexos de uma ordem inapreensível em seu todo, são questões que parece ter deliberadamente deixado de lado (ou talvez se absteio de determinar), no que sua teoria é menos fantástica e mais sóbria que a de seus antecessores.

Platão explicitamente confessa-se frustrado com seu modo de apresentar as ações do Intelecto na condução do mundo, no que é acompanhado por Aristóteles.⁵ Esta decepção indica que foi um pensador contido e circunspecto. Seu único livro não parece ter sido muito extenso e suas frases mostram maior amor à concisão do que à exuberância de imagens que pressentimos ter sido a do poema de Empédocles em seu todo. Diferente deste, não se imaginou um deus e a acusação de impiedade de que foi alvo, mesmo motivada por mesquinhas, não parece ser de todo disparatada, uma vez que, no espírito da referência platônica acima aludida, parece ter pensado o Intelecto divino radicalmente distinto do sentido teleológico dado ao divino pelos gregos, inclusive por Platão.

Apesar disso, sua teoria fez posteridade quando Platão determinou a faculdade primordial de apreensão das Ideias eternas como a parte divina da alma, o intelecto; e também quando Aristóteles determinou o deus uno que tudo move sem ser movido como sendo um Intelecto de ordem superior que não pensa nada além de si mesmo, deus uno cuja indiferença em relação aos assuntos mortais tem algo do caráter sóbrio e solene do Intelecto de Anaxágoras. Também em Plotino, a primeira hipótese do Uno é determinada como Intelecto onde estão potencialmente todas as formas e donde podem surgir a alma do mundo, a alma humana e a própria ordenação da matéria; a qual, em um eco atávico de Anaxágoras, seria por si mesma amorfa, indeterminada. A modéstia de sua teoria parece ter dado à mesma mais posteridade do que se imaginaria.

⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 97b-98c. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro I, cap. 4.

CONCLUSÃO:

Com efeito, Anaxágoras conseguiu manter todas as teses básicas de Parmênides (a impossibilidade de o ser surgir do nada e diluir-se no nada, a unidade e continuidade do ser na totalidade, a indivisibilidade do ser em partes distintas, a impossibilidade da existência de qualquer forma do não-ser etc.) e, mesmo assim, justificar o movimento e apresentar um modo de justificar nossa percepção do mundo como uma transformação contínua de múltiplas coisas. Mesmo retomando a física jônica, apresentou a justificação do movimento e da transformação, sem tomar, como os primeiros jônios e Heráclito, o movimento como um fato evidente. Ainda que de modo distinto de Empédocles, também ele conseguiu fazer convergir a ontologia, a henologia e a cosmologia que estavam separadas desde o advento do pensamento de Parmênides, mesmo parecendo deixar ainda mais espaço para o advento futuro do ceticismo. Mas também o atomismo de Demócrito parece ter chegado a um grau de ceticismo não menor do que aquele que podemos entrever na obra de Anaxágoras. Isso nos permite passar à caracterização sumária da solução de Demócrito das aporias levantadas pelo advento do pensamento de Parmênides.

A SOLUÇÃO DE DEMÓCRITO (460-370 a. C.)

INTRODUÇÃO

Uma tradição antiga opôs Demócrito a Heráclito ao dizer que o primeiro ria-se de tudo e o segundo de tudo chorava. Desconsiderado o escárnio desta anedota, podemos dizer que a filosofia de Demócrito, efetivamente, já prenuncia as filosofias do helenismo no fato de que, se acreditarmos que todos os fragmentos dele restantes são autênticos, seu pensamento tem a ética como finalidade da epistemologia e da física. Que Epicuro tenha dado este sentido ao atomismo, parece tê-lo retirado diretamente de seu precursor. Mas a ética democritiana não é nosso tema nas páginas que seguem. Ela deve ser mencionada apenas para lembrarmos que Demócrito não é mais exatamente um pré-socrático, uma vez que foi contemporâneo de Sócrates, e teria mesmo vivido por mais três décadas depois da morte deste.

É Demócrito quem, na esteira de Leucipo, parece ter forjado um dos lemas que guiam Aristóteles em toda sua obra, a saber: "salvar as aparências" (*tithenai ta fainomena*). O atomismo é um grande esforço para salvar as aparências, ou seja, manter o sentido daquilo que nos é dado pelos sentidos, aquilo que a ontologia de Parmênides havia posto radicalmente em dúvida: o movimento, a multiplicidade, a transformação. Neste caminho, Leucipo e principalmente Demócrito chegaram a duas concepções inéditas no mundo antigo: o ateísmo e a infinitude dos mundos e do espaço. A coragem destas teses custou caro à posteridade da obra de Demócrito: de suas aproximadamente noventa obra, só nos restam umas poucas centenas de fragmentos bastante mutilados e uma quantidade razoável de doxografias confiáveis devidas a inúmeros pensadores da antiguidade, os quais têm de levá-lo em consideração por seu gênio, embora quase sempre acabarem por negar suas teses capitais.

Curiosamente, a modernidade parece tê-lo vingado ao renovar o ateísmo através da concepção mecânica do universo físico, bem como ter retomado o materialismo na forma do fisicalismo, atitude que pretende fundar na física centrada no átomo todas as demais ciências naturais (química, biologia e psicologia). Mas a maior ironia da história talvez seja, sobretudo, que a cosmologia moderna tenha confirmado a intuição atomista segundo a qual nosso planeta é apenas um minúsculo "átomo" errante no meio de uma entre bilhões de galáxias, este novo nome para a infinitude dos mundos existentes na imensidão do espaço, tese pela primeira vez propugnada por Demócrito.

É claro, porém, que a concepção da física contemporânea sobre a matéria é incomparavelmente mais complexa do que aquela esboçada pelo filósofo de Abdera. Em todo caso, é também uma ironia da história que nossa melhor imagem do universo físico tenha mais parentesco com as teses gerais deste pensador marginalizado da filosofia grega do que com aqueles que foram tomados por séculos como os marcos inultrapassáveis do pensamento humano, ou seja, Platão e Aristóteles. Tudo isso indica que a modernidade possui em seu rosto o sorriso melancólico de Demócrito.

A (META)FÍSICA DOS ÁTOMOS E DO VAZIO

Mas ironias à parte, tomaremos em conta apenas alguns aspectos metafísicos presentes no atomismo de Demócrito. Embora possa parecer, à primeira vista, estranho falar de aspectos metafísicos presentes no atomismo de Demócrito (dada nossa usual e em grande medida errônea dicotomia entre materialismo e metafísica), eles se tornarão evidentes abaixo, quando virmos que os átomos e o vazio, os itens básicos da física atomista, não são perceptíveis através dos cinco sentidos, mas apenas acessíveis ao pensamento por meio de uma metodologia lógica que só parcialmente é capaz de se conciliar com os fenômenos perceptíveis e percebidos.

Diferente dos outros dois pluralistas, Demócrito ousou, antes de Platão, infringir a proibição parmenídica que tinha sido religiosamente respeitada por Empédocles e Anaxágoras: atribuir um certo tipo de ser ao não-ser. Nisto percebemos mais uma ousadia da parte de Leucipo e Demócrito. Se nos recordarmos do fragmento 17 (v. 33) de Empédocles, o poeta-pensador havia já lá dito que o ser das coisas perceptíveis, em seus desdobramentos realizados no conflito de Amor e Ódio através dos quatro elementos, não pode admitir o vazio. Ora, é justamente o vazio que os atomistas identificarão com o não-ser e graças a esta postulação conseguem retirar todas as consequências necessárias para justificar ontologicamente o movimento e a transformação, em suma, o devir cuja superfície percebemos em todos os momentos de nossa experiência do mundo. Mas é preciso ir por partes, de modo a não apresentar a conclusão como premissa.⁶

Basicamente, o argumento dos atomistas pode ser esquematizado na forma de um *modus ponens*:

Se há movimento, então há vazio;
E há movimento;
Logo, há vazio.

O conceito de vazio não aparece nem em Parmênides, nem em Zenão. E apesar de já aparecer no poema *Sobre a natureza*, de Empédocles, é somente no tratado de Melisso de Samos, o terceiro dos eleatas, que a necessidade da existência do vazio é postulada como exigência para a existência real do movimento e da transformação, enfim, do devir em geral.⁷ Uma tradição antiga diz que Leucipo, o primeiro dos atomistas, teria sido ouvinte de Melisso de Samos. Há também uma tradição que diz ter sido Demócrito ouvinte de Zenão. Mesmo

⁶ Parte do que apresento abaixo sobre a estrutura argumentativa através da qual Demócrito teria demonstrado a existência do átomo e do vazio utiliza-se das excelentes análises do atomismo apresentadas por Francis Wolff em seu longo artigo "Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física", *Analytica* (1996), p. 179-225, esp. p. 204-214.

⁷ Como já indicado, embora a fonte mais provável do conceito democritiano de vazio como exigência para explicar a transformação seja o texto de Melisso, o conceito de vazio já aparece no poema *Sobre a natureza* de Empédocles, como testemunham os fragmentos 13, 14, 16 e 17. E tal como em Melisso, o conceito é usado apenas para negar sua possibilidade física e ontológica. Em Melisso, o conceito de vazio aparece explicitamente no fragmento 7.

que eles não tenha efetivamente tido contato direto com os eleatas, é certo que leram atentamente suas obras, uma vez que os textos dos eleatas tiveram, logo após serem escritos, ampla atenção no mundo grego de então.

O outro argumento pelo qual os atomistas chegaram a postular a existência dos átomos pode esquematizado a forma de um *modus tollens*:

Se a divisão de algo acontecer ao infinito, então o ser desse algo se dissolveria no nada;
Mas não é possível que qualquer ser se dissolva no nada;
Logo, a divisão de algo não pode acontecer ao infinito.

Como corolário deste argumento, temos:

Se a divisão não pode prosseguir ao infinito, então existe algo não-divisível. Chamemos este não mais divisível de átomo.

No primeiro argumento, os atomistas chegam à condição necessária para o movimento e a transformação. No segundo, chegam a determinação primária do ser último da matéria, ou seja, seu caráter indivisível. A partir da existência do vazio e dos átomos, Leucipo e Demócrito produzem sua física.

A determinação da existência do vazio (*to kenon*), contudo, contraria o lema de Parmênides de que não é possível pensar ou dizer o não-ser. O vazio é determinado por Leucipo e Demócrito como o que não é o átomo, ou seja, o que é divisível ao infinito e, por isso, ele mesmo espacialmente infinito. No vocabulário mais estrito dos atomistas, o átomo é o significado do ente, ou, mais precisamente, o pleno (*to pleon*). O não átomo ou não-pleno é o não relativamente ao ser (átomo/pleno), o vazio *não é o* átomo (o pleno), assim o vazio *é o* não-átomo, o que também significa: o divisível ao infinito. A "evidência" em favor da existência do vazio consiste em ele ser positivamente determinado como o que é infinitamente divisível, aquilo sobre o qual só se pode dizer que contém o átomo porque se este é o não-divisível então ele precisa estar em algum lugar, lugar este que é infinitamente divisível. Ora, o infinitamente divisível só pode *ser o não-ser*. Portanto, a prova de que há um não-ser pensável e dizível consiste no raciocínio que chega a enunciar o vazio como o que não é relativamente o ser indivisível. Se aceitarmos a existência do movimento, segundo os atomistas, então temos de aceitar a existência do vazio.

Um dos problemas sérios para a física aristotélica resolver será determinar a existência do movimento sem aceitar a existência do vazio e, portanto, recusar a solução atomista para o problema do movimento e da transformação, negando também a tese eleata que diz não haver movimento. Outro problema para a física aristotélica será determinar o que é o lugar (*topos*) positivamente, sem dizer que o lugar é equivalente ao vazio preenchido por qualquer corpo. De fato, a solução atomista é a mais natural do ponto de vista do vocabulário eleata (apesar de contrariá-lo), pois se há um espaço em que o ser pode mover-se, este espaço tem de ser de ordem diversa do ser, tem de ser um não-ser relativamente ao ser dos átomos.

Como vimos, a "dedução" do vazio pelos atomistas parece não ter se realizado apenas pela admissão da existência do movimento, mas também pela redução ao absurdo de que os átomos se identificariam com os pontos tal como concebidos pelos geômetras, negando que as coisas que se movem no espaço possam ser coleções de pontos, uma vez que os pontos não podem ter extensão e uma coleção de coisas sem extensão não pode formar coisas extensas no espaço. A determinação geométrica do ponto como último limite *inextenso* de qualquer contínuo é justamente a "pedra filosofal" que permite a Zenão gerar seus paradoxos, pois qualquer extensão é, por definição, novamente divisível. Mas se isso é assim, então o ser, reconhecido como tendo extensão, teria de deixar de ter extensão no caso de ser divisível infinitamente. Portanto, apropriam-se do argumento eleata, os atomistas

estabelecem ao seu favor a seguinte dicotomia: ou a divisão tem de parar em alguma extensão física mínima não mais divisível (o que nos leva ao átomo, pois em caso contrário estes se dissolveriam em nada quando infinitamente divididos) ou o que é infinitamente divisível tem de ser igual ao vazio, o qual seria pensável diretamente apenas através das noções puramente abstratas do espaço geométrico e dos intervalos infinitos entre os números na aritmética. Só indiretamente, nos processos de divisão e diferenciação dados na percepção cotidiana, o vazio seria de algum modo perceptível por indução. Mas, na realidade, esta indução a partir dos casos particulares de divisão apresentados pelos sentidos não seria suficiente para tornar compreensível o vazio, sendo necessário o procedimento dedutivo antes explicitado.

A filosofia dos atomistas, em especial a de Demócrito, mostra-se como tendo uma metodologia dedutiva, realizando suas deduções a partir de premissas *a priori*, revelando-se como um aprofundamento do método axiomático iniciado pelos eleatas. Seu aparente caráter *unicamente* empírico é enganoso, pois o que o atomismo diz, no fundo, é que se queremos admitir o movimento e a transformação, então temos de admitir certo grau de divisibilidade e para tanto temos de admitir algum tipo de vazio que media as partes em que qualquer algo material é dividido, admitindo-se, juntamente, que a divisibilidade tem de parar em algum momento, quando encontraríamos os entes em sentido puro, os átomos.

Este espírito dedutivo e axiomático da física atomista se revela em especial no ceticismo de Demócrito em relação à possibilidade das propriedades sensíveis revelarem o ser mesmo do objetos percebidos. O famoso fragmento 9, citado pelo cético Sexto Empírico, diz:

Por convenção existe o doce e por convenção o amargo, por convenção o quente, por convenção o frio, por convenção cor; na realidade, porém, os átomos e o vazio... Nós, porém, realmente nada exato apreendemos, mas em mudança, segundo a disposição do corpo e das coisas que nele penetram e chocam.

Não é à toa que o relativismo de Protágoras tem como fonte privilegiada estas teses de Demócrito, e que Pirro, instaurador do ceticismo antigo, segundo Diógenes de Laércio, citava frequentemente Demócrito. Este protoceticismo apresentado por Demócrito é fruto do argumento por ele criado e chamado de *ou mallon*, o argumento do “não mais isto do que aquilo”. Por exemplo: o mel, considerado normalmente como doce, mostra-se amargo para os doentes de icterícia. Ora, a pergunta natural diante desta situação é a seguinte: mas o mel, em si mesmo, é doce ou amargo? Demócrito responderia: “não mais doce do que amargo.” Com isso Demócrito prenuncia a distinção que os filósofos modernos, especialmente a partir de Descartes, determinam entre as chamadas propriedades primárias e as propriedades secundárias. As primeiras são necessárias e universais, as segundas são contingentes e particulares. O mel, em si mesmo, não é doce ou amargo, pois a doçura e o amargor são propriedades secundárias do mel. O mel, em si mesmo, é certa estrutura atômica no espaço vazio.

Deste modo, mesmo justificando nossa crença comum na existência do movimento e da transformação, Demócrito está, ainda em conformidade com os eleatas, dizendo que o ser mesmo do mundo (sua natureza) não é dada imediatamente nos sentidos. Aquilo que é dado imediatamente nos sentidos é apenas uma aparência de superfície gerada pelo ser “infra-sensível”, na medida em que tal ser subjaz no fundo das aparências e que só é acessível pelo pensamento abstrato. Nem os átomos nem o vazio são diretamente perceptíveis. Eles são dedutíveis a partir de certas evidências gerais da percepção. O movimento dado na percepção, portanto, é apenas um epifenômeno variável e volúvel do verdadeiro movimento infra-sensível dos átomos no vazio.

Curiosamente, é provável que Demócrito tenha usado para determinar os átomos os dois termos mais emblemáticos que Platão usou em sentido distinto: os termos ‘forma’ (*eidōs*) e o termo ‘ideia’ (*idea*). Os átomos são as verdadeiras formas da realidade que subjaz à

aparência sensível das coisas, são os tipos (*ideai*) mais gerais de entes que permitem entender o que há de firme e constante nas inconstâncias da aparência, cuja forma ainda é imperfeita, falha e fugidia quando comparada com a forma em si e por si dos átomos. É certo que das qualidades sensíveis perceptíveis é possível inferir de modo aproximado certos tipos de átomos, mas estas inferências aproximadas sempre são apenas modos incompletos e imperfeitos de preencher as estrutura de propriedades do átomo que são dedutíveis a partir de premissas gerais tomadas como axiomas. Que, segundo certos relatos, os átomos do fogo tenha uma forma triangular e pontiaguda, forma que explicaria seu poder destrutivo; ou que os átomos dos líquidos tenham a forma redonda ou arredondada, que explicaria a volubilidade e plasticidade dos líquidos, são determinações sempre posteriores e imprecisas em relação à determinação da unidade, plenitude, inteireza, infinitude numérica e eternidade temporal, características que não podem ser inferidas por indução das experiências sensíveis. Neste ponto se mostra mais claramente a forma do título dado a este ensaio 'a (meta)física dos átomos e do vazio', pois se, de um lado, estes princípios são estabelecidos em função de explicar como se dá a natureza (*physis*), ou seja, como é possível realizar uma teoria física, de outro lado, porém, esta física depende de pressupostos metafísicos, uma vez que nem a existência nem as propriedades dos átomos e do vazio podem ser estabelecidas através da observação e de hipóteses empíricas.

Vemos, então, que a teoria atomista de Leucipo, aprofundada e ampliada por Demócrito, consegue "salvar as aparências" ao preço de conter duas contradições latentes. A primeira, de que para se justificar a crença na existência real do movimento é preciso pensar e dizer certo tipo de não-ser, o vazio. A segunda é que a aparência que nos revela o movimento no e do mundo, por si só, ainda não é suficiente para determinar a verdadeira natureza deste mesmo movimento, somente acessível por meio de um método puramente mental, dedutivo e abstrato.

Na realidade, destarte, o que existe realmente são átomos e vazio, bem como as propriedades necessárias destes átomos e de suas correlações no e com o vazio. Quanto às outras propriedades, não diretamente dedutíveis *a priori* da natureza inteligível dos átomos e do vazio, as variações perceptivas que tornam tais propriedades sensíveis contingentes e particulares são todas verdadeiras, mesmo sendo contraditórias para a mesma pessoa em momentos distintos e para diferentes pessoas ao mesmo tempo. Demócrito não está dizendo que as propriedades que são apresentadas pelos sentidos como propriedades das coisas percebidas não existem. No entanto, elas existem relativamente àqueles que as percebem, quando as percebem, como as percebem e enquanto as percebem. A evidência comum de que as propriedades sensíveis apresentam graus (por exemplo: tal rajada de vento é percebida por uma pessoa como quente, para outra pessoa ao seu lado como menos quente ou até como fria), mostra que o ser das aparências (dos fenômenos) é duplamente relativo: de um lado, relativo às condições psicofísicas e circunstanciais de quem percebe tais fenômenos; de outro lado, porém, o ser dos fenômenos é relativo à realidade subjacente ("infra-sensível") dos átomos em suas correlações e destas com o vazio. Mas esta realidade subjacente não está totalmente relacionada com os fenômenos que emergem dela, ou melhor, segundo Demócrito, sempre haverá margem para se questionar o quanto as e quais das propriedades que obsevamos nos fenômenos provêm de sua base subjacente e o quanto delas é um epifenômeno devido apenas à relação de nossa alma com o que a ela se mostra.

A ambiguidade desta teoria da aparência (tanto ligada à realidade subjacente quanto aos parâmetros volúveis da percepção) mostra que Demócrito ainda está vinculado à crítica que Parmênides e os eleatas fazem às crenças do senso comum. A modificação consiste em dizer que o movimento não está fora da ordem do ser, ou seja, que ele não pertence meramente ao

âmbito da mera aparência. O que é, o ente propriamente dito, o átomo⁸, está em movimento no vazio juntamente com uma quantidade infinita de outros átomos. As transformações que percebemos pelos sentidos possuem, assim, uma justificação ao nível atômico, mas o modo como percebemos estas transformações não é ainda suficiente para dizer o que acontece no íntimo da matéria que se modifica.

A cisão que Parmênides e os eleatas abrem entre o verdadeiro e o aparente, entre o ser e o devir continua a atuar também na teoria dos atomistas e continuará a atuar também na teoria das Ideias ou Formas de Platão, e mesmo na teoria da substância ou essência (*hê ousia*) em Aristóteles. É somente Protágoras, possível ouvinte de Demócrito, que formulará uma tese radical que procura desfazer tal cisão, tese que pode ser enunciada assim: o ser é igual ao movimento percebido, a verdade é aquilo que aparece a quem aparece, quando, como e enquanto aparece, portanto, o verdadeiro é o que aparece, bem como o ser é o devir. Este é o núcleo filosófico da tese: “O ser humano é a medida de todas as coisas, das que são, como e enquanto são, e das que não são, como e enquanto não são.” Tal tese foi combatida, como se tem notícia, já por Demócrito⁹, e também por Platão e por Aristóteles. Em todos eles o foi através da consequência autocontraditória da mesma: se todas as opiniões humanas são verdadeiras, então também a opinião humana que diz que nem todas as opiniões são verdadeiras é verdadeira; mas se esta opinião é verdadeira, então é falsa a tese de que todas as opiniões humanas são verdadeiras. A tese de Protágoras representa a primeira manifestação do relativismo radical na filosofia grega (e ocidental), tese que se opõe às distinções entre ser e aparecer, bem como entre verdade e opinião que são basilares na metafísica iniciada em Parmênides e desdobrada de modos diversos em Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Platão, Aristóteles e boa parte dos filósofos posteriores.

Retornando ao argumento do “não mais isto do que aquilo”, Demócrito faz dele um uso espantoso do ponto de vista metafísico, estabelecendo a equivalência entre ser e não-ser como igualmente pensáveis. A totalidade está composta em toda parte por átomos e vazio. O vazio é o não-ente (não-átomo). O ente não é o vazio (não-ente). Mas então, as coisas que percebemos no mundo são, em si mesmas, átomos ou vazio? E Demócrito responde, não mais átomos do que o vazio. Deste uso hiperbólico, Demócrito chega a espantosa tese de que o ser não é mais do que o não-ser. Um salto espantoso, pois isto significa que tudo o que na percepção dizemos que é, no fundo, é composto de ente e não-ente ao mesmo tempo. É por isso, provavelmente, que Aristóteles coloca Demócrito entre aqueles que teriam (mesmo sem sabê-lo) negado o princípio de não-contradição, ou seja, que um mesmo sujeito não pode possuir propriedades contrárias simultaneamente e sob o mesmo aspecto.¹⁰ A física de Demócrito não é mais apenas uma ontologia (um discurso sobre o que-é, sobre o ente), mas também, e simultaneamente, uma *meontologia* (um discurso sobre o que-não-é, sobre o não-ente, sobre o ‘*mê-on*’). Uma vez que tudo o que se pode pensar pode ser dito e tudo que pode ser dito é em algum aspecto, então se podemos falar do vazio e o vazio é o não-átomo (não-ente), e o átomo é o ente, então podemos pensar tanto o ente quanto o não-ente. A ontologia é completada pela meontologia, o discurso sobre o ser não é possível sem um discurso sobre o não-ser.

Se pensamos bem o poema de Parmênides, é somente por força de dizer que **o não-ser não é** que podemos dizer que o ser é. Ao dizer que o não-ser é indizível, aparentemente Parmênides comete uma contradição em termos (oximoro), pois está efetivamente enunciando um nome ‘o não-ser’. Este será um dos pontos centrais para Platão, no *Sofista*, ao afirmar que, efetivamente, já falamos o tempo todo do que não é, que ao enunciarmos seu

⁸ É muito importante notar que os átomos, tomados individualmente, possuem diversas características do ente parmenídico: indivisibilidade, eternidade, inteireza, continuidade temporal, imutabilidade etc.

⁹ Cf. DK 68, A 8, B 156.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro IV, cap. 5.

nome já damos a ele algum tipo de ser.¹¹ Em Demócrito, ainda antes de Platão, o que-é, o ente, o átomo (= o pleno), não pode ter mais ser (existência) do que o vazio (não-átomo, não-ente). Tanto em Demócrito, como depois em Platão e Aristóteles, contudo, este não-ser é relativo a um tipo de ser. Não há o não-ser absoluto, o não-ser completo, pois o não-ser completamente é indizível e impensável, uma vez que todo dizer e todo pensar são sempre dizer e pensar algo e não coisa nenhuma.

Aventando uma hipótese interpretativa de espírito aristotélico, o problema aqui consiste na passagem do dizer que o vazio é não-átomo (não-pleno) para o dizer que o vazio é, ou seja, que ele existe de algum modo, dado que o conceito de ser está sendo usado em dois sentidos distintos. Quando se diz que o vazio é (existe) porque ele *não é* átomo (ou, porque *é* não-átomo), confunde-se sua definição (que se dá na forma copulativa 'S é/não é P') com a postulação de sua existência. Ou seja, passa-se, imperceptivelmente, de um 'é'/ 'não é' copulativo ('S é/não é P') para um 'é'/ 'não é' existencial ('S é/não é'; 'S existe/não existe'; 'Há algum S/Não há nenhum S'). Passa-se assim de um 'é' de atribuição de predicado a um sujeito para um 'é' que afirma apenas a existência de um sujeito. Portanto, da definição do vazio como o que não é átomo (= pleno) não poderíamos derivar sua existência, visto que se está apenas definindo um termo e não se comprovando sua existência. A crítica fica mais fácil de ser entendida se atentamos para o fato de que podemos construir enunciados verdadeiros sobre coisas que não existem, como por exemplo ao dizer que Pégaso é um cavalo com asas. Embora a descrição de Pégaso seja correta, não se infere daí que Pégaso exista. Pégaso é sem dúvida o *sujeito gramatical* da frase verdadeira, mas isso não implica imediatamente que ele seja o *sujeito ontológico, efetivamente existente no mundo*, pois neste não encontramos efetivamente cavalos com asas. Analogamente, que possamos definir com verdade o vazio como o que não é pleno (definição que diríamos, em nosso linguajar moderno, é analítica) não implica imediatamente que o vazio exista para além do pensamento que o concebe e da linguagem que exprime tal pensamento.

Ou ainda, dito em termos mais diretos: que algo seja pensável e dizível em palavras e frases não significa imediatamente que este algo exista efetivamente no mundo. O pensável não é imediatamente existente por ser pensável. Se a hipótese aristotélica está correta, então ela está criticando a tese eleata segundo a qual o pensável e o dizível se identificam imediatamente com o que-é, com o que existe, tal como expresso no fragmento 3 de Parmênides: "Pois o mesmo é pensar e também ser." Embora para usando-a para se contrapor ao interdito eleata sobre a impossibilidade do que não é ser de qualquer modo, Demócrito vale-se desta correlação entre pensar e ser para estabelecer que se podemos pensar e dizer coisas verdadeiras sobre o vazio, então o vazio tem de existir.

A hipótese interpretativa apresentada tem espírito aristotélico porque Aristóteles irá insistir no fato de que o conceito de ser possui diversos sentidos (usos/significados) que não podem ser confundidos em seu comportamento lógico sob pena de produzirmos explicações incompatíveis tanto com nossas crenças do senso comum quanto com a própria realidade. Aristóteles retoma o problema a partir de sua base linguística. Os conceitos de ser e de não-ser tal como surgidos nos pensadores eleatas e posteriormente desenvolvidos pelos pensadores que os sucedem (no caso em Demócrito), é um conceito ambíguo, polissêmico, dando assim origem a problemas que não são problemas reais, mas problemas terminológicos.

Do ponto de vista aristotélico (o qual, de certo modo, foi o dominante até recentemente), a solução de Demócrito salva as aparências das consequências contraintuitivas de

¹¹ Cf. PLATÃO. *Sofista*, 237a-239b. Aristóteles critica esta solução platônica (classificando-a de 'arcaica') em *Metafísica*, Livro XIV, cap. 2, 1089a 1 ss com base na distinção dos vários sentidos do conceito de ser. A mesma crítica pode ser estendida à solução de Demócrito, tal como procuro apresentar neste texto.

Parmênides e dos eleatas ao preço de ser intrinsecamente paradoxal. Ainda assim, a lógica de Demócrito é rigorosa e permite dizer que o devir (movimento, transformação), existe realmente e está ligado à própria natureza do que existe realmente, os átomos e o vazio. Mas estes existentes reais são entes e não-entes de modo indistinto, subjazendo às aparências sensíveis. Nem o ser (os átomos) vem a ser ("nasce") a partir do nada - ainda que se transforme e se movimente unicamente por estar no vazio (não-ser) -, nem o que é (os átomos) podem se transformar em nada (vazio). Ser (átomos) e não-ser (vazio) co-existem pela eternidade afora. Os átomos são infinitos em número (ainda que provavelmente não em tipos), pois como os átomos seriam finitos se o vazio é infinito em extensão? Dos encontros fortuitos (mecânicos) dos átomos no vazio infinito surgem todas as coisas que podemos perceber. Ainda que de modo distinto, Demócrito concorda com Empédocles (frag. 9) e Anaxágoras (frag. 17) no fato de que somente nas aparência algo que não era vem a ser e o que é deixa de ser. O postulado de que o ser não pode surgir a partir do não ser e não pode se dissolver em não ser está mantido. Mas a contrapartida da solução de Demócrito é dizer que o não-ser existe em certo sentido tanto quanto o ser. Se em Empédocles e Anaxágoras há uma fusão entre ontologia e henologia na cosmologia, em Demócrito há uma fusão entre ontologia e meontologia na cosmologia, pois a unidade é uma propriedade dos átomos e do vazio em si mesmos e não, como em Empédocles e Anaxágoras, uma determinação equivalente do ser dos quatro elementos e das homeomerias.

Um passo diverso será dado por Górgias, em seu espantoso *Tratado sobre o não-ser*¹², onde defende, na primeira hipótese analisada, a possibilidade racional de se dizer, seguindo a lógica dos eleatas, que o não-ser não é, mas que também o ser não é. A lógica eleata desencadeou uma proliferação de teorias paradoxais e deu ensejo ao fortalecimento do ceticismo no mundo grego e ocidental. O estabelecimento dos conceitos que geram a corrente majoritária da metafísica grega é, ao mesmo tempo, o estabelecimento dos conceitos que geram o relativismo e o ceticismo.

CONCLUSÃO

Os problemas da oposição entre unidade e multiplicidade, ser e não-ser, verdade e aparência, problemas que se agravam com a introdução eleata do vocabulário ontológico, recebe suas primeiras soluções nas obras de Empédocles, Anaxágoras e Demócrito. Estas soluções, como foi indicado, não são as derradeiras e envolvem problemas todas elas. Este quadro sinóptico da filosofia pós-parmenídica mostra que na filosofia não parece haver teorias isentas de problemas, teorias infalíveis, absolutamente verdadeiras. Há, sem dúvida, aquelas mais coerentes do que outras, que são menos problemáticas sob este ou aquele aspecto ou ponto de vista. A filosofia não pode deixar de se guiar pela verdade. O *pathos* ("sentimento") da verdade, aliás, manifesta-se explicitamente na postura que Heráclito e Parmênides expressamente assumem diante do senso comum e dos demais pensadores e poetas gregos. Mas a sucessão de teorias e teses parece mostrar que mais importante do que a posse efetiva da verdade é sua busca e evidenciar que talvez não haja filosofias verdadeiras ou falsas em sentido estrito, mas que cada filosofia é uma obra criativa que nos permite pensar a totalidade (ou uma parte ou aspecto desta totalidade) a partir de novas perspectivas. A beleza e a importância da filosofia não pode ser medida pela verdade desta ou daquela teoria, mas pela abertura de novas possibilidades de pensar e dizer o mundo que cada uma delas e todas elas em conjunto trouxeram e trazem à nossa cultura, ao nosso mundo comum.

¹² Cf. DK, 82, B 1-3.