

OS PENSADORES

PRÉ-SOCRÁTICOS



EDICIÓN CULTURAL

Os PRÉ- SOCRÁTICOS

FRAGMENTOS, DOXOGRAFIA E COMENTÁRIOS

Seleção de textos e supervisão: Prof. José Cavalcante de Souza

Dados biográficos: Remberto Francisco Kuhnen

Traduções: José Cavalcante de Souza, Arma Lia Amaral de Almeida Prado,
Ísis Lana Borges, Maria Conceição Martins Cavalcante,
Remberto Francisco Kuhnen, Rubens Rodrigues Torres Filho,
Carlos Ribeiro de Moura, Ernildo Stein, Arnildo Devegili,
Paulo Frederico Flor, Wilson Regis

OS PRÉ-SOCRÁTICOS

VIDA E OBRA

Consultoria: José Américo Motta Pessanha



<http://groups.google.com/group/digitalsource>

Fundador
VICTOR CIVITA
(1907 - 1990)

Editora Nova Cultural Ltda., uma divisão do Círculo do Livro Ltda.
Copyright © desta edição, Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo, 1996
Alameda Ministro Rocha Azevedo, 346 - 2º andar -CEP 01410-901 - São
Paulo, SP.

Texto publicado sob licença de The Macmillan Press Limited, Londres
(*Filosofia Grega*, cap. IV, "Leucipo")

Direitos exclusivos sobre todas as traduções deste volume, Editora Nova
Cultural Ltda., São Paulo.

Direitos exclusivos sobre Os Pré-Socráticos - Vida e Obra, Editora Nova
Cultural Ltda., São Paulo.

ISBN 85-351-0694-4

I. DO MITO À FILOSOFIA

QUE TERÁ LEVADO o homem, a partir de determinado momento de sua história, a fazer ciência teórica e filosofia? Por que surge no Ocidente, mais precisamente na Grécia do século VI a.C., uma nova mentalidade, que passa a substituir as antigas construções mitológicas pela aventura intelectual, expressa através de investigações científicas e especulações filosóficas?

Durante muito tempo o problema do começo histórico da filosofia e da ciência foi colocado em termos de relação Oriente - Grécia. Desde a própria Antigüidade confrontaram-se duas linhas de interpretação: a dos "orientalistas", que reivindicavam para as antigas civilizações orientais a criação de uma sabedoria que os gregos teriam depois apenas herdado e desenvolvido; e a dos "ocidentalistas", que viam na Grécia o berço da filosofia e da ciência teórica. Interessante é observar que os próprios gregos dos séculos V e IV a.C., como Platão e Heródoto, estavam ciosos da originalidade de sua civilização no campo científico-filosófico, embora reconhecessem que noutros setores, particularmente na arte e na religião, os helenos tivessem assimilado elementos orientais. Nos gregos do período alexandrino ou helenístico, porém, desaparece essa pretensão de absoluta originalidade: a perda da liberdade política e a inclusão da Grécia nos amplos impérios macedônio e romano alteram a visão que os próprios gregos têm de sua cultura. Já não se sentem — como pretendia Aristóteles — dotados de uma "essência" própria e completamente diferente da dos "bárbaros" orientais. Assim é que Diógenes Laércio, em sua *Vida dos*

Filósofos, já se refere à fabulosa antigüidade da filosofia entre persas e egípcios. Foi, porém, entre os neoplatônicos, os neopitagóricos, com Filo, o Judeu, e com os primeiros escritores cristãos que surgiu, mais definida, a tese da filiação do pensamento grego ao oriental. Em nome de afirmações nacionais ou doutrinárias, passou-se a atribuir ao Oriente a condição de fonte originária da tradição filosófica, que os gregos teriam apenas continuado e expandido.

Ainda no século XIX os historiadores se dividem a respeito do começo histórico da filosofia e da ciência teórica. Ao orientalismo de Roth e de Gladisch opõe-se, por exemplo, o ocidentalismo de Zeller ou de Theodor Hopfener. As disputas continuariam indefinidamente em termos da relação "empréstimo" ou "herança" entre Oriente e Grécia, examinada freqüentemente com bases apenas conjecturais, se dois fatores não viessem, a partir do final do século XIX, deslocar o eixo da questão: a expansão das pesquisas arqueológicas e o interesse pela natureza da chamada mentalidade primitiva ou arcaica.

A arqueologia veio substituir muitas das elucubrações por indicações bem mais seguras e convincentes, demolindo preconceitos e, às vezes, propondo hipóteses novas de trabalho. O interesse pela mentalidade arcaica veio, por sua vez, mostrar que o principal aspecto da questão da origem histórica da filosofia reside na compreensão de como se processa a passagem entre a mentalidade mito-poética ("fazedora de mitos") e a mentalidade teorizante.

Embora a questão do início histórico da filosofia e da ciência teórica ainda contenha pontos controversos e continue um "problema aberto" — na dependência inclusive de novas descobertas arqueológicas —> a grande maioria dos historiadores tende hoje a admitir que somente com os gregos começa a audácia e a aventura expressas numa teoria. Às conquistas esparsas e assistemáticas da ciência empírica e pragmática dos orientais, os gregos do século VI a.C. contrapõem a busca de uma unidade de compreensão racional, que organiza, integra e dinamiza os conhecimentos. Essa mentalidade, porém, resulta de longo processo de racionalização da cultura, acelerado a partir da

demolição da antiga civilização micênica. A partir daí, a convergência de vários fatores — econômicos, sociais, políticos, geográficos — permite a eclosão do "milagre grego", que teve na ciência teórica e na filosofia sua mais grandiosa e impressionante manifestação.

O NASCIMENTO DA EPOPÉIA

A chegada dos dórios, no século XII a.C, às circunvizinhanças do mar Egeu constitui momento decisivo na formação do povo e da cultura grega. Na península e nas ilhas — cenário natural da Grécia em gestação — está então instalada a civilização micênica ou aqueana, que se desenvolvera em estreita ligação com a civilização cretense e em contato com povos orientais.

A sociedade micênica apresenta-se composta por grande número de famílias principescas, que reinam sobre pequenas comunidades. Essa pluralidade, decorrente da originária divisão em clãs, é fortalecida pelas próprias características físicas da região: o relevo, compartimentando o território, torna alguns locais mais facilmente interligáveis através do mar. Assim, muito antes que as condições geográficas contribuam para que as cidades-Estados venham a se desenvolver como unidades autônomas, já são motivo para que, desde suas raízes micênicas, a cultura grega se constitua voltada para o mar: via de comunicação e de comércio com outros povos, de intercâmbio e de confronto com outras civilizações, ao mesmo tempo que incentivo a aventuras reais e a construções imaginárias.

Chegando em bandos sucessivos, vindos do norte, os dórios dominam a região. Embora da mesma raiz étnica dos aqueus, apresentam índice civilizatório mais baixo. Possuem, porém, uma incontestável superioridade: o uso de utensílios e armas de ferro, fator decisivo para a vitória sobre os micênicos, que permaneciam na Idade do Bronze.

As invasões dóricas acarretam migrações de grupos de aqueus, que se transferem para as ilhas e as costas da Ásia Menor e aí fundam colônias, tentando preservar suas tradições, suas instituições e sua organização social de cunho patriarcal e gentílico.

As novas condições de vida das colônias e a nova mentalidade delas decorrente encontram sua primeira expressão através das epopéias: em poesia o homem grego canta o declínio das arcaicas formas de viver ou pensar, enquanto prepara o futuro advento da era científica e filosófica que a Grécia conhecerá a partir do século VI a.C.

Resultantes da fusão de lendas eólias e jônicas, as epopéias incorporaram relatos mais ou menos fabulosos sobre expedições marítimas e elementos provenientes do contato do mundo helênico, em sua fase de formação, com culturas orientais. A língua desses primeiros poemas da literatura ocidental é uma mistura dos dialetos eólio e jônico, com predominância do último. Entremeando lendas e ocorrências históricas — relatando particularmente os acontecimentos referentes à derrocada da sociedade micênica —, surgem então cantos e sagas que os aedos (poetas e declamadores ambulantes) continuamente foram enriquecendo. Constituídos por seqüências de episódios relativos a um mesmo evento ou a um mesmo herói, surgem, assim, "ciclos" que cantam principalmente as duas guerras de Tebas e a Guerra de Tróia. Desses numerosos poemas, apenas dois se conservaram: a *Ilíada* e a *Odisséia* de Homero, escritos entre o século X e o VIII a.C.

TEMPOS DE DEUSES E HERÓIS

Da vida de Homero praticamente nada se sabe com segurança, embora dados semilendários sobre ele fossem transmitidos desde a Antigüidade. Sete cidades gregas reivindicam a honra de ter sido sua terra natal. Homero é freqüentemente descrito como velho e cego, perambulando de cidade em cidade,

a declamar seus versos. Chegou-se mesmo a duvidar de sua existência e de que a *Ilíada* e a *Odisséia* fossem obra de uma só pessoa. Poderiam ser coletâneas de cantos populares de antigos aedos e, ainda que tenha existido um poeta chamado Homero que realizou a ordenação desse material e enriqueceu com contribuições próprias, o certo é que essas obras contêm passagens procedentes de épocas diversas.

Além de informar sobre a organização da *polis* arcaica, as epopéias homéricas são a primeira expressão documentada da visão mito-poética dos gregos. A intervenção, benéfica ou maléfica, dos deuses está no âmago da psicologia dos heróis de Homero e comanda suas ações. Com efeito, a *Ilíada* e a *Odisséia* apresentam-se marcadas pela presença constante de poderes superiores que interferem no desenrolar da luta entre gregos e troianos (tema da *Ilíada*) e nas aventuras de Ulisses ou Odisseu (tema da *Odisséia*). Na medida em que essa interferência permanece incerta ou obscura, ela é designada por palavras vagas, como "théos", "Zeus" e principalmente "dáimon". Nas epopéias homéricas, porém, essas formas populares de designação das potências superiores e misteriosas tendem a assumir forma definida, abrindo caminho à compreensão da divindade e, conseqüentemente, alijando do plano divino o caráter de inescrutabilidade e de misteriosa ameaça. Mesmo quando representam forças da natureza os deuses homéricos revestem-se de forma humana; esse antropomorfismo atribui-lhes aspecto familiar e até certo ponto inteligível, afastando os terrores relativos a forças obscuras e incontroláveis. Sobrepondo-se a arcaicas formas de religiosidade, Homero exclui do Olimpo, mundo dos deuses, as formas monstruosas, da mesma maneira que exclui do culto as práticas mágicas. Esses aspectos primitivos, quando excepcionalmente despontam, servem justamente para comprovar o trabalho realizado pelas epopéias homéricas no sentido de soterrar concepções sombrias e aterrorizadoras, substituindo-as pela visão de um divino luminoso e acessível, de contornos definidos porque feito à imagem do homem.

A racionalização do divino conduz a uma religiosidade "exterior", que mais convém ao público a que se dirigem as epopéias: à *polis* aristocrática. Essa religiosidade "apolínea" permanecerá como uma das linhas fundamentais da religião grega: a de sentido político, que servirá para justificar as tradições e instituições da cidade-Estado.

Os deuses homéricos são fundamentalmente deuses da luz (de *díos* provém tanto "deus" quanto "dia") e seu antropomorfismo não diz respeito apenas à forma exterior, semelhante à dos mortais: os deuses são também animados por sentimentos e paixões humanas. A humanização do divino aproxima-o da compreensão dos homens, mas, por outro lado, deixa o universo — em cujo desenvolvimento os deuses podem intervir — suspenso a comportamentos passionais e a arbítrios capazes de alterar seu curso normal. Isso limita o índice de racionalização contido nas epopéias homéricas: uma formulação teórica, filosófica ou científica exigirá, mais tarde, o pressuposto de uma legalidade universal, exercida impessoal e logicamente. Então, abolindo-se a atuação de vontades divinas divergentes, chegar-se-á a um divino neutro imparcial: a divina *arché* das cosmogonias dos primeiros filósofos. É bem verdade, porém, que já na visão mitológica expressa pelas epopéias, a suserania de Zeus introduz na família divina um princípio de ordem, que tende a unificar e a neutralizar as preferências discordantes dos vários deuses. Do ponto de vista ético, essa suserania estabelece uma diferença marcante entre a *Ilíada* (obra mais antiga) e a *Odisséia*: nesta, a fidelidade de Penélope e os esforços de Ulisses acabam premiados, a revelar, como pressuposto, um universo de valores morais já hierarquizados, sob o controle e a garantia, em última instância, de Zeus soberano. Desse modo, à imagem da sociedade patriarcal, Zeus fundamenta na força sua preeminência e organiza finalmente o Olimpo como pai poderoso. O politeísmo homérico não exclui, portanto, a idéia de uma ação ordenada por parte dos deuses, chegando afinal a admitir certa unidade na ação divina.

OS HOMENS E OS DIVINOS IMORTAIS

É por oposição aos homens que os deuses homéricos se definem: ao contrário dos humanos, seres terrenos, os deuses são princípios celestes; à diferença dos mortais, escapam à velhice e à morte. Escapam à morte, mas não são eternos nem estão fora do tempo: em princípio pode-se saber de quem cada divindade é filho ou filha. A imortalidade, esta sim, está indissolúvelmente ligada aos deuses que, por oposição aos humanos mortais, são freqüentemente designados de "os imortais" e constituem, em sua organização e em seu comportamento, uma sociedade imortal de nobres celestes.

Em Homero, a noção de virtude (*areté*), ainda não atenuada por seu posterior uso puramente moral, significava o mais alto ideal cavaleiresco aliado a uma conduta cortesã e ao heroísmo guerreiro. Identificada a atributos da nobreza, a *areté*, em seu mais amplo sentido, designava não apenas a excelência humana, como também a superioridade de seres não-humanos, como a força dos deuses ou a rapidez dos cavalos nobres. Só algumas vezes, nos livros finais das epopéias, é que Homero identifica *areté* com qualidades morais ou espirituais. Em geral, significa força e destreza dos guerreiros ou dos lutadores, valor heróico intimamente vinculado à força física. A virtude em Homero é, portanto, atributo dos nobres, os *aristoi*. Estreitamente associada às noções de honra e de dever, representa um atributo que o indivíduo possui desde seu nascimento, a manifestar que descende de ilustres antepassados. Os heróis, quando se apresentam, fazem questão, por isso mesmo, de revelar sua ascendência genealógica, garantia de seu valor pessoal. Os *aristoi* — os possuidores de *areté* — são uma minoria que se eleva acima da multidão de homens comuns: se são dotados de virtudes legadas por seus ancestrais, por outro lado precisam dar testemunho de sua excelência, manifestando as mesmas qualidades — valentia, força, habilidade — que caracterizaram seus antepassados. Essa demonstração do valor inato ocorria sobretudo nos combates singulares, nas justas

cavaliheircas: as "aristéias" dos grandes heróis épicos. Séculos mais tarde, o pensamento ético e pedagógico de Platão e de Aristóteles estará fundamentado, em grande parte, na ética aristocrática dessa Grécia arcaica expressa nas epopéias homéricas. Só que — sinal de outros tempos — naqueles pensadores a aristocracia de sangue será substituída pela "aristocracia de espírito", baseada no cultivo da investigação científica e filosófica.

Homero parece participar da crença, comum a várias culturas primitivas, de que o homem vivo abriga em si um "duplo", um outro eu. A existência desse "duplo" seria atestada pelos sonhos, quando o outro eu parece sair e realizar peripécias, inclusive envolvendo outros "duplos". A essa concepção de uma dupla existência do homem — como corporeidade perceptível e como imagem a se manifestar nos sonhos — está ligada a interpretação homérica da morte e da alma (*psyché*). A morte não representaria um nada para o homem: a *psyché* ou "duplo" desprender-se-ia pela boca ou pela ferida do agonizante, descendo às sombras subterrâneas do Erebo. Desligada definitivamente do corpo (que se decompõe), a *psyché* passa então a integrar o sombrio cortejo de seres que povoam o reino de Hades. Permanece como uma imagem ou "ídolo", semelhante na aparência ou corpo em que esteve abrigada; mas carece de consciência própria, pois nem sequer conserva as "faculdades" espirituais (inteligência, sensibilidade etc.). Impotentes, as sombras vagantes do Hades não interferem na vida dos homens; assim, não há por que lhes render culto ou buscar seus favores.

Humanizando os deuses e afastando o temor dos mortos, as epopéias homéricas descrevem um mundo luminoso no qual os valores da vida presente são exaltados. Se isso corresponde aos ideais aristocráticos da época, representa também o avanço de um processo de racionalização e laicização da cultura, que conduzirá à visão filosófica e científica de um universo governado pela razão: séculos mais tarde, o filósofo Heráclito de Éfeso fará de Zeus um dos nomes do Logos, a razão universal.

Na verdade, a Homero os gregos antigos voltarão sempre, não apenas para buscar modelos poéticos: temas e personagens homéricos serão freqüentemente utilizados pelos pensadores para servir de paradigmas ou de recursos argumentativos. As aventuras e o périplo de Ulisses, por exemplo, serão tomados, sobretudo a partir do socratismo dos cínicos, como símbolos morais. O Ulisses que retorna à pátria depois de arrostar e vencer inúmeros perigos e tentações seria o próprio símbolo dos esforços que a alma humana teria de realizar para voltar à sua natureza originária, à sua essencialidade — essa pátria.

NO COMEÇO, O CAOS

O complexo processo de formação do povo e da cultura grega determinou o aparecimento, dentro do mundo helênico, de áreas bastante diferenciadas, não só quanto às atividades econômicas e às instituições políticas, mas também quanto à própria mentalidade e suas manifestações nos campos da arte, da religião, do pensamento. A Grécia continental, mais presa às tradições da *polis* arcaica, contrapunham-se as colônias da Ásia Menor, situadas em regiões mais distantes pelo intercâmbio comercial e cultural com outros povos. Da Jônia surgem as epopéias homéricas e, a partir do século VI a.C, as primeiras formulações filosóficas e científicas dos pensadores de Mileto, de Samos, de Éfeso. Entre esses dois momentos de manifestação do processo de racionalização por que passava a cultura grega, situa-se a obra poética de Hesíodo — voz que se eleva da Grécia continental, conjugando as conquistas da nova mentalidade surgida nas colônias da Ásia Menor com os temas extraídos de sua gente e de sua terra, a Beócia.

Tudo o que se sabe, com segurança, sobre a vida de Hesíodo, é narrado por ele próprio em seus poemas. Seu pai habitava Cumes, na Eólia, onde possuía uma pequena empresa de navegação. Arruinado, atravessou o mar Egeu e retornou à Beócia, berço de sua raça. Aí, em Ascra, dedicou-se às atividades

campesinas e aí nasceu, viveu e morreu Hesíodo (meados do séc. VIII a.C). Ao morrer, o pai deixou a Hesíodo e a seu irmão Perses as terras que, devido ao clima rude da região, continuaram com esforço a cultivar. Na partilha dos bens, Hesíodo considerou-se lesado pelo irmão, que teria comprado os juízes venais. A polêmica com Perses serve de tema para uma das duas grandes obras de Hesíodo: *Os Trabalhos e os Dias*. Pois, além de cultivar os campos e apascentar rebanhos, Hesíodo tornou-se aedo sob inspiração das Musas, como relata na outra grande obra, a *Teogonia*.

Com Hesíodo — como mostra o historiador do helenismo Werner Jaeger — dá-se a aparição do subjetivo na literatura. Na épica mais antiga, o poeta era o simples veículo anônimo das Musas; já Hesíodo "assina" sua obra, usando *Os Trabalhos e os Dias* e o próêmio da *Teogonia* para fazer história pessoal. Logo depois de exaltar as Musas inspiradoras, refere-se a si próprio no começo da *Teogonia*: "(...) Foram elas que, certo dia, ensinaram a Hesíodo um belo canto, quando ele apascentava suas ovelhas ao pé do Hélicon divino".

O conteúdo desse "belo canto" é o relato da origem dos deuses. Tomando como ponto de partida velhos mitos, que coordena e enriquece, Hesíodo traça uma genealogia sistemática das divindades. Dele provém a idéia de que os seres individuais que constituem o universo do divino estão vinculados por sucessivas procriações, que os prendem aos mesmos antecedentes primordiais. Nessa genealogia sistemática percebe-se o esboço de um pensamento racional sustentado pela exigência de causalidade, a abrir caminho para as posteriores cosmogonias filosóficas.

O drama teogônico tem início, em Hesíodo, com a apresentação das entidades primordiais: adotando implicitamente o postulado de que tudo tem origem, Hesíodo mostra que primeiro teve origem o Caos — abismo sem fundo — e, em seguida, a Terra e o Amor (Eros), "criador de toda vida". De Caos sairá a sombra, sob a forma de um par: Erebo e Noite. Da sombra sai, por sua vez, a luz sob a forma de outro par: Éter e Luz do Dia, ambos filhos da Noite. Terra

dará nascimento ao céu, depois às montanhas e ao mar. Segue-se a apresentação dos filhos da luz, dos filhos da sombra e da descendência da Terra — até o momento do nascimento de Zeus, que triunfará sobre seu pai, Cronos. Começará então a era dos olímpicos.

NO TRABALHO, A VIRTUDE

A *Teogonia* de Hesíodo enumera três gerações de deuses: a de Céu, a de Cronos e a de Zeus. A interpolação dos episódios de Prometeu e de Pandora na seqüência da *Teogonia* — episódios depois retomados em *Os Trabalhos e os Dias* — serve a Hesíodo para justificar a condição humana: Prometeu rouba o fogo de Zeus para dá-lo aos homens e atrai para si e para os mortais a ira do suserano do Olimpo. Zeus condena Prometeu à tortura de ter o fígado permanentemente devorado por uma águia. Aos mortais Zeus reserva não menor castigo: determina a criação de um ser à imagem das deusas imortais e entrega-o, como presente de todos os habitantes do Olimpo, a Epimeteu, irmão de Prometeu. Pandora — a mulher — leva em suas mãos uma jarra que, destampada, deixa escapar e espalhar-se entre os mortais todos os males. Na jarra, prisioneira, fica apenas a esperança. As duras condições de trabalho de sua gente sugerem assim a Hesíodo uma visão pessimista da humanidade, perseguida pela animosidade dos deuses. E a mulher deixa de ser exaltada, como na visão aristocrática de Homero, para ser caracterizada por esse camponês como mais uma boca a alimentar e a exigir sacrifícios: "Raça maldita de mulheres, terrível flagelo instalado no meio dos homens mortais".

O mesmo pessimismo transparece no mito das idades ou das raças, de *Os Trabalhos e os Dias*. A história é aí vista como a perda de uma idade primeira, a da raça de ouro, que teria vivido livre de cuidados e sofrimentos. Essa primeira raça foi transformada nos gênios bons, guardiões dos mortais. Depois surge uma raça inferior, de prata, cujos indivíduos vivem uma longa infância de cem anos,

mas, crescendo, entregam-se a excessos e recusam-se "a oferecer culto aos imortais". Por isso, "quando o solo os recobriu", foram transformados em gênios inferiores, os chamados bem-aventurados. Zeus cria então uma "terceira raça de homens perecíveis, raça de bronze, bem diferente da raça de prata". Violentos e fortes, munidos de armas de bronze, os indivíduos dessa raça acabaram sucumbindo nas mãos uns dos outros e transportados para o Hades, "sem deixar nome sobre a terra". Em seguida, surge a raça dos heróis, que combateram em Tebas e Tróia; para eles Zeus reservou uma morada na Ilha dos Bem-Aventurados, onde vivem felizes, distantes dos mortais. Finalmente advém o duro tempo da raça de ferro — o tempo do próprio Hesíodo, tempo de incessantes fadigas, misérias e angústias, mas quando "ainda alguns bens estão misturados aos males". A essa raça aguardam dias terríveis: "O pai não mais se assemelhará ao filho, nem o filho ao pai; o hóspede não será mais caro a seu hospedeiro, nem o amigo a seu amigo, nem o irmão a seu irmão".

Do mesmo modo que o mito de Prometeu ilustra a idéia de trabalho, o mito das idades ilustra a idéia de justiça: nenhum homem pode furtar-se à lei do trabalho, assim como nenhuma raça pode evitar a justiça. Na verdade, esses dois temas são complementares, segundo Hesíodo: o homem da idade de ferro está movido pelo instinto de luta (*eris*); se a luta se transforma em trabalho, torna-se emulsão fecunda e feliz; se, ao contrário, manifesta-se por meio de violência, acaba sendo a perdição do próprio homem. Esse tipo de admoestação que Hesíodo lança a seu irmão Perses inaugura, depois da ética aristocrática e cavalheiresca de Homero, a outra grande corrente de pensamento moral que irá alimentar, mais tarde, a meditação filosófica. Com Hesíodo surge a noção de que a virtude (*areie*) é filha do esforço e a de que o trabalho é o fundamento e a salvaguarda da justiça.

II. Os PRÉ-SOCRÁTICOS

O RESULTADO DAS invasões dóricas, a partir do século XII a.C, é a ruína dos reinos micênicos, com sua estrutura de base agrária, patriarcal e gentílica. Fugindo aos invasores e tentando salvaguardar suas tradições, muitos aqueus são forçados a emigrar para as ilhas e as costas da Ásia Menor. Aí os jônios fundarão cidades, como Mileto e Efeso, que se transformarão em grandes centros econômicos e culturais. As principais atividades econômicas das colônias gregas da Ásia Menor tornam-se, por força mesma de sua localização geográfica, a navegação, o comércio e o artesanato. E, enquanto se intensificam as relações com outros povos, cada vez mais distantes vão ficando as velhas tradições remanescentes da sociedade micênica. A acelerada dinâmica social das cidades-Estados jônicas corrói as antigas instituições e os valores arcaicos, fazendo emergir uma nova mentalidade, fruto da valorização das individualidades que se afirmam nas circunstâncias e iniciativas presentes.

Durante o século VII a.C, as novas condições de vida das colônias gregas da Ásia Menor acentuam-se devido à revolução econômica representada pela adoção do regime monetário. A moeda, facilitando as trocas, vem fortalecer econômica e socialmente aqueles que vivem do comércio, da navegação e do artesanato, marcando definitivamente a decadência da organização social baseada na aristocracia de sangue. A partir de então e sobretudo no decorrer do século VII a.C., a expansão das técnicas — já desvinculadas da primitiva concepção que lhes atribuía origem divina — passa a oferecer ao homem imagens explicativas dotadas de alta dose de racionalidade, conduzindo à progressiva rejeição e à substituição da visão mítica da realidade. A técnica que o homem consegue compreender e dominar a ponto de realizá-la com suas próprias mãos, repeti-la e sobretudo ensiná-la apresenta-se como um processo de

transformação e de criação. Por que não seria semelhante àquele, o processo que teria produzido o universo atual e dentro dele continuaria a operar mudanças?

Natural, portanto, que ocorressem nas colônias gregas da Ásia Menor as primeiras manifestações de um pensamento dotado de tamanha exigência e compreensão racional que, depois de produzir as epopéias homéricas (entre os séculos X e VIII a.C), eclodiu, no século VI a.C, sob a forma de ciência teórica e filosofia. É bem verdade que, já no século VIII a.C, Hesíodo expusera em suas obras poéticas uma síntese de relatos míticos tradicionais, vinculando-os pelo nexos causais das genealogias que ligavam deuses e mortais. Mas, a partir do século VI a.C, esse tipo de construção cedeu lugar a uma nova e mais radical forma de pensamento racional, que não partia da tradição mítica, mas de realidades apreendidas na experiência humana cotidiana. Fruto da progressiva valorização da "medida Humana" e da laicização da cultura efetuada pelos gregos, despontou, nas colônias da Ásia Menor, uma nova mentalidade, que coordenou racionalmente os dados da experiência sensível, buscando integrá-los numa visão compreensiva e globalizadora. Dentro desse espírito surgiram na Jônia, as primeiras concepções científicas e filosóficas da cultura ocidental, propostas pela escola de Mileto.

Procurando reduzir a multiplicidade percebida à unidade exigida pela razão, os pensadores de Mileto propuseram sucessivas versões de uma física e de uma cosmologia constituídas em termos qualitativos: as qualidades sensíveis (como "frio", "quente", "leve", "pesado") eram entendidas como realidades em si ("o frio", "o quente" etc.). O universo apresentava-se, assim, como um conjunto ou um "campo" no qual se contrapunham pares de opostos.

Segundo uma tradição, que remonta aos próprios gregos antigos, o primeiro filósofo teria sido Tales de Mileto. As datas a respeito de sua vida são incertas, sabendo-se, porém, com segurança, que ele viveu no período compreendido entre o final do século VII e meados do século VI a.C. Famoso como matemático, alguns historiadores consideram que sua colocação pelos

antigos entre os "sete sábios da Grécia" deveu-se principalmente a sua atuação política: teria tentado unir as cidades-Estados da Ásia Menor numa confederação, no intuito de fortalecer o mundo helênico diante das ameaças de invasões de povos orientais.

Para a história da filosofia, a importância de Tales advém sobretudo de ter afirmado que a água era a origem de todas as coisas. A água seria a *physis*, que, no vocabulário da época, abrangia tanto a acepção de "fonte originária" quanto a de "processo de surgimento e de desenvolvimento", correspondendo perfeitamente a "*gênese*". Segundo a interpretação que dará Aristóteles séculos mais tarde, teria tido início com Tales a explicação do universo através da "causa material". Historiadores modernos, porém, rejeitam essa interpretação, que "aristoteliza" Tales, atribuindo-lhe preocupação de cunho metafísico. Assim, há quem afirme (Paul Tannery) que Tales foi importante apenas como introdutor na Grécia de noções da matemática oriental, que ele mesmo desenvolveu e aperfeiçoou, e de mitos cosmogônicos, particularmente egípcios, que laicizou, dando-lhe sustentação racional. Noutra interpretação (Olof Gigon), "o surgir da água" significaria um processo geológico, sem acepção metafísica: tudo estaria originariamente encoberto pela água; sua evaporação permitiu que as coisas aparecessem. Por outro lado, alguns intérpretes consideram que outra sentença atribuída a Tales — "tudo está cheio de deuses" — representa não um retorno a concepções míticas, mas simplesmente a idéia de que o universo é dotado de animação, de que a matéria é viva (hilozoísmo).

Um dos aspectos fundamentais da mentalidade científico-filosófica inaugurada por Tales consistia na possibilidade de reformulação e correção das teses propostas. A estabilidade dos mitos arcaicos e à estagnação das esparsas e assistemáticas conquistas da ciência oriental, os gregos, a partir de Tales, propõem uma nova visão de mundo cuja base racional fica evidenciada na medida mesma em que ela é capaz de progredir, ser repensada e substituída. Assim é que, já nos meados do século VI a.C, a chefia da escola de Mileto passa

a Anaximandro. Introdutor na Grécia e aperfeiçoador do relógio de sol (*gnomon*), de origem babilônica, foi também o primeiro a traçar um mapa geográfico.

Para Anaximandro, o universo teria resultado de modificações ocorridas num princípio originário ou *arché*. Esse princípio seria o *ápeiron*, que se pode traduzir por infinito e/ou ilimitado. Desde a Antigüidade, discute-se se o *ápeiron* pode ser interpretado como infinitude espacial, como indeterminação qualitativa, ou se envolve os dois aspectos. Certo é que, para Anaximandro, o *ápeiron* estaria animado por um movimento eterno, que ocasionaria a separação dos pares de opostos. No único fragmento que restou de sua obra, Anaximandro afirma que, ao longo do tempo, os opostos pagam entre si as injustiças reciprocamente cometidas. Para alguns intérpretes isso significaria a afirmação da lei do equilíbrio universal, garantida através do processo de compensação dos excessos (por exemplo, no inverno, o frio seria compensado dos excessos cometidos pelo calor durante o verão).

O último representante da escola milesiana foi Anaxímenes. Para ele, o universo resultaria das transformações de um ar infinito (*pneuma ápeiron*). Aproveitando — segundo Farrington — a sugestão oferecida pela técnica de fabricação de feltro (produzido por aglutinação de materiais dispersos), em grande expansão na Mileto de sua época, Anaxímenes afirmava que todas as coisas seriam produzidas através do duplo processo mecânico de rarefação e condensação do ar infinito. O pensamento milesiano adquiria, assim, consistência, pois, além de se identificar qual a *physis*, mostrava-se um processo capaz de tornar compreensível a passagem da unidade primordial à multiplicidade de coisas diferenciadas que constituem o universo.

Como Anaximandro, também a Anaxímenes os doxógrafos — escritores antigos que recolheram ou transcreveram as opiniões dos primeiros filósofos — atribuem a doutrina da constituição, a partir da *arché* única, de inumeráveis mundos, gerados de maneira sucessiva e/ou simultânea.

A SALVAÇÃO PELA MATEMÁTICA

Durante o século VI a.C. verificou-se, em certas regiões do mundo grego, uma revivescência da vida religiosa, para a qual contribuiu, inclusive, a linha política adotada em geral pelos tiranos: para enfraquecer a antiga aristocracia, que se supunha descendente dos deuses protetores da *polis*, das divindades "oficiais", os tiranos favoreciam a expansão de cultos populares ou estrangeiros. Dentre as religiões de mistérios, de caráter iniciático, uma teve então enorme difusão: o culto de Dioniso, originário da Trácia, e que passou a constituir o núcleo da religiosidade órfica. O orfismo — de Orfeu, que primeiro teria recebido a revelação de certos mistérios e que os teria confiado a iniciados, sob a forma de poemas musicais — era uma religião essencialmente esotérica. Os órficos acreditavam na imortalidade da alma e na metempsicose, ou seja, a transmigração da alma através de vários corpos, a fim de efetivar sua purificação. A alma aspiraria, por sua própria natureza, a retornar a sua pátria celeste, às estrelas; mas, para se libertar do ciclo das reencarnações, o homem necessitava da ajuda de Dioniso, deus libertador que completava a libertação preparada pelas práticas catárticas.

Pitágoras de Samos, que se tornou figura legendária já na própria Antigüidade, realizou uma modificação fundamental na religiosidade órfica, transformando o sentido da "via de salvação": no lugar de Dioniso colocou a matemática. Da vida de Pitágoras quase nada pode ser afirmado com certeza, já que ela foi objeto de uma série de relatos fantasiosos, como os referentes a suas viagens e a seus contatos com culturas orientais. Parece certo, contudo, que ele teria deixado Samos (na Jônia), na segunda metade do século VI a.C, fugindo à tirania de Polícrates. Transferindo-se para Crotona, lá fundou uma confraria científico-religiosa. Criou um sistema global de doutrinas, cuja finalidade era a de descobrir a harmonia que preside à constituição do cosmo e traçar, de acordo

com ela, as regras da vida individual e do governo das cidades. Partindo de idéias órficas, o pitagorismo pressupunha uma identidade fundamental, de natureza divina, entre todos os seres; essa similitude profunda entre os vários existentes era sentida pelo homem sob a forma de um "acordo com a natureza", que, sobretudo depois do pitagórico Filolau, será qualificada como uma "harmonia", garantida pela presença do divino em tudo. Natural que, dentro de tal concepção, o mal seja sempre entendido como desarmonia.

A grande novidade introduzida, certamente pelo próprio Pitágoras, na religiosidade órfica foi a transformação do processo de libertação da alma num esforço inteiramente subjetivo e puramente humano. A purificação resultaria do trabalho intelectual, que descobre a estrutura numérica das coisas e torna, assim, a alma semelhante ao cosmo, em harmonia, proporção, beleza. Pitágoras teria chegado à concepção de que todas as coisas são números através, inclusive, de uma observação no campo musical: verifica, no monocórdio, que o som produzido varia de acordo com a extensão da corda sonora. Ou seja, descobre que há uma dependência do som em relação à extensão, da música (tão importante como propiciadora de vivências religiosas estáticas) em relação à matemática.

Pitágoras concebe a extensão como descontínua: constituída por unidades invisíveis e separadas por um "intervalo". Segundo a cosmologia pitagórica, esse "intervalo" seria resultante da respiração do universo, que, vivo, inalaria o ar infinito (*pneuma ápeiron*) em que estaria imerso. Mínimo de extensão e mínimo de corpo, as unidades comporiam os números. Os números não seriam, portanto — como virão a ser mais tarde —, meros símbolos a exprimir o valor das grandezas: para os pitagóricos, eles são reais, são a própria "alma das coisas", são entidades corpóreas constituídas pelas unidades contíguas. Assim, quando os pitagóricos falam que as coisas imitam os números estariam entendendo essa imitação (*mímesis*) num sentido perfeitamente realista: as coisas manifestariam externamente a estrutura numérica que lhes é inerente.

Os pitagóricos adotaram uma representação figurada dos números, que permitia explicitar sua lei de composição. Os primeiros números, representados dessa forma, bastavam para justificar o que há de essencial no universo: o um é o ponto (.), mínimo do corpo, unidade de extensão; o dois determina a linha (._.); o três gera a superfície ./; enquanto o quatro produz o volume: .

Utilizando uma versão puramente geométrica do *gnomon* introduzido na Grécia por Anaximandro — versão que o transforma esquematicamente em esquadro —, os pitagóricos investigam as diferentes séries numéricas. E verificam que o crescimento gnomônico da série dos números pares determina sempre uma figura oblonga retangular, enquanto a série dos ímpares cresce como um quadrado, ou seja, como um quadrilátero que conserva seus lados sempre iguais, embora aumente de tamanho. Assim, o número par pode ser visto como a expressão aritmo-geométrica da *alteridade*, enquanto o ímpar seria a própria manifestação básica, na matemática, da *identidade*. A partir desses fundamentos matemáticos, os pitagóricos podem então conceber todo o universo, como um campo em que se contrapõem o *Mesmo* e o *Outro*. E podem estabelecer, para os diferentes níveis da realidade, a tábua de opostos que manifestam aquela oposição fundamental: 1) finito e infinito, 2) ímpar e par, 3) unidade e multiplicidade, 4) à direita e à esquerda, 5) macho e fêmea, 6) repouso e movimento, 7) reto e curvo, 8) luz e obscuridade, 9) bem e mal, 10) quadrado e retângulo. Assim, categorias biológicas (macho/fêmea), oposições cosmológicas (à direita/à esquerda — relativas ao movimento das "estrelas fixas" e ao dos "astros errantes"), éticas (bem/mal) etc., seriam, na verdade, variações da oposição fundamental, que determinaria a própria existência das unidades numéricas: a oposição do limite (*feras*) e do ilimitado (*ápeiron*).

A primitiva concepção pitagórica de número apresentava limitações que logo exigiriam dos próprios pitagóricos tentativas de reformulações. O principal impasse enfrentado por essa aritmo-geometria baseada em números inteiros (já que as unidades seriam indivisíveis) foi a relativa aos *irracionais*. Tanto na

relação entre certos valores musicais, expressos matematicamente, quanto na base mesma da matemática surgem grandezas inexprimíveis naquela concepção de número. Assim, a relação entre o lado e a diagonal do quadrado (que é a da hipotenusa do triângulo retângulo isósceles com o cateto) tornava-se "irracional": aquelas linhas não apresentam "razão comum", o que se evidencia pelo aparecimento, na tradução aritmética da relação entre elas, de valores sem possibilidade de determinação exaustiva, como o $\sqrt{2}$. O "escândalo" dos irracionais manifestava-se no próprio "teorema de Pitágoras" (o quadrado construído sobre a hipotenusa é igual à soma dos quadrados construídos sobre os catetos): desde que se atribuísse valor 1 ao cateto de um triângulo isósceles, a hipotenusa seria igual a $\sqrt{2}$. Ou então, quando se pressupunha que os valores correspondentes à hipotenusa e aos catetos eram números primos entre si, acabava-se por se concluir pelo absurdo de que um deles não era nem par nem ímpar.

Apesar desses impasses — e em grande parte por causa deles —, o pensamento pitagórico evoluiu e expandiu-se, influenciando praticamente todo o desenvolvimento da ciência e da filosofia gregas. Em parte a difusão do pitagorismo deveu-se à própria destruição do núcleo primitivo de Crotona (talvez por razões políticas). Os pitagóricos se dispersaram e passaram a atuar amplamente no mundo helênico, levando a todos os setores da cultura o ideal de salvação do homem e da *polis* através da proporção e da medida.

A UNIDADE DO DIVINO

As primeiras cosmogonias filosóficas, propostas pelos milesianos e pelos pitagóricos, podem ser vistas como variações do monismo corporalista: a diversidade das coisas existentes provindo de uma única *physis* corpórea (seja água, ou ar, ou unidade numérica). Todavia, a própria divergência entre os pensadores — cada qual apontando um tipo de *arché* e um tipo de processo

capaz de transformá-la em tantas e tão diferenciadas coisas — suscitou a necessidade de se investigarem os recursos humanos de conhecimento, buscando-se um caminho de certeza que superasse as opiniões múltiplas e discrepantes. Assim, o binômio unidade/pluridade deslocou-se da esfera cosmológica para reaparecer sob a forma de oposição entre verdade única e multiplicidade de opiniões. Essa encruzilhada do pensamento — que fecundou toda a investigação filosófica posterior — manifesta-se em Heráclito de Éfeso, mas foi sobretudo marcada pela escola de Eléia. O eleatismo, segundo a maioria dos historiadores, é que teria inaugurado explicitamente tanto a problemática lógica quanto a ontológica: as especulações sobre o conhecer e sobre o ser.

Na Antigüidade, Platão e Aristóteles consideravam Parmênides, Zenão e Melisso como os representantes do eleatismo. Outros autores antigos situavam entre os eleatas também Xenófanés e Górgias, o famoso sofista. Chegou-se mesmo a considerar Xenófanés como o fundador da escola, o que a crítica moderna geralmente rejeita, atribuindo esse papel a Parmênides.

Nascido em Colofão, colônia grega da Ásia Menor, Xenófanés (c. 580-475 a.C.) foi para o sul da Itália — então chamada Magna Grécia — quando sua terra natal caiu nas mãos dos medas. A semelhança de Pitágoras, levou para essa parte ocidental do mundo helênico os frutos da efervescência intelectual que caracterizava a Jônia, passando a difundir a nova concepção do universo forjada pelas escolas filosóficas. Durante muito tempo pensou-se que Xenófanés teria escrito um poema (*Sobre a Natureza*), expondo idéias filosóficas próprias. Historiadores modernos — como Werner Jaeger — recusam essa versão, afirmando que em seus poemas Xenófanés teria tão-somente narrado fatos sobre a invasão dos medas e sobre sua vida pessoal. Além disso, teria deixado — e essa seria justamente a parte mais importante de sua obra — poemas satíricos, os *silloi*, criticando, em nome das novas idéias filosóficas, a mentalidade vulgar, particularmente quanto à concepção do divino. Apoiado na visão do universo como constituído a partir de uma única origem (a *arché*, que os pensadores

jônicos já qualificavam de "divino"), Xenófanes proclama: "Um deus é o supremo entre os deuses e os homens; nem em sua forma, nem em seu pensamento é igual aos mortais". Começava o combate aos deuses antropomórficos, herdados da tradição homérica.

O QUE É — É O QUE É

Não há segurança quanto às datas de nascimento e morte de Parmênides. Sabe-se que viveu no final do século VI e começo do século V a.C. e que foi legislador em sua cidade natal, Eléia. E que deixou um poema, apresentando suas idéias filosóficas.

O poema de Parmênides divide-se em três partes: o proêmio, rico em metáforas, descreve uma experiência de ascese e de revelação; a primeira parte apresenta o conteúdo principal dessa revelação mostrando o que seria a "via da verdade"; a segunda parte caracteriza a "via da opinião". A distinção fundamental entre os dois caminhos está em que, no primeiro, o homem se deixa conduzir apenas pela razão e é então levado à evidência de que "o que é, é — e não pode deixar de ser" (primeira formulação explícita do princípio lógico-ontológico de identidade). Já na segunda via, "os mortais de duas cabeças", pelo fato de atentarem para os dados empíricos, as informações dos sentidos, não chegariam ao desvelamento da verdade (*aletheia*) e à certeza, permanecendo no nível instável das opiniões e das convenções de linguagem.

Historicamente, o que Parmênides faz é extrair do fundo das primeiras cosmogonias filosóficas seu arcabouço lógico, centralizado na noção de unidade. Ao mesmo tempo, tratando essa noção com estrito rigor racional, mostra que ela parece incompatível com a multiplicidade e o movimento percebidos. "O que é", sendo "o que é", terá de ser único: além do "o que é" apenas poderia existir, diferente dele, "o que não é" — o que seria absurdo, pois significaria atribuir existência ao não-ser, impensável e indivisível. Pelo mesmo

motivo — simples desdobramento do princípio de identidade —, o ser tem de ser eterno, imóvel, finito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível. A esses atributos Parmênides acrescenta o da corporeidade, exprimindo uma constante na concepção da realidade até esse momento — e que justamente então começa a entrar em crise.

Particularmente os caracteres da imutabilidade, imobilidade e unidade contrariavam frontalmente o depoimento dos sentidos, que percebem um mundo de coisas diversas, móveis e mutáveis. A verdade proclamada pela primeira parte do poema de Parmênides era a manifestação de uma razão absoluta, identificada por isso mesmo com o discurso de uma deusa. Contrapunha-se não apenas ao senso comum, como também a doutrinas filosóficas correntes na época, como o pitagorismo. A recusa de que os sentidos pudessem conduzir à verdade e a rejeição da legitimidade racional da multiplicidade e do movimento suscitaram críticas ao eleatismo. Aos adversários da escola responde Zenão, através de argumentos que constituem verdadeiras *aporias* (caminhos sem saída) e procuram mostrar que as teses dos opositores do eleatismo, como os pitagóricos, ocultavam contradições internas insuperáveis, além de estarem também em desacordo com a experiência sensível. Zenão sistematizou o método de demonstração "pelo absurdo" e foi considerado por Aristóteles o inventor da dialética, em sua acepção erística, de argumentação combativa que parte das premissas do próprio adversário e delas extrai conclusões insustentáveis.

Cerca de quarenta anos mais jovem que seu mestre e conterrâneo Parmênides, Zenão teria deixado quarenta argumentos dos quais apenas nove foram conservados pelos doxógrafos e por Aristóteles. Alguns historiadores (A. Rey, J. Zafiropulo) procuraram mostrar que aquela argumentação pode ser disposta em torno de certos problemas fundamentais: o da grandeza ou o da multiplicidade, o do espaço, o do movimento, o da percepção sensível. Atrás de todas as *aporias*, contudo, poder-se-ia surpreender uma questão básica, em todas

elas glosada: a da multiplicidade, fonte dos equívocos que o eleatismo, em nome da razão, denuncia e renega.

Dos argumentos de Zenão, tornaram-se mais famosos os que visam diretamente ao problema do movimento. Nos quatro argumentos que restaram sobre o tema (o da dicotomia, o da flecha, o de Aquiles e a tartaruga e o do estádio), Zenão mostra que quaisquer que sejam os pressupostos em que se baseie uma concepção sobre o movimento, sempre se acaba diante de impasses insuperáveis. Assim, que se tenha por base uma noção de espaço e tempo como infinitamente divisíveis, quer se concebam espaço e tempo como divisíveis finitamente (dotados, portanto, de unidades últimas, indecomponíveis), sempre a noção de movimento conduzirá a absurdos como o de Aquiles que jamais alcança em sua corrida veloz a lenta tartaruga, ou da flecha que permanece parada em todos os pontos de sua trajetória conseqüentemente impossível.

O FOGO ETERNAMENTE VIVO

"Este mundo, que é o mesmo para todos, nenhum dos deuses ou dos homens o fez; mas foi sempre, é e será um fogo eternamente vivo, que se acende com medida e se apaga com medida" — nessa frase muitos vêem uma das chaves para a decifração do pensamento de Heráclito de Efeso, que já na Antigüidade tornou-se conhecido como "o Obscuro".

De sua vida muito pouco se sabe com certeza. Nascido em Efeso, colônia grega da Ásia Menor, teria "florescido" (o que parece, significava para os gregos atingir o auge de sua produtividade) por ocasião da 69^a Olimpíada (504/3-501 a.C). Pertencia à família real de sua cidade e conta-se que teria renunciado à dignidade de se tornar rei em favor de seu irmão. A obra que deixou está constituída por uma série de frases isoladas, durante muito tempo consideradas como fragmentos de um suposto texto original; posteriormente, a crítica filosófica reconheceu que se tratava, na verdade, de aforismos. Modernamente, a

seqüência desses aforismos é apresentada segundo duas numerações: ou a inglesa, devida a Bywater, ou a alemã, de Diels (o que justifica a letra B ou D que aparece comumente junto ao número do aforismo).

A apresentação aforismática de seu pensamento e o estilo intencionalmente sibiliano fazem de Heráclito um dos pensadores pré-socráticos de mais difícil interpretação. Natural, portanto, que a história da filosofia apresente uma sucessão de versões de seu pensamento dependentes sempre da perspectiva assumida pelo próprio intérprete.

Para a solução do "problema heraclítico" dois pontos parecem oferecer bases mais seguras: a) o confronto das proposições de Heráclito com seu contexto cultural (o que o próprio filósofo parece indicar, na medida em que se apresenta como crítico implacável de idéias e personagens de sua época ou da tradição cultural grega); b) o estilo de Heráclito, a revelar um uso peculiar da linguagem.

Se há aforismos de Heráclito que não manifestam obscuridade são justamente os de cunho crítico. Aristocrata, Heráclito não afirma apenas que "um só é dez mil para mim, se é o melhor" (D 49), como também faz acerbos acusações à mentalidade vulgar desses homens que "não sabem o que fazem quando estão despertos, do mesmo modo que esquecem o que fazem durante o sono" (D 1). A religiosidade popular é também vergastada: "Os mistérios praticados entre os homens são mistérios profanos" (D 14 b). E explica: "E em vão que eles se purificam sujando-se de sangue, como um homem que tivesse andado na lama e quisesse lavar os pés na lama..." (D 68/5). Mas nem alguns dos nomes mais reverenciados na época são poupados: "O fato de aprender muitas coisas não instrui a inteligência; do contrário teria instruído Hesíodo e Pitágoras, do mesmo modo que Xenófanes e Hecateu" (D 40). Noutro aforismo Pitágoras é acusado de possuir uma *polimatia* (conhecimento de muitas coisas) que não passava de uma "arte de maldade" (D 129), enquanto Hesíodo, "o mestre da maioria dos homens, os homens pensam que ele sabia muitas coisas,

ele que não conhecia o dia ou a noite" (D 57). Nem Homero escapa: "Homero errou em dizer: 'Possa a discórdia se extinguir entre os deuses e os homens!' Ele não via que suplicava pela destruição do universo; porque, se sua prece fosse atendida, todas as coisas pereceriam..." (D 12 a 22).

Em meio a tantas críticas, Heráclito abre, entretanto, uma exceção: para a Sibila, "que com seus lábios delirantes diz coisas sem alegria, sem ornatos e sem perfume", mas que "atinge com sua voz para além de mil anos, graças ao deus que está nela" (D 92). Percebe-se, dessa maneira, que a adoção do estilo oracular é intencional em Heráclito, que nele encontra a vida adequada — indireta, sugestiva — para comunicar seu pensamento: "O mestre a que pertence o oráculo de Delfos não exprime nem oculta seu pensamento, mas o faz ver através de um sinal" (D 93). O exemplo do deus de Delfos e da Sibila parece mostrar a Heráclito a diferença que separa as palavras do pensamento (*logos*), a mesma que distancia a inteligência privada — o "sono" em que está imersa a mortalidade vulgar — da inteligência comum, a "vigília" daquele que se eleva acima dos muitos conhecimentos e reconhece "que todas as coisas são Um" (D 50).

A UNIDADE DOS OPOSTOS

O que diz o *Logos*, do qual Heráclito se faz o anunciador e em nome do qual condena o torpor da multidão ou a *polimatia* dos supostos sábios, é isto: a unidade fundamental de todas as coisas. Essa é "a natureza que gosta de se ocultar" (D 123). Mas a noção de unidade fundamental, subjacente à multiplicidade aparente, já estava expressa pelo menos desde Anaximandro de Mileto. A novidade trazida por Heráclito — e que lhe permite julgar tão duramente seus antecessores e contemporâneos — está, na verdade, em considerar aquela unidade como uma *unidade de tensões opostas*. Esta teria sido sua grande descoberta: existe uma harmonia oculta das forças opostas, "como a

do arco e da lira" (D 51). A Razão (*Logos*) consistiria precisamente na unidade profunda que as oposições aparentes ocultam e sugerem: os contrários, em todos os níveis da realidade, seriam aspectos inerentes a essa unidade. Não se trata, pois, de opor o Um ao Múltiplo, como Xenófanés e o eleatismo: o Um penetra o Múltiplo e a multiplicidade é apenas uma forma da unidade, ou melhor, a própria unidade. Daí a insuficiência do uso corrente das palavras: somente o *logos* (razão-discurso) do filósofo consegue apreender e formular — não ao ouvido mas ao espírito, não diretamente mas por via de sugestões sibilinas — aquela simultaneidade do múltiplo (mostrado pelos sentidos) e da unidade fundamental (descortinada pela inteligência desperta, em "vigília").

Proclama Heráclito: "E sábio escutar não a mim, mas a meu discurso (*logos*), e confessar que todas as coisas são Um" (D 50). O Logos seria a unidade nas mudanças e nas tensões a reger todos os planos da realidade: o físico, o biológico, o psicológico, o político, o moral. E a unidade nas transformações: "Deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, superabundância-fome; mas ele assume formas variadas, do mesmo modo que o fogo, quando misturado a aromatas, é denominado segundo os perfumes de cada um deles" (D 67). Por isso Homero errara em pedir que cessasse a discórdia entre os deuses e os homens: "O que varia está de acordo consigo mesmo" (D 51). A harmonia não é aquela que Pitágoras propunha, de supremacia do Um, nem a verdadeira justiça é a que Anaximandro havia concebido, ou seja, a extinção dos conflitos e das tensões através da compensação dos excessos de cada qualidade-substância em relação a seu oposto. A justiça não significa apaziguamento: pelo contrário, "o conflito é o pai de todas as coisas: de alguns faz homens; de alguns, escravos; de alguns, homens livres" (D 53). Mas ver a realidade como fundamentalmente uma tensão de opostos não significa necessariamente optar pela guerra, no plano político, "guerra", neste último sentido, é apenas um dos pólos de uma tensão permanente ("Deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz..."). E essa tensão, que constitui a verdadeira harmonia, necessita, para perdurar, de ambos os opostos.

Numa série de aforismos, Heráclito enfatiza o caráter mutável da realidade, repetindo uma tese que já surgira nos mitos arcaicos e, com dimensão filosófica, desde os milesianos. Mas em Heráclito a noção de fluxo universal torna-se um mote insistentemente glosado: "Tu não podes descer duas vezes no mesmo rio, porque novas águas correm sempre sobre ti" (D 12). O império do *Logos* em sua feição física aparece então como as transformações do fogo, que são "em primeiro lugar, mar; e metade do mar é terra e metade vento turbilhonante" (D 31 a). O Logos-Fogo exerce uma função de racionalização nas trocas substanciais análoga à que a moeda vinha desempenhando na Grécia, desde o século VII: "Todas as coisas são trocadas em fogo e o fogo se troca em todas as coisas, como as mercadorias se trocam por ouro e o ouro é trocado por mercadorias" (D 90). Todavia, as transformações que integram o fluxo universal não significam desgoverno e desordem; pelo contrário, o Logos-Fogo é também Razão universal e, por isso, impõe medida ao fluxo: "Este mundo (...) foi sempre, é e será sempre um fogo eternamente vivo, que se acende com medida e se apaga com medida" (D 30). A regularidade e a medida são garantidas pela simultaneidade dos dois caminhos de transformação que compõem o fluxo universal: é ao mesmo tempo que ocorre a troca do fogo em todas as coisas e de todas as coisas em fogo, pois "o caminho para o alto e o caminho para baixo são um e o mesmo". Isso permite então afirmar: "... e metade do mar é terra e a metade vento turbilhonante" (D 31). Assim, o que garante a tensão intrínseca às coisas é aquilo mesmo que as sustenta: a medida imposta pelo *Logos*, essa "harmonia oculta" que "vale mais que harmonia aberta" (D 54).

A consciência da fugacidade das coisas gera uma nota de pessimismo que atravessa o pensamento de Heráclito: "O homem é acendido e apagado como uma luz no meio da noite" (D 26). Mas o pessimismo advém, sobretudo, de reconhecer o torpor em que vive a maioria dos homens, ignorantes da lei universal que tudo rege. Por isso, o discurso (*logos*) do filósofo, embora pretendendo ser a manifestação da Razão universal (*Logos*), exprime-se como

um solitário *monólogos*, acima dos homens comuns, "esses loucos que quando ouvem são como surdos" (D 34).

AS QUATRO RAÍZES

O eleatismo e, em particular, as *aporias* de Zenão de Eléia tinham mostrado as conseqüências extremas a que conduzia o monismo corporalista. Revalorizar a multiplicidade e o movimento, recusados pela razão eleatica, exigia o abandono de uma das premissas sobre as quais vinham se construindo as diferentes cosmogonias filosóficas: ou o monismo ou o corporalismo. E como não havia ainda possibilidade, naquele momento da cultura grega, de se defender a tese da incorporeidade, a solução para o impasse levantado pelo eleatismo teve de provir da substituição do monismo pelo pluralismo. Ao mesmo tempo, a instauração do regime democrático em algumas cidades-Estados gregas — ou a luta por sua instauração — oferecia novas sugestões ao pensamento filosófico: ao universo também poder-se-ia aplicar o princípio legalizador da multiplicidade política, a *isonomia*, ou igualdade perante a lei. Concebido à imagem da *polis* democrática, o cosmo pode então ser explicado como o jogo regulado de "iguais": as quatro raízes de Empédocles, o múltiplo contido que racionaliza e explica a multiplicidade inumerável das coisas móveis percebidas.

Já na Antigüidade a vida de Empédocles suscitou relatos diversos e, à semelhança da de Pitágoras, foi envolvida numa atmosfera de lendas. O que se sabe de mais seguro provém de Diógenes Laércio (século III d.C), que afirma ter Empédocles nascido em Agrigento, na Magna Grécia, em aproximadamente 490 a.C, e vivido cerca de sessenta anos. Mas a tradição conservou também notícia de suas convicções democráticas e fala de sua intensa participação na vida política de Agrigento.

Em dois poemas, Empédocles expôs seu pensamento: em *Sobre a Natureza* e nas *Purificações*. O primeiro apresenta uma visão do processo cosmogônico que constitui um desenvolvimento e uma modificação da linha de investigação iniciada pelos milesianos; o segundo é um poema religioso, contendo uma das primeiras exposições da doutrina órfico-pitagórica.

O poema *Sobre a Natureza* exprime uma nova concepção de verdade e de razão. O eleatismo havia identificado a via da verdade com o uso exclusivo da razão, que, apresentada como deusa soberana e absoluta no poema de Parmênides, afirmava a unidade do ser, e, conseqüentemente, negava a legitimidade racional da multiplicidade e do movimento.

Empédocles altera essa concepção de verdade, declarando em seu poema que pretende apresentar "apenas o que pode alcançar a compreensão de um mortal". Para ele, a *aletheia* não é mais a revelação de uma verdade absoluta, porém uma verdade proporcional à "medida humana". Isso significa que a evidência procurada não é a do intelecto puro: é a exigência de clareza racional, porém aplicada aos dados fornecidos pelos sentidos. Desaparece a monarquia da razão, o conhecimento se democratiza: todos os recursos de apreensão da realidade são igualmente legítimos e devem ter sua parte na constituição da verdade. Aconselha Empédocles: "Examina de todos os modos possíveis de que maneira cada coisa se torna evidente. Não atribua mais crença a tua vista do que a teu ouvido, a teu ouvido que ressoa mais do que às claras indicações de tua língua. Não recuses a teus outros membros a tua confiança, na medida em que eles apresentam ainda um meio de conhecer; mas toma conhecimento de cada coisa da maneira que a torna clara". Resultado dessa democratização do processo gnosiológico é também a natureza do *logos* de Empédocles: não mais o solitário e pessimista discurso heraclítico, mas discurso dirigido a um ouvinte, a uma outra consciência: "Escuta, pois, Pausânias..." — assim começa o poema *Sobre a Natureza*. Abre-se o caminho para o socrático diálogo, filho posterior da democracia.

A conciliação entre razão e sentidos, proposta por Empédocles, conduz à substituição do monismo corporalista pelo pluralismo: o universo pode ser entendido então como o resultado de quatro raízes — a água, o ar, a terra, o fogo. Essas raízes estão governadas pela *isonomia*: são "iguais", nenhuma é mais importante, nenhuma mais primitiva, todas eternas e imutáveis. Nem há mudança substancial: as raízes permanecem idênticas a si mesmas. A diversidade das coisas delas resultantes advém de sua mistura em diferentes proporções. Proclama Empédocles: "Não há nascimento para nenhuma das coisas mortais; não há fim pela morte funesta; há somente mistura e dissociação dos componentes da mistura. Nascimento é apenas um nome dado a esse fato pelos homens".

O AMOR E O ÓDIO

Por exigência da razão, as raízes são concebidas por Empédocles como imóveis; mas, por exigência dos sentidos, o movimento percebido no universo não pode ser tido como mera ilusão. Para resolver esse impasse gerado pelo eleatismo e conciliar democraticamente as duas exigências, concebendo a cada qual uma satisfação (limitada) de suas reivindicações, Empédocles apela para mais dois princípios cosmogônicos: o Amor (*Philia*) e o Ódio (*Neikos*). O primeiro age como força de atração entre os dessemelhantes (as raízes), enquanto o Ódio exerce ação contrária, afasta as raízes. Empédocles estabelece paridade entre Amor e Ódio e as quatro raízes: são também corpóreos (são "fluidos-forças") e têm a mesma "idade" das raízes (o que exclui qualquer preeminência por anterioridade). O princípio de igualdade, regendo a atuação do Amor e do Ódio, resulta num processo cíclico, que oscila entre um estado de máxima junção (obra do Amor) e de máxima separação das raízes (obra do Ódio). O processo cosmogônico repete-se indefinidamente e representa, assim, uma perene tensão entre o Um e o Múltiplo. Da alternância da supremacia ora

do Amor, ora do Ódio, surgem as quatro fases que Empédocles descreve em *Sobre a Natureza*: a primeira, pleno domínio do Amor, determina a existência de um todo homogêneo e contínuo, à semelhança do ser de Parmênides, e formado pela completa fusão das raízes; na segunda, devido à atuação crescente do Ódio, as raízes, já em parte distanciadas, constituem um todo onde se defrontam forças antagônicas e equivalentes; a terceira fase é a do domínio pleno do Ódio, que estabelece quatro províncias perfeitamente distintas — a da água, a do ar, a da terra e a do fogo; na quarta fase o Amor vai reconquistando a supremacia que perdera e o conjunto volta a ser uma unidade em tensão (como a concebida por Heráclito).

Do ponto de vista estritamente físico, a concepção de Empédocles é da maior importância. O princípio de *isonomia*, que impõe a compensação cíclica das ações de Amor e Ódio, resulta na adoção da doutrina do eterno retorno — doutrina que contém em si a idéia do equilíbrio relativo entre as forças do universo e a da conservação perfeita de sua energia. Além disso, a formação do universo atual como resultado da progressiva separação das raízes leva Empédocles a formular uma concepção evolucionista, na qual já aparece a noção de "sobrevivência dos mais aptos".

A constituição do universo sendo toda ela regida pelo princípio de *isonomia*, também o organismo humano estaria sustentado pelo equilíbrio entre os opostos. Nesse ponto, Empédocles teria seguido a linha médica de Alcmeón de Crotona, pitagórico, que explicava o organismo humano à semelhança de um Estado no qual a *isonomia* das forças em oposição corresponderia à saúde, enquanto a doença seria devida à preponderância monárquica de um dos elementos que integram o corpo. Mas Empédocles vai além: para ele a igualdade democrática era o princípio que dirigia todo o cosmo, desde sua gênese. Por isso, o principal papel do filósofo seria o de lutar por democratizar a *polis*, integrando-a na lei universal.

Relatos fantasiosos apresentam diferentes versões sobre a morte de Empédocles. Um deles diz que o filósofo ter-se-ia lançado à cratera do vulcão Etna. Mais provável, porém, é que, por motivos políticos, tenha sido banido de sua cidade, indo acabar seus dias no Peloponeso.

EM TUDO UMA PORÇÃO DE TUDO

Fruto de uma ousadia intelectual que para existir requeria a libertação do jugo da tradição — para negá-la ou reinterpretá-la racionalmente —, a filosofia despontara, na Grécia, primeiro nas regiões periféricas, na Jônia ou na Magna Grécia, nessas fronteiras políticas e culturais que separavam o mundo helênico de outros povos e outras tradições. Ali, em cidades-Estados mais recentes e dinâmicas questiona-se a mentalidade arcaica. Enquanto isso, a península grega desenvolvia-se política e socialmente alicerçada em valores que apenas indiretamente recebiam o influxo da novidade filosófica nascida nas colônias: Atenas chegou à fase democrática sem ter gerado um único filósofo. E ainda perseguiu aquele que primeiro para lá se transferiu: Anaxágoras.

Nascido em Clazômena, aproximadamente em 500-496 a.C., Anaxágoras levou para Atenas as idéias novas que estavam sendo produzidas na Jônia. Em Atenas tornou-se amigo do grande líder político Péricles, mas nem essa amizade livrou-o do processo que acabou por forçá-lo a abandonar a cidade. Aos olhos dos atenienses, a novidade filosófica pareceu um escândalo e uma impiedade. Historicamente começou com Anaxágoras o processo que Atenas moveu contra a filosofia e que concluirá, mais tarde, com a condenação à morte de Sócrates.

Reformulando a linha de pensamento jônico, Anaxágoras escreveu, em prosa, uma obra que tentava, como já o fizera Empédocles, conciliar a doutrina eleática de uma substância corpórea imutável com a existência de um mundo que apresenta a aparência do nascimento e da destruição. Para isso, logo nos primeiros fragmentos que restaram de seu livro (segundo a ordenação dada por

Diels), Anaxágoras introduz a noção do infinitamente pequeno: "Todas as coisas estavam juntas, infinitas ao mesmo tempo em número e em pequenez, porque o pequeno era também infinito". Essa idéia, contrária à concepção da extensão no pitagorismo primitivo (que admitia a extensão como composta de unidades indivisíveis), torna-se fundamental na cosmogonia e na cosmologia de Anaxágoras. A tese de que "em cada coisa existe uma porção de cada coisa" (frag. 11) sustenta-se na divisibilidade infinita.

O universo atual constitui-se, segundo Anaxágoras, a partir de um todo originário no qual todas as coisas estavam juntas e "nenhuma delas podia ser distinguida por causa de sua pequenez". O movimento e a diferenciação só surgem nesse conjunto aparentemente homogêneo devido à interferência do Espírito (*Nous*). Mas, na verdade, o *Nous* é uma corporeidade sutil e sua ação é de natureza mecânica: move e separa os opostos (frio-quente, pesado-leve etc.) que inicialmente estavam juntos. Devido a essa ação é que surgem os seres diferenciados. A ação do *Nous* decorre de uma característica que lhe é peculiar: a imiscibilidade, que lhe garante a pureza. Afirma Anaxágoras: "Em todas as coisas há uma porção do *Nous* e há ainda certas coisas nas quais o *Nous* está também" (11 D). Sobre uma matéria divisível ao infinito, o *Nous* exerce apenas uma função motora inicial (o que será criticado pelo Sócrates do *Fédon* de Platão), produzindo na mistura original composta por todas as coisas juntas um movimento rotatório, que se expande por razões meramente mecânicas e ocasiona o surgimento do universo. Todavia, "há coisas nas quais o *Nous* está também" — o que marcaria a distinção, para Anaxágoras, entre seres animados e seres inanimados. Dentre os seres animados, animais e vegetais, o homem se destaca como o mais sábio. Mas sua forma de conhecer não pode depender do *Nous*, que, sempre idêntico a si mesmo, é o mesmo em todos os seres animados. A posição de Anaxágoras diante do problema do conhecimento revela então grande originalidade: os graus de inteligência manifestados pelos seres animados dependem não do *Nous* presente neles, mas da estrutura do corpo a

que o *Nous* está ligado sem se misturar. Segundo o depoimento de Aristóteles, Anaxágoras teria afirmado que "o homem pensa porque tem mãos", tese que mais tarde será combatida (inclusive pelo próprio Aristóteles), quando se intensificar, na sociedade grega, o preconceito contra o trabalho manual, geralmente atribuído a escravos.

ÁTOMOS, VAZIO, MOVIMENTO

As concepções cosmológica e matemática do pitagorismo primitivo eram dependentes da noção de número entendido como sucessão de unidades descontínuas, discretas. Mas permanecia uma questão que comprometia a coerência da visão pitagórica e que Zenão de Eléia assinalou: a do "intervalo" que separaria as unidades. Esse intervalo só poderia ter, no mínimo, o tamanho de uma unidade (mínimo de extensão e de corpo); assim, o número das unidades de extensão "crescia" e cada coisa tendia a tornar-se infinita. Essa *aporia* que Zenão formula ao pitagorismo parece sugerir que a coerência que se buscava para as cosmogonias, desde Tales, dependia não apenas da descoberta de um processo racional de geração das coisas, como também da modificação de certas noções fundamentais, particularmente a de "intervalo" entre as coisas e entre as unidades que as comporiam. Isto é, estava a exigir a reformulação da noção de espaço. Essa reformulação foi, por certo, a principal contribuição da escola atomista ao desenvolvimento do pensamento científico e filosófico. Segundo a tradição, a escola teve início com Leucipo (de Mileto ou de Eléia), mas conheceu a plena aplicação de seus postulados com Demócrito de Abdera. Mais tarde, as teses atomistas irão ressurgir com Epicuro e Lucrecio, no período helenístico da cultura grega.

Quase nada se sabe sobre a vida de Leucipo: alguns autores chegaram mesmo a pôr em dúvida sua existência. Todavia, uma tradição que remonta a

Aristóteles atribui a esse contemporâneo de Empédocles e Anaxágoras (meados do século V a.C) a criação da teoria atomista.

Partindo de colocações do eleatismo — particularmente de que a afirmação do movimento pressupõe o não-ser —, Leucipo e Demócrito teriam concluído que exatamente porque o movimento existe (como mostram os sentidos), o não-ser (corpóreo) existe. Afirma-se, assim, pela primeira vez, a existência do vazio. E nesse vazio é que se moveriam os átomos, partículas corpóreas, insecáveis (indivisíveis fisicamente, embora divisíveis matematicamente). Os átomos apresentavam ainda outras características: seriam plenos (sem vazio interno); em número infinito; invisíveis (devido à pequenez); móveis por si mesmos; sem nenhuma distinção qualitativa; apenas distintos por atributos geométricos — de forma, tamanho, posição (como N se distingue de Z) e, quando agrupados, distintos pelo arranjo (como AN se distingue de NA). Todo o universo estaria, portanto, constituído por dois princípios: o contínuo incorpóreo e infinito (o vazio), e o descontínuo corpóreo (os átomos). Rompe-se, desse modo, o monismo corporalista, que vinha sendo um pressuposto das diversas cosmogonias e cosmologias gregas.

Parece certo que Leucipo e Demócrito admitiam que o movimento primário dos átomos seria em todas as direções, como o da poeira que se vê flutuar no ar, se uma réstia penetra num ambiente escuro. E é lógico que assim fosse, já que, dispersos no vazio, os átomos não teriam nenhuma direção preferencial.

A movimentação dos átomos no vazio faria com que os maiores ficassem mais expostos aos impactos dos demais; além disso, sendo dotados das mais diversas formas, eles não apenas se chocariam como também poderiam se engatar, produzindo agrupamentos. A continuação dos impactos poderia então ocasionar o aparecimento, em vários pontos, de vórtices ou turbilhões, à semelhança de redemoinhos, nos quais os corpos maiores (átomos ou agrupamentos de átomos) tenderiam para o centro. Seria esse o começo de um

universo. Outros poderiam ser produzidos — sucessiva ou simultaneamente, sempre devido a causas mecânicas.

A ÉTICA DO MECANICISMO

Muito pouco se sabe sobre a vida de Demócrito. Seu nascimento em Abdera é situado em cerca de 470 a.C, e sua morte, aproximadamente, em 370 a.C. Vivia ainda, portanto, quando Platão fundou a Academia (c. 387 a.C). Sabe-se, porém, que, além de contribuir para a formulação do atomismo físico, aplicou-se principalmente à solução dos dois problemas que animavam a filosofia de sua época: o do conhecimento e o da ética.

Contemporâneo de Sócrates, Demócrito também busca uma resposta para o relativismo dos sofistas, particularmente para o de seu conterrâneo Protágoras, que afirmava que "o homem é a medida de todas as coisas". A defesa de um conhecimento da *physis* e independente da "medida humana" é feita, por Demócrito, mediante a distinção entre dois tipos de conhecimento: o "bastardo", que seria o conhecimento sensível, a exprimir na verdade as disposições do sujeito antes que a realidade objetiva; e o conhecimento "legítimo", que seria a compreensão racional da organização interna das coisas, ou seja, a compreensão de que a *physis* do universo fragmentava-se na multidão de átomos corpóreos que se moviam no vazio infinito. Daí afirmar: "Por convenção (*nomos*) existe o doce; por convenção há o quente e o frio. Mas na verdade há somente átomos e vazio". Demócrito parece considerar, portanto, que o sujeito tem certa autonomia no ato de conhecer, na medida em que "traduz" qualitativamente (doce, amargo, frio, quente) o que no próprio objeto é determinada constituição atômica. Aquela autonomia, porém, seria restrita: a liberdade de convencionar estaria limitada pelo tipo de átomo que compõe o objeto.

Quanto à ética, Demócrito, do mesmo modo que Sócrates, considerava a "ignorância do melhor" como a causa do erro. Guiado pelo prazer, o homem

deveria saber distinguir o valor dos diferentes prazeres, buscando em sua conduta a harmonia capaz de lhe conceder a calma do corpo — que é a saúde — e a da alma — que seria a felicidade.

Muitos intérpretes do pensamento de Demócrito indagam como o determinismo mecanicista do atomismo pode pretender abrigar uma ética normativa, que prescreve como *deve ser* a conduta humana. Séculos mais tarde, ao adotar a física atomista como sustentação para sua ética, Epicuro introduzirá certo arbítrio (o *clinamen*, o desvio nas trajetórias atômicas) no interior do jogo das forças mecânicas. Em Demócrito isso, porém, não acontece: parece simplesmente justapor a uma física estritamente mecanicista uma ética que pressupõe valores norteadores da conduta humana. Em seu pensamento parecem coexistir, assim, duas ordens de preocupações, não necessariamente interligadas e coesas: a do cientista que procura uma explicação racional para os fenômenos físicos e a do moralista, de índole conservadora, que se empenha em traçar normas para a ação humana, tentando refrear a vaga de relativismo e de individualismo que envolvia a sociedade grega, ameaçando valores e instituições e a anunciar novos tempos e novas idéias.

BIBLIOGRAFIA

AXELOS, K.: *Héraclite et la Philosophie*, Ed. Minuit, Paris, 1962.

BEAUFRET, J.: *Le Poème de Parménide*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

BROCHARD, V.: *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, J. Vrin, Paris, 1954.

BRUN, J.: *Les Présocratiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968. Trad. port. Edições 70, Lisboa, distr. no Brasil por Livraria Martins Fontes, São Paulo.

BUFFIERE, F.: *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*, Les Belles-Lettres, Paris, 1956.

BURNET, J.: *L'Aurore de la Pensée Grecque*, ed. francesa, Payot, Paris, 1952.

BURNET, J.: *Greek Philosophy*, MacMillan, Londres, 1955.

CAZENEUVE, J.: *La Mentalité Archaique*, Armand Colin, Paris, 1961.

CHANTRAINE, P.: *Le Divin et les Dieux chez Homère*, in Fondation Hardt — Pour L'Étude de L'Antiquité Classique: *Entretiens*, 1.1, Vandoeuvres, Genebra, 1952.

CONFORD, F. M.: *Prom Religion to Philosophy*, Harper & Brothers, Nova York, 1957.

FARRINGTON, B.: *Ciência Griega*, Hachette, Buenos Aires, 1957.

FRANKFORT, H. e outros: *Before Philosophy*, Penguin Books, Londres, 1954.

FRENKIAN, A.: *Études Philosophie Présocratique*, J. Vrin, Paris, 1937.

GLOTZ, G.: *História Econômica da Grécia*, trad. port. de *Le Travail dans la Grèce Ancienne*, Cosmos, Lisboa, 1946.

GLOTZ, G.: *A Cidade Grega*, trad. bras., DIFEL — Difusão Editorial S.A., São Paulo, Rio de Janeiro, 1980.

GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962.

JAEGER, W.: *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Econômica, México e Buenos Aires, 1952.

JAEGER, W.: *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, Fondo de Cultura Econômica, Buenos Aires, 1957.

JEANNIÈRE, A.: *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Aubier, Paris, 1959.

KIRK, G. S. e RAVEN, J. E.: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962.

MÉAUTIS, G.: *Les Dieux de la Grèce*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

MICHEL, P.-H.: *De Pythagore à Euclide*, Les Belles-Lettres, Paris, 1950.

MILHAUD, G.: *Les Philosophes Géomètres de la Grèce*, J. Vrin, Paris, 1934.

MONDOLFO, R.: *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Ed. Imán, Buenos Aires, 1955.

MONDOLFO, R.: *O Pensamento Antigo*, Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1964.

MURRAY, G.: *Five Stages of Greek Religion*, A Doubleday Anchor Book, Nova York, 1955.

NILSSON, M. P.: *Historia de la Religiosidad Griega*, Ed. Gredos, Madrid, 1953.

POHLENZ, M.: *La Liberté Grecque*, Payot, Paris, 1956.

PVAMNOUX, C.: *Héraclite ou l'Homme entre les Choses et les Mots*, Les Belles-Lettres, Paris, 1959.

REY, A.: *La Jeunesse de la Science Grecque*, La Renaissance du Livre, Paris, 1933.

ROBIN, L.: *La Pensée Grecque*, Ed. Albin Michel, Paris, 1948.

SAMBURSKY S.: *The Physical World of the Greeks*, MacMillan, Nova York, 1956.

SCHAERER, R.: *l'Homme Antique et la Structure du Monde Intérieur*, Payot, Paris, 1958.

SCHÜHL, P.-M.: *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

SEVERYNS, A.: *Les Dieux d'Homère*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

THOMSON. G.: *Studies in Ancient Greek Society*, vol. II: *The First Philosophers*, Lawrence & Wishart, Londres, 1955.

THOMSON. G.: *Studies in Ancient Greek Society — The Prehistoric Aegean*, Lawrence & Wishart, Londres, 1961.

VERNANT, J.-P.: *Les Origines de la Pensée Grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

VERNANT, J.-P.: *Mythe et Pensée chez les Grecs*, François Maspero, Paris, 1965.

ZAFIROPÜLO, J.: *Anaxagore de Clazomène*, Les Belles-Lettres, Paris, 1948.

ZAFIROPULO, J.: *UÉcole Éléate*, Les Belles-Lettres, Paris, 1950.

ZAFIROPÜLO, J.: *Empédocle d'Agrigente*, Les Belles-Lettres, Paris, 1953.

PARA LER OS FRAGMENTOS DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

I — Os primeiros filósofos gregos em geral escreveram pouco, e em condições que a rigor nos são mal conhecidas. Por exemplo, não sabemos como intitularam seus escritos, ou mesmo se os intitularam, em circunstâncias que não eram certamente as de uma publicação regular. Foram eles que em parte criaram essas circunstâncias, pelas quais um livro naturalmente se apresenta com o título. O destes primeiros escritos, com as exceções correspondentes a uma incipiente variedade de produção, é um só, talvez generalizado pela tradição: "Peri Physeos", i. é, "Sobre a Natureza". Isto é, em lermos. Pois é muito provável que o que os gregos entendiam por "physis" absolutamente não coincide com o que nós, com nossa ciência e nossa tradição, entendemos por "natureza". E mesmo, sem exagerar, o nosso "sobre" que inadvertidamente colamos a "natureza", conforme um velho hábito que em si abriga a possibilidade da dissertação erudita, talvez não corresponda também ao "peri" dos gregos, que é concretamente um "em torno de", e portanto designa, com relação ao escrito, e ao que está escrito, uma aproximação em círculo. Uma

pequena diferença, que implica outra maior, a que abrange o nosso comportamento e o dos gregos com a linguagem, com a fala.

II — Os escritos desses primeiros filósofos na íntegra se perderam todos, como a maior parte da riquíssima literatura grega. O que sobrou deles foram pequenos trechos, às vezes o correspondente a uma página, as vezes pedaços de frases, às vezes uma palavra, inseridos em textos que séculos depois (IV séc. a.C. - VI séc. d.C.) se escreveram e que, alguns por acaso, se salvaram. Sobraram também muitas notícias sobre a vida e a doutrina deles. E sobretudo sobrou, podemos dizer assim, uma interpretação que logo se tornou definitiva, oficial, e que fixou a posição desses pensadores na história da filosofia: enquanto primeiros filósofos, eles começaram um discurso racional, que justamente por estar no início forçosamente não se desenvolveu em todos os planos e articulações, que ele só veio a alcançar numa época de maturidade, por exemplo na obra de Aristóteles, já devidamente articulada numa lógica, numa ética, numa física e numa metafísica. Nessa perspectiva de uma história da filosofia, eles ficaram numa espécie de galeria de honra, onde vagamente se lhes reconhecia o mérito de terem começado, um mérito um tanto suspeito, pois secretamente minado pela orgulhosa convicção, nos que o reconheciam, de um natural adiantamento, progresso, e portanto vantagem, superioridade dos que vieram depois deles.

III — Essa perspectiva se cristalizou no fim do mundo antigo e durou cristalinamente até a época moderna. Os estudos clássicos do Renascimento iniciaram um processo de investigação que a longo prazo faria estremecer as linhas nítidas desse quadro. Num impulso paralelo ao dos navegadores, os humanistas descobriram os textos gregos que estavam marginalizados numa cultura unificada e homogênea (podemos dizer planificada?) como a da Idade Média cristã. Descobriram e editaram, e traduziram e comentaram. O seu trabalho prosseguiu metodicamente, no âmbito das academias e universidades, inspirando movimentos literários, provocando reações, mas sobretudo

conquistando um terreno próprio, o da pesquisa filológica, cuja importância na formação de uma atitude crítica moderna ainda está por ser historiada. A filologia tem continuado e ampliado extraordinariamente, sobretudo do século XIX para cá, o processo de descobrimento dos textos gregos iniciado pelos humanistas da Renascença. Um descobrimento em conexão com a história, a filosofia, a teoria literária, a psicologia e a antropologia, e muitas vezes em luta contra o esclerosamento do próprio ideal de educação, que com ele se tornou possível. Pois o ideal de uma cultura livre do espírito, paulatinamente circunscrito numa pedagogia humanista a serviço de uma classe, passou a ser também invocado e talvez mais bem servido em outros setores e atividades intelectuais, que denunciavam o modelo clássico em nome de uma construção própria do saber, garantida pela ciência.

IV — A pesquisa filológica clássica paradoxalmente lucrou com essa nova situação. Deslocada de uma posição honrosa mas esterilizante, que a condenava a uma atividade mais ou menos apologética, ela pôde exercer-se livremente, ao lado de outras ciências humanas, numa zona franca donde inclusive ela contribui para o devido questionamento de novo ideal formador, científico, que por sua vez é ameaçado de esclerosamento e entra em crise. Nas últimas décadas do século XIX um grande filósofo, Friedrich Nietzsche, que começou sua carreira como professor de filosofia clássica, contribuiu decisivamente para essa virada benéfica dos estudos clássicos. Nietzsche redescobriu os pré-socráticos. Numa nova visão que, na esteira do romantismo, ele nos deu do mundo grego, aqueles pensadores avultaram, ao lado dos poetas trágicos, com dimensões que absolutamente não cabiam no quadro tradicional de um desenvolvimento filosófico culminante em Aristóteles, nem mesmo no perspectivismo histórico mais amplo, traçado pelo hegelianismo recente. Libertados desses esquemas, eles são invocados por Nietzsche em sua polêmica contra a cultura da época, cujas raízes ele procura seguir até o racionalismo socrático e platônico, e mostrados em sua solidariedade profunda com a

espiritualidade agonística do mundo grego, um mundo inteiramente deformado pelas lentes de nossa visão tradicional, cristã e racionalista.

V — As intuições geniais de Nietzsche, afetando a ortodoxia de pontos de vista tradicionais sobre os primeiros pensadores gregos, estimularam por isso mesmo a investigação filológica. No começo deste século, outro helenista alemão, Hermann Diels, coligiu todos os documentos antigos que se referiam à vida e à doutrina dos pré-socráticos ou que continham alguma citação deles, e publicou então o seu monumental Os Fragmentos dos Pré-Socráticos, que se tornou uma obra de consulta básica para os numerosos trabalhos de interpretação crítica, desde então aparecidos. A rica profusão destes tem o seu preço e a sua glória. O preço é a própria massa de comentários que mais se amontoa sobre os fragmentos do que os esclarece, numa sedimentação residual de repetições e inutilidades. E n glória é o valor de algumas obras e comentários de filólogos, de historiadores da filosofia e de filósofos, que às vezes conseguem fazer falar esses fragmentos tom uma linguagem inesperada, que estava encoberta por uma literalidade opaca ou por um relacionamento enganoso.

Entre esse bons comentários, de inspiração e tendências diferentes, cabe ressaltar os de outro filósofo alemão, Martin Heidegger, que os tem feito com a mesma radicalidade de um Hegel, de um Nietzsche, e sob o impulso de uma reflexão poderosa sobre a essência do pensamento ocidental. Heidegger tem insistido particularmente a respeito de alguns daqueles primeiros pensadores, na grandeza própria de princípio da filosofia, que por essência é maior que qualquer desenvolvimento, sempre dele dependente, e afinal uma obra de epígonos — uma idéia que subverte os nossos critérios de avaliação, que aponta para a evidência de que todo pensamento, para ser grande e original, tem de se situar na árdua posição de princípio, e que enfim nos acena com a possibilidade de um pensamento original, contra um conhecimento digerido e condicionado pela grande organização do saber contemporâneo. Em relação

com essa idéia, ele analisa algumas noções do pensamento pré-socrático, como as de on, alétheia e lógos, que em geral traduzimos por ser, verdade e razão, mas que ele mostra não corresponder a essas traduções, o que de entrada nos desvia do acesso àquele pensamento. E essas análises se incorporam numa reflexão profundamente atual, que com elas interroga sobre o sentido último da ciência e da técnica modernas, que persegue uma filiação subterrânea destas à tradição metafísica do Ocidente, cujo superamento se impõe desde então como um tema necessário.

VI — As considerações precedentes, que mal esboçam alguns aspectos de uma problemática de interpretação dos fragmentos, têm apenas a pretensão imediata de justificar a composição em certo sentido heterogênea do presente volume.

Para cada pensador distribui-se a matéria textual em quatro itens, correspondentes a uma pequena notícia biográfica, à doxografia antiga (os textos antigos referentes a) doutrina de cada um), aos fragmentos e por fim aos textos modernos.

A doxografia e os fragmentos foram extraídos da obra de Diels, e a numeração dos últimos corresponde à desse. Ambos foram traduzidos diretamente do grego, e para alguns dos fragmentos sentiu-se a necessidade de notas explicativas, limitadas a problemas semânticos importantes, que a tradução em geral dissimula. Outras muitas seriam necessárias, quase para cada fragmento, ainda que isso implique geralmente o risco de orientar demais uma primeira leitura. Definitivamente desalojados de seu contexto original, os fragmentos estão à mercê das pesquisas e comentários.

Por isso mesmo se pensou na conveniência de acrescentar ao acervo antigo alguns textos modernos, e de fazer ver assim, diretamente, a projeção do que à primeira vista parece insignificante, ou quase, em páginas densas de reflexão sobre o que mais de perto nos concerne. Que se confrontem esses textos entre si na diversidade dos seus enfoques. Que se tente fazer uma ponte entre o

conjunto deles e, a uma distância de milênios, a doxografia antiga, em geral dependente de poderosa interpretação aristotélica ou de uma parenética cristã. Através desses confrontos e percursos, nem sempre fáceis, se evitará pelo menos a bisonha atitude de auto-suficiência, tão pronta a se equivocar diante do óbvio. "A largura do sol é a de um pé humano", disse Heráclito, e séculos mais tarde um doxógrafo mal conhecido citou o seu dito. Herdeiros de Copérnico e contemporâneos dos astronautas, lemos hoje o fragmento como o turista rico vê um pedaço de coluna do templo desfeito, e podemos até nos dar ao luxo de uma meditação edificante sobre os começos veneráveis de uma ciência nascente. E preciso respeitá-los!

Entretanto, apesar de nossa educação, o óbvio não está aí, no horizonte de nossas ilustres cabeças. Ele nos faz tropeçar porque justamente está ao nosso pé.¹ Para dizermos que o sol tem a largura deste é preciso nos deitar, levantar o pé e medir: do tamanho do nosso pé, o sol em sua forma visível desaparece! Pelo detalhe dessa operação vê-se bem que Heráclito não está formulando algo como o embrião de uma hipótese científica. O que ele disse continua válido e talvez mais ainda num mundo de copernicianos e astronautas. O jogo do aparecer e desaparecer das coisas, inclusive da própria fonte desse aparecer, ainda se faz pela intervenção dos nossos próprios membros. Com o bom pé dos caminhos habituais também palmilhamos outros, mais nobres (método em grego é caminho). Assim somos feitos.

Situações como esta podem configurar-se a cada aparente banalidade no dizer dos fragmentos. Que o leitor saiba encontrá-las e explorá-las, e em vez de um entendimento fácil e digerido descobrirá em si uma indagação sobre o que há de mais radical em nossa cultura, em nosso destino e em nossa vida. Assim começa a filosofia, como também está nos fragmentos.

São Paulo, 23 de abril de 1973

José Cavalcante de Souza

¹ Cf. a interpretação de Jean Bollack, em *Héraclite ou la Sparation*, Paris, 1972.

TALES DE MILETO

(CERCA DE 625/4-558 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

TALES, DE ASCENDÊNCIA fenícia, era natural da Jônia, na Ásia Menor, cidade famosa pelo florescente comércio marítimo, pátria também de Anaximandro e Anaxímenes. Floresceu² pelo ano de 585 a.C. Segundo a tradição, é o primeiro físico grego ou investigador das coisas da natureza como um todo. De suas idéias, no entanto, pouco se conhece; nem há certeza de que tenha escrito um livro. Também não se conhecem fragmentos seus. Sua doutrina só nos foi transmitida pelos doxógrafos.

A - DOXOGRAFIA³

Trad. de Wilson Regis

1. ARISTÓTELES, *Metafísica, I, 3. 983 b 6* (DK 11 A 12).

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 subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento (stokheion), 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 à natureza destes princípios, nem todos dizem o mesmo. Tales, o fundador de tal filosofia,

² Florescimento (florescer) -vida), a flor (da idade) em grego, *acmé*: literalmente, ponta; sentido figurado, o ponto mais alto (da é o período de máxima atividade de um filósofo. (N. do A.)

³ A numeração da Doxografia é desta edição, dando-se a numeração de Diels-Kranz entre parênteses. Quanto aos *Fragmentos*, conservou-se a numeração de Diels-Kranz. (N. do E)

diz ser água [o princípio] (é por este motivo também que ele declarou que a terra está sobre 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 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,⁴ teriam a respeito da natureza formado a mesma concepção. Pois consideram Oceano e Tétis os pais da geração e o juramento dos deuses a água, chamada pelos poetas de Estige; pois o mais venerável é o mais antigo; ora, o juramento é o mais venerável.

2. SIMPLÍCIO, Física, 23, 22 (DK 11 A 13).

Alguns dos que afirmam um só princípio de movimento — Aristóteles, propriamente, chama-os de físicos — consideram que ele é limitado; assim Tales de Mileto, filho de Examias, e Hipão, que parece ter sido ateu, afirmavam que água é o princípio, tendo sido levados a isto pelas (coisas) que lhes apareciam segundo a sensação; pois o quente vive com o úmido, as coisas mortas ressecam-se, as sementes de todas as coisas são úmidas e todo alimento é suculento. Onde é cada coisa, disto se alimenta naturalmente: água é o princípio da natureza úmida e é continente de todas as coisas; por isso supuseram que a água é princípio de tudo e afirmaram que a terra está deitada sobre ela. Os que supõem um só elemento afirmam-no ilimitado em extensão, como Tales diz da água.

3. ARISTÓTELES, Da Alma, 5, 422 a 7 (DK 11 A 22).

E afirmam alguns que ela (a alma) está misturada com o todo. É por isso que, talvez, também Tales pensou que todas as coisas estão cheias de deuses. Cf. Platão *Leis*, X, 899 B. Parece também que Tales, pelo que se conta, supôs que a

⁴ Em grego, *theologésantas* = tendo teologizado. (N. do E.)

alma é algo que se move, se é que disse que a pedra (ímã) tem alma, porque move o ferro.

B - CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

A PROPOSIÇÃO DE Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela, a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato — um recuar diante dele. Os gregos consideram o sol, as montanhas, os rios, etc. como forças autônomas, honrando-os como deuses, elevados pela fantasia a seres ativos, móveis, conscientes, dotados de vontade. Isto gera em nós a representação da pura criação pela fantasia — animação infinita e universal, figuração, sem unidade simples. Com esta proposição está aquietada a imaginação selvagem, infinitamente colorida, de Homero; este dissociar-se de uma infinidade de princípios, toda esta representação de que um objeto singular é algo que verdadeiramente subsiste para si, que é uma força para si, autônoma e acima das outras, é sobressumida⁵ e assim está posto que só há um universal, o universal ser em si e para si, a intuição simples e sem fantasia, o pensamento de que apenas um é. Este universal está, ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição, com a existência do mundo.

O primeiro estado de coisas que reside no que foi dito é o fato de que a existência singular não possui autonomia alguma, não é nada de verdadeiro em si e para si, apenas algo accidental, uma modificação. Mas

O estado de coisas afirmativo é que do um emerge todo o resto, que o um permanece nisto a substância de todo o resto, sendo unicamente uma

⁵ Original alemão: *aufgehoben*. (N. do E.)

determinação casual e exterior pela qual a existência singular se torna; também a situação de que toda existência singular é passageira, isto é, que perde a forma do singular e novamente torna-se universal, água. Isto é o elemento filosófico, que o um seja o verdadeiro. Aquela separação do absoluto do finito é, portanto, enfrentada: mas ela não deve ser tomada assim que o um se situe do lado de lá e aqui o mundo finito — como ocorre muitas vezes na representação comum de Deus, representação em que se atribui ao mundo uma constância, em que muitas vezes se representem dois tipos de uma realidade, um mundo sensível e um supra-sensível da mesma dignidade. O ponto de vista filosófico é que somente o um é a realidade verdadeiramente efetiva: real deve ser tomado aqui em sua alta significação — na vida cotidiana chamamos tudo de real.

O segundo aspecto a considerar é que o princípio entre os filósofos antigos possui, primeiro, uma forma física determinada. Vê-se certamente que a água é um elemento, um momento no todo em geral, uma força física universal; mas outra coisa é que a água seja uma existência singular como todas as outras coisas naturais. Temos esta consciência — a necessidade da unidade nos impele para isso — de reconhecer algo universal para as coisas singulares; mas a água também é uma coisa singular. Aqui está a falha; aquilo que deve ser verdadeiro princípio não precisa ter uma forma unilateral e singular, mas a diferença mesma deve ser de natureza universal. A forma deve ser totalidade da forma; isto é a atividade e a autoconsciência mais alta do princípio espiritual, que a forma se tenha elevado pelo esforço para a forma absoluta — o princípio do espiritual. Isto é o mais profundo e, assim, o que vem por último. Aqueles princípios são figuras singulares, e isto é, por conseguinte, o aspecto falho. A passagem do universal para o singular é, portanto, um ponto essencial e ele entra na determinação da atividade: para isto existe então a necessidade.

(Preleções sobre a História da Filosofia, pp. 203-205) 2. Friedrich Nietzsche⁶

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

III. A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de *todas* as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: "Tudo é um". A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego. Se tivesse dito: "Da água provém a terra", teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações da natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor — a proposição: "Tudo é um".

E notável a violência tirânica com que essa crença trata toda a empiria: exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os

⁶ *Os Filósofos Trágicos*. Este título, que deve ser tomado estritamente em sentido nietzschiano, não é de Nietzsche: apenas obedece a uma indicação do autor, que diz: "Os filósofos antigos, os eleatas, Heráclito, Empédocles, são filósofos trágicos". Também não se trata de um livro de Nietzsche, mas de uma reunião de textos sobre os pré-socráticos. Os cinco primeiros pertencem ao ensaio *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, de 1873 (edição Kröner, vol- I). Os três últimos são notas e planos de curso, do vol. XIX das *Obras Completas** (edição de 1903). Assim prevenido de que este é um livro artificial, o leitor poderá também desmontá-lo* e aproveitá-lo em pelo meros dois sentidos muito fecundos: como suplemento ao estudo dos pré-socráticos ou como via de acesso à compreensão de Nietzsche. (N. do T.) " E o que se fez nesta edição, destacando cada parte para o respectivo pré-socrático comentado. (N. do E.)

tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência. Sobre leves esteios, ela salta para diante: a esperança e o pressentimento põem asas em seus pés. Pesadamente, o entendimento calculador arqueja em seu encaixo e busca esteios melhores para também alcançar aquele alvo sedutor, ao qual sua companheira mais divina já chegou. Dir-se-ia ver dois andarilhos diante de um regato selvagem, que corre rodopiando pedras; o primeiro, com pés ligeiros, salta por sobre ele, usando as pedras e apoiando-se nelas para lançar-se mais adiante, ainda que, atrás dele, afundem bruscamente nas profundezas. O outro, a todo instante, detém-se desamparado, precisa antes construir fundamentos que sustentem seu passo pesado e cauteloso; por vezes isso não dá resultado e, então, não há deus que possa auxiliá-lo a transpor o regato.

O que, então, leva o pensamento filosófico tão rapidamente a seu alvo? Acaso ele se distingue do pensamento calculador e mediador por seu vôo mais veloz através de grandes espaços? Não, pois seu pé é alçado por uma potência alheia, lógica, a fantasia. Alçado por esta, ele salta adiante, de possibilidade em possibilidade, que por um momento são tomadas por certezas; aqui e ali, ele mesmo apanha certezas em vôo. Um pressentimento genial as mostra a ele e adivinha de longe que nesse ponto há certezas demonstráveis. Mas, em particular, a fantasia tem o poder de captar e iluminar como um relâmpago as semelhanças: mais tarde, a reflexão vem trazer seus critérios e padrões e procura substituir as semelhanças por igualdades, as contigüidades por causalidades. Mas, mesmo que isso nunca seja possível, mesmo no caso de Tales, o filosofar indemonstrável tem ainda um valor; mesmo que estejam rompidos todos os esteios quando a lógica é a rigidez da empiria quiseram chegar até a proposição "Tudo é água", fica ainda, sempre, depois de destroçado o edifício científico, um resto; e precisamente nesse resto há uma força propulsora e como que a esperança de uma futura fecundidade.

Naturalmente não quero dizer que o pensamento, em alguma limitação ou enfraquecimento, ou como alegoria, conserva ainda, talvez, uma espécie de "verdade": assim como, por exemplo, quando se pensa em um artista plástico diante de uma queda d'água, e ele vê, nas formas que saltam ao seu encontro, um jogo artístico e prefigurador da água, com corpos de homens e de animais, máscaras, plantas, falésias, ninfas, grifos e, em geral, com todos os protótipos possíveis: de tal modo que, para ele, a proposição "Tudo é água" estaria confirmada. O pensamento de Tales, ao contrário, tem seu valor — mesmo depois do conhecimento de que é indemonstrável — em pretender ser, em todo caso, não-místico e não-alegórico. Os gregos, entre os quais Tales subitamente destacou tanto, eram o oposto de todos os realistas, pois propriamente só acreditavam na realidade dos homens e dos deuses e consideravam a natureza inteira como que apenas um disfarce, mascaramento e metamorfose desses homens-deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório. Justamente por isso era tão incrivelmente difícil para eles captar os conceitos como conceitos: e, ao inverso dos modernos, entre os quais mesmo o mais pessoal se sublima em abstrações, entre eles o mais abstrato sempre confluía de novo em uma pessoa. Mas Tales dizia: "Não é o homem, mas a água, a realidade das coisas"; ele começa a acreditar na natureza, na medida em que, pelo menos, acredita na água. Como matemático e astrônomo, ele se havia tornado frio e insensível a todo o místico e o alegórico e, se não logrou alcançar a sobriedade da pura proposição "Tudo é um" e se deteve em uma expressão física, ele era, contudo, entre os gregos de seu tempo, uma estranha raridade. Talvez os admiráveis órficos possuíssem a capacidade de captar abstrações e de pensar sem imagens, em um grau ainda superior a ele: mas estes só chegaram a exprimi-lo na forma da alegoria. Também Ferécides de Siros, que está próximo de Tales no tempo e em muitas das concepções físicas, oscila, ao exprimi-las, naquela região intermediária em que o mito se casa com a alegoria: de tal modo que, por exemplo, se aventura a comparar a Terra com um

carvalho alado, suspenso no ar com as asas abertas, e que Zeus, depois de sobrepujar Kronos, reveste de um faustoso manto de honra, onde bordou, com sua própria mão, as terras, águas e rios. Contraposto a esse filosofar obscuramente alegórico, que mal se deixa traduzir em imagens visuais, Tales é um mestre criador, que, sem fabulação fantástica, começou a ver a natureza em suas profundezas. Se para isso se serviu, sem dúvida, da ciência e do demonstrável, mas logo saltou por sobre eles, isso é igualmente um caráter típico da cabeça filosófica. A palavra grega que designa o "sábio" se prende, etimologicamente, a *sapio*, eu saboreio, *sapiens*, o degustador, *sisyphos*, o homem do gosto mais apurado; um apurado degustar e distinguir, um significativo discernimento, constitui, pois, segundo a consciência do povo, a arte peculiar do filósofo. Este não é prudente, se chamamos de prudente àquele que, em seus assuntos próprios, sabe descobrir o bem. Aristóteles diz com razão: "Aquilo que Tales e Anaxágoras sabem será chamado de insólito, assombroso, difícil, divino, mas inútil, porque eles não se importavam com os bens humanos". Ao escolher e discriminar assim o insólito, assombroso, difícil, divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência. A ciência, sem essa seleção, sem esse refinamento de gosto, precipita-se sobre tudo o que é possível saber, na cega avidez de querer conhecer a qualquer preço; enquanto o pensar filosófico está sempre no rastro das coisas dignas de serem sabidas, dos conhecimentos importantes e grandes. Mas o conceito de grandeza é mutável, tanto no domínio moral quanto no estético: assim a filosofia começa por legislar sobre a grandeza, a ela se prende uma doação de nomes. "Isto é grande", diz ela, e com isso eleva o homem acima da avidez cega, desenfreada, de seu impulso ao conhecimento. Pelo conceito de grandeza, ela refreia esse impulso: ainda mais por considerar o conhecimento máximo, da essência e do núcleo das coisas, como alcançável e alcançado. Quando Tales diz: "Tudo é água", o homem estremece e se ergue do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas,

presente a solução última das coisas e vence, com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento. O filósofo busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos; enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o religioso, à espreita de fins e causalidades como o homem de ciência, enquanto se sente dilatar-se até a dimensão do macrocosmo, conserva a lucidez para considerar-se friamente como o reflexo do mundo, essa lucidez que tem o artista dramático quando se transforma em outros corpos, fala a partir destes e, contudo, sabe projetar essa transformação para o exterior, em versos escritos. O que é o verso para o poeta, aqui, é para o filósofo o pensar dialético: é deste que ele lança mão para fixar-se em seu enfeitiçamento, para petrificá-lo. E assim como, para o dramaturgo, palavra e verso são apenas o balbucio em uma língua estrangeira, para dizer nela o que viveu e contemplou e que, diretamente, só poderia anunciar pelos gestos e pela música, assim a expressão daquela intuição filosófica profunda pela dialética e pela reflexão científica é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes. Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água!

(A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, § 3)

ANAXIMANDRO DE MILETO

(CERCA DE 610-547 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

CONCIDADÃO, DISCÍPULO e sucessor de Tales. Geógrafo, matemático, astrônomo e político. De sua vida, praticamente nada se sabe. Em compensação, os relatos doxográficos nos dão conta de que escreveu um livro, intitulado Sobre a Natureza, tido pelos gregos como a primeira obra filosófica no seu idioma. Infelizmente o livro se perdeu, restando-nos apenas um fragmento e notícias de filósofos e escritores posteriores. Atribui-se a Anaximandro a confecção de um mapa do mundo habitado, a introdução na Grécia do uso do gnômon e a medição das distâncias entre as estrelas e o cálculo de sua magnitude (é o iniciador da astronomia grega). Ampliando a visão de Tales, foi o primeiro a formular o conceito de uma lei universal presidindo o processo cósmico total.

A - DOXOGRAFIA

Trad. de Wilson Regis

1. SIMPLÍCIO, Física, 24, 13 (DK 12 A 9).

DENTRE OS QUE AFIRMAM que há um só princípio, móvel e ilimitado, Anaximandro, filho de Praxíades, de Mileto, sucessor e discípulo de Tales, disse que o *ápeiron* (ilimitado) era o *princípio* e o elemento das coisas existentes. Foi o primeiro a introduzir o termo princípio. Diz que este não é a água nem algum dos chamados elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitada, e dela nascem os céus e os mundos neles contidos: "Donde a geração...do tempo". (É o fragmento 1, p. 16.) Assim ele diz em termos acentuada-mente poéticos. É manifesto que, observando a transformação recíproca dos quatro elementos, não achou apropriado fixar um destes como substrato, mas algo diferente, fora estes. Não atribui então a geração ao elemento em mudança, mas à separação dos

contrários por causa do eterno movimento. É por isso que Aristóteles o associou aos da escola de Anaxágoras. 150,24. Contrários são quente e frio, seco e úmido e outros. Cf. — Aristóteles, *Física*, I 4.187 a 20. Segundo uns, da unidade que os contém, procedem, por divisão, os contrários, como diz Anaximandro. Outros afirmam existir a unidade e multiplicidade dos seres, como Empédocles e Anaxágoras. Estes fazem proceder tudo da mistura por divisão.

2. ARISTÓTELES, *Física*, III, 4. 203 b 6 (DK 12 A 15).

Pois tudo ou é princípio ou procede de um princípio, mas do ilimitado não há princípio: se houvesse, seria seu limite. E ainda: sendo princípio, deve também ser não-engendrado e o indestrutível, porque o que foi gerado necessariamente tem fim e há um término para toda destruição. Por isso, assim dizemos: não tem princípio, mas parece ser princípio das demais coisas e a todas envolver e a todas governar, como afirmam os que não postulam outras causas além do ilimitado, como seria Espírito (Anaxágoras) ou Amizade (Empédocles). E é isto que é o divino, pois é "imortal e imperecível" (Fragmento 3), como dizem Anaximandro e a maior parte dos físicos.

3. ARISTÓTELES, *Meteorologia*, II, 1.353 b 6 (DK 12 A 27).

Era úmida, no princípio, toda a região em volta da terra. Ao ser ressecada pelo sol, a parte em evaporação origina os ventos e as revoluções do sol e da lua; o que sobra é mar. Pensam, portanto, que o mar se torna menor por estar secando e, finalmente, um dia secará de todo. — Alexandre de Afrodísias, para a passagem 67,3: Alguns deles afirmam ser o mar resíduo da primeira umidade, pois, sendo úmida a região em volta da terra, depois uma parte da umidade por ação do sol evaporava-se e disso se originavam ventos e órbitas do sol e da lua, como se por essas evaporações e exalações também aquelas (i. é, a umidade e região) fizessem as órbitas; donde a evolução desta (i. é, da umidade primeira) é diretriz para a deles (do sol e da lua), volvendo eles em torno nesse sentido. Mas a outra parte dela, depositada nos lugares côncavos da terra, é mar: por isso ele

se torna menor sempre que é ressecado pelo sol e por fim um dia ele será seco. Desta opinião foram, segundo narra Teofrasto, Anaximandro e Diógenes.

B - FRAGMENTOS

Trad. de Cavalcante de Souza

1. SIMPLÍCIO, Física, 24,13.

(Em DISCURSO DIRETO:) ... Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.

2. HIPÓLITO, Refutação, 1,6,1.

Esta (a natureza do ilimitado, ele diz que) é sem idade e sem velhice.

3. ARISTÓTELES, Física, 111, 4. 203 b.

Imortal... e imperecível (o ilimitado enquanto o divino).

C - CRÍTICA MODERNA

1. Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

IV. ENQUANTO O tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delineia de neblinas, já a imagem de seu grande sucessor nos fala muito mais claramente. Anaximandro de Mileto, o primeiro escritor filosófico dos antigos, escreve como escreverá o filósofo típico, enquanto solicitações alheias não o despojaram de sua desenvoltura e de sua ingenuidade: em inscrições sobre pedra, estilo grandioso, frase por frase, cada uma testemunha de uma nova iluminação e expressão do demorar-se em contemplações sublimes. O pensamento e sua forma são marcos de milha na senda que conduz àquela sabedoria altíssima. Nessa concisão lapidar, diz Anaximandro uma vez: "De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a

necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo".⁷ Enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista, inscrição oracular sobre a pedra limiar da filosofia grega, como te interpretaremos?

O único moralista seriamente intencionado de nosso século, nos *Parerga* (volume II, capítulo 12, suplemento à doutrina do sofrimento do mundo, apêndice aos textos conexos), depõe sobre nosso coração uma consideração similar. "O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer." Quem lê essa doutrina na fisionomia de nossa sorte humana universal e já reconhece a má índole fundamental da cada vida humana no simples fato de nenhuma delas suportar ser considerada atentamente e mais de perto — embora nosso tempo habituado à epidemia biográfica pareça pensar de outro modo, e mais favoravelmente, sobre a dignidade do homem — quem, como Schopenhauer, ouviu, "nas alturas dos ares hindus", a palavra sagrada do valor moral da existência, dificilmente poderá ser impedido de fazer um metáfora altamente antropomórfica e de tirar aquela doutrina melancólica de sua restrição à vida humana para aplicá-la, por transferência, ao caráter universal de toda existência.

Pode não ser lógico, mas, em todo caso, é bem humano e, além disso, está no estilo do salto filosófico descrito antes, considerar agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno, digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir. Tudo o que alguma vez veio a ser, também perece outra vez, quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio: por toda parte, onde podem ser percebidas

⁷ As citações dos pré-socráticos são todas traduzidas do alemão: interessa reproduzir fielmente a tradução que Nietzsche lhes dá, para compreender sua interpretação. (N. do T.)

propriedades, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental. Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e consiste nelas, pode ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente, conclui Anaximandro, não pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo. Para que o vir-a-ser não cesse, o ser originário tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexauribilidade — como comumente admitem os comentadores de Anaximandro —, mas em ser destituído de qualidades determinadas, que levam a sucumbir: e é por isso, também, que ele traz o nome de "o indeterminado".⁸ O ser originário assim denominado está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser. Essa unidade última naquele "indeterminado", matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, e poderia, por isso, ser tomada como equivalente à "coisa-em-si" kantiana.

E certo que quem é capaz de se pôr a discutir com outros sobre o que tenha sido propriamente essa proto-matéria, se é porventura uma coisa intermediária entre ar e água, ou talvez entre ar e fogo, não entendeu nosso filósofo: o mesmo se pode dizer dos que perguntam seriamente se Anaximandro pensou sua proto-matéria como mistura de todas as matérias existentes. Temos, antes, de dirigir nosso olhar ao ponto de onde podemos aprender que Anaximandro já não mais tratou a pergunta pela origem deste mundo de maneira puramente física, e de orientá-lo segundo aquela proposição lapidar apresentada no início. Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a ser expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer algo que tem direito de ser! De onde vem aquele incansável vir-a-ser e engendrar, de

⁸ Esta tradução de *ápeiron* — habitualmente: *o sem-limite*, *o ilimitado* ou "o infinito" (Diels) — legitima-se, pelo menos, na tradição do idealismo pós-kantiano, que estabelece a estrita equivalência entre *determinação* (*Bestimmung*) e *limite* (*Grenze*). Repare-se que é essa *indeterminação* que permite aproximá-lo da coisa-em-si de Kant. (N. do T.)

onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infundável lamento mortuário em todo o reino do existir? Desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade originária das coisas, Anaximandro refugiou-se em um abrigo metafísico, do qual se debruça agora, deixa o olhar rolar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: "O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorais-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser?".

Para um homem que faz tais perguntas, cujo pensar arrebatado rompe constantemente as malhas empíricas para logo lançar-se no mais alto vôo supralunar, nem todo modo de viver pode ter sido bem-vindo. De bom grado aceitamos a tradição de que ele se apresentava em indumentária particularmente cerimoniosa e mostrava um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Vivia como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói. Em tudo ele foi o grande modelo de Empédocles. Seus concidadãos elegeram-no para conduzir uma colônia emigrante — talvez se alegrassem de poder ao mesmo tempo venerá-lo e desvencilhar-se dele. Também seu pensamento emigrou, e fundou colônias: em Efeso e Eléia não se desvencilharam dele e, se não puderam decidir-se a permanecer onde ele estava, sabiam, contudo, que foram guiados por ele ao lugar de onde agora, sem ele, se dispunham a prosseguir.

Tales mostra a necessidade de simplificar o reino da pluralidade e reduzi-lo a um mero desdobramento ou disfarce da *única* qualidade existente, a água. Anaximandro o ultrapassa em dois passos. Pergunta-se, da primeira vez: "Mas,

se há em geral uma unidade eterna, como é possível aquela pluralidade?", e deduz a resposta do caráter contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesmo. Sua existência se torna para ele um fenômeno moral, que não se legitima,

mas se penitencia, perpetuamente, pelo sucumbir. Mas, em seguida, ocorre-lhe a pergunta: "Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo há muito tempo, uma vez que já transcorreu toda uma eternidade de tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser?" Ele só sabe salvar-se dessa pergunta por possibilidades místicas: o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno, as condições para o declínio daquele ser em um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas tem desde sempre uma índole tal que não se pode prever nenhum término para aquele sair dos seres isolados do seio do "indeterminado". Aqui ficou Anaximandro: isto é, ficou nas sombras profundas que, como gigantescos fantasmas, deitam-se sobre a montanha de uma tal contemplação do mundo. Quanto mais se procurava aproximar-se do problema — como, em geral, pode nascer, por declínio, do indeterminado o determinado, do eterno o temporal, do justo a injustiça —, maior se tornava a noite.

(A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, § 4)

ANAXÍMENES DE MILETO

(CERCA DE 585-528/5 A.C)

DADOS BIOGRÁFICOS

ANAXÍMENES FOI discípulo e continuador de Anaximandro. Escreveu sua obra, Sobre a Natureza, também em prosa. — Dedicou-se especialmente à meteorologia. Foi o primeiro a afirmar que a Lua recebe sua luz do Sol. — Os antigos consideravam Anaxímenes a figura principal da escola de Mileto.

A - DOXOGRAFIA

Trad. de Wilson Régis

1. SIMPLÍCIO, Física, 24, 26 (DK 13 A 5).

ANAXÍMENES DE MILETO, filho de Eurístrates, companheiro de Anaximandro, afirma também que uma só é a natureza subjacente, e diz, como aquele, que é ilimitada, não porém indefinida, como aquele (diz), mas definida, dizendo que ela é ar. Diferencia-se nas substâncias, por rarefação e condensação. Rarefazendo-se, torna-se fogo; condesando-se, vento, depois nuvem, e ainda mais, água, depois terra, depois pedras, e as demais coisas (provêm) destas. Também ele faz eterno o movimento pelo qual se dá a transformação 22, 9. É preciso saber que uma coisa é o ilimitado e limitado em quantidade, o que era próprio dos que afirmavam serem muitos os princípios, e outra coisa é o ilimitado e limitado em grandeza, o que precisamente... se adapta ao caso de Anaximandro e Anaxímenes, que supõem o elemento único e ilimitado em grandeza. — Pois só a respeito deste (Anaxímenes) Teofrasto, na *História*, falou da rarefação e condensação, mas é evidente que também os outros se serviam (das noções) de rarefação e condensação.

B - FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

1. PLUTARCO, De Prim. Frig., 7, 947 F.

O CONTRAÍDO E condensado da matéria ele diz que é frio, e o ralo e o frouxo (é assim que ele se expressa) é quente.

2. AECIO, 1,3. 4.

Como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo sopra e ar o mantém.

2a. IDEM, II, 22.

O sol largo como uma folha.

C - CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

E.M LUGAR DA MATÉRIA indeterminada de Anaximandro, põe ele novamente um elemento determinado da natureza (o absoluto numa forma real) — em vez da água de Tales, o ar. Ele achava, com certeza, que para a matéria era necessário um ser sensível; e o ar possui, ao mesmo tempo, a vantagem de ser o mais liberto de forma. Ele é menos corpo que a água; não o vemos, apenas experimentamos seu movimento. Dele tudo emana e nele tudo se dissolve.⁹ Ele o determinou igualmente como infinito.¹⁰ Diógenes Laércio diz que o princípio é o ar e o infinito,¹¹ como se fossem dois princípios. Mas Simplício¹² diz expressamente que "para Anaxímenes o ser originário foi uma natureza infinita e *una*, como para Anaximandro, só não, como para ele, uma natureza infinita, mas uma determinada, a saber o ar", que ele, porém, parece ter concebido como algo animado. Plutarco determina a maneira de representação de Anaxímenes, que do

⁹ Plutarco, *Das Sentenças dos Filósofos*, I, 3.

¹⁰ Cícero, *Da Natureza dos Deuses*, I, 10.

¹¹ *houlos arkhèn aéra eípe kaí tò cípeiwn*. Porém, pode-se também tomar *arkhèn ka) ápeiron* como sujeito e *aéra* como predicado da frase.

¹² Comentário a Aristóteles, *Física*, I, 6.

ar (posteriores chamaram-no éter) tudo se produz e nele se dissolve, mais precisamente assim: "Como nossa alma, que é ar, nos mantém unidos (*syncratei*), assim um espírito (*pneuma*) e o ar mantêm unido (*periékhei*) também o mundo inteiro; espírito e ar significam a mesma coisa".

Anaxímenes demonstra muito bem a natureza de seu ser pelo exemplo da alma; ele como que caracteriza a passagem da filosofia da natureza para a filosofia da consciência ou a renúncia ao modo objetivo do ser originário. A natureza do ser originário era antes determinada de maneira estranha, negativa, com relação à consciência; a) tanto sua realidade, a água, ou também o ar, b) enquanto o infinito é um além da consciência. Mas como a alma (assim o ar) é este meio universal: uma multidão de representações sem que esta unidade, continuidade, desapareçam — e seu desaparecimento e surgimento; ele é tão ativo quanto passivo, fazendo sair de sua unidade as representações, dispersando-as e sobressumindo-as e presente a si mesmo em sua infinitude — significação negativa positiva. Expresso de maneira mais determinada, e não apenas para fins de comparação, é esta natureza do ser originário pelo discípulo de Anaxímenes, Anaxágoras.

(Preleções sobre a História da Filosofia, pp. 214-215)

PITÁGORAS DE SAMOS (CERCA DE 580/78-497/6 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

É MUITO POUCO o que conhecemos sobre a vida de Pitágoras. Esta figura cedo foi envolvida pelo legendário, de modo que é difícil separar nela o histórico do fantástico. Nasceu em Samos, rival comercial de Mileto. Pelo ano de 540 deixou sua pátria, estabelecendo-se na Magna Grécia (sul da Itália). Em Crotona fundou uma espécie de associação de caráter mais religioso que filosófico, cujas doutrinas eram mantidas em segredo. Seus adeptos logo criaram novos centros; Tarento, Metaponto, Síbaris, Régio e Siracusa. Participantes ativos da política, provocaram a revolta dos crotonenses. Pitágoras então abandona Crotona, refugiando-se em Metaponto, onde morreu em 497 ou 496. — Pitágoras não deixou nenhum documento escrito. Seus ensinamentos transmitidos oralmente eram rigorosamente guardados em segredo pelos primeiros discípulos que também nada escreveram. Daí a grande dificuldade em reconstituir o pensamento do pitagorismo primitivo e ainda mais o do próprio Pitágoras, distinguindo-o do de seus discípulos. No entanto, o pitagorismo exerceu profunda influência na filosofia grega, quer pela reação polêmica que provocou (Xenófanes, Heráclito, Parmênides, Zenão), quer pelos elementos positivos que passaram aos pensadores posteriores. — Ao pitagorismo posterior — com escritos — pertencem Filolau e Arquitas (ver neste vol. p. 201 e 206).

A - CRÍTICA MODERNA

Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

OS PITAGÓRICOS

PARA COMPREENDER seus princípios fundamentais, é preciso partir do eleatismo. Como é possível uma pluralidade? Pelo fato de o não-ser ter um ser.

Portanto, identificam o não-ser ao *Apeiron* de Anaximandro, ao absolutamente Indeterminado, àquilo que não tem nenhuma qualidade; a isso opõe-se o absolutamente Determinado, o *Veras*. Mas ambos compõem o Uno, do qual se pode dizer que é ímpar, delimitado e ilimitado, inqualificado e qualificado. Dizem, pois, contra o eleatismo, que, se o Uno existe, foi em todo caso formado por dois princípios, pois, nesse caso, há também uma pluralidade; da unidade procede a série dos números aritméticos (monádicos), depois os números geométricos ou grandezas (formas espaciais). Portanto, a Unidade veio a ser; portanto, há também uma pluralidade. Desde que se têm o ponto, a linha, as superfícies e os corpos, têm-se também os objetos materiais; o número é a essência própria das coisas. Os eleatas dizem: "Não há não-ser, logo, tudo é uma unidade". Os pitagóricos: "A própria unidade é o resultado de um ser e de um não-ser, portanto há, em todo caso, não-ser e, portanto, também uma pluralidade".

A primeira vista, é uma especulação totalmente insólita. O ponto de partida me parece ser a *apologia da ciência matemática* contra o eleatismo. Lembramo-nos da dialética de Parmênides. Nela, é dito da Unidade (supondo que não existe pluralidade): 1) que ela não tem partes e não é um todo; 2) que tampouco tem limites; 3) portanto, que não está em parte nenhuma; 4) que não pode nem mover-se nem estar em repouso etc. Mas, por outro lado, o Ser e a Unidade dão a Unidade existente, portanto a diversidade, e as partes múltiplas, e o número, e a pluralidade do ser, e a delimitação etc. É um procedimento análogo: ataca-se o conceito da Unidade existente porque comporta os predicados contraditórios e é, portanto, um conceito contraditório, impossível. Os matemáticos pitagóricos acreditavam na realidade das leis que haviam descoberto; bastava-lhes que fosse afirmada a existência da Unidade para deduzir dela também a pluralidade. E acreditavam discernir a essência verdadeira das coisas em suas relações numéricas. Portanto, não há qualidades, não há nada além de quantidades, não quantidades de elementos (água, fogo

etc.), mas delimitações do ilimitado, do *Apeiron*; este é análogo ao ser potencial da *hyle* de Aristóteles. Assim, toda coisa nasce de dois fatores opostos. De novo, aqui, dualismo. Notável quadro estabelecido por Aristóteles (*Metaf.* I, 5): delimitado, ilimitado; ímpar, par; uno, múltiplo; direita, esquerda; masculino, feminino; imóvel, agitado; reto, curvo; luz, trevas; bom, mau; quadrado, oblongo. De um lado, têm-se, portanto: delimitado, ímpar, uno, direita, masculino, imóvel, reto, luz, bom, quadrado. De outro lado, ilimitado, par, múltiplo, esquerda, feminino, agitado, curvo, trevas, mau, oblongo. Isso lembra o quadro-modelo de Parmênides. O ser é luz e, portanto, sutil, quente, ativo; o *não-ser* é noite e, portanto, denso, frio, passivo.

O ponto de partida que permite afirmar que tudo o que é qualitativo é quantitativo encontra-se na acústica.

[Teoria das cordas sonoras; relação de intervalos; modo dórico.]

A música, com efeito, é o melhor exemplo do que queriam dizer os pitagóricos. A música, como tal, só existe em nossos nervos e em nosso cérebro; fora de nós ou em si mesma (no sentido de Locke), compõe-se somente de relações numéricas quanto ao ritmo, se se trata de sua quantidade, e quanto à tonalidade, se se trata de sua qualidade, conforme se considere o elemento harmônico ou o elemento rítmico. No mesmo sentido, poder-se-ia exprimir o ser do universo, do qual a música é, pelo menos em certo sentido, a imagem, exclusivamente com o auxílio de números. E tal é, estritamente, o domínio da química e das ciências naturais. Trata-se de encontrar fórmulas matemáticas para as forças absolutamente impenetráveis. Nossa ciência é, nesse sentido, pitagórica. Na química, temos uma mistura de atomismo e de pitagorismo, para a qual Epphantus na Antigüidade passa por ter aberto o caminho.

A contribuição original dos pitagóricos é, pois, uma invenção extremamente importante: a significação do número e, portanto, a possibilidade de uma investigação exata em física. Nos outros sistemas de física, tratava-se sempre de elementos e de sua combinação. As qualidades nasciam por

combinação ou por dissociação; agora, enfim, afirma-se que as qualidades residem na diversidade das proporções. Mas esse pressentimento estava ainda longe da aplicação exata. Contentou-se, provisoriamente, com analogias fantasiosas.

[Simbolismo dos números pitagóricos: um é a razão, dois a opinião, quatro a justiça, cinco o casamento, dez a perfeição etc.; um é o ponto, dois é a linha, três a superfície, quatro o volume. Cosmogonia. O Universo e os planetas esféricos. A harmonia das esferas.]

Se se pergunta a que se pode vincular a filosofia pitagórica, encontra-se, inicialmente, o primeiro sistema de Parmênides, que fazia nascer todas as coisas de uma dualidade; depois, o *Ápeiron* de Anaximandro, delimitado e movido pelo fogo de Heráclito. Mas estes são apenas, evidentemente, problemas secundários; na origem há a descoberta das analogias numéricas no universo, ponto de vista inteiramente novo. Para defender essa idéia contra a doutrina unitária dos eleatas, tiveram de erigir a noção de número, foi preciso que também a Unidade tivesse vindo a ser; retomaram então a idéia heraclitiana do *pólemos*, pai de todas as coisas, e da Harmonia que une as qualidades opostas; a essa força, Parmênides chamava Aphrodite. Simbolizava a gênese de todas as coisas a partir da oitava. Decompuseram os dois elementos de que nasce o número em *par* e *ímpar*. Identificaram essas noções com termos filosóficos já usuais. Chamar o *Ápeiron* de Par é sua grande inovação; isso porque os ímpares, os *gnómones*, davam nascimento a uma série limitada de números, os números quadrados. Remetem-se, assim, a Anaximandro, que reaparece aqui pela última vez. Mas identificam esse limite com o fogo de Heráclito, cuja tarefa é, agora, dissolver o indeterminado em tantas relações numéricas determinadas; é essencialmente uma força *calculadora*. Se houvessem tomado emprestado de Heráclito a palavra *lógos*, teriam entendido por ela a *proporção* (aquilo que fixa as proporções, como o *Veras* fixa o limite). Sua idéia fundamental é esta: *a matéria, que é representada inteiramente destituída de qualidade, somente por*

relações numéricas adquire tal ou tal qualidade determinada. Tal é a resposta dada ao problema de Anaximandro. O vir-a-ser é um cálculo. Isso lembra a palavra de Leibniz, ao dizer que a música é *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*. Os pitagóricos teriam podido dizer o mesmo do universo, mas sem poder dizer quem faz o cálculo.

(Obras, ml. XIX, pp. 214-224, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 141-144)

1 O exercício de aritmética oculto do espírito que não sabe calcular.

XENÓFANES DE COLOFÃO

(CERCA DE 570-528 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

SEGUNDO APOLODORO, Xenófanes nasceu em Colofão, na Jônia, de onde se viu forçado a emigrar, quando ainda jovem, levando então vida errante. Passou parte de sua vida na Sicília. Sua conexão com Eléia parece duvidosa. — Foi poeta, sábio e rapsodo, cantando seus poemas através da Grécia. Em oposição aos filósofos de Mileto, só escreveu em verso. Fez-se famoso com os ataques aos poetas (Hesíodo e Homero) e aos pensadores (Tales, Pitágoras e Epimênides).

A - DOXOGRAFIA

Trai. de Wilson Regis

1. PLATÃO, Sofista, 242 cã (DK 21 A 29).

[FALA O ESTRANGEIRO de Eléia.] É uma espécie de mito que cada um parece contar-nos, como se fôssemos crianças. Um dizendo que são três os seres, mas combatem às vezes entre si alguns deles, e outras, tornados amigos, casam-se, têm filhos e os alimentam; outro diz que há dois, úmido e seco ou quente e frio, fá-los coabitar e casar-se. E entre nós a gente eleática, a começar

de Xenófanés e ainda de mais longe (Cf. *Filebo*, 16 cd), não vê senão a unidade no que chamamos de "todas as coisas", e assim nos explica em seus mitos. — Filópono, *Física*, 125, 27: Porfírio afirma que Xenófanés considera princípios o seco e o úmido; eu digo que ele considera a terra e a água. Dele circula uma citação que revela isto: (B 29). Desta opinião do fragmento não parece ser também Homero, nos versos em que diz: "Mas que vós todos água e terra vos torneis"?

2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5. 986 b 18 (DK 21 A 30).

Pois Parmênides parece referir-se ao um, segundo o conceito, e Melisso ao um, segundo a matéria. Por isso aquele diz que o um é limitado, e este, que é ilimitado. Xenófanés, o primeiro a postular a unidade (de Parmênides diz-se que foi discípulo dele), nada esclareceu, nem parece que vislumbrou nenhuma dessas duas naturezas, mas, dirigindo o olhar a todo o céu, diz que o um é o deus (cf. fragmento 23). Portanto, como dissemos, devem ser deixados na presente investigação, sobretudo dois dentre eles, por serem um tanto ingênuos, a saber, Xenófanés e Melisso.

3. SIMPLÍCIO, *Física*, 22, 12 ss. (DK 21 A 31).

(1) É necessário, pois, que o princípio seja ou um só ou não um só, o que é mesmo que dizer muitos; e se é um só, ou é imóvel ou móvel; e se é imóvel, ou é ilimitado, como parece afirmar Melisso de Samos, ou limitado, como afirma Parmênides de Eléia, filho de Pireto, não falando estes de um elemento físico, mas do ser em sua essência. (2) Teofrasto afirma que Xenófanés de Colofão, o mestre de Parmênides, supõe único o princípio ou único o ser e o todo (e nem é limitado nem ilimitado, nem móvel nem estático), reconhecendo que sua fama provém mais de outro tipo de estudo do que da investigação sobre a natureza. (3) Este um total dizia Xenófanés que era o deus, o qual ele mostra que é um por ser o mais poderoso de todos; pois se há muitos seres, diz ele, é necessário que de modo igual o poder seja de todos; mas, de todos, o mais forte e o melhor é deus. (4) Ele o mostrava inengendrado, por ser necessário que o

engendrado se engendre ou do semelhante ou do dessemelhante. Mas o semelhante, diz ele, não é afetado pelo semelhante; pois absolutamente não convém mais gerar do que ser gerado o semelhante do semelhante; e se do semelhante se gerasse, o ser seria a partir do não-ser. E assim mostrava que ele é inengendrado e imortal.

B - FRAGMENTOS

Trad. de Anna L. A. de A. Prado

ELEGIAS (DK 21 B 1-9)

1. ATENEU, X, 462 C.

Agora o chão da casa está limpo, as mãos de todos
e as taças; um cinge as cabeças com guirlandas de flores,
outro oferece odorante mirra numa salva;
plena de alegria, ergue-se uma cratera,
à mão está outro vinho, que promete jamais falar,
vinho doce, nas jarras cheirando a flor;
pelo meio perpassa sagrado aroma de incenso,
fresca é a água, agradável e pura;
ao lado estão pães tostados e suntuosa mesa
carregada de queijo e espesso mel;
no centro está um altar todo recoberto de flores,
canto e graça envolvem a casa.

É preciso que alegres os homens primeiro cantem os deuses
com mitos piedosos e palavras puras.

Depois de verter libações e pedir forças para realizar
o que é justo — isto é que vem em primeiro lugar —
não é excesso beber quanto te permita chegar
à casa sem guia, se não fores muito idoso.

E de louvar-se o homem que, bebendo, revela atos nobres

como a memória que tem e o desejo de virtude,
sem nada falar de titãs, nem de gigantes,
nem de centauros, ficções criadas pelos antigos,
ou de lutas civis violentas, nas quais nada há de útil.
Ter sempre veneração pelos deuses, isto é bom.

2. ATENEU, X, 413 F.

Mas se alguém obtivesse a vitória,
ou pela rapidez dos pés,
ou no pentatlo, lá onde está o recinto de Zeus perto das correntes do Pisa
em Olímpia,

ou na luta, ou mesmo no penoso embate do pugilato,
ou na rude disputa a que chamam pancrácio,
os cidadãos o veriam mais ilustre,
obteria nos jogos lugar de honra visível a todos,
receberia alimento vindo das reservas públicas
dado pela cidade e também dons que seriam seu tesouro.

Ainda que fosse com cavalos, tudo isso lhe caberia,
embora não fosse digno como eu, pois mais que a força física
de homens e de cavalos vale minha sabedoria.

Ora, muito sem razão é esse costume, nem justo
é preferir a força física à boa sabedoria.

Pois nem havendo entre o povo um bom pugilista,
nem havendo um bom no pentatlo, nem na luta
ou pela rapidez dos pés, que mais que a força física
merece honra entre as ações dos homens nos jogos,
não é por isso que a cidade viveria em maior ordem.

Pequeno motivo de gozo teria a cidade,
se alguém, competindo, vencesse às margens do Pisa,
pois isso não enche os celeiros da cidade.

3. ATENEU, *XII*, 526 A.

As delicadezas inúteis aprenderam¹³ dos lídios, e, enquanto estavam longe da odienta tirania, iam à agora vestindo túnicas purpúreas, em geral, em número não inferior a mil, soberbos, orgulhosos de seus cabelos bem tratados, respingando perfume de unguentos artificiais.

4. POLUX, *IX*, 83.

Os lídios foram os primeiros a cunhar moedas

5. ATENEU, *XI*, 18. 782 A.

Ninguém temperaria o vinho vertendo-o primeiro na taça, mas a água e por cima o vinho puro.

6. IDEM, *IX*, 368 E.

Tendo mandado uma coxa de cabrito, recebeste gordo pernil de boi cevado, quinhão que honra um homem cuja glória atingirá toda a Hélada e não passará enquanto viver a raça dos aedos helenos.

7. DIOGENES, *VIII*, 36. Agora passarei de novo a outro assunto e indicarei o caminho

E uma vez, passando por um cãozinho que espancavam, apiedou-se, dizem, e falou o seguinte: Pára! Não batas mais! pois é a alma de um amigo, reconheci-a ao ouvir sua voz.

8. IDEM, *IX*, 18. 19.

Já sessenta e sete anos se passaram fazendo vagar meu pensamento pela terra da Hélada; do meu nascimento até então vinte e cinco a mais, se é que eu sei falar com verdade sobre isso.

9. Etimológico Genuíno Magno

Do que um homem envelhecido muito mais fraco.

SÁTIRAS (DK 21 B 10-2 a)

10. HERODIANO GRAMÁTICO, *Sobre as Longas*, p. 296, 6. Desde o início todos aprenderam seguindo Homero...

¹³ Os homens de Colofão. (N. do T.)

11. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, IX, 193.

Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,
tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,
roubo, adultério e fraude mútua.

12. IDEM, *Contra os Matemáticos*, I, 289.

Muitíssimas vezes mencionaram atos ímpios dos deuses, roubo, adultério e fraude mútua.

13. AULO GELIO, *Noites Aticas*, III, 11. *Homero é anterior a Hesíodo*.

14. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, V, 109.

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo.

15. IDEM, *Tapeçarias*, V, 110.

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.

16. IDEM, *Tapeçarias*, VII, 22.

Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.

17. Escólios *in* ARISTÓFANES, *Cavaleiros*, 408. Ramos de pinho circundam a casa firme.

18. ESTOBEU, *Eclogas*, I, 8, 2.

Não, de início, os deuses não desvendaram tudo aos mortais; mas, com o tempo, procurando, estes descobriram o melhor.

19. DIOGENES LAERCIO, I, 23.

Xenófanes admirava Tales por ter predito eclipses solares.

20. IDEM, I, 111.

Xenófanes diz que ouviu dizer que Epimênides alcançou a idade de 154 anos.

21. Escólios *in* ARISTÓFANES, Paz, 697.

Xenófanes chama Simônides de avarento.

21 A. Escólios *in* HOMERO, Oxyrrh. 1087, 40

Erykos

PARÓDIAS (DK 21 B 22)

22. ATENEU, *II p. 54 E.*

É ao pé do fogo que tais palavras debes dizer, no inverno,

deitado em cama macia e saciado,

bebendo doce vinho, lambiscando grão-de-bico:

Quem és afinal entre os homens? Quantos anos tens,

meu caro? Que idade tinhas quando o Medo chegou?

SOBRE A NATUREZA (DK 21 B 23-41)

23. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, V, 109.

Um único deus, entre deuses e homens o maior,

em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.

24. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos, IX, 144.* Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve.

25. SÍMPLICIO, Física, 23,19.

Mas sem esforços ele tudo agita com a força do pensamento.

26. IDEM, *ibidem*, 23,10.

Sempre permanece no mesmo lugar sem nada mover, e não lhe convém ir ora para lá, ora para cá.

27. AÉCIO, IV, 5.

Pois tudo vem da terra e na terra tudo termina.

28. AQUILES, *Introdução, 4 p. 34, 11.*

Este limite superior da terra é visto aos nossos pés

em contato com o ar, o inferior dirige-se para o infinito.

29. SIMPLÍCIO, Física, 188, 32.

Terra e água é tudo quanto vem a ser e cresce.

30. AECIO, III, 4, 4.

O mar é fonte da água, é fonte do vento;

pois, nas nuvens, não haveria a força do vento

que sopra para fora, sem o grande mar,

nem as correntes dos rios, nem a água chuvosa do éter.

É o grande mar que engendra as nuvens, ventos e rios.

31. HERÁCLITO, Alegoria de Homero, c. 44.

O sol lançando-se por sobre a terra e aquecendo-a.

32. Escólios BLT de EUSTÁTIO a HOMERO, Ilíada, XI, 27.

A quem chamam íris, por sua natureza também é nuvem, purpúrea, rubra e esverdeada aos nossos olhos.

33. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, X, 324. Pois todos nascemos da terra e da água.

34. IDEM, ibidem, Vil, 49, 110.

E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá alguém que conheça sobre os deuses e acerca de tudo que digo; pois, ainda que no máximo acontecesse dizer o que é perfeito, ele próprio não saberia; a respeito de tudo existe uma opinião.

35. PLUTARCO, Questões de Convivas, IX, 7, p. 746 B. Julga que estas coisas são análogas às verdadeiras...

36. HERODIANO GRAMÁTICO, Sobre as Longas, 296, 9. Tudo quanto aos mortais parece ser visto...

37. IDEM, Sobre Particularidades da Linguagem, 30, 30.

E em certas grutas a água goteja.

38. IDEM, Sobre Particularidades da Linguagem, 41, 5.

Se Deus não tivesse feito o dourado mel, muito mais doces, diriam, são os figos.

39. PÓLUX, VI, 46. Cerejeira.

40. Etimológico Genuíno Magno

Rã (*forma dialetal*).

41. TZETZES, A Dionísio Periegeta, V, 940, p. 1010. Armadilha.

C - CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

*Trad. de Ernildo Stein a. A ESCOLA ELEÁTICA*¹⁴

A FILOSOFIA PITAGÓRICA não possui ainda a forma especulativa da expressão para o conceito. Números são o conceito, mas à maneira da representação, da intuição — diferenças expressas na forma do que é qualitativo e não como conceitos puros; uma mistura de ambos. A expressão do ser absoluto através daquilo que é um conceito puro, ou através de algo que é pensado e movimento do conceito ou do pensamento, é o seguinte elemento que veremos necessariamente surgir; e isto encontramos na Escola Eleática. Nela vemos o pensamento tornar-se ele mesmo livre para si mesmo — nisto que os eleatas enunciam como o ser absoluto, captando puramente para si o pensamento e o movimento do pensamento em conceitos; e com isto a oposição do pensamento e parecer ou do ser sensível — daquilo que é em si oposto ao que é para um outro deste em si, e na essência objetiva a contradição, que carrega em si mesmo (a dialética propriamente dita). Se refletirmos previamente sobre como a marcha do puro pensamento deveria constituir-se, resulta que a) o puro pensamento (o puro ser, o um, o *neóúmenon*) põe-se, imediatamente, em sua simplicidade e auto-identidade paralisadas — e a todo o resto como o sem importância; b) o pensamento de início tímido — o qual, depois de fortalecido, deixa valer o outro e então dele se acerca — esclarece que ele então concebe o outro, do mesmo

¹⁴ Inclui Xenófanes, Parmênides, Melisso e Zenão. (N. do E.)

modo em sua simplicidade, mostrando neste mesmo a sua nulidade; c) afirmando o outro na multiplicidade de suas determinações. Assim veremos a formação dos eleatas na história. Estas proposições eleáticas interessam ainda agora à Filosofia, são momentos necessários que nela devem aparecer.

(Preleções sobre a História da Filosofia, pp. 275-276)

b. XENÓFANES

No que se refere à sua *filosofia*, Xenófanés determinou primeiro o ser absoluto como o um: "O todo é um". Designou isto também Deus; afirmou que Deus está implantado em todas as coisas, que ele é supra-sensível, imutável, sem começo, meio e fim, imóvel. Em alguns de seus versos diz Xenófanés; "Um Deus é o maior entre os deuses e os homens, e não é comparável aos mortais, nem quanto à figura nem quanto ao espírito",¹⁵ e: "Ele vê em toda parte, pensa em toda parte e ouve em qualquer lugar", palavras a que Diógenes de Laércio ainda acrescenta: "Tudo é pensamento e razão".¹⁶

Na filosofia física, vimos representado o movimento como um movimento objetivo, como um surgir e desaparecer. Os pitagóricos tampouco refletiam sobre estes conceitos, mas usavam também seu ser, o número, como fluido. Mas, como agora a mudança é concebida em sua mais alta abstração, como nada, transforma-se, por isso, este movimento objetivo num subjetivo, passa para o lado da consciência e a essência torna-se imóvel.

Com isto Xenófanés negou a verdade às representações de surgir e desaparecer, transformações, movimento etc.; aquelas determinações fazem apenas parte da representação sensível. O princípio é: só é o um, só é o ser. O um é, aqui, o produto imediato do puro pensamento; em sua imediaticidade é o ser. A determinação do ser nos é conhecida, é trivial; ser é um verbo auxiliar na gramática; mas, se tais coisas sabemos de ser e de um, colocamo-los como determinação singular, ao lado de todos os outros. Aqui, pelo contrário, significa

¹⁵ Clemente de Alexandria, *Stromata (Miscelânea)* V, 14, pág. 714, ed. Potter.

¹⁶ Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, IX, § 144; Diógenes Laércio, IX, § 19.

que todo o resto não tem realidade efetiva nem ser como tal, apenas aparência. Devemos, ao pensar isto, esquecer nossas representações; sabemos de Deus como espírito. Mas os gregos tinham apenas o mundo sensível diante de si, estes deuses na fantasia; assim que não tinham, no mundo sensível, nada mais alto ante si, estavam aí isolados. E, já que nisto não encontram satisfação, jogam tudo isto fora como algo não verdadeiro, chegando assim ao pensamento puro. Isto representa um progresso espantoso; e o pensamento está assim, na Escola Eleática propriamente e pela primeira vez, manifestado livre para si. Assim como isto é o primeiro, também é o último a que o entendimento retorna — como o demonstra a modernidade, em que Deus é apenas concebido como o ser mais alto, como identidade abstrata. Se dizemos de Deus que este ser supremo está fora de nós, sobre nós, que nada podemos conhecer dele, a não ser que ele é, isto é, o privado de determinação. Soubéssemos nós de uma determinação, isto seria um conhecimento; assim, porém, devemos deixar desaparecer todas as determinações. Então, o verdadeiro somente é que Deus *é* o um — não no sentido de que haja *um* Deus (isto é, uma outra determinação), mas de que ele é apenas este igual a si mesmo; nisto, pois, não está contida outra determinação que na afirmação da Escola Eleática. A reflexão moderna percorreu, sem dúvida, um caminho mais longo, não só através de representações filosóficas e predicados de Deus — até esta abstração que a tudo destrói; mas o conteúdo, o resultado é o mesmo.

A isto se vincula, da maneira mais precisa, o raciocínio dos eleatas. Pois foram eles que demonstraram mais detidamente que nada surge e nada desaparece. (Esta explicação pertence precipuamente a Zenão.) Que a mudança não é ou se contradiz mostraram-no de um modo que é atribuído a Xenófanes. Este raciocínio encontra-se em Aristóteles,¹⁷ em suas obras cheias de lacunas e em algumas passagens cheias de corruptelas, obras que tratam de Xenófanes, Zenão e Górgias. Como, porém, falta o começo em que se diga de quem é o

¹⁷ Sobre Xenófanes, Zenão e Górgias, cap. 1.

raciocínio, só restam conjeturas para atribuí-lo a Xenófanés. Deve-se observar que apenas o título sugere que Aristóteles esteja expondo a filosofia de Xenófanés. O texto começa por: "Ele diz"; nome algum é citado. Outros manuscritos trazem outros títulos. Xenófanés é citado neste escrito de maneira tal (uma opinião dele) que tenha que parecer que iria falar disto de outro modo, caso o que precede, e é citado por Aristóteles, fosse por este atribuído a Xenófanés. E possível que Melisso ou Zenão estejam aí em questão, como aliás também muitas vezes sugere o título. E uma dialética mais acabada, nela há mais reflexão que a que se poderia esperar dos versos de Xenófanés. Já que Aristóteles expressamente diz que Xenófanés ainda não tinha determinado nada claramente, então o raciocínio mais culto, contido em Aristóteles, deve ser negado de Xenófanés. Ao menos tanto é conhecido que Xenófanés mesmo ainda não era capaz de exprimir, de maneira tão ordenada e definida, seus pensamentos como no texto de Aristóteles vem indicado. Lá, portanto, afirma-se:

"Se algo for (*ei ti esti*), é eterno" [supra-sensível, imutável, não suscetível de transformação, eterno (*aídion*)]. Eterno é uma expressão canhestra, pois ao ouvir o termo logo pensamos no tempo, nele misturamos passado e futuro, como um tempo infinitamente longo; enquanto na realidade aqui se trata do eterno (*aídion*) como o igual a si mesmo, o puramente presente, sem que interviessem representações de tempo. E; surgir e devir estão excluídos; se algo surgisse, originar-se-ia ou do nada ou do ser. "É impossível que algo venha do nada. Mas quer tudo tenha surgido, quer apenas nem tudo seja eterno, em ambos os casos viria do nada. Pois, se tudo tivesse surgido, antes nada poderia ter sido. E se apenas algumas coisas fossem e delas todo o resto se originasse, então este um, 'do qual todo o resto (que aparece) surgiria', tomar-se-ia mais e maior. Mas o mais e o maior se originariam, desta maneira, do nada de si mesmo; pois no menos não está contido seu mais, nem no menor seu maior." — "Tampouco

pode algo surgir do ente; pois o ente já *é*, e não surge desde o ente"¹⁸ — já pressuponho o ente; não existe passagem para o desigual. "Enquanto eterno, o ente também é ilimitado, pois não possui começo a partir do qual pudesse ser, nem fim, onde desapareça."¹⁹ Tennemann diz (vol. I, pág. 156): "Porque achou o surgir incompreensível"; não tem verdade, não *é*. "O infinito todo é um; pois, se fossem dois ou mais, limitar-se-iam um ao outro", teriam, portanto, princípio e fim; um seria o nada do outro, adviria deste nada. "Este um é igual a si mesmo; pois, se fosse desigual, não mais seria o um, mas seriam postos muitos. Este um é também imóvel, pois não se move, já que não passa para outra coisa (*mè és ti hypokhorésan*); passando, porém, teria que movimentar-se para o pleno ou o vazio: não para o pleno, pois este é impossível — não para o vazio tampouco, pois este é o nada. O um é, por isso, tanto indolor quanto sadio (*ánoson*), não é localizado nem muda de figura, nem se mistura com outra coisa. Pois todas estas determinações implicariam o fato de o não-ente surgir e o ente desaparecer, o que é impossível." Aponta-se, portanto, uma contradição, quando se fala de surgir e desaparecer.

A este elemento verdadeiro, a esta verdade opõe Xenófanés agora a opinião. A mudança eliminada da essência e a multiplicidade passam para o outro lado, para a consciência, para alguém que opina. É necessário dizer isto que Xenófanés diz — se apenas é retido o lado negativo, a supressão destes momentos, o absoluto sem predicados: "Na intuição sensível está presente o oposto, a saber, a multidão de coisas, sua mudança, seu surgir e desaparecer e sua mistura. Com isto, aquele primeiro saber passa para o lado deste segundo aspecto, o qual possui tanta certeza para a consciência comum como o primeiro". Xenófanés não parece ter-se decidido por um ou por outro, mas — suspenso entre ambos — parece ter limitado o conhecimento da verdade, isto é, que entre dois tipos de saber opostos dever-se-ia preferir a opinião mais

¹⁸ Simplicio, *Comentário à Física* (22) de Aristóteles.

¹⁹ Diógenes Laércio, IX, § 19.

provável, mas que este preferido mesmo só era a opinião mais forte, que não deveria ser vista como a verdade. Assim se expressa Aristóteles sobre ele.²⁰ Céticos viram nisto o ponto de vista da incerteza de todas as coisas. E Sexto cita algumas vezes versos com este sentido.²¹

*"Ninguém jamais soube algo claro, nem jamais o saberá
Do que eu digo, tanto dos deuses como do universo,
Pois, mesmo que fosse bem sucedido e dissesse o mais perfeito Ele
mesmo não o saberia, contudo; pois a tudo se cola a opinião."*

Generalizando, Sexto explica isto assim: "Como se nos representássemos que numa casa, onde se encontram muitas coisas preciosas, vários procurassem, às escuras, o ouro; cada um pensaria ter encontrado o ouro, mas, contudo, não o saberia com certeza, mesmo que o tivesse realmente encontrado. Da mesma maneira, os filósofos entram neste mundo, como numa grande casa, para procurar a verdade; mesmo que eles a encontrassem, contudo, não poderiam saber se realmente a encontraram".

As expressões indeterminadas de Xenófanés poderiam também significar que ninguém sabia o que ele (Xenófanés) aqui anunciava. Sexto²² explica que Xenófanés não suprime todos os conhecimentos (*katálepsin*), mas somente os científicos e que não podem enganar (*adiáptoton*), deixando, porém, sobrar o saber da opinião (*tèn doxazén*). Isto ele afirma quando diz: "Em tudo se cola a opinião". De maneira tal que, segundo ele, o critério é a opinião, isto é, provável, e não o seguro e certo. Porém, Parmênides, seu amigo, condenava a opinião. "Unicamente conseqüente, de acordo com seu um, é a supressão das representações que ele realiza de maneira dialética, no que precedeu. Claro seria somente ninguém saber o verdadeiro que com isto dizia; mesmo que um tal pensamento lhe tivesse passado pela cabeça, não teria ele sabido que isto era a

²⁰ Sobre Xenófanés ..., cap. 1.

²¹ Qmtn os Matemáticos, VII, §§ 47-52, 110, 113; VIII, § 326; Esboços Pirrônicos, II, 4 § 18.

²² Contra os Lógicos, I, 110.

verdade — pois que a opinião a tudo se colava, e seria para um tal também apenas uma opinião."

Vemos aqui em Xenófanos uma dupla consciência: uma consciência pura e consciência da essência e uma consciência da opinião; aquela era-lhe a consciência do divino e é a pura dialética que se comporta de modo negativo em face de tudo que é determinado, sobressumindo-o. Quando ele, por isso, se proclama contra o mundo sensível e as determinações finitas do pensamento, fala então, da maneira mais forte, contra as representações mitológicas que os gregos tinham de seus deuses. Entre outras coisas, ele diz: "Se os touros e leões tivessem mãos para realizar obras de arte como os homens, desenhariam da mesma maneira os deuses, atribuindo-lhes corpos tais como a figura que eles mesmos possuem".²³ Também invectiva contra as representações dos deuses de Homero e Hesíodo: "Homero e Hesíodo aos deuses atribuíram tudo o que junto aos homens merece vergonha e reprovação, como roubo, adultério e engano mútuo".²⁴

Assim como, de um lado, ele determinou o ser absoluto como o simples, que, porém, perpassa o que é e nele está imediatamente presente, assim filosofa ele, por outro lado, sobre os fenômenos; mas sobre isso foram-nos transmitidas apenas coisas fragmentárias em parte; em parte, tais opiniões físicas também não possuem grande interesse; também não deveriam possuir maior significação especulativa que valor junto a nossos físicos. Se ele, neste sentido, diz, "de terra é tudo e tudo termina em terra",²⁵ isto não possui o sentido de que nisto deveria estar expressa a essência (os princípios físicos), como na água de Tales; Aristóteles diz expressamente que ninguém considerou a terra como princípio absoluto.

(Preleções sobre a História da Filosofia, pp. 275-276)

²³ Brandis, *Estudos Eleatas*, I, pág. 68.

²⁴ Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, IX, § 193.

²⁵ *Ibid.*, X, §§ 313, 314; Simplício, *Comentário à Física* (41) de Aristóteles.

HERÁCLITO DE ÉFESO

(CERCA DE 540-470 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

HERÁCLITO NASCEU em Éfeso, cidade da Jônia, de família que ainda conservava prerrogativas reais (descendentes do fundador da cidade). Seu caráter altivo, misantrópico e melancólico ficou proverbial em toda a Antigüidade. Desprezava a plebe. Recusou-se sempre a intervir na política. Manifestou desprezo pelos antigos poetas, contra os filósofos de seu tempo e até contra a religião. Sem ter tido mestre, Heráclito escreveu o livro Sobre a Natureza, em prosa, no dialeto jônico, mas de forma tão concisa que recebeu o cognome de Skoteinós, o Obscuro. Floresceu em 504-500 a.C. — Heráclito é por muitos considerado o mais eminente pensador pré-socrático, por formular com vigor o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei universal e fixa (o Lógos), regedora de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal, harmonia feita de tensões, "como a do arco e da lira".

A - DOXOGRAFIA

Trad. de Wilson Regis

1. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 1-17 (DK 22 A 1)

(1) HERÁCLITO, FILHO DE Blóson, ou, segundo outra tradição, de Heronte, era natural de Efeso. Tinha uns quarenta anos por ocasião da 69^ª Olimpíada (504-501 a.C). Era homem de sentimentos elevados, orgulhoso e cheio de desprezo pelos outros, como transparece também em seu livro, onde diz: "Muita instrução... Hecateu" (é o fragmento 40. V. p. 83). "Pois uma só... de tudo" (é o

fragmento 41. V. p. 83). "Homero... igualmente" (é o fragmento 42. V. p. 83). (2) E dizia também: "A insolência... incêndio" (é o fragmento 43. V. p. 83), e "E preciso... muralhas" (é o fragmento 44. V. p. 83). Censura os efésios, na passagem em que diz: "Merecia... com outros" (é o fragmento 121. V. p. 90). Como lhe pedissem que elaborasse suas leis, desdenhou o pedido, porque já era a cidade dominada por mau regime político. (3) Retirado no templo de Ártemis, divertia-se em jogar com as crianças e, acercando-se dele os efésios, perguntou-lhes: "De que vos admirais, perversos? Que é melhor: fazer isso ou administrar a República convosco?". E, por fim, tornado um misantropo e retirando-se, vivia nas montanhas, alimentado-se de ervas e plantas. E por isso, acometido de hidropisia, desceu à cidade e pôs-se a perguntar enigmaticamente aos médicos se podiam fazer de um aguaceiro uma seca; como eles não o compreendessem, foi enterrar-se num estábulo e esperou que a água fosse evaporada pelo calor do estrume. Nada conseguindo assim, findou a vida aos sessenta anos. (Segue Epigrama de D. Laércio.) (4) Hermipo, porém, conta que ele perguntava aos médicos se alguém podia, esvaziando-lhe o ventre, expelir a água. Como negassem, deitou-se ao sol e pediu aos criados que o cobrissem com estêreo. Assim deitado, faleceu no dia seguinte e foi sepultado na praça pública. Neantes de Cizico afirma que, tendo sido impossível retirá-lo de sob o estêreo, lá permaneceu, e, irreconhecível pela putrefação, foi devorado pelos cães. (5) Desde criança era alvo de admiração. Quando ainda jovem, dizia que não sabia nada; feito homem, declarou que sabia tudo. De ninguém aprendeu, mas, dizia, foi a si próprio que se procurou e tudo aprendeu de si mesmo. Socião, porém, afirma que, segundo uma tradição, teria sido ele ouvinte de Xenófanés; Aristão, em seu livro *Sobre Heráclito*, escreve que ele foi curado da hidropisia, tendo falecido de outra enfermidade. O mesmo diz Hipóboto. O livro que lhe é atribuído é em geral *Sobre a Natureza* e se divide em três partes: Do Universo, Política e Teologia. (6) Depositou-o no templo de Arte-mis, como asseveram alguns, e de propósito o escreveu obscuramente, para que só homens capazes

pudessem abordá-lo e não fosse facilmente exposto ao desprezo público. Timão o caracteriza nestes termos; "Entre eles, com voz de cuco injuriando a turba, enigmático surgiu Heráclito". Teofrasto atribui à sua melancolia que partes da obra sejam imperfeitas e outras tenham contradições. Antístenes dá prova de sua nobreza de alma ao citar nas *Sucessões* que ele abdicou de um título real em favor de seu irmão. Tamanha reputação alcançou seu livro que se formaram adeptos seus e passaram a chamar-se heraclitianos.

(7) Eis, em linhas gerais, sua doutrina: tudo se compõe a partir do fogo e nele se resolve; tudo se origina segundo o destino e por direções contrárias se harmonizam os seres; tudo está cheio de almas e demônios. Discorreu também sobre as afecções que se articulam no mundo e afirmou que o sol é tão grande quanto parece. Dizia ainda: "Limites... ela tem" (é o fragmento 45. V. p. 83). "A presunção... engana" (é o fragmento 46. V. p. 83). Em seu livro por vezes é lúcido e seguro, a tal ponto que mesmo o de inteligência mais lenta aprende facilmente e sente impelida sua alma. A concisão e densidade de sua interpretação são incomparáveis.

(8) Os pontos particulares de sua doutrina são os seguintes: fogo é o elemento e "todas as coisas são permutas de fogo" (fragmento 90), originadas por rarefação e condensação; mas nada explica com clareza. Tudo se origina por oposição e tudo flui como um rio (cf. fragmentos 12, 91), e limitado é o todo e um só cosmo há; nasce ele de fogo e de novo é por fogo consumido, em períodos determinados, por toda a eternidade. E isto se processa segundo o destino. Dos contrários, o que leva a gênese chama-se guerra e discórdia (cf. fragmento 80), e o que leva a conflagração, concórdia e paz, e a mudança é um caminho para cima e para baixo, e segundo ela se origina o cosmo. (9) Condensado o fogo se umidifica, e com mais consistência torna-se água, e esta, solidificando-se, passa a terra; e este é o caminho para baixo. Inversamente, a terra se derrete e se transforma em água, e desta se formam as outras coisas que ele refere quase todas à evaporação do mar, e este é o caminho para cima. E se

produzem evaporações a partir da terra e do mar, umas brilhantes e puras, e outras tenebrosas. E é aumentado o fogo pelas brilhantes e o úmido pelas outras. Mas, ao que envolve o mundo, não esclarece sua natureza; há nele barcos voltados em sua concavidade para nós, nos quais, recolhidas as evaporações brilhantes, formam-se chamas, que são os astros. (10) A mais brilhante é a chama do sol, e a mais quente. Os demais astros distam mais da terra e é por isso que seu brilho é menos vivo e menos quente, mas a lua, que está bem próxima à terra, não é por isso, mas por não se encontrar num espaço puro. O sol, entretanto, está em região clara e pura e dista de nós num intervalo conveniente. É por isso que mais aquece e mais ilumina. Os eclipses do sol e da lua provêm de que as concavidades dos barcos se voltam para cima. As fases mensais da lua ocorrem quando o barco que a encerra se volta aos poucos. Dia e noite, meses e estações, anos, chuvas, ventos e fenômenos semelhantes procedem das diferentes evaporações. (11) Pois a brilhante evaporação inflamando-se no círculo do sol produz o dia, e quando a contrária prevalece produz a noite, e quando da evaporação brilhante nasce o calor faz verão, mas quando da sombra o úmido prevalece faz inverno. De modo análogo ele explica os demais fenômenos. Mas sobre a natureza da terra nada revela nem também sobre a dos barcos. E estas são as suas doutrinas. No que se refere a Sócrates e tendo o que ele teria dito quando chegou a conhecer o livro que lhe passou Eurípides, segundo diz Aristão, está contado por nós no livro sobre Sócrates. (12) O gramático Seleuco, entretanto, afirma que certo Cróton escreveu no *Mergulhador* que foi um certo Crates quem primeiro introduziu na Grécia a obra de Heráclito. E ele teria afirmado que era preciso ser um mergulhador de Delos quem nele não se quisesse submergir. Alguns o intitulam *As Musas*, outros *Sobre a Natureza*. Diódoto o designa:

"Um seguro leme para a conduta da vida".

E outros o chamam *Ciências dos Costumes* e também *Ordem Única da Direção de Todas as Coisas*. Dizem que, tendo-lhe alguém perguntado "por que

se calava", ele respondeu: "Para vocês poderem tagarelar". (...) (15) Demétrio conta-nos em seus *Homônimos* como também desdenhou os atenienses, embora tivesse entre eles o mais alto renome, e como preferiu viver junto aos seus concidadãos, embora desprezado pelos efésios. Também na apologia de Sócrates, Demétrio de Falereu refere-se a ele. Muitos são os comentadores de seu livro: Antístenes, Heráclides do Ponto, Cleantes, o estóico Esfero, e mais ainda, Pausânias, chamado o "heraclitista", Nicomedes e Dionísio. Entre os gramáticos, Diódoto assevera que o livro é não sobre a natureza mas sim sobre a política, e que as partes sobre a natureza se encontram a título de exemplo. (16) Jerônimo diz que o poeta jâmbico Cítino tentou pôr em versos esse livro. Muitos epigramas circulam a seu respeito.

2. ARISTÓTELES, *Retórica*, 111, 5. 1407 b 11 (DK 22 A 4).

Convém absolutamente que o que se escreve seja fácil de ler e compreender, o que é a mesma coisa. E o que se dá quando há muitas conjunções e não se dá quando há poucas ou quando não é fácil pontuar como nos escritos de Heráclito. Pois pontuar os escritos de Heráclito é um trabalho, por ser incerto se tal pontuação se liga a uma palavra anterior ou posterior como no começo do seu escrito: "Deste logos... tenham ouvido" (é do fragmento 1. V. p. 79). Pois é incerto saber pela pontuação a que se liga o *aei* sempre.

3. PLATÃO, *Crátilo*, p. 402 A (DK 22 A 6).

Heráclito diz em alguma passagem que todas as coisas se movem e nada permanece imóvel. E, ao comparar os seres com a corrente de um rio, afirma que não poderia entrar duas vezes num mesmo rio (cf. fragmento 91,12). — Aécio, I, 23, 7: Heráclito retira do universo a tranqüilidade e a estabilidade, pois é próprio dos mortos; e atribuía movimento a todos os seres, eterno aos eternos, perecível aos perecíveis.

4. ARISTÓTELES, *Das Partes dos Animais*, I, 5. 645 a 17 (DK 22 A 9).

Tal como se diz que Heráclito, quando estrangeiros vieram visitá-lo e o encontraram aquecendo-se junto à lareira, ordenou-lhes que entrassem sem

temor, pois ali também havia deuses, do mesmo modo deve-se abordar sem aversão o estudo de cada espécie de animal: pois em todos se manifesta algo de natural e de belo.

5. ARISTÓTELES, *Do Céu*, I, 10. 279 b 22 (DK 22 A 10).

Concordam todos em que o mundo foi gerado; mas, uma vez gerado, alguns afirmam que é eterno e outros que é perecível, como qualquer outra coisa que por natureza se forma. Outros, ainda, que, destruindo-se, alternadamente é ora assim, ora de outro modo, como Empédocles de Acragas e Heráclito de Efeso. — Idem, *Física*, III, 5.205 a 3: Como afirma Heráclito: Um dia tudo se tornará fogo. — Simplício, *Do Céu*, 94, 4: Também Heráclito assevera que o universo ora se incendeia, ora de novo se compõe do fogo, segundo determinados períodos de tempo, na passagem em que diz: "Acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas" (cf. fragmento 30). Desta opinião foram também posteriormente os estóicos. — Aécio, II, 1, 2: Heráclito: O cosmo é uno. — Idem, 4, 3: Heráclito afirma que o universo é gerado não segundo o tempo, mas segundo a reflexão. — Idem, 11, 4: Parmênides e Heráclito afirmam que o céu é de fogo.

6. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 126 ss. (DK 22 A 16).

(126) E Heráclito, pois também lhe parecia que o homem é dotado de dois órgãos para o conhecimento da verdade, pela sensação da verdade, pela sensação e pela razão (logos), destes considerou aproximadamente como os físicos anteriormente citados, que a sensação não é digna de confiança, e a razão ele supõe como critério. A percepção ele critica, quando diz na sentença: "Más testemunhas... eles têm" (é o fragmento 107. V. p. 89), o que era igual a essa: "É próprio das almas bárbaras confiar em sensações sem razão (logos)". (127) Revela que a razão (logos) é critério da verdade, não uma qualquer, mas a comum e divina. Que razão é esta, deve-se mostrar em poucas palavras. Compraz-se o físico em que o que nos envolve seja racional e dotado de

pensamento. (128) E mostra mais ou menos isso muito antes Homero, quando diz: "Tal é a mente dos homens sobre a terra, que lhes manda cada dia o pai dos homens e dos deuses" (*Odisséia*, XVIII, 163). Arquíloco também afirma que os homens pensam de acordo "com o que Zeus traz cada dia". E também Eurípedes (*Troianas*, 885): "Quem quer que sejas, em lugar difícil de se ver, ó Zeus, necessidade da natureza ou mente dos mortais, eu te dirijo uma prece". (129) Aspirando por meio da respiração, segundo Heráclito, esta razão divina, tornamo-nos inteligentes e durante o sono esquecidos, mas na vigília de novo refletidos; pois, estando fechados durante o sono os condutos sensoriais, a nossa mente separa-se do convívio com o que nos envolve, somente conservando-se a aderência natural pela respiração, como se fosse uma raiz; e, separada, a mente perde a capacidade de lembrar que tinha antes. (130) Mas na vigília de novo, através dos condutos sensoriais, como se fossem janelas, entrando em contato com o meio ambiente, ela reveste-se de sua faculdade racional. Do mesmo modo então que os carvões, aproximados do fogo, por alterações tornam-se ígneos, e afastados se apagam, assim também, hospedada em nossos corpos a parte do meio ambiente, pela separação quase se torna irracional, mas pela coesão através dos muitíssimos condutos ela se constitui de forma semelhante ao do todo. (131) E esta razão comum e divina, por cuja participação nos tornamos racionais, que Heráclito diz ser critério da verdade; donde o que em comum se manifesta a todos é digno de confiança, e o que incide em um só não é digno de confiança, pela causa contrária. (132) Em todo caso, começando o seu livro *Sobre a Natureza*, e de algum modo mostrando o meio ambiente, o referido autor diz o seguinte: "Deste logos... dormindo" (é o fragmento 1. V. p. 89). (133) Por estas palavras tendo explicitamente exposto que por participação da razão divina tudo fazemos e pensamos, pouco depois prosseguindo, acrescenta: "Por isso... particular" (é o fragmento 2. V. p. 89), o que outra coisa não é senão uma explicação da maneira como tudo é dirigido. Por isso, na medida em que comungamos da lembrança dela, estamos na verdade, e na medida em que

particularizamos, estamos no erro. (134) E de fato com a maior clareza que nestas palavras ele revela a razão comum como critério, e que o que em comum se manifesta é digno de confiança, por ser discernido pela razão comum, mas o que particularmente se manifesta a cada um é falso. — Idem, *ibidem*, VIII, 286: E na verdade explicitamente diz Heráclito que o homem não é racional, e que só é dotado de pensamento o meio ambiente (cf. VII, 127). — Apolônio de Tiana, *Ep.* 18: Heráclito, o físico, afirmou que por natureza o homem é irracional.

B - FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

SOBRE A NATUREZA (DK 22 b 1-126)

1. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 132.

L/ESTE LOGOS²⁶ sendo sempre²⁷ os homens se tornam descompassados²⁸ quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse logos, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa²⁹ quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo.

2. IDEM, *ibidem*, VII, 133.

Por isso é preciso seguir o-que-é-com,³⁰ (isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com). Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular.

3. AÉCIO, II, 21, 4.

(Sobre a grandeza do sol) sua largura é a de um pé humano.

4. ALBERTO MAGNO, *De Vegetatione*, VI, 401.

²⁶ Logos é o nome correspondente ao verbo *lesein* = recolher, dizer. É "palavra", "discurso", "linguagem", "razão". Cf. fragmentos 2, 31, 39, 45, 50, 72, 108, 115.

²⁷ Fica mantida a falta de pontuação, criticada por Aristóteles (*Retórica*, 111, 5) e "corrigida" em geral pelas traduções. V. p. 77, n. 2.

²⁸ No grego *axynetoí*, literalmente "que-não-se-lançam-com", i. e., "que não compreendem". Cf. fragmento 34 e aqueles em que aparece a noção de "comum", de "o-que-é-com".

²⁹ No grego *lantháneí*, do mesmo tema de *léthe* (= esquecimento), que forma *a-léthein* (lit. não-esquecimento) = verdade. Cf. fragmento 16.

³⁰ No grego *xynós*, sinônimo de *koinós* = comum, é uma forma a se aproximar de *axynetoí* (ver nota 3). Cf. fragmentos 79, 113 e 114.

Heráclito disse que se felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilha para comer.

5. ARISTOCRITO, Teosofia, 68; ORIGENES, Contra Celso, VII, 62.

Purificam-se manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama, em lama se lavasse. E louco pareceria, se algum homem o notasse agindo assim. E também a estas estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo o que são deuses e heróis.

6. ARISTÓTELES, Meteorologia, II, 2. 355 a 13.

O sol não apenas, como Heráclito diz, é novo cada dia, mas sempre novo, continuamente.

7. IDEM, Da Sensação, 5. 443 a 23.

Se todos os seres em fumaça se tornassem, o nariz distinguiria.

8. IDEM, Ética a Nicômaco, VIII, 2. 1155 b 4.

Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.

9. IDEM, ibidem, X, 5. 1176 a 7.

Diverso é o prazer do cavalo, do cão, do homem, tal como Heráclito diz que asnos prefeririam palha a ouro.

10. IDEM, Do Mundo, 5. 396 b 7.

Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.

11. IDEM, ibidem, 6. 401 a 8.

Pois tudo que rasteja é preservado a golpe, *como diz Heráclito.*

12. ARIO DÍDIMO, em EUSÉBIO, Preparação Evangélica, XV, 20.

Aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem; almas exalam do úmido.

13. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, I, 2. Porcos em lama se comprazem, mais do que em água limpa.

14. IDEM, Exortação, 22.

A quem profetiza Heráclito de Efeso? Aos noctívagos, aos magos, aos bacantes, às mênades, aos iniciados; a estes ameaça com o depois da morte, a estes profetiza o fogo; pois os considerados mistérios entre os homens impiamente se celebram.

15. IDEM, ibidem, 34.

Se não fosse a Dioniso que fizessem a procissão e cantassem o hino, (então) às partes vergonhosas desavergonhadamente se cumpriu um rito; mas é o mesmo Hades³¹ e Dioniso, a quem deliram e festejam nas Lenéias.

16. IDEM, Pedagogo, 11, 99.

Do que jamais mergulha como alguém escaparia?³²

17. IDEM, Tapeçarias, II, 8.

Muitos não percebem tais coisas, todos os que as encontram, nem quando ensinados conhecem, mas a si próprios lhes parece (que as conhecem e percebem).

18. IDEM, ibidem, II, 17.

Se não esperar o inesperado não se descobrirá, sendo indescobrível e inacessível.

19. IDEM, ibidem, II, 24.

Homens que não sabem ouvir nem falar.

20. IDEM, ibidem, III, 14.

Nascidos querem viver e deter suas partes,³³ ou antes repousar, e atrás de si deixam filhos a se tornaram partes.

21. IDEM, ibidem, III, 21.

Morte é tudo que vemos despertados, e tudo que vemos dormindo é sono.

22. IDEM, ibidem, IV, 4.

³¹ O deus dos mortos. A forma grega *Aídes* sugeria aproximações etimológicas com *aidó* = eu canto, com as formas do tema de *eidétai* = saber, e com os adjetivos *aidés* = invisível e *aidelos* = que torna invisível. Por outro lado, o que no grego corresponde a "às partes vergonhosas desavergonhadamente" é *aidoioisin anaidéstata*. Todas estas aliterações compõem com as palavras e as frases o sentido do texto.

³² Cf. nota 4. da pág. 87

³³ No grego, *móros*, que, além deste sentido original, significa "parte ruim, desgraça, morte". No fragmento joga o duplo sentido. Cf. fragmento 25.

Pois ouro os que procuram cavam muita terra e o encontram pouco.

23. IDEM, *ibidem*, IV, 10.

Nome de Justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas).

24. IDEM, *ibidem*, IV, 16.

Os que Ares mata honram-nos deuses e homens.

25. IDEM, *ibidem*, IV, 50.

Mortes maiores maiores sortes³⁴ recebem.

26. IDEM, *ibidem*, IV, 143.

O homem de noite uma luz acende para si, morto, extinta a vista, mas vivo ele acende do morto quando dorme, extinta a vista, e quando desperto se acende do que dorme.

27. IDEM, *ibidem*, IV, 146.

O que para os homens permanece quando morrem (são coisas) que não esperam nem lhes parece (que permaneçam).

28. IDEM, *ibidem*, V, 9.

Pois é o que se estima que o mais estimado conhece e guarda; e contudo certamente a Justiça captará os artesãos e testemunhas de falsidades.

29. IDEM, *ibidem*, V, 60.

Pois uma só coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais; mas a maioria está empanturrada como animais.

30. IDEM, *ibidem*, V, 105.

Este mundo,³⁵ o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.

31. IDEM, *ibidem*, V, 105.

³⁴ No grego os correspondentes a "mortes" e "sortes" são respectivamente *môroi* e *moirai*, ambos do tema de *meiromai* = reparto.

³⁵ No grego *kósmos*, literalmente arranjo, ordem.

Direções do fogo: primeiro mar, e do mar metade terra, metade incandescência... Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo logos, tal qual era antes de se tornar terra.

32. IDEM, *ibidem*, V, 116.

Uma só (coisa) o sábio³⁶ não quer e quer ser recolhido³⁷ no nome de Zeus.

33. IDEM, *ibidem*, V, 116.

Lei (é) também persuadir-se à vontade de um só.

34. IDEM, *ibidem*, V, 116.

Ouvindo descompassados³⁸ assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes.

35. IDEM, *ibidem*, V, 141.

Pois é preciso que de muitas coisas sejam inquiridores os homens amantes da sabedoria.

36. IDEM, *ibidem*, VI, 16.

Para almas é morte tornar-se água, e para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, e de água alma.

37. COLUMELA, VIII, 4.

Porcos banham-se em lama e aves domésticas em poeira ou em cinza.

38. DIÓGENES LAÉRCIO, I, 23.

(Tales) parece segundo alguns ter sido o primeiro a estudar os astros. A seu respeito atestam Heráclito e Demócrito.

39. IDEM, I, 88.

Em Priene nasceu Bias, filho de Teutames, cujo logos é maior que o dos outros.

40. IDEM, IX, 1.

Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanos e Hecateu.

³⁶ Não se trata do gênero masculino (homem sábio), mas do gênero neutro (coisa sábia). Por outro lado, não se trata da noção abstrata "sabedoria". Cf. fragmentos 41, 108.

³⁷ No grego *legesthai*, a forma passiva de *légeiri*. Cf. nota 1 da pág. 87.

³⁸ Cf. nota 3 da pág. 87.

41. IDEM, ÍX, 2.

Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo.

42. IDEM, IX, 1.

Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente.

43. IDEM, IX, 2.

A insolência é preciso extinguir, mais que o incêndio.

44. IDEM, IX, 2.

É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas.

45. IDEM, IX, 7.

Limites de alma não os encontrarias, todo caminho percorrendo; tão profundo logos ela tem.

46. IDEM, IX, 7.

A presunção ele dizia que é a doença sagrada e que a visão engana.

47. IDEM, JX, 73.

Não conjeturemos à toa sobre as coisas supremas.

48. Etymologicum Genuinum, s.v. *bíos*. Do arco³⁹ o nome é vida e a obra é morte.

49. GALENO, De Dignoscendis Pulsibus, VIII, 733. Um para mim vale mil, se for o melhor.

49a. HERÂCLITO, Alegorias, 24.

Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

50. HIPÓLITO, Refutação, IX, 9.

Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar⁴⁰ tudo é um.

51. IDEM, ibidem, IX, 9.

³⁹ No grego *biós*, forma homônima de *bíos* = vida.

⁴⁰ Observar a relação *logos-homologar*. O componente "homo-" significa "junto".

Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira.

52. IDEM, ibidem, IX, 9.

Tempo⁴¹ é criança brincando, jogando; de criança o reinado.

53. IDEM, ibidem, IX, 9.

O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.

54. IDEM, ibidem, IX, 9. Harmonia invisível à visível superior.

55. IDEM, ibidem, IX, 9.

As (coisas) de que (há) visão, audição, aprendizagem, só estas prefiro.

56. IDEM, ibidem, IX, 9.

Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram: o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco.

57. IDEM, ibidem, IX, 10.

Mestre da maioria é Hesíodo; pois este reconhecem que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só (coisa).

58. IDEM, ibidem, IX, 10.

Os médicos, quando cortam, queimam e de todo torturam os pacientes, ainda reclamam um salário que não merecem, por efetuarem o mesmo que as doenças.

59. IDEM, ibidem, IX, 10.

A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma.

60. IDEM, ibidem, IX, 10.

A rota para cima e para baixo é uma e a mesma.

⁴¹ No grego *Aiôn*, um nome próprio, de uma entidade alegórica, filho de Cronos e "Filira". Por outro lado, há dois sentidos de *aiôn* como nome comum: o primeiro é o de "tempo sem idade, eternidade", que posteriormente se associou *aoaeuvum* latino: o segundo é o de "medula espinhal, substância vital, esperma, suor". A entidade alegórica pode consistir nos dois sentidos.

61. IDEM, ibidem, ÍX, 10.

Mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal.

62. IDEM, ibidem, ÍX, 10.

Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles.

63. IDEM, ibidem, ÍX, 10.

Diante do ali-presente erguem-se e tornam-se guardiães em vigília de vivos e mortos.

64. IDEM, ibidem, ÍX, 10.

De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso.

65. IDEM, ibidem, ÍX, 10.

E o chama (ao fogo) de fartura e indignância.

66. IDEM, ibidem, ÍX, 10.

Pois todas (as coisas) o fogo sobrevivendo discernirá e empolgará.

67. IDEM, ibidem, ÍX, 10.

O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada.

68. IÂMBLICO, Dos Mistérios, 1,11.

E por isso Heráclito com razão os chamou (a alguns ritos) de remédios, como se fossem para curar os males e afastar as almas das desgraças da geração.

69. IDEM, ibidem, V, 15.

De sacrifícios há duas espécies: uns oferecidos por homens inteiramente purificados, qual poderia ocorrer raramente em um indivíduo, *como diz Heráclito*, ou em alguns poucos, fáceis de contar; e outros são materiais.

70. IDEM, Da Alma [ESTOBEU, Éclogas, II, 1,16]. Jogos de crianças *Heráclito considerou as opiniões humanas.*

71. MARCO AURÉLIO, *IV*, 46.

E preciso lembrar-se também do que esquece por onde passa o caminho.

72. IDEM, *TV*, 46.

Do logos com que mais constantemente convivem, deste divergem; e (as coisas) que encontram cada dia, estas lhes aparecem estranhas.

73. IDEM, *IV*, 46.

Não se deve agir nem falar como os que dormem.

75. IDEM, *IV*, 46.

Os que dormem, *creio que chama Heráclito de obreiros e colaboradores das (coisas) que no mundo vêm a ser.*

76. MÁXIMO DE TIRO, *Philosophouména*, *XII*, 4.

Vive fogo a morte de terra, ar vive a morte de fogo, água vive a morte de ar, terra a de água. — Plutarco, *De E apud Delphos*, 18. Morte de fogo gênese para ar, morte de ar gênese para água. — Marco Aurélio, *IV*, 46. *Lembrar-se sempre do dito de Heráclito, que morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar fogo, e vice-versa.*

77. NUMÊNIO, *fragmento 35*.

Donde também Heráclito dizer que para as almas é prazer ou morte tornarem-se úmidas. Prazer seria para elas a queda na geração. Em outra passagem ele diz que vivemos nós a morte delas e vivem elas a nossa morte.

78. ORÍGENES, *Contra Celso*, *VI*, 12.

O modo⁴² humano não comporta sentenças, mas o divino comporta.

79. IDEM, *ibidem*.

O homem como uma criança ouve o divino, tal como a criança o homem.

80. IDEM, *ibidem*, *VI*, 42.

E preciso saber que o combate é o-que-é-com,⁴³ e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade.

⁴² No grego *éthos*, que passou a significar "caráter", mas originalmente é "assento, morada". Cf. fragmento 119.

⁴³ Cf. nota 5 da pág. 87.

81. FILODEMO, Retórica, í, c. 57. Ancestral dos charlatães (Pitágoras).

82. PLATÃO, Hípias Maior, 289 a.

O mais belo símio é feio, a se confrontar com o gênero humano.

83. IDEM, ibidem, 289 b.

O mais sábio dos homens em face de deus se manifestará como um símio, em sabedoria, beleza e tudo mais.

84a. PLOTINO, Enéadas, IV, 8, 1.

Transmutando repousa (o fogo etéreo no corpo humano).

84b. IDEM, *ibidem*.

Fadiga é pelos mesmos (princípios) penar e ser governado.

85. PLUTARCO, Coriolano, 22.

Lutar contra o coração é difícil; pois o que ele quer compra-se a preço de alma.

86. IDEM, ibidem, 38.

A maior parte das (coisas) divinas, segundo Heráclito, por desconfiança esquivam-se de modo a não se conhecerem.

87. IDEM, Do que se deve ouvir, 7 p. 41 A.

Um homem tolo gosta de se empolgar a cada palavra.

88. IDEM, Consolação a Apolônio, 10 p. 106 E.

O mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados além, são estes.

89. IDEM, Da superstição, 3 p. 166 C.

Heráclito diz que para os despertos um mundo único e comum é, mas os que estão no leito cada um se revira para o seu próprio.

90. IDEM, De E apud Delphos, 8 p. 388 E.

Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro.

91. IDEM, ibidem, 18 p. 392 B.

Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, *segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo)* compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se.

92. IDEM, Dos Oráculos da Pitonisa, 6 p. 397 A.

E a Sibila com delirante boca sem risos, sem belezas, sem perfumes ressoando mil anos ultrapassa com a voz, pelo deus nela.

93. IDEM, ibidem, 21 p. 404 D.

O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais.

94. IDEM, Do Exílio, 11 p. 604 A.

Pois Hélios não transpassará as medidas; senão as Erínias,⁴⁴ servas da Justiça, descobrirão.

95. IDEM, Banquete, 111, pr. 1. p. 644 F.

Pois ignorância é melhor ocultar. *Mas é trabalhoso no desaperto e com vinho.*

96. IDEM, ibidem, IV. 4, 3. p. 669 A.

Pois cadáveres, mais do que estéreos, são para se jogar fora.

97. IDEM, An Seni Res Publica gerenda sit, 7 p. 787 C. Pois cães ladram contra os que eles não conhecem.

98. IDEM, Da Face da Lua, 28 p. 943 E.

As almas farejam no (invisível) Hades.

99. IDEM, Aquane an Ignis sit utilior, 7 p. 957 A. Não fosse o sol, com os outros astros seria noite.

100. IDEM, Questões Platônicas, 8,4p.1 007 D.

Destes (os períodos anuais) o sol sendo preposto e vigia, define, dirige, revela e expõe à luz as transmutações e horas, as quais traz em todas (as coisas), segundo Heráclito.

⁴⁴ Divindades infernais, que vingam os mortos, velando por uma justa distribuição de partes. Ver notas 1 e 2 da pág. 90. A divindade Hélios é o Sol.

101. IDEM, *Contra Colotes*, 20. 1 118 C.

Procurei-me a mim mesmo.

101a. POLIBIO, *Histórias*, XII, 27.

Pois os olhos são testemunhas mais exatas que os ouvidos.

102. PORFÍRIO, *Questões Homéricas*, *Ilíada*, IV, 4.

Para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam (como) injustas, outras (como) justas.

103. IDEM, *ibidem*, XIV, 200.

Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo.

104. PROCLO, *Comentário ao Alcibíades I*, p. 525, 21.

Pois que inteligência ou compreensão é a deles? Em cantores de rua acreditam e por mestre têm a massa, não sabendo que "a maioria é ruim, e poucos são bons".

105. *Escólios Homéricos*, AT XVIII, 251.

Dessa passagem Heráclito afirma que astrólogo foi Homero, assim como daquela em que o poeta diz "do destino, eu afirmo, jamais homem algum escapou".

106. SÊNECA, *Epístolas*, XII, 7.

Com razão Heráclito censurou Hesíodo por fazer uns dias bons e outros maus, dizendo que ignorava como a natureza de cada dia é uma e a mesma.

107. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 126.

Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm.

108. ESTOBEU, *Florilégio*, I, 174.

De quantos ouvi as lições⁴⁵ nenhum chega a esse ponto de conhecer que a (coisa) sábia é separada de todas.

109. = 95.

110. IDEM, *ibidem*, 1,176.

⁴⁵ No grego *lógos*. Ver nota 1 da pag. 87.

Para homens suceder tudo que querem não (é) melhor.

111. IDEM, ibidem, I, 177.

Doença faz de saúde (algo) agradável e bom, fome de saciedade, fadiga de repouso.

112. IDEM, ibidem, I, 178.

Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e fazer segundo (a) natureza, escutando.

113. IDEM, ibidem, 1,179. Comum é a todos o pensar.

114. IDEM, ibidem, I, 179.

(Os) que falam com inteligência⁴⁶ é necessário que se fortaleçam com o comum de todos, tal como a lei a cidade, e muito mais fortemente: pois alimentam-se todas as leis humanas de uma só, a divina: pois, domina tão longe quanto quer, e é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra.

115. IDEM, ibidem, 180 a.

De alma é (um) logos que a si próprio se aumenta.

116. IDEM, ibidem, V, 6.

A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmos e pensar sensatamente.

117. IDEM, ibidem, V, 7.

Um homem quando se embriaga é levado por criança impúbere, cambaleante, não sabendo por onde vai, porque úmida tem a alma.

118. IDEM, ibidem, V, 8.

Brilho seco (é a) alma mais sábia e melhor. *Ou antes, segundo a leitura de Stephanus: Alma seca (é) a mais sábia e melhor.*

119. IDEM, ibidem, IV, 40, 23.

*Heráclito dizia que o ético no homem (é) o demônio (e o demônio é o ético).*⁴⁷

⁴⁶ No grego *nóoi*. A expressão *xyn nóoi* (= com inteligência) se aproxima foneticamente do adjetivo *xynoi* = "o-que-é-com, comum". Cf. nota 5 da pág. 87.

⁴⁷ A reversão de sentido, sugerida pelo que indiquei entre parênteses, é permitida, se não exigida, pela estruturação da frase grega, que não determina pela posição o sujeito e o predicativo. O que está em primeiro lugar pode ser predicativo e o que está em segundo pode ser sujeito.

120. ESTRABÃO, *1, 6, p. 3.*

Limites de aurora e crepúsculo (são) a Ursa e em face da Ursa a baliza do fulgurante Zeus.

121. IDEM, *XIV, 25, p. 642*; DIÓGENES LAÉRCIO, *IX, 2.*

Merecia que os efésios adultos se enforcassem e aos não-adultos abandonassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que se vá alhures e com outros.

122. Suda, s.v. "*ankhibátein* " e "*amphisbátein* ". Aproximação, segundo Heráclito.

123. TEMÍSTIO, *Oratío V, p. 69.* Natureza ama esconder-se.

124. TEOFRASTO, *Metafísica, 15 p. 7 a 10.*

(Como?) coisas varridas e ao acaso confundidas (é?) o mais belo mundo.

125. IDEM, *De Vertigine, 9.*

Também o "cyceon"⁴⁸ se decompõe, se não for agitado.

125a. TZETZES, *Comentário ao "Plutão" de Aristófanes, 88.*

Que não vos abandone a riqueza, efésios, a fim de que seja provada a vossa ruindade.

126. IDEM, *Escólios para Exegese da Ilíada.*

As (coisas) frias esquentam, quente esfria, úmido seca, seco umedece.

C - CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

HERÁCLITO CONCEBE o próprio absoluto como processo, como a própria dialética. A dialética é a) dialética exterior, um raciocinar de cá para lá e não a alma da coisa dissolvendo-se a si mesma; b) dialética imanente do objeto, situando-se, porém, na contemplação do sujeito; c) objetividade de Heráclito,

⁴⁸ Uma espécie de mingau de aveia.

isto é, compreender a própria dialética como princípio. É o progresso necessário, e é aquele que Heráclito fez. O ser é o um, o primeiro; o segundo é o devir — até esta determinação avançou ele. Isto é o primeiro concreto, o absoluto enquanto nele se dá a unidade dos opostos. Nele encontra-se, portanto, pela primeira vez, a idéia filosófica em sua forma especulativa; o raciocínio de Parmênides e Zenão e como tal criticado. Aqui vemos terra; não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha *Lógica*.

O que nos é relatado da *filosofia* de Heráclito parece, à primeira vista, muito contraditório; mas nela se pode penetrar com o conceito a assim descobrir, em Heráclito, um homem de profundos pensamentos. Ele é a plenitude da consciência até ele — uma consumação, o infinito, aquilo que é.

1. O PRINCÍPIO LÓGICO

O *princípio universal*. Este espírito arrojado pronunciou pela primeira vez esta palavra profunda: "O ser não é mais que o não-ser", nem é menos; ou ser e nada são o mesmo,⁴⁹ a essência é mudança. O verdadeiro é apenas como a unidade dos opostos; nos eleatas, temos apenas o entendimento abstrato, isto é, que apenas o ser é. Dizemos, em lugar da expressão de Heráclito: O absoluto é a unidade do ser e do não-ser. Se ouvimos aquela frase "O ser não é mais que o não ser", desta maneira, não parece, então, produzir muito sentido, apenas destruição universal, ausência de pensamento. Temos, porém, ainda uma outra expressão que aponta mais exatamente o sentido do princípio. Pois Heráclito diz: "Tudo flui (*panta rei*), nada persiste, nem permanece o mesmo". E Platão ainda diz de Heráclito: "Ele compara as coisas com a corrente de um rio — que não se pode entrar duas vezes na mesma corrente";⁵⁰ o rio corre e toca-se outra água. Seus sucessores dizem até que nele nem se pode *mesmo* entrar,⁵¹ pois que imediatamente se transforma; o que é, ao mesmo tempo já novamente não é. Além disso, Aristóteles diz que Heráclito afirma que é apenas o que permanece;

⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 7, 3.

⁵⁰ Platão, *Crátilo*, 402; Aristóteles, *Afeta'*, I, 6; XIII, 4.

⁵¹ Aristóteles, *Afeta'*, IV, 5. i *Sobre o Céu*, III, 1.

disto todo o resto é formado, modificado, transformado; que todo o resto fora deste um flui, que nada é firme, que nada se demora; isto é, o verdadeiro é o devir, não o ser — a determinação mais exata para este conteúdo universal é o devir. Os eleatas diziam: só o ser é, é o verdadeiro; a verdade do ser é o devir; ser é o primeiro pensamento enquanto imediato. Heráclito diz: Tudo é devir; este devir é o princípio. Isto está na expressão: "O ser é tão pouco como o não-ser; o devir é e também não é". As determinações absolutamente opostas estão ligadas numa unidade; nela temos o ser e também o não-ser. Dela faz parte não apenas o surgir, mas também o desaparecer; ambos não são para si, mas são idênticos. E isto que Heráclito expressou com suas sentenças. O ser não é, por isso é o não-ser, e o não-ser é, por isso é o ser; isto é a verdade da identidade de ambos.

É um grande pensamento passar do ser para o devir; é ainda abstrato, mas, ao mesmo tempo, também é o primeiro concreto, a primeira unidade de determinações opostas. Estas estão inquietas nesta relação, nela está o princípio da vida. Com isto está preenchido o vazio que Aristóteles apontou nas antigas filosofias — a falta de movimento; este movimento é aqui, agora mesmo, princípio. Assim esta filosofia não é passada; seu princípio é essencial e encontra-se em minha *Lógica*, no começo, logo depois do ser e do nada.

E uma grande convicção que se adquiriu, quando se reconheceu que o ser e o nada são abstrações sem verdade, que o primeiro elemento verdadeiro é o devir. O entendimento separa a ambos como verdadeiros e de valor; a razão, pelo contrário, reconhece um no outro, que num está contido seu outro — e assim, o todo, o absoluto deve ser determinado como o devir.

Heráclito também diz que os opostos são características do mesmo, como, por exemplo, "o mel é doce e amargo"⁵² — ser e não-ser ligam-se ao mesmo. Sexto observa: Heráclito parte, como os cétricos, das representações correntes dos homens; ninguém negará que os são dizem do mel que é doce, e os que

⁵² Sexto Empírico, *Esboços Pírrônicos*, I, 29, §§ 210-211; II, 6, § 63.

sofrem de icterícia que é amargo — se fosse apenas doce, não poderia modificar sua natureza através de outra coisa e assim também para os que sofrem de icterícia seria doce. Zenão começa a sobressumir os predicados opostos e aponta no movimento aquilo que se opõe — um por limites e um sobressumir os limites; Zenão só exprimiu o infinito pelo seu lado negativo —, por causa de sua contradição, como o não verdadeiro. Em Heráclito, vemos o infinito como tal expresso como conceito e essência: o infinito, que *é* em si e para si, é a unidade dos opostos e, na verdade, dos universalmente opostos, da pura oposição, ser e não-ser. Tomamos nós o ente em si e para si, não a representação do ente, do pleno, assim o puro ser é o pensamento simples, em que todo o determinado é negado, o absolutamente negativo — nada é o mesmo, apenas este igual a si mesmo —, passagem absoluta para o oposto, ao qual Zenão não chegou! "Do nada, nada vem." Em Heráclito o momento da negatividade é imanente; disto trata o conceito de toda a Filosofia.

Primeiro tivemos a abstração de ser e não-ser, numa forma bem imediata e universal; mais exatamente, porém, também Heráclito concebeu as oposições de maneira mais determinada. E esta unidade de real e ideal, de objetivo e subjetivo; o objetivo somente é o devir subjetivo. Este verdadeiro é o processo do devir; Heráclito expressou de modo determinado este pôr-se numa unidade das diferenças. Aristóteles diz,⁵³ por exemplo, que Heráclito "ligou o todo e o não-todo" (parte) — o todo se torna parte e a parte o é para se tornar o todo —, o "que se une e se opõe", do mesmo modo, "o que concorda e o dissonante"; e de que de tudo (que se opõe) resulta um, e de um tudo. Este um não *é* o abstrato, a atividade de dirimir-se; a morta infinitude é uma má abstração em oposição a esta profundidade que vemos em Heráclito. Sexto Empírico cita⁵⁴ o seguinte que Heráclito teria dito: A parte é algo diferente do todo; mas é também o mesmo que o todo é; a substância é o todo e a parte. O fato de Deus ter criado o mundo,

⁵³ *Sobre o Mundo*, cñp. 5.

⁵⁴ *Contra os Malemtikos*, IX, § 337.

ter-se dividido a si mesmo, gerado seu Filho etc. — todos estes elementos concretos estão contidos nesta determinação. Platão diz, em seu *Banquete* (187), sobre o princípio de Heráclito: "O um, diferenciado de si mesmo, une-se consigo mesmo" — este é o processo da vida, "como a harmonia do arco e da lira". Deixa então que Erixímaco, que fala no *Banquete*, critique o fato de a harmonia ser desarmônica ou se componha de opostos, pois que a harmonia não se formaria de altos e baixos, mas da unidade pela arte da música. Mas isto não contradiz Heráclito, que justamente quer isto. O simples, a repetição de um único som não é harmonia. Da harmonia é precisamente o absoluto devir, transformar-se — não devir outro, agora este, depois aquele. O essencial é que cada diferente, cada particular seja diferente de um outro — mas não de um abstrato qualquer outro, mas de *seu* outro; cada um apenas é, na medida em que seu outro em si esteja consigo, em seu conceito. Mudança é unidade, relação de ambos a um, *um* ser, este e o outro. Na harmonia e no pensamento concordamos que seja assim; vemos, pensamos a mudança, a unidade essencial. O espírito relaciona-se na consciência com o sensível e este sensível é seu outro. Assim também no caso dos sons; devem ser diferentes, mas de tal maneira que também possam ser unidos — e isto os sons são em si. Da harmonia faz parte determinada oposição, seu oposto, como na harmonia das cores. A subjetividade é o outro da objetividade, não de um pedaço de papel — o absurdo disto logo se mostra —, deve ser *seu* outro, e nisto reside sua identidade; assim cada coisa é o outro do outro enquanto seu outro. Este é o grande princípio de Heráclito; pode parecer obscuro, mas é especulativo; e isto é, para o entendimento que segura para si o ser, o não ser, o subjetivo e objetivo, o real e o ideal, sempre obscuro.

2. OS MODOS DA REALIDADE

Heráclito não ficou parado, em sua exposição, nesta expressão em conceitos, no puro lógico, mas além desta forma universal, na qual expôs seu princípio, deu à sua idéia também uma expressão real. Esta figura pura é precipuamente de natureza cosmológica, ou sua forma é mais a forma natural; é

incluído ainda na Escola Jônica, e com isto deu novos impulsos à filosofia da natureza. Sobre esta forma real de seu princípio os historiadores, contudo, não estão de acordo entre si. A maioria diz que ele teria posto a essência ontológica como fogo,⁵⁵ outros dizem que como ar,⁵⁶ outros dizem que antes o vapor que o ar; mesmo o tempo é citado, em Sexto,⁵⁷ como o primeiro ser do ente. A questão é a seguinte: Como compreender esta diversidade? Não se deve absolutamente crer que se deva atribuir estas notícias à negligência dos escritores, pois as testemunhas são as melhores, como Aristóteles e Sexto Empírico, que não falam destas formas de passagem, mas de modo bem determinado, sem, no entanto, chamar a atenção para estas diferenças e contradições. Uma outra razão mais próxima parece-nos resultar da obscuridade do escrito de Heráclito, o qual, na confusão de seu modo de expressão, poderia dar motivos para mal-entendidos. Mas, considerando mais detidamente, esta dificuldade desaparece; esta mostra-se mais para uma análise superficial; no conceito profundo de Heráclito acha-se a verdadeira saída deste empecilho. De maneira alguma podia Heráclito afirmar, como Tales, que a água ou o ar ou coisa semelhante seria a essência absoluta; e não o podia afirmar como um primeiro donde emanaria o outro, na medida em que pensou ser como idêntico com o não-ser ou no conceito infinito. Assim, portanto, a essência absoluta *que é* não pode surgir nele como uma determinidade existente, por exemplo, a água, mas a água enquanto se transforma, ou apenas o processo.

a) Processo abstrato, *tempo*. Heráclito, portanto, disse que o tempo é o primeiro ser corpóreo, como o exprime Sexto.⁵⁸ "Corpóreo" é uma expressão inadequada. Os céticos escolhiam muitas vezes as expressões mais grosseiras ou tornavam os pensamentos grosseiros para mais facilmente liquidá-los. "Corpóreo" significa sensibilidade abstrata; o tempo é a intuição abstrata do

⁵⁵ Aristóteles, *Afeto*., I, 3, 8.

⁵⁶ Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, IX, § 360; X, § 233.

⁵⁷ *Ibid.*, X, § 216.

⁵⁸ *Ibid.*, § 231-232.

processo; diz que ele é o primeiro ser sensível. O tempo, portanto, é a essência verdadeira. Na medida em que Heráclito não parou na expressão lógica do devir, mas deu a seu princípio a forma de um ente, deduz-se disto que primeiro tinha que oferecer-se a forma do tempo; pois precisamente, no sensível, no que se pode ver, o tempo é o primeiro que se oferece como o devir; é a primeira forma do devir.

Enquanto intuído, o tempo é o puro devir. O tempo é puro transformar-se, é o puro conceito, o simples, que é harmônico a partir de absolutamente opostos. Sua essência é ser e não-ser, sem outra determinação — ser puro e abstrato não-ser, postos imediatamente *numa* unidade e ao mesmo tempo separados. Não como se o tempo *fosse e não fosse*, mas o tempo é isto: no ser imediatamente não-ser e no não-ser imediatamente ser — esta mudança de ser para não ser, este conceito abstrato, é, porém, visto de maneira objetiva, enquanto é para nós. No tempo não é o passado e o futuro, somente o agora; e este é, para não ser, está logo destruído, passado — e este não-ser passa, do mesmo modo, para o ser, pois ele é. E a abstrata contemplação desta mudança. Se tivéssemos que dizer como aquilo que Heráclito reconheceu como a essência existe para a consciência, nesta pura forma em que ele o reconheceu, não haveria outra que nomear a não ser o tempo; é, por conseguinte, absolutamente certo que a primeira forma do que devem é o tempo; assim isto se liga ao princípio do pensamento de Heráclito.

b) A forma real como processo, *fogo*. Mas este puro conceito objetivo deve realizar-se mais. No tempo estão os momentos, ser e não-ser, postos apenas negativamente ou como momentos que imediatamente desaparecem. Além disso, Heráclito determinou o processo de um modo mais físico. O tempo é intuição, mas inteiramente abstrata. Se quisermos representar-nos o que ele é, de modo real, isto é expressar ambos os momentos como uma totalidade para si, como subsistente, então levanta-se a questão: que ser físico corresponde a esta determinação? O tempo, dotado de tais momentos, é o processo; compreender a

natureza significa apresentá-la como processo. Este é o elemento verdadeiro de Heráclito e o verdadeiro conceito; por isso, logo compreendemos que Heráclito não podia dizer que a essência é o ar ou a água ou coisas semelhantes, pois eles mesmos não são (isto é o próximo) o processo. O fogo, porém, é o processo: assim afirmou o fogo como a primeira essência — e este é o modo real do processo heracliteano, a alma e a substância do processo da natureza. Justamente no processo distinguem-se os momentos, como no movimento: 1) o puro momento negativo, 2) os momentos da oposição subsistente, água e ar, e 3) a totalidade em repouso, a terra. A vida da natureza é o processo destes momentos: a divisão da totalidade em repouso da terra na oposição, o pôr desta oposição, destes momentos — e a unidade negativa, o retorno para a unidade, o queimar da oposição subsistente. O fogo é o tempo físico; ele é esta absoluta inquietude, absoluta dissolução do que persiste — o desaparecer de outros, mas também de si mesmo; ele não é permanente. Por isso compreendemos (é inteiramente conseqüente) por que Heráclito pode nomear o fogo como o conceito do processo, partindo de sua determinação fundamental.

c) O fogo está agora mais precisamente determinado, mais explicitado como processo real; ele é para si o processo real, sua realidade é o processo todo no qual, então, os momentos são determinados mais exata e concretamente. O fogo, enquanto o metamorfosear-se das coisas corpóreas, é mudança, transformação do determinado, evaporação, transformação em fumaças; pois ele é, no processo, o momento abstrato do mesmo, não tanto o ar como antes a evaporação. Para este processo Heráclito utilizou uma palavra muito singular: *evaporação (anathymíasis)* (fumaça, vapores do sol); evaporação é aqui apenas a significação superficial — é mais: passagem. Sob este ponto de vista, Aristóteles¹ diz de Heráclito que, segundo sua exposição, o princípio era a alma, por ser ela a evaporação, o emergir de tudo, e este evaporar-se, devir, seria o

incorpóreo e sempre fluido. Isto também aplica-se ao princípio fundamental de Heráclito.⁵⁹

De mais a mais, determinou ele o processo real, em seus momentos abstratos, distinguindo dois lados nele, "o caminho para cima (*hodòs áno*) e o caminho para baixo (*hodòs káto*)" — um a divisão, o outro a unificação. Devem ser compreendidos essencialmente *assim*: a divisão como realização, persistir dos opostos; o outro: a reflexão da unidade em si, o sobressumir destas oposições subsistentes. Para isto apelou para as determinações "da inimizade, do ódio, da luta (*pólemos, éris*) e da amizade, harmonia (*ontologia, eiréne*)" — divisão e posição na unidade. (Isto também é mitológico, amor⁶⁰ etc.) "Destes dois a inimizade, a luta é aquilo que é princípio do surgir dos diferentes, mas o que conduz à combustão é harmonia e paz."⁶¹ No caso da inimizade entre os homens, um se afirma como autônomo em oposição ao outro ou é para si — divisão, o realizar-se como tal; amizade e paz, porém, é sair do ser-para-si e imergir na impossibilidade de distinção ou na não-realidade. Tudo é trindade, essencial unidade; a natureza é isto que jamais repousa e o todo é a passagem de um para o outro, da divisão para a unidade, da unidade para a divisão.

As determinações mais próximas deste processo real são, em parte, falhas e contraditórias. Sob este ponto de vista, afirma-se, em algumas notícias, que Heráclito teria determinado o processo assim: "As formas (mudança) do fogo são, primeiro, o mar e, então, metade disto, terra, e metade, o raio"⁶² — o fogo em sua eclosão. Este é universal e muito obscuro. Diógenes Laércio diz (IX, § 9): "O fogo se condensa em unidade (*pyknoúmenon pyr exygráinesthai*) e paralisado (*synistámenon*) torna-se água"; o fogo apagado é a água, é o fogo que passa para a indiferença; "a água endurecida torna-se terra e este é o caminho para baixo. A terra torna-se então novamente fluida (derretida) e dela vem a

⁵⁹ João Filopão sobre Aristóteles, *Sobre a Alma*, I, 2.

⁶⁰ Aristóteles, *Metaf.*, 1, 4.

⁶¹ Diógenes Laércio, IX, § 8.

⁶² Clemente de Alexandria, *Stromata (Miscelânea)*, V, 14.

unidade (o mar) e dela a evaporação (anathymíasis) do mar, do qual então tudo surge"; ela novamente passa a ser fogo, irrompe como chama; "este é o caminho para cima". Portanto na totalidade realiza-se a metamorfose do fogo. "A água divide-se em escura evaporação, torna-se terra — e em evaporação pura, brilhante, torna-se fogo e se incendeia na esfera solar; o elemento ígneo torna-se meteoros, planetas e constelações." Estas não são estrelas paradas e mortas, mas vistas como no devir, em eterna geração. Estas expressões orientais, figurativas, não devem ser tomadas em sentido grosseiro e sensível, isto é, como se estas transformações tivessem lugar de maneira tal que fossem perceptíveis aos sentidos, mas são a natureza destes elementos; a terra gera para si mesma, perenemente, seus sóis e planetas.

A natureza é assim esse círculo. Neste sentido ouvimo-lo dizer: "Nem um deus nem um homem fabricou o universo mas sempre foi e é e será um fogo sempre vivo, que segundo suas próprias leis (*metro*) se acende e se apaga".⁶³ Compreendemos o que Aristóteles cita, que o princípio é a alma, por ser a evaporação, este processo do mundo que a si mesmo se move; o fogo é a alma. Aqui toma sentido uma outra expressão que se encontra em Clemente de Alexandria:⁶⁴ "Para as almas (os vivos) a morte é tornarem-se água; para a água a morte é tornar-se terra; e de modo inverso: da terra se gera então água, e da água a alma". E, portanto, este processo geral do extinguir-se, do retroceder da oposição de volta para a unidade e o despertar novamente do mesmo, do emergir do um. O extinguir-se da alma, do fogo na água, a combustão que se torna produto, alguns comentam⁶⁵ como a combustão do mundo. E mais um produto da fantasia que Heráclito teria falado de um incêndio do mundo, que após determinado tempo (como, segundo nossa representação, o fim do mundo) o mundo terminaria no fogo.

⁶³ *ibidem*, V, 14.

⁶⁴ *ibid.*, VI, 2.

⁶⁵ Tennemann, parte I, pág. 218; Diógenes Laércio, IX, § 8; Eusébio, *Preparação Evangélica*, XIV, 3.

Nós, porém, vemos imediatamente, com base em passagens bem definidas,⁶⁶ que Heráclito não se refere a este incêndio do mundo, mas sim a esta constante combustão, devir da amizade — a vida universal, o processo universal do universo. "Heráclito diz que tanto o viver como o morrer estão unidos, tanto na nossa vida como na nossa morte; pois, quando vivemos, nossas almas estão mortas e sepultadas em nós; mas, se morrermos, ressurgem e vivem nossas almas."⁶⁷

No que se refere ao fato de Heráclito afirmar que o fogo é o vivificante, a alma, encontra-se uma expressão que pode parecer bizarra, isto é, que a alma mais seca é a melhor.⁶⁸ Nós certamente não tomamos a alma mais molhada como a melhor, mas pelo contrário, a mais viva; seco quer dizer cheio de fogo: assim a alma mais seca é o fogo puro, e este não é a negação do vivo, mas a própria vida.

Estes são os momentos principais do processo real da vida. Demoro-me, um momento, nisto aqui em que vem expresso todo o conceito da consideração especulativa da natureza (filosofia da natureza). Ela é processo em si mesma. Neste conceito, um momento, um elemento passa para o outro: fogo torna-se água, terra e fogo. Existe uma velha polêmica sobre a transformação, sobre a imutabilidade dos elementos. Neste conceito, separam-se a comum investigação sensível da natureza e a filosofia da natureza. Em si, do ponto de vista especulativo, a substância simples se metamorfoseia em fogo e nos outros elementos; sob o outro ponto de vista, toda passagem está supressa, água é água, fogo é fogo etc. — não há conceito, não há movimento absoluto, mas apenas o emergir é, uma separação exterior do que já está presente. Se aquele ponto de vista afirma a transformação, este crê poder demonstrar o contrário; esta última posição afirma, sem dúvida, que água, fogo etc., não são mais simples essências, mas os decompõe em hidrogênio, oxigênio etc., — mas insiste na

⁶⁶ Cf. Estobeu, *Extratos de Física*, cap. 22, pág. 454.

⁶⁷ Sexto Empírico, *Estofo Pirrônicos*, III, 24, § 230.

⁶⁸ Plutarco, *Sobre o Comer Carne*, I, pág. 995.

impossibilidade de sua transformação em outras. Esta posição afirma com razão que aquilo que deve ser em si, sob o ponto de vista especulativo, também deve ter a verdade da realidade efetiva; pois, se o elemento especulativo tem por fim ser a natureza e a essência de seus momentos, então ele também deve estar presente assim. (A gente se representa o elemento especulativo como se apenas fosse real no pensamento ou no interior, isto é, não se sabe onde.) Mas o elemento especulativo está também assim *presente*; os investigadores da natureza cerram, porém, seus olhos para isto, devido a seu conceito limitado.

Se os escutamos, descobrimos que apenas observam, dizem apenas o que vêem; mas isto não é verdadeiro; inconscientemente transformam imediatamente o que viram, através do conceito. E o conflito não resulta da oposição entre observação e conceito absoluto, mas da oposição do conceito limitado e fixo contra o conceito absoluto. Eles mostram as transformações como não existentes, por exemplo, da água em terra; até tempos muito próximos a nós a transformação foi afirmada — destilando-se água, sobrava um resto terroso. Lavoisier⁶⁹ fez experiências exatas, pesou todos os recipientes — mostrou-se um resto terroso; mas na comparação mostrou-se que provinha dos recipientes. Existe um processo superficial que não é superação da determinidade da substância: "Água não se transforma em ar, mas só em vapor, e vapor sempre se condensa novamente em água". Mas tanto lá como aqui fixam apenas um processo unilateral e cheio de falhas e o apresentam como um processo absoluto. Como se dissesse: O processo da natureza é uma totalidade de condições; se algumas delas faltam, resulta algo diferente que quando preencho todas as condições. Ferro torna-se magneto não quando o torno incandescente, mas quando esfrego um pedaço de ferro no outro ou quando o seguro de determinada maneira; é claro que há circunstâncias sob as quais permanece o mesmo. Divisão apenas mecânica é sempre possível; uma casa pode ser decomposta em pedras e traves; estas estão presentes como pedras e traves. Neste sentido, falam

⁶⁹ Antoine Laurent Lavoisier, 1743-1794, químico, atacou a teoria do flogisto.

da relação entre o todo e as partes não como de momentos ideais — que atingiriam como em si, invisíveis, latentes, não positivos (enquanto momentos) mas aqui ainda obtidos como representação. Mas realizam a experiência, no real, no processo da natureza, verificando que o cristal dissolvido dá água e que no cristal se perde água, torna-se duro — água-cristal; verificam que a evaporação da terra não pode ser encontrada em forma de vapor, em condições externas, no ar, mas que o ar permanece inteiramente limpo ou que o hidrogênio desaparece totalmente no ar puro. Despenderam bastante esforço, mas em vão, para encontrar hidrogênio no ar atmosférico. Experimentam também que ar bem seco, no qual não podem descobrir nem umidade nem hidrogênio, passa a ser vapor e chuva etc. Esta é a experiência; mas eles corrompem toda percepção das transformações por causa do conceito fixo; pois já trazem consigo, quando vão realizar a experiência, os conceitos fixos do todo e das partes, da constituição de partes, do já-ter-estado-presente daquilo como tal, que se mostra surgindo. Dissolvido, o cristal revela água; dizem, portanto: "Não surgiu como água, mas antes nele já estava"; água, separada em seu processo, mostra hidrogênio e oxigênio: "Estes não apareceram, mas antes já estiveram presentes como tais, como partes de que se constitui a água". Eles, porém, não podem mostrar água no cristal, nem oxigênio e hidrogênio na água. O mesmo se dá com a "matéria latente do calor". Em toda enunciação da percepção e experiência e sempre que o homem fala, já se manifesta em tudo isto um conceito — nem se pode impedir que aí esteja, renascido na consciência; sempre se conserva ao menos um traço leve de universalidade e de verdade. Pois justamente ele é a essência; mas só para a consciência educada torna-se conceito absoluto, não numa determinidade como aqui. Eles necessariamente deparam com seu limite; assim é sua cruz não encontrar hidrogênio no ar; higrômetros, garrafas cheias de ar trazidas por balões de regiões elevadas, não mostram sua existência. A água de cristal não é mais que água — transformada, tornada terra.

Para retornar a Heráclito: ele é aquele que primeiro expressou a natureza do infinito e que compreendeu a natureza como sendo em si infinita, isto é, sua essência como processo. E a partir dele que se deve datar o começo da existência da Filosofia; ele é a idéia permanente, que é a mesma em todos os filósofos até os dias de hoje, assim como foi a idéia de Platão e Aristóteles.

3. O PROCESSO COMO UNIVERSAL E SUA RELAÇÃO COM A CONSCIÊNCIA

Falta apenas isto na idéia, que sua essência, sua simplicidade como conceito, como universalidade seja reconhecido. Pode-se sentir, como Aristóteles, que não há nada de duradouro, em repouso. *O processo* não é ainda concebido *como universal*. Não há dúvida que Heráclito diz que tudo flui, nada é constante, apenas o um permanece. Mas com isto ainda não está enunciada a verdade, a universalidade; é o conceito da unidade existente na oposição, e não da unidade refletida. Este um na unidade com o movimento, com o processo dos indivíduos, é o universal, o gênero, entendimento ou o conceito simples em sua infinitude, como pensamento; como tal ainda deve ser determinada a idéia — o *nous* de Anaxágoras. O universal é a imediata e simples unidade na oposição, como processo dos diferentes que volta a si mesmo. Mas também isto pode ser encontrado em Heráclito. Este universal, esta unidade na oposição — ser e não-ser como o mesmo — denominou-o Heráclito "*destino (heimarméne), necessidade*".⁷⁰ E o conceito de necessidade não é outro que o fato de o ente, enquanto determinado nesta determinidade, ser o que é (esta constitui sua essência enquanto indivíduo), mas por isso relaciona-se com seu oposto — a absoluta "relação que perpassa o ser da totalidade" (*lógos ho diá tes ousías tou pantòs diékôn*). Heráclito o denomina "o corpo etéreo, a semente do devir de tudo" (*aithérion soma, spérma tes tou pantòs genéseos*).⁷¹ Isto é para ele a idéia, universal como tal, como a essência; é o processo em repouso — o gênero

⁷⁰ Diógenes Laércio, IX, § 7; Simplício, *Física* (6), *Extratos de Física*, cap. 3, pág. 58-60.

⁷¹ Plutarco, *Das Sentenças dos Filósofos*, I, 28.

animal é o que permanece, o processo simples que se reconcentra (o que recolhe em si).

Resta agora ainda considerar qual a *relação com a consciência*, com o pensamento, que Heráclito atribui a esta essência (ao mundo, ao que é). Sua filosofia é como um todo de caráter cosmológico; o princípio, não há dúvida, é lógica, mas é concebido em seu modo natural, como processo universal da natureza. Como chega o *logos* à consciência? Qual a sua relação com a alma individual? Analiso isto mais detidamente aqui; é uma bela maneira, espontânea e inocente, de falar o verdadeiro da verdade — aqui o universal e a unidade da essência da consciência e do objeto e a necessidade da objetividade.

No que se refere a afirmações sobre o conhecimento, foram conservadas diversas passagens de Heráclito. Decorre imediatamente de seu princípio, de que tudo o que é ao mesmo tempo não é, o fato de ele esclarecer que a certeza sensível não possui verdade alguma. Pois ela é justamente aquilo para quem o que é, como existente, é certo — esta certeza é aquilo para a qual algo subsiste, que na verdade não é desta maneira. Este ser imediato não é o ser verdadeiro, mas é a absoluta mediação, o ser pensado, o pensamento — e o ser recebe aqui a forma da unidade. "Morto é o que vemos em vigília, e o que vemos dormindo é sonho",⁷² porque, na medida em que vemos, é algo constante, uma figura fixa. Sob este ponto de vista, Heráclito diz sobre a percepção sensível: "Más testemunhas são para os homens os olhos e os ouvidos, na medida em que possuem almas bárbaras. A razão (*logos*) é o juiz da verdade, mas não a mais próxima e melhor (*hopoiósdepote*), mas apenas a divina e universal",⁷³ esta medida, este ritmo que perpassa a essencialidade do todo. Absoluta necessidade é que o verdadeiro esteja na consciência — mas não qualquer pensamento em geral que visa o individual, não qualquer relação onde é apenas forma e possui o conteúdo da representação, mas o entendimento universal, consciência

⁷² Clemente de Alexandria, *Stromata*, III, 3.

⁷³ Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, VII, §§ 126-127

desenvolvida da necessidade, identidade do subjetivo e objetivo. "Muito conhecimento não ensina o entendimento; pois, se assim fosse, também teria ensinado a Hesíodo, Xenófanos e Pitágoras. O um é reconhecer o que é sábio — a razão, que em tudo é o que domina."⁷⁴

Sexto expõe mais detidamente a relação da consciência subjetiva, da razão singular, com este processo universal da natureza. Isto tem ainda uma forma muito física; é como se comparasse a reflexão com o homem que sonha ou que é doido. O homem em vigília relaciona-se com as coisas de maneira universal, adequada às circunstâncias das coisas, como os outros também se relacionam com elas. Sexto⁷⁵ cita-nos a determinação disto, da seguinte maneira: "Tudo que nos cerca é lógico e compreensível por si" — a essência universal da necessidade. A universalidade possui a forma da reflexão; a essência objetiva, a objetividade compreende, por isso não — com consciência. Se e na medida em que eu, no contexto objetivo-compreensivo desta reflexão, sou a objetividade da consciência, estou, não há dúvida, na finitude — como finito estou num contexto exterior, permaneço no sonho e na vigília na área deste contexto —, mas apenas entendimento, reflexão, consciência deste contexto, sem sono, é o modo necessário deste contexto, a forma da objetividade, a idéia na finitude.

"Quando nós, pela respiração aspiramos esta essência universal, tornamo-nos inteligentes; mas somos assim apenas enquanto estamos em vigília; dormindo estamos no esquecimento." Esta forma de sabedoria é o que chamamos de vigília. Esta vigília, esta consciência do mundo exterior que faz parte desta sabedoria, é antes um estado, mas é aqui tomada pelo todo da consciência racional. "Pois no sono", diz-se, "os caminhos da sensibilidade estão fechados e o entendimento que está em nós é separado de sua união com aquilo que o cerca (*tes prós tò periékthon symphyías*), e mantém-se apenas o contexto (*prósphysis*) da respiração como se fosse uma raiz" do contexto do estado de

⁷⁴ Diógenes Laércio, IX, § 1.

⁷⁵ *Contra os Matem.*, VII, g 127.

vigília, que permanece mesmo no sono — não um elemento especificado, mas abstrato. Este respirar, portanto, distingue-se do respirar (*symphyía*) em geral, isto é, do ser de um outro para nós; a razão é este processo com o objetivo. Pelo fato de não estarmos ligados ao contexto com o todo, sonhamos apenas. "Assim separado, o entendimento perde a força da consciência que antes possuía"⁷⁶ — o espírito apenas como particularidade individual, a objetividade; ele não é universal na particularidade — pensamento que se tem a si mesmo como objeto.

"Nos que estão de vigília, porém, mantém ele (o entendimento), através das vias da sensação, como que olhando pelas janelas e unindo-se ao que o cerca (*symbállôn*), a força lógica" — o idealismo em sua ingenuidade." Da mesma maneira como o carvão que se aproxima do fogo torna-se ele mesmo incandescente, mas dele separado se apaga, assim a parte (*moira*) — a necessidade (vide supra) — "que do que nos cerca é abrigada em nossos corpos torna-se quase irracional pela separação"; isto é o contrário daquilo que muitos pensam, isto é, que Deus daria a sabedoria no sono, no sonambulismo. "Mas, no contexto com os muitos caminhos, ela se torna da mesma natureza que o todo" (*ho moeidès tō hólo kathístatai*).⁷⁷ Estar de vigília é consciência real, objetiva, saber do universal, do que é, e nisto, contudo, ser para si.⁷⁸

"Esta totalidade, o entendimento universal e divino em união com o qual somos lógicos, é a essência da verdade em Heráclito. Por isso o que aparece a todas possui poder de persuasão, pois tem parte no *logos* universal e divino; mas o que cabe como parte ao indivíduo não possui poder de persuasão em si, pela razão contrária. No começo de seu livro sobre a natureza, ele diz: "Pelo fato de que o que nos cerca é a razão (*logos*), os homens são irracionais, tanto antes de ouvir como quando primeiro ouvem. Pois, se o que acontece, acontece segundo esta razão, são eles ainda inexperientes quando ensaiam os discursos e obras que eu anoto (*diegeumai*, discuto, narro explico), distinguindo tudo conforme a

⁷⁶ *Ibid.*, § 129

⁷⁷ *Ibid.*, § 130

⁷⁸ Tennemann põe curiosamente na boca de Heráclito: "O fundamento do pensar, a força do pensar está" além do ser humano". Para isso ele cita Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, VII, § 349.

natureza e dizendo como se comporta. Os outros homens, porém, não sabem o que fazem quando acordados, como esquecem o que fazem no sono".⁷⁹

Heráclito diz ainda: "Tudo fazemos e dizemos segundo a participação do entendimento divino (*logos*). Por isso devemos seguir apenas a este entendimento universal. Muitos, porém, vivem como se tivessem um entendimento próprio (*idían phrónesin*); o entendimento, porém (*he dè*), não é outra coisa que a interpretação (o tomar-consciência, a exposição, a convicção) dos modos de ordenação (*exégesis tou trópou*) (organização) do todo. Por isso, na medida em que tomamos parte no saber dele (*autou tes mnémes koinonésômen*), estamos na verdade; mas, na medida em que temos coisas particulares (próprias) (*idiásômen*), estamos na ilusão".⁸⁰ Palavras muito grandes e importantes! Não é possível expressar-se de modo mais verdadeiro e mais espontâneo sobre a verdade. Somente a consciência como consciência do universal é consciência da verdade; mas consciência da particularidade e ação como individual, uma originalidade, que se torna característica do conteúdo e da forma, é o não-verdadeiro e o mau. O engano, portanto, consiste na particularização do pensamento — o mal e o engano residem no fato da separação do universal. Os homens acham em geral que, quando devem pensar algo, isto teria que ser alguma coisa singular; isto é a ilusão.

Por mais que Heráclito afirme que no saber sensível não há verdade, porque tudo o que é flui, o ser da certeza sensível não é, enquanto é, com a mesma força afirma ele que, no saber, é necessário o modo objetivo. O racional, o verdadeiro que eu sei é certamente um retroceder e sair do objetivo, enquanto sensível, individual, determinado, existente. Mas o que a razão em si sabe é também a necessidade ou a universalidade do ser; é a essência do pensamento, do mesmo modo como é a essência do mundo. E a mesma consideração da verdade que Espinosa⁸¹ denomina "uma consideração das coisas sob a forma de

⁷⁹ Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, VII, §§ 131-132.

⁸⁰ *m.*, § 133.

⁸¹ *Ética*, parte II, prop. 44, corolário 2.

eternidade". O ser para si da razão não é uma consciência sem objeto, um sonhar, mas um saber que é para si — mas de maneira tal que este ser para si seja desperto ou que seja objetivo e universal, sendo para todos o mesmo. O sonhar é um saber de algo de que somente eu sei. O imaginar e coisas semelhantes são também um tal sonhar. Do mesmo modo a sensação é a maneira de algo ser apenas para mim, de eu ter algo em mim, enquanto neste sujeito; por mais sublimes sentimentos que se tenham, é essencial que aquilo que sinto seja para mim, enquanto este sujeito — não como objeto, algo livre de mim. Na verdade, porém, o objeto é para mim, enquanto é livre em si, e eu sou para mim livre da subjetividade de mim; e, do mesmo modo, é este objeto de maneira alguma imaginado, transformado por mim em objeto, mas em si universal.

Além disto, existem ainda muitos outros fragmentos de Heráclito, sentenças avulsas etc.; este, por exemplo: "Os homens são deuses mortais e os deuses, homens imortais; viver é-lhes morte e morrer é-lhes vida".⁸² A morte dos deuses é a vida; o morrer é a vida dos deuses. O divino é o elevar-se, pelo pensamento, acima da pura natureza; esta faz parte da morte.

Podemos, efetivamente, dizer de Heráclito o que Sócrates disse: O que ainda nos sobrou de Heráclito é excelente; daquilo que foi perdido para nós, podemos conjecturar que foi da mesma excelente qualidade. Ou, se quisermos ter o destino por tão justo que sempre conserva, para os pósteros, o melhor, então devemos ao menos dizer que aquilo que nos foi transmitido de Heráclito valeu sua conservação.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp.* 319-343)

⁸² Fabrício sobre Sexto Empírico, Esboços Pirrônicos, III, 24, §230.

PARMÊNIDES DE ELÉIA (CERCA DE 530-460 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

PARMÊNIDES NASCEU em Eléia, hoje Vaia, na Itália. Foi discípulo do pitagórico Amínias e mostra conhecer a doutrina pitagórica. Provavelmente também seguiu as lições do velho Xenófanés. Em Atenas, com Zenão, combate a filosofia dos jônicos. Floresceu por volta de 500 a.C. — Escreveu um poema filosófico, em versos: Sobre a Natureza. Esta obra compreende um preâmbulo e duas partes. Na primeira trata da verdade; na segunda, da opinião. Conservam-se numerosos fragmentos da primeira parte e alguns da segunda. — A atitude polêmica de Parmênides levanta-se tanto contra o dualismo pitagórico (ser e não-ser, cheio e vazio...) como, segundo alguns intérpretes, contra o mobilismo de Heráclito.

A - DOXOGRAFIA

Trad. Remberto F. Kuhnen

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5. 986 b 18 (DK 28 A 24).

PARMENIDES PARECE estar vinculado à unidade formal (*katà tòn lógon*), enquanto Melisso, à unidade material (*katà tèn húlen*). — Id., *ibid.*, b 27: Parmenides parece, neste ponto, raciocinar com mais penetração. Julgando que fora do ser o não-ser nada é, forçosamente admite que só uma coisa é, a saber, o ser, e nenhuma outra... Mas, constrangido a seguir o real (*tois phainoménois*), admitindo ao mesmo tempo a unidade formal (*katà tòn lógon*) e a pluralidade sensível (*katà tèn áistesin*), estabelece duas causas e dois princípios: quente e frio, vale dizer, Fogo e Terra. Destes (dois princípios) ele ordena um (o quente) ao ser, o outro ao não-ser. — Id., *ibid.*, III, 5. 1010 a 1: Examinando a verdade nos seres, como seres admitia só as coisas sensíveis.

2. ARISTÓTELES, *Do Céu*, III, 1.298 b 14 (DK 28 A 25).

Uns negam absolutamente geração e corrupção, pois nenhum dos seres nasce ou perece, a não ser em aparência para nós. Tal é a doutrina da escola de Melisso e de Parmenides, doutrina que, por excelente que seja, não pode ser tida como fundada sobre a natureza das coisas. Pois, se existem seres engendrados e absolutamente imóveis, pertencem mais a ciência outra que não à da natureza, e anterior a ela. Mas estes (filósofos), ao conceberem a existência apenas para a substância das coisas sensíveis, crendo plenamente nisso, e os primeiros naquilo, i. e., que sem tais naturezas imóveis não pode haver nem conhecimento nem sabedoria, não faziam mais que transferir aos seres sensíveis as razões só válidas para as realidades. — Id., *Da Geração e Corrupção* I, 8. 325 a 13: Partindo desses raciocínios, deixando de lado o testemunho dos sentidos e negligenciando-o sob o pretexto de que se deve seguir a razão, alguns (pensadores) ensinam que o todo é um, imóvel e ilimitado; pois o limite só poderia limitar em relação ao vazio. Tais são as causas pelas quais esses (pensadores) desenvolveram as teorias sobre a verdade. Certamente, segundo este raciocínio, parece suceder assim com estas coisas: mas, se se tomam em conta fatos, semelhante opinião parece-se com uma loucura.

3. PLATÃO, *Teeteto*, 181 a (DK 28 A 26).

Mas se os partidários do imobilismo do todo nos parecem dizer mais a verdade, havemos de procurar junto deles nosso refúgio contra os que fazem mover-se o imóvel. — Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, X, 46: (O movimento) não existe segundo os filósofos da escola de Parmênides e de Melisso. Aristóteles, num de seus diálogos relacionados à posição de Platão, os chama de imobilistas e não-físicos; imobilistas porque são partidários da imobilidade; e não-físicos porque a natureza é princípio de movimento, que eles negam, afirmando que nada se move.

4. ARISTÓTELES, *Física*, III, 6. 207 a 9 (DK 28 A 27).

Pois definimos o todo como aquilo de que nada está ausente; por exemplo, o homem é um todo ou um cofre. E, como nas coisas individuais, assim é o todo em sentido absoluto, a saber, o todo fora do qual nada há. Mas aquilo a que falta alguma coisa que permanece fora não é um todo (por menos que lhe falte). Ora, todo e perfeito são absolutamente da mesma natureza ou estão bem perto. Mas nada é perfeito (*téleios*) se não tiver termo (*telos*); ora, o termo é o limite. Por isso se deve julgar que Parmênides tinha razão contra Melisso, pois este proclama "o todo infinito", enquanto aquele o diz finito "igualmente distante dum centro".

5. SIMPLÍCIO, *Física*, 215,11 (DK 28 A 28).

Segundo Alexandre, Teofrasto, no primeiro livro de sua *Física*, relata assim o raciocínio de Parmênides: "O que está fora do ser não é ser; o não-ser é nada; o ser, portanto, é um". E Eudemo (conta) da seguinte forma: "O que está fora do ser não é ser; e só de uma maneira se chama o ser; um, portanto, é o ser". Se Eudemo escreveu isso em alguma outra parte com tanta sabedoria, não sei dizer. Mas nos *Físicos*, a respeito de Parmênides, escreveu o seguinte, donde é igualmente possível deduzir o que foi dito: "Parmênides não parece demonstrar que um é o ser, nem se alguém com ele concordaria em chamar o ser de uma forma, a não ser o que foi revelado nele de cada um como o homem dentre os homens".

E dando em detalhe as palavras, a palavra do ser subsiste em todas as coisas como uma e ela mesma, assim, como a do animal nos animais. Da mesma maneira, se todos os seres fossem belos e nada fosse tomar o que não é belo, mas belas serão todas as coisas, e na verdade não é um só o belo mas muitos (pois a cor será bela em relação à familiaridade, aos costumes ou por outro motivo qualquer), assim também os seres todos serão, mas não um nem o mesmo; pois um é a água e outro, o fogo. Por conseguinte, ninguém leve a mal se Parmênides seguiu palavras não merecedoras de fé e se foi enganado pelas que então ele não soube explicar claramente — pois ninguém o disse de muitos

modos, e foi Platão o primeiro que introduziu o duplo (sentido), nem o (sentido) em si nem o por casualidade. Parece que ele foi totalmente enganado por elas (as palavras). E isso que foi observado das suas palavras e contradições e o raciocinar (*syllogízesthai*); pois não concordava, se não parecesse forçoso. Os antecessores, porém, o afirmaram sem provas.

6. TEOFRASTO, *Da Sensação*, 2 ss. (DK 28 A 46).

A respeito da sensação, as numerosas opiniões em geral se reduzem a duas: uns com efeito, atribuem-na ao semelhante; outros, ao contrário. Parmênides, Empédocles e Platão (atribuem-na) ao semelhante, e os da escola de Anaxágoras e Heráclito, ao contrário... (3) Parmênides não definiu absolutamente nada, apenas afirmou que, por haver só dois elementos, do predomínio de um sobre o outro depende o conhecimento. Pois, se prevalecer o quente ou o frio, a inteligência será outra; melhor e mais pura é aquela que (procede) do quente: todavia, também esta precisa de certa proporção (equilíbrio): "Pois como... pensamento". (E o fragmento 16, ver p. 145). Com efeito, Parmênides considera a sensação e a inteligência a mesma coisa. Por isso também a memória e o esquecimento se originam destas devido à mistura. Mas, no caso de haver igualdade de mistura, haverá pensamento ou não? E qual será sua índole? Nada ainda esclareceu. Mas, que atribui a sensação também ao contrário em si, torna-se manifesto de sua afirmação de que o cadáver não percebe a luz, o calor, e a voz devido à deficiência de fogo, mas que percebe o frio, o silêncio e os contrários. E acrescenta que, em geral, todo ser tem certo conhecimento.

B - FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

SOBRE A NATUREZA (DK 28 B 1-9)

1. SEXTO EMPÍRICO VII, 111 e ss. (versos 1-30), e SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 557, 20 (vv. 28-32).

As éguas que me levam onde o coração pedisse conduziam-me, pois à via multifalante me impeliram da deusa, que por todas as cidades leva o homem que sabe; por esta eu era levado, por este, muito sagazes, me levaram as éguas o carro puxando, e as moças a viagem dirigiam.

O eixo nos meões emitia som de sirena
incandescendo (era movido por duplas, turbilhonantes
rodas de ambos os lados), quando se apressavam a enviar-me
as filhas do Sol, deixando as moradas da Noite,
para a luz, das cabeças retirando com as mãos os véus.

E lá que estão as portas aos caminhos de Noite e Dia. e as sustenta à parte uma verga e uma soleira de pedra, e elas etéreas enchem-se de grandes batentes; destes Justiça de muitas penas tem chaves alternantes.

A esta, falando-lhe as jovens com brandas palavras, persuadiram habilmente a que a tranca aferrolhada depressa removesse das portas; e estas, dos batentes, um vão escancarado fizeram abrindo-se, os brônzeos umbrais nos gonzos alternadamente fazendo girar, em cavilhas e chavetas ajustados; por lá, pelas portas logo as moças pela estrada tinham carro e éguas.

E a deusa me acolheu benévola, e na sua a minha mão direita tomou, e assim dizia e me interpelava:

O jovem, companheiro de aurigas imortais,
tu que assim conduzido chegas à nossa morada,
salve! Pois não foi mau destino que te mandou perlustrar
esta via (pois ela está fora da senda dos homens),
mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas,
do âmago inabalável da verdade bem redonda,
e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.
No entanto também isto aprenderás, como as aparências
deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando.

2. PROCLO, Comentário ao Timeu, I, 345, 18.

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste,
os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:
o primeiro, que é e portanto que não é não ser,
de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha);
o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,
este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;
pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível),
nem o dirias...

3. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, VI, 23.

.....pois o mesmo é a pensar e portanto ser.

4. IDEM, Ibidem, V, 15.

Mas olha embora ausentes à mente presentes firmemente; pois não
deceparás o que é de aderir ao que é, nem dispersado em tudo totalmente pelo
cosmo, nem concentrado...

5. PROCLO, Comentário a Parmênides, I, p. 708, 16.

.....para mim é comum

onde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta.

6. SIMPLÍCIO, Física, 117, 2.

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,
e nada não é; isto eu te mando considerar.

Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,
mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem
erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
peitos dirige errante pensamento; e são levados
como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,
para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.

7-8. PLATÃO, *Sofista*, 237 A (*versos* 7,1-2); SEXTO EMPÍRICO, *Vil*, 114 (vv. 7, 3-6); SIMPLÍCIO, *Física*, 114, 29 (vv. 8, 1-52); IDEM, *ibidem*, 38, 28 (vv. 8, 50-61).

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

(8.) Só ainda (o) mito de (uma) via resta, que é; e sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, 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 pense; pois não dizível nem pensável é que não é; que necessidade o teria impelido a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer? Assim ou totalmente é necessário ser ou não. Nem jamais do que em certo modo é permitia força de fé nascer algo além dele; por isso nem nascer nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras, mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte: é ou não é; está portanto decidido, como é necessário, uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real. E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer? Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser. Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento. Nem divisível é, pois é todo idêntico;

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

Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames *é* sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os *fé* verdadeira. O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo poussa. e assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade

em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra, para ser lei que não sem termo seja o ente; pois *é* não carente; não sendo, de tudo careceria.

O mesmo *é* pensar e em vista de que *é* pensamento.

Pois não sem o que *é*, no qual *é* revelado em palavra,

acharás o pensar; pois nem era ou *é* ou será

outro fora do que *é*, pois Moira o encadeou

a ser inteiro e imóvel; por isso tudo será nome

quanto os mortais estatuíram, convictos de ser verdade,

engendrar-se e perecer, ser e também não,

e lugar cambiar e cor brilhante alternar.

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 *é* que fosse a partir do ente

aqui mais e ali menos, pois *é* todo inviolado;

pois a si de todo igual, igualmente em limites se encontra.

Neste ponto encerro fidedigna palavra e pensamento sobre a verdade; e opiniões mortais a partir daqui aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo.

Pois duas formas estatuíram que suas sentenças nomeassem, das quais uma não se deve — no que estão errantes —; em contrários separaram o compacto e sinais puseram à parte um do outro, de um lado, etéreo fogo de chama, suave e muito leve, em tudo o mesmo que ele próprio mas não o mesmo que o outro; e aquilo em si mesmo

(puseram) em contrário, noite sem brilho, compacto denso e pesado. A ordem do mundo, verossímil em todos os pontos, eu te revelo, para que nunca sentença de mortais te ultrapasse.

9. SIMPLÍCIO, Física, 180, 8.

Mas desde que todas (as coisas) luz e noite estão denominadas, e os (nomes aplicados) a estas e aquelas segundo seus poderes, tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz, das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada.

10. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, V, 138.

Saberás e expansão luminosa do éter e o que, no éter, é tudo signo, do sol resplandecente, límpido luzeiro, efeitos invisíveis, e donde provieram; efeitos circulantes saberás da lua de face redonda, e sua natureza; e saberás também o céu que circunda, donde nasceu e como, dirigindo, forçou-o Ananke a manter limites de astros.

11. SIMPLÍCIO, Do Céu, 559-20.

.....Como terra, sol e lua,
éter comum, celeste via láctea, Olimpo extremo e de astros cálida força se lançaram.

12. IDEM, Física, 39,12.

Pois os mais estreitos 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 que tudo governa;
pois em tudo ela rege odioso parto e união
mandando ao macho unir-se a fêmea e pelo contrário

o macho à fêmea.

13. PLATÃO, Banquete, 178 B.

Primeiro de todos os deuses Amor ela concebeu.

14. PLUTARCO, Contra Colotes, 15, p. 1116 A. Brilhante à noite, errante em torno à terra, alheia luz.

15. IDEM, Da Face da Lua, 16, 6 p. 929 A. Sempre olhando inquieta para os raios do sol.

16. ARISTÓTELES, Metafísica, III, 5. 1009 b 21.

Pois como cada um tem mistura de membros errantes, assim a mente nos homens se apresenta; pois o mesmo é o que pensa nos homens, eclosão de membros, em todos e em cada um; pois o mais é pensamento.

17. GALENO, in Epid., VI, 48.

A direita os rapazes, à esquerda as moças.

18. CÉLIO AURELIANO, Morb. Cron., IV, 9, p. 116.

Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus, nas veias informando de sangue diverso a força, guardando harmonia corpos bem forjados modela. Pois se as forças, misturando o sêmen, lutarem e não se unirem no corpo misturado, terríveis afligirão o sexo nascente de um duplo sêmen.

19. SIMPLÍCIO, Do Céu, 558, 8.

Assim, segundo opinião, nasceram estas (coisas) e agora são e em seguida a isso se consumarão, uma vez crescidas; um nome lhes atribuíram os homens, distintivo de cada.

C - CRÍTICA MODERNA

1. Friedrich Nietzsche

Trad. de Carlos A. R. de Moura

IX. ENQUANTO EM todas as palavras de Heráclito exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não da verdade galgada pela escada de corda da lógica; enquanto ele em um êxtase

sibilino vê, mas não espia, conhece mas não calcula, aparece ao lado seu contemporâneo Parmênides, como um par; igualmente com o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante.

No fim da sua vida, provavelmente, Parmênides teve um momento da mais pura abstração, purificada de toda efetividade e completamente exangue; este momento — não-grego como nenhum outro nos dois séculos da época trágica —, cujo produto é a teoria do ser, foi para sua própria vida um ponto de demarcação que a dividiu em dois períodos; este mesmo momento separa igualmente o pensamento pré-socrático em duas metades, sendo que a primeira pode ser chamada anaximândrica e a segunda parmenídica. O primeiro e mais antigo período do próprio filosofar de Parmênides ainda carrega igualmente a rubrica de Anaximandro; este período produziu um sistema físico-filosófico efetivo como resposta às perguntas de Anaximandro. Quando mais tarde ele foi acometido daquele calafrio de abstrações glaciais e formulou a mais simples proposição referente ao ser e ao não-ser, lá estava o seu próprio sistema, entre as muitas teorias antigas que sua proposição reduzia a nada. Todavia, ele parece não ter perdido toda a piedade paternal em relação à criança forte e bem formada de sua juventude; e por isto diz: "Verdadeiramente existe apenas um caminho correto; mas, querendo dirigir-se por outro caminho, o único correto é o da minha antiga opinião, por seus bens e sua consequência".

Protegendo-se com essa locução, deu ao seu antigo sistema físico um importante e extenso espaço naquele grande poema sobre a natureza, o próprio poema que devia proclamar o novo conhecimento como o único itinerário para a verdade. Esta consideração paterna, exatamente quando através dela um erro poderia insinuar-se, é um resto de sensibilidade humana numa natureza quase transformada em uma máquina de pensar, inteiramente petrificada pela intransigência lógica.

Parmênides, cujas relações pessoais com Anaximandro não me parecem inverossímeis, que não apenas verossimilmente mas evidentemente teve na teoria de Anaximandro seu ponto de partida, tinha as mesmas suspeitas em relação à perfeita separação entre um mundo que apenas é e um mundo que apenas vem a ser, suspeita que também Heráclito apreendera e que o conduziu à negação do ser. Ambos procuravam uma saída, fora daquela oposição e separação de uma dupla ordem do mundo. Aquele salto no Indeterminado, no indeterminável, através do qual Anaximandro escapara de uma vez por todas ao reino do vir-a-ser e de suas qualidades empíricas dadas, não era fácil para duas cabeças tão independentes e diferentes como as de Heráclito e Parmênides; eles primeiramente procuraram andar tão longe quanto podiam e reservaram o salto para aquele lugar onde o pé não encontra mais apoio e onde se precisa saltar para não cair. Ambos viam repetidamente aquele mesmo mundo que Anaximandro tão melancolicamente condenara, explicando-o como o lugar do crime e simultaneamente da expiação para a injustiça do vir-a-ser. Como já sabemos, em sua visão Heráclito descobria que maravilhosa ordenação, regularidade e certeza manifestam-se em todo vir-a-ser; daí concluía ele que o vir-a-ser não poderia ser injusto nem criminoso.

Parmênides teve uma visão completamente diferente; ele comparava as qualidades umas com as outras e acreditava descobrir que elas não seriam todas idênticas, mas precisavam ser ordenadas em duas classes. Por exemplo: ele comparou a luz e a obscuridade e, assim, a segunda qualidade era manifestamente apenas a negação da primeira; e assim ele diferenciava qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente por reencontrar e assinalar esta oposição fundamental em todo o reino da natureza. Seu método era o seguinte: ele tomava alguns opostos, por exemplo, leve e pesado, sutil e denso, ativo e passivo, e os remetia àquela oposição modelo entre luz e obscuridade; o que correspondia à luz era a qualidade positiva e o que correspondia à obscuridade, a qualidade negativa. Ele tomava por exemplo o

pesado e o leve: o leve ficava ao lado da luz, o pesado do lado obscuro; e assim o pesado valia para ele apenas como negação do leve; este valendo como qualidade positiva. Neste método já se revela uma aptidão ao procedimento lógico abstrato, resistente e fechado às insinuações dos sentidos. O pesado parece oferecer-se insistentemente aos sentidos como qualidade positiva, o que não detinha Parmênides em marcá-lo com uma negação. Da mesma forma ele indicava a terra em oposição ao fogo, o frio em oposição ao quente, o denso em oposição ao sutil, o feminino em oposição ao masculino, o passivo em oposição ao ativo, cada um apenas como negação do outro; de tal maneira que, segundo sua visão, nosso mundo empírico cindia-se em duas esferas separadas: naquela das qualidades positivas — com um caráter luminoso, ígneo, quente, delgado, ativo, masculino — e naquela das qualidades negativas. As últimas exprimem propriamente apenas a falta, a ausência das outras, das positivas; ele descrevia também a esfera onde faltavam as qualidades positivas como obscura, terrestre, fria, pesada, espessa e em geral com caracteres passivo-femininos. Ao invés das expressões "positivo" e "negativo", ele tomava os rígidos termos "ser" e "não-ser" e chegava com isso à tese, em contradição a Anaximandro, que este nosso mundo contém algo de ser e sem dúvida também algo de não-ser. Não se deve procurar o ser fora do mundo e como que acima do nosso horizonte; deve-se — buscá-lo diante de nós, em todo vir-a-ser está contido algo de ser e em atividade.

Entretanto, restava para ele a tarefa de dar a resposta correta à pergunta: "O que é o vir-a-ser?" E este era o momento em que ele precisava saltar para não cair, ainda que, talvez, para tais naturezas como a de Parmênides, todo salto equivalesse a uma queda. Enfim, caímos no nevoeiro, na mística das *qualitates occultae*, talvez até mesmo na mitologia. Parmênides vê, como Heráclito, o vir-a-ser e o não-permanecer universais, mas apenas pode interpretar um perecer de tal maneira que nele o não-ser precise ter uma culpa. Pois como podia o ser ter a culpa do perecer! Entretanto, o nascer precisa igualmente realizar-se pelo auxílio do não-ser: pois o ser está sempre presente e não poderia, por si mesmo, nascer

nem explicar nenhum nascer. Assim, tanto o nascer como o perecer são produzidos pelas qualidades negativas. O fato de ter um conteúdo o que nasce e perder um conteúdo o que perece, pressupõe que as qualidades positivas — isto é, aquele

— participem igualmente de ambos os processos: "Ao vir-a-ser é necessário tanto o ser quanto o não ser; se eles agem conjuntamente, então resulta um vir-a-ser".

Mas como colaboram o positivo e o negativo? Eles não deviam ao contrário repelir-se constantemente como contraditórios, fazendo assim todo vir-a-ser impossível? Aqui, Parmênides lança mão de uma *qualitas occulta*, de uma mística tendência dos contraditórios a aproximarem-se e atraírem-se, simbolizando aquela oposição pelo nome de Afrodite, através da conhecida relação mútua e empírica entre masculino e feminino. O poder de Afrodite é ligar os contraditórios, o ser e o não-ser. Um desejo une os elementos que conflituam e se odeiam: o resultado é um vir-a-ser. Quando o desejo está satisfeito, o ódio e o conflito interno impulsionam novamente o ser e o não-ser à separação — e então o homem fala: "A coisa perece".

X. Mas ninguém se engana impunemente com abstrações tão terríveis como são o ser e o não-ser. O sangue se coagula pouco a pouco quando se toca nelas. Houve um dia em que Parmênides teve uma estranha idéia, que parecia invalidar todas as suas combinações anteriores, de forma que ele tinha prazer de jogá-las de lado como se joga um saco de moedas sem valor. Supõe-se habitualmente que na invenção daquele dia teve influência não apenas a conseqüência interna de tais conceitos como ser e não-ser mas também uma impressão externa, o conhecimento da teologia do velho e errante rapsodo, cantor de uma mística divinização da natureza, Xenófanes de Colofão.

Xenófanes vivia uma vida extraordinária como poeta nômade e tornou-se, através de suas viagens, um homem muito instruído e muito instrutivo, que sabia interrogar e narrar; por isso Heráclito o contava entre os poli-historiadores e em

geral entre as naturezas "históricas" no sentido mencionado. De onde e quando lhe veio o impulso místico ao Uno e eternamente Imóvel, ninguém pode verificar; ela é talvez a concepção de um homem que finalmente se tornou velho e sedentário, que após o movimento de sua odisséia e após um aprender e investigar infatigáveis concebe o maior e o supremo na visão de um repouso divino, na permanência de todas as coisas e uma paz panteística originária. No restante, parece-me puramente casual que, exatamente no mesmo lugar, em Eléia, conviviam dois homens, cada um trazendo na cabeça uma concepção da Unidade; eles não formam nenhuma escola e não têm nada em comum, nada que um pudesse ter aprendido do outro e então ensinado. Pois a origem da concepção da Unidade é num completamente diferente, mesmo oposta à do outro; e, se um tivesse aprendido a teoria do outro, ele precisaria, apenas para entendê-la, traduzi-la primeiramente em sua própria linguagem. Em todo caso, nesta tradução se perderia exatamente o específico da outra teoria. Se Parmênides chegava à unidade do ser puramente através de uma suposta conseqüência lógica, retirando-a dos conceitos de ser e não-ser, Xenófanés é um místico religioso e, com aquela unidade mística, pertence com efeito ao VI século. Ele não era uma personalidade tão transformadora como Pitágoras; mesmo assim, teve em suas peregrinações sempre os mesmos impulsos e inclinações: curar, purificar e melhorar os homens. Ele é o moralista, mas ainda na categoria dos rapsodos; em uma época posterior ele teria sido um sofista. Em sua ousada condenação dos costumes vigentes ela não tem par na Grécia; por isso não se recolhia de maneira alguma à solidão, como Platão e Heráclito, mas colocava-se, não como um Tércites discordante, exatamente diante daquele público que ele condenava com cólera e ironia, pela sua admiração ruidosa por Homero, pela sua inclinação apaixonada às honras dos festivais de ginástica, por sua adoração pelas pedras com forma humana. Com ele a liberdade do indivíduo está no seu ponto mais alto; e, nesta fuga quase sem limites de todas as convenções, ele está mais próximo de Parmênides do que naquela suprema

unidade divina que ele viu uma vez, em um daqueles estados de visão dignos de seu século, que tem em comum com a visão do ser de Parmênides apenas a expressão e a palavra mas não certamente a origem.

Foi antes em um estado de espírito oposto que Parmênides encontrou a teoria do ser. Naquele dia e nesse estado ele examinava aquelas oposições cooperantes cujo desejo e ódio constituíam o mundo e o vir-a-ser, o ser e o não-ser, as qualidades positivas e negativas; e então ele se prendeu repentinamente, desconfiado, ao conceito de qualidade negativa, do não-ser. Algo que não é pode ser um qualidade? Ou, interrogado no plano dos princípios: algo que não é, pode ser? Mas a única forma do conhecimento que nos oferece imediatamente uma segurança incondicional e cuja negação iguala a loucura é a tautologia $A = A$. Este mesmo conhecimento tautológico lhe dizia implacavelmente: "O que não é, não é! O que é, é!" Repentinamente ele sentiu pesar sobre sua vida um monstruoso pecado lógico; ele sempre havia suposto sem escrúpulo que existiam qualidades negativas, não-seres em geral, havia suposto que, formalmente expresso, $A = \text{não } A$: o que somente a mais completa perversidade do pensamento poderia formar. Mas, vendo as coisas de perto, como ele mesmo percebeu, toda a grande maioria dos homens julgava com a mesma perversidade; ele mesmo tinha apenas tomado parte do crime geral contra a lógica. Mas o mesmo momento que o acusa deste crime ilumina-o com a glória de uma descoberta: ele encontrou um princípio, a chave para o mistério universal, separado de toda ilusão humana; na firme e terrível mão da verdade tautológica sobre o ser, ele desce agora ao abismo das coisas.

No caminho ele encontra Heráclito: um encontro infeliz! Para ele, que tinha colocado tudo na mais rigorosa separação entre o ser e o não-ser, os jogos de antinomias de Heráclito tinham que ser profundamente odiosos; proposições como: "Nós simultaneamente somos e não somos"... "Ser e não-ser são e não são os mesmos", proposições através das quais tudo o que ele tinha destrinchado e esclarecido se tornaria novamente opaca e inexplicável, levaram-no ao furor.

"Fora com os homens que nada sabem e parecem ter duas cabeças", gritava ele. "Junto deles está tudo, também seu pensamento, em fluxo. Eles admiram as coisas perenemente mas precisam ser tão surdos quanto cegos para misturarem assim os contrários!" A compreensão da massa, glorificada através dos jogos de antinomias e exaltada como o cume de todo conhecimento, era para ele uma vivência dolorosa e ininteligível.

Ele mergulhava então no banho frio de suas terríveis abstrações. O que é verdadeiro precisa estar no presente eterno, dele não pode ser dito "ele era", "ele será". O ser não pode vir-a-ser: pois de que ele teria vindo? Do não-ser? Mas o não-ser não é e não pode produzir nada. Do ser? Isto não seria senão produzir-se a si mesmo. O mesmo acontece com o perecer; ele é igualmente impossível, como o vir-a-ser, como toda mutação, como todo aumento, como toda diminuição. E válida em geral a proposição: tudo do que pode ser dito "foi" ou "será", não é; do ser, entretanto, nunca pode ser dito "não é". O ser é indivisível, pois onde está a segunda potência que devia dividi-lo? Ele é imóvel, pois para onde ele devia movimentar-se? Ele não pode ser nem infinitamente grande nem infinitamente pequeno, pois ele é acabado e um infinito dado por acabado é uma contradição. Assim limitado, acabado, imóvel, em equilíbrio, em todos os pontos igualmente perfeito como uma esfera, ele paira, mas não em um espaço, pois caso contrário este espaço seria um segundo ser. Mas não podem existir vários seres, pois para separá-los precisaria haver algo que não fosse um ser: o que é uma suposição que se suprime a si mesma. Assim, existe apenas a Unidade eterna.

Mas, se agora Parmênides voltava seu olhar ao mundo do vir-a-ser, cuja existência ele antes tinha procurado compreender através de combinações tão engenhosas, ele zangava-se com os seus olhos por verem o vir-a-ser e com seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo agora era: "Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento". Com isto ele operava a primeira crítica do aparelho do

conhecimento, extremamente importante e funesta em suas conseqüências, se bem que ainda muito insuficiente. Através disso ele repentinamente separou os sentidos e a capacidade de pensar abstrações, a razão, como se fossem duas faculdades inteiramente distintas, desintegrou o próprio intelecto e animou aquela divisão completamente errônea entre corpo e espírito que, especialmente desde Platão, pesa sobre a filosofia como uma maldição. Todas as percepções dos sentidos, pensa Parmênides, dão apenas ilusões; e sua ilusão fundamental é simular que o não-ser é, que o vir-a-ser tem um ser. Toda aquela multiplicidade e variedade do mundo conhecido pela experiência, a troca de suas qualidades, a ordenação de seus altos e baixos, foram postas de lado impiedosamente como uma ilusão e pura aparência; não há nada para aprender dela, está perdido todo trabalho que se tem com este mundo mentiroso, nulo e alcançado através dos sentidos. Quem pensa desta maneira, como o fez Parmênides, suprime a possibilidade de ser um investigador da natureza; seu interesse pelo fenômeno cai, forma-se um ódio em não poder livrar-se desta eterna fraude dos sentidos. Agora a verdade apenas pode habitar nas mais desbotadas e pálidas generalidades, nas caixas vazias das mais indeterminadas palavras, como num castelo de teias de aranha; e ao lado de uma tal "verdade" senta-se o filósofo, igualmente exangue como uma abstração, e luta enclausurado em fórmulas. A aranha quer o sangue de suas vítimas; mas o filósofo parmenidiano odeia justamente o sangue de sua vítima, o sangue da empiria por ele sacrificada.

XI. E ele era um grego, cujo "florescimento" é aproximadamente contemporâneo à eclosão da revolução jônica. Era então possível a um grego fugir da profusa efetividade como de um puro e impostor esquema da imaginação. Fugir, não, por exemplo, como Platão, para o país das idéias eternas, para a oficina do artesão do mundo, para passear os olhos nos protótipos imaculados, e inquebráveis das coisas — mas para o rígido sossego da morte do mais frio e inexpressivo conceito, o ser. Queremos guardar-nos de interpretar este fato notável segundo falsas analogias. Aquela fuga não era uma fuga

universal no sentido dos filósofos hindus, para ela não era exigida a profunda convicção religiosa da perversidade, mutabilidade e infelicidade da existência; aquela meta final, o repouso do ser, não era aspirada como o mergulho místico em uma representação totalmente satisfatória e encantadora que, para os homens comuns, é um enigma e um escândalo. O pensamento de Parmênides não traz em si nada do perfume sombrio e embriagante dos hindus, perfume que talvez não seja totalmente imperceptível em Pitágoras e Empédocles; o milagroso naquele fato, para aquele tempo, é antes o inodoro, o incolor, o inanimado, o deformado, a falta total de sangue, de religiosidade e de calor ético, o esquematismo abstrato — em um grego! O milagroso é antes de tudo a terrível energia da aspiração à certeza em uma época de pensamento místico, fantástico e sumamente móvel. A oração de Parmênides é: "ó deuses, concedei-me apenas uma certeza! E que ela seja uma tábua sobre o mar da incerteza, apenas larga o suficiente para permanecer sobre ela. Tomai para vós tudo o que vem-a-ser, o que é exuberante, multicolorido, fluorescente, enganador, excitante e vivo; e dai-me apenas a única, pobre e vazia certeza".

Na filosofia de Parmênides preludia-se o tema da ontologia. A experiência não lhe apresentava em nenhuma parte um ser tal como ele o pensava, mas, do fato que podia pensá-lo, ele concluía que ele precisava existir: uma conclusão que repousa sobre o pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência. Segundo Parmênides, o elemento de nosso pensamento não está presente na intuição mas é trazido de outra parte, de um mundo extra-sensível ao qual nós temos um acesso direto através do pensamento. Aristóteles já fizera valer, contra, todas as deduções análogas, que a existência nunca pertence à essência, que o ser-aí nunca pertence à essência das coisas. Exatamente por isso não se pode, a partir do conceito "ser" — cuja *essentia* é apenas o ser —, concluir uma *existentia* do ser. A verdade lógica daquela oposição entre o ser e não-ser é completamente vazia, se não pode ser dado o objeto subjacente, se não pode ser dada a intuição

através da qual esta oposição é deduzida por abstração; sem este retorno à intuição, ela é apenas um jogo com abstrações através do qual nada é conhecido de fato. Pois o puro critério lógico da verdade, como Kant ensina, isto é, a concordância de um conhecimento com as leis formais e gerais do entendimento e da razão, é apenas o *conditio sine qua non*, portanto a condição negativa de toda verdade: a lógica não pode ir mais longe nem descobrir, através de nenhum procedimento, o erro que se refere não à forma mas ao conteúdo. Assim, quando se procura o conteúdo para a verdade lógica da oposição: "O que é, é; o que não é, não é", não se encontra, de fato, nem uma única efetividade que lhe seja rigorosamente conforme; de uma árvore eu tanto posso dizer "ela é", em comparação com todas as coisas restantes, como "ela vem a ser", em comparação com ela mesma num novo momento do tempo, ou finalmente, também, "ela não é", "ela ainda não é árvore", por exemplo, enquanto eu considerava o arbusto. As palavras são apenas símbolos das relações das coisas entre si e conosco, elas não fundam em parte alguma a verdade absoluta; e a palavra "ser" indica apenas a relação mais geral que liga todas as coisas, igualmente como a palavra "não-ser". Mas, se a própria existência das coisas não é demonstrável, então a relação das coisas entre si, o chamado "ser" e "não-ser", não pode ajudar a aproximarmo-nos nem um passo do país da verdade. Através de palavras e conceitos nós não chegamos jamais a penetrar a muralha das relações, nem mesmo a algum fabuloso fundamento originário das coisas; e mesmo nas puras formas da sensibilidade e do entendimento, no espaço, no tempo e na causalidade, nós não ganhamos nada que se assemelhe a uma *veritas aeterna*. É incondicionalmente impossível, para o sujeito, querer conhecer e ver algo acima de si mesmo; tão impossível que conhecimento e ser são, de todas as esferas, as mais contraditórias. Se Parmênides, na ingenuidade ignorante da crítica do intelecto de então, podia presumir chegar a um ser-em-si a partir de um conceito eternamente subjetivo, hoje, depois de Kant, é uma ignorância atrevida colocar aqui e ali, como tarefa da filosofia, particularmente junto aos

teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos, "apreender o absoluto com a consciência", aproximadamente na forma: "O absoluto já está presente, senão como ele poderia ser procurado?" — como se exprimiu Hegel. Ou na direção de Beneke: "O ser precisa estar dado de alguma maneira, ele precisa de alguma maneira estar acessível, sem o que nem mesmo o conceito do ser poderíamos ter". O conceito do ser! Como se ele já não mostrasse na etimologia a mais pobre origem empírica. Pois, no fundo, *esse* quer dizer apenas *respirar*; e, quando o homem o emprega em relação a todas as outras coisas, ele transfere a convicção que ele mesmo respira e vive às coisas, através de uma metáfora, isto é, através de algo ilógico, compreendendo a existência destas coisas como um respirar, segundo a analogia humana. Logo, confunde-se o significado original das palavras, permanecendo sempre o fato de que o homem representa o ser-aí das outras coisas segundo a analogia com seu próprio ser-aí, portanto, antropomorficamente, em todo o caso, através de uma transposição ilógica. Mesmo para os homens, portanto, à parte aquela transposição, a proposição "eu respiro, logo existe um ser" é completamente insuficiente: pois contra ela pode ser feita a mesma objeção que contra o *ambulo ergo sum* ou *ergo est*.

XII. O outro conceito, de maior conteúdo que o do ser e igualmente já encontrado por Parmênides, é o de Infinito, se bem que ainda não tão bem manejado como por seu discípulo Zenão. Não pode existir nada de infinito acabado. O fato que nossa efetividade, nosso mundo presente, traga em si o caráter daquele acabado, significa segundo sua essência uma contradição contra o lógico, em consequência contra o real, e é ilusão, mentira, fantasma. Zenão usava sobretudo um método de demonstração indireta; ele dizia, por exemplo: "Não pode existir nenhum movimento de um lugar para outro, pois, se existisse um tal movimento, estaria dado um infinito acabado, o que é uma impossibilidade". Na corrida, Aquiles não pode alcançar a tartaruga que tem uma pequena vantagem. Pois, apenas para alcançar o ponto de onde a tartaruga partiu, ele já precisaria ter percorrido uma inúmera quantidade de espaços,

quantidade infinita; primeiramente metade daquele espaço, depois a quarta parte, depois a oitava, a décima sexta e assim ao infinito. Se ele de fato alcança a tartaruga, este é um fenômeno ilógico, em todo o caso, não é nem uma verdade, nem uma realidade, nem um ser verdadeiro, mas apenas uma ilusão. Pois nunca é possível terminar o infinito. Uma outra forma popular de expressão desta teoria é a da flecha que está em movimento e entretanto em repouso. Em cada momento de seu vôo ela ocupa um lugar, neste lugar ela repousa. Seria a soma dos infinitos lugares de repouso idêntica ao movimento?

Seria o repouso, repetido infinitamente, o movimento, logo, seu próprio oposto? Aqui, o infinito é utilizado como o solvente da efetividade; junto a ele, ela se desfaz. Todavia, se os conceitos são rígidos, eternos e existentes — e ser e pensar coincidem para Parmênides —, se, portanto, o infinito nunca pode estar acabado, se o repouso nunca pode tornar-se movimento, então em verdade a flecha não voou; ela não saiu de seu lugar e de seu repouso, não fluiu nenhum momento temporal. Ou, expresso de outra maneira: não existe nesta chamada efetividade, nesta efetividade apenas suposta, nem tempo nem espaço ou movimento. Finalmente a própria flecha é apenas uma ilusão: pois ela descende da multiplicidade, da fantasmagoria do não-uno produzida pelos sentidos. Supondo que a flecha tivesse um ser, então ele seria imóvel, intemporal, rígido, eterno e estaria fora de vir-a-ser — uma representação impossível! Supondo que o movimento fosse realmente verdadeiro, então não haveria repouso, logo não haveria nenhum lugar para a flecha, nenhum espaço — uma representação impossível! Supondo que o tempo fosse real, então ele não poderia ser infinitamente divisível; o tempo de que a flecha necessita consistiria em um número limitado de momentos temporais, cada um destes momentos precisaria ser um átomo — uma representação impossível! Todas as nossas representações, enquanto seu conteúdo empiricamente dado, seu conteúdo extraído deste mundo intuitivo é suposto como *ventas aeterna*, conduzem-nos à contradição. Se existe o movimento absoluto, então não existe nenhum espaço; se existe o espaço

absoluto, então não existe nenhuma multiplicidade; se existe a multiplicidade absoluta, então não existe nenhuma unidade. Aqui deveria ficar claro o quão pouco nós, com tais conceitos, tocamos o coração das coisas ou desatamos os nós da realidade; e entretanto, ao invés disto, Parmênides e Zenão fixam-se na verdade e validade universal dos conceitos, repudiam o mundo intuitivo como o contrário dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como uma objetivação do que é ilógico e completamente contraditório. Em todas as suas demonstrações eles partem do pressuposto completamente indemonstrável, mesmo inverossímil, segundo o qual nós temos naquela faculdade de conceitos o mais alto e decisivo critério sobre o ser e o não-ser, isto é, sobre a realidade objetiva; não se deve confirmar ou corrigir aqueles conceitos junto à efetividade, como indubitavelmente derivados dela, mas, ao contrário, eles é que devem dirigir e medir a efetividade e, em caso de uma contradição com o que é lógico, condená-la. Para poder conceder-lhes esta competência diretora, Parmênides precisava lhes conferir o mesmo ser do que ele em geral admitia como o ser. Agora não era mais para serem tomados como dois modos diferentes do ser, o pensamento e aquela esfera do ser perfeita e fora do vir-a-ser, pois não podia existir nenhuma duplicidade. Assim, tornou-se necessária a idéia ousadíssima de explicar o pensamento e o ser como idênticos; aqui não podia vir em auxílio nenhuma forma de visibilidade, nenhum símbolo, nenhuma metáfora; a idéia era completamente irrepresentável mas era necessária; e ele até mesmo festejava, nesta falta de toda possibilidade de representação, o maior triunfo sobre o mundo e as exigências dos sentidos. O pensamento e aquele ser nodular e esférico, completamente morto e maciço, imóvel e imutável, precisavam, segundo o imperativo de Parmênides e para o terror da imaginação, coincidir e ser totalmente um e o mesmo. Esta identidade pode contradizer os sentidos! Exatamente isto é a garantia de que ela não toma deles nada emprestado.

XIII. No restante, poder-se-ia apresentar contra Parmênides poderosos argumentos *ad hominem* ou *ex-concessis*, através dos quais não viria à luz a

verdade, mas sim a inverdade daquela separação entre mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e daquela identidade entre ser e pensar.

Primeiramente, se é real o pensamento da razão por conceitos, então a multiplicidade e o movimento também precisam ter realidade, pois o pensamento racional é móvel, é em verdade um movimento entre conceitos, logo entre uma quantidade de realidades. Contra isso não existe nenhum subterfúgio, é completamente impossível qualificar o pensamento como um rígido permanecer, como um eterno e imóvel pensar-se-a-si-mesmo da unidade.

Em segundo lugar, se dos sentidos vem apenas engano e aparência, e se em verdade existe apenas a identidade real entre ser e pensamento, então o que são os próprios sentidos? De qualquer modo, eles certamente também são apenas aparência, pois não coincidem com o pensamento e o seu produto, o mundo dos sentidos, não coincide com o ser. Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como eles podem, como irrealis, ainda iludir? O não-ser pode enganar. O problema de onde procede a ilusão e a aparência permanece um enigma, mesmo uma contradição. Nós chamamos estes argumentos *ad hominem*: a objeção da razão móvel e a objeção da origem da aparência. Do primeiro seguiria a realidade do movimento e da multiplicidade; do segundo, a impossibilidade da aparência parmenídica, supondo que a teoria fundamental de Parmênides, a teoria sobre o ser, seja admitida como fundada. Esta teoria fundamental diz apenas que somente o ser tem um ser e que o não-ser não é. Mas, se o movimento é um tal ser, então vale para ele o que vale para o ser em geral e em todos os casos: ele está fora do vir-a-ser, é eterno, indestrutível, não é suscetível de aumento nem de diminuição. Se a aparência deste mundo é negada com o auxílio daquela pergunta pela origem da aparência, fica ao abrigo da condenação de Parmênides o palco do chamado vir-a-ser, a mutação, nossa existência incansavelmente multiforme, colorida e rica; então é necessário caracterizar simultaneamente este mundo da alternância e da mutação como uma soma de tais seres verdadeiros, essencialidades existentes em toda a

eternidade. Com esta suposição não se pode falar naturalmente em uma mutação no sentido rigoroso, em um vir-a-ser. Mas agora a multiplicidade tem um ser verdadeiro, todas as qualidades têm um ser verdadeiro e o movimento não menos; e de cada momento deste mundo, mesmo se estes momentos arbitrariamente escolhidos fossem separados por milênios, precisaria ser dito: toda as essencialidades verdadeiras presentes neles existem simultaneamente sem exceção, imutáveis, irredutíveis, sem aumento, sem diminuição. Um milênio mais tarde elas são as mesmas, nada se transformou. A despeito disto, se o mundo parece uma vez completamente diferente do que em outra, isto não é nenhuma ilusão, não é nenhuma aparência, mas conseqüências do movimento eterno.

Os seres verdadeiros são movimentados ora de uma maneira, ora de outra, ora um em direção ao outro, ora em direções contrárias, ora para cima, ora para baixo, ora juntos, ora confundidos.

(A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, §§ 9, 10, 11, 12 e 13)

ZENÃO DE ELÉIA (CERCA DE 504/1-? A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

ZENÃO FLORESCEU cerca de 464/461 a.C. Nasceu em Eléia (Itália). Ao contrário de Heráclito, interveio na política, dando leis à sua pátria. Tendo conspirado contra a tirania e o tirano (Nearco?), acabou preso, torturado e, por não revelar o nome dos comparsas, perdeu a vida. — Escreveu várias obras em prosa: *Discussões*, *Contra os Físicos*, *Sobre a Natureza*, *Explicação Crítica de Empédocles*. — Considerado criador da dialética (entendida como argumentação combativa ou erística), Zenão erigiu-se em defensor de seu mestre, Parmênides, contra as críticas dos adversários, principalmente os pitagóricos. Defendeu o ser uno, contínuo e indivisível de Parmênides contra o ser múltiplo, descontínuo e divisível dos pitagóricos.

A - DOXOGRAFIA

Trad. de Remberto F. Kuhnen

1. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 3. 210 b 22 (DK 29 a 24).

POR OUTRO LADO, a dificuldade que Zenão aponta, dizendo que, "se o lugar é alguma coisa, ele está em alguma coisa", não é difícil resolver; pois nada impede que em outra coisa esteja o primeiro lugar, mas seguramente não como naquele lugar etc. — Idem, *ibidem*, IV, 1. 209 a 23: A dificuldade de Zenão exige uma reflexão; com efeito, se todo ser está num lugar, é claro que haverá também um lugar do lugar, e isto vai ao infinito. — Eudemo, *Física*, fragmento 42 (Simplicio, *Física*, 563, 17): A isto mesmo parece levar também a dificuldade (*aporia*) de Zenão. De fato, julga ele que todo ser está em algum lugar; se o lugar é dos seres, onde estaria ele? Certamente em outro lugar, e aquele, por sua vez, em outro, e assim por diante... Para Zenão, diremos que o "onde" se diz de muitas maneiras: se ele julgou estarem os seres num lugar, não

julgou bem; pois ninguém diria que saúde, coragem e outras coisas mil estão num lugar; nem mesmo, é claro, sendo o lugar tal como se afirma. Se de outra forma se diz "o onde", também o lugar seria onde; ora, o limite do corpo é o onde do corpo; pois é o extremo.

2. ARISTÓTELES, Física, VI, 9. 239 b 9 (DK 29 A 25).

Há quatro argumentos de Zenão a respeito do movimento, que oferecem dificuldades a quem queira resolvê-las. No primeiro, a impossibilidade do movimento é deduzida do fato de que o móvel transportado deve chegar primeiro à metade antes de alcançar o termo; sobre isso discorremos nos argumentos anteriores (a saber, 2. 233 a 21): Por isso o argumento de Zenão supõe, sem razão, que os infinitos não podem ser percorridos ou tocados sucessivamente num tempo finito. Com efeito, a extensão e o tempo, e em geral todo conteúdo, chamam-se infinito em dois sentidos, seja em divisão, seja com relação aos extremos. Sem dúvida, os infinitos em quantidade não podem ser tocados num tempo finito; mas os infinitos em divisão, sim, uma vez que o próprio tempo também é infinito dessa maneira. Por conseguinte, é no tempo infinito e não no tempo finito que se pode percorrer o infinito, e, se se tocam infinitos, é por infinitos, não por finitos. — *Tópicos*, VII, 8. 160 b 7: Pois temos muitos argumentos contrários à opinião comum, como o de Zenão, que não admite mover-se ou atravessar o estádio.

3. ARISTÓTELES, Física, VI, 9. 239 b 14 (DK 29 A 26).

O segundo (argumento) é o que leva o nome de Aquiles. E o seguinte: o mais lento na corrida jamais será alcançado pelo mais rápido; pois o que persegue deve sempre começar por atingir o ponto donde partiu o que foge. E o mesmo argumento que o da dicotomia: a única diferença está em que, se a grandeza sucessivamente acrescentada é bem dividida, não o é mais em dois.

4. ARISTÓTELES, Física, VI, 9. 239 b 30 (DK 29 A 27).

O terceiro (argumento), que acabamos de mencionar, pretende que a flecha, ao ser projetada, esteja em repouso. E a conseqüência da suposição de

que o tempo seja composto de instantes; se se recusa esta hipótese, não há mais o silogismo. CF. 239 b 5: Zenão comete um paralogismo: pois, se toda coisa — diz ele — está num dado momento em repouso ou em movimento (mas nada está em movimento) quando está num espaço igual a si mesmo, o que é projetado está sempre no momento presente (e toda coisa num lugar a si mesmo está no momento presente), a flecha projetada está sempre imóvel.

5. ARISTÓTELES, Física, VI, 9. 239 b 33 (DK 29 A 28).

O quarto (argumento) trata de massas iguais que se movem em sentido contrário no estádio ao longo de outras massas iguais, umas a partir do fim do estádio, outras do meio, com velocidades iguais; a consequência pretendida é a de que metade do tempo seja igual a seu dobro. O paralogismo consiste em se pensar que uma grandeza igual, com velocidade igual, se movimenta num tempo igual, tanto ao longo do que está em movimento como ao longo do que está em repouso. Mas isso é falso. Sejam AA as de massas iguais que estão imóveis; BB, as que partem do meio dos AA e são iguais a essas em número e tamanho; CC, as que partem da extremidade, iguais àquelas em número e tamanho e de mesma velocidade que as dos BB. Consequências: o primeiro B está na extremidade ao mesmo tempo que o primeiro C, visto que se movem paralelamente. Doutro lado, os CC percorreram todo o intervalo ao longo de todos os BB, e os BB, metade do intervalo ao longo dos AA; por conseguinte, só metade do tempo; com efeito, para os grupos tomados dois a dois, há igualdade do tempo de passagem diante de cada A. Mas ao mesmo tempo os BB passaram diante de todos os CC; pois o primeiro B e o primeiro C estão, ao mesmo tempo, em extremidades opostas, sendo o tempo para cada um dos BB — diz ele — o mesmo que para os CC, porque os dois passam em tempo igual ao longo dos AA. — Simplicio, 1019, 32: Este é o argumento, e o mais conveniente, como diz Eudemo (fragmento 68), pelo fato de o paralogismo ser evidente, pois as (massas) que se movem em sentido contrário umas às outras afastam-se com

dupla distância no mesmo tempo em que o que se move ao longo do que está imóvel se afasta pela metade, e será de igual velocidade à daquelas.

B - FRAGMENTOS

Trad. de Ísis L. Borges

SOBRE A NATUREZA (DK 29 B 1-4)

1. SIMPLÍCIO, Física, 240, 34.

3E O SER NÃO TIVESSE grandeza, também não poderia existir, mas, se existe, necessariamente cada (parte) tem certa grandeza e espessura, e distância uma da outra. E a respeito da (parte) que está diante dela o mesmo se diz. Pois esta também terá grandeza e uma outra estará diante dela. E o mesmo, então, dizer isso uma vez apenas e dizê-lo sempre. Pois nenhuma parte dele (do ser) será limite extremo, nem estará uma parte sem relação com outra. Assim, se múltiplas são (as coisas), necessariamente são pequenas e grandes; pequenas a tal ponto que não têm grandeza, grandes a tal ponto que são infinitas.

2. IDEM, ibidem, 239, 5.

(Diz Zenão que) uma coisa que não tem grandeza e espessura, nem massa, não poderia existir. Pois, se fosse acrescentada a uma outra coisa, em nada a aumentaria; pois, se uma grandeza que nada é (a uma outra) se acrescenta, nada pode ganhar em grandeza (esta última). E assim já o acrescentado nada seria. Mas se, subtraída (uma grandeza), a outra em nada diminuir, e, ao contrário, acrescentada (uma), (a outra) não aumentar, é evidente que o acrescentado nada era, nem o subtraído.

3. IDEM, ibidem, 240, 27.

Se múltiplas são (as coisas), necessariamente são tantas quantas são, nem mais, nem menos. Mas, se são tantas quantas são, devem ser limitadas (em número).

Se são múltiplas, ilimitadas (em número) são as coisas; pois entre elas sempre há outras, e entre estas novamente outras. Assim, ilimitadas (em número) são as coisas.

4. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 72.

O móvel nem no espaço em que está se move, nem naquele em que não está.

C - CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

A CARACTERÍSTICA DE Zenão é a dialética. Ele é o mestre da Escola Eleática; nela seu puro pensamento torna-se o movimento do conceito em si mesmo, a pura alma da ciência — é o iniciador da dialética. Pois até agora só vimos nos eleatas a proposição: "O nada não possui realidade, não é, e aquilo que é surgir e desaparecer cai fora". Em Zenão, pelo contrário, também descobrimos tal afirmar e sobressumir daquilo que o contradiz, mas não o vemos, ao mesmo tempo, começar com esta afirmação; é a razão que realiza o começo — ela aponta, tranqüila em si mesma, naquilo que é afirmado como sendo sua destruição. Parmênides afirmou: "O universo é imutável, pois na mudança seria posto o não-ser daquilo que é; mas somente é ser, no 'não-ser é' se contradizem sujeito e predicado". Zenão, pelo contrário, diz: "Afirmar vossa mudança: nela enquanto mudança, é o nada para ela, ou ela não é nada". Nisto consistia o movimento determinado, pleno para aquela mudança; Zenão falou e voltou-se contra o movimento como tal ou puro movimento.

Também Zenão era um eleata; é o mais jovem e viveu particularmente em convívio com Parmênides. Este o amava muito e o adotou como filho. Seu pai verdadeiro chamava-se Teleutágoras. Em sua vida não apenas era alvo de muito respeito em seu Estado, mas também em geral era célebre e muito respeitado

como professor. Platão⁸³ o lembra: de Atenas e de outros lugares vinham homens a ele para entregar-se à sua formação. Atribui-se-lhe orgulhosa auto-suficiência, pelo fato de (exceto sua viagem a Atenas) ter sua residência fixa em Eléia, negando-se a viver por mais tempo na grande e poderosa Atenas, para lá colher fama. Segundo muitas lendas, a fortaleza de sua alma tornou-se célebre pela sua morte. Ela teria salvo um Estado (não se sabe se sua pátria Eléia ou se Sicília) de seu tirano, sacrificando da seguinte maneira sua vida: Teria participado de uma conjuração para derrubar o tirano, tendo, porém, esta sido traída⁸⁴ Quando o tirano, diante de seu povo, o fez torturar de todos os modos, para arrancar-lhe a confissão dos nomes dos outros conjuradores, e ao perguntar pelos inimigos do Estado, Zenão delatou primeiro todos os amigos do tirano como participantes da conjuração, chamando então o tirano mesmo a peste do Estado. Dessa maneira, as poderosas admoestações ou também as torturas horríveis e a morte de Zenão ergueram os cidadãos e levantaram-lhes o ânimo, para caírem sobre o tirano, liquidá-lo e assim libertar-se. De diversas maneiras é narrado particularmente o modo de seu último aparecimento — o modo violento e furioso de sua reação. Diz-se que ele se postou como se quisesse dizer ainda algo aos ouvidos do tirano, mordendo-lhe, no entanto, a orelha é cerrando os dentes até ter sido trucidado pelos outros. Outros narram que teria ferrado os dentes em seu nariz, segurando-o assim. Outros ainda dizem que, tendo suas respostas sido seguidas de enormes torturas, ele cortou a língua com os próprios dentes e a cuspiu no rosto do tirano, para lhe mostrar que dele nada arrancaria; depois disso teria sido triturado num pilão.

1) Segundo seu *elemento tético*, a filosofia de Zenão é, em seu conteúdo, inteiramente igual à que vimos em Xenófanés e Parmênides, apenas com esta diferença fundamental, que os momentos e as oposições são expressos mais

⁸³ *Parmênides*, 126-127.

⁸⁴ Diógenes Laércio, IX, §§ 28, 26-27.

como conceitos e pensamentos. Já em seu elemento *teuco*⁸⁵ vemos progresso; ele já está mais avançado no sobres-sumir das oposições e determinações.

"É impossível", diz ele, "que, quando algo é, surja" (ele relaciona isto com a divindade); "pois teria que surgir do igual ou do desigual. Ambas as coisas são, porém, impossíveis; pois não se pode atribuir, ao igual, que dele se produza mais do que deve ser produzido, já que os iguais devem ter entre si as mesmas determinações." Com a aceitação da igualdade, desaparece a diferença entre o que produz e aquilo que é produzido. "Tampouco pode surgir o desigual do desigual; pois se do mais fraco se originasse o mais forte ou do menor o maior ou do pior o melhor, ou se, inversamente, o pior viesse do melhor, originar-se-ia o não-ser do ente, o que é impossível; portanto, Deus é externo." Isto foi denominado panteísmo (spinozismo), que repousaria sobre a proposição *ex nihilo nihil fit*. Em Xenófanés e Parmênides tínhamos ser e nada. Do nada é imediatamente nada, do ser, ser; mas assim já é. Ser é a igualdade expressa como imediata; pelo contrário, igualdade como igualdade pressupõe o movimento do pensamento e a mediação, a reflexão em si. Ser e não-ser situam-se assim, lado a lado, sem que sua unidade seja concebida como a de diferentes; estes diferentes não são expressos como diferentes. Em Zenão a desigualdade é o outro membro em oposição a igualdade.

Em seguida, é demonstrada a unidade de Deus: "Se Deus é o mais poderoso de tudo, então lhe é próprio que seja um; pois, na medida em que dele houvesse dois ou ainda mais, ele não teria poder sobre eles; mas enquanto lhe faltasse o poder sobre os outros não seria Deus. Se, portanto, houvesse mais deuses, eles seriam mais poderosos e mais fracos um em face do outro; não seriam, por conseguinte, deuses; pois faz parte da natureza de Deus não ter acima de si nada mais poderoso; pois o igual não é nem pior nem melhor que o igual — ou não se distingue dele. Se, portanto, Deus é e se ele é de tal natureza,

⁸⁵ Aristóteles, *Sobre Xenófanés...*, 3.

então só há um Deus; não seria capaz de tudo o que quisesse, se houvesse mais deuses".

"Sendo um, é em toda parte igual, ouve, vê e possui também, em toda parte, os outros sentimentos; pois, não fosse assim, as partes de Deus dominariam uma sobre a outra" (uma estaria onde a outra não está, reprimi-la-ia; uma parte teria determinações que faltariam às outras), "o que é impossível. Como Deus é em toda parte igual, possui ele a forma esférica; pois não é aqui assim, em outra parte de outro modo, mas em toda parte igual." Diz ainda: "Já que é eterno, um e esférico, ele não é nem infinito (ilimitado) nem limitado. Pois, a) ilimitado é o não-ente; pois este não possui nem meio, nem começo, nem fim, nem uma parte — tal coisa é o ilimitado. Como, porém, é o não-ente, assim não é o ente. O ilimitado é o indeterminado, o negativo; seria o não-ente, a supressão do ser, e é assim, ele mesmo, determinado como algo unilateral, b) Dar-se-ia delimitação mútua, se houvesse diversos; mas, como é apenas um, ele não é limitado". Assim Zenão também mostra: "O um não se move, nem é imóvel. Pois imóvel é a) o não-ente" (no não-ente não se realiza nenhum movimento); com a falta de movimento estaria posto o não-ser ou o vazio; o imóvel é negativo; "pois para ele nenhuma outra coisa advém, nem vai para coisa alguma, b) Movido, porém, somente é o múltiplo; pois um dever-se-ia mover para o outro". Movido só é o que é diferente de outro; pressupõe-se uma multiplicidade de tempo, espaço. "O um, portanto, não está nem em repouso nem se movimenta; pois não se parece nem com o não-ente nem com o múltiplo. Em tudo isto, Deus se comporta assim; pois ele é eterno e um, idêntico a si mesmo e esférico, nem ilimitado nem limitado, nem em repouso nem em movimento." Do fato de nada poder provir, quer do igual quer do desigual, Aristóteles⁸⁶ conclui que, ou nada existe fora de Deus, ou tudo é eterno.

Vemos, em tal tipo de raciocínio, uma dialética que se pode denominar de raciocínio metafísico. O princípio da identidade lhe serve de fundamento: "O

⁸⁶ *ibid.*, cap. 4.

nada é igual ao nada, não passa para o ser, nem vice-versa; do igual, portanto, nada pode provir". O ser, o um da Escola Eleática é apenas esta abstração, este afundar-se no abismo da identidade do entendimento. Este modo, o mais antigo, de argumentar é ainda, até o dia de hoje, válido, por exemplo, nas assim chamadas demonstrações da unidade de Deus. A isto vemos ligada uma outra espécie de raciocínio metafísico: são feitas pressuposições, por exemplo, o poder de Deus, raciocinando-se, a partir daí, negando-se predicados. Esta a maneira comum de nós raciocinarmos. No que se refere às determinações, deve-se observar que elas, enquanto algo negativo, devem ser mantidas afastadas do ser positivo e apenas real.

Para ir a esta abstração fazemos um outro caminho, não utilizamos a dialética que usa a Escola Eleática; nosso caminho é trivial e mais óbvio. Nós dizemos que Deus é imutável, a mudança apenas se atribui às coisas finitas (isto como que sendo uma proporção empírica); de um lado temos, assim, as coisas finitas e a mudança; de outro lado, a imutabilidade nesta unidade abstrata e absoluta consigo mesma. E a mesma separação; só que nós deixamos valer como ser também o finito, o que os eleatas desprezaram. Ou também partimos das coisas finitas para as espécies, gêneros, e deixamos, passo a passo, o negativo de lado; e o gênero mais alto é então Deus, que, enquanto o ser supremo, é apenas afirmativamente, mas sem nenhuma determinação. Ou passamos do finito para o infinito, dizendo que o finito, enquanto limitado, deve ter seu fundamento no infinito. Em todas estas formas que nos são bem familiares está contida a mesma dificuldade da questão que se levanta no que diz respeito ao pensamento eleático: De onde vem a determinação, como deve ela ser concebida, tanto no um mesmo, que deixa o finito de lado, como no modo como o infinito se manifesta no finito? Os eleatas distinguem-se, em seu pensamento, de nosso modo de refletir comum, pelo fato de terem posto mãos à obra de maneira especulativa — o especulativo tem lugar no fato de afirmarem que a mudança não é — e pelo fato de, desta maneira, terem mostrado que,

assim como se pressupõe o ser, a mudança é em si contradição, algo incompreensível: pois do um, do ser, está afastada a determinação do negativo, da multiplicidade. Enquanto nós deixamos valer, em nossa representação, a realidade do mundo finito, os eleatas foram mais conseqüentes, avançando até a afirmação de que só o um é e de que o negativo não é — conseqüência que, ainda que deva ser por nós admirada, é, contudo, não menos, uma grande abstração.

Particularmente digno de nota é o fato de que, em Zenão, já há a consciência mais alta de que uma determinação é negada, de que esta negação mesma é novamente uma determinação, devendo então, na negação absoluta, não ser negada apenas *uma* determinação, mas ambas as negações que se opõem. Antes é negado o movimento e a essência absoluta aparece como em repouso; ou é negada enquanto finita, e então é puramente infinita. Isto, porém, também é determinação, também ela finita, como em breve veremos. Do mesmo modo, também o ser em oposição ao não-ser é uma determinação; também isto veremos, em breve, supresso.

Sendo a essência absoluta posta como o um ou o ser, ela é posta através da negação; é determinada como o negativo e, assim, como o nada, e ao nada se atribuem os mesmos predicados que ao ser: o puro ser não é movimento, é o nada do movimento. Isto pressentiu Zenão; e, porque previu que o ser é o oposto do nada, assim negou ele do um o que deveria dizer-se do nada. Mas o mesmo deveria acontecer com o resto. O um é o mais poderoso e nisto determinado propriamente como o destruir absoluto; pois o poder é também o não-ser absoluto de um outro, o vazio. O um é igualmente o não dos muitos: tanto no nada como no um, a multiplicidade está sobressumida. Esta dialética mais alta encontramos-la em Platão, em seu *Parmênides*. Aqui isto surge apenas referido a algumas determinações não com referência às determinações do um e do ser mesmo.

A consciência mais alta é a consciência sobre a nulidade do ser enquanto algo determinado em face do nada; isto se dá, parte em Heráclito e, então, nos sofistas; com isto não permanece verdade alguma, ser-em-si, mas apenas o ser para o outro é, ou seja, a certeza da consciência individual e a certeza como refutação — o lado negativo da dialética.

2) Já lembramos que também encontramos a verdadeira *dialética objetiva* igualmente em Zenão.

Zenão possui o aspecto importante de ser o descobridor da dialética; se não é ele propriamente, no que vimos, o descobridor da dialética em sua plenitude, ao menos é quem está em seu começo; pois ele nega predicados que se opõem. Portanto, Xenófanés, Parmênides, Zenão põem como fundamento a proposição: Nada é nada, o nada não é, ou o igual (como diz Melisso) é a essência; isto é, eles afirmam um dos predicados que se opõem, como a essência. Eles põem-no fixamente; onde encontram, numa determinação, o oposto, suprimem com isto essa determinação. Mas, assim, esta somente se suprime através de um outro, através de minha afirmação, através da distinção que faço de que um lado é verdadeiro, o outro sem importância (nulo) (parte-se de uma determinada proposição); sua nulidade não aparece nela mesma, não de maneira que se suprima a si mesma, isto é, que contenha *em si* uma contradição. Como movimento: Verifiquei algo e vejo que é o nulo; demonstrei isto, segundo o pressuposto, no movimento; conclui-se, portanto, que ele é o nulo. Mas uma outra consciência não verifica aquilo; eu declaro isto como imediatamente verdadeiro; a outra consciência tem razão em afirmar uma outra coisa como imediatamente verdadeira, por exemplo, o movimento. Como sempre é o caso quando um sistema filosófico refuta o outro, o primeiro sistema é posto como fundamento e a partir dele se entra em debate contra o outro. Assim a coisa é facilitada: "O outro sistema não possui verdade, porque não concorda com o meu"; mas o outro sistema tem o mesmo direito de dizer assim. Eu não devo demonstrar sua não-verdade através de um outro, mas *em si* mesmo. De nada

ajuda demonstrar meu sistema ou minha proposição e então concluir: portanto, o sistema que se opõe está errado; para esta proposição aquela sempre parecerá algo de estranho, algo exterior. O falso não deve ser apresentado como falso porque o oposto é verdadeiro, mas em si mesmo.

Esta convicção racional vemos despertar em Zenão. No *Parmênides* de Platão (127-128), esta dialética é muito bem descrita. Platão fá-lo falar assim sobre isto: faz Sócrates dizer que Zenão afirma em seu escrito o mesmo que Parmênides, isto é, que tudo é um; mas que nos procura enganar com uma expressão, procurando dar a impressão de que está dizendo algo de novo. Sócrates diz que Parmênides afirma em seu poema que tudo é um: Zenão, pelo contrário, que o múltiplo não é. Zenão responde que escreveu isto, antes contra aqueles que procuram tornar ridícula (*komodein*) a proposição de Parmênides, quando mostram quantas coisas ridículas e que contradições contra si mesmos resultam de suas afirmações. Diz que combateu aqueles que afirmam o ser do múltiplo, para demonstrar que disto resultariam muito mais coisas discordantes que da proposição de Parmênides.

Isto é a determinação mais exata da dialética objetiva. Nesta dialética não vemos afirmar-se o pensamento simples para si mesmo, mas, fortalecido, levar a guerra para território inimigo. Este lado possui a dialética na consciência de Zenão; mas ela deve ser considerada também de seu lado positivo. Conforme a representação corrente da ciência, em que proposições são resultado da demonstração, é a demonstração o movimento da convicção, ligação através da mediação. A dialética como tal é a) dialética exterior, este movimento distinto do compreender deste movimento; b) não é um movimento apenas de nossa intuição, mas a partir da coisa mesma, isto é, demonstrada para o puro conceito do conteúdo. Aquela dialética é uma mania de contemplar objetos, de neles apontar razões e aspectos, através dos quais se torna vacilante o que em geral vale como firme. Podem ser então razões bem exteriores; desta dialética falaremos mais em nossa análise dos sofistas. A outra dialética, porém, é a

consideração imanente do objeto: ele é tomado para si, sem pressuposições, idéia, dever-ser, não segundo circunstâncias exteriores, leis, razões. A gente se põe inteiramente dentro da coisa, considera o objeto em si mesmo e o toma segundo as determinações que possui. Nesta consideração, ele se demonstra a si mesmo, mostra que possui determinações opostas, que se suprime (sobressume): esta dialética encontramos precipuamente junto aos antigos. A dialética subjetiva, que raciocina, baseando-se em razões exteriores, torna-se norma quando se concede: "No correto está o incorreto e no falso também o verdadeiro". A dialética verdadeira não deixa nada sobrando em seu objeto, de tal modo que apresentaria falhas apenas de *um* lado; mas ele se dissolve segundo sua natureza inteira. O resultado desta dialética é zero, o negativo; o afirmativo que nela se esconde ainda não aparece. A esta dialética verdadeira pode juntar-se o que os eleatas fizeram. Mas junto a eles ainda não vingou a determinação, a essência do compreender; ficaram parados na idéia de que através da contradição o objeto se torna nulo.

A dialética da matéria de Zenão não foi até hoje ainda refutada; não se conseguiu ainda passar além dela e a questão fica esquecida no indeterminado. "Ele demonstra que, quando é o múltiplo, então é grande e pequeno: grande, assim o múltiplo é infinito, segundo a grandeza" (*tò mégethos*), deve-se ultrapassar a multiplicidade, enquanto limite indiferente, para passar para o infinito; o que é infinito não é mais grande, nem mais múltiplo; infinito é o negativo do múltiplo; "pequeno, de maneira que não tem mais grandeza", átomos, o não-ente. "Aqui mostra ele que o que não tem tamanho, nem espessura, nem massa (*ónkos*), também não é. Pois se fosse acrescentado a um outro não aumentaria a este; pois, se não tem tamanho e grandeza, nada poderia acrescentar ao tamanho do outro; assim o que foi acrescentado não é nada. O mesmo aconteceria ao ser retirado; o outro não seria por isso diminuído; não é, portanto, nada."⁸⁷

⁸⁷ Simplicio, *Física* (30).

(.....)

Os aspectos mais exatos desta dialética nos conservou Aristóteles;⁸⁸ o movimento foi tratado particularmente por Zenão, de maneira objetiva e dialética. Mas o caráter exaustivo que vemos no *Parmênides* de Platão não lhe corresponde. Vemos desaparecer para a consciência de Zenão o simples pensamento imóvel para tornar-se ele mesmo movimento pensante; na medida em que combate o movimento sensível, ele o dá a si. O fato de a dialética ter tido atraída sua atenção primeiro para o movimento é a razão de a dialética mesma ser este movimento ou o movimento mesmo ser a dialética de todo ente. A coisa tem, enquanto se move, sua dialética mesma em si, e o movimento é: tornar-se outro, sobressumir-se. Aristóteles afirma que Zenão teria negado o movimento pelo fato de possuir contradição interna. Mas não se deve entender isto assim como se o movimento não fosse — como nós dizemos, não há elefantes, não há rinocerontes. Que o movimento existe, que ele é fenômeno, isto nem está em questão; o movimento possui certeza sensível, como existem elefantes. Neste sentido, Zenão nem teve a idéia de negar o movimento. Pelo contrário, seu questionar vai em busca de sua verdade; mas o movimento é não-verdadeiro, pois ele é contradição. Com isto quer ele dizer que não se lhe deveria atribuir verdadeiro ser. Zenão mostra então que a representação do movimento contém uma contradição e apresenta quatro modos de refutação do movimento. Os argumentos repousam sobre a infinita divisão do espaço e do tempo.

1) Primeira forma: Zenão diz que o movimento não tem verdade alguma, porque o movido deveria atingir primeiro metade do espaço como sua meta. Aristóteles diz isto de maneira tão breve por ter tratado antes amplamente o objeto e tê-lo exposto detidamente. Isto deve ser compreendido de maneira mais universal; é pressuposta a continuidade do espaço. O que se move deve atingir uma determinada meta; este caminho é um todo. Para percorrer o todo, o que é

⁸⁸ Física, VI, 9.

movido deve antes ter percorrido metade. Agora a meta é o fim desta metade. Mas esta metade é novamente um todo, este espaço possui assim uma metade; deve, portanto, ter atingido antes metade desta metade, e assim até o infinito. Zenão toca aqui na divisibilidade infinita do espaço. Pelo fato de espaço e tempo serem absolutamente contínuos, nunca se pode parar com a divisão. Cada grandeza — e cada tempo e espaço sempre tem uma grandeza — é novamente divisível em duas metades; estas devem ser percorridas e, mesmo onde colocamos um espaço o menor possível, sempre surge este mesmo estado de coisas.

O movimento que seria o percurso destes momentos infinitos nunca termina; portanto, o que é movido nunca atinge sua meta.

E conhecido como Diógenes de Sínope, o Cínico, refutou tais provas da contradição do movimento, de maneira muito simples; levantou-se em silêncio e caminhou de cá para lá — ele as refutou pela ação.⁸⁹ Mas a história é continuada também assim: a um aluno que se contentara com esta refutação, Diógenes o castigou pela simples razão de que, se o professor havia discutido com argumentos, ele só poderia deixar valer uma refutação também com argumentos. Da mesma maneira a gente não deve satisfazer-se com a certeza sensível; mas é preciso compreender.

Vemos aqui desenvolvido o infinito aparecer, primeiro em sua contradição — uma consciência dele. O movimento, o puro aparecer em si mesmo é o objeto e surge como um pensado, um posto segundo sua essência, a saber, (consideramos a forma dos momentos) em suas diferenças da pura igualdade consigo mesmo e da pura negatividade — do ponto contra a continuidade. Na nossa representação não parece contraditório que o ponto no espaço ou, do mesmo modo, o momento no tempo contínuo seja posto ou que seja afirmado o agora do tempo como uma continuidade, uma duração (dia, ano); mas seu conceito contradiz-se a si mesmo. A igualdade consigo mesmo, a

⁸⁹ Diógenes Laércio, VI, § 39; Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, III, 8, § 66.

continuidade é absoluta homogeneidade, é eliminação de toda diferença, de todo negativo, de todo ser para si; o ponto é, pelo contrário, o puro ser para si, o absoluto distinguir-se e a supressão de toda igualdade e homogeneidade com outro. Mas estes dois estão postos numa unidade, no espaço e no tempo, espaço e tempo, portanto, a contradição. O mais fácil é mostrá-la no movimento; pois, no movimento, o oposto é também posto para a representação. Pois o movimento é a essência, a realidade do tempo e do espaço; e, enquanto esta aparece, é posta, também já o fenômeno da contradição. E para esta contradição que Zenão chama a atenção.

É a continuidade de um espaço, é o positivo que é posto; e nele o limite que o divide ao meio. Mas o limite que divide ao meio não é limite absoluto em si e para si, mas é algo limitado, é novamente continuidade. Mas esta continuidade também novamente nada é de absoluto, mas põe o oposto nela — limite que divide ao meio; mas com isto novamente não é posto o limite da continuidade, metade ainda é continuidade e assim até o infinito. Até o infinito — com isto nos representamos um além, que não pode ser atingido, fora da representação que não pode atingi-lo. E um inacabado ultrapassar, mas presente no conceito — um passar além de uma determinação oposta para outra, de continuidade para negatividade, de negatividade para continuidade; elas estão diante de nós. Destes dois momentos, pode, no processo, ser afirmado um deles como o essencial. Primeiro, Zenão põe o progresso contínuo de maneira tal que não se atinge nada igual a si, *um* determinado — nenhum espaço limitado, portanto, continuidade; ou Zenão afirma o avanço neste limitar.

A resposta geral e a solução de Aristóteles é que espaço e tempo não são divididos infinitamente, mas apenas divisíveis. Parece, entretanto, que, enquanto são divisíveis (*potentia*, *dynámei*, não *actu*, *energeía*), também devem estar efetivamente divididos infinitamente; pois, de outro modo, não poderiam ser

divididos ao infinito — uma resposta geral para a representação. Bayle diz por isso da resposta de Aristóteles que ela é *pitoyable*.⁹⁰

*C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose qui a la même vertu que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si lon tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisit une division, que réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel.*⁹¹ Este "si" é bom!

(.....)

2) "O segundo argumento" (que também é pressuposição da continuidade e posição da divisão) chama-se "argumento de Aquiles", o homem dos pés velozes. Os antigos gostavam de vestir as dificuldades com representações sensíveis. De dois corpos que se movem numa direção, dos quais um está na frente e outro o segue numa determinada distância, movendo-se, porém, mais rapidamente que aquele, sabemos que o segundo alcançará o primeiro. Zenão, porém, diz: "O mais vagaroso nunca poderá ser alcançado nem mesmo pelo mais rápido"; e isto ele demonstra assim: o que segue necessita de uma determinada parte do tempo para "alcançar o lugar de onde partiu o que está em

⁹⁰ Deplorável. (N. do E.)

⁹¹ E fazer pouco caso do mundo aceitar esta doutrina, porque, se a matéria é divisível ao infinito, contém um número infinito de partes. Este não é absolutamente um infinito potencial, é um infinito que existe realmente, em ato. Porém, ainda que se tome por verdadeiro que este infinito potencial se tornará um infinito pela divisão atual das suas partes, não se perderão as suas vantagens, pois o movimento é algo que possui a mesma virtude que a divisão. Ele toca uma parte do espaço sem tocar a outra, e as toca todas umas após as outras. Não é isto distingui-las atualmente? Não é fazer o que faria um geômetra sobre uma mesa traçando linhas que marcassem todas as meias polegadas? Ele não parte a mesa em meias polegadas, todavia faz uma divisão que marca a distinção atual das partes; e não creio que Aristóteles quisesse negar que, se traçarmos uma infinidade de linhas sobre uma polegada de matéria, não introduziríamos uma divisão que reduziria em infinito atual o que não era, segundo ele, senão um infinito virtual. (N. do E.)

fuga", no começo desta determinada parte do tempo. Durante o tempo em que o segundo atingiu o ponto onde o primeiro se achava, este já avançou para mais longe, deixou atrás de si novo espaço que o segundo novamente deverá percorrer numa parte desta parte do tempo; e assim se vai até o infinito. *B* percorre numa hora duas milhas, *A*, no mesmo tempo, uma milha. Se estão separados entre si por duas milhas, então *B* chegou numa hora onde *A* estava no começo da hora. Mas o espaço (uma milha), vencido por *A*, será percorrido por *B* em metade de uma hora, e assim ao infinito. Desta maneira, o movimento mais rápido nada ajuda ao segundo corpo para percorrer o espaço intermediário que o separa do outro; o tempo de que necessita, também o mais vagaroso sempre tem à sua disposição, e "com isto ele já sempre conseguiu uma vantagem".

Aristóteles, que trata disto, diz brevemente sobre o mesmo: "Este argumento representa a mesma divisão infinita" ou o infinito ser dividido através do movimento. "É algo não verdadeiro; pois o rápido, contudo, alcançará o vagaroso, se lhe for permitido ultrapassar o limite, o limitado." A resposta é correta e contém tudo. Nesta representação são admitidos dois pontos de tempo e dois de espaço que estão separados entre si — isto é, são limitados, são limites um para o outro. Se, ao contrário, se admite que tempo e espaço são contínuos, de maneira tal que dois pontos do tempo ou dois pontos de espaço se relacionam entre si de maneira contínua, então eles são, igualmente, na medida em que são dois também não dois — são idênticos.

(.....)

Zenão apenas faz valer o limite, a divisão, o momento da separação de espaço e tempo em sua total determinação; por isto surge a contradição. O que gera a dificuldade sempre é o pensamento, porque separa em sua distinção aqueles momentos de um objeto, na realidade unidos. O pensamento produziu a queda original, quando o homem comeu da árvore do conhecimento do bem e do

mal; mas também ressarce este prejuízo. E uma dificuldade superar o pensamento e é somente *ele* que causa esta dificuldade.

3) O terceiro argumento tem a forma que Zenão descreve assim: "A flecha em vôo repousa", e isto porque "o que se move sempre está no mesmo agora" e no aqui igual a si mesmo, no "não-distinguível" (*en tō nyn, katà tò íson*); ele está aqui, e aqui e aqui. Assim que dizemos que sempre é o mesmo; a isto, porém, não chamamos movimento, mas repouso: o que sempre está no aqui e agora, repousa. Ou deve-se dizer da flecha que sempre está no mesmo espaço e no mesmo tempo; não consegue ultrapassar seu espaço, não conquista um outro espaço, isto é, um espaço maior ou menor. Aqui o tornar-se outro foi sobressumido; o ser limitado é posto como tal, mas o limitar é, contudo, um momento. No aqui agora como tais, não há diferença. No espaço, um ponto é tão bem um aqui como o outro, isto aqui e isto aqui e mais um outro etc.; e, contudo, o aqui é sempre o mesmo aqui; não são distintos entre si. A continuidade, a igualdade do aqui é afirmada aqui contra a opinião da diferença. Cada lugar é lugar diferente — portanto, o mesmo; a diferença é apenas aparente. Não é neste estado de coisas, mas no mundo do espírito que se manifesta a verdadeira e objetiva diferença.

Isto acontece também na mecânica; pergunta-se qual se move de dois corpos. Para determinar qual deles se move é preciso mais de dois lugares, ao menos três. Mas uma coisa é correta: o movimento é absolutamente relativo; se, no espaço absoluto, por exemplo, o olho repousa ou se move, é inteiramente o mesmo. Ou, conforme uma proposição de Newton; se dois corpos giram, em círculo, um em torno do outro, surge a pergunta se um repousa ou se ambos se movem. Newton quer decidir isto por uma circunstância exterior, os fios estendidos (*tensio filorum*). Se num navio caminho na direção oposta da direção em que se move o navio, o mover-me é movimento com relação ao navio, mas repouso com relação a outra coisa.

Nos dois primeiros argumentos a continuidade no *avançar é o que predomina*: não existe limite absoluto, nem espaço limitado, mas apenas continuidade absoluta, transgredir todos os limites. No argumento agora em questão é retido o aspecto inverso, a saber, o absoluto ser-limitado, a interrupção da continuidade, nenhuma passagem para outro. Sobre este terceiro argumento diz Aristóteles que ele se origina do fato de se aceitar que o tempo *consiste em "agoras"*; pois, se não se concede isto, não se pode tirar a conclusão a que Zenão chegou.⁹²

4) "O quarto argumento é tomado de corpos iguais que se movem no estádio ao lado de um igual, com velocidade igual, um a partir do fim do estádio, o outro a partir do meio, um em direção do outro; disto se deveria concluir que metade do tempo é igual ao dobro. O erro da conclusão consiste no fato de admitir que, no que se move e no que está em repouso, a coisa percorre uma mesma extensão em tempo igual, com velocidade igual; isto, porém, é falso."⁹³

(.....)

Esta quarta forma diz respeito à contradição no movimento oposto. A oposição possui aqui uma outra forma: a) mas também novamente o universo, o comum, que deve ser atribuído inteiramente a cada parte, enquanto realiza para si apenas uma parte; b) é apenas posto como verdadeiro (como sendo) o que cada parte faz para si. Aqui a distância de um corpo é a soma do afastar-se de ambos; é o que acontece quando caminho dois pés para o leste e outro, partindo do mesmo ponto, caminha dois pés para o oeste; assim estamos distantes um do outro quatro pés — aqui ambos devem ser somados; na distância de ambos, ambos são positivos. Ou avancei e retrocedi dois pés — no mesmo ponto; ainda que tenha andado quatro pés, não saí do ponto em que estava. O movimento é, portanto, nulo; pois pelo movimento de ir para a frente e para trás há aqui coisas opostas que se suprimem.

⁹² Aristóteles, *Física*, VI, 9.

⁹³ *Ibidem*.

Isto é então a dialética de Zenão. Ele captou as determinações que contém nossa representação do espaço e tempo; ele as tinha em sua consciência e nelas mostra o aspecto contraditório. As antinomias de Kant nada mais são do que aquilo que Zenão aqui já fizera.

O elemento universal da dialética, a proposição universal da escola eleática foi, portanto: "O verdadeiro é apenas o um, todo o resto é não-verdadeiro"; como a filosofia kantiana chegou ao resultado: "Conhecemos apenas fenômenos". No todo é o mesmo princípio: "O conteúdo da consciência é apenas um fenômeno, nada verdadeiro"; mas nisto também reside uma diferença. Pois Zenão e os Eleatas afirmaram sua proposição com a seguinte significação: "O mundo sensível é em si mesmo apenas mundo fenomenal, com suas formas infinitamente diversas — este lado não possui verdade em si mesmo". Não é, porém, isto que pensa Kant. Ele afirma: Voltando-se para o mundo, quando o pensamento se dirige para o mundo exterior (para o pensamento também o mundo dado no interior é algo exterior), voltando-se para ele, fazemos dele um fenômeno; é a atividade de nosso pensamento que atribui ao exterior tantas determinações: o sensível, determinações de reflexão etc. Só nosso conhecimento é fenômeno, o mundo é em si absolutamente verdadeiro; só nossa aplicação, nosso acréscimo o arruína para nós; o que acrescentamos, nada vale. O mundo torna-se não-verdadeiro pelo fato de lhe jogarmos em cima uma massa de determinações. Isto é então a grande diferença. Este conteúdo também é nulo em Zenão; mas, em Kant, porque é obra nossa. Em Kant é o elemento espiritual que arruína o mundo; segundo Zenão, é o mundo, o que aparece em si que é não-verdadeiro. Segundo Kant, é nosso pensar, a atividade de nosso espírito o elemento mau — é uma enorme humildade do espírito não ter confiança no conhecimento. Na Bíblia diz Cristo: "Pois não sois melhores que os pardais?" Nós o somos enquanto pensamos — enquanto seres sensíveis, tão bons ou tão maus como os pardais. O sentido da dialética de Zenão possui maior

objetividade que esta dialética moderna. A dialética de Zenão ainda se conteve nos limites da metafísica: mais tarde, com os sofistas, tornou-se universal.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp.* 295-318)

MELISSO DE SAMOS (FLORESCEU CERCA DE 444/1 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

MELISSO, *NASCIDO em Samos (ilha do mar Egeu), além de filósofo, desempenhou papel de relevância na política grega, derrotando os atenienses, em 441, com a esquadra que comandou. E só o que se sabe de sua vida. — E outro polemista e defensor de Parmênides contra os pitagóricos e sobretudo contra Empédocles. Do seu poema Sobre o Ser ou Sobre a Natureza conservam-se poucos fragmentos.*

A - DOXOGRAFIA

Trad. de Remberto F. Kuhnen

ARISTÓTELES, Física, IV 6. 213 b 12 (DK 30 A 8).

MELISSO TAMBÉM demonstra, partindo desses argumentos, que o todo é imóvel; pois — diz ele —, se ele se movesse, forçosamente haveria vazio, e o vazio é um não-ser. — Aristóteles. *Da Geração e Corrupção*, I, 8. 325 a 2: Com efeito, alguns dos antigos julgavam que o ser é necessariamente um e imóvel; o vazio é, segundo eles, o não-ser, e nele não poderia haver movimento, visto que não existe vazio separado. Acrescentam que também não pode haver pluralidade porque não há nada que separe as coisas umas das outras. Não há nenhuma diferença — dizem eles — em pretender que o todo não seja contínuo, mas que os corpos particulares nos quais ele está dividido se tocam, ou em afirmar que há pluralidade, ausência de unidade e vazio. Se o ser é divisível em toda parte, não há unidade, de maneira que também não há pluralidade, mas vazio é o todo. Mas, se o todo é divisível numa parte e indivisível noutra, esta estrutura parece ter alguma coisa de artificial; pois até que ponto e por que razão uma parte do todo se comporta assim e está cheia, enquanto a outra está dividida? Então —

dizem eles —, do mesmo modo, é forçoso negar a existência do movimento. Partindo desses argumentos, deixando de lado os sentidos e negligenciando-os com o pretexto de que só se deve seguir a razão, alguns (pensadores) ensinam que o todo é um, imóvel e ilimitado, pois limite (se existisse) não poderia limitar a não ser contra o vazio.

B - FRAGMENTOS

Trad. de Ísis Lana Borges

SOBRE A NATUREZA ou SOBRE O SER (DK 30 B 1-10)

1. SIMPLÍCIO, Física, 262, 4.

Sempre era o que era e sempre será. Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.

2. IDEM, *ibidem*, 29, 22, 109, 20.

Uma vez, portanto, que não veio a ser, é, sempre era e sempre será e não tem princípio, nem termo, mas é infinito. Pois, se tivesse vindo a ser, teria princípio (pois, vindo a ser, teria principiado) e termo (pois teria terminado, se tivesse vindo a ser); mas, uma vez que nem principiou, nem terminou, sempre era, sempre será e não tem princípio, nem termo; pois não é exequível ser sempre o que não totalmente é.

3. IDEM, *ibidem*, 109, 29.

Mas, tal como sempre é, assim também em grandeza é necessário que sempre seja infinito.

4. IDEM, *ibidem*, 110, 2.

Nada que tem princípio e termo é eterno ou infinito.

5. IDEM, *ibidem*, 210, 5.

Se não fosse um, teria um limite com outro.

6. IDEM, *Do Céu*, 557, 14.

Se fosse (infinito), seria um; pois, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, mas teriam limites um com outro.

7. IDEM, Física, 222, 118.

(1) Assim, pois, é eterno, infinito, uno e o mesmo todo ele. (2) Não poderia perecer, nem vir a ser maior, nem transformar-se, nem

sentir dor ou desgosto, pois, se experimentasse um desses sofrimentos, já não seria uno; se se altera, necessariamente o ser não é o mesmo, mas parece o que era antes e o que não era vem a ser. Portanto, se por um só fio de cabelo em dez mil anos ele viesse a ser diferente, pereceria todo na totalidade do tempo. (3) Mas também não é exequível' que em sua ordem seja transformado; pois a ordem (cosmos) que existiu anteriormente não perece, e não vem a ser a que não existe. Uma vez que não recebe nenhum acréscimo, nem perece, nem se altera, em que modo dos seres, uma vez transformado, ele seria (existiria)? Pois, se viesse a ser algo diferente, então se transformaria em sua ordem. (4) E não sente dor; pois não seria totalmente, se sentisse dor; não poderia algo que sente dor ser sempre. Também não possui força igual à do sadio. E não seria o mesmo, se sentisse dor. Pois, pela subtração o acréscimo de algo, sentiria dor, e já não seria o mesmo. (5) O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e o que não é viria a ser. (6) E sobre o sentimento de desgosto o mesmo se diz sobre o da dor. (7) Também não há nada vazio; pois o vazio nada é; não poderia ser, pois, o que de fato nada é. E não se move; pois não pode afastar-se para lugar algum, mas é pleno. Pois, se fosse vazio, afastar-se-ia para o vazio; mas, se não há vazio, não tem para onde afastar-se. (8) Denso e raro não poderia ser. Pois não é exequível o raro ser pleno da mesma maneira que o denso, mas o raro torna-se já mais vazio que o denso. (9) A seguinte distinção necessariamente se faz do pleno e do não-pleno. Se então contém ou aceita algo, não é pleno; mas se não contém, nem aceita, é pleno. (10) Por conseguinte, necessariamente é pleno se não é vazio; portanto, se é pleno, não se move.

8. IDEM, Do Céu, 558, 19.

(1) É, pois, esse argumento a mais importante prova de que (o ser) é apenas um; mas também (há) as seguintes provas: (2) Se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como afirmo ser o um. Pois se há terra, água, ar, ferro e ouro, e um vivo e outro morto, e preto e branco, e todas as demais coisas, e se nós corretamente vemos e ouvimos, necessariamente cada coisa é tal como primeiramente nos pareceu, sem mudar, nem alterar-se, mas sempre é cada uma precisamente como é. Ora, dizemos que vemos, ouvimos e compreendemos corretamente; (3) e parece-nos que o quente se torna frio e o frio, quente; o duro, mole e o mole, duro; o vivo morre e vem a ser do não vivo; e tudo isso se altera; o que era e o que agora (é) em nada são semelhantes, mas o ferro, embora seja duro, gasta-se ao contato com o dedo, e ouro, pedra e tudo mais que parece ser duro; e de água tanto terra como pedra vêm a ser; assim resulta que não vemos, nem conhecemos os seres. (4) Por conseguinte, essas coisas não concordam entre si. Pois, embora afirmemos que são múltiplas, eternas (?), dotadas de forma e solidez, tudo nos parece alterar-se e mudar pelo que é visto cada vez. (5) Por conseguinte, é evidente que não vemos corretamente e que aquelas coisas não corretamente nos parecem ser múltiplas; pois não mudariam se fossem verdadeiras; mas cada uma seria precisamente tal qual parecia ser; pois nada é mais forte que o ser verdadeiro. (6) Mas, se algo muda, o que é perece e o que não é vem a ser. Assim, pois, se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como o um.

9. IDEM, *Física*, 109, 34.

Se, pois, (o ser) é, deve ser uno; e, sendo uno, não deve possuir corpo. Mas, se tivesse espessura, teria partes e já não seria uno.

10. IDEM, *ibidem*, 209, 32.

Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (CERCA DE 490-435 A.C)

DADOS BIOGRÁFICOS

EMPÉDOCLES ERA natural da colônia de Agrigento, na Sicília. Na política, opôs-se à oligarquia, defendendo a democracia. Mas foi desterrado quando do triunfo da reação. Provavelmente morreu no Peloponeso. — Cedo virou figura legendária: ele mesmo se atribuía poderes mágicos. Conta a lenda que ele se teria suicidado atirando-se na cratera do Etna, para provar que era um deus. Empédocles era um misto de cientista, de místico, de alcmeônida, de pitagórico e de órfico. — Escreveu dois poemas em jônico: Sobre a Natureza e Purificações. Sua doutrina pode ser vista como uma primeira síntese filosófica. Substitui a busca dos jônicos de um único princípio das coisas pelos quatro elementos: fogo, terra, água e ar; combina ao mesmo tempo o ser imóvel de Parmênides e o ser em perpétua transformação de Heráclito, salvando ainda a unidade e a pluralidade dos seres particulares.

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Remberto F. Kuhnen

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 3. 984 a 8 (DK 31 A 28).

EMPÉDOCLES CONTA como elementos⁹⁴ os quatro (corpos simples), ajuntando um quarto, a terra, àqueles de que acabamos de falar (a saber, água, ar e fogo). Estes elementos subsistem sempre e não são gerados, salvo no que tange ao aumento ou diminuição, unindo-se para (formar) uma unidade ou dividindo-se a partir desta unidade⁹⁵ — Simplicio, *Física*, 25. 21: Este (Empédocles) estabelece quatro elementos corporais, fogo, ar, água e terra, que são eternos e que mudam aumentando e diminuindo mediante mistura e

⁹⁴ Empédocles não emprega o termo elementos (*stoikheía*). (N. do T.)

⁹⁵ Passagem de difícil interpretação. Preferimos a de J. Tricot, tomando em conta a doutrina de Empédocles (cf. fragmento 17), segundo a qual a união dos elementos se produz mediante a ação do Amor, e a separação, mediante a ação do Ódio. (N. do T.)

separação; mas os princípios propriamente ditos, pelos quais aqueles são movidos, são o Amor e o Ódio. Pois é preciso que os elementos permaneçam alternadamente em movimento, sendo ora misturados pelo Amor, ora separados pelo Ódio. Por conseguinte, seis são, conforme Empédocles, os princípios. Com efeito, em algum lugar, dá força criadora ao Ódio e ao Amor, ao dizer: "Ora por Amizade... de Neikos". (É o fragmento 17, vv. 7 e 8 V. p. 2.29), e outra vez combina os quatro como sendo da mesma ordem, ao dizer: "Ora de novo... e largura". (E o fragmento 17, vv. 17-20. V. p. 229.)

2. PLATÃO, Sofista, 242 *c d* (DK 31 A 29).

Eles me parecem contar um mito, cada um o seu, como faríamos a crianças. Segundo um, há três seres, que ora se entreguerreiam uns aos outros de algum modo, ora, tornando-se amigos, apresentam seus esposais, partos e criação de filhos. Outro, afirmando que há dois (seres), úmido e seco ou quente e frio, os faz coabitar e os casa também. Entre nós, a raça dos eleatas, desde Xenófanés e mesmo antes ainda, só vê uma unidade no que se chama de Todo, e continua a expor neste sentido seus mitos. Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília (Heráclito e Empédocles) refletiram que o mais seguro era entrelaçar as duas teses e dizer: o ser é ao mesmo tempo um e muitos, o Ódio como o Amor⁹⁶ fazem sua coesão. Seu próprio desacordo é um acordo eterno:⁹⁷ assim dizem, entre essas Musas (DK 22 B 10), as vozes mais fortes. As vozes mais fracas afrouxaram o eterno rigor desta lei: na alternância que eles pregam, ora o Todo é um pelo amor que por ele tem Afrodite, ora é muitos, e a si mesmo é hostil sob a ação de não sei que Discórdia.

3. ARISTÓTELES, Metafísica, I, 4. 985 *a 22* (DK 31 A 37).

Também Empédocles se serve de causas, mais do que Anaxágoras, mas na verdade não o faz suficientemente e, no seu emprego, não consegue evitar a incoerência. Em muitos casos pelo menos, para ele, o Amor separa e o Ódio⁹⁸

⁹⁶ Platão emprega os termos *ékhlhra* (ódio, inimizade) e *philla* (amor, amizade), enquanto Aristóteles *neikos* e *philia*. (N. do T.)

⁹⁷ Literalmente, "discordando, sempre concorda". (N. do T.)

⁹⁸ *Neikos* e *philia*: Discórdia e Amizade ou Ódio e Amor. Cf. nota 1. (N. do T.)

une. Com efeito, quando o Todo se dissolve em seus elementos sob a ação do Ódio, o fogo se une em um todo e cada um dos outros elementos. Inversamente, quando de novo sob a ação do Amor, há redução ao um, e as partes são forçadas a se separarem outra vez de cada (elemento). Assim, portanto, Empédocles, comparado a seus predecessores, foi o primeiro a introduzir a divisão na causa, sem fazer do princípio do movimento um princípio único, mas dois diferentes e contrários. Ainda foi o primeiro a afirmar que quatro são os elementos atribuídos à natureza material. Contudo, não se serve deles como se fossem quatro, mas como se fossem dois apenas: o Fogo, tomado em si, e opostos a ele, considerados como uma natureza única, a terra, o ar e a água. Pode-se tomar conhecimento disso, examinando-lhe o poema.

4. ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 1.252 a 7 (DK 31 A 38).

Empédocles parece dizer que o poder e a força motriz, possuindo alternadamente o Amor e o Ódio, pertencem às coisas por necessidade, bem como o repouso no tempo intermediário.

5. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 4. 984 b 32 (DK 31 A 39).

Visto que também os contrários do bem aparecem na natureza, e não só a ordem e o belo mas também a desordem e o feio, sendo o mal maior do que o bem, e o feio maior do que o belo, um outro (filósofo) introduziu Amor e Ódio, cada um causa (contrária) de efeitos (contrários). Pois, se se acompanha o raciocínio de Empédocles, atendendo mais ao sentido do que à forma balbuciante (de se exprimir), encontra-se que o Amor é causa do bem e o Ódio, do mal. Destarte, sustentando que Empédocles afirmou, e afirmou por primeiro, serem o mal e o bem princípios, talvez acerte, uma vez que a causa de todos os bens é o próprio bem, e de todos os males, o mal.

6. ARISTÓTELES, *Do Céu*, III, 2. 301 a 14 (DK 31 A 42).

Fazer partir a geração de (corpos) separados e em movimento não é conforme à razão. Por isso é que Empédocles omite mencionar a geração sob o

reino do Amor:⁹⁹ com efeito, não poderia constituir o céu organizando-o a partir de corpos já separados, fazendo-lhes a agregação pela ação do Amor. Dos (elementos) separados constitui o cosmo. Assim, origina-se necessariamente do um e da agregação. — ARISTÓTELES, *Da Geração e da Corrupção*, //, 7.334 a 5: Ao mesmo tempo Empédocles diz que o cosmo no regime atual do Ódio tem a mesma natureza que tinha anteriormente no regime do Amor.

7. ARISTÓTELES, *Física*, I, 4. 187 a 20 (DK 31 A 46).

Segundo outros, os contrários que estão no um saem, por divisão, como afirmam Anaximandro e todos quanto advogam a unidade e a pluralidade (dos seres), como Empédocles e Anaxágoras; com efeito, da mistura também estes fazem sair por divisão as outras coisas. Mas distinguem-se entre si pelo fato de que um (Empédocles) estabelece um ciclo destes (contrários), e o outro (Anaxágoras), um sentido único; o primeiro estabelece uma infinidade de homeomerias e contrários; o segundo, somente o que se chama de elementos.

8. PLATÃO, *Leis*, X, 889 b (DK 31 A 48).

Que o fogo, a água, a terra e o ar são todos (produzidos) pela natureza e pelo acaso é o que dizem (os seguidores de Empédocles), que nenhum deles o é pela arte, e que, depois disso então, os corpos da terra, do sol, da lua e dos astros se formaram desses elementos inteiramente privados de vida. (Estes primeiros elementos), levados ao acaso pela força própria de cada um deles, reuniram-se ajustando-se como convinha, o quente com o frio, o seco com o úmido, o mole com o duro, e tudo o que, mediante a mistura dos contrários, segundo o acaso, forçosamente se misturou junto; e o céu inteiro com todos os corpos celestes, os animais e todas as plantas, e todas as estações originadas dessa mistura, acharam-se formados desta maneira, e não — dizem eles — por uma inteligência, ou por uma divindade, ou por arte, mas, como o dissemos, pela natureza e pelo acaso.

9. TEOFRASTO, *Da Sensação*, 2 ss. (DK 31 A 86).

⁹⁹ Aqui Aristóteles, em vez de *philia*, emprega *philotes*, também Amizade ou Amor. (N. do T.)

(1) Parmênides, Empédocles e Platão atribuem a sensação ao semelhante, enquanto os da escola de Anaxágoras e de Heráclito (atribuem-na) ao contrário...

(2) A respeito de cada uma delas em particular, os outros praticamente as negligenciaram; Empédocles, porém, tenta referi-las à semelhança.

(7) Empédocles fala de todos os sentidos de modo semelhante, afirmando que se tem sensação ao adaptarem-se os poros de cada sentido. Por isso um também não pode julgar os objetos do outro, porque de certo modo os poros de um são largos demais e os de outro estreitos demais para as coisas percebidas, de maneira que os objetos sensíveis podem ter grande força (penetrando) sem tocar ou não podem absolutamente entrar. Tenta igualmente explicar o que é o olho; o interior, segundo Empédocles, é formado de fogo; o exterior, de água, terra e ar que o fogo sutil pode atravessar como faz a luz duma lanterna. Os poros estão dispostos alternativamente, fogo e água; pelos primeiros, tomamos conhecimento do branco; pelos segundos, do preto; pois não há adaptação para um como para o outro (sentido). Além disso, há um movimento de eflúvios de cores ao olho.

(8) Constituem-se os olhos não do mesmo modo, mas uns dos semelhantes e outros dos contrários, e para uns o fogo está no centro e para outros no exterior. Por este motivo, também entre os animais, uns têm vista mais aguda de dia, outros, de noite. Todos os que têm menos fogo, durante o dia, pois para eles a luz interior é plenamente compensada pela exterior; todos os que têm mais do contrário, durante a noite, pois a insuficiência será plenamente preenchida também para eles; e nos contrários, cada um deles (reage) inversamente. A vista é fraca também para os que têm pouco fogo, pois este elemento, aumentando ainda, durante o dia, ocupa e obstrui os poros da água; para os que têm água (demais), o mesmo se dá de noite, pois o fogo é obstruído pela água. E isto sucede até que água seja separada, para uns, pela luz exterior; para outros, o fogo seja separado pelo ar. Pois, em cada caso, o contrário é o remédio. Na composição de partes iguais consiste a melhor mistura e a mais

excelente visão. A respeito da vista, é pouco mais ou menos o que diz Empédocles.

(9) A audição, segundo Empédocles, origina-se dos sons vindos de fora. Pois, quando <o homem> é excitado pela voz, ela ressoa dentro dele. Haveria como que um guizo batendo dentro, a que ele chama osso (?) *carroso*.¹⁰⁰ Ao mover-se, o ar bate contra corpos sólidos e os faz ressoar. — O olfato tem origem na respiração. Por isso sobretudo sentem odor aqueles para quem o movimento da respiração é o mais intenso. O odor deflui, em maior quantidade, dos corpos sutis e leves. — Quanto ao paladar e ao tato: não faz distinção entre um e outro, nem (determina) como nem por que surgem, a não ser o que é comum, a saber, que a sensação consiste na adaptação aos poros: o prazer (na adaptação) aos semelhantes segundo as partes e segundo a mistura; a dor (na adaptação) aos contrários.

Do mesmo modo Empédocles se exprime com relação à sabedoria e à ignorância.

(10) A sabedoria seria própria dos semelhantes; a ignorância, dos dessemelhantes, de sorte que a sabedoria é para ele a mesma coisa que a sensação ou está muito próxima. Após haver enumerado como cada coisa é conhecida pelo semelhante, acrescenta no fim: "Pois destes... e dor". (É o fragmento 107. V. p. 240.) Por isso também conclui que é próprio sobretudo o pensar, pois sobretudo por ele é que se misturam os elementos das partes.

(11) Portanto, aqueles para os quais a mistura se faz igualmente e entre partículas que sejam de dimensões iguais e convenientemente espaçadas, não sendo, aliás, nem grandes demais nem pequenas demais, estes são os mais inteligentes, e seus sentidos são os mais perfeitos; em seguida vêm em proporção os que disso se aproximam; os que, ao contrário, se afastam o mais (deste estado) são os menos inteligentes. Os elementos em partículas grosseiras e espaçadas fazem os homens lerdos e desajeitados; se são, ao contrário,

¹⁰⁰ Em grego, *sárkinon ózon*, broto ou rebento caroso. (N. do T.)

condensados e reduzidos a partículas muito diminutas, os movimentos do sangue são mais vivos, e o próprio homem será mais disposto e ágil, empreendendo muitas coisas sem contudo chegar ao fim. Aqueles para os quais, enfim, a mistura é conveniente numa parte do corpo, são por esta (mistura) os diversos sábios; daí os bons oradores e os artistas, sendo melhor a mistura nas mãos de uns e na língua de outros; o mesmo se dá com relação às outras faculdades.

(12) E assim que Empédocles admite que se produzem a sensação e o pensamento. A primeira dificuldade que se pode levantar contra a sua afirmação é a de saber em que os seres animados diferem dos outros no tocante à sensação; pois há também adaptação aos poros dos seres inanimados, visto que em geral Empédocles explica a mistura pela proporção dos poros. Por isso o óleo e a água não se misturam, ao contrário dos outros líquidos de que enumera as combinações particulares. Por conseguinte, tudo sentirá, e mistura, sensação e aumento não serão mais que a mesma coisa; pois ele faz tudo mediante a proporção de poros, caso não acrescente alguma diferença.

(13) Em segundo lugar, nos próprios seres animados, por que é que o fogo interior sentirá mais que o exterior, se há entre eles adaptação recíproca? A proporção e a similitude existem. Mas é necessário que haja uma diferença, se um não pode encher os poros, o que faz o outro entrando de fora. Se, portanto, houvesse similitude completa o universal, não poderia haver sensação. Enfim, os poros estão cheios ou vazios? Se estão vazios, ele se contradiz a si mesmo, pois nega em geral a existência do vazio; se estão cheios, os seres vivos sentirão sempre, pois é claro que o enchimento teria lugar pela adaptação do semelhante, para empregar suas expressões.

(14) Alguém poderia continuar com a mesma dificuldade. A objeção subsistiria de resto, mesmo quando fosse possível que heterogêneos tivessem dimensões permitindo sua adaptação, e quando fosse verdadeiro, como diz Empédocles, que os olhos cuja mistura não é proporcional se tornem menos

penetrantes porque ora o fogo ora o ar obstruiriam os poros. Pois, se há proporção desta maneira, e se os poros estão cheios de corpos de uma outra natureza, como e onde, quando da sensação, sairão estes corpos? É, pois, necessário explicar que mudança é esta. Assim, de todos os lados há dificuldades: é preciso, ou admitir o vazio, ou dizer que os animais sentem sempre todas as coisas, ou supor uma adaptação de corpos de natureza diferente, que não produzem sensação nem têm mudança especial para os que os produzem.

(15) Enfim, se não há adaptação completa do semelhante, mas somente contato, segue-se que a sensação será produzida em todos os casos; pois a estes dois atribui o conhecimento, ao mesmo tempo à similitude e ao contato, e é por isso que ele fala de adaptação: desta maneira, se há contato do menor ao maior, haverá sensação. Doutra parte, em tese geral, segundo Empédocles, a similitude não exerce nenhuma função e basta a só proporção; é assim que ele diz que não há sensação recíproca, porque os poros não estão em proporção; mas, que o eflúvio seja semelhante ou dessemelhante, ele não o distingue. Portanto, deve-se concluir que, ou a sensação não é produzida pelo semelhante, ou a falta de percepção não é devida a uma certa desproporção, e é necessário que os sentidos e os objetos sentidos sejam sempre da mesma natureza.

(16) Ele também não tratou, de maneira aceitável, do prazer e da dor, quando atribui o primeiro à ação dos semelhantes, a segunda à dos contrários, "hostis", como ele diz: "Hostis... em cada". (E o fragmento 22, vv. 6 e 7. V. p. 231.)

O prazer e a dor produzidos desta maneira são acompanhados ou não de sensações; estas, portanto, não seriam sempre produzidas pelos semelhantes. De outro lado, se são sobretudo os corpos de mesma natureza que produzem o prazer por seu contato, como o diz Empédocles, então os que são incorporados juntos é que deveriam experimentar o máximo de prazer ou em geral sentir do melhor modo, visto que ele atribui à mesma causa a sensação e o prazer.

(17) Todavia, muitas vezes, sentindo sofrermos a própria sensação; segundo Anaxágoras, isto aconteceria sempre, pois não haveria sensação sem sofrimento.

Outra objeção particular: se o conhecimento é produzido pelo semelhante, quando ele compõe o olho de fogo e do contrário, podemos conhecer bem o branco e o preto pelos semelhantes, mas como perceber o marrom e as outras cores mistas? Ele não o atribui nem aos poros do fogo nem aos da água, nem aos outros comuns a estes dois elementos; e, todavia, não vemos menos estas cores do que as outras (as simples).

(18) O que Empédocles diz dos animais, que vêem melhor, uns de dia, outros de noite, não é menos estranho; pois o fogo menor é dissipado pelo fogo maior, o que faz com que não possamos olhar diretamente nem para o sol nem em geral para o fogo puro. Por conseguinte, os animais a que falta luz deveriam ver menos bem de dia; ou se, todavia, o semelhante aumenta de intensidade, como diz Empédocles, enquanto o contrário põe obstáculo e dissipa, deveriam todos, sempre que tenham mais ou menos luz própria, ver melhor o branco de dia, e o preto de noite. Ora, de fato todos vêem melhor todas as coisas, de dia; não há exceção a não ser para um pequeno número de animais, e é provável que seu fogo próprio tenha bastante força para isso; é como aqueles cuja superfície é mais luminosa durante a noite.

(19) Enfim, para os olhos cuja mistura é de partes iguais, os dois elementos devem aumentar alternadamente, de maneira que, se o excesso de um impede de ver, não poderia nisso haver grande diferença entre as vistas. Mas é difícil examinar todas as afecções da vista. Quanto às outras sensações, como perceberemos pelo semelhante? O semelhante é indeterminado. Não percebemos o ruído pelo ruído, nem o odor pelo odor, nem em geral o homogêneo pelo homogêneo, mas antes, para dizer a verdade, pelo contrário. E necessário, em suma, que o sentido não seja ainda afetado; se temos som nos ouvidos, sabor na boca, odor no nariz, todos esses sentidos se tornam mais obtusos e o são tanto

mais quanto são mais enchidos pelos semelhantes; seria, portanto, necessário uma distinção a este respeito.

(20) O que diz respeito aos eflúvios, embora insuficientemente indicado, pode, porém, ser admitido em determinada medida para alguns sentidos; mas há dificuldades para o tato e o paladar. Como discerniremos o áspero e o liso pelo eflúvio ou pela adaptação aos poros? Pois, entre os elementos, o fogo parece emitir eflúvios e nenhum dos outros. Se, de outro lado, é aos eflúvios que é preciso atribuir a perda, que ele indica como sendo o sinal mais geral, e se os odores provêm de eflúvios, seria necessário que as coisas que têm o máximo de odor se dissipassem o mais rápido; ora, é pouco mais ou menos contrário que acontece; pois o que há de mais odorante nas plantas ou nos outros seres é também o que há de mais durável. Dever-se-ia concluir também que, sob o reino do Amor, não haveria em geral sensações, ou a menos que elas seriam mais fracas, visto que então a tendência à composição impede os eflúvios.

(21) Mas, quanto ao ouvido, quando Empédocles o explica pelos ruídos internos, é estranho que areia fazê-lo claramente, imaginando este ruído de dentro como o de um guizo. Se é pelo guizo que ouvimos os ruídos de fora, por que ouvimos sua ressonância? E o que Empédocles deixou de procurar. E o que diz do olfato não é menos estranho; primeiro, não dá uma causa geral; pois há animais que sentem e absolutamente não respiram. Em segundo lugar, é grato dizer que os que aspiram o máximo sentem o melhor; se o sentido não está em bom estado e bem aberto, para nada serve. A muitos sucede estarem cegos e absolutamente nada verem. Seria, portanto, necessário que na dispnéia, no trabalho ou no sono, a gente sentisse melhor os odores, pois é então que inspira o máximo de ar; ora, é tudo o contrário o que acontece.

(22) A respiração por si mesma não parece ser a causa do olfato, mas por acidente; é o que prova o exemplo de outros animais e o das afecções de que falamos. Mas Empédocles a reconhece como sendo a verdadeira causa deste, e no fim diz de novo como que insistindo: "Assim... tiveram". (É o fragmento 102.

V. p. 239.) Também não é verdade que se sentem sobretudo as coisas sutis; é necessário que além disso elas tenham odor. Pois o ar e o fogo são o que há de mais sutil, mas não produzem a sensação do odor.

(23) Pode-se também levantar objeções a propósito do pensamento. Se, com efeito, ele se produz, segundo Empédocles, como a sensação, todas as coisas terão parte nele. Mas como é possível que o pensamento se dê ao mesmo tempo com uma mudança e pela ação do semelhante? O semelhante não é alterado pelo semelhante. Atribuir o pensamento ao sangue é, além disso, completamente absurdo; há muitos animais que não têm sangue, e naqueles que o têm são os órgãos dos sentidos que são dele os menos providos. Enfim, seria necessário que os ossos e os cabelos também sentissem, visto que também são bem compostos de todos os elementos. Mas ele confunde de um lado o pensamento, a sensação e o prazer, de outro o sofrimento e a ignorância, visto que produz estes dois últimos pelos dessemelhantes; portanto, seria necessário que o sofrimento se originasse na ignorância e o prazer no pensamento.

(24) Também é estranho que as faculdades se originem para cada um pela mistura do sangue nas partes, como se a língua fosse a causa da eloquência, ou as mãos a da habilidade artesanal, mas sem terem articulação de órgão. Seria melhor atribuir a causa à forma, de preferência à mistura do sangue, que é à parte do pensamento; pois assim é também com os outros animais. Parece, portanto, que Empédocles cometeu numerosos erros.

10. PLATÃO, *Meno*, 76 c (DK 31 A 92).

Sócrates: Queres que te responda à moda de Górgias, para que tu possas seguir-me com mais facilidade? — Meno: Quero; como não?

— Sócrates: Não dizeis vós, de acordo com as teorias de Empédocles, que eflúvios escapam de todos os seres? — Meno: Certamente. — Sócrates: Que há (nos seres) poros nos quais entram e pelos quais saem esses eflúvios? — Meno: Perfeitamente. — Sócrates: Mas, entre os eflúvios, uns são exatamente proporcionais aos poros, enquanto outros são ou menores ou maiores? — Meno:

E isso mesmo. — Sócrates: Doutra parte, não há uma coisa que também se chama vista? — Meno: Sim. — Sócrates: Posto isso, "compreende minha palavra",¹⁰¹ como disse Píndaro: a cor é um eflúvio de coisas proporcionais à vista e sensível. — AECIO, *1,15, 3*: Empédocles afirmava que a cor é o que é proporcionado aos poros da vista. Quatro são iguais em número para todos os elementos: branco, preto, vermelho e amarelo.

B - FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

1. SOBRE (A) NATUREZA (DK 31 B 1-111)

1. DIÓGENES LAÉRCIO, *VII, 60*.

E tu, Pausânias, filho do sábio Anquitas, escuta.

2. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos, VII, 122*.

Pois bem estreitas mãos¹⁰² por membros estão difusas;
e muitas são misérias que embatem, e embotam cogitações.

E breve parte de vida em suas vidas tendo visto,
logo mortos, como fumaça erguidos, se dissipam,
apenas convencidos do que encontrou cada um,
a tudo impelidos, e o todo se orgulha¹⁰³ de ter descoberto;
assim nem são visíveis estas (coisas) a homem nem audíveis
nem por mente apreensíveis. Tu então, pois assim te retiraste,
aprenderás não mais do que mortal inteligência viu.

3. IDEM, *ibidem, VII, 124*.

Mas vós, deuses, a loucura destas (coisas) afastai-me da língua
e de santificados lábios deixai correr pura fonte.

E a ti, de muita memória, de alvos braços, ó virgem Musa,
eu te peço, do que é lícito a efêmeros ouvir

¹⁰¹ A referência lembra um conselho em forma de mito dado por Píndaro (poeta lírico grego que viveu de 521 a 441 a.C.) a Hierão.

¹⁰² No grego, *palámai*, lit. palmas de mão, aqui usado com o sentido de meios de agarrar, de apreender.

¹⁰³ I. e., cada um, do verso anterior.

envia, do reino de Piedade trazendo, o dócil carro.
Nem te será forçado flores de bem acolhida honra
de mortais receber, e além da santa (ordem?) falar
com audácia — e então nos cimos do saber tomar assento.
Mas vai, atenta com todo manejo¹⁰⁴ por onde (é) clara cada (coisa);
nem tendo alguma vista confia mais que por ouvido;
ou no ouvir ressoante mais que no claro gosto da língua;
nem dos outros membros, por onde (é) caminho ao pensar,
retira a confiança, mas pensa por onde (é) clara cada (coisa).

4. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, V, 18.

Mas para os maus muito importa desconfiar dos que dominam; tu, porém, como ordenam as fiéis lições da nossa Musa, conhece, articulado nas entranhas o discurso.

5. PLUTARCO, Questões de Convivas, VII, 8. ...abrigar em recolhido peito.

6. AÉCIO, 2, 3; SEXTO EMPÍRICO, X, 325.

Pois as quatro raízes de todas (as coisas) ouve primeiro: Zeus brilhante e Hera portadora de vida, Aidoneus e Nestis,¹⁰⁵ que de lágrimas umedece fonte mortal.

7. HESÍQUIO. Inengendrados: *elementos, em Empédocles*.

8. PLUTARCO, Contra Colotes, 10.

Outra te direi: não há criação¹⁰⁶ de nenhuma dentre todas (as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas é o que é, e criação isto se denomina entre homens.

9. IDEM, ibidem, 22.

Mas eles quando em forma de homem misturados à luz chegam,

¹⁰⁴ No grego, *palamai*, a mesma palavra da nota 1.

¹⁰⁵ Essas quatro divindades representam os quatro "elementos", respectivamente fogo, ar, terra e água.

¹⁰⁶ No grego, *physis*, que em geral se traduz por natureza. *Physis* é propriamente ação de *phyesthai* = brotar, nascer.

ou em espécie de animais selvagens, ou de plantas,
ou de pássaros, então isto dizem que se gerou,
e quando se separam, então que houve infausta morte;
o que justiça¹⁰⁷ não chamam, por costume falo também eu.

10. IDEM, *ibidem*, 22.

.....morte.....vingadora...

11. IDEM, *ibidem*, 22.

Crianças; pois não são de longo pensar suas cogitações eles que vir-a-ser
o que antes não esperam, ou algo perecer e portanto destruir-se de todo.

12. [ARISTÓTELES] De Melisso Xenófanés Górgias, 2, 6, FILON, Da
Eternidade do Mundo, 2 p. 3.

Pois do que de nenhum modo é, impossível é vir-a-ser, destruir-se o que é
(é) impossível e impensável; pois será sempre lá, onde um sempre (o) firmar.

13. AÉCIO, 1,18.

Nem algo do todo se encontra vazio nem excessivo.

14. [ARISTÓTELES] De Melisso Xenófanés Górgias, 2, 28.

Do todo nada (é) vazio; donde então algo sobreviria?

15. PLUTARCO, *Contra Colotes*, 12, p. 1113 d.

Um homem sábio em tais (coisas) no peito¹⁰⁸ não adivinharia que só
enquanto vivem, o que assim chamam de vida, eles são, e presentes lhes (são
coisas) más e boas, e antes que se fixaram mortais e quando dissolvidos, não
são.

16. HIPOLITO, *Refutação*, VII

Pois como antes eram, também serão, e jamais, penso, destes dois¹⁰⁹ ficará
vazio o interminável tempo.

17. SIMPLÍCIO, *Física*, 157.

Duplas (coisas) direi: pois ora um foi crescido a ser só de

¹⁰⁷ No grego, *thémis*, uma velha noção religiosa, cujo sentido está associado ao do tema de *títheinni* = pôr, estabelecer.

¹⁰⁸ *Phrénés*, parte do corpo em torno do diafragma, entendida como sede dos sentimentos e da reflexão. De *phrén* deriva-se *phroncin* = "pensar", "ser sensato".

¹⁰⁹ Amor e Ódio, os que agem sobre as quatro raízes das coisas. *í Mythos* = palavra.

muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só.
Dupla é a gênese das (coisas) mortais, dupla a desistência.
Pois uma a convergência de todos engendra e destrói,
e a outra, de novo (as coisas) partindo-se, cresce e se dissipa.
E estas (coisas) mudando constantemente jamais cessam,
ora por Amizade convertidas em um todas elas,
ora de novo divergidas em cada 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 sempre são imóveis segundo o ciclo.
Mas vai, do mito¹¹⁰ escuta; pois estudo aumenta o peito.
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 sentes pasmo;
ela entre mortais se considera implantada¹¹¹ em seus membros,
por eles pensam¹¹² (coisas) de amor e obras 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 discurso¹¹³ a seqüência não enganosa.
Pois estes todos são iguais e de mesma idade,

¹¹⁰ Cf. nota 1.

¹¹¹ No grego, *émphytos*, do mesmo tema de *phyesthai*, *physis*. Ver nota 2 da pág. 180.

¹¹² Phronébusi, ver nota 1 da pág. 181.

¹¹³ Logos.

Mas honra, cada um mede outra, e cada um tem seu modo.¹¹⁴

e em turnos prevalecem no circuito do tempo.

E além deles¹¹⁵ nada mais vem a ser nem deixa de;
pois se continuamente perecessem não mais seriam;
e este todo que (coisa) o acresceria? Donde vindo?

E por onde se extinguida, 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.

18. PLUTARCO, Sobre Ísis e Osíris, 48, p. 370 D.

.....amizade.....

19. IDEM, De Prim. Frig., 16.

.....enlaçante amizade...

20. SIMPLÍCIO, Física, 2224, 9.

Isto de mortais membros (é) bem visível volume: ora por amizade convergidos em um todos os membros, estes ganharam corpo, a vida florescendo em ora de novo por malignas Querelas dispersados, erram eles à parte cada um na ressaca da vida. e assim mesmo é com árvores e peixes nas águas, com feras nas montanhas e aves que em asas navegam.

auge;

21. IDEM, ibidem, 259, 13.

Vai, isto como prova de anteriores colóquios contempla,
se é que nos anteriores havia algum resíduo sem forma;
sol luminoso para ver e quente em toda parte,
e imortais quantas (coisas) se banham em sua forma e brilho,
e chuva em todas (as coisas) nevoenta e friorenta;

¹¹⁴ *Éthos* "caráter", mas originalmente "assento, morada".

¹¹⁵ Os quatro "elementos", a que também se referem o "destes" e "estes", dois versos mais adiante.

e de terra prorrompem (coisas) firmes e sólidas.
Em ódio diferidas de forma e à parte todas volvem,
mas convergem na amizade e umas às outras se desejam.
Pois destes (são) todas (as coisas), quantas eram, são e serão,
e árvores germinaram, e também homens e mulheres,
e feras e pássaros e peixes que se criam n'água,
e mesmo deuses de longa vida em honra supremos.
Pois estes são eles mesmos, e correndo uns pelos outros
tornam-se de outra espécie; tanto por mistura se permutam.

22. IDEM, *ibidem*, 160, 26.

Articulados são estes, todos eles com suas partes,
radiante de sol e terra, e também céu e mar,
quantas deles em mortais (coisas) desgarradas existem.
E assim mesmo quantas em mistura melhor se correspondem,
umas às outras se amam, semelhantes por Afrodite.
Hostis o mais das vezes umas das outras mais se distanciavam
em origem, mistura e forma impressas em cada,
de todo em conviver insólitas e muito lúgubres
por conselhos de Ódio, que lhes forjou a geração.

23. IDEM, *ibidem*, 259, 27.

Como quando pintores quadros votivos pintam coloridos,
homens em arte bem entendidos por seu talento,
os quais quando tomam em mãos pigmentos multicores,
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) o senso¹¹⁶ de que outra é de mortais (coisas) a fonte, quantas infinitas se mostraram, mas claramente sabe isto, de um deus (o) mito¹¹⁷ tendo ouvido.

24. PLUTARCO, *Da Deficiência do Oráculo*, 15 p. 418.

.....cimos uns aos outros ligando
de mitos não perfazer um só caminho...

25. *Escólio aos Górgias de Platão*, 498 e.

.....mesmo duas vezes o devido é belo dizer.

26. SIMPLÍCIO, *Física*, 33, 18.

Em turnos prevalecem no circuito do ciclo,
perecem uns nos outros e crescem em seu turno fixado.
Pois estes são eles mesmos e correndo uns pelos outros
tornam-se homens e espécies de outros animais,
ora por Amizade convergidos em uma só ordem,
ora de novo à parte movidos cada um por ódio de Neikos,
até que em um crescidos, o todo, submissos se tornem.
Assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se
e de novo partido o um muitos se constituem,
por aí é que nascem e não lhes é estável a vida;
mas por onde mudando continuamente jamais cessam,
por aí é que sempre são, imóveis segundo o ciclo.

27. PLUTARCO, *Da Face da Lua*, 12, p. 926 d.

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*¹¹⁸ torneado, alegre em sua solidão circular.

¹¹⁶ *Plirâm*. Cf. nota 3 da pág. 182.

¹¹⁷ Cf. nota 3 da pág. 181.

¹¹⁸ Trata-se de uma personificação da esfera; no grego, *sphairos*.

27a. PLUTARCO, *c. princip. dulos, esse diss. 2, p. 777 c.* Nem levante nem disputa inconveniente em seus membros.

28. ESTOBEU, *Éclogas, l, 15, 2 ab.*

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

29. HIPÓLITO, *Refutação, Vil, 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.

30. ARISTÓTELES, *Metafísica, 11, 4.*

Mas quando ficou grande Neikos nos membros nutrido e a honra se lançou, completando-se o tempo que alternado lhes cabe pelo grande pacto...

31. SIMPLÍCIO, *Física, 2254, 2.*

Pois todos seguidamente se agitavam os membros do deus.

32. ARISTÓTELES, *De Linea Insecabile, p. 972 b 29.*pois duas coisas liga juntura.

33. PLUTARCO, *De Amic. Multít., 5 p. 95 a.*

Como quando suco de figueira o alvo leite coagula e liga.

34. ARISTÓTELES, *Meteorologia, IV, 4. 381 b 31.* Farinha com água aglutinando.....

35. SIMPLÍCIO, *Do Céu, 528, 30.*

Mas eu, de volta me lançando, virei à trilha de hinos que

antes percorri, de um discurso derivando

aquele: quando Neikos chegou ao mais fundo abismo do vórtice,

e que em pleno torvelinho Amizade fica,

nela todas estas (coisas) convergem a ser um só,

não de vez, mas queridas compondo-se uma de cada canto.

E elas se misturando fundiam-se mil raças de mortais;

muitas porém sem mescla ficavam por entre as misturadas,

quantas ainda Ódio retinha suspenso; pois não perfeitamente

delas se retirara todo a extremos limites de ciclo,
mas em parte ficava dentro, em parte dos membros saíra.
Mas quanto ele sempre se excluísse, tanto sempre afluía
clemente de Amizade impecável imortal corrente;
logo mortais nasciam os que sabiam ser imortais;
e temperados os antes puros, permutando caminhos.
E eles se misturando fundiam-se mil raças de mortais,
em variadas formas combinados, prodígio de se ver.

36. ESTOBEU, *Éclogas, I, 10*.

As (coisas) convergindo, extremo se deslocava Ódio.

37. ARISTÓTELES, *Da Geração e Corrupção, II, 6*.

Aumenta, mas terra seu próprio corpo, e éter éter.

38. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias, V, 48*.

Pois bem, eu te direi primeiro os iguais em princípio, dos quais nasceram
claras as (coisas) que agora vemos todas, terra e também mar de muitas ondas, e
úmido ar, e Titã éter que envolve em círculo todas as coisas.

39. ARISTÓTELES, *Do Céu, II, 13. 294 a 21*.

Se infinitos (fossem) profundezas de terra e abundante éter
como, por língua de muitos vindo inutilmente,
se espalhou de bocas (dos) que pouco viram do todo...

40. PLUTARCO, *Da Face da Lua, 2, p. 920 c*. Hélios de agudo dardejar e
propícia Selene.¹¹⁹

41. APOLODORO, *Sobre os Deuses*, em MACRÓBIO, *Livros das Saturnais, I, 17, 46*.

Mas ele concentrado em volta do grande céu circula.

42. PLUTARCO, *Da Face da Lua, 16, p. 929 c*.

.....intercepta-lhe raios

¹¹⁹ Lua. Hélios = Sol.

enquanto ele vai por cima, e obscurece da terra tanto quanto a largura de sua face de olhos claros.

43. FILON, *Da Providência, II, 70.*

Assim o raio tendo atingido o largo círculo da lua...

44. PLUTARCO, *Dos Oráculos da Pitonisa, 22, p. 400 B.* Reflete-se no Olimpo com impávido semblante.

45. AQUILES, *Introdução, 16, p. 46.* Torneada em volta à terra circula estranha luz.

46. PLUTARCO, *Da face da Lua, 9, p. 925 b.*

Como de um carro o meão gira, o qual pelo extremo...

47. *Anedotas Gregas, ed. Behker, I, 337, 13.*

Pois ela olha do senhor em face o sagrado ciclo.

48. PLUTARCO, *Questões Platônicas, 3, p. 1006 f.* Mas noite a terra põe escondendo-se às luzes do sol...

49. IDEM, *Questões de Convivas, VIU 3,1 p. 720.* Em noite solitária, de olhar cego...

50. TZETZES, *Alegorias, Ilíada, XV, 83.*

Mas íris do alto mar traz vento ou grande chuva.

51. HERODIANO, *Schematismi Homeri.*

Rapidamente elevando-se (o fogo)...

52. PROCLO, *Comentário ao Timeu, II, 8, 26.* Muitos fogos porém sob o solo se queimam.

53. ARISTÓTELES, *Da Geração e Corrupção, II, 6. 334 a 1.*

Pois assim se encontrou em seu curso, e muitas vezes de outro modo.

54. IDEM, *ibidem, II, 7. 334 a 5.* Mas éter pela terra mergulha com longas raízes.

55. IDEM, *Meteorologia, II 3. 356 a 24.*suor de terra, mar.

56. HEFESTO, *Manual, I, p. 2.* Sal ficou sólido, batido por raios de sol.

57. SIMPLÍCIO, *Do céu, 586, 29.*

Nela muitas cabeças sem pescoço germinaram, e nus erravam braços desprovidos de ombros, e olhos sozinhos vagueavam privados de fronte.

58. IDEM, *ibidem*, 587,18. Solitários erravam membros...

59. IDEM, *ibidem*, 587, 20.

Mas quando cada vez mais se uniam divindade a divindade, estas (coisas) caíam junto, por onde cada se encontrou, e outras muitas além delas seguidamente surgiram.

60. PLUTARCO, *Contra Colotes*, 28, p. 1123 B. (monstros) de pés torcidos e inumeráveis mãos...

61. ELI ANO, *Natureza dos Animais*, XVI, 29.

Muitos de ambíguo rosto e de ambíguo peito nasciam, bovinos de figura humana, e ao contrário surgiam humanos de cabeça bovina, híbridos em parte de homens, em parte raça de mulher de umbrosos membros ornada.

62. SIMPLÍCIO, *Física*, 381, 29.

Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos noturnos rebentos trouxe à luz separando-se o fogo, destes ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência. Inteiriços primeiro (os) tipos de terra surgiam, de ambos, de água e de forma brilhante, tendo parte; estes fogo faziam subir querendo ao semelhante chegar, nem ainda de membros amável forma mostrando (eles), nem voz nem, (tal) qual, o membro próprio dos homens.

63. ARISTÓTELES, *Da Geração dos Animais*, I, 18. 722 b 10. Mas está dividida a geração de membros: uma em masculino...

64. PLUTARCO, *Questões Físicas*, 21.917 C. Sobrevém-lhe o desejo pela vista relembrando(-lhe).

65. ARISTÓTELES, *Da Geração dos Animais*, I, 17. 723 a 23.

E fundiram-se em puros ventres; uns se fizeram mulheres com frio deparando-se.....

66. *Escólio às Fenícias de Eurípides*, 18.

Fendidas campinas de Afrodite.....

67. GALENO, ad Hippocratis Epidemias, VI, 48.

Pois no mais quente é gerador de macho o ventre;
e por isso são negros e de membros mais fortes os homens,
e mais peludos...

68. ARISTÓTELES, Da Geração dos Animais, IV, 8. 777 a 7.

No décimo dia do oitavo mês vira um branco pus.

69. PROCLO, Comentário à República, II, 34, 25. ...de duplo parto.....

70. RUFO DE ÉFESO, De Nom. Part. Hom., 229. ...pele de cordeiro.....

71. SIMPLÍCIO, Do céu, 529, 28.

Mas se sobre estas (coisas) era falha tua certeza, como é que de água, de terra, de éter e de sol misturados nasceram formas e cores de mortais (coisas), tantas quantas agora existem conjugadas por Afrodite...

72. ATENEU, VIII, 334 B. como é que grandes árvores e em mar salgado peixes...

73. SIMPLÍCIO, Do Céu, 530, 5.

E como outrora Cipris a terra, quando a molhou em chuva, formas diligenciando, ao rápido fogo deu para firmar...

74. PLUTARCO, Questões de Convivas, V, 10, 4.

a espécie sem voz conduzindo dos prolíficos peixes.

75. SIMPLÍCIO, Do Céu, 530, 8.

De quantos por dentro se fez denso e por fora ralo, em mãos de Cipris tal flacidez tendo encontrado...

76. PLUTARCO, Questões de Convivas, I, 2, 5.

Isto (é o que se dá) em pesadas conchas de habitantes do mar, de caracóis, e tartarugas de pétrea carapaça; neles verás terra em cima de pele habitando.

77-78. IDEM, ibidem, III, 2, 2 p. 649 C.

Arvores sempre folhudas e sempre carregadas florescem com abundância de frutos, pelo ar temperado todo ano.

79. ARISTÓTELES, *Da Geração dos Animais, I, 23. 731 a 1*. E assim põe ovos¹²⁰ primeiro as grandes oliveiras...

80. PLUTARCO, *Questões de Convivas, V, 8, 2 p. 683 D*. Por isso são tardias as romãs e suculentas as maçãs.

81. PLUTARCO, *Questões Físicas, 2 p. 912 C*. Vinho é a de casca, em madeira apodrecida água.

82. ARISTÓTELES, *Meteorologia, IV, 9. 387 b 4*.

As mesmas (coisas) cabelos e folhas e de aves penas cerradas e escamas vêm a ser sobre enrijecidos membros.

83. PLUTARCO, *De Fortuna, 3 p. 98 D*.

.....mas em ouriços

pontiagudas comas sobre o dorso se eriçam.

84. ARISTÓTELES, *Da Sensação, 2 p. 437 b 23*.

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.

85. SIMPLÍCIO, *Física, 331, 3*. Mas a flama propícia pouca terra recebeu.

86. SIMPLÍCIO, *Do Céu, 529, 21*. Destes formou infatigáveis olhos a divina Afrodite

¹²⁰ I. e., deitam grãos. Trata-se de explicar que as árvores se reproduzem por si mesmas.

87. SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 529, 24. Ela em cavilhas de amor trabalhando, Afrodite...

88. ARISTÓTELES, *Poética*, 21. 1458 a 4.uma só é de dois (olhos) visão.

89. PLUTARCO, *Questões Físicas*, 19 p. 916 D. Sabendo que de quantas (coisas) nasceram há emanações

K). PLUTARCO, *Questões de Convivas*, IV, 1, 3 p. 663 A.

Assim doce de doce se apossa, e amargo sobre amargo corre, azedo sobre azedo vai, e quente monta em quente.

K ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS, *Questões*, //, 23.

Com vinho (água) é mais bem combinada, mas com óleo não quer.

92. ARISTÓTELES, *Da Geração dos Animais*, II, 8. 747 a 34.

... ao estanho o cobre misturado...

93. PLUTARCO, *Da Deficiência do Oráculo*, 41 p. 433 B.

ao linho claro mistura-se o brilho da cochinilha.

94. PLUTARCO, *Questões Físicas*, 39.

E a negra cor em fundo de rio provém de sombra, e é igualmente o que se vê em cavernosos antros.

95. SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 529, 26.

Em mãos de Cipris, quando eles primeiro cresceram juntos.

96. SIMPLÍCIO, *Física*, 300,19.

Mas a terra amorosa em amplos recipientes, duas partes das oito recebeu de Nestis brilhante, e quatro de Hefesto; e os ossos brancos nasceram, pelo cimento de Harmonia divinamente ajustados.

97. ARISTÓTELES, *Das Partes dos Animais*, 1,1. 640 a 18.a espinha dorsal...

98. SIMPLÍCIO, *Física*, 32, 3.

Mas a terra com estes quase igual encontrou-se, com Hefesto, com chuva e com éter resplendente, de Cipris ancorando nos perfeitos portos, quer um

pouco maior, quer entre maiores menor; destes sangue nasceu e várias espécies de carne.

99. TEOFRASTO, *Da Sensação*, 9.sino... ramo carnoso...

E assim todos inalam e exalam: em todos há, sem sangue, canais de carne à superfície do corpo estendidos, e sobre os bocais destes com muitos poros está perfurada a extrema superfície da pele, de modo que o sangue contém-se, mas ao éter fácil passagem através se abre.

Daí então quando sai precipitado o fino sangue, o éter borbulhante precipita-se em onda impetuosa, mas quando remonta, de novo exala-se ar, como uma criança com clepsidra brincando, de reluzente bronze:

quando, o bocal do gargalo sobre a mão bonita pondo, no mole corpo ela mergulha da água prateada, nenhum líquido no vaso penetra, mas o impede a massa de ar, de dentro caindo sobre os muitos orifícios, até que ela destampa o fluxo comprimido; e em seguida, desde que o ar cedeu, penetra em parte igual a água.

Assim também quando água ocupa o bojo do vaso de bronze, e é fechado o bocal por mão humana, e então a passagem, o éter de fora, dentro querendo passar, retém o líquido nas portas do gargalo estridente forçando os extremos, até que ela deixa com a mão, e aí de novo, ao contrário de antes, I enquanto ar invade retira-se em parte igual a água.

Assim também o fino sangue agitando-se pelos ombros, quando refluindo sai precipitado para dentro, logo uma corrente de éter introduz-se em onda se lançando, mas quando remonta, de novo exala-se ar igual ao de antes.

101. PLUTARCO, *De Curiós.*, 11 p. 520 E.

Partículas de membros mortais com o nariz farejando, quantas (seres vivos) deixavam dos pés sobre a relva tenra...

102. TEOFRASTO. *Da Sensação*, 31 A 36.

Assim portanto respiração e olfato todos tiveram.

103. SIMPLÍCIO, *Física*, 331,10.

Assim por querer de Fortuna todos (os seres) têm pensamento...

104. SIMPLÍCIO, *Física*, 331,13.

E na medida em que os mais tênues se encontraram na queda.

105. PORFÍRIO, *Do Estige*, em ESTOBEU, *Éclogas*, 1, 49, 53 p. 424.

Nutrido em mares de sangue que contra se precipita,

e por onde mais se chama pensamento para os homens; pois sangue em volta do coração dos homens é pensamento.

106. ARISTÓTELES, *Da Alma*, III, 4. 427 a 21.

De acordo com o presente inteligência cresce nos homens.

107. TEOFRASTO, *Da Sensação*, 10.

Pois, destes,¹²¹ todos se constituíram harmonizados, e por estes é que pensam, sentem prazer e dor.

108. ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 5. 1009 b 18.

Quanto se tornaram diferentes, tanto neles, sempre, o pensar diferentes (coisas) ocorre...

109. IDEM, *Da Alma*, I, 2. 404 b 8.

Pois com terra vemos terra, com água vemos água, com éter divino, e com fogo aniquilante, afeição com afeição, e ódio com ódio lúgubre.

109a. *Papyrus Oxyrhinchus*, 2609, X/7/, 94. ... *emanações...* nos olhos como se fossem imagens.

110. HIPÓLITO, *Refutação*, VII, 29.

Pois se, sob entranhas cerradas tendo-as firmado,

bem disposto as contemplares com puros cuidados,

¹²¹ I, e., os elementos. Cf. fragmento 109.

estas (coisas) serão todas para ti pela vida presentes,
e outras muitas a partir delas terás; pois de si mesmas crescem
estas, cada uma ao (seu) modo, por onde é natureza de cada.
Mas se a (coisas) alheias aspirares, quais entre os homens
aos milhares se encontram, misérias que embotam seus cuidados,
bem logo elas te deixarão revolvendo-se o tempo,
à sua própria amiga origem desejando voltar;
pois todas, sabe, têm consciência¹²² e de pensamento partilham.

111. DIÓGENES LAÉRCIO, *VII*, 59.

E quantas drogas existem, defesa contra males e velhice, aprenderás, pois
só para ti cumprirei tudo isto.

Cessarás de infatigáveis ventos a força, os quais sobre a terra
irrompendo em lutadas aniquilam os campos;
e de novo, se quiseres, de volta os sopros retrarás;
tu farás de uma chuva sombria uma oportuna seca
para os homens, mas também farás de uma seca de verão
aguaceiros que alimentam árvores, e do éter fluem,
e de volta trarás do Hades a força de um homem morto.

2. PURIFICAÇÕES (DK B 112 — 148)

112. DIÓGENES LAÉRCIO, *VIII*, 62.

Amigos, que a grande cidade na borda do louro Acragas
habitais, na parte alta, em boas obras ocupados,
abrigo veneráveis, a estrangeiros ignorantes, de maldade
alegrai-vos; eu para vós um deus imortal, não mais mortal
caminho entre todos cumulado de honras, como é minha imagem,
de fitas coroadas e de guirlandas floridas.
Quando com estas venho às cidades florescentes,
por homens e mulheres sou venerado; e eles me seguem,

¹²² *Phonésin*. Cf. nota 1 da pág. 181.

milhares a se informar por onde é o caminho ao lucro,
alguns carecendo de oráculos, e outros com doenças
de toda espécie consultam para ouvir palavra de cura,
longamente traspassados de pesadas dores.

113. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos, I, 302.*

Mas por que nisso insisto, como se grande coisa eu fizesse, se sou mais
que os mortais, a muitas destruições sujeitos?

114. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias, V, 9.*

Amigos, eu bem sei que a verdade é presente em palavras que vou
proferir; mas muito trabalhosa ela é construída para os homens e difícil contra o
peito o impulso da fé.

115. HIPOLITO, *Refutação, VII, 29*; PLOTINO, *Enéadas, IV, 8,1.*

É de Necessidade oráculo, de deuses antigo decreto,
eterno, bem selado com amplos juramentos:

quando um, por loucura, com sangue amigos membros manchou,

e por ódio o que um falso juramento tenha feito,

demônios que tiveram de partilha uma longa vida,

dez mil estações eles longe dos abençoados erram,

nascendo pelo tempo em toda espécie de formas de mortais,

que penosos caminhos de vida permutam entre si.

Pois força de éter os persegue em direção de mar

e mar em solo de terra os vomitou, e terra em raios

de sol luminoso, e este os atirou em turbilhões de éter;

outro de outro os recebe, e os odeiam todos.

Destes também eu agora sou, dos deuses banido, errante,

em furioso ódio tendo confiado.

116. PLUTARCO, *Questões de Convivas, IX, 5 p. 754 C.Graça
odeia intolerável Necessidade.*

117. DIÓGENES LAÉRCIO, *VIII, 77.*

Já com efeito eu outrora fui menino, menina, arbusto, passarinho e, do mar saltando, mudo peixe.

118. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias, III, 14* Eu chorei, e gemi quando vi insólito lugar.

119. IDEM, *ibidem, IV, 12*. De que honra e de quanta grandeza de sorte... (fui exilado)

120. PORFÍRIO, *De Antro Nymph., 8*.

Chegamos sob este antro coberto...

121. HIEROCLES PYTHAGOREUS, *ad. c. aur.*

.....terra sem alegria,

onde Assassínio, Rancor e demais raças de Keres,¹²³ ressecantes Doenças, Podridões, obras dissolventes sobre a campina de Ate pelas trevas andam errantes

122. PLUTARCO, *Da Tranqüilidade da Alma, 15 p. 474 B*.

Lá estavam Subterrâneas e Vista-de-Sol que ao longe vê, Batalha sanguinolenta e Harmonia de manso olhar, e Belíssima e Feia, Rápida e Demorada, Infalível amorosa e, de negras pupilas, Incerteza.

123. CORNUTO, *Epidrom, 17*. E Crescença e Decrescente, Bem-dormida e Vigília,

Movida e Inamovível, e de muitas coroas Máxima e Baixeza, Silente e Dotada-de-Voz.

124. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias, III, 14*.

Ai, ai, mísera raça de mortais, desafortunada, de tais contendidas e de tais gemidos nascestes!

125. IDEM, *ibidem, III, 14*.

Pois de vivos ele punha cadáveres, formas trocando.

126. PLUTARCO, *Sobre o Comer Carne, 2, 3 p. 998 C*; Porfírio, em ESTOBEU, *Éclogas, I, 49*.

¹²³ Divindades da morte.

De uma túnica de carne revestindo que lhes é estranha.

127. ELIANO, N. H., *XII*, 7.

Entre animais, leões em monte recolhidos, a dormir no chão, eles se tornam, e loureiros entre árvores e belas copas.

128. PORFÍRIO, *Da Abstinência*, II, 20, em TEOFRASTO, *Da Piedade*.

Nem para aqueles era algum deus Ares, nem Kydoimos, nem Zeus soberano, nem Cronos, nem Posidão,

mas Cipris, rainha.....

Esta com piedosas oferendas propiciavam, com pinturas de animais e perfumes de rica fragância, com oblações de mirra pura e de incenso perfumado, libações de mel dourado derramando sobre o solo; e com puro sangue de touros não se aspergia altar, mas isto era uma mácula, a maior entre homens, arrancar uma vida e devorar nobres membros.

129. PORFÍRIO, *Vida de Pitágoras*, 30.

E vivia entre aqueles um homem de extremo saber,
que o maior tesouro adquiriu de entranhados pensamentos,
em toda espécie de obras sábias altamente capaz;
pois sempre que se retesava em todas as entranhas,
fácil ele de todos os seres se punha a ver cada um,
não apenas em dez, mas em vinte tempos de vida humana.

130. Escólio a Nikandros, *Theriaka*, 452 p. 36, 22.

E mansos eram todos e inclinados para os homens, feras e pássaros, e amizade sentida era acesa.

131. HIPÓLITO, *Refutação*, VII, 31.

Pois se por um dos seres efêmeros, imortal Musa, nosso empenho te empenhaste em que por senso fosse, ao que agora suplica de novo assiste, Calíope, que sobre deuses venturosos bom discurso à luz expõe.

132. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, V, 140.

Feliz o que de entranhas divinas adquiriu tesouro, e mísero o que sobre deuses obscura opinião mantém.

133. IDEM, *ibidem*, V, 81.

Não é (possível) acercar-se (o divino) nos olhos chegado, nem com nossas mãos pegá-lo, por onde justo a mais larga via de persuasão para os homens cai no peito.

134. AMÔNIO, *Comentário à Da Interpretação*, 249, I.

Pois nem com humana cabeça ligada em membros avulta,
nem a partir de um dorso dois ramos irrompem,
nem pés, nem ágeis joelhos, nem vergonhas peludas,
mas peito sagrado e inefável ele se volve só,
em pensamentos pelo mundo todo lançando-se, ágeis.

135. ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 13. 1373 b 6.

Mas o que é lei de todos por éter que vasto domina continuamente estende-se e por imensurável luz,...

136. SEXTO EMPÍRICO, IX, 127.

Não ireis parar com matança de sinistros ecos? Não vedes que uns aos outros vos devorais em desmazelos de mente?

137. IDEM, *ibidem*, IX, 129.

De forma mudado o próprio filho o pai, erguendo-o, degola fazendo uma prece, grande tolo; e se perturbam o suplicante sacrificando; e surdo aos próprios clamores, feita a degola, prepara em casa infame festim. E assim mesmo o filho agarra o pai e as crianças a mãe, e a vida lhes arrancando, as próprias carnes devoram.

138. ARISTÓTELES, *Poética*, 22. 2457 b 13. com o bronze lhes tirando,...

139. PORFÍRIO, *Da Abstinência*, II, 31.

Ai de mim, que não mais cedo me destruiu inelutável dia, antes que em horríveis atos pensasse, de com lábios devorar.

140. PLUTARCO, Questões de Convivas, *III, 1,2 p. 646 D.* De folhas de loureiro totalmente abster-se...

141. AULO GELIO, Noites Aticas, *IV, 11, 9.*

Míseros, pobres míseros, longe de favas ter as mãos,...

142. Volumina Hercul. N. 2012 *col. 18.*

Este, não o acolhe nem o paço de Zeus porta-égide nem jamais o de Hades...

143. TEO DE ESMIRNA, *p. 15, 7.*

De cinco fontes cortando em bronze inflexível...

144. PLUTARCO, De Como Coibir a Ira, *16 p. 464 B.*ser jejuno de maldade.

145. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Exortação, *2, 27.*

E por isso que em penosas maldades agitados jamais de míseras dores aliviareis o peito.

146. IDEM, Tapeçarias, *IV, 150.*

E por fim adivinhos, versados em canto, médicos e príncipes entre os homens sobre a terra se volvem, donde renascem como deuses em honra supremos.

147. IDEM, *ibidem, V, 122.*

Dos outros imortais no mesmo lar, na mesma mesa sendo, de humanas dores isentos, indestrutíveis.

148. PLUTARCO, Questões de Convivas, *V, 8, 2 p. 683 E.* ...terra que envolve homem...

C — CRÍTICA MODERNA

1. GEORG W. F. HEGEL

Trad. de Ernildo Stein

No QUE SE refere à sua *filosofia*, foram-nos conservados muitos pensamentos singulares sobre a física, bem como expressões parenéticas; nele

parece que a penetração do pensamento na realidade e o conhecimento da natureza chegaram a uma maior amplitude. Nele encontramos menos profundidade especulativa que em Heráclito, mas

O conceito mais se aprofunda na perspectiva real — uma formação da filosofia da natureza ou da consideração da natureza. No que se refere ao conceito determinado que a domina e nela começa a surgir de um modo essencial, trata-se da mistura, síntese. Primeiro se oferece a mistura como unidade dos opostos. A unidade dos opostos (o conceito que se revela em Heráclito) em seu repouso é para a representação como mistura, antes o pensamento concebido como o universal. Ele é a causa da representação corrente que chegou até nós e que considera como elementos fundamentais os quatro elementos físicos — fogo, ar, água, terra. Os químicos entendem por elemento algo quimicamente simples; assim os quatro elementos não são mais aceitáveis.

Vou expor agora brevemente seu pensamento; de sua filosofia não se pode fazer grande coisa. Os muitos aspectos fragmentários que nos são relatados juntaremos na unidade de um todo.

Aristóteles resume assim, em poucas palavras, seu pensamento geral:¹²⁴ "Empédocles acrescentou aos três elementos" (fogo, ar, água, que antes eram considerados como princípio disto ou daquilo) "ainda a terra, como o quarto elemento, dizendo que estes elementos são os que sempre permanecem e nunca devêm mas que são unidos e separados, segundo o mais e o menos, numa unidade, provindo também de uma unidade." Carbono, metais etc., não são entes em si e para si, que permanecem e não devêm; nisto não se esconde nenhuma intenção metafísica. Em Empédocles, porém, isto não é o caso: ele diz que cada coisa surge de algum modo da combinação dos quatro. Estes quatro elementos em nossa representação comum não são aquelas coisas sensíveis quando os consideramos como elementos universais; pois, sob o ponto de vista sensível,

¹²⁴ *Metafísica*, 1, 3; *Sobre a Geração e a Corrupção*, 1,1.

existem ainda outras coisas sensíveis. Tudo que é orgânico, por exemplo, é de outra natureza; além disto, terra enquanto uma, enquanto *uma* simples e pura terra não é, mas ela é enquanto múltiplas determinações. Ao ouvirmos falar dos quatro elementos, reside nisto o sobressumir da representação sensível no pensamento.

No que se refere ao conceito abstrato de sua relação mútua, diz ainda Aristóteles¹²⁵ que Empédocles (bem como Heráclito), e em primeiro lugar, não apenas utilizou os quatro elementos como princípios, mas também "amizade e inimizade". Já vimos estes dois elementos em Heráclito; torna-se imediatamente evidente que são elementos de outra natureza: são propriamente algo universal. Nele aparecem os quatro elementos naturais como os reais e como os princípios ideais à amizade e inimizade; possui ele assim seis princípios. Cito as observações que sobre isto faz Aristóteles.

a) "Se se quiser tomar isto em suas conseqüências e segundo o entendimento, e não apenas como Empédocles disto fala, deve-se então dizer que a amizade é o princípio do bem, mas a inimizade é o princípio do mal, de maneira tal que se poderia dizer que Empédocles é o primeiro que afirma que o mal e o bem são princípios absolutos porque o bem é o princípio de todo bem e o mal o princípio de todo mal." Aristóteles aponta nisto os vestígios do universal. Pois a ele importa o conceito de princípio que é em si e para si mesmo. Isto, porém, é apenas o conceito ou o pensamento que é imediatamente para si em si mesmo (o que é em si não é para si, mas para um outro, como na unidade de forma do ser e do não-ser); um tal princípio ainda não vimos; aparecerá apenas em Anaxágoras. Aristóteles já sentiu a ausência do princípio do bem em Heráclito. Por isso gostaria de tê-lo encontrado em Empédocles. Sob o conceito de bem deve-se entender aquilo que é fim em si e para si mesmo, o que é absolutamente firme em si mesmo. Mais de uma vez já observamos que Aristóteles sente, nos antigos, a falta de um princípio do movimento; ele diz que

¹²⁵ *Metaf.*, I, 1.

não se pode conceber a mudança a partir do ser. Este princípio nós o encontramos em Heráclito no movimento do devir. Mas Aristóteles nomeia um princípio ainda mais profundo, o em vista de, o fim; o bem é aquilo que é em vista de si mesmo. O fim é o conceito, fixo em si e para si, que a si mesmo determina; assim ele é o verdadeiro, o absolutamente para si, através do qual todo o resto é. Se expressarmos o fim (o bem) como o verdadeiro, possui ele ainda a determinação da atividade, do realizar-se do fim em si mesmo, do conceito, que é em si e para si — fim que se determina para si mesmo e assim é, ao mesmo tempo, a atividade de autoproduzir-se; é ele assim a idéia, o conceito, que assim se objetiva e em sua objetividade é idêntico consigo mesmo. Aristóteles nota em Heráclito a falta do princípio do fim, do que permanece igual a si, do que se autoconserva; ele polemiza desta maneira contra Heráclito com bastante violência porque nele só encontra mudança, sem um retorno, sem fim. Isto ele pensa encontrar agora aqui; mas, ao mesmo tempo, diz ele que Empédocles apenas titubeia.

b) Estes dois princípios universais, unir e separar, são determinações muito importantes do pensamento. Mas Aristóteles diz ainda sobre a relação mais próxima e a determinação destes princípios, lamentando que "Empédocles nem faz uso destes princípios da amizade e inimizade de maneira penetrante, nem retém neles mesmos sua determinação (*exeurískei tò homologóúmenon*), pois, muitas vezes, nele, a amizade separa e a inimizade une; pois, se o todo se separa nos elementos pela inimizade, o fogo se unifica em um, através disto, bem assim como cada um dos outros elementos". A separação é, com a mesma necessidade, união. O separado, o que se imobilizou num lado, é ele mesmo algo unido em si — é sua autonomia. A separação dos elementos, que estão unidos no universo, é união entre si das partes de cada elemento. "Se tudo, porém, se concentra novamente numa unidade, através da amizade, torna-se necessário que, de cada elemento autônomo, as partes novamente sejam separadas." Pois eles são quatro: tudo está, portanto, numa relação diversa. O tornar-se um é, ele

mesmo, um múltiplo, um separado; portanto, o concentrar-se em um é ao mesmo tempo um separar-se. Acontece isso, aliás, com toda determinação: ela deve ser o oposto em si mesma e deve apresentar-se como tal. É uma consideração profunda que, de maneira alguma, possa haver união sem separação, separação sem união; identidade e não-identidade são tais determinações do pensamento, mas não podem ser separadas. É uma crítica de Aristóteles que reside na natureza das coisas. Este ainda observa: "Empédocles foi o primeiro" (Empédocles é mais moço que Heráclito) "que afirmou tais princípios quando pôs o princípio do movimento, não como um, mas como diversos e opostos".

c) Já dissemos que os momentos reais são os quatro elementos conhecidos. Mas Aristóteles ainda acrescenta: "Ele não utiliza a estes como quatro", indiferentes, colocados um ao lado do outro, como quando nós dizemos quatro, sem relação recíproca, "mas em oposição como dois; o fogo, em si, e os outros, como *uma natureza (hos mia physei)*

— terra, ar, água". O mais interessante seria a determinação de sua relação.

d) No que se refere à relação dos dois momentos ideais amizade e inimizade, e aos quatro elementos reais (modo como este ideal se realiza), sobre isto ele titubeou, como Aristóteles se expressa. Ele não os distinguiu devidamente, mas os coordenou¹²⁶ — nenhuma relação racional; assim que nele aparecem seis elementos (como Sexto¹²⁷ muitas vezes fala dos seis elementos de Empédocles) em versos, que nos conservaram tanto Aristóteles como Sexto:¹²⁸

Com a terra vemos a terra, com a água, a água, Com ar, divino ar, e com fogo, o eterno fogo, Com o amor, o amor, a luta, com a triste luta.

E assim que os vemos muitas vezes enumerados, um ao lado do outro, como entes da mesma dignidade; mas é óbvio por si mesmo que Empédocles

¹²⁶ Aristóteles, *Metaf.*, I, 8; III, 1; XII, 10.

¹²⁷ *Contra os Matemáticos*, VII, § 120; IX, § 10; X, § 317.

¹²⁸ Aristóteles, *Metaf.*, III, 4; Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, I, § 303; VII, § 92, 121.

também distinguiu ambos os modos, o real e o ideal, e afirmou o pensamento como a relação deles.

Pela participação neles tornam-se para nós. Nisto reside a representação de que o espírito, a alma mesma, é a unidade, a mesma tonalidade dos elementos¹²⁹ — relacionando-se com a terra, segundo o princípio da terra, com a água, segundo o princípio da água, com o amor, segundo o princípio do amor. Quando vemos o fogo, é para este fogo que está em nós, que é o verdadeiro fogo. Referindo-nos à relação destes momentos reais, já dissemos que ele coloca o fogo de um lado e, como a oposição dele, os outros três, no outro lado. Refere-se também, de passagem, ao processo deste três elementos, não o tendo, porém, compreendido mais profundamente; mas o elemento característico é justamente o fato de ele ter representado sua unidade como mistura. Nesta ligação sintética — relação superficial sem conceito, em parte, ser-relacionado, em parte, também não-ser-relacionado — manifesta-se então necessariamente a contradição: de um lado, é posta a unidade dos elementos, e de outro, do mesmo modo, sua separação

— não a unidade universal, na qual estariam como elementos, mesmo em sua diversidade, imediatamente um, e em sua unidade imediatamente separados, mas ambos estes elementos, unidade e diversidade, permanecem separados.¹³⁰ União e separação são as relações absolutamente indeterminadas.

Aristóteles cita¹³¹ a): "Não é uma natureza una, mas apenas uma mistura e separação do misturado. E chamada natureza apenas pelos homens". Pois aquilo de que algo se constitui enquanto seus elementos ou partes, não chamamos ainda natureza, mas a unidade determinada do mesmo; por exemplo, a natureza de um animal é sua determinação permanente e essencial, seu gênero, sua universalidade — isto é algo simples. Mas a natureza neste sentido é supressa por Empédocles. Pois cada coisa é, segundo sua opinião, a mistura de elementos

¹²⁹ Aristóteles, *Da Alma*, 1, 2.

¹³⁰ Aristóteles, *Física*, I, 4.

¹³¹ Sobre a *Geração e Corrupção*, 1,1; II, 6; Empédocles, *Estratos de Física*, 1,105-108.

simples; ela mesma, portanto, não é o universal, o verdadeiro, o simples em si — não como nós o expressamos, quando o designamos natureza.¹³² Aristóteles designa natureza o fato de algo mover-se segundo o seu fim próprio; tempos depois, esta representação tem sido, sem dúvida, lentamente perdida.

b) Enquanto esses elementos, portanto, são, deste modo, entes em si, não estaria posto propriamente nenhum processo dos mesmos; pois num processo são, ao mesmo tempo, apenas momentos que desaparecem e não elementos que são em si. Assim, em si, seriam imutáveis, ou não podem constituir-se em um; pois no um sua subsistência (ou seu ser em si) se suprime. Este um, porém, é posto por ele: as coisas constituem-se destes elementos; e, nisto mesmo, é posta, simultaneamente, sua unidade. É com razão que Aristóteles¹³³ diz que Empédocles contradiz a si e aos fenômenos, pois uma vez ele afirma que nenhum elemento emana do outro, mas que todo o outro provém deles; mas, ao mesmo tempo, deixa que se torne um todo através da amizade, provindo desta unidade, através da luta, a multiplicidade. "É assim que, através destas diferenças determinadas e destas qualidades, que uma coisa se torna água, outra fogo etc. Se retirarmos estas diferenças determinadas (e elas podem ser retiradas, já que se originaram — não em si), então se torna manifesto que a água surge na terra e vice-versa." Pois aquilo de que se originam os elementos é, por exemplo, do mesmo modo água em sua unidade, como a terra, que dela surge, emana da água. Enquanto o um não é um, é, portanto, a água + terra + ar + fogo; assim também não deve ser, mas sim, um. Enquanto se tornam um, sua determinação, aquilo através do qual água é água, não é em si; mas isto contradiz o fato de que são elementos absolutos, ou de que são em si. Eles não são em si; eles são enquanto passam para o outro, "de maneira que não é claro (*ádelon*) se ele afirmou propriamente o um ou o múltiplo como essência". Considerava as coisas reais como uma mistura de elementos; mas, contra a origem destes, ele também

¹³² Aristóteles, *Mela.*, III, 3.

¹³³ *Sobre a Geração e Corrupção*, I, 1.

novamente pensa que tudo se origina do um através da amizade e inimizade. Esta é a natureza da representação sintetizadora como tal, que a falta comum de capacidade de pensar ora procura reter a unidade, ora a multiplicidade, não conseguindo unir ambos os pensamentos; um é supresso e também não um.

Estes são os momentos mais importantes. Empédocles é mais poético que claramente filosófico; não é de grande interesse. A síntese de Empédocles pertence a Heráclito como uma complementação da relação. A idéia especulativa de Heráclito é também, na realidade como tal, um processo; mas os momentos singulares não existem como conceitos que se opõem, não estão na realidade. O conceito de síntese de Empédocles ainda se faz valer até os dias de hoje.

(Preleções sobre a História da Filosofia, pp. 346-353) 2. Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

EMPÉDOCLES É DE família *agonal*; em Olímpia fez sensação. Apresentava-se vestido de púrpura, cingido de ouro, com sandálias de bronze nos pés e uma coroa délica na cabeça. Usava os cabelos longos; seu rosto era imutavelmente sombrio. Sempre se fazia acompanhar de servidores. Em sacrifício de vitória, ofereceu um touro feito de farinha e mel, para não infringir seus princípios. Tentou, evidentemente, converter todos os gregos à nova maneira de viver e filosofar dos pitagóricos; aparentemente, tratava-se apenas de uma reforma dos ritos sacrificiais. Em Olímpia incumbiu um rapsodo de cantar seus *catharmes* que começavam por uma apóstrofe a seus amigos de Agrigento: "Adeus! Não é mais como mortal, mas é como deus imortal que passo entre vós, venerado por todos, como é justo, ornado de bandeiras e de verdes guirlandas. E, mal chego às cidades florescentes, sou venerado por todos, homens e mulheres; aos milhares, me seguem, para aprender o caminho da salvação, alguns pedindo oráculos, outros fórmulas que curem tantas doenças das quais sofreram os cruéis

tormentos. Mas por que demorar-me nessas coisas, como se tivessem importância, quando estou tão acima dos miseráveis mortais!"

Procurou, pois, inculcar em todos a unidade de tudo o que vive, explicando que comer carne é uma espécie de autofagia, o assassinio do que nos é próximo. Queria fazer os homens passarem por uma purificação inaudita. Sua eloquência se resume no pensamento de que *tudo o que vive é um*, os deuses, os homens e os animais. A *unidade dos viventes* é o pensamento parmenidiano da unidade do ser, sob uma forma infinitamente mais fecunda; uma simpatia profunda com toda a natureza e uma compaixão transbordante aliam-se a ele. A finalidade de sua existência parece-lhe ser sanar os males causados pelo ódio, proclamar num mundo de ódio o pensamento da unidade e levar um remédio a todos os lugares onde aparece a dor, consequência do ódio. Ele sofre por viver neste mundo de tormento e contradição; só pode explicar-se sua presença nele pelo efeito de uma culpa; deve ter cometido, em alguma época desconhecida, um crime, um assassinato, um perjúrio. Sua existência em tal mundo só pode ser o resultado de uma culpa.

Ele é o filósofo *trágico*, o contemporâneo de Esquilo. O que mais surpreende nele é seu extraordinário pessimismo, mas um pessimismo ativo e não quietista. Se suas opiniões políticas são democráticas, seu pensamento básico é levar os homens à "sociedade de amigos", dos pitagóricos; quer, pois, a reforma social e a abolição da propriedade. Para fundar o reino exclusivo do amor fraternal, escolheu a vida de profeta errante, depois de ter fracassado em Agrigento. Sua influência está no domínio das influências pitagóricas, que se desenvolveram nessa época (mas não na Sicília). Em 440, os pitagóricos, expulsos de toda parte, retiram-se em Rhegium; a derrota dos pitagóricos está manifestamente em relação com o banimento de Empédocles e com sua morte no Peloponeso. Além disso, é bem possível que ele não tivesse relação direta com os pitagóricos; mais tarde, foi acusado de ter traído o segredo essencial da seita. Com efeito, ele está na mesma relação com o misticismo pitagórico e

órfico que Anaxágoras com a mitologia helênica. Vincula esses instintos religiosos a explicações científicas. É racionalista e, por essa razão, odiado pelos crentes. Sem contar que admite ainda todo o mundo dos deuses e dos demônios, em cuja realidade acredita tanto quanto na dos homens. Ele mesmo se sente um deus no exílio; pensa e suspira pelos cimos de honra e felicidade, de onde caiu: "Eu chorava e me lamentava quando vi esse lugar insólito". Maldiz o dia em que tocou com os lábios o alimento sangrento; isso parece ser seu crime, sua mácula pelo assassinato. Descreve o sofrimento dos criminosos primitivos: a cólera do éter os precipitou no mar, o mar os repeliu para a terra, a terra os atira para as chamas do sol, e este os lança de volta ao éter. Assim cada um os recebe das mãos do outro, mas todos os odeiam. Eles parecem, enfim, tornar-se mortais: "O raça infeliz e desafortunada dos mortais, de que discórdia, de que lamentações provieste!" Os mortais lhe parecem, portanto, ser deuses decaídos e punidos. A terra é uma caverna sombria, a pradaria da infelicidade, morada do assassínio, do rancor e das outras Keres, das doenças, da podridão. Está fundada sobre o antagonismo de uma turba de demônios. Déris e Harmonia, Calisto e Aischré, Thoosa e Dénaie, Nemerte e Asapheia, Physo e Phtimesse (natureza e destruição). Os homens são fracos, a soma da infelicidade os ameaça e os aturde. Debatem-se ao longo de um pequeno fragmento de uma vida invisível, depois um destino prematuro os carrega e os dispersa como uma fumaça. Só consideram como verdadeiro o obstáculo contra o qual se batem; mas cada um se vangloria de ter encontrado o todo, oh vaidade! Pois o todo não está destinado a ser visto nem entendido pelos homens, nem captado pela inteligência. Empédocles põe toda a sua virulência na descrição dessa ignorância.

Nesse mundo de discórdia, de sofrimento e de conflito, ele só descobre um princípio que lhe garanta uma ordem do mundo inteiramente diferente: é Afrodite; todos a conhecem, mas não como princípio cósmico. A vida sexual lhe parece o que há de melhor e de mais nobre, a mais forte resistência ao instinto da discórdia. E nesta que aparece com a maior evidência a tendência das partes

separadas a se reunirem para engendrar outro ser. Aquilo que se pertencia foi separado e aspira a se reunir. A *philía* quer triunfar sobre o império do *neikos*; ele a chama de Philotes, Storge, Cypris, Aphrodite, Harmonia. A mola íntima dessa tendência é a nostalgia do semelhante; a união dos díspares engendra a dor, a união dos semelhantes engendra a alegria, na medida em que o ser experimenta a terra por meio da terra, a água por meio da água, o éter por meio do éter, o amor por meio do amor, o ódio por meio do ódio. Ora, o verdadeiro pensamento de Empédocles é a *unidade de tudo aquilo que se ama*: há em todas as coisas um elemento que as impele a se misturar e a se unir, mas também uma força hostil que as separa brutalmente; esses dois instintos estão em luta. Essa luta produz todo o vir-a-ser e toda a destruição. E um castigo terrível estar sujeito ao ódio.

A migração através de todos os elementos corresponde, na ordem da natureza, à metempsicose de Pitágoras; o próprio Empédocles se lembra de ter sido pássaro, arbusto, peixe, rapaz e moça. Ele usa, em tais casos, a expressão mítica dos pitagóricos. O que o torna difícil de compreender é que nele o pensamento mítico e o pensamento científico avançam lado a lado; ele monta dois cavalos de uma vez, saltando de um para outro. Aqui e ali a alegoria já é perceptível no lugar do mito; é assim que ele crê em todos os deuses, mas são os elementos da natureza que ele designa desse modo. Sua interpretação de Apoio é a mais notável de todas, pois ele vê neste o espírito: "Não é possível aproximar-se dele nem tocá-lo com as mãos, ele não tem cabeça erguida acima dos membros, não tem ramos brotados do tronco dos pés nem joelhos rápidos nem sexo: foi criado somente como um espírito, *phrén*, santo e indizivelmente grande, cujos pensamentos rápidos percorrem o mundo". Todos os deuses, além de tudo, vieram a ser e não são eternos (são apenas *makraíones*). Esse espírito não é o motor do movimento, como pensa Anaxágoras. Mas basta para tornar compreensível todo movimento, desde que seja afetado de ódio ou de amor. Vemos aqui, comparando-o com Anaxágoras, que ele tende a admitir um

mínimo de *Nous*, para explicar o movimento, seja ele qual for; o *Nous* lhe parece ainda demasiado complexo e demasiado pleno; o prazer e a dor, os fenômenos últimos da vida lhe bastam, por serem os resultados dos instintos de atração e de repulsão. Quando se apoderam dos elementos, tudo resulta deles, mesmo o pensamento. Empédocles substitui o *Nous* indistinto pela *philía* e pelo *neikos*, mais precisos. Sem dúvida suprime assim todo movimento mecânico, enquanto Anaxágoras atribuía ao *Nous* somente o desencadeamento do movimento e concebia os movimentos subsequentes como efeitos indiretos. Isso era *lógico*; pois como poderia uma coisa morta, um ser rígido, agir sobre outro ser rígido? Não há explicação mecânica do movimento, só é possível explicá-lo a partir de impulsões, de atos psíquicos. Somente eles podem mover, não *uma vez*, mas constantemente e em toda parte. Mas seu problema capital consiste em fazer nascer o *mundo ordenado* destes instintos opostos, sem o auxílio de nenhum fim, de nenhum *Nous*; ele se contenta aqui com o pensamento grandioso de que, entre as inumeráveis formas monstruosas e impossíveis da vida, pode-se encontrar algumas que sejam bem formadas e aptas para a vida; a boa adaptação determina o número dos seres existentes. Os sistemas materialistas jamais abandonaram essa idéia. Temos uma aplicação particular dela na teoria de Darwin.

O amor, nas uniões que realiza, não se preocupa em adaptar, mas em unir. Acasala tudo, cria corpos de touro com cabeças humanas, homens com cabeças de touro, seres ao mesmo tempo machos e fêmeas e todos os monstros possíveis. Pouco a pouco os membros se reúnem mais harmoniosamente, sempre guiados pela afinidade dos semelhantes.

Tais são as forças motrizes; mas aquilo que é movido são os seres tais como os imagina Parmênides: que não vieram a ser, indestrutíveis, invariáveis. Enquanto Anaxágoras admitia que todas as qualidades são reais, portanto eternas, Empédocles encontra somente *quatro* realidades verdadeiras: a terra, o fogo, a água e o ar... Esses quatro elementos primordiais contêm em si toda a

matéria, que não pode aumentar nem diminuir. A física se prendeu a isso durante dois mil anos. Nenhuma combinação pode alterar suas qualidades; eles só se misturam quando as partículas de um corpo penetram nos interstícios que separam as partículas de um outro; mesmo quando a mistura é total, há apenas um amálgama de partículas. Inversamente, quando um corpo nasce de outro, não se transforma nesse outro, mas as substâncias se desprendem de sua combinação primitiva. Se dois corpos estão substancialmente separados um do outro e se, apesar disso, agem um sobre o outro, isso se produz pelo destacamento de partículas minúsculas e invisíveis, que penetram nos orifícios do outro corpo. Quanto mais os orifícios de um corpo correspondam exatamente aos eflúvios e às partículas de um outro, mais eles serão capazes de se misturar; assim, diz ele, os corpos de mesma espécie e fáceis de misturar são corpos amigos, o semelhante deseja o semelhante; aquilo que não se pode misturar se odeia. Os verdadeiros motores são sempre *philia* e *neikos*, isto é, há uma relação necessária entre seus efeitos e a forma das coisas. E preciso que os corpos sejam misturados ou conformados de tal modo que sejam análogos e se correspondam; só então a *philia* se produz.

Mas o que forma as coisas é, na origem, *anánke* e não inteligência. A *philia* também é obtusa; só conhece uma tendência, em direção ao que lhe é semelhante. Todos os movimentos, segundo Empédocles, nasceram de maneira *não mecânica*, mas só levam a um resultado mecânico; curiosa mistura de noções materialistas e idealistas. Vemos aqui uma sobrevivência de Anaxágoras: todas as coisas são somente uma amálgama de matérias primordiais, não mais em número infinito, mas somente de quatro *homeomerías*. Em seguida, uma tentativa de abolir esse dualismo do movimento, admitido por Anaxágoras, ação dos *Nous* e movimento de choque. Pois Empédocles viu com razão que dois seres absolutamente diferentes não podem exercer um sobre o outro nenhum efeito de choque. Mas ele não foi bem sucedido em reencontrar em toda espécie de movimento ulterior essa força motriz primordial, somente *philia* e *neikos*

agindo, como únicos princípios motores. A conclusão é que, se imagina a *philía* agindo sozinha, depois de um curto movimento simultâneo tudo se imobiliza de novo. Se se imagina o *neikos* agindo sozinho, depois de uma separação absoluta tudo voltará à imobilidade. É preciso, pois, que esses dois princípios estejam em luta. Ele se aproxima aqui de Heráclito, glorificando o *pólemos*, pai de toda ação simultânea, não se produzirá de novo nenhum movimento. É preciso então que se alternem os períodos de preponderância de um ou de outro. No *Sphairos* reinam, no princípio, a harmonia e o repouso; depois o ódio começa a se agitar e tudo se dispersa em todos os sentidos; em seguida, o amor age, forma-se um turbilhão em que os elementos se misturam e produzem os diversos seres naturais. Pouco a pouco o ódio diminui e dá lugar ao amor etc.

Mas nem tudo ficou claro: a analogia é uma conseqüência da *philía*, ou a *philía* se produz na analogia? De onde vem, então, a analogia? Há evidentemente germes de uma concepção puramente atomística e materialista em Empédocles, por exemplo a teoria das *formações fortuitas*, isto é, de todas as combinações absurdas possíveis entre os elementos, das quais algumas são bem adaptadas e viáveis.

Como a força da *philía* e dos *neikos* não se deixa medir, Empédocles, no fundo, não explica nada: não se sabe nem *qual das duas forças prevalece* nem *quanto* prevalece. Aliás, não há um verdadeiro acordo entre as diversas concepções de Empédocles: a pluralidade das coisas é atribuída tanto à *philía* quanto ao *neikos*. Certamente é pessimismo pensar que a terra é apenas o campo de ação do *neikos*. Esse pensamento absolutamente não está de acordo com o de uma época paradisíaca da humanidade, nem mesmo com a cosmogonia de Empédocles. O domínio do acaso não é definido. A teoria das *aporrhoai* supõe um espaço vazio; ora, ele o nega, como Anaxágoras. Ao contrário, sua grandeza consiste em ter *preparado* o atomismo estrito; ele ultrapassou de longe Anaxágoras.

Faltava ainda deduzir uma conseqüência natural: remeter esse poder da *philía* a uma força latente nas coisas; Demócrito considerava suficiente admitir o peso e a forma. Do mesmo modo, tendo inventado as *aporrhoai*, era preciso admitir o vazio, como fez Demócrito. A hipótese da gênese da adaptação era particularmente brilhante. Empédocles descobriu todas as concepções fundamentais do atomismo, isto é, da hipótese fundamental das ciências naturais dos antigos que, prolongada metodicamente, ultrapassa a si mesma, assim como a vimos nas ciências modernas da natureza. E assim que, na rivalidade com Anaxágoras, ele leva decididamente a melhor. Somente em um ponto desafiou Anaxágoras sem vencê-lo, ao propor seus princípios da *philía* e do *neikos* para eliminar a dualidade do movimento. Anaxágoras havia recorrido somente uma vez ao reino inexplicável do *Nous*; Empédocles admite constantemente um tal reino, inexplicável, impenetrável, irracional, e mesmo assim não se satisfaz. Se se remete todo movimento à ação de forças impalpáveis, à inclinação e à aversão, a ciência se dissolve em magia.

Empédocles mantém-se constantemente nesse limite, e quase sempre oferece esse rosto equívoco. Médico ou mago, poeta ou retórico, deus ou homem, sábio ou artista, homem de Estado ou sacerdote, Pitágoras ou Demócrito, ele flutua entre dois. É a figura mais matizada da filosofia antiga; põe fim à idade do mito, da tragédia, do orgíaco, mas ao mesmo tempo surge nele a imagem do grego mais moderno, democrata, orador, racionalista, criador de alegorias, homem de ciência. Dois séculos se defrontam nele; ele é, dos pés à cabeça, o homem agonal.

(Obras, vol. XIX, pp. 189-201, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 113-121)

FILOLAU DE CROTONA

(NASCEU PELOS MEADOS DO SÉC. V A.C)

DADOS BIOGRÁFICOS

SABEMOS MUITO pouco deste pitagórico do sul da Itália. Filolau nasceu em Crotona, pelos meados do século V a.C, e floresceu pelo fim do século. Foi mestre de Demócrito e de Arquitas. Diz-se que, obrigado pela pobreza, escreveu um livro sobre a doutrina pitagórica, fato que se reveste da máxima importância, porque os fragmentos que chegaram até nós representam o mais antigo testemunho escrito sobre a doutrina pitagórica. Esse livro exerceu profunda influência no pensamento de Platão, que o teria adquirido por quarenta minas.

A - FRAGMENTOS

Trad. de Ísis L. Borges

SOBRE A NATUREZA (DK 44 B 1-19)

1. DIÓGENES LAÉRCIO, *VIU*, 85.

A NATUREZA FOI construída no cosmos de (elementos) ilimitados e de limitados, tanto o cosmos como um todo quanto todas as coisas nele (existentes).

2. ESTOBEU, *Éclogas*, 1, 21, 7 a.

Necessariamente todas as coisas existentes são ou limitadas ou ilimitadas, ou limitadas e ilimitadas. Mas limitadas somente (ou apenas ilimitadas) não poderiam ser. Portanto, como evidentemente não são na totalidade nem do limitado, nem do ilimitado, é claro então que do limitado e do não limitado o cosmos e as coisas (existentes) nele são constituídos. Evidenciam-no também as (coisas que são) nos atos. Pois delas as (constituídas) de (elementos) limitados

são limitadas, as de (elementos) limitados e ilimitados são limitadas e ilimitadas, e as de (elementos) ilimitados mostram-se ilimitadas.

3. JÂMBLICO, Nicômaco, *p. 7. 24.*

De princípio, com efeito, nem o para ser conhecido haverá, se tudo for ilimitado.

4. ESTOBEU, *Éclogas, I, 21, 7 b.*

E realmente tudo que *é* conhecido tem número; pois nada é possível pensar ou conhecer sem ele.

5. *Idem, ibidem, I, 21, 7 c.*

Realmente o número tem duas formas particulares, ímpar e par, e uma terceira resultante da mistura de ambas, a par-ímpar. Cada uma das fontes tem muitos aspectos, que cada coisa por si revela.

6. *Idem, ibidem, I, 21, 7 d.*

Com natureza e harmonia, dá-se o seguinte: a essência das coisas, que é eterna, e a própria natureza requerem conhecimento divino e não humano, e seria absolutamente impossível que alguma das coisas existentes se tornasse conhecida por nós, se não existisse a essência das coisas das quais se constitui o cosmos, tanto das limitadas como das ilimitadas. Mas, visto que estes princípios (1 e 2) não são iguais, nem de iguais famílias, já seria impossível criar-se um cosmos com eles, se não se acrescentasse a harmonia, de qualquer maneira que ela tenha vindo a ser. As coisas iguais e de iguais famílias em nada precisam, pois, de harmonia; mas as desiguais, não de famílias iguais e não igualmente dispostas, são necessariamente fechadas em tal harmonia que se destinam a se conter numa ordem.

A harmonia (oitava 1:2) abrange uma quarta (3:4) e uma quinta (2:3); a quinta é maior que a quarta por um tom inteiro. Pois do mi grave ao lá há uma quarta, e do lá ao mi agudo, uma quinta; do mi agudo ao si, uma quarta, e do si ao mi grave, uma quinta; do mi agudo ao si, uma quarta, e do si ao mi grave, uma quinta; o intervalo de lá a si é de um tom; a quarta está na relação de 3:4; a

quinta na de 2:3, e a oitava, na de 1:2. Assim, a harmonia (oitava) (abrange) cinco tons e dois semitons; a quinta, três tons e dois semitons, e a quarta, dois tons e um semitom.

7. *Idem, ibidem, /, 22, 8.*

O primeiro constituído, o um, que está no centro da esfera, chama-se lar (fogo interno).

8. *JÂMBLICO, Nicômaco, p. 77, 9.*

O um (unidade) é o princípio de todas as coisas.

9. *ESTOBEU, Éclogas, p. 19, 21. Por natureza e não por lei.*

10. *NICÔMACO, Aritmética, II, 19, p. 115, 2.*

A harmonia é a unificação de muitos (elementos) misturados e a concordância dos discordantes.

11. *TEO DE ESMIRNA, 206,10.*

Deve-se julgar as atividades e a essência do número pela potência que existe no dez; pois ele é grande, é o-que-tudo-cumpre e o-que-tudo-efetua, e princípio tanto da vida divina e celeste quanto da humana. Participa... potência também do dez. Sem este, todas as coisas são ilimitadas, obscuras e imperceptíveis.

Causa de conhecimento é a natureza do número; capaz de dirigir e instruir todo homem, se qualquer coisa é duvidosa e ignorada. Pois não seria evidente a ninguém nenhuma das coisas, nem em relação consigo mesmas, nem relacionadas entre si, se não houvesse número e sua essência. Mas, de fato, o número, harmonizando todas as coisas na alma com a percepção, torna-as conhecidas e relacionadas entre si, de acordo com a natureza do "gnomon", dando-lhes corpo e dividindo as relações das coisas, cada uma por si, as ilimitadas assim como as limitadas.

Mas pode-se ver a natureza do número e sua potência em atividade, não só nas (coisas) sobrenaturais e divinas, mas ainda em todos os atos e palavras humanos, em qualquer parte, em todas as produções técnicas e na música.

Nenhuma falsidade acolhem em si a natureza do número e a harmonia, porque não é própria delas. A natureza do ilimitado, do insensato e do irracional pertencem a falsidade e a inveja.

Falsidade de modo algum se insinua no número: pois adversa e hostil à sua natureza (é) a falsidade, enquanto a verdade é própria e inata à família do número.

12. IDEM, *p. 18, 5 W.*

E os corpos (elementos) da esfera são cinco: os (quatro existentes) na esfera: fogo, água, terra e ar, e o navio¹³⁴ da esfera, o quinto.

13. Theologumena, *Arithmetica, p. 25, 17.*

(Há quatro princípios no ser racional: cérebro, coração, umbigo e órgãos genitais). Cabeça (é o princípio) da inteligência; coração, da alma e da sensação; umbigo, do enraizamento e crescimento do embrião; e os órgãos genitais, da emissão do sêmen e da criação. O cérebro (indica) o (princípio) do homem; o coração, o do animal; o umbigo, o da planta; e os órgãos genitais, o de todos eles; pois tudo floresce e cresce de um sêmen.

14. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias, III, 17.*

Mas testemunham também os antigos teólogos e adivinhos que por certas punições a alma está ligada ao corpo e, como num túmulo, nele está sepultada.

15. PLATÃO, *Fédon, 62 b.*

(Os homens estão numa prisão, são guardados pelos deuses e constituem um de seus bens).

16. EUDEMO, *Ética, B 8, 1225 a 30.*

Há certos pensamentos mais fortes que nós.

17. ESTOBEU, *Éclogas, I, 15, 7.*

O cosmos é um e começou a vir a ser a partir do centro, e do centro para cima, nos mesmos intervalos (de distância) que os de baixo. Pois o (que está) acima do centro se encontra em oposição ao que está abaixo; pois para o (que

¹³⁴ *Holkas*—A palavra significa "navio", e fez-se a comparação com a estrutura do navio e não com seu movimento. Cf. J. Bumet, *VAurore de h Philosophies Grecque*. Payot, Paris, 1970, pp. 339-340. (N. do T.)

está) muito baixo o que está no centro constitui o mais alto, e assim o restante. Pois com o centro ambos estão nas mesmas relações, apenas invertidos.

18. IDEM, *ibidem*, I, 25, 8. (*Citação sobre o sol omitida.*)

19. PROCLO, Euclides, p. 22, 9.

(*Platão, a doutrina pitagórica e Filolau, na obra Bancantes, ensinam teologia através das figuras matemáticas.*)

ARQUITAS DE TARENTO

(CERCA DE 400-365 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

ARQUITAS FOI discípulo de Filolau e amigo de Platão, filosoficamente filiado ao pitagorismo. Por suas excelentes qualidades de homem de Estado foi eleito sete vezes consecutivas governador de Tarento. Atribuem-se-lhe muitas obras perdidas, sobre mecânica e geometria, sendo considerado o iniciador da mecânica científica. Restam-nos fragmentos de sua Harmonia e das Diatribes ou Conversas, referentes a problemas de matemática e música.

A - FRAGMENTOS

Trad. de Ísis L. Borges

1. HARMONIA (DK 47 B 1-3)

1. PORFÍRIO, Ptolem, Harm., p. 56.

EXCELENTE DISCERNIMENTO parecem ter os matemáticos e não é de maneira alguma estranho que pensem corretamente sobre a natureza de cada uma das coisas. Pois, uma vez que obtiveram excelente discernimento sobre a natureza do todo, deviam também ter uma excelente visão das coisas separadas.

De fato, sobre a velocidade dos astros, sua ascensão e declínio, transmitiram-nos claros conhecimentos; também sobre geometria, ciência dos corpos celestes e não menos sobre música. Pois essas ciências parecem ser afins; pois ocupam-se de coisas afins: as duas formas primeiras do ser (número e grandeza). Primeiramente consideravam, pois, que é impossível haver som, se não houve choque entre corpos. Mas choque, afirmavam, ocorre quando (os corpos) que se acham em movimento se encontram uns com os outros e se chocam; os que se movem em direção oposta, quando se encontram, produzem um som por relaxação simultânea, mas os que se movem na mesma direção, mas com velocidade desigual, produzem um som quando são atingidos, batidos pelos

que vêm atrás. Muitos desses sons não é possível à nossa natureza reconhecer, uns por causa da fraqueza do choque, outros pela grande distância de nós, e outros ainda por sua excessiva força; pois não penetram em nosso ouvido os fortes sons como também nos recipientes de boca estreita, quando se derrama muito, nada se derrama. Quanto aos sons que chegam aos nossos sentidos, parecem-nos agudos os que pelos choques chegam a nós rápida e (fortemente), e parecem-nos ser graves, se lenta e fracamente. Pois, se alguém tomar uma vara e a mover lenta e fracamente, com o choque produzirá um som grave; mas (se a mover) rápida e fortemente, um (som) agudo. Não só poderíamos sabê-lo por este meio, mas também porque quando nós, falando ou cantando, queremos emitir um som alto e agudo, emitimo-lo com forte respiração. Ainda isso também acontece com os projéteis: os que são lançados com força são arremessados longe, os sem força, perto. Pois aos lançados com força o ar cede mais; e aos (lançados) sem força, menos. Mas o mesmo acontecerá também com os tons: emitido com respiração forte será alto e agudo e, com respiração fraca, será fraco e grave. Mas podemos também vê-lo na seguinte prova que é de muito valor: se o mesmo homem tivesse emitido um som alto, de longe poderíamos ouvi-lo; mas, se baixo, nem de perto. Mas certamente também, nas flautas, o ar lançado da boca chegando aos orifícios perto da boca, por causa da grande força, emite um som mais agudo; mas (chegando) aos orifícios longe (da boca), (emite um) mais grave. Assim é evidente que o movimento rápido produz o som agudo e o lento, o grave. Mas também nos "rombos"¹³⁵ que giram nas cerimônias dos Mistérios o mesmo acontece. Movidos lentamente, produzem um som grave, mas, fortemente, agudo. Assim também com a flauta; se se fechar sua extremidade inferior e soprar-se, dar-nos-á um tom grave; mas, se (se soprar) na sua parte média ou num outro lugar, emitirá um tom agudo; pois o mesmo ar passa fracamente pelo espaço longo e fortemente pelo menor.

¹³⁵ Rombo — instrumento que se faz soar, girando-o em torno de uma corda, durante os Mistérios.

(Tendo dito também outras coisas sobre o movimento da voz ser proporcional, dá em resumo a explicação seguinte): Que os sons agudos se movem depressa, e os graves mais lentamente, claro se tornou para nós, por muitos exemplos.

2. PORFÍRIO, Ptolem. Harm., p. 92.

A música tem três médias, uma é a aritmética, a segunda é a geométrica e a terceira é a contraposta que chamam de harmônica. A aritmética, quando três termos apresentam a mesma diferença proporcionalmente: o primeiro excede o segundo tanto quanto o segundo excede o terceiro. E nessa proporção acontece que é menor a razão dos termos maiores e maior a dos menores. A geométrica, quando o primeiro está para o segundo tal qual o segundo para o terceiro. Dessas proporções os maiores termos têm a mesma razão que os menores; a contraposta, que chamamos de harmônica, quando (os termos) são assim: o primeiro excede o segundo por tanto de si mesmo quanto o termo médio excede o terceiro. Acontece que, nesta proporção, é maior a razão dos números maiores, e menor a dos menores.

3. ESTOBEU, Florilégio, IV, I, 139.

Deve-se, ou aprendendo de outro, ou por investigação própria, tornar-se conhecedor do que não se conhece. O que é aprendido, pois, (vem) de um outro e por auxílio alheio; o que é investigado (vem) da própria pessoa e por auxílio próprio; encontrar sem procurar (é) difícil e raro, mas, procurando, é acessível e fácil; se não se tem conhecimento é impossível procurar.

O raciocínio, quando encontrado, faz cessar a discórdia e aumenta a concórdia; pois excesso de recursos não há, quando ele surge, e igualdade existe; pois com ele nos reconciliamos com nossas obrigações. Por sua causa então os pobres recebem dos poderosos, os ricos dão aos necessitados, crendo ambos que terão através disso a igualdade. Se há regra e empecilho dos injustos, detém os que sabem raciocinar antes de cometerem injustiça, persuadindo-os de que não

poderão ocultar-se, quando vêm contra ele; aos que não sabem (raciocinar), nisso mostra que cometem injustiça, e os impede de cometê-la.

2. CONVERSAS (DK 47 B 4)

4. ESTOBEU. *I pr.*, 4 p. 18, 8.

E parece que a aritmética, em relação à sabedoria, é bem superior às demais artes, mas também à geometria, por mais claramente tratar do que quer.

E naquilo que falha por sua vez a geometria, a aritmética apresenta provas e igualmente a exposição das formas; se é que há uma ciência das formas.

ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS

(CERCA DE 500-428 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

NATURAL DE Clazômenas, na Jônia (Ásia Menor), Anaxágoras passou uns trinta anos em Atenas, fundando a primeira escola filosófica dessa cidade, sob os auspícios de Péricles, seu protetor e discípulo. Em 431 foi acusado de impiedade por negar a divindade do Sol (para ele, uma pedra incandescente) e da Lua (para ele, era uma terra). Segundo parece, Anaxágoras foi encarcerado mas conseguiu fugir, refugiando-se em Lâmpsaco (Jônia), onde fundou outra escola. Mereceu alta estima dos lampsacenses, que cunharam moedas com sua efígie e puseram elogioso epitáfio em seu túmulo. — Os tratados (um de perspectiva, outro sobre a quadratura do círculo, e um livro de problemas) atribuídos por autores tardios a Anaxágoras não parecem obras genuínas suas. Sobre a Natureza, de que nos restam uns vinte fragmentos, parece ter sido um tratado pequeno, dando-nos porém toda a base do sistema de Anaxágoras, que gozou de grande reputação como físico, matemático, astrônomo e meteorologista. Anaxágoras foi o filósofo pré-socrático que deu origem a maior número de discussões ou a interpretações as mais variadas.

A — DOXOGRAFIA

Trad. de Paulo F. Flor

1. SIMPLÍCIO, Física, 27, 2 (DK 59 A 41).

ANAXÁGORAS DE Clazômenas, filho de Hegesibulo, professando em comum a filosofia de Anaxímenes, foi o primeiro a mudar as teorias dos princípios e supriu a causa que faltava, fazendo infinitas as corpóreas; pois todas as homeomerias, como, por exemplo, água, fogo ou ouro, não gerados e

inocorrúptíveis, parecem engendrar-se e destruir-se apenas pela combinação e dissolução, estando todas as coisas em todas as coisas e caracterizando-se nelas o predominante. Ouro, na verdade, parece aquilo no qual existe muito ouro, embora todas as coisas nele estejam. Diz ele em todo caso que "As outras... mais contém". (É o fragmento 12. V. p. 269-270.)

E isto, diz Teofrasto, afirma Anaxágoras aproximadamente como Anaximandro; pois aquele (Anaxágoras) diz que na separação do ilimitado as coisas de origem comum eram levadas umas às outras, e porque no todo havia ouro, gerava-se ouro, e porque havia terra, gerava-se terra; e assim também cada uma das outras coisas, que não se engendravam, mas já antes eram subjacentes. E como causa do movimento e da geração Anaxágoras propôs o espírito, pelo qual as (coisas) separadas engendraram os mundos e a natureza das outras coisas. Compreendendo-se assim, diz Teofrasto, pareceria que Anaxágoras faz infinitos os princípios materiais e única a causa do movimento e da geração, a saber, o espírito; mas, se alguém compreendesse que a mistura de todas as coisas é uma só substância indefinida quanto à forma e quanto à grandeza, ele estaria com isso afirmando que dois são os princípios: a substância do infinito e o espírito; e assim se evidencia que ele faz os elementos corpóreos aproximadamente como Anaximandro.

2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3. 984 a 11 (DK 59 A 43).

Anaxágoras, de Clazômenas, anterior a Empédocles na idade, mas posterior na produção de obras, afirma que os princípios são infinitos. Quase todas as coisas, formadas de partes semelhantes (como a água e o fogo), diz ele que são geradas e destruídas unicamente por combinação e dissolução, e de outra maneira não são geradas nem destruídas, mas permanecem eternas. — Idem, *Do Céu*, III, 3, 302 a 28: Entretanto, Anaxágoras diz o contrário de Empédocles a respeito dos princípios, pois este afirma que o fogo e os com este alinhados são princípios dos corpos e tudo é composto deles. Mas Anaxágoras sustenta o contrário, pois princípios são os homeómeros como, por exemplo,

carne, osso e cada coisa desse gênero; e ar e fogo são misturas deles e de todas as outras sementes; pois cada um dos dois é composto de invisíveis homeómeros, e de todos. Por isso todas as coisas se originam destes; pois o fogo e o éter ele diz que é o mesmo.

3. ARISTÓTELES, Física, III, 4. 203 a 19 (DK 59 A 45).

Mas aqueles que fazem infinitos os elementos, como Anaxágoras e Demócrito, o primeiro com os homeómeros, o segundo com a total disseminação das figuras, afirmam que pelo contato o infinito é contínuo. E Anaxágoras diz que qualquer das partes é uma mistura semelhante ao todo, por ver que qualquer coisa procede de qualquer coisa. — Cf. Simplício, 460,4: E desde que, Anaxágoras as homeómeras e Demócrito os átomos, cada um impõe infinitos em quantidade, como princípios, investigando primeiro a teoria de Anaxágoras ele (Aristóteles) nos ensina a causa pela qual Anaxágoras chegou a uma tal suposição, e mostra que não apenas a mistura total necessariamente ele concebe infinita em grandeza, mas também cada homeómera, semelhantemente ao todo, contém todas as coisas já presentes, e que não apenas são infinitas, mas infinitas vezes infinitas. Mas Anaxágoras chegou a tal suposição considerando que nada é gerado do não-ser e que tudo é nutrido pelo semelhante. Vendo portanto que tudo se forma de tudo, embora não imediatamente mas em ordem (pois de fogo provém ar, de ar, água, de água, terra, de terra, pedra, de pedra, novamente fogo, enquanto o alimento, tomado o mesmo, como por exemplo pão, muitas coisas dessemelhantes dele se formam: carne, ossos, veias, nervos, cabelos, unhas, penas e, conforme o caso, chifres; e é o semelhante acrescido do semelhante). Por essas coisas na alimentação, supôs que elas também estão na água, se com esta nutrem as árvores, o tronco, a casca e o fruto. Por isso, todas as coisas ele dizia que estão misturadas em todas e a geração é engendrada pela separação. A isso o levava talvez o fato de, persistindo algumas coisas, outras se gerarem delas, como, de pedra, fogo, e de água fervente, ar. Observando então que de cada uma das (coisas) agora discernidas todas as coisas se separam,

como, por exemplo, do pão, carne, osso e as demais (substâncias do corpo), como se todas ao mesmo tempo estivessem presentes nele, misturadas em conjunto, supunha a partir desses fatos que também todos os seres estavam outrora misturados em conjunto, antes de terem sido separados. Por isso foi assim que começou seu tratado: "[tinto todas as coisas eram..." (é o fragmento 1. V. p. 268), de modo que "qualquer coisa", com este pão, era uma mistura desta carne e deste osso, semelhantemente ao todo. — 1 123, 21. Parece que Anaxágoras dizia que junto sendo todas as coisas e em repouso no tempo antes infinito, querendo o espírito criador discernir as formas, que ele chama de homeomerias, introduziu nelas o movimento.

4. PLATÃO, Fédon, 97 b (DK 59 A 47).

Certo dia ouvi alguém ler de Anaxágoras, como dizia, que uma mente é a coordenadora e a causa de tudo. Encantado com essa causa e, de certa maneira, parecendo-me bem que a mente fosse a causa de tudo, pensei: "Se isto é assim, a mente coordenadora organiza tudo e estabelece cada coisa da melhor forma possível... Imaginei ter encontrado em Anaxágoras um mestre da causa dos seres de acordo com minha índole, e que ele me explicaria primeiro se a Terra é plana ou redonda; e quando explicasse, explanaria a causa e a necessidade, dizendo o melhor e por que era melhor ela ser assim; e, se ele me revelasse isso, eu me sentiria disposto a não mais reclamar outra espécie de causa. E assim eu já me sentia disposto a me informar igualmente sobre o Sol, a Lua e os outros astros, quanto à sua velocidade relativa, às suas revoluções e às outras propriedades, e de que modo é melhor cada uma produzir ou sofrer os efeitos que sofre. Pois eu jamais pensaria que ele, dizendo que estão coordenados pelo espírito, introduzisse neles alguma outra causa senão que é melhor eles se comportarem assim como se comportam. Se então a cada um ele atribuía a causa e a todos em comum o ser melhor para cada um, eu pensava que o comum a todos ele explicaria como bom; e por muito dinheiro eu não teria vendido as minhas esperanças, mas, ao contrário, tomando com ardor os livros, li-os o mais

depressa possível a fim de que o mais depressa possível conhecesse o melhor e o pior. Ora, desta maravilhosa esperança, ó companheiro, logo me afastava, quando prosseguindo na leitura vejo que o homem não fazia uso do espírito, nem o assinalava em certas causas para ordenar as coisas, mas sim o ar, o éter, a água e muitas explicações desconcertantes". — Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4. 985 a 18: Anaxágoras, com efeito, serve-se do espírito como de um recurso para a criação do mundo e, quando está em dificuldade para demonstrar de que causa alguma coisa procede necessariamente, então o introduz, mas nos outros casos assinalava como causa do que vem a ser qualquer outra coisa que não o espírito.

5. PLATÃO, Crátilo, 413 c (DK 59 A 55).

Mas Anaxágoras diz que o justo é espírito, pois este, sendo independente e com nada se misturando, coordena as coisas percorrendo-as todas. — Aristóteles, *Da Alma*, I, 2. 405 a 15: Como princípio, ele põe o espírito acima de todas as coisas; pois é o único dos seres, diz ele, que é simples, puro e sem mistura. E atribui ao mesmo princípio ambas as funções: o conhecer e o mover-se, afirmando que o espírito movimenta tudo.

6. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3. 984 b 15 (DK 59 A 58).

Pois, se alguém diz que o espírito está presente nas coisas assim como nos animais e na natureza, como a causa do universo e de toda a ordem, parece um homem sóbrio em contraste com aqueles que falaram, ao acaso, antes dele. Sabemos, com efeito, que Anaxágoras claramente professou esta doutrina, mas Hermótimo de Clazômenas tem a fama de a ter formulado antes.

7. TEOFRASTO, *Da Sensação*, 27 ss (DK 59 A 92).

Anaxágoras afirma que a sensação nasce dos contrários, pois o semelhante não é afetado pelo semelhante. Ele tenta tratar de cada sensação em particular. Vemos pelo reflexo na pupila, mas não há reflexo ao que é da mesma cor mas ao diferente. Pois, para muitos durante o dia, para alguns durante a noite, existe o que é de cor diferente; por isso então vemos com acuidade. Em geral a noite é mais da mesma cor para os olhos. E há reflexo durante o dia porque a luz é

concausa dele e a cor dominante reflete-se sempre mais sobre a outra. (28) Da mesma maneira também o tato e o paladar discernem (seu objeto), pois o igualmente quente e frio nem aquece nem esfria aproximando-se, nem o doce e o amargo se percebem por si mesmos, mas o frio pelo quente, o potável pelo salgado, o doce pelo ácido, segundo a deficiência de cada um (termo contrário); pois todas (as coisas), afirma ele, são inerentes a nós. E assim também sentimos cheiro e ouvimos, respectivamente, por meio da aspiração e pela penetração do ruído até o cérebro, pois o osso periférico em que penetra o ruído é oco. (29) Toda sensação é acompanhada de dor, o que parece ser uma consequência da hipótese, pois todo dessemelhante proporciona dor pelo contato. E esta dor se manifesta pela longa duração do tempo e por um excesso de sensações. Pois as cores brilhantes e os ruídos excessivos produzem dor e não se pode permanecer durante muito tempo sob seu efeito. Mas são mais sensíveis os maiores seres vivos e sua sensação corresponde naturalmente ao tamanho (de seus órgãos dos sentidos). Pois os que têm os olhos grandes, limpos e brilhantes enxergam melhor e de longe, e para os que os têm pequenos o contrário acontece. E o mesmo se dá com o ouvido. (30) Os animais grandes ouvem os ruídos grandes e de longe, e os ruídos menores lhes passam despercebidos, e os pequenos animais ouvem os ruídos pequenos e de perto. E da mesma maneira a respeito do olfato; (pois) o ar sutil tem mais odor, pois, ao se tornar quente e rarefeito, exala odor. Quando aspira, o animal grande, juntamente com o rarefeito, absorve o denso, mas o pequeno (absorve) o próprio rarefeito. Por isso os grandes percebem mais. Pois também o odor, estando perto, é mais forte do que estando longe, pelo fato de ser mais denso, mas dispersando-se torna-se fraco. E quase, por assim dizer, não percebem os grandes o ar rarefeito, nem os pequenos, o denso. (37) Anaxágoras, portanto, como foi dito, retoma esta opinião de certa forma comum e antiga. Salvo que, propriamente, discorre sobre todos os sentidos, principalmente sobre a vista, porque é o grande sentido, embora não esclareça as

sensações mais corpóreas. (59) Pois Anaxágoras falou naturalmente sobre elas (a saber, as cores).

B - FRAGMENTOS

Trad. de Maria C. M. Cavalcante

SOBRE A NATUREZA (DK 59 B 1-19; 21-22).

1. SIMPLÍCIO, Física, 255, 23.

J UNTO TODAS AS coisas¹³⁶ eram, infinitas¹³⁷ em quantidade e em pequenez; pois o pequeno era infinito. E, sendo todas junto, nenhuma era visível por pequenez.

Ar e éter ocupavam todas, sendo ambos infinitos, pois estes são os maiores no conjunto de todas, em quantidade e grandeza.

2. IDEM, ibidem, 255, 30.

...pois ar e éter se separam do muito circundante, e o circundante é infinito em quantidade.

3. IDEM, ibidem, 264, 16.

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.

4. IDEM, ibidem, 34, 28.

Estas (coisas) sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e sementes de todas as coisas, que formas de toda espécie têm, e cores e sabores. E que se compuseram homens e os outros animais, quantos têm alma. E que os homens em comum habitam cidades e organizam trabalhos, como entre nós, e sol eles têm e lua e os demais astros,

¹³⁶ Sempre que, nos fragmentos de Anaxágoras, o termo "coisas" não está entre parênteses, ele corresponde ao grego *khremaia*, propriamente (coisas) disponíveis, utilizáveis (do verbo *khraomai* = utilizar, ter à mão).

¹³⁷ No grego *apeira*, propriamente sem limites (do privativo *a-* e o tema *peras* = limite). Notar que esse mesmo tema aparece em *peira* = experiência, do qual se formou também o composto homônimo *aparos*, inexperiente. (N. do T.)

como entre nós, e a terra para eles produz muitas (coisas) e de toda espécie, das quais as mais úteis eles recolhem para a habitação e utilizam. Estas (coisas) portanto por mim estão ditas sobre a separação, que não somente entre nós poderiam ter sido separadas, mas também por outras partes. E antes de terem sido separadas estas (coisas) quando todas eram juntas, nem mesmo cor era evidente, nenhuma só; pois o impedia a mistura de todas as coisas, do úmido e do seco, do quente e do frio, do luminoso e do sombrio, e terra se encontrando muita e semente em quantidade infinita em nada se assemelhando umas às outras. Pois tampouco das outras (coisas) nenhuma é semelhante a outra. Estas assim se comportando no conjunto, é preciso admitir que são contidas todas as coisas.

5. SIMPLÍCIO, Física, 256, 9.

Estas (coisas) assim separadas é necessário saber, que todas em nada são menores nem maiores (pois não é exequível ser mais que todas), mas todas (são) iguais sempre.

6. IDEM, ibidem, 264, 25.

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 (é) tanto nas grandes como nas pequenas.

7. SIMPLÍCIO, Do Céu, 608, 23.

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

8. IDEM, Física, 275, 22.

Não estão separadas umas das outras as (coisas) neste único cosmos e não estão umas das outras recortadas por machado, nem o quente do frio, nem o frio do quente.

9. IDEM, *ibidem*, 35, 13.

...assim estas (coisas) se revolvendo e se separando por força e rapidez. E força é a rapidez que produz. E a rapidez delas não se assemelha à rapidez de nenhuma coisa das que agora são coisas entre os homens, mas é um absolutamente muitas vezes rápido.

10. Schol. in Gregor. XXXVI, 911 (Migne)

Como, diz ele, de não cabelo viria a ser cabelo e carne de não carne?

11. SIMPLÍCIO, Física, 264, 22.

Em tudo é incluída parte de tudo, exceto do espírito, mas também são (umas coisas) em que o espírito é incluído.

12. IDEM, *ibidem*, 164, 14.

As outras (coisas) têm parte de tudo, mas espírito¹ é ilimitado, autônomo e não está misturado com nenhuma coisa, mas só ele mesmo por si mesmo é. Pois, se ele não fosse por si, mas estivesse misturado com outra (coisa), participaria de todas se estivesse misturado com uma; pois em tudo é contida uma parte de tudo, assim como está dito por mim em passagens anteriores. E o teriam impedido as coisas com (ele) misturadas, de modo a nenhuma coisa (ele) poder dominar tal como se fosse só por si mesmo. É a mais sutil de todas as coisas e a mais pura e todo conhecimento de tudo ele tem e força máxima; e sobre quantas coisas têm alma, das maiores às menores ele tem poder. E sobre toda a revolução ele teve poder, de modo que revolveu do princípio. E primeiro a partir de um pequeno começou a resolver e resolve ainda e resolverá ainda mais. E as coisas que se misturavam e se apartavam e distinguiam, todas espírito conheceu. E como haviam de ser e como eram quantas agora não são, e quantas agora são e quantas serão, todas espírito ordenou e também esta revolução em que agora revolvem os astros, o sol, a lua, o ar, o éter, os quais se apartavam. A própria

revolução os fez apartar-se. E se aparta do ralo o denso, do frio o quente, do sombrio o luminoso, do úmido o seco. Mas as partes são muitas de muitas (coisas). E absolutamente nenhuma (coisa) se aparta nem se distingue uma da outra, exceto espírito. Espírito é todo ele homogêneo tanto o maior quanto o menor. Mas nenhuma outra (coisa) é homogênea com qualquer outra mas cada uma é e era manifestamente o que mais contém.

13. SIMPLÍCIO, Física, 300, 27.¹³⁸

E desde que o espírito começou a mover, de todo movido operava-se uma separação. E quanto o espírito moveu, tudo isto foi separado; movidas e separadas (as coisas), tanto mais a revolução fazia com que se separassem.

14. IDEM, *ibidem*, 157, 5.

O espírito, que sempre é, também agora deveras é onde são também as outras (coisas) todas, no muito circundante nas (coisas) que lá se aglomeraram e nas que de lá estão separadas.

15. SIMPLÍCIO, Física, 279, 3.

O compacto e fluido e frio e o sombrio ali se colocaram onde agora (é) a terra, mas o ralo e o quente e o seco se deslocaram para o longe do éter.

16. IDEM, *ibidem*, 179, 6.

Destas (coisas) separadas se condensa terra, pois das nuvens água se aparta, da água, terra, da terra, pedras se condensam pela ação do frio, e estas se deslocam mais do que a água.

17. IDEM, *ibidem*, 163,18.

Mas o nascer e perecer, os gregos não consideram corretamente; pois nenhuma coisa nasce nem perece, mas de coisas que são se mistura e se separa. E assim corretamente se poderia chamar o nascer misturar-se e o perecer separar-se.

18. PLUTARCO, *Da Face da Lua*, 16, p. 929. O sol põe na lua seu clarão.

19. Schol. Hom. B. T. a P. 547.

¹³⁸ No grego *nous*, nome correspondente a *noein* = perceber pela inteligência. (N. do T.)

Chamamos arco-íris o que nas nuvens brilha contra o sol. E portanto sinal de tempestade, pois a água correndo em volta da nuvem produz vento ou precipita chuva.

21. SEXTO EMPÍRICO, *Vil*, 90.

Por causa da fraqueza deles (os sentidos), disse, não somos capazes de distinguir o verdadeiro.

21a. IDEM, *ibidem*, 140.

Visão das (coisas) inaparentes (são) as aparentes.¹³⁹

21b. PLUTARCO, *Da Sorte*, 3 p. 98 F.

Mas em todas estas (coisas) somos mais desprovidos que os animais e utilizamos experiência, memória, sabedoria e arte, segundo Anaxágoras.

22. ATENEU, *Epit. B* p. 57.

O que se chama "leite de pássaro" é a clara do ovo.

C - CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

APENAS AQUI começa a nascer uma luz (ainda é fraca, não há dúvida): o entendimento é reconhecido como princípio. De Anaxágoras já diz Aristóteles:¹ "Mas aquele que disse que a razão, tanto entre os vivos como na natureza em geral, é a causa do mundo e de toda ordem, apareceu como um lúcido em face daqueles que antes falavam às cegas (*eikei*)". Os filósofos antes de Anaxágoras, diz Aristóteles,¹⁴⁰ "devem ser comparados a esgrimistas que chamamos naturalistas. Assim como estes muitas vezes em sua agitação dão golpes bons, mas não segundo as regras da arte, assim também estes filósofos parecem não ter consciência daquilo que dizem". O primeiro que teve esta consciência foi

¹³⁹ No grego *tà phainômena*, participio presente de *phainesthai* = aparecer, vir à luz (= *phicíos*). (N. do T.)

¹⁴⁰ *Metafísica*, I, 3.

Anaxágoras, quando diz que o pensamento é o universal que é em si e para si, o puro pensamento é o verdadeiro. Anaxágoras apareceu como um sóbrio entre ébrios; mas também seu golpe ainda se perde bastante no vazio.

1. O UNIVERSAL COMO PRINCÍPIO DO PENSAMENTO

A ligação de sua *filosofia* com as anteriores é a seguinte: Na idéia heraclitiana, como movimento, todos os momentos desaparecem absolutamente; Empédocles reúne este movimento na unidade, mas numa unidade sintética, bem como Leucipo e Demócrito — mas de maneira tal que, em Empédocles, os momentos desta unidade são os elementos existentes de fogo, água etc., mas nestes são puras abstrações, essências sendo em si, pensamentos; com isto, porém, é posta imediatamente a universalidade, pois os opostos não possuem mais apoio sensível. A unidade retorna a si enquanto universal, saindo da oposição (no ato de sintetizar, os opostos ainda estão separados dela, não é o pensamento mesmo o ser) — o pensamento, enquanto puro processo, livre em si mesmo, o universal que a si mesmo determina, não diferenciado do pensamento consciente. Em Anaxágoras abre-se um reino absolutamente diferente.

Aristóteles diz:¹⁴¹ "Foi Anaxágoras quem primeiro começou com estas determinações" — é, portanto, o primeiro que enunciou a essência absoluta como entendimento, ou universal, como pensamento (não como razão). Aristóteles e depois outros¹⁴² após ele citam sem comentários o fato de que um tal Hermotimo também de Clazômenas deu ocasião para isto; mas Anaxágoras tê-lo-ia feito de maneira clara e determinada. Mas isto de pouco serve, já que nada mais podemos saber da filosofia de Hermotimo; muito não terá sido. Outros fizeram muitas investigações históricas sobre este Hermotimo. Este nome aparece mais uma vez; 1) Nós já o citamos na lista daqueles dos quais se conta que Pitágoras, antes de sua vida como Pitágoras, os tivera sido. 2) Temos uma história de Hermotimo: pois ele teria possuído o dom de, como alma,

¹⁴¹ *Metaf.*, I, 3

¹⁴² Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, IX, § 7:

abandonar seu corpo.¹⁴³ Mas isto levou-o a um fim desastroso; pois sua mulher, com quem se desentendera e que bem sabia o que acontecia, mostrou este corpo abandonado pela alma a seus conhecidos, como morto, e ele foi queimado antes de a alma ter retornado; esta certamente se terá admirado muito. Não vale a pena examinar o que há de verdade nesta velha história, isto é, qual o modo como queremos encarar a coisa; a gente podia ser levada a pensar em encanto. Temos uma quantidade bem grande de tais histórias de velhos filósofos, como de Ferécides, Epimênides, etc.; que este último, por exemplo (um dorminhoco), teria dormido 57 anos.¹⁴⁴

O princípio de Anaxágoras era que ele reconheceu o *Nous*, pensamento ou entendimento como tal, como a essência simples do mundo, como o absoluto. A simplicidade do *Nous* não é um ser, mas universalidade (unidade). O universal é simples e diferenciado de si — mas, assim que a diferença é imediatamente sobressumida e posta esta identidade, é para si, sendo a essência não um brilhar em si, particularidade — reflexão determinada em si e para si. Este universal para si, separado, existe puramente apenas como pensamento. Existe também como natureza, como essência objetiva, mas então não mais puramente para si, mas tendo em si a singularidade enquanto algo imediato; assim, espaço e tempo, por exemplo, o mais ideal, o mais universal da natureza como tal. Mas não existem espaço e tempo e movimento puros, mas este universal tem imediatamente em si a singularidade — espaço, ar, terra determinada; não se pode mostrar um espaço puro, tão pouco como a matéria. Pensar é, portanto, este universal, mas puramente para si: eu sou eu, eu = eu. Eu distingo um de mim, mas a mesma unidade pura permanece — não movimento, uma diferença, que não é diferenciada, ser para mim. E em tudo o que penso, quando o pensamento possui um conteúdo determinado, isto é meu pensamento — eu tenho consciência de mim neste objeto.

¹⁴³ Plínio, *História Natural*, VII, 53; Brucker, I, 493-494, nota.

¹⁴⁴ Diógenes Laércio, I, § 109.

Este universal que é assim para si, opõe-se, porém, determinado igualmente ao individual — ou o pensamento ao que é. Aqui se deveria agora considerar a unidade especulativa deste universal com o individual, como ela é posta enquanto unidade absoluta; mas certamente isto não se encontra entre os antigos — compreender o próprio conceito. O entendimento, realizando-se como sistema organizado, como universo, este conceito puro não o devemos esperar. Como Anaxágoras explica o *Nous*, como ele dá o conceito do mesmo, Aristóteles aponta mais diretamente:¹⁴⁵ o universal tem os dois lados, 1) ser puro movimento, e 2) o universal, o em repouso, o simples. E preciso, por isso, empenhar-se em apontar o princípio do movimento — que este é o que move a si mesmo e que este é o pensar (enquanto existindo para si). Isto nos diz Aristóteles. "Nous é para ele (Anaxágoras) a mesma coisa que a alma." Assim distinguimos a alma como o que se move a si mesmo, o imediatamente individual; mas, enquanto simples, o *Nous* é o universal. O pensamento move por causa de algo, a finalidade é o primeiro simples (o gênero é fim), é o primeiro que se transforma em resultado — para os antigos é o bem e o mal, isto é, justamente fim como positivo e negativo.

Esta determinação é algo muito importante; também em Anaxágoras ela ainda não recebeu seu retalhamento. Enquanto os princípios até agora afirmados têm caráter substancial (Aristóteles é o primeiro a distinguir qualidade, *poión*, entre matéria e substância), exceto o processo de Heráclito que é o terceiro princípio do movimento; surgiu então em quarto lugar o aquilo por quê, a determinação final com o *Nous*. Isto é o concreto em si. Aristóteles acrescenta à passagem acima citada: "Depois destes (os jônios e outros), e depois de tais causas (água, fogo etc.), já que não são suficientes para gerar (*genesai*) a natureza das coisas, os filósofos foram obrigados, pela própria verdade, como já dissemos, a ir mais longe em busca do princípio a ele vinculado (*tèn exoménen arkhén*). Pois, para, de um lado, explicar o fato de tudo se comportar bem e

¹⁴⁵ Sobre a Alma, I, 2.

belamente, de outras coisas serem geradas — para isto não é suficiente nem a terra nem qualquer outro princípio, nem parece que aqueles pensaram isto, nem é boa solução (*kalōs ekhei*) abandonar uma tal obra ao automovimento e ao acaso (*autōmato kai tykhei*)" Bom e belo exprimem o conceito simples e em repouso, a mudança exprime o conceito em seu movimento.

Com este princípio surgem agora as seguintes determinações:

1) entendimento como tal é a atividade que se determina a si mesma; isto faltava até agora. O devir de Heráclito, que é apenas processo (*heimarméne*), não é ainda aquilo que se determina independente e autonomamente. Na atividade que a si mesma determina está igualmente contido o fato de que a atividade, enquanto produz o processo, se conserva como o universal, o igual a si mesmo. O fogo (o processo segundo Heráclito) morre; ele é passagem para o outro, não é independência. Ele também é círculo, retorno ao fogo; mas o princípio não se conserva em suas determinações. E apenas posta a passagem para o oposto — não o universal, que se conserva em ambas as formas.

2) Nisto já reside uma determinação da universalidade, ainda que não seja expressa de maneira formal; tudo permanece na relação consigo, na determinação. Nisto reside 3) o fim, o bem.

Ainda recentemente chamei atenção para o conceito de fim. Não devemos pensar nisto na forma do fim, como está em nós que somos conscientes. Nós temos um fim, ele é minha representação, ela é para si, pode realizar-se ou também não. No fim reside a atividade do realizar; nós realizamos esta determinação; e o produto deve estar de acordo com o fim — se a gente não é desajeitado, o objeto não deve conter outra coisa que o fim. É uma passagem da subjetividade para a objetividade: eu estou descontente com o meu fim pelo fato de ser apenas subjetivo; minha atividade consiste em suprimir-lhe esta falta e torná-lo objetivo. Na objetividade se conservou o fim. Tenho, por exemplo, como fim construir uma casa, por isto atuo; como resultado surge a casa, nela o fim está realizado.

Não devemos, porém, ficar parados na representação deste fim subjetivo, onde ambos, eu e o fim, existem independentes, como comumente o fazemos. Por exemplo, Deus, como sábio, rege segundo fins; nisso aí está a representação de que o fim é para si num ser que representa e é sábio. Mas o elemento universal do fim consiste no fato de ser para si uma determinação firme e que então esta determinação, que é posta pela determinação da atividade, continua a ser ativa, procurando realizar o fim, dar-lhe existência; mas esta existência é dominada pelo fim, e ele é nela conservado. Este é o fato que o fim é o verdadeiro, a alma de uma coisa. O bem dá-se conteúdo a si próprio; enquanto é ativo com este conteúdo, enquanto este conteúdo se volta para o outro, conserva-se na realidade a primeira determinação, e não surge *qualquer* outro conteúdo. O que antes já existia, e o que é depois, quando o conteúdo já passou para a exterioridade, ambos são o mesmo; e isto é o fim.

O ser vivo oferece o maior exemplo disto; ele se conserva assim, porque é fim em si. O ser vivo existe, trabalha, tem instintos, estes instintos são os seus fins; ele nada sabe destes fins, é apenas vivo — são primeiras determinações que são fixas. O animal trabalha, trabalha para satisfazer estes instintos, isto é, para atingir o fim; relaciona-se com as coisas exteriores, em parte mecanicamente, em parte quimicamente. Mas a relação de sua atividade não permanece mecânica e química. O produto, o resultado, é, pelo contrário, o animal mesmo, é fim em si, produz sua atividade apenas a si mesmo; aquelas relações mecânicas e químicas são nisto destruídas e transformadas. Na relação mecânica e química, pelo contrário, o resultado é um outro; o químico não se conserva. No fim, porém, o resultado é o começo — começo e fim são iguais. Autoconservação é produzir constante, através do qual nada de novo surge — retomada da atividade para a produção de si mesmo —, sempre apenas o antigo.

Isto é, portanto, o fim. E o *Nous* é esta atividade, que põe uma primeira determinação como subjetiva, mas esta é feita objetiva; assim se torna outra; mas esta oposição é sempre novamente sobressumida, de maneira tal que o

objetivo nada mais é que o subjetivo. Mostram isto os exemplos mais corriqueiros. Satisfazendo instintos, pomos o elemento subjetivo objetivamente e o tomamos novamente de volta. Portanto, esta atividade que se determina a si mesma, que então também atua sobre o outro, que passa para o oposto (se põe), destruindo-o, porém, de novo, dominando-o, refletindo-se nisto em si mesmo — é o fim, o *Nous*, o pensar. O entendimento é aquilo que se conserva em sua autodeterminação. O desenvolvimento destes momentos ocupa, de agora em diante, a Filosofia.

Se olharmos mais de perto até onde se chegou com o desenvolvimento deste pensamento em Anaxágoras, se procurarmos o sentido concreto ulterior do *Nous*, não encontramos nada mais que a atividade determinando-se a partir de si, que põe uma medida, uma determinação; o desenvolvimento não vai mais longe que até a determinação da medida. Anaxágoras não nos dá nenhum desenvolvimento, nenhuma determinação mais concreta do *Nous*; mas é justamente disto que se trata. Deste modo, não temos ainda nada mais que a determinação abstrata do concreto em si.

Sobre a determinação mais precisa do *Nous* em Anaxágoras, diz Aristóteles¹ que ele não distingue sempre de maneira determinada alma e *Nous*. Que muitas vezes ele fala efetivamente do *Nous* como causa do belo e justo (*tou kalōs km orthōs*) — de que algo se apresenta como belo e justo; mas que o *Nous* não é para ele muitas vezes mais que a alma. Enquanto ele ou outros dizem que o *Nous* move tudo, a alma seria aquilo que apenas move. Além disto, Aristóteles cita a determinação de Anaxágoras:¹⁴⁶ que o *Nous* é puro, simples, sem sofrimento, isto é, sem ser determinado exteriormente por outra coisa, "não misturado e não em comunidade com qualquer outro". Isto são determinações da atividade simples que a si mesma determina; esta relaciona-se apenas consigo mesma, é idêntica consigo, não é igual a outrem, é aquela que, em seu agir,

¹⁴⁶ *Ibid.*; Física, VIII, 5; cf. *Metf.*, XII, 10.

permanece igual a si mesma — predicados que efetivamente são ditos, mas que assim, por si, também são novamente unilaterais.

2. AS HOMEOMERIAS

Isto é um lado no princípio de Anaxágoras. Devemos agora considerar o sair do *Nous* de si para outras determinações, para o desenvolvimento. Este outro aspecto da filosofia de Anaxágoras parece, porém, à primeira vista, de maneira tal, que a esperança que em nós justifica um tal princípio é muito diminuída. De outro lado, opõe-se a este universal o ser, a matéria (a multiplicidade como tal) — a possibilidade (*dynamis*) contra aquilo como *enérgeia*. Pois o bem, o fim, é também determinado como possibilidade, o universal é a possibilidade; mas o universal como aquilo que se move a si mesmo é, pelo contrário, efetivamente real em si (*enargés*) — o ser-para-si oposto ao ser-em-si, à possibilidade, ao passivo.¹⁴⁷ Aristóteles diz, na passagem principal:¹⁴⁸ "Se alguém disse de Anaxágoras que ele aceitou dois princípios", seguiria ele, realmente, suas palavras, ainda que Anaxágoras "não se explique claramente sobre isto"; isto poderia soar paradoxalmente, já que a representação geral é que o *Nous* é seu princípio, mas isto seria absolutamente exato. "Anaxágoras diz originalmente: tudo é misturado. Onde nada foi separado, aí não existe nada diferente; não existe nem branco, preto, cinza, nem outra qualquer cor, mas a ausência de cores: nenhuma qualidade (*poión*), nem quantidade (*posón*), nem determinação (*ti*). Tudo está misturado fora do *Nous*; pois só este não é misturado e é puro (*amigé kai katharón*)."

Este outro princípio é conhecido sob a expressão: *homeomerías* (*homoimerés*); isto significa que o que existe, a matéria individual (os ossos, metal, carne etc.), se constitui em si a partir de si mesmo de partes iguais que são, ao mesmo tempo, não sensíveis (*aídia*). Na representação de Aristóteles, *homoimerés* é o que se constitui em partes iguais, e por isto é o nome geral

¹⁴⁷ Aristóteles, *Metaf.*, IV, 4; XII, 6.

¹⁴⁸ *Ibid.*, I, 8.

para isto. (Riemer traduz *he homoiomérei*: "A semelhança das partes individuais com o todo"; e *hai homoiomérei*: "Os elementos, a matéria originária". As partículas, como *homoiomérei*, parecem ser uma palavra posterior.¹⁴⁹) Isto se mostra, de modo mais determinado, se o comparamos com as representações de Leucipo e Demócrito. Esta matéria, ou o absoluto como essência objetiva, já vimos em Leucipo e Demócrito, bem como em Empédocles, assim determinada: os átomos simples — neste os quatro elementos, naqueles infinitamente muitos — eram postos como diferentes apenas segundo a figura cujas sínteses, composições são as coisas existentes. Aristóteles diz sobre isto mais exatamente:¹⁵⁰ "Anaxágoras afirma sobre os elementos o oposto de Empédocles". (Numa outra passagem, ao contrário, diz ele que Anaxágoras, como ele próprio, aceita muitos princípios, tendo em vista as coisas materiais, e efetivamente "infinitamente muitos princípios".¹⁵¹) Afirma que é contra Empédocles quando este "aceita, como princípios originários, fogo, ar, terra e água", quatro entes simples, originários, não misturados, imutáveis, que subsistem em si e para si, "através de cuja combinação surgem todas as coisas". Anaxágoras, pelo contrário, concebia os elementos (a determinação fundamental da essência) de tal maneira que o existente, o diferente, o determinado qualitativamente, o individualizado, "por exemplo, que a carne simplesmente é o originário; sendo, pelo contrário, tais coisas como água, fogo" etc. (o em-si do existente ou o elemento universal), simplesmente "uma mistura destes elementos originários", a mistura infinita de tudo que existe e que contém em infinitas pequenas partes. A carne se compõe de pequenas partes de carne, o ouro de pequenas partes de ouro etc.

Tinha como válido o princípio que os eleatas também esposavam:

O igual se compõe apenas de igual; não há passagem para o oposto, nenhuma negação de opostos é possível: "Do nada nada vem". Toda

¹⁴⁹ Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, III, 4 § 33.

¹⁵⁰ *Sobre o Céu*, III, 3.

¹⁵¹ *Afeto*., I, 3, 7.

transformação é-lhe daí apenas uma separação e união do igual; a mudança como verdadeira mudança seria um devir do nada de si mesmo. "O que devêem já era antes", apenas invisível em si. O surgir, portanto, é apenas "um devir do que já é e existe, que, porém, é para nós imperceptível, por causa de sua pequenez."¹⁵² Diz que aqueles elementos provêm deste caos misturado; que sua uniformidade é apenas aparente. O surgir das coisas concretas se realiza para que surja a divisão destes princípios infinitamente muitos — para que o igual se separe de um tal caos e encontre o seu igual. Isto é, portanto, separação do não igual, diz que não existe surgir e desaparecer; que o surgir é apenas um somar, o desaparecer apenas separação. Assim disse ele, no início de sua obra:¹⁵³ "Simultaneamente (*homou*) foi tudo (*pánta khré-mata en*)" — *homou* é sem dúvida indeterminado —, não separado como num caos; "o *Nous* separou-o então e dele formou as figuras distintas".¹⁵⁴ Diz que o *Nous* é o que move, que recolhe o igual e novamente o separa.¹⁵⁵ O que Aristóteles ainda acrescenta refere-se à diferença entre Empédocles e Anaxágoras:¹⁵⁶ Aquele aceita uma mudança (*peníodon*) destes estados, este apenas um único surgir.

A representação de Demócrito é semelhante à de Anaxágoras, na medida em que um infinitamente múltiplo é a origem; mas nele a determinação dos princípios fundamentais aparece de maneira tal que contém aquilo que para o que foi formado não é, absolutamente, o aspecto simples para si. Por exemplo, partículas de carne e de ouro seriam princípios — átomos perfeitamente individualizados, que, através de sua concentração, formam aquilo que aparece como figura. A representação compreende isto facilmente. A alimentação contém tais partículas, pensa-se, partículas que são homogêneas com o sangue, com a carne.¹⁵⁷ A digestão nada mais é que absorção do homogêneo após sua

¹⁵² Aristóteles, *Fís.*, I, 4.

¹⁵³ Aristóteles, *Melaf.*, I, 3.

¹⁵⁴ Diógenes Laércio, II, § 6; Sexto Empírico, *Contra os Matem.*, IX, § 6.

¹⁵⁵ Aristóteles, *Fís.*, VIII, 1.

¹⁵⁶ *Ibid.*, I, 4.

¹⁵⁷ Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, I, 18.

separação e eliminação do heterogêneo. A alimentação é assim apenas multiplicação; a morte é a separação do igual e o misturar-se com o heterogêneo. Aquilo que produz a separação do que é de natureza igual, do caos e a junção do igual, como também novamente a dissolução disto que é de natureza igual, é o *Nous*. A atividade é simples, relaciona-se consigo mesma, de maneira pura e formal, sendo assim para si sem conteúdo.

Isto é a representação comum e é bem coincidente com aquela que reina, nos novos tempos, por exemplo, na química. Os elementos químicos são: oxigênio, hidrogênio, carbono, metais enquanto relativamente simples etc. Esta representação comum diz que, quando se quiser saber o que é carne, madeira, pedra, etc., verdadeiramente, se deverá apresentar suas simples partes componentes; estas seriam as últimas. A representação comum também concorda que muita coisa é apenas relativamente simples, por exemplo, que platina se constitui de três a quatro metais. Durante tanto tempo se pensou que a água e o ar fossem simples; a química, porém, os decompôs agora. Aqui, sob o ponto de vista químico, os princípios das coisas naturais são admitidos como qualitativamente determinados e assim imutáveis, intransformáveis. Segundo esta opinião, o homem é uma quantidade determinada de carbono, hidrogênio, um pouco de terra, óxidos, fósforo etc. É uma representação preferida dos físicos afirmar que na água há ar, oxigênio, carbono, que se tornam autônomos — apenas pela separação, isolamento. Dizem que toda a alimentação e aumento de peso não seria verdadeira assimilação, que cada órgão tomaria apenas suas partes singulares; que o fígado teria um nariz, de maneira que o animal selecionaria, das diversas ervas, corpos etc., as suas partes.

E bem este o ponto de vista da filosofia de Anaxágoras: o determinado infinita e qualitativamente é o simples, e então se admite que o resto se constitui apenas pela união destes elementos simples. Sem dúvida, também esta representação de Anaxágoras é distinta daquela da moderna química; aquilo que nós temos por concreto é para ele um qualitativamente determinado (o

originário). No caso da carne, ele já concorda que nem todas as partes são iguais; mas diz que se chama carne por causa do número maior de um tipo de partículas que se misturaram com outras. Sim, cada coisa conteria todas as outras: água, ar, ossos, frutas etc., e vice-versa, a água conteria carne enquanto carne, ossos etc. Até a esta multiplicidade de princípios, portanto, retrocede Anaxágoras. O sensível surgiu apenas pela combinação de todas aquelas partículas, na qual, então, um tipo de partículas possui uma preponderância, de modo que em tudo há de tudo. As homeomerias, das quais um tipo se concentra mais em determinado lugar, fazem com que o todo nos apareça como este determinado.¹⁵⁸

Este ponto de vista é bem diferente da representação de Tales e Heráclito, onde não apenas a possibilidade, mas também a realidade, está na base da transformação de uma coisa em outra. No processo de Heráclito a base reside na possibilidade de estas mesmas diferenças qualitativas poderem transformar-se em outra coisa; esta transformação é uma determinação interessante. Transformar deve ser tomado num duplo sentido, segundo a existência e segundo o conceito. Se entre os antigos se fala de transformação, toma-se isto como se se pensasse na transformação segundo a existência, examinando-se então se, por exemplo, a água, através de processos químicos, como calor, destilação etc., pode ser transformada em terra; ali então a química finita tem seus limites. Outra coisa, porém, é a transformação segundo

O conceito e este é o sentido em Heráclito e em todos os filósofos antigos. Não é nas retortas que, por exemplo, se pode obter que a água se transforme em tempo, em espaço; mas esta passagem de uma qualidade para outra é a que justamente é visada nestas filosofias. Ocorre em cada idéia filosófica que a água se transforma em ar — isto significa que esta é a última união no conceito: que um não pode ser sem o outro, que o outro lhe é necessário e que nada pode subsistir independente, fora desta unidade — que a vida da natureza é que um se

¹⁵⁸ Aristóteles, *Fís.*, I, 4; *Metf.*, IV, 5.

relacione com o outro. Imagina-se comumente que, quando se retira a água, as plantas e os animais passariam mal — mas as pedras poderiam permanecer; da mesma maneira, se poderia, por exemplo, retirar o azul e o verde e o vermelho, contudo, permaneceriam. Isto se pode mostrar com facilidade empiricamente; diz-se que cada coisa é qualitativamente para si. Mas isto ocorre apenas segundo a existência; segundo o conceito, estão apenas misturados; esta é a necessidade interna. Isto também se pode observar nos seres vivos; aí as coisas acontecem de maneira diferente, pois aí o conceito chega à existência: arrancando-se o coração também se arruína o pulmão etc. A natureza só existe desta maneira na unidade, assim como o cérebro só é na unidade com os outros órgãos.

Vemos que Anaxágoras — enquanto determina a essência absoluta como universal — abandona aqui a universalidade e o pensamento na essência objetiva ou na matéria. O em-si não é ser propriamente sensível. O primeiro elevar-se sobre o ser sensível é o negativo do mesmo, o não-sensível, quer dizer, o não-visível, o não-audível etc. — esta é a maior elevação dos físicos em geral ao não-sensível como simples negativo do ser-para-nós. Mas o positivo é que a essência que é, é ela mesma universal. O objetivo é *Nous*, mas para este o outro ser é uma mistura do simples que não é carne nem peixe, nem vermelho nem azul; mas este simples não é simples em si, mas consiste segundo sua essência em homeomerias; estas são tão pequenas que não podem ser percebidas. O fato de serem pequenas não suprime sua existência, mas elas são conservadas; mas o ente é para ser visível, ser cheirado etc. As homeomerias infinitamente pequenas desaparecem, sem dúvida, na representação mais exata; a carne, por exemplo, é ela mesma, mas é também uma mistura de tudo, isto é, não é simples. Continuando a análise, mostra-se logo a confusão desta representação; carne — tiremos o que não é carne, então ela é transformada; ou permanece, não podendo ser transformada. Uma tal representação se confundirá mais ou menos em si mesma. De um lado, cada figura é original, segundo seus elementos principais, e estas partes juntas compõem um todo corpóreo; mas este terá que ter em si tudo.

O *Nous* é então apenas o que liga e separa, o que "diacosmiza".¹⁵⁹ Baste-nos isto. A gente pode confundir-se facilmente com as homeomerias de Anaxágoras; mas as determinações principais devem ser, contudo, retidas.

As homeomerias são uma estranha representação. Como se liga esta ao outro princípio de Anaxágoras? Se referimos isto ao princípio do entendimento, então vemos que estas representações sobre o individual são mais conseqüentes do que parecem à primeira vista. Na medida em que o entendimento é o que se determina a si mesmo, o conteúdo é fim, conserva-se na relação com o outro; ele não surge nem desaparece, ainda que esteja em atividade. A representação de Anaxágoras de que os princípios concretos subsistem e se conservam é, portanto, conseqüente. Ela sobressume surgir e desaparecer; só há mudança que é junção ou dissolução de elementos individuais. Os princípios são concretos, plenos de conteúdo — desta maneira, muitos fins; na mudança que se processa, conservam-se, pelo contrário, os princípios. A mudança é exterior — combinação ou separação; igual só se junto com igual. A mistura caótica é, sem dúvida, a união de desiguais; isto, porém, é apenas justaposição, não uma figura individual e viva: esta se conserva, ligando igual com igual. Por mais grosseiras que sejam estas representações, elas, contudo, correspondem ainda propriamente ao *Nous*.

3. RELAÇÃO DE AMBOS OS LADOS

No que agora se refere à simples *relação* do *Nous* com esta matéria, devemos dizer que ambos, sob o ponto de vista especulativo, não estão postos numa unidade. Pois esta não é posta como um e o conceito não penetrou nela mesma. Aqui, em parte, os conceitos tornam-se superficiais. O *Nous* é a alma que a tudo move; "ele está como alma nos animais, tanto nos grandes como nos pequenos, nos bons e nos maus".¹⁶⁰ Mas como alma do mundo, como sistema orgânico do todo — o entendimento no real permanece, em Anaxágoras, pura

¹⁵⁹ Original grego: *aiakosmdti* = formar, construir. (N. do E.)

¹⁶⁰ Aristóteles, *Dn Alma*, I, 2.

letra. Para o vivo enquanto vivo, no qual a alma era concebida como princípio, os antigos não exigiam mais outro princípio (pois ela é aquilo que se move a si mesmo), mas exigiam para a determinidade que é o animal como momento no sistema do todo, novamente o elemento universal da determinidade. Anaxágoras nomeia o entendimento como tal princípio; efetivamente, deve o conceito absoluto ser reconhecido como tal, enquanto é a essência simples, o igual a si mesmo em suas diferenças, aquilo que se divide em dois, que põe a realidade. Não se encontra sinal algum de que Anaxágoras tivesse apontando o entendimento no universo ou que o tivesse compreendido como um sistema racional; os antigos dizem expressamente que deixou estar isto assim; como se nós disséssemos que o mundo, a natureza *é* um grande sistema; que o mundo está sabiamente instalado ou que existe universalmente a razão. Com isto nada vemos ainda na realização desta razão, nem captamos a compreensibilidade do mundo.

O *Nous* de Anaxágoras é ainda formal, ainda que tenha reconhecido a identidade do princípio, com sua explicitação. Aristóteles¹⁶¹ reconhece a insuficiência do *Nous* de Anaxágoras: "Não há dúvida de que Anaxágoras precisa do *Nous* para formar seu sistema do mundo (*kosmopoítan*): a saber, quando está num impasse para demonstrar a necessidade de uma coisa (quando deve apontar as razões da necessidade), apela a ele; de resto usa ele para a explicação qualquer outra coisa antes que o *Nous*".

Que o *Nous* de Anaxágoras permaneceu algo formal não foi apontado em parte alguma de maneira mais completa como na conhecida passagem do *Fédon* de Platão, passagem que é digna de nota para a filosofia de Anaxágoras. Em Platão, Sócrates aponta de maneira mais definida o que importa aos dois, o que lhes é o absoluto e por que Anaxágoras não lhe basta. Cito isto porque nos pode introduzir de modo geral no conceito principal que reconhecemos na consciência filosófica dos antigos. Sócrates possui uma relação muito próxima com o *Nous*;

¹⁶¹ Aristóteles, *Afeto*., 1, 4.

as determinações do *Nous* são-lhe atribuídas. Platão faz Sócrates narrar (isto é também um exemplo de sua prolixidade e que torna a coisa meio longa) o que lhe acontecera com Anaxágoras. As formas principais que se manifestam em Sócrates vemos também nisto. "Quando um dia ouvi a leitura de um texto de Anaxágoras, em que ele diz que o entendimento é o ordenador do mundo e a causa", o determinado em si e para si que produz a realidade, "alegrei-me com uma tal causa; e eu imaginei que se as coisas fossem de tal modo que o conceito distribuísse toda a realidade, pondo cada coisa como fosse o melhor" — o fim estaria demonstrado. "Se alguém quisesse encontrar a causa do indivíduo, como se torna, como desaparece e como é, então teria que procurar em cada um como melhor fosse para ele, para ser ou de alguma maneira ser passivo ou ativo." Que o entendimento seja a causa ou que tudo seja feito da melhor maneira possível significa a mesma coisa: isto se determinaria mais a partir da oposição. E mais: "Por esta razão o homem não deveria contemplar (*skopein*), tanto a partir de si como a partir de todo o resto, apenas aquilo que é o melhor e o mais perfeito; e seria também necessário que este também soubesse o pior, pois a ciência de ambas é uma e a mesma. Pensando assim alegrei-me por poder acreditar ter encontrado em Anaxágoras um mestre da causa do ente (*tōn ónton*) — do bem —, bem como eu esperava (*katà noun etnautōi*)". Portanto, "esperava que ele me dissesse se a terra era plana ou redonda, e, tendo-me dito isto, me explicasse a causa e a necessidade deste fato, mostrando que uma ou outra seriam o melhor; e se me dissesse que ela estava no centro do universo, que me explicasse então que era melhor que ela estivesse no centro" — isto é, seu fim, que é determinado em si e para si, e não a utilidade como fim determinado exteriormente. "E, depois de ter-me mostrado isso, preparei-me para que ele não me viesse com outras espécies de causas (outras causas eu não queira); a mesma explicação eu esperava para o sol, a lua e outras estrelas, suas velocidades relativas, revoluções e outros movimentos característicos. Enquanto para coisa particular e para tudo em comum mostrava a causa, pensava eu que ele explicaria de cada um o melhor

e de tudo o melhor para todos" — a idéia livre, sendo, em si e para si, o absoluto fim último. "Por nada eu teria abandonado esta esperança e tomei entusiasmado estes escritos; li-os o mais depressa possível, para, com a maior rapidez, chegar a conhecer o bem e o mal. Esta bela esperança, no entanto, muito cedo me deixou, quando vi que o homem nem usa o pensamento (*Nous*) nem quaisquer outras razões para formar (*diakosmein*) as coisas, recorrendo, em vez disso, ao ar, ao fogo, à água e a muitas outras coisas absurdas." Vemos aqui como se opõe ao melhor, ao que é segundo o entendimento, aquilo que chamamos de causas naturais, como em Leibniz as *causae efficientes* e *finales*. Isto explica ainda Sócrates, na prisão, uma hora antes de sua morte, da seguinte maneira: "A mim parecia que ele procedia da mesma maneira como se alguém dissesse que Sócrates faz tudo o que faz com inteligência e se então procurasse indicar os motivos de tudo o que faço, dissesse primeiro que aqui estou sentado porque meu corpo se constitui de ossos e tendões, que os ossos são sólidos e que estão articulados (*diaphyás*), e que os tendões são capazes de se estender e contrair, que os músculos circundam os ossos com a carne, e a pele envolve tudo; e se ainda recorresse, para explicar as causas de nosso diálogo, a causas como os sons e o ar e o ouvido e mil outras coisas, mas esquecesse de apontar a verdadeira causa (a livre determinação para si a que se subordina o puramente exterior e mecânico), a saber, que, pelo fato de os atenienses considerarem melhor condenar-me, também eu considerar como melhor e mais justo ficar aqui sentado e suportar a pena que eles decidiriam" (devemos lembrar que um de seus amigos tudo preparara para a fuga de Sócrates, mas que este descartara isto), "pois há quanto tempo então já meus ossos e tendões estariam em Mégara ou na Beócia, levados pela opinião do melhor, se eu não considerasse por mais justo e melhor submeter-me ao castigo que o Estado me impõe, em vez de fugir e ir-me embora". Platão contrapõe, aqui, de maneira acertada, os dois tipos de razão e causa: a causa resultante de fins e a causa exterior (explicação química, mecanicismo etc.), para descobrir a falsidade que aqui se põe, no exemplo de um

homem com consciência. Anaxágoras tinha a impressão de determinar aqui um fim, de dele querer partir; deixa isto, porém, novamente de lado e passa para causas inteiramente exteriores. "Chamar, porém, aquilo (os ossos e tendões) de causas é inteiramente inadequado (errado). Se, porém, alguém vem e me diz que, sem ter tais ossos e tendões e todo o resto que tenho, eu nada poderia fazer daquilo que tenho por melhor (*tà dóxantá moi*), tem ele toda razão. Mas que faça por tais causas o que faço e que com inteligência faço, que eu não o faça por escolha do melhor (*tei tou beltístou hairései*) — afirmar isto é uma grande leviandade; isto significa não saber fazer a diferença entre a verdadeira causa (*tò áition toi ónti*) e aquilo sem o qual a causa não poderia ativar-se" — a condição. E isto que Platão diz de Anaxágoras, que o *Nous* é apenas formal e que assim permanece.

Isto é um bom exemplo que nos mostra que sentimos a falta do fim em tais tipos de esclarecimento. Mas, de outro lado, não é um bom exemplo, porque foi tomado do domínio do arbítrio consciente de si — consideração e não fim sem consciência. 1) Neste julgamento do *Nous* de Anaxágoras podemos ver expresso, de modo geral, que Anaxágoras não aplicou na realidade o seu *Nous*. Mas, 2) o elemento positivo no julgamento de Sócrates parece-nos também, de outro lado, insuficiente, enquanto passa para o extremo oposto, exigindo causas para a natureza que não parecem estar nela, mas que estão fora dela, na consciência como tal. Pois o que é bom e belo é, em parte, pensamento da consciência como tal; fim e agir segundo um fim é primeiro um agir da consciência, não da natureza. Ou, na medida em que fins são postos na natureza, o fim enquanto fim situa-se fora dela; como tal não está ele nela mesma (isto faz parte de nosso juízo), mas na natureza estão apenas aquelas que chamamos causas naturais e para compreendê-la precisamos procurar e indicar apenas causas imanentes a ela. Conforme isto, distinguimos, por exemplo, em Sócrates o fim e a razão de seu agir com consciência e as causas de seu agir real; este último o procuraríamos, sem dúvida, em seus ossos, tendões, nervos etc.

Enquanto condenamos a consideração da natureza segundo fins — como nossos pensamentos, e não como ser da natureza —, afastamos da consideração da natureza, portanto, a consideração teleológica em geral arbitrária; por exemplo, o capim cresce para que os bichos o devorem — e estes são e devoram capim para que nós o devoremos. O fim das árvores seria que seus frutos fossem consumidos e que dessem lenha para a calefação; muitos animais possuem pêlos para vestidos quentes; o mar em climas nórdicos arrastaria troncos para a praia, porque essas praias não têm lenha; os habitantes, portanto, a obteriam assim etc. Representado assim, o fim, o bem situa-se fora da coisa mesma. A natureza da coisa não é então considerada em si para si, mas apenas em relação a um outro com que nada tem a ver. A árvore, o capim são para si como seres naturais; e a finalidade, por exemplo, que o capim seja devorado, nada tem a ver com o capim enquanto capim — como nada tem a ver o animal com o fato de o homem vestir suas peles.

E esta consideração da natureza como tal que Sócrates parece não encontrá-la em Anaxágoras. Mas este sentido de bem e de finalismo que nos é costumeiro, em parte, não é o único e não é o sentido de Platão; em parte, também este é necessário. Nós devemos, 1) representar o bem ou o fim de maneira tão unilateral que nós, uma vez postos no ser como tal que os representa, os pomos em oposição aos entes; mas devemos, uma vez libertados desta forma, tomá-los segundo a essência deles — então é universal, gênero, a idéia da essência inteira. Esta é a verdadeira causa, mas causa que se volta sobre si: fim, enquanto universal, como algo primeiro que é em si, de onde parte o movimento e que se torna em resultado — não apenas fim na representação antes que seja sua realidade efetiva, mas também na realidade. O devir é o movimento pelo qual se torna a realidade e a totalidade; no animal, na planta, sua essência é o gênero — é como o universal que começa seu movimento e o que produz. Esta totalidade é todo (planta, animal etc.), mas este todo não é produto que vem de estranho, mas seu próprio produto; é o que primeiro está

presente, o primeiro, o que se produz a si mesmo. Assim chama-se fim; é como universal, como em seu devir enquanto ente. A idéia não é uma coisa particular que tivesse um conteúdo outro que a realidade ou que parecesse bem diferente. Este universal, a), enquanto ainda não produzido é fim: germe, semente, criança, não é ainda como fim realizado — universal como tal; b) o que produz seu movimento, a realização é o mesmo: torna-se o que já em si é — planta, animal. A oposição é apenas oposição formal da possibilidade e da realidade efetiva; a substância em ação que impulsiona e o produto são a mesma coisa. Esta realização, este movimento, passa através da oposição; o negativo neste universal é este processo, este movimento mesmo. O gênero, o universal se opõe como individual ao individual e ao universal. Assim o gênero se realiza no que é vivo, na oposição dos sexos opostos; sua essência, porém, é o gênero universal. Eles, enquanto indivíduos, visam sua autoconservação como indivíduos, comendo, bebendo etc., mas o que com isto realizam é o gênero. Os indivíduos se sobressumem, apenas o gênero é o que sempre é produzido; a planta produz apenas a mesma planta — o universal é a razão (o motivo).

2) De acordo com o que foi exposto, é preciso determinar o que simplesmente foi chamado de causa natural, daquilo que se chamou causa final. Se isolo a individualidade e apenas a olho como movimento e os momentos da mesma, então aponto o que são causas naturais. Por exemplo: de onde surgiu *este* ser vivo? Pela sua geração através de pai e mãe. Qual é a causa destas frutas? A árvore que assim destila os sucos para que precisamente resulte tal fruta. Respostas deste tipo apontam a causa, isto é, a individualidade oposta à individualidade; mas sua essência é o gênero. Mas a natureza não pode produzir a essência como tal. O fim da geração é o sobressumir da individualidade do ser; mas a natureza, que na existência realiza este sobressumir da individualidade, não põe, em seu lugar, o universal, mas uma outra individualidade. Os ossos, tendões etc., produzem um movimento; são causas, mas são através de outras causas, e assim ao infinito. O universal, porém, capta-os como momentos que,

sem dúvida, aparecem como causas no movimento, mas de maneira tal que a razão destas partes mesmas é o todo. Eles não são o primeiro, mas o resultado, no qual se transformam os sucos das plantas etc., é o primeiro; como no surgir em que apenas aparece como produto, como semente que constitui o começo e o fim, mas um outro indivíduo; a essência, porém, é a mesma.

3) Um tal gênero é, porém, ele mesmo um gênero determinado, relaciona-se essencialmente a um outro; por exemplo, a idéia da planta se relaciona com a idéia de animal. O universal move-se para diante. Que as plantas são devoradas por animais parece uma finalidade exterior; isto é a limitação delas como gênero. O gênero da planta possuía totalidade absoluta de sua realização no animal, o animal no ser consciente, assim como a terra na planta. Isto é o sistema todo — cada momento passando para o outro. Isto é o duplo modo de considerar: a) cada idéia é círculo em si mesma — planta, animal, o bem de sua espécie; b) o bem universal — isto é, o momento ali dentro. Se considero o animal apenas como tendo finalidade exterior, feito para outro, sou unilateral; ele é essência, universal em si e para si. Mas é também unilateral que a planta seja apenas em si e para si, produto da natureza, fim em si mesma, fechada em si, apenas voltando-se sobre si — também não nesta particularidade de ser devorada, ser vestimenta etc. É círculo, completo em si, mas cuja complementação é, ao mesmo tempo, um passar para um outro círculo — uma espiral, cujo ponto central para onde retrocede se localiza imediatamente na periferia de um círculo mais alto que o enlaça.

O fim (o bem) é, portanto, aquele universal; é bom, do mesmo modo, seu universal (o bem comum). Sócrates fala sempre do melhor, do fim. Esta forma do fim é aquilo em que aparece, em Sócrates, aquilo que chamamos *Nous*. Se dissermos que a natureza das coisas deve ser reconhecida segundo o conceito, então o conceito é a consideração independente, autônoma das coisas. O conceito é aquilo que as coisas são em si mesmas e para si mesmas. Ele realiza-se a si mesmo, modifica-se; mas é isto a fim de, na imbricação com os outros,

conservar-se a si mesmo. Ele contém a relação das causas naturais. Este conceito é o fim. O fim é primeiro determinação (segundo a representação) que se situa fora das coisas; assim as coisas são úteis, são para um fim. Mas esta determinação não é própria delas, mas uma determinação que lhes é estranha. No fim não devemos representar-nos alguma coisa a que o fim fosse exterior. Assim falamos em fim último do mundo; ele é o imanente. Do mesmo modo, porém, pode-se pensar isto de maneira exterior.

Estas elucidações são aqui necessárias. Pois, deste ponto de vista, vemos a idéia especulativa passar mais para o universal — antes enunciada como o ser e os momentos e movimento também enunciados como sendo. Nesta passagem, devemos evitar que terminemos acreditando que com isto abandonamos o ser e passamos para a consciência como oposta ao ser — deste modo o universal perderia inteiramente sua significação especulativa —, mas o universal é imanente à natureza. É este o sentido em questão quando nos representamos que o entendimento, o pensamento (*Nous*) faz o mundo, ordenando-o etc. — como é a atividade da consciência individual, situação na qual eu estou aqui num lado, e em minha frente, opondo-se a mim, uma realidade efetiva, matéria que eu formo, que divido desta e daquela maneira, que ordeno; mas o universal, o pensamento deve permanecer na Filosofia, sem esta oposição. Ser, puro ser, é ele mesmo universal, se nisto temos presente que ser é absoluta abstração, puro pensamento. Mas ser, enquanto é assim posto como ser, possui a significação daquilo que se opõe a este ser-refletido em si mesmo, ao pensamento; a lembrança é nossa, oposta ao ser. Mas, assim, o universal tem a reflexão imediatamente em si mesmo.

Até aqui propriamente chegaram os antigos; parece ser pouco. "Universal" é uma determinação precária, cada um sabe do universal; mas dele não sabe enquanto é essência. Até à invisibilidade do sensível (supra-sensível) chega, sem dúvida, o pensamento, mas não até à determinação positiva — o absoluto sem predicado é o puramente negativo —, ponto até ao qual chegou a representação

dos dias atuais, mas não até ao positivo em que realmente é pensado como universal. Assim vemos, portanto, em Anaxágoras, o *Nous* como o universal, absoluto, que põe conteúdo por si mesmo e nele se conserva.

Com este achado do pensamento encerramos a primeira seção. Com este princípio penetramos no segundo período. A safra do primeiro período não é muito grande. Alguns pensam, sem dúvida, que nisto há ainda uma sabedoria particular. Mas o pensar ainda é jovem, as determinações são ainda pobres, abstratas, precárias; o pensar possui aqui apenas poucas determinações e estas não podem perdurar. O princípio da água, do ser, do número etc., não perdura; o universal deve surgir para si. Apenas em Anaxágoras vemos determinado o universal como a atividade que a si mesma se determina.

Devemos ainda considerar a relação do universal enquanto oposto ao ser ou à *consciência* como tal, *em sua relação com o ente*. Esta relação da consciência é determinada pelo modo como ele determinou a essência. Sobre isto nada de satisfatório pode ser encontrado, já que ele, a) de um lado, reconheceu o pensamento enquanto essência, sem, porém, realizar este pensamento mesmo na realidade; de maneira tal, b) que esta é sem pensamento para si, enquanto uma multidão imensa de homeomerias, isto é, enquanto uma infinita multidão de seres-em-si sensíveis, mas que assim é o ser sensível, pois o ser existente é um amontoado de homeomerias. O mesmo caráter múltiplo pode ter a relação da consciência com a essência. Assim, Anaxágoras pode também dizer que a verdade está apenas no pensamento e no conhecimento racional — mas do mesmo modo a percepção sensível, pois nesta estão as homeomerias e elas mesmas são em si.

Assim encontramos dele, a) em Sexto,¹⁶² que o entendimento (*logos*) é o critério da verdade: "Os sentidos não podem julgar a verdade, por causa de sua fraqueza" — fraqueza, pois as homeomerias são infinitamente pequenas; os sentidos não conseguem captá-las, não sabem que devem ser algo ideal,

¹⁶² *Contra os Matem.*, VII, §§ 89-91.

pensado. Um conhecido exemplo disto deu ele, afirmando "que a neve é preta, pois é água e a água é preta"; ele colocou aqui, portanto, a verdade num fundamento.¹⁶³

b) Anaxágoras teria dito que algo estaria entre a oposição (*antipháseos*), de tal modo que, portanto, tudo seria não-verdadeiro; pois, enquanto os lados da oposição estão misturados, o que foi misturado não é nem bom nem mau e, por conseguinte, nada é verdadeiro.¹⁶⁴ Assim, em outra passagem, cita Aristóteles¹⁶⁵ que um de seus apotegmas contra seus alunos teria sido que as coisas seriam (para eles) assim, como eles as percebem (como lhes aparecem). Isto pode referir-se ao fato de que, enquanto o ser existente é um amontoado de homeomerias que são a essência existente, a percepção sensível toma as coisas como na verdade são.

Mas com isto não se pode fazer muita coisa. Aqui, porém, começa um desenvolvimento mais determinado da relação da consciência com o ser, o desenvolvimento da natureza do conhecimento enquanto conhecimento do verdadeiro. O espírito progrediu até expressar a essência como pensamento. Assim, portanto, é a essência enquanto é na consciência como tal — em si, mas também na consciência. Esta é apenas o ser, na medida em que a consciência a conhece; e somente esta é a essência: o saber a respeito dela. O espírito não deve mais procurar a essência em algo estranho, mas em si mesmo; pois o que de resto parece estranho é pensamento, isto é, a consciência tem esta essência em si mesma. Mas esta consciência oposta é uma consciência individual. Com isto, efetivamente, o em-si está sobressumido; pois o ser-em-si é o não-oposto, o não-individual, mas o universal. E conhecido, não há dúvida; mas o que é, é apenas no conhecer, ou não há outro ser que o ser do conhecimento da consciência. Este desenvolvimento do universal, no qual a essência passa inteiramente para o lado da consciência, podemos ver na tão criticada sabedoria do mundo dos sofistas.

¹⁶³ Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, I, 13, § 33.

¹⁶⁴ Aristóteles, *Afeta*., IV, 7.

¹⁶⁵ *Ibid.*, IV, 5.

Podemos tomá-lo como sendo isto o fato de que a natureza negativa do universal agora se desenvolve.

(Preleções sobre a História da Filosofia, *pp.* 369, 379-404)

LEUCIPO DE MILETO

(NASCEU CERCA DE 500 A.C. -FLORESCEU CERCA DE 430 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

LEUCIPO NASCEU provavelmente em Mileto (segundo outros, em Eléia ou Abdera). É contemporâneo de Anaxágoras, dos sofistas e de Sócrates. Segundo uns, teve como mestre a Zenão; segundo outros, a Melisso. É freqüentemente associado a Demócrito. Aristóteles considera Leucipo o criador da teoria dos átomos, depois desenvolvida e elaborada por Demócrito. — Atribui-se-lhe a autoria de duas obras: A Grande Ordem do Mundo e Sobre o Espírito. A última, no entanto, pode ter sido apenas uma seção da primeira.

A - FRAGMENTOS

Trad. de José Cavalcante de Souza

1. AQUILES, Introdução, 1, 13 (DK 67 B 1).

A. GRANDE ORDEM DO MUNDO (título de um livro atribuído a Demócrito em Aquiles, Introdução, 2, 13).

Ia. Papiro Hercul. 1788 (DK 67 B Ia).

Átomos (i. e., não-cortáveis), maciços (i. e., unidades), grande vazio, seção, ritmo (i. e., forma), contato, direção, entrelaçamento, turbilhão (termos encontrados num papiro restaurado, em que Demócrito é acusado de plagiar A Grande Ordem do Mundo de Leucipo).

2. AÉCIO, 1, 24, 4 (DK 67 B 2).

Diz (Leucipo) no livro Sobre o Espírito: Nenhuma coisa se engendra ao acaso, mas todas (a partir) de razão¹⁶⁶ e por necessidade.

¹⁶⁶ No grego, *logos*. (N. do T.)

B - CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Trad. de Ernildo Stein

LEUCIPO É FUNDADOR do célebre sistema *atomístico*, o qual, novamente despertado em tempos bem recentes, valeu como o princípio da pesquisa natural racional. Se tomarmos este sistema por si, ele é, sem dúvida, precário, e pouca coisa nele pode ser encontrada. Mas deve ser atribuído como grande mérito a Leucipo o fato de ele ter, como é expresso em nossa física corrente, distinguido as qualidades universais dos corpos das coisas sensíveis. A qualidade universal chama-se especulativa, pelo fato de ele ter determinado o elemento corpóreo através do conceito ou pelo fato de ter determinado a essência do corpo, efetivamente de modo universal; Leucipo concebeu a determinidade do ser não daquele modo superficial, mas de maneira especulativa. Quando se diz que o corpo possui esta qualidade universal, por exemplo, a figura, a impenetrabilidade, o peso, então a gente imagina que a representação indeterminada "corpo" é a essência e sua essência algo diferente que estas qualidades. Mas, sob o ponto de vista especulativo, a essência são justamente as determinações universais, ou elas são o conteúdo abstrato e a realidade da essência. Ao corpo nada resta enquanto tal para a essência que a pura individualidade — sendo esta a determinação da essência. Mas ele é unidade de opostos, e a unidade enquanto unidade destes predicados constitui sua essência, ou elas são essencialidades — os conceitos universais são essência ou são entes em si.

Lembre-mo-nos de que já vimos que na filosofia eleática o ser e o não-ser se apresentam como oposição: só o ser é, o não-ser não é. Para o lado do não-ser cai tudo que é negativo enquanto tal, como o movimento, a mudança, o pensar etc. — tudo isto são determinações que são suprimidas, quando se afirma que apenas o ser é. Ser ainda não é a unidade a caminho do retorno a si ou já definitivamente retornado, como o movimento de Heráclito e o universal. Do

lado do qual se afirma que, na percepção sensível imediata, caem a diferença, a mudança, o movimento etc., pode ser dito que a afirmação de que é apenas o ser tanto contradiz aos olhos como ao pensamento. Pois é este nada que os eleatas suprimiram; possuem estes dois momentos, ambos têm valor igual. Ou, na idéia de Heráclito, ser e não-ser são o mesmo. Isto esclarece a significação seguinte, se a separarmos novamente desta unidade: O ser é, mas o não-ser, já que é um com o ser, também é do mesmo modo; ou ser é tanto predicado do ser como do não-ser. E isto que afirma Leucipo; o que, na verdade, estava presente nos eleatas, Leucipo afirma como sendo ente.

O ser e o não-ser, porém, ambos expressos com a determinação de algo objetivo ou como são na intuição sensível, são, então, a oposição do pleno e do vazio (*tò pléres kai tò kenón*). O vazio é o nada posto como ente; o pleno, porém, a ele oposto, o ser posto como objeto enquanto tal. Isto são essências fundamentais e produtos e todos¹⁶⁷ — ser-para-outro e reflexão-em-si, apenas sensível, não determinado em si; pois o pleno é igual a si mesmo como o vazio.

O pleno é indeterminado, possui o átomo como seu princípio. O absoluto é o átomo e o vazio (*tà átoma kai tò kenón*); isto é uma determinação importante, ainda que precária. O princípio, portanto, é que o átomo e o vazio são o verdadeiro, o ente-em-si-e-para-si. Não apenas os átomos, como falamos, não apenas este um sozinho, como nós o representamos, por exemplo, flutuando no ar — o que está "entre" é do mesmo modo necessário, este nada; e isto eles determinaram como o negativo, como o vazio. E isto então a primeira manifestação do sistema atomístico.

Deste princípio em si mesmo devemos apontar agora, mais exatamente, suas determinações, suas significações.

a) O primeiro é o *um*, a determinação do *ser-para-si*; esta determinação não tínhamos ainda. Em Parmênides, é o ser, o universal abstrato; em Heráclito, é o processo; em Leucipo, encontramos agora a determinação do um, do ser-

¹⁶⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1, 4.

para-si. Parmênides diz que o nada não é; em Heráclito, o ser e o nada estavam num processo; Leucipo tem também o positivo como o um que-é-para-si o negativo como o vazio.

O ser-para-sí é uma determinação essencial e necessária do pensamento. O princípio atomístico não passou, por este lado deve sempre ser. O um é agora e é sempre e deve aparecer em cada filosofia lógica, como momento essencial,¹⁶⁸ mas não como último. A determinação concreta do um, da unidade, do ser é então aquela segundo a qual o um é o ser-para-si; este é ser, simples relação consigo mesmo, enquanto ser. Mas também é importante que o ser-para-si seja também determinado de maneira mais rica; é relação consigo, através da negação do ser-outro. Quando digo eu sou para mim, então não apenas sou, mas nego em mim todo o resto, excludo-o de mim enquanto aparece como exterior. É a negação do ser-outro — isto é negação contra mim. Assim o ser-para-si é negação da negação e esta é, como eu designo, a negatividade absoluta. Eu sou para mim, então nego o ser-outro, o negativo; esta negação da negação é, portanto, afirmação. Esta relação comigo no ser-para-si é, assim, afirmativa, é ser, que do mesmo modo é resultado, mediado através de um outro — mas através da negação do outro; nisto está contida a mediação, mas uma mediação que igualmente foi sobressumida.

O ser-para-si é um grande princípio. O devir é apenas a passagem do ser para o nada e do nada para o ser, onde tudo é negado; mas o fato de algo ter sido posto, de ambos serem, simplesmente junto a si, isto é o princípio do ser-para-si que em Leucipo se tornou consciência, determinação absoluta. E o processo do ser, devir. Ao nível lógico, vem então primeiro o existir.¹⁶⁹ Este é, porém, o que aparece, a aparência; faz parte da esfera do fenômeno e não pode assim tornar-se princípio da Filosofia. O desenvolvimento da Filosofia na história deve corresponder ao desenvolvimento da Filosofia lógica, mas nesta deve haver

¹⁶⁸ *Lógica*, liv. I, seção 2, cap. 3; cf. parte 5, pág. 372 ss.

¹⁶⁹ *Lógica*, liv. I, seção 1, cap. 2; cf. parte 5, pág. 115 ss.

passagens que, no desenvolvimento na história, desaparecem. Se se quisesse, por exemplo, transformar a existência num princípio, então seria aquilo que nós temos na consciência: São coisas, estas são relativas, elas estão aí, são finitas e possuem uma relação uma com a outra; é a categoria de nossa consciência destituída de pensamento.

Em Leucipo vemos então aquele princípio; é isto que importa. Em Leucipo o um é ainda o um abstrato. O princípio é, sem dúvida, ainda muito abstrato, ainda que tenda a tornar-se concreto; mas nisto as coisas caminham ainda muito precariamente. A determinação essencial é o um em face da unidade, do ser; em outra forma, a individualidade (o átomo é o individual, indivisível, a determinação da subjetividade) — o universal em face da individualidade, da subjetividade. E disto que se trata em todas as coisas; estas são as grandes determinações e a gente apenas sabe o que possui nestas determinações precárias, quando também se reconhece no concreto, que também aí são a coisa mais importante. Por exemplo, na liberdade, no direito, na lei e na vontade, trata-se apenas desta oposição de universalidade e particularidade. O espírito também é átomo, um; mas, enquanto um em si, infinitamente pleno.

Em Leucipo e Demócrito esta determinidade permaneceu física; aparece também no mundo do espírito. Na esfera da vontade pode surgir o ponto de vista de que no Estado a vontade particular, enquanto átomo, é o absoluto. Estas são as teorias mais novas sobre o Estado que também se fizeram valer praticamente. O Estado deve repousar sobre a vontade universal, diz-se, esta é a vontade que é em si para si ou a vontade do particular; o último é atomístico, assim o *Contrato Social* de Rousseau. Tudo isto provém da determinação do pensamento do um.

O princípio do um é totalmente ideal pertence inteiramente ao pensamento, mesmo se se quisesse dizer que os átomos existem. O átomo pode ser tomado de modo material, mas ele é não-sensível, puramente intelectual; os átomos de Leucipo não são as *moléculas*, as partes minúsculas da Física. Aparece assim, em Leucipo, a representação de que "os átomos são invisíveis"

(*aórata*), de que não podemos vê-los "por causa da pequenez de sua corporalidade",¹⁷⁰ — como nos tempos atuais se fala das *moléculas*. Mas isto é apenas um subterfúgio;

O um não se pode ver, porque é um elemento abstrato do pensamento. Com lentes e medidores não se pode mostrar o átomo (o mesmo acontecendo com as qualidades sensíveis do ver e ouvir); o que se mostra é sempre matéria que é composta. Assim quer-se, em tempos recentes, investigar, através do microscópio, o interior — a alma —, atingi-lo no elemento orgânico, particularmente vê-lo e senti-lo. O princípio do um é, portanto, inteiramente ideal, não, porém, como se estivesse apenas na mente, na cabeça, mas assim que o pensamento é a verdadeira essência das coisas. Leucipo também o entendeu assim, e sua filosofia não é, de maneira alguma, empírica. Tennemann diz, pelo contrário, bem erradamente: "O sistema de Leucipo é o oposto do sistema eleático; ele reconhece o mundo da experiência como o único real objetivo e os corpos como a única espécie de seres". Mas o átomo e o vazio não são coisas da experiência. Leucipo diz: Não é pelos sentidos que tomamos consciência do verdadeiro — idealismo no sentido mais alto, não idealismo subjetivo.

b) "Indivíduo" é a tradução de "átomo", ainda que assim apenas nos representemos, nisto, imediatamente um singular concreto. Estes princípios devem ser altamente respeitados, pois constituem um progresso, mas o aspecto insuficiente se manifesta, tão logo avancemos mais com eles. A outra representação de tudo que é concreto e efetivamente real é: "O pleno não é algo simples, mas é algo infinitamente múltiplo. Estes infinitamente *muitos* movem-se no *vazio*; pois o vazio é. Sua combinação constitui o originar-se" — isto é, de uma coisa existente que é para os sentidos — "a dissolução e separação constituem o desaparecer". Todas as outras categorias têm seu lugar aqui. "A atividade e passividade consistem no fato de tocarem-se; mas seu contato não faz com que se tornem um, pois, daquilo que é realmente (abstratamente) um,

¹⁷⁰ Aristóteles, *Sobre a Geração e Corrupção*, I, 8.

não se origina uma multidão, nem daquilo que é realmente (abstratamente) múltiplo se origina um." Ou: "Não são efetivamente nem passivos nem ativos, estão relacionados entre si; isto é, são um entre si, e não absolutamente muitos, isto é, em sua multiplicidade, em si e para si, entes; mas a relação e separação, o vínculo da atividade e passividade são unicamente o vazio" — algo puramente negativo para eles, quer dizer, o estranho para eles; sua relação é algo diferente que eles. Assim, por exemplo, quando conto uma, duas, três moedas etc.; isto não é atividade destas moedas nem uma passividade; permanecem o que são, não é uma relação entre elas. Os átomos, portanto, estão separados, mesmo na união aparente daquilo que chamamos coisas, pelo vazio. Este vazio é também o princípio do movimento; os átomos movem-se no vazio; e isto é como que uma solicitação deles a preencher este vazio, a negá-lo. Isto são suas proposições.¹⁷¹

Vemos que estamos imediatamente nos limites destes pensamentos; pois, onde se deveria falar de relação, saímos deles. 1) Primeiramente o *pensado* é, como já foi lembrado, o ser e o não-ser, e *representados* como distintos em relação recíproca (pois em si não possuem diferença) o pleno e o vazio — o ser e o não-ser postos para a consciência. 2) O pleno tem, porém, do mesmo modo, a negatividade em si; é, enquanto um ser-para-si-mesmo um outro para si, que exclui o resto; é um e infinitamente muitos um. O vazio, porém, não é o que exclui, mas a pura continuidade; um e continuidade são as oposições. 3) Fixados ambos, desta maneira, nada é mais admissível para a representação que deixar flutuar, na continuidade que é, os átomos, ora separados ora unidos, de maneira tal que sua unificação é apenas uma relação superficial, uma síntese que não é determinada pela natureza do que foi unido, mas onde, no fundo, estes entes que são em si e para si ainda permanecem separados — nenhuma relação neles mesmos, mas isolamento.

Mas isto é comportamento inteiramente exterior; independentes, são ligados como independentes, permanecem independentes, sendo assim apenas

¹⁷¹ *Ibiãem.*

uma união mecânica. Tudo que é vivo, espiritual etc., é, assim, apenas unificação. Aqui mostra-se logo toda a precariedade. Mesmo ainda bem recentemente, principalmente através de Gassendi, foi renovada esta representação de átomos. Mas o mais grave é que assim se dá independência aos átomos, moléculas, pequenas partículas etc., tornando-se a unidade apenas mecânica; os átomos unificados permanecem reciprocamente exteriores, o laço que os une é apenas exterior — é uma pura justaposição.

Por mais precária que seja esta representação, não devemos nós I acrescentar o que é afirmado ultimamente, isto é, que um dia houve no tempo um tal caos, que houve um vazio cheio de átomos, que então depois se combinaram e ordenaram de tal modo que disto tenha surgido este mundo; pois o fato é, ainda agora e sempre, que o que-é-em-si é o vazio e o pleno. Justamente este é o lado satisfatório que a investigação da natureza encontrou em tais pensamentos, isto é, que nisto o ente é em sua oposição como pensado e é pensado enquanto oposto, e com isto é pensado como ente que é em si e para si. A atomística opõe-se como tal à representação de uma criação e conservação do mundo por um ser estranho. A investigação da natureza sente-se primeiro libertada, na atomística, pelo fato de não precisar aceitar uma causa do mundo. Pois, se o mundo é representado como criado e conservado, ele é representado como não sendo em si e tem seu conceito fora de si; isto é, ele possui uma causa estranha a ele, como tal ele não tem fundamento, só sendo compreensível a partir da vontade de um outro; assim como é, o mundo é contingente, sem necessidade e sem conceito em si. Na representação da atomística, porém, existe a representação do em-si da natureza como tal, isto é, o pensamento encontra-se a si mesmo nele; e isto é o que traz satisfação para o conceito justamente compreendê-lo, e pô-lo como conceito. Nos seres abstratos, a natureza tem a razão em si mesma, é simples, é para si. O ser sensível determinado, oposto a um ou enquanto oposto à consciência, deve ter uma razão: a causa é o oposto, a razão da unidade desta oposição — sua própria determinação. O átomo e o vazio

são conceitos simples. Porém, muito mais que este aspecto formal — o fato de terem sido levantados princípios simples absolutamente universais, a oposição do um e da continuidade, o fato de o pensamento neles se encontrar, na natureza, ou o fato de a essência ser algo pensado em si — mais que este aspecto formal nele não se pode ver nem achar.

Se partirmos de uma visão da natureza mais ampla, mais rica e exigirmos que também ela seja compreendida a partir da atomística, a satisfação logo termina; vê-se logo o inseqüente, o insuficiente, para, de algum modo, com ela poder progredir. Mas em si é preciso logo ultrapassar estes pensamentos. A oposição de continuidade e descontinuidade é o primeiro; são, porém, momentos do puro pensamento que este também deve logo ultrapassar. Pois estes negativos, estes um, não são em si para si; os átomos são indistinguíveis, iguais em si, ou sua essência é posta como pura continuidade — eles juntam-se, pelo contrário, *num* amontoado, e isto de modo imediato. A representação, sem dúvida, mantém-nos separados, dá-lhes um ser representado sob o ponto de vista sensível; mas são iguais, sendo a pura continuidade — o mesmo que é o vazio.

Mas o que é, é determinado concretamente. Onde vem esta determinidade, como cor, forma? Isto é algo inteiramente exterior e casual. Sente-se a falta da distinção determinada; o um, enquanto ser-para-si, perde toda determinidade. Se se admitem diversas matérias, elétricas, magnéticas, matéria de luz, girar mecânico das *moléculas*, então não se tem 1) preocupação alguma pela unidade, 2) não se diz palavra alguma racional sobre a passagem dos fenômenos — apenas restam tautologias.

c) Leucipo e Demócrito queriam ir mais longe; surgiu assim a relação, isto é, a supressão destes átomos, de seu ser-em-si-e-para-si. Que se queira explicar uma planta. Onde vem a determinação? Como se quer conceber a diferença a partir destes princípios? (No mundo político vem da vontade particular.) Em Leucipo, surgiu então a necessidade de uma *diferença mais determinada* que esta superficial diferença de união-separação; procurou introduzir a distinção,

acrescentando mais determinações aos átomos. É por isso que justamente são postos como desiguais e sua diferença é afirmada também como infinita. Leucipo procura determinar esta diferença mais claramente de três maneiras. Aristóteles cita¹⁷² que ele teria dito que os átomos são distintos 1) segundo a figura, como *A* de *N*; 2) pela ordem (lugar), como *AN* de *NA*; 3) pela posição, se estão em posição ereta ou se estão deitados, como *Z* e *N*. Daí viriam todas as diferenças. Vemos que também isto são novamente determinações exteriores, determinações indiferentes. Figura, ordem, posição são relações não essenciais — relações que não atingem a natureza da coisa em si, mas cuja unidade e relação estão apenas em um outro — indiferentes, não pelo conceito, relacionado com sua essência, o ser, indiferentes dos mesmos. Para si esta distinção já é inseqüente. Os átomos são o um absolutamente simples; são, comparados entre si, perfeitamente iguais; de figura e ordem nem se pode falar aqui; são entre si plenamente iguais, nem são capazes de uma tal diferença; portanto, sua posição não é diferença. Estas determinações; mas o simples é, enquanto aceito como independente — em matérias.

Aristóteles diz de Leucipo¹⁷³ "que ele queria aproximar o pensamento do fenômeno e da percepção sensível", afirmando que o nada tanto é como o ser, e isto está necessariamente no conceito; "e ele representou assim como ente, o movimento, o surgir e o desaparecer; devir que também é para a intuição sensível, também é em si, como uma separação e união dos átomos, do simples, do ente que é em si e para si. Mas isto não acontece, com efeito, nos átomos mesmos, mas em algo estranho neles; porque eles são puramente autônomos e sua essência não é o processo. Mas, quando avança e diz que o átomo tem forma *em si*, ele também consegue aproximar, assim, a essência da intuição sensível, mas não do conceito. E preciso avançar em direção da figuração, mas até lá há

¹⁷² Afeto/, I, 4.

¹⁷³ Sobre a Geração e Corrupção, I, 8.

ainda um longo caminho, o caminho da determinação da continuidade e da separação.

Leucipo limita a isto qualquer outra determinação; todas as outras determinações devem ser compreendidas a partir destas. Assim vemos, por exemplo, aduzida a determinação da figura. Aristóteles diz:¹⁷⁴ "Demócrito e a maioria dos antigos filósofos são muito desajeitados quando falam do sensível, na medida em que querem tornar palpável tudo o que pode ser sentido; pois reduzem tudo ao sentido do tato". Todas as qualidades sensíveis "são reduzidas à figura", à diversa combinação de *moléculas*, que torna algo passível de ter gosto, de poder ser cheirado. O preto e o branco são tão diferentes, dizem eles, porque: "O preto é o áspero e o branco é o liso" — tentativa que também fez a atomística dos novos tempos. É o impulso da razão, só a maneira é falsa; um tal arranjo de *moléculas* é uma generalidade indeterminada que nada diz. Este princípio material é mecânico; os franceses, desde Descartes, estão deste lado. Todo concreto é apenas justaposição exterior, não há nenhuma determinidade imanente; a passagem para mais determinações mecânicas não é possível ou mostra-se precária, vazia e sem sentido. Nestas determinações desta filosofia reside a distinção entre qualidades essenciais e inessenciais — primárias e secundárias —, uma das quais aquelas também parecem que dizem que a matéria é autônoma e que tem peso.

Vemos ainda que Leucipo ousou uma construção do mundo a partir destes princípios dos átomos e do vazio que parece estranha. Mas com isto pouco se pode fazer, a não ser constatar sua precariedade.

(.....)

Já foi lembrado que Demócrito assumiu inteiramente o sistema de Leucipo. Disse ele: "Por convenção (*nómôî*) existe o quente, por convenção existe o frio, por convenção existe a cor, o doce e o amargo; segundo a verdade

¹⁷⁴ Sobre a Sensação, cap. 4.

(*eteei*), existe apenas o que é indivisível e o vazio".¹⁷⁵ Narra-se, não há dúvida, que ele teria ampliado o pensamento de Leucipo; sobre isto se conservou alguma coisa, mas não vale a pena citá-la.

"A alma se constitui de átomos esféricos."¹⁷⁶ Sabemos ainda que se ocupou com o estado de coisas da consciência, procurando explicar, entre outras coisas, a origem das sensações. Com ele também começou a idéia de que das coisas se depreendem tênues superfícies que penetram nos olhos e nos ouvidos etc.¹⁷⁷ Mas nada se diz sobre como os momentos — a figura, ordem e posição que são as únicas determinações do que é-em-si — são percebidos como cor e cores distintas etc.

O que aqui apenas se vê é que 1) a realidade fica com seu direito, enquanto outros apenas falam de ilusão, e 2) que a aspiração da razão é compreender os fenômenos, aquilo que foi percebido.

Vemos que Demócrito expressou, de modo mais determinado, a diferença dos momentos do ser-em-si e do ser-para-outro. Pois em si é apenas o vazio e indivisível e suas determinações: para um outro é ser indiferente, o calor etc. Mas com isto se abrem, ao mesmo tempo, as portas para o mau idealismo, idealismo que pensa ter resolvido o problema do objetivo quando o conseguiu pôr em relação com a consciência e dele apenas diz: é *minha* sensação, *minha*. Com isto, sem dúvida, está sobressumida a particularidade sensível, na forma do ser, mas permanece ainda a mesma multiplicidade sensível; é posta uma multiplicidade sensível, destituída de conceito, da sensação, na qual não há nada de razão; e com esta multiplicidade este idealismo não mais se preocupa.

(Preleções sobre a História da Filosofia, pp. 354-368) 2. J. Burnet

Trad. de Arnildo Devegili

PARÁGRAFO 76 — A última parte de nossa história encerra-se com Leucipo, o fundador do atomismo, visto ter sido ele quem realmente respondeu à

¹⁷⁵ Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, § 135.

¹⁷⁶ Aristóteles, *Da Alma*, I, 2.

¹⁷⁷ Plutarco, *Das Sentenças dos Filósofos*, IV, 8.

questão de Tales.¹⁷⁸ Quase nada se sabe a respeito da sua vida; seu livro parece ter sido inserido nas obras colecionadas de Demócrito. Tem-se a impressão de que escritor algum, após Teofrasto, fora capaz de diferenciar o ensinamento dele do de seu discípulo mais famoso. Chegou-se a negar, na verdade, a sua existência real, embora sobre fundamentos totalmente insuficientes. É certo que Aristóteles e Teofrasto o consideravam como o verdadeiro autor da teoria atômica, e é impossível que tenham se enganado em tal assunto, particularmente Teofrasto, que fez distinção, em alguns pontos, entre as doutrinas de Leucipo e Demócrito.

Teofrasto mostrou-se indeciso ao afirmar se Leucipo era natural de Mileto ou de Eléia. A última alternativa alicerça-se sem dúvida na afirmação de que ele fora discípulo dos eleatas e, especialmente, de Zenão. Veremos que isto é confirmado plenamente por tudo o que sabemos sobre a origem da sua doutrina; e podemos inferir, com certa probabilidade, que ele era de Mileto, tendo sofrido influência de Parmênides em Eléia ou em qualquer outra parte. Não é provável que tenha estado em Atenas, porquanto não há indícios de que a teoria atômica bem conhecida em Atenas até a época de Aristóteles. Platão, em particular, não parece fazer alusão à teoria, embora ela lhe teria, com certeza interessado se a tivesse conhecido.

Parágrafo 77 — Aristóteles, que na falta de Platão é a nossa autoridade principal no que diz respeito ao atomismo, apresenta um relato perfeitamente claro e inteligível da maneira como surgiu. Tem-se a impressão de que ele estava ansioso para fazer uma declaração mais estritamente histórica do que a usual, pois na Academia muito pouco se conhecia sobre o atomismo. Segundo ele, originou-se do fato de os eleatas negarem o vazio, donde se deduziu serem impossíveis a multiplicidade e o movimento. Leucipo achou ter descoberto a teoria que evitaria esta conseqüência. Admitiu que não poderia haver

¹⁷⁸ *Aurora da Filosofia Grega*, segunda edição, §§ 171 e ss.

movimento se não houvesse o vazio, e concluiu que era falso identificar o vazio com o não-existente.

O que não é (*tò mè ón*), no sentido de Parmênides, é exatamente tanto quanto o que é (*tò ón*). Em outras palavras, Leucipo foi o primeiro filósofo a afirmar, com plena consciência do que estava fazendo, a existência do espaço vazio. O vazio dos pitagóricos era identificado mais ou menos com o "ar", ao passo que o vazio de Leucipo era realmente um vácuo.¹⁷⁹

Além do espaço havia corpo, ao qual Leucipo atribuiu todas as características do real dos eleatas. Estava pleno (*nastón*), ou, em outras palavras, não existia nele espaço vazio, mas não era único. Entretanto, devido à aceitação da hipótese do espaço vazio, foi possível afirmar que havia um número infinito de tais reais, invisíveis por serem de tamanho diminuto, mas cada um possuindo todos os sinais do real único dos eleatas, e em particular cada um indivisível (*átomon*) como este. Movem-se no espaço vazio, e as suas combinações podem dar origem às coisas que percebemos com os sentidos. O pluralismo, pelo menos, foi afirmado de um modo lógico e coerente. Conforme vimos (parágrafo 68), Melisso já havia insinuado que, se as coisas são muitas, cada uma delas deveria ser tal como ele julgou o Uno realizável. tencionou com isso levar a uma *reductio ad absurdum* do pluralismo, mas Leucipo o acatou e fundamentou sobre ele o seu sistema.

Parágrafo 78 — A natureza do movimento original que Leucipo atribuiu aos átomos foi muito discutida. Em época posterior, os epicureus afirmavam que todos os átomos estão caindo eternamente pelo espaço infinito, e por isso era difícil para eles explicar como os átomos poderiam estar em contato uns com os outros. Não há necessidade de atribuir esta concepção não científica aos primeiros atomistas. Em primeiro lugar, como veremos, não reputavam o peso como uma propriedade primária dos átomos; em segundo lugar, dispomos de

¹⁷⁹ A origem aristotélica do atomismo como proveniente do eleatismo tem sido contestada, especialmente por Gomperz. É verdade realmente que Leucipo de Mileto estava preocupado em defender a antiga cosmologia jônica e, em particular, salvar, tanto quanto pudesse, a filosofia de Anaxímenes. Anaxágoras agiu da mesma maneira (parágrafo 61). Isto, porém, não tem relação com o ponto em questão. Teofrasto afirmou claramente que Leucipo foi membro da escola de Parmênides e Zenão.

provas de que Demócrito afirmou que não havia em cima ou embaixo, meio ou fim no vazio infinito.¹⁸⁰ Aristóteles criticou tudo isto do ponto de vista da sua própria teoria do peso e leveza absolutos, resultando nos "movimentos naturais" dos elementos para cima e para baixo, conforme o caso, e a doutrina de Epicuro é provavelmente um resultado desta crítica. Mesmo Epicuro, porém, teve o mérito de prescindir da teoria da leveza absoluta de Aristóteles. Podemos, por conseguinte, considerar que o movimento original dos átomos ocorre em todas as direções e veremos que isto só será tomado em conta para a formação dos universos. Demócrito comparou os movimentos dos átomos da alma com as partículas no raio de sol que se movem rápida e bruscamente para cá e para lá em qualquer direção, mesmo quando não há vento,¹⁸¹ e, com razão, é de supor que ele considerou o movimento original dos outros átomos de idêntica maneira.

Parágrafo 79 — Os átomos não são matematicamente indivisíveis como as mônadas dos pitagóricos, mas são fisicamente indivisíveis, pelo fato de não existir neles espaço vazio. Teoricamente, então, não há motivo por que um átomo não possa ser tão grande como um universo. Tal átomo seria a mesma coisa que a Esfera de Parmênides, não fosse por causa do espaço vazio fora dela e a pluralidade de universos. Porém, a verdade é que todos os átomos são invisíveis. Isto não quer dizer, naturalmente, que todos eles sejam do mesmo tamanho, pois há lugar para uma variedade infinita de tamanhos aquém do limite do *minimum visibile* (mínimo visível).

Leucipo explicou o fenômeno do peso de acordo com o tamanho dos átomos e as suas combinações, mas não considerou o peso como uma propriedade primária dos corpos. Aristóteles afirma claramente que nenhum dos seus predecessores disse algo com referência ao peso e leveza absolutos, mas apenas ao peso e leveza relativos, sendo Epicuro o primeiro a atribuir peso aos átomos. Para os primeiros atomistas, o peso é somente um fenômeno secundário,

¹⁸⁰ Cícero, *Sobre os Fins*, I, 17; Diógenes Laércio, IX, 44.

¹⁸¹ Aristóteles, *Da Alma*, 403 b, 31.

originando-se, para de uma certa maneira ser explicado, do excesso de grandeza¹⁸² Note-se que a respeito os primeiros atomistas eram de longe mais científicos do que Epicuro e mesmo do que Aristóteles. A concepção de peso absoluto não existe em ciência, e é realmente um dos mais notáveis exemplos do verdadeiro talento científico dos filósofos gregos, que ninguém, antes de Aristóteles, jamais o utilizou, enquanto Platão o rejeitou expressamente.

Parágrafo 80 — As diferenças entre os grupos de átomos são devidas à combinação e à posição. Não é certo se o exemplo das letras do alfabeto cotizado por Aristóteles foi dado por Leucipo ou Demócrito, *mas*, seja como for, é provavelmente de origem pitagórica, pois explica satisfatoriamente o emprego da palavra *stoikheion* no sentido de elemento, e isso encontra-se em Platão que, creio eu, não conhecia nada de atomismo. Porém, isto é provável; os pontos de semelhança entre o pitagorismo e o atomismo haviam sido apontados já por Aristóteles, que chegou a ter um conhecimento imediato sobre o assunto. "Leucipo e Demócrito", diz ele, "implicitamente representam todas as coisas também em números e as produzem a partir de números." Não vejo como esta afirmação possa ter algum sentido, a não ser que consideremos os números pitagóricos como modelos ou "números figurados", e, neste caso é ainda mais surpreendente que Demócrito tenha chamado os átomos de "figuras" ou "formas" (*ideai*)- A idéia do vazio também é pitagórica, embora, como vimos, não foi formulada com precisão antes de Leucipo. É, então, extremamente difícil dizer que os átomos são mônadas pitagóricas dotadas das propriedades da realidade de Parmênides, e que os elementos que surgem das várias posições e combinações dos átomos são, até aqui, como os "números" dos pitagóricos. De qualquer forma, tal parece ser a opinião de Aristóteles, se bem que teríamos ficado satisfeitos se ele mesmo tivesse dado uma explicação mais completa.

Parágrafo 81 — O primeiro efeito do movimento do átomo é que os átomos maiores se retardam, não porque são "pesados", mas pelo fato de

¹⁸² Não pode haver dúvida de que se trata de massa, pois a *physis* (natureza) de todos os átomos é idêntica e cada átomo é um continuum (série contínua).

estarem mais expostos a se chocar do que os menores. De modo particular, os átomos de forma irregular se envolvem uns com os outros e formam grupos de átomos que estão ainda mais expostos a se chocar e a conseqüente retardamento. Os átomos menores e os mais redondos, por outro lado, mantêm melhor os seus movimentos originais, e estes são os átomos dos quais é composto o fogo. Note-se que é simplesmente tomado por certo que o movimento original há de persistir, a menos que algo aja sobre ele, retardando-o ou fazendo-o parar. Para Aristóteles isto lhe parecia inacreditável, e a verdade teve de ser redescoberta e firmemente fundamentada por Galileu e Newton. Foi realmente a suposição de toda a filosofia grega mais primitiva. Antes da época de Parmênides, era o repouso e não o movimento o que exigia explicação, e, agora que Leucipo descobrira um meio para desvencilhar-se da conclusão de Parmênides, foi-lhe possível dar novamente atenção à concepção mais antiga.

Parágrafo 82 — Em um vazio infinito, no qual um número infinito de átomos de incontáveis formas e tamanhos está constantemente se chocando um contra o outro em todas as direções, há um número infinito de lugares onde se estabelece, pelo seu impacto, um movimento em turbilhão. Quando isso ocorre, temos o começo de um universo. Não é correto atribuir isto à casualidade, como fazem mais tarde os escritores. Decorre necessariamente das pressuposições do sistema. O único fragmento de Leucipo que possuímos sobre isso afirma que "nada acontece em vão, mas tudo por uma razão (*logos*) e por necessidade". Note-se que a teoria do turbilhão derivou daquela de Anaxágoras (parágrafo 60), que, por sua vez, foi um desenvolvimento da antiga doutrina jônica. Até aqui muito bem, verificamos que Leucipo era de Mileto, porém ele estudara o assunto muito mais atentamente do que o seu antecessor. Anaxágoras pensou que a analogia de um estilingue pudesse aplicar-se e que os corpos maiores ou mais "pesados" por isso pudessem ser impelidos para a distância mais afastada do centro. Leucipo não tomou em conta o peso, de modo geral, como uma propriedade, a qual não é primordial, mas se origina apenas quando o turbilhão

já se tenha formado. Ele, por isso, observou antes o que acontece no caso de corpos num redemoinho de vento ou água, e verificou que os corpos maiores tendiam rumo à parte central.

Parágrafo 83 — O primeiro efeito do movimento em turbilhão assim estabelecido é agrupar aqueles átomos semelhantes em forma e tamanho, e esta é a origem dos quatro "elementos", a saber, o fogo, o ar, a terra e a água. Este processo foi ilustrado pela imagem da peneira que reúne todos juntos os grãos de painço, trigo e cevada. Como esta imagem se encontra também no *Timeu* de Platão (52 e), provavelmente é de origem pitagórica. Uma outra imagem é aquela das ondas separando os seixos numa praia e amontoando as pedras alongadas com as alongadas e as arredondadas com as arredondadas. Neste processo os átomos mais leves são impelidos para a periferia, enquanto os maiores para o centro. Para compreender, devemos ter em mente que todas as partes do turbilhão entram em contato (*epípsausis*) umas com as outras, e é deste modo que o movimento das partes externas é transmitido às internas. Os corpos maiores oferecem mais resistência (*antéreisis*) a este movimento transmitido do que os menores, simplesmente porque eles são maiores e, por isso, mais expostos a impactos em diferentes direções que neutralizam o movimento em turbilhão. Desta maneira, eles forçam o seu caminho em direção ao centro onde o movimento é menor, ao passo que os corpos menores são espremidos rumo à periferia onde o movimento é maior. Esta é a explicação do peso, que não é uma "qualidade oculta", mas é originário de causas puramente mecânicas.

Parágrafo 84 — Quando entramos em detalhes, verificamos que Leucipo se revelou um verdadeiro jônio. Seus mestres eleatas, sem dúvida, fizeram-no desistir do conceito de cosmologia dos pitagóricos; contudo, não puderam lhe oferecer algo melhor. Era, então, natural que ele se voltasse para as teorias do seu concidadão Anaxímenes, e o pouco que sabemos sobre o seu sistema mostra que assim o fez, como Anaxágoras houvera feito antes dele. Rejeitou deliberadamente a descoberta dos pitagóricos de que a terra era esférica, cuja

descoberta não ignorava, e ensinou que tinha forma "de um tamborim", repousando no ar. O motivo por que ela se inclinou para o sul foi que o calor lá tornou o ar mais rarefeito, e, por isso, menos capaz de sustentá-la. Com efeito, os atomistas recusaram a teoria da terra segundo os pitagóricos, e foi somente graças à fusão entre a cosmologia oriental e ocidental, em Atenas, que finalmente se estabeleceu a nova conceituação. Embora Aristóteles achasse que a terra estava no centro do universo, nunca lhe ocorreu duvidar da forma esférica dela.

Parágrafo 85 — Não vale a pena acompanhar em pormenores a aplicação da teoria atômica aos fenômenos particulares, e a explicação atômica da sensação e do conhecimento é melhor retê-la até falarmos de Demócrito, a quem é devida principalmente. Tudo o que temos mais a dizer aqui é que Leucipo respondera à pergunta de Tales no sentido em que Tales havia formulado a pergunta, e nenhum progresso ulterior foi possível nesta linha. Antes que isso pudesse ocorrer, foi necessário dirigir a atenção para os problemas afins do conhecimento e do comportamento, e veremos no livro seguinte como isto aconteceu. A elaboração completa da teoria mecânica do universo, que agora tinha sido dada, levou a ciência a uma paralisação durante certo tempo, e provocou também uma revolta contra a cosmologia. De uma parte, foi devido aos peritos nas ciências particulares, especialmente a medicina, os quais tinham aversão às vastas generalizações dos cosmólogos e afirmavam o direito de cada ciência ocupar-se com o seu campo específico. O tratado de Hipócrates, *Medicina Antiga* (cujo sentido é a arte da medicina baseada na experiência e observação, em contraste com as teorias médicas de então da escola de Empédocles e outros), é a melhor prova disto. De outra parte, havia uma revolta contra as ciências que procediam de homens cujo interesse principal estava na vida prática. Como podemos saber se estas coisas são verdadeiras, diziam eles, e mesmo que o sejam, que importância têm para nós? Estas duas questões

somente podem ser tratadas através de uma teoria do conhecimento e uma teoria do comportamento.

(Filosofia Grega, *cap. IV*, "Leucipo")

DEMÓCRITO DE ABDERA (CERCA DE 460-370 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

DEMÓCRITO NASCEU em Abdera (colônia jônica da Trácia). Foi discípulo e sucessor de Leucipo na direção da escola de Abdera. Atribuem-se-lhe muitas viagens, numa das quais também chegou a Atenas. Mas mesmo assim, nesta cidade, sua filosofia foi ignorada por muito tempo. Demócrito deve ter sido um dos escritores mais fecundos da Antigüidade. Segundo Diógenes Laércio, deixou umas noventa obras. Restam-nos fragmentos da Pequena Ordem do Mundo, Da Forma, Do Entendimento e outras (de conteúdo teórico), Do Bom Ânimo, Preceitos etc. (de conteúdo moral). Pelas fontes, não podemos distinguir com suficiente segurança o que se deve a Demócrito e o que a Leucipo. Vurnet pensa que muitas das obras atribuídas a Demócrito formavam como que o corpus da escola. A Grande Ordem do Mundo seria da autoria de Leucipo, enquanto as outras, dos discípulos da escola. E considerado o sistematizador da doutrina atomista. — Proverbial na Antigüidade era o sorriso contínuo de Demócrito.

A - DOXOGRAFIA

Trad. de Paulo F. Flor

1. SIMPLÍCIO, Do Céu, p. 294, 33 Heib. (DK 68 A 37).

1 OUÇAS NOTAS marginais da obra de Aristóteles *De Demócrito* mostrarão a opinião destes homens. Demócrito julga que a natureza das coisas eternas são pequenas substâncias infinitas em grande quantidade. Para estas admite um outro lugar infinito em grandeza. E chama o lugar com estes nomes de *vazio*, de *nada*, de *infinito* e cada uma das substâncias com os nomes de *algo*, de *sólido* e de *ser*. E julga que as substâncias são tão pequenas que fogem às nossas

percepções. E lhes são inerentes formas de toda espécie, figuras de toda espécie, e diferenças em grandeza. Destas, pois, como de elementos, engendra e combina todos os volumes visíveis e perceptíveis. E estas se agitam e são arrebatadas no vazio por causa da semelhança e das outras diferenças mencionadas; e, arrebatadas, tombam-se e se enlaçam num entrelaçamento tal que faz com que elas se toquem e estejam próximas umas das outras, e todavia uma só natureza a partir delas verdadeiramente, e ele não engendra qualquer uma, pois é deveras ingênuo que o duplo ou o múltiplo se tornem um. E a causa de se coordenarem as substâncias umas com as outras até certo ponto, ele atribui aos ajustes e correspondências dos corpos. Pois alguns deles são oblíquos, outros em forma de anzol, ocos, curvos, e mais outros de inúmeras diferenças. Julga, portanto, que se mantêm a si mesmas e se coordenam até que alguma mais forte por uma necessidade surgindo do ambiente as agite e disperse. E afirma que a geração e a separação que lhe é contrária se processa não apenas com animais mas também com plantas, com mundos e, em suma, com todos os corpos sensíveis. Se, efetivamente, a geração é uma combinação dos átomos, a concepção é uma separação, e, conforme Demócrito, a geração seria uma alteração.

2. ARISTÓTELES, *Da Geração e Corrupção*, I, 2.326 a 13 (DK 68 A 48 b).

Mas parece que Demócrito se persuadiu com argumentos próprios da Física. Ficará claro o que dizemos no que segue. Pois há dificuldade se se põe um corpo, uma grandeza de todo divisível, em admitir se isso é possível. Pois que será o que escape à divisão? Se de todo fosse divisível e isso fosse possível, então ao mesmo tempo poderia ser dividido inteiramente, embora não seja dividido efetivamente ao mesmo tempo. E, se isto acontecesse, (o) nada seria impossível. Assim também acontece em relação à metade. E em geral se naturalmente é de todo divisível, e se fosse dividida (o) nada resultaria impossível, nem mesmo quando fosse dividida inúmeras vezes, até o infinito, (o) nada seria impossível; embora talvez ninguém a divida assim. Desde que, portanto, o corpo tem tal propriedade de divisão total, que seja dividido. Que

restará então? Uma grandeza? Não é possível, pois será algo não dividido, e a grandeza era (teoricamente) de todo divisível. Mas, se nada for mais corpo nem grandeza e a divisão persistir, esta ou será a partir de pontos, e sem grandeza será aquilo de que se compõem as coisas, ou então não será absolutamente nada, de modo que do nada nasceriam e se constituiriam, e o todo nada mais seria senão aparência. E igualmente, se fosse a partir de pontos, não haveria quantidade. Pois, quando estes se tocassem e fossem uma grandeza e fossem juntos, em nada tornariam maior o todo; pois este, dividido em dois ou mais pontos, não seria menor nem maior que antes, de modo que todos os pontos reunidos não constituiriam nem uma grandeza. E mesmo se de um corpo dividido algo se engendra como serragem, e assim se destaca da grandeza como um corpo, é a mesma questão. Pois, como aquela grandeza é divisível? Se não foi um corpo, mas uma forma separável ou uma afecção o que se destacou e a grandeza são pontos ou tatos assim afetados, é absurdo que uma grandeza provenha de não-grandezas. E, ademais, onde estariam os pontos? E seriam imóveis ou movimentados? E o tato é sempre um entre duas coisas, havendo pois algo além do contato, da divisão e do ponto. Se então alguém puser um corpo, qualquer que seja, é totalmente divisível, seguem estas conseqüências. E ainda, se, tendo dividido, eu componho madeira ou qualquer outro corpo, novamente serão o mesmo e um só. E evidentemente é assim mesmo que eu corte a madeira em qualquer ponto. Assim, então, ela é totalmente dividida em potência. Que há então além da divisão? Se o que há é alguma afecção, como o corpo se dissolve nessas afecções, e como delas se forma? Ou como estas se separam? Logo, se é impossível à grandeza constituir-se de tatos ou de pontos, é necessário que haja corpos e grandezas indivisíveis.

3. ARISTÓTELES, Física, VIII, 9. 265 b 24 (DK 68 A 58).

Por causa do vazio há movimento, dizem. E eles, com efeito, afirmam que de um movimento local movimenta-se a natureza. — Cf. Simplício, 1318,33: Isto é, os corpos naturais, primeiros e insecáveis.

Pois aqueles os chamavam de natureza e afirmavam que eles se movimentam localmente pelo peso neles, por causa do vazio que cede lugar e não resiste; pois são agitados em círculo. E eles fornecem este não somente primeiro mas também único movimento aos elementos, e os outros movimentos àqueles corpos procedentes dos elementos. Afirmam, portanto, que os corpos crescem e se consomem e mudam e se formam e perecem por causa da combinação e da separação dos corpos primários.

4. ARISTÓTELES, *Da Geração e Corrupção*, 1, 8. 326 a 9 (DK 68 A 60).

Demócrito diz, na verdade, que cada um dos elementos indivisíveis é tanto pesado quanto maior. — *Do Céu*, IV, 2. 309 a 1: Para os que dizem sólidos os primeiros elementos é mais admissível que o maior é o mais pesado deles. E dos compostos, já que cada um deles não parece ser assim, mas ao contrário observamos que muitos, menores em volume, são mais pesados, como por exemplo o bronze em relação ao algodão, alguns afirmam e julgam que a causa é outra. Pois dizem que o vazio, encerrado nos corpos, torna-os mais leves, e faz com que os maiores apresentem menos peso; pois têm maior número de vácuos. Falam, portanto, deste modo, mas é preciso acrescentar aos que assim discorrem que um corpo, quando mais leve, não apenas tem mais espaços vazios mas também é menos sólido; pois, se o sólido exceder a proporção do vazio, o corpo não será mais leve. Por isso dizem que o fogo é o mais leve dos corpos, por ser o mais vazio. Poderá acontecer, por conseguinte, que uma grande quantidade de ouro, com maior número de vazios do que uma pequena quantidade de fogo, seja mais leve, se não tiver o sólido tantas vezes mais.

E sendo a matéria uma oposição, como os que a fazem vazia e plena, não será possível saber por que causa os intermediários entre os absolutamente pesados e os absolutamente leves são mais pesados e mais leves em relação uns aos outros e em relação aos simples. O definir por grandeza e por pequenez se parece mais com uma ficção do que as definições anteriores. Nem há nada

absolutamente leve nem absolutamente em ascensão senão por consequência ou por impulso e muitas coisas pequenas são mais pesadas que poucas grandes.

5. ARISTÓTELES, *Física*, //, 4. 195 b 36 (DK 68 A 68).

Alguns, com efeito, duvidam realmente da existência da sorte e do acaso. Dizem que certamente nada é engendrado pela sorte, mas há uma causa determinada de tudo quanto dizemos que provém do acaso ou da sorte.

— Simplício, p. 330, 14: Mas o verso "Como o antigo dito que proscreeve a sorte" parece ter sido feito para Demócrito. Pois este parece que teria utilizado a noção de sorte em sua cosmologia, mas nos escritos mais especializados afirma que de nenhuma coisa a sorte é causa, reportando-se a outras causas como, por exemplo, de achar um tesouro é o cavar ou o plantio da oliveira, e de quebrar-se o crânio do calvo é a águia quando deixou cair a tartaruga para quebrar-lhe a carapaça. Pois assim narra Eudemo.

6. ARISTÓTELES, *Física*, II, 4. 196 a 24 (DK 68 A 69).

Há, porém, alguns que encaram como causa deste céu e de todos os mundos o acaso. Pois, para eles, do acaso formou-se o turbilhão e o movimento que separou os elementos primitivos e que estabeleceu o todo na ordem atual... Afirmam que os animais e as plantas não são nem foram engendrados pelo acaso, sendo realmente causa a natureza ou a inteligência ou alguma outra coisa de tal gênero (pois não surge do acaso o que nasce de cada semente, mas desta uma oliveira, daquela um homem); entretanto, o céu e os mais divinos dos seres visíveis foram gerados pelo acaso, e semelhante causa não admitem para os animais e as plantas.

— Epicuro, *Sobre a Natureza*, Papiro 1056 (ed. Gomperz): Os que desde a origem trataram das causas suficientemente, e não apenas das primeiras se ocupando mas também das segundas, muitas vezes não perceberam, embora em muitos pontos fossem grandes, que facilitaram ao dizer que a necessidade e o acaso tudo podem.

7. ARISTÓTELES, *Da Alma*, I, 2. 404 a 27 (DK 68 A 101).

Anaxágoras, na realidade, não concorda plenamente com Demócrito, pois este simplesmente considera idênticas alma e mente (cf. 28 A 45); a verdade, portanto, é a aparência. Por isso apoiou inteiramente a Homero quando disse que Heitor jazia com a mente desgarrada. Ele realmente não se serve da mente como uma faculdade capaz de descobrir a verdade, mas diz que alma e mente são a mesma coisa.

— 405 a 5: A alguns pareceu que a alma se identifica com o fogo, pois este é composto das partículas mais sutis e é o mais incorpóreo dos elementos e ainda, primitivamente, é movimentado e movimenta os outros elementos. Demócrito, porém, falou com mais habilidade ao dar a conhecer a razão de cada uma dessas duas propriedades. Para ele, com efeito, alma e mente representam a mesma realidade. E esta é dos primeiros e indivisíveis corpos, movimentado-se por causa de suas pequenas partículas e de sua forma. Das formas, a mais fácil de mover-se é a esférica, declara, e esta atribui à mente e ao fogo. Cf. Filópono, p. 83, 27: Incorpóreo, disse, é o fogo, não exatamente incorpóreo (pois nenhum deles disse isto), mas, como nos corpos, incorporai por causa da composição de suas delgadas partículas.

B - FRAGMENTOS

Trad. de Anna L. A. de A. Prado

*ESCRITOS AUTÊNTICOS ENCONTRADOS NA EDIÇÃO DE TRASILO
DAS TETRALOGIAS*

I — II — ESTUDOS ÉTICOS (DK 68 B Oa — OC; 1 - 4a).

Oa. Pitágoras

Ob. Sobre o Caráter do Sábio

Oc. Sobre o que Há no Hades

1. PROCLO, Comentários à República, 11, 223, 6.

Sobre o Hades

Ia. FILODEMO, Sobre a Morte, 29, 27.

Os homens recusam-se a pensar na hora da morte e, quando ela chega, encontra-os despreparados. Surpresos, não conseguem escrever seu testamentos e, segundo as palavras de Demócrito, são forçados a carregar um duplo (fardo).

1b. Tritogênia

2. Etimológico de Orion, p. 153, 5.

Tritogênia, Atena, segundo Demócrito, quer dizer sabedoria. Têm origem no saber estas três coisas: *deliberar bem, falar sem erros e fazer o que é preciso*. Escólios de Genebra, 1,111: *Demócrito, porém, ao dar a etimologia da palavra (Tritogênia), diz que da sabedoria nascem: o calcular bem, o falar bem e o fazer o que é preciso.*

2a. Sobre a Coragem ou Sobre a Virtude

2b. O Chifre de Amaltéia

2c. Sobre a Boa Disposição ou Bem-Estar

3. PLUTARCO, Da Tranqüilidade da Alma, 2, p. 465 C.

E preciso que aquele que quer sentir-se bem não faça muitas coisas nem particular nem publicamente, e que aquilo que faz não assuma além de sua força e natureza. Ao contrário, é preciso que, mesmo que a sorte lhe seja hostil e, pela aparência, o leve pouco a pouco ao excesso, tenha cuidado bastante para renunciar e não procurar mais que suas forças permitem, pois uma plenitude razoável é coisa mais segura que uma superplenitude.

4. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, II, 130.

Pois o prazer e o desprazer são o limite (das coisas vantajosas e desvantajosas).

4a. Notas Éticas

III — VI — ESTUDOS FÍSICOS (DK 68 B 4b — 11 k).

4b. Grande Ordem do Mundo (de LEUCIPO)

4c. Pequena Ordem do Mundo

5. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 41.

Demócrito, como ele próprio diz na Pequena Ordem do Mundo, era jovem quando Anaxágoras era velho e mais moço quarenta anos. Compôs a Pequena Ordem do Mundo 730 anos após a tomada de Tróia. 34, 35. Favorino diz nas Histórias Variadas que Demócrito afirmou sobre Anaxágoras que não eram deste as opiniões sobre o sol e a lua, mas antigas, tendo-as ele assumido de outros. Ridicularizou sua obra sobre a ordem do universo e da inteligência, mal disposto com Anaxágoras, porque este não lhe dera acolhida.

5a. Cosmografia

5b. Sobre os Planetas

5c. Sobre a Natureza I (ou Sobre a Natureza do Cosmos)

5d. Sobre a Natureza II (ou Sobre a Natureza do Homem ou Sobre a Carne)

5e. Sobre a Inteligência (de LEUCIPO)

5f. Sobre as Percepções

5g. Sobre os Sabores

5h. Sobre as Cores

5i. Sobre as Diferentes Formas (dos Átomos) ou Sobre as Formas

6. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 137.

No Sobre as Formas, Demócrito diz: E é preciso que o homem aprenda segundo a regra seguinte: Ele está afastado da realidade.

7. *E novamente:* Também este discurso mostra que em realidade nada sabe sobre nada, mas um afluxo é para cada um a opinião.

8. Sobre as Mudanças de Direções 8b. Fundamentos

9. IDEM, *ibidem*, VII, 135.

Por convenção existe o doce e por convenção o amargo, *por convenção o quente, por convenção o frio*, por convenção a cor; na realidade, porém, átomos e vazio... (136) Nós, porém, realmente nada de preciso apreendemos, mas em mudança, segundo a disposição do corpo e das coisas que nele penetram e chocam.

10. E *diz novamente*: Que na realidade não compreendemos como cada coisa é ou não é ficou muitas vezes demonstrado.

10a. Sobre as Imagens ou Sobre o Prognóstico

10b. Sobre a Lógica ou Cânon *I, II, III*

11. IDEM, *ibidem*, *VII, 138*.

Há duas espécies de conhecimento, um genuíno, outro obscuro. Ao conhecimento obscuro pertencem, no seu conjunto, vista, audição, olfato, paladar e tato. O conhecimento genuíno, porém, está separado daquele. Quando o obscuro não pode ver com maior minúcia, nem ouvir, nem sentir cheiro e sabor, nem perceber pelo tato, mas é preciso procurar mais finamente, então apresenta-se o genuíno, que possui um órgão de conhecimento mais fino.

Ha. Controvérsias

ESCRITOS NÃO CLASSIFICADOS:

11b. Causas do Céu

11 c. Causas do Ar

11 d. Causas do que Está na Superfície

11 e. Causas do Fogo e do que Existe no Fogo

11 f. Causas dos Sons

11g. Causas das Sementes, das Plantas e dos Frutos

11h. Causas Relativas aos Animais *I, II, III*

11i. Causas Mistas

11k. Sobre o Imã

VII — IX — ESTUDOS MATEMÁTICOS (DK 68 B 111 — 15b)

111. Sobre a Divergência de Entendimento ou Sobre o Contato do Círculo com a Esfera

11m. Sobre a Geometria

11n. Sobre os Problemas Geométricos

11o. Números

11p. Sobre Linhas Incomensuráveis e Sólidos *I, II*

11q. Projeções

11r. Grande Ano ou Astronomia Calendário

12. CENSORINO 18, 8.

O ano de Filolau e de Demócrito consta de 82 anos com 28 meses intercalares.

13. APOLÔNIO DÍSCQLO, Sobre os Pronomes, p. 65, 15.

Ferécides na Teologia e ainda Demócrito no Sobre a Astronomia e nas obras supérstites usam a forma contrata e não contrata do genitivo do pronome pessoal da primeira pessoa do singular.

14. PARTES SUPERSTITES DO CALENDÁRIO DA "ASTRONOMIA"

1. VITRUVIO IX, 6, 3.

Sobre os fenômenos da natureza, Tales de Mileto, Anaxágoras de Clazômena, Pitágoras de Samos, Xenófanes de Colofão, Demócrito de Abdera descobriram as regras segundo as quais eles são governados pela natureza das coisas e o modo pelo qual vêm a existir. Tendo prosseguido as descobertas deles, Eudoxo, Euctemon, Calipo, Meton, Filipe, Hiparco, Arato e outros descobriram o nascimento e ocaso dos astros e o significado das tempestades, a partir da astrologia, com o método dos calendários, e deixaram este mão do explicado aos pósteros.

Idem, IX, 5, 4. Descrevi, de acordo com Demócrito, as figuras que no mundo dos astros são modeladas e formadas pela natureza e pela mente divina, apenas, porém, aquelas cujo nascente e ocaso podemos notar e contemplar com nossos olhos.

2. EUDOXO, Arte Astronômica, col. 22, 21.

Solstício de inverno no 19° ou 20° dia. Do equinócio de outono ao solstício de inverno, 91 dias.

3. GÊMINO, Introdução (Calendário do séc. II a.C, que contém extratos do Calendário de Demócrito).

Escorpião:	4° dia	<i>as Plêiades se põem com a aurora. Ventos invernais e, em geral, frio e geada. As folhas das árvores começam a cair.</i>
	13°- dia	<i>Lira nasce com a aurora. Em geral o ar é frio.</i>
Sagitário:	16°- dia	<i>Águia nasce com a aurora. Em geral, trovões, raios, chuva ou vento, ou ambos.</i>
Capricórnio	12°- dia	<i>Em geral sopra vento sul.</i>
Aquário:	3°- dia	<i>Dia nefasto. Tempestade.</i>
	16° - dia	<i>O vento leste começa e continua a soprar. 43 dias a contar do solstício.</i>
Peixes	4° dia	<i>Começam os dias de clima variado, os chamados dias de Halcíone.</i>
	14° dia	<i>Sopram os ventos frios, os chamados ventos dos pássaros, durante aproximadamente nove dias.</i>
Carneiro		<i>As Plêiades se põem com a aurora e permanecem invisíveis durante quarenta noites.</i>
Gêmeos	10° dia	<i>Chuva</i>
	29° dia	<i>Orion começa a nascer.</i>

4. PLÍNIO, *História Natural*, XVIII, 231.

Demócrito julga que o inverno será como foram o solstício de inverno e os três dias que o precederam e seguiram; da mesma forma o verão será como o solstício de verão. 312. Filipe, Demócrito e Eudoxo concordam, o que é raro, em dizer que Cabra nasce com a aurora.

5. Escólios, Apolônio de Rodes, *B 1098*.

Como dizem Demócrito, no Sobre a Astronomia, e Arato, no nascer da Ursa caem chuvas violentas.

6. Calendário de Clódio, in JOÃO LIDO, *Sobre os Presságios*, p. 157, 18.

Clódio diz isto textualmente a partir dos sacerdotes tuscos. Não unicamente ele, mas também Eudoxo mais extensamente, Demócrito que foi o primeiro deles a fornecê-las e o romano Varrão.

7. PTOLOMEU, Apparit. Epileq., in JOÃO LIDO, Sobre os Presságios, 275, 1.

Copiei destes as variações de tempo e classifiquei-as segundo os egípcios, Dositeu... (e) Demócrito. Os egípcios fizeram suas observações em nosso meio..., Demócrito na Macedônia e na Trácia. Por isso poder-se-ia aplicar as variações de tempo mencionadas pelos egípcios às regiões próximas a esta zona... e as de Demócrito... Segundo ele, o dia mais longo é o 15^o dia depois do equinócio.

Setembro,	14	—	<i>Partida das andorinhas.</i>
	26	—	<i>Chuva e ventos descontraídos.</i>
Outubro,	8	—	<i>Tempestade. Tempo de sementeira.</i>
	29	—	<i>Frio ou geada.</i>
Novembro,	13	—	<i>Tempestade em terra e mar</i>
	27	—	<i>Em geral, céu e mar perturbados.</i>
Dezembro,	5	—	<i>Tempestade.</i>
	10	—	<i>Trovões, raios, chuvas e vento.</i>
	27	—	<i>Grande tempestade.</i>
	29	—	<i>Mudança de tempo</i>
Janeiro,	4	—	<i>Em geral, vento sul</i>
	20	—	<i>Chuva.</i>
	24	—	<i>Grande tempestade.</i>
Fevereiro,	6	—	<i>Começa a soprar o vento leste.</i>
	8	—	<i>Sopra o vento leste.</i>
	24	—	<i>Dias de clima variado, os chamados dias de Halcione.</i>
Março,	7	—	<i>Ventos frios, Ventos dos pássaros durante nove dias</i>
	18	—	<i>Mudança de tempo. Vento frio.</i>
	27	—	<i>Mudança de tempo.</i>
Abril,	24	—	<i>Mudança de tempo.</i>
Maió,	28	—	<i>Chuva.</i>
Junho,	3	—	<i>Chuva.</i>
	22	—	<i>Dia bom.</i>
	28	—	<i>Vento leste, chuva matinal, depois forte vento norte durante sete dias.</i>
Julho,	16	—	<i>Chuva, vento tempestuoso.</i>
	26	—	<i>Vento sul e calor.</i>
Agosto,	19	—	<i>Mudança de tempo com chuvas e ventos.</i>

8. JOÃO LIDO, *Sobre os Meses*, IV 16 ss.

Janeiro, 15 — *Vento sul com chuva.*

18 — *Delfim se põe e, em geral, mudança de tempo.*

23 — *Sopra vento sul.*

Março, 17 — *Ocaso de Peixes.*

Setembro, 2 — *Mudança de tempo e predominância de chuva.*

Outubro, 6 — *Nascer da Cabra, sopra o vento norte.*

Novembro, 25 — *Sol em Sagitário*

14a. Disputa de Clepsidra

14b. Descrição do Céu

14c. Descrição da Terra

15. Agatêmero, 1,1, 2.

Damastes de Sigéia, tendo copiado a maior parte dos escritos de Hecateu, escreveu um "Périplo". Um após outro, Demócrito, Eudoxo e alguns outros ocuparam-se com viagens em torno da terra e périplos. Os antigos descreveram a terra como redonda, tendo a Grécia no centro e, no centro desta, Delfos, pois em Delfos estava o umbigo da terra. Demócrito, homem de grande experiência, foi o primeiro a ver a terra com a forma de um retângulo cujo comprimento equivale a uma vez e meia a sua largura. O peripatético Dicearco concordou com ele.

15a. Descrição dos Pólos

15b. Descrição dos Raios

X — XI — ESTUDOS LITERÁRIOS (DK 68 B 15c — 26a)

15c. Sobre os Ritmos e a Harmonia

16. MÁLIO TEODORO, *Sobre a Métrica*, VI, 589, 20.

Crítias afirma que o primeiro a inventar o hexâmetro dactílico foi Orfeu, Demócrito que foi Museu.

16a. Sobre a Poesia

17. CÍCERO, Sobre o Orador, II, 46, 194.

Muitas vezes ouvi dizer que não pode existir (afirmação atribuída a Demócrito e Platão) nenhum bom poeta sem entusiasmo da alma e sem um sopro como que de loucura. Arte Divinatória, I, 38, 80. Pois Demócrito diz que nenhum poeta pode ser grande sem loucura, afirmação idêntica à de Platão. HORÁCIO, Arte Poética, 295. Demócrito acreditou que o gênio é mais fecundo que uma arte pobre e excluiu do Helicão os poetas saudáveis...

18. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Tapeçarias, VI, 168.

Um poeta, tudo o que ele escreve com entusiasmo e sopro sagrado é, sem dúvida, belo...

18a. Sobre a Beleza das Palavras

18b. Sobre as Palavras Bem e Mal-Soantes

19. EUSTÁTIO, Comentário à Ilíada, III, 1, p. 370,15.

Os jônios e Demócrito pronunciam g(u)ema a letra gama e mô a letra mu.

20. Escólios, Dionísio Trácio, p. 184.

Os nomes das letras são indeclináveis, mas nas obras de Demócrito são declinados, pois ele diz déltatos e thétatos.

21. DIO CRISÓSTOMO, 36, 1.

Demócrito diz sobre Homero o seguinte: Homero, porque recebeu uma natureza divina, construiu uma estrutura ordenada de versos variados, uma vez que não seria possível sem uma natureza divina e demônica realizar versos tão sábios e belos.

22. PORFÍRIO, Questões Homéricas, I, 274, 9 (a Ilíada, XXI, 252).

Também Demócrito informava sobre a águia que seus ossos eram negros.

23. Escólios, Homero A, Ilíada, VII, 390.

As palavras: "Oxalá tivesse ele morrido antes!" o arauto diz ou para ser ouvido também pelos gregos para tomá-los benévolos para com os outros troianos, uma vez que também eles estariam irados contra Alexandre ou as fala

sozinho consigo mesmo. Assim julga Demócrito que não as considera apropriadas para serem ditas abertamente.

24. EUSTÁTIO, Comentário à Odisséia, XV, 376, p. 1784.

E notável que os antigos tenham tido tanta consideração por este escravo, o bom Eumeu, que falassem de sua mãe. Fará Demócrito, ela era a Pobreza; para Euforíão, Pantéia; e, para Filóxeno, Dânae.

25. IDEM, ibidem, XII, 62, p. 1713.

Outros entendem que o sol é Zeus e os vapores que alimentam o sol, ambrosia. Assim pensa também Demócrito.

25a. Sobre o Canto

25b. Sobre as Palavras

26. PROCLO, Comentário ao Crátilo 16, p. 5,25.

(Demócrito afirmava) que os nomes existem por acaso e não por natureza. Chamou a primeira prova polissemia, a segunda, equilíbrio¹⁸³, a terceira, metonímia, e a quarta, anonímia.

26a. Onomástico

XII — XIII — ESTUDOS TÉCNICOS (DK 68 B 26b — 28c)

26b. Prognóstico

26c. Sobre a Dieta

26d. Conhecimento Médico

26e. Causas das Coisas Intempestivas e Tempestivas

26f. Sobre a Agricultura ou Geórgicas

27. COLUMELA, III, 12, 5.

Há uma dissensão antiga sobre a localização geográfica mais favorável às vinhas... Demócrito e Magon louvam a região norte porque julgam que as vinhas dessa região se tornam muito produtivas e são superiores pela qualidade do vinho.

27a. IDEM IX, 14, 6.

¹⁸³ Segundo o comentário de Proclo, *por acaso* equivale a *por convenção* e *equilíbrio* equivale a *homonímia*. (N. do T.)

Demócrito, Magon e Vergílio também escreveram que abelhas podem ser geradas de um novilho morto.

28. IDEM, XI, 3, 2.

Demócrito, no livro que chamou Sobre a Agricultura, julga que agem com pouca prudência os que cercam suas hortas, porque um muro, construído com tijolos e batido por chuvas e tempestades na maior parte do tempo, não poderá durar anos e, feito de pedras, exigirá gastos superiores ao valor da propriedade, pois precisará de um patrimônio, quem quiser construir muros de grande extensão.

28a. *Sobre a Pintura*

28b. *Estudos Táticos*

28c. *Lutas com Armas Pesadas*

FRAGMENTOS AUTÊNTICOS DE ESCRITOS NÃO IDENTIFICADOS (DK 68 B 29-34)

29. APOLÔNIO, cit. em Hipp., p. 6, 29.

Demócrito chamou de circuito a borda que circunda a concha do escudo.

29a. APOLÔNIO DÍSCOLO, Sobre os Pronomes, p. 92, 20.

Demócrito usou as formas contratas dos pronomes nós, vós, eles.

30. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Exortação, 68.

Dos homens sábios poucos estenderam as mãos em direção ao lugar que nós helenos, hoje, chamamos ar e disseram: "Tudo Zeus fala e tudo ele sabe, dá e tira, e é ele o rei de todas as coisas".

31. IDEM, Educador, I 6.

Segundo Demócrito, a medicina cura as doenças do corpo, a sabedoria livra a alma das paixões.

32. IDEM, Educador, I, 94.

A união sexual é uma pequena apoplexia, pois o homem sai do homem e dele se arranca apartando-se como que por um golpe.

33. IDEM, Tapeçarias, IV, 151.

A natureza e a instrução são algo semelhante, pois a instrução transforma o homem, mas, transformando-o, cria-lhe a natureza.

34. GALENO, *Do Uso das Partes*, III, 10.

O homem, um microcosmo.

SENTENÇAS DE DEMÓCRATES¹ (DK 68 B 35-115)

35. DEMÓCRATES¹⁸⁴.

Quem ouvir de mim estas sentenças com inteligência, realizará muitos atos dignos de um homem e não realizará muitos atos vis.

36. = 187

37. IDEM, 3.

Quem escolhe os bens da alma, escolhe os divinos; quem escolhe os do corpo, escolhe os humanos.

38. IDEM, 4.

E belo.opor obstáculos a quem comete injustiça; senão, não de participar da injustiça dele.

39. IDEM, 5.

E preciso ou ser bom ou imitar quem o é.

40. IDEM, 6.

Não é pelo corpo, nem pela riqueza que os homens são felizes, mas pela retidão e muita sabedoria.

41. IDEM, 7.

Não por medo, mas por dever, evitai os erros.

42. IDEM, 8.

Coisa grande é, mesmo no infortúnio, pensar naquilo que é preciso.

43. IDEM, 9.

Arrependimento de atos vergonhosos é salvação da vida.

44. = 225

¹⁸⁴ Alguns comentadores negam que as sentenças 35 a 115 sejam da autoria de Demócrito e as atribuem a um Demócrites de Afidna. Teriam sido escritas em dialeto ático e, posteriormente, transcritas para o jônico, ou melhor, para um pseudojônico. Diels (cf. in Diels — Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III, p.p. 153-154), refutando essa hipótese, lembra que: 1) na tradição manuscrita sírio-árabe do *Georgicon* de Demócrito, o nome do autor aparece sob corruptela, Demócrates; 2) a presença de certas formas do velho ático não é razão suficiente para impugnar a autoria de Demócrito, uma vez que elas ocorrem tanto em inscrições quanto em obras literárias jônias. (N. do T.)

45. IDEM, 11.

Quem comete injustiça é mais infeliz que o que sofre injustiça.

46. IDEM, 22.

É magnanimidade suportar com doçura a falta de tato.

47. IDEM, 13.

Ceder à lei, ao chefe e ao mais sábio é pôr-se em seu lugar.

48. IDEM, 14.

À censura dos maus o homem bom não dá atenção.

49. IDEM, 15.

É duro ser governado por um inferior.

50. IDEM, 16.

Quem fosse totalmente submisso ao dinheiro jamais poderia ser justo.

51. IDEM, 17.

Para a persuasão a palavra freqüentemente é mais forte que o ouro.

52. IDEM, 18.

Quem adverte aquele que pensa ser inteligente, trabalha em vão.

53. IDEM, 19.

Muitos, sem ter aprendido a razão, vivem segundo a razão.

53a. IDEM.

Muitos, praticando os atos mais vergonhosos, elaboram os mais excelentes discursos.

54. IDEM, 20.

Os tolos, quando infelizes, são sábios.

55. IDEM, 21.

Obras e ações de virtude, não palavras, é preciso invejar.

56. IDEM, 22.

Reconhecem as coisas belas e as invejam os bem dotados para elas.

57. IDEM, 23.

A boa natureza dos animais é a força do corpo; a dos homens, a excelência do caráter.

58. IDEM, 23a.

As esperanças dos que pensam retamente são viáveis, as dos tolos impossíveis.

59. IDEM, 24.

Nem arte, nem sabedoria é algo acessível, se não há aprendizado.

60. IDEM, 25.

E melhor acusar as próprias faltas que as alheias.

61. IDEM, 26.

Aqueles cujo caráter é bem ordenado vivem na boa ordem.

62. IDEM, 27.

O belo não é não cometer injustiça, mas nem mesmo querer fazê-lo.

63. IDEM, 28.

Elogiar por atos belos é belo, pois fazê-lo por atos vis é próprio de um falso e enganador.

64. IDEM, 29.

Muitos eruditos não têm inteligência.

65. IDEM, 30.

É preciso forjar muitos pensamentos, não muitos conhecimentos.

66. IDEM, 31.

Deliberar previamente antes de agir é melhor que arrepender-se.

67. IDEM, 32.

Não em todos, mas apenas nos dignos de fé, deve-se confiar; uma coisa é própria do simplório, a outra do sábio.

68. IDEM, 33.

Um homem é digno de fé ou não o é, não somente pelo que faz, mas também é pelo que quer.

69. IDEM, 34.

Para todos, o belo e o verdadeiro são a mesma coisa, mas o agradável é diferente para cada um.

70. IDEM, 35.

É próprio da criança, não do homem, desejar desmedidamente.

71. IDEM, 36.

Prazeres intempestivos geram aversão.

72. IDEM, 37.

Desejar algo violentamente cega a alma para o restante.

73. IDEM, 38.

E amor reto desejar sem desmedida as coisas belas.

74. IDEM, 39.

É agradável recusar algo que não é útil.

75. IDEM, 40.

Para os tolos é melhor ser governado que governar.

76. IDEM, 41.

Dos tolos não a palavra, mas o infortúnio é o mestre.

77. IDEM, 42.

Fama e riqueza sem inteligência não são aquisição segura.

78. IDEM, 43.

Conseguir bens não é sem utilidade, mas, através da injustiça, é o pior de tudo.

79. IDEM, 44.

E triste imitar os maus e não querer imitar os bons.

80. IDEM, 45.

E vergonhoso ocupar-se muito das coisas alheias e ignorar as próprias.

81. IDEM, 46.

O sempre adiar torna sem fim as ações.

82. IDEM, 47.

Falsos e bons na aparência os que de boca fazem tudo, mas nada na realidade.

83. IDEM, 49.

Causa de erro é a ignorância do melhor.

84. IDEM, 50.

E preciso que quem comete atos vergonhosos tenha em primeiro lugar vergonha de si mesmo.

85. IDEM, 51.

Quem se contradiz e paira muito, não tem boa disposição para aprender o que é preciso.

86. IDEM, 52.

E cupidez falar sobre tudo e não querer ouvir nada.

87. IDEM, 53.

E preciso guardar-se do mau, para que ele não aproveite uma ocasião propícia.

88. IDEM, 54.

Quem inveja, traz sofrimentos para si mesmo, como se fosse um inimigo.

89. IDEM, 55.

Inimigo não é quem comete injustiça, mas o que quer cometê-la.

90. IDEM, 56.

O ódio dos parentes é muito mais penoso que o dos estranhos.

91. IDEM, 57.

Não sejas desconfiado com todos, mas cuidadoso e seguro.

92. IDEM, 58.

Deve-se receber favores com a intenção de corresponder com outros maiores.

93. IDEM, 59.

Ao prestar um favor, examina quem o recebe; não venha ele, por ser falso, pagar um bem com o mal.

94. IDEM, 60.

Pequenos favores prestados no momento oportuno são os maiores para quem os recebe.

95. IDEM, 61.

As honras valem muito para os bem pensantes porque eles percebem que estão sendo honrados.

96. IDEM, 62.

Benfeitor não é quem visa à retribuição, mas quem optou pela boa ação.

97. IDEM, 63.

Muitos, embora pareçam bons amigos, não são e, embora não pareçam, são.

98. IDEM, 64.

A amizade de um só homem inteligente é melhor que a de todos os tolos.

99. IDEM, 65.

Não merece viver quem não tem um só amigo.

100. IDEM, 66.

Aquele a quem os amigos a toda prova não perduram, tem temperamento difícil.

101. IDEM, 67.

Muitos põem em fuga aos amigos, quando passam da abundância à pobreza.

102. IDEM, 68.

Em tudo é belo o equilíbrio, mas não, parece-me, o excesso e a carência.

103. IDEM, 69.

Parece-me que nem por uma só pessoa é amado quem não ama ninguém.

104. IDEM, 70.

Velho agradável é aquele que é insinuante e sério no falar.

105. IDEM, 71.

A beleza do corpo é beleza animal, se sob ela não está a inteligência.

106. IDEM, 72.

Na fortuna, encontrar um amigo é fácil, mas, no infortúnio, é a coisa mais difícil.

107. IDEM, 73.

Amigos não são todos os parentes, mas os que estão de acordo sobre o vantajoso.

107a. IDEM, 74.

É coisa digna, sendo homem, não rir dos infortúnios dos homens, mas chorá-los.

108. IDEM, 75.

A custo os bens vêm ao encontro dos que os procuram, mas os males vêm ao encontro também dos que não os procuram.

109. IDEM, 76.

Os que gostam de censurar não têm disposição natural para a amizade.

110. IDEM, 77.

Não se exercite a mulher na palavra; pois isso é coisa perigosa.

111. IDEM, 78.

Ser governado por uma mulher é, para o homem, a extrema violência.

112. IDEM, 79.

E próprio de inteligência divina sempre discutir algo belo.

113. IDEM, 81.

Causam grandes prejuízos os que louvam os tolos.

114. IDEM, 82.

É melhor ser elogiado por um que por si mesmo.

115. IDEM, 83.

Se não entendes os louvores, pensa que estás sendo adulado.

OUTROS FRAGMENTOS (DK 68 B 116429a.)

116. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 36.

Vim para Atenas e ninguém tomou conhecimento de mim.

117. IDEM, IX, 72.

Na realidade nada sabemos, pois a verdade jaz num abismo.

118. DIONÍSIO, bispo de Alexandria, em EUSÉBIO, Preparação Evangélica, XIV, 27, 4.

Demócrito dizia que preferia descobrir uma etiologia a possuir o reino dos persas.

119. IDEM, ibidem, XIV, 27, 5.

Os homens plasmaram uma imagem da sorte como desculpa para sua falta de julgamento; pois raramente a sorte conflita com a inteligência e, no mais das vezes, na vida o olhar penetrante e inteligente mostra o caminho reto.

120. EROTIANO, p. 90, 18.

Demócrito chama a pulsação venosa o movimento das artérias.

121. EUSTÁTIO, Comentário à Odisséia, 11, 190, p. 1551. *Demócrito emprega a palavra adequadíssimo.*

122. Etimológico Genuíno Magno.

Demócrito chama lápathos as covas que os caçadores abrem no solo e recobrem com terra e folhas secas para apanhar lebres.

122a. Ibidem.

Segundo Demócrito, a palavra mulher é derivada de semente.

123. Ibidem.

Representação. *Em Demócrito, quanto à forma, a emanção é igual às coisas.*

124. GALENO, Sobre a Nomenclatura Médica, 439. Homens um só será e homem todos. (?)

125. IDEM, Sobre a Medicina Empírica, 1259, B.

Pois se nem é capaz de começar sem a evidência, como poderia ser digno de fé fundamentado-se naquela que lhe fornece os princípios? Ciente disso, também Demócrito, quando ataca as aparências dizendo: Por convenção há cor, por convenção há o doce, por convenção há o amargo, mas na realidade os átomos e o vazio, imagina os sentidos respondendo à inteligência: Pobre

inteligência, em nós encontras as provas e nos derrubas! Para ti derrubar-nos é cair.

126. IDEM, Sobre a Distinção das Pulsações, /, 25.

Todos os animais quantos, ao caminhar, ondulantemente se deslocam.

127. HERODIANO GRAMÁTICO, Regras da Prosódia Comum, em EUSTÁTIO, Comentário à Odisséia, XIV, 428, p. 1766.

Coçando-se, os homens têm prazer e sentem o mesmo que ao fazer amor.

128. IDEM, ibidem, em TEOGNOSTO, p. 79.

Não há palavras que sejam só do gênero neutro e terminem em -on, -en, -an, -en, -in ou -yn. Portanto, a palavra τὸ ithytren encontrada em Demócrito é um termo forçado.

129. IDEM, Sobre as Declinações, in Etimológico Genuíno Magno.

Com a mente pensam coisas divinas.

129a. IDEM, Sobre as Declinações, 296, 11.

Demócrito usa a forma kékli(n)tai (estão inclinados) sem o -n-.

PALAVRAS RARAS CITADAS POR GRAMÁTICOS

(DK 68 b 130 — 168)

130 a 137. HESÍQUIO:

130. Aros.

131. Inacessível (*citada como composto malformado*).

132. Equilátero.

133. Macia.

134. Correia.

135. Receptáculos.

136. Recoberto.

137. Reunião.

138 a 139. *Citadas em obras não identificadas:*

138. Mudança de disposição.

139. Metamorfose. 139a. Mudança de cor.

140. HESÍQUIO. Bem-estar.

141. IDEM. Forma (= *átomo*)

142. OLIMPIODORO, em PLATÃO, Filebo, f. 246. *Os nomes dos deuses são imagens tônicas.*

143. FILODEMO, Sobre a Ira, 28, 17 G.

Todos os males quantos podem ser imaginados.

144. IDEM, Sobre a Música, IV, 31.

Demócrito diz que a música é (a arte) mais recente, justifica sua afirmação dizendo que não a criou a necessidade, mas veio a existir a partir do supérfluo.

144a. FÓCIO, Léxico, A 106, 23. Voltarei ao início.

145. PLUTARCO, Sobre a Educação dos Filhos, 14, p. 9 F. Pois a palavra é sombra da ação.

146. IDEM, Dos Progressos na Virtude, 10, p. 81 A.

(Pela temperança manifesta-se) o espírito que se alimenta interiormente está enraizado nele próprio e segundo Demócrito, ele próprio acostumado a tirar de si mesmo o prazer.

147. IDEM, Preceitos sobre a Saúde, 14, p. 129 A. Os porcos se comprazem na sujeira.

148. IDEM, Sobre o Amor dos Filhos, 3, p. 495 E.

O umbigo é firmado primeiro no útero como ancoragem contra a agitação e o deslocamento, cabo e pedúnculo do fruto que está sendo gerado e virá a existir.

149. IDEM, São mais graves as doenças da alma ou as do corpo? 2, p. 500 D.

Se tu te abrisses, segundo Demócrito, encontrarias dentro de ti um celeiro de males diversos, causadores de muito sofrimento, e um tesouro.

150. IDEM, Questões de Convivas, 1,1,5, 614 D E.

*Se as pesquisas fáceis movem as almas de modo conveniente, deve-se deixar de lado, segundo Demócrito, as palavras de quereladores e enroladores de corda.*¹⁸⁵

151. IDEM, *ibidem*, II, 10, 2, 6. 643 F.

Pois num peixe de que muitos partilham não há espinhos, *como diz Demócrito.*

152. IDEM, *ibidem*, IV, 2, 4, p. 665 F.

Não há luz enviada por Zeus que não encerre a pura luz do éter.

152a. = A 77.

153. IDEM, *Preceitos Políticos*, 28, p. 821.

O homem político não desprezará a verdadeira honra e a gratidão baseada na benevolência e disposição dos que são lembrados, nem desprezará a fama evitando agradar ao próximo.

154. IDEM, *Sobre a Solércia dos Animais*, 20, p. 974.

Talvez sejamos ridículos quando nos vangloriamos de ensinar os animais. Deles, prova-o Demócrito, somos discípulos nas coisas mais importantes: da aranha no tecer e remendar, da andorinha no construir casas, das aves canoras, cisne e rouxinol no cantar, por meio da imitação.

155. IDEM, *Reflexões Comuns contra os Estóicos*, 39, p. 1079 E.

Ora, vê ainda como, com recursos das ciências físicas e com sucesso, (Crisipo) fez frente a Demócrito deixando-o sem saída: Se um cone fosse cortado junto à base por um plano, o que se deveria pensar sobre a superfície das partes cortadas? Seriam iguais ou desiguais? Sendo desiguais, farão irregular o cone, pois nele haveria muitas incisões em forma de degraus e muitas asperezas. Sendo iguais, as partes cortadas serão iguais e o cone terá a aparência de um cilindro, porque constituído de círculos iguais e não desiguais, coisa que é absurdo muito grande.

155a. ARISTÓTELES, *Do Céu*, III, 8, 307 a 17.

¹⁸⁵ Isto é, aqueles que torcem o verdadeiro sentido das palavras. (N. do T.)

Para Demócrito, também a esfera corta porque de certo modo é um ângulo.

156. PLUTARCO, *Contra Colotes*, 4, p. 1108 F.

Colotes diz contra Demócrito que ele, afirmando que cada uma das coisas não é mais assim do que assim, confunde a vida. Mas Demócrito está tão longe de pensar que cada uma das coisas não é mais assim do que assim que lutou contra Protágoras, autor de tal afirmação; e contra ele escreveu obras numerosas e convincentes. Não tendo conhecimento dessas obras nem em sonho, Colotes errou sobre o enunciado do homem (isto é, de Demócrito) no qual há uma definição: o "ada" não existe mais que o "nada", chamando de "ada" o corpo e de "nada" o vazio, já que este também possui uma certa natureza e substância própria.

157. IDEM, *ibidem*, 32, p. 1126 A.

Que me critiquem sobre isso os que viveram como administradores e cidadãos.¹ São eles que Colotes injuriou. Demócrito exorta-nos a ensinar a arte política desses homens, por ser a maior, e a procurar sofrimentos de onde nascem para os homens bens maiores e mais brilhantes.

158. IDEM, *Sobre a Vida Oculta*, 5, p. 1129 E.

Ao nascer, o sol impulsionou com sua luz as ações e os pensamentos de todos, como diz Demócrito, homens que dia a dia pensam coisas novas, com impulso mútuo estimulam-se uns aos outros para as ações, como os que estão sobrecarregados com pesada carga.

159. IDEM, fragmento de *Sobre o Desejo e a Dor*, 2.

É natural que o corpo tenha esta antiga acusação contra a alma a respeito das paixões. E Demócrito, imputando à alma a causa da infelicidade, diz: Se o corpo instaurasse um processo contra ela pelas dores que padeceu e pelos maltratos que sofreu e se fosse eu o juiz da acusação, com prazer condenaria a alma, alegando que, de um lado, ela fez perecer o corpo por suas negligências e o exauriu com a embriaguez e, de outro, o destruiu e dilacerou

com o amor do prazer, como se, estando um instrumento ou utensílio em mau estado, eu acusasse quem o emprega sem cuidado.

160. PORFÍRIO, Sobre a Abstinência, IV, 21.

Pois viver mal, não refletida, sábia e piedosamente, dizia Demócrito, não é viver mal, mas ir morrendo durante muito tempo.

161. Escólios, in APOLÔNIO DE RODES, III, 533.

Antigamente julgavam que as feiticeiras faziam descer o sol e a lua. Por isso até mesmo à época de Demócrito muitos chamavam de descensão aos eclipses.

162. Escólios, HOMERO AB, Ilíada, XIII, 137. *Demócrito chama o cilindro de rolo.*

1 Parmênides e Melisso. (N. do T.)

163. SEXTO EMPÍRICO, Contra os Matemáticos, VII, 53. *O coríntio Xeníades a quem Demócrito menciona.*

164. IDEM, ibidem, Vil, 116.

Pois os animais, diz Demócrito, se arrebanham com os animais da mesma espécie; pombas com pombas, groux com groux, e, entre os outros irracionais, acontece o mesmo. Assim também entre os inanimados, como se pode ver entre sementes peneiradas e areias das praias: lá, com o turbilhão da peneirada há uma separação e lentilhas se ajuntam a lentilhas, grãos de cevada aos de cevada, os de trigo aos de trigo; cá, de acordo com o movimento das ondas, areias oblongas são impelidas para junto de oblongas, redondas para junto de redondas, como se a semelhança entre as coisas tivesse força para reuni-las.

165 IDEM, ibidem, VII, 265.

Isto falo sobre o todo. — Homem é o que todos sabemos.

166. IDEM, ibidem, IX, 19.

Demócrito diz que certas imagens se aproximam dos homens e que, destas, umas são benfazejas e outras malfazejas. Por isso desejava encontrar imagens favoráveis.

167. SIMPLÍCIO, Física, 327, 24.

Um turbilhão de todas as espécies de formas (= *átomos*) se separou do todo.

168. IDEM, *ibidem*, 2318, 34.

A estas coisas (*i. e., os átomos*) *elas* (*i. e., os discípulos de Demócrito*) chamavam natureza, pois diziam que *elas* estão aspergidas em todas as direções.

FRAGMENTOS CONSERVADOS NA OBRA DE ESTOBEU

(DK 68 B 169 — 297)

169. ESTOBEU, *II*, 1, 12.

Não desejes saber tudo, para que não te tornes desconhecedor de tudo.

170. IDEM, *ÍI*, 7, 3*i*.

A felicidade é a alma e a infelicidade também.

171. IDEM, *II*, 7, 3*i*. (depois de 170).

A felicidade não mora em rebanhos nem em ouro; a alma é a moradia da divindade.¹⁸⁶

172. IDEM, *II*, 9, 1.

Das mesmas coisas de onde nascem para nós os bens poderíamos também tirar os males, mas por elas poderíamos também escapar aos males. Por exemplo, água funda é útil para muitas coisas e, por outro lado, má, pois há o perigo de afogar-nos. Inventou-se, portanto, um recurso: ensinar a nadar.

173. IDEM, *II*, 9, 2.

Para os homens os males nascem dos bens, caso não se saiba dirigir os bens com correção. Portanto, não é justo contar tais coisas entre as más, mas entre as boas; para os homens é possível usar os bens também como ajuda contra os males, se se quiser.

174. IDEM, *II*, 9, 3.

Quem de boa vontade se lança a obras justas e lícitas, dia e noite está alegre, seguro e despreocupado; mas, quem não faz conta da justiça e não realiza

¹⁸⁶ Impossível traduzir o jogo de palavras que é evidente no texto grego: *daímott* (- divindade) é um dos elementos da palavra *eudaimonía* (= felicidade). (N. do T.)

o que é preciso, entedia-se com coisas tais, quando se lembra de alguma delas, sente medo e atormenta-se a si mesmo.

175. IDEM, *II*, 9, 4.

Os deuses dão aos homens todos os bens, tanto antigamente quanto agora. Apenas as coisas quantas são más, prejudiciais e inúteis, os deuses não dão aos homens nem antigamente, nem agora, mas são eles próprios que as procuram por cegueira da mente e insensatez.

176. IDEM, *II*, 9, 5.

A sorte é generosa, mas insegura; a natureza, porém, auto-suficiente; por isso vence com o que tem de menor e seguro o que a esperança tem de maior.

177. IDEM, *II*, 9, 40.

Um discurso nobre não encobre uma ação má, nem uma ação boa é enxovalhada por uma calúnia.

178. IDEM, *II*, 32, 66.

O pior de todos os males é a leviandade no educar a juventude, pois é ela que gera aqueles prazeres de que nasce a perversidade.

179. IDEM, *II*, 31, 57.

Se as crianças tivessem liberdade de não trabalhar, nem as letras aprenderiam, nem a música, nem as lutas, nem o sentimento de honra que é a principal condição para a virtude, pois é sobretudo desses estudos que costuma nascer o sentimento de honra.

180. IDEM, *II*, 31, 58.

A educação para afortunados é adorno, mas para infortunados é lugar de refúgio.

181. IDEM, *II*, 31, 59.

Mais eficiente para levar à virtude mostrar-se-á quem emprega exortação e persuasão pela palavra do que quem usa lei e coação. É provável, com efeito, que às ocultas erre quem a lei afasta da injustiça; aquele, porém, que é conduzido ao dever pela persuasão, não é provável que, às ocultas ou às claras,

cometa uma falta. E agindo corretamente com perspicácia e saber que se vem a ser corajoso e, ao mesmo tempo, franco.

182. IDEM, *í, 31, 66.*

Os belos objetos o aprendizado constrói com o esforço, mas os feitos se oferecem de si mesmo sem esforço....¹⁸⁷

183. IDEM, *í, 31, 72.*

Há perspicácia entre jovens e ausência de perspicácia entre velhos, pois o tempo não ensina a pensar, mas a instrução precoce e a natureza.

184. IDEM, *í, 31, 90.*

O convívio contínuo dos maus faz crescer a disposição para o vício.

185. IDEM, *í, 31, 94.*

São melhores as esperanças dos homens educados que a riqueza dos ignorantes.

186. IDEM, *II, 33, 9.*

Acordo no pensar engendra amizade.

187. IDEM, *III, 1, 27.*

Para os homens é mais acertado dar valor à alma que ao corpo, pois, se a perfeição da alma corrige a maldade do corpo, a força do corpo, sem inteligência, em nada faz melhor a alma.

188. IDEM, *III, 1, 46.*

Limite das coisas vantajosas e desvantajosas é o prazer e o desprazer.

189. IDEM, *III, 1, 47.*

O melhor para o homem é levar a vida com o máximo de ânimo e o mínimo de desânimo. Isso aconteceria, se não se baseassem os prazeres nas coisas mortais.

190. IDEM, *III, 1, 91.*

De obras vis deve-se afastar também as palavras.

191. IDEM, *III, 1, 210.*

¹⁸⁷ A seguir, o texto está corrompido.

Para os homens o bom ânimo vem a existir com a moderação de alegria e comedimento de vida. As coisas que faltam e as que sobram costumam sofrer mudanças e produzir na alma grandes comoções. As almas que oscilam entre pontos extremos nem são estáveis, nem animosas. Deves, portanto, voltar o pensamento ao que é possível e satisfazer-te com o que está à mão, lembrando pouco dos que são invejados e admirados e sem ficar pensando neles, continuamente. Deves, porém, olhar para a vida dos que pensam, refletindo sobre o que os faz sofrer muito, para que aquilo que tens à mão e aquilo que possuis te pareçam grandes e invejáveis e não mais sobrevenham, por desejares mais do que tens, sofrimentos para tua alma. Quem admira os que possuem e são chamados felizes pelos outros homens e os têm presentes a toda hora em seu pensamento, sempre é forçado a empreender uma nova tarefa e a lançar-se, por desejo de algo, na realização de uma ação irremediável que as leis proíbem. Por isso, é preciso não ficar pensando muito naquelas coisas, mas, com base nestas, ter ânimo comparando a própria vida com a dos que vivem pior e dar-se por feliz pensando no que eles sofrem e no quanto é melhor a tua condição e a tua vida. Tendo isso em mente, viverás com melhor ânimo e afastarás durante a vida não poucas maldições: malevolência, inveja e animosidade.

192. IDEM, *111*, 2, 36.

E mais fácil elogiar e censurar o que não é preciso, mas fazer uma e outra coisa é próprio de caráter mau.

193. IDEM, *111*, 3, 43.

É mostra de sabedoria guardar-se da injustiça iminente, mas de insensibilidade não vingar-se da sofrida.

194. IDEM, *11*, 3, 46.

Os grandes prazeres nascem do contemplar as belas obras.

195. IDEM, *íiii*, 4, 69.

Imagens belas de se ver pelas vestes e adornos, mas vazias de coração.

196. IDEM, *111*, 4, 70.

O esquecimento dos próprios males engendra a coragem.

197. IDEM, ffl, 4, 71.

Os insensatos são moldados pelos dons da sorte, os que têm entendimento para tais coisas, pelos da sabedoria.

198. IDEM, *III*, 4, 72.

O animal, quando precisa de algo, sabe de quanto precisa, mas o homem, quando precisa, não tem consciência disso.

199. IDEM, *III*, 4, 73.

Insensatos, odiando a vida, por temer o Hades querem viver.

200. IDEM, *III*, 4, 74.

Insensatos vivem sem tirar prazer da vida.

201. IDEM, *III*, 4, 75.

Insensatos desejam longevidade sem tirar prazer da longevidade.

202. IDEM, ffl, 4, 76.

Insensatos desejam as coisas ausentes, mas desperdiçam as presentes ainda que mais valiosas que as passadas.

203. IDEM, *III*, 4, 77.

Os homens, ao fugir da morte, perseguem-na.

204. IDEM, *III*, 4, 78.

Insensatos a ninguém agradam durante a vida inteira.

205. IDEM, ffl, 4, 79.

Insensatos desejam a vida temendo a morte.

206. IDEM, *III*, 4, 80.

Insensatos, temendo a morte, querem envelhecer.

207. IDEM, *III*, 5, 22.

Não todo prazer, mas o que está no belo é preciso escolher.

208. IDEM, *III*, 5, 24.

O comedimento do pai é a melhor proclamação para os filhos.

209. IDEM, *III*, 5, 25.

Para os auto-suficientes na alimentação nunca há noite curta.

210. IDEM, *III*, 5, 26.

A sorte proporciona mesa suntuosa, mas mesa suficiente, o comedimento.

211. IDEM, *III*, 5, 27. O comedimento multiplica as alegrias e faz maior o prazer.

212. IDEM, *III*, 6, 27.

Sonos diurnos significam perturbação do corpo ou inquietude ou preguiça ou falta de instrução.

213. IDEM, *III*, 7, 21. A coragem faz pequenos os golpes do destino.

214. IDEM, *III*, 7, 25.

Corajoso não é apenas quem supera os inimigos, mas quem supera também os prazeres. Alguns são senhores nas cidades, mas são escravos de mulheres.

215. IDEM, *íiii*, 7, 31.

Fama de justiça é coragem e intrepidez de julgamento, mas o temor do infortúnio é limite da injustiça.

216. IDEM, *íiii*, 7, 74.

A sabedoria intrépida é digna de todas as coisas.

217. IDEM, *íiii*, 9, 30.

Só são amados dos deuses aqueles a quem é odioso cometer injustiça.

218. IDEM, *íiii*, 10, 36.

Riqueza que nasce de ato mau possui muito nítida uma mácula.

219. IDEM, *íiii*, 10, 43.

O desejo de riquezas, que não é delimitado pela saciedade, é muito mais penoso que a miséria extrema, pois os desejos maiores fazem maiores as carências.

220. IDEM, *íiii*, 10, 44.

Maus lucros trazem perda de virtude.

221. IDEM, *íiii*, 10, 58.

Esperança de lucro mau é começo de perda.

222. IDEM, ííí, 10, 64.

O acúmulo excessivo de riqueza para os filhos é disfarce de avareza que nisso denuncia o seu modo próprio de ser.

223. IDEM, ííí, 10, 65.

As coisas de que o corpo precisa estão à disposição de todos facilmente, sem pena e sofrimento; tudo quanto precisa de pena e sofrimento e torna dolorosa a vida não é o corpo que deseja, mas a má constituição do pensamento.

224. IDEM, ííí, 10, 68.

O desejo de ter mais destrói o que está à mão, como para o cão de Esopo.

225. IDEM, ///, 12, 13.

É preciso falar a verdade; não, falar muito.

226. IDEM, III, 13, 47.

Sinal próprio da liberdade é a linguagem aberta, mas perigo é a avaliação do momento oportuno.

227. IDEM, ííí, 16, 17.

Os avaros têm o destino da abelha: trabalham como se fossem viver sempre.

228. IDEM, III, 16, 18.

Os filhos dos avaros, quando crescem na ignorância, são como os dançarinos que saltam sobre punhais. Se eles, ao pular, não atingem o único ponto em que devem colocar os pés, morrem. E difícil, porém, atingir esse lugar único, só havendo espaço para os pés. Assim também para aqueles: Se perdem de vista o modelo do pai zeloso e avaro, costumam perder-se.

229. IDEM, III, 16, 19.

Avareza e fome são benéficas e, no momento certo, também os gastos. Mas reconhecer isso é próprio do homem bom.

230. IDEM, 777, 16, 22.

A vida sem festas é um longo caminho sem hospedaria.

231. IDEM, 777, 17, 25.

Sensato é quem não sofre pelo que não tem, mas se alegra pelo que tem.

232. IDEM, 777, 17, 37.

Dentre os prazeres, mais raros são os que mais causam alegria.

233. IDEM, 777, 17, 38.

Se alguém ultrapassasse a medida, as coisas mais agradáveis tornar-se-iam as menos agradáveis.

234. IDEM, 777, 18, 30.

Os homens em suas preces pedem saúde aos deuses e não sabem que possuem em si mesmos o poder sobre ela. Pela intemperança, fazem o que é adverso e, pelas paixões, são traidores da saúde.

235. IDEM, 111, 18, 35.

A todos quantos consideram prazeres os que vêm do estômago, ultrapassando a medida certa na comida, na bebida ou nos amores, os prazeres são curtos e momentâneos (isto é, duram o tempo) em que comem e bebem, mas as dores são numerosas. O desejo por essas mesmas coisas continua presente e, quando têm aquilo que desejam, rapidamente o prazer se vai, nada de útil resta, senão o curto gozo e, outra vez, precisam das mesmas coisas.

236. IDEM, III, 20, 56.

E duro lutar contra o desejo, mas vencê-lo é próprio do homem de bom senso.

237. IDEM, III, 20, 62.

Toda belicosidade é insensata, pois, ao ter em vista o prejudicial para o inimigo, não vê a vantagem própria.

238. IDEM, 111, 22, 42.

Termina com má fama quem quer medir-se com o mais forte.

239. IDEM, III, 28, 13.

Os juramentos que fizeram em situação de necessidade os maus não mantêm, se dela escapam.

240. IDEM, *III*, 29, 63.

Os trabalhos aceitos de bom grado fazem mais leve a carga dos impostos a contragosto.

241. IDEM, *III*, 29, 64.

O trabalho continuado torna-se mais leve com o hábito.

242. IDEM, *III*, 29, 66.

Mais numerosos são os que vêm a ser bons pelo exercício do que pela natureza.

243. IDEM, *III*, 29, 88.

Todos os trabalhos são mais agradáveis que o descanso, quando se atinge o fim pelo qual se trabalha ou se sabe que será alcançado. Por ocasião de cada insucesso, porém, o trabalhar faz sofrer e penar.

244. IDEM, *III*, 31, 7.

Nada de vil, mesmo que esteja sozinho, fales ou faças. Aprende a respeitar mais a ti que aos outros.

245. IDEM, *III*, 31, 53.

As leis impediriam que cada um vivesse de acordo com seu próprio gosto, se cada um não prejudicasse o outro; pois a inveja é o início da luta.

246. IDEM, *III*, 40, 6.

A vida no estrangeiro ensina a auto-suficiência: o pão de centeio e a cama de palha são o remédio mais doce para a fome e o descanso.

247. IDEM, *III*, 40, 7.

Para o homem sábio toda a terra é acessível, pois o mundo inteiro é pátria da alma boa.

248. IDEM, *IV*, 1, 33.

A lei quer beneficiar a vida dos homens, mas ela pode fazê-lo quando eles querem receber o benefício, pois indica para os que o querem a virtude que lhes é própria.

249. IDEM, *IV*, 1, 34.

A guerra civil é um mal para ambas as partes, pois, para vencedor e vencidos, a destruição é igual.

250. IDEM, *IV, 1, 40*.

Pela concórdia torna-se possível realizar grandes obras e, para as cidades, as guerras; de outra maneira, não.

251. IDEM, *IV, 1, 41*.

Na democracia a pobreza tanto mais é preferível à chamada felicidade entre os autocratas quanto a liberdade à escravidão.

252. IDEM, *IV, 1, 43*.

E preciso julgar de maior importância que tudo o mais os interesses da cidade, para que sejam bem dirigidos sem armar contendas contrárias ao direito e sem assumir para si um poder contrário ao bem comum. Uma cidade bem dirigida é o maior apoio e tudo nela está contido: salva a cidade, tudo está salvo; destruída a cidade, tudo está destruído.

253. IDEM, *IV, 1, 44*.

Aos homens probos não é vantagem, descuidando-se das tarefas deles, realizar outras, pois as próprias ficariam mal. Mas, se alguém descuida dos bens públicos, passa a ter má reputação, ainda que não roube nem, em nada, atente contra o direito. Entretanto, também (não) descuidando e (não) cometendo injustiça, corre risco de criar má reputação e até vir a sofrer algo. E inevitável errar, mas não é fácil aos homens perdoar.

254. IDEM, *IV, 1, 45*.

Os maus, quando procuram os cargos oficiais, quanto mais são indignos de procurá-los, tanto mais são despreocupados e estão cheios de insensatez e segurança.

255. IDEM, *IV, 1, 46*.

Quando os poderosos ousam adiantar dinheiro aos que nada possuem, defendê-los e prestar-lhes favores, aí já está incluída a compaixão: os homens não estarão sozinhos e tornar-se-ão amigos, ajudar-se-ão mutuamente, haverá

concordia entre os cidadãos e haverá outros bens quantos ninguém poderia enumerar.

256. IDEM, *IV*, 2, 14.

Justiça é fazer o que é preciso; injustiça, não fazer o que é preciso, mas deixá-lo de lado.

257. IDEM, *IV*, 2, 15.

Entre alguns seres vivos, eis como fica a questão: "Quem matará ou não matará?" — Quem mata o que comete injustiça ou quer cometê-la fica impune e, para o bem-estar, antes fazê-lo que não fazê-lo.

258. IDEM, *IV*, 2, 16.

É preciso a todo custo matar todos os seres vivos que, transgredindo a justiça, fazem mal a outrem. Quem o fizer terá maior quinhão de ânimo, de justiça e de posses em toda sociedade organizada.

259. IDEM, *IV*, 2, 17.

Como sobre raposas e serpentes inimigas ficou escrito, também entre os homens parece-me que é preciso fazer: Segundo as leis de nossos pais, matar o inimigo público em toda a sociedade organizada na qual a lei não o proíbe. Proíbem-no, em cada sociedade organizada, as divindades locais, os tratados e os juramentos.

260. IDEM, *IV*, 4, 18.

Quem matasse um ladrão ou pirata ficaria impune ainda que o fizesse com as próprias mãos, ou através de outros ou por um voto.

261. IDEM, *IV*, 5, 43.

Aos que sofrem injustiça é preciso, dentro do possível, vingar e nisso não ser omissos. Agir assim é justo e bom, mas não fazê-lo é injusto e mau.

262. IDEM, *IV*, 5, 44.

E aos que praticam atos dignos de exílio, ou de prisão ou de punição, deve-se condenar a não absolver. Quem os absolve, dando a sentença por visar lucro ou prazer, comete injustiça e, necessariamente, guardará isso dentro de si.

263. IDEM, *IV*, 5, 45.

Participa de maior quinhão de justiça e virtude quem decide as honras maiores (aos mais dignos).

264. IDEM, *IV*, 5, 46.

Em nada respeitar mais os homens que a si mesmo, nem fazer algo mau, quer ninguém vá ver, quer todos os homens. Ao contrário, respeitar principalmente a si mesmo e estabelecer para sua alma esta lei: nada fazer de inadequado.

265. IDEM, *IV*, 5, 47.

Os homens lembram-se mais dos erros do que dos acertos, pois assim é justo. Como não é preciso louvar quem devolve os depósitos que lhe foram confiados, mas é preciso que quem não devolve tenha má fama e sofra punição, assim também o governante. Não foi escolhido, com efeito, para agir mal, mas para agir bem.

266. IDEM, *IV*, 5, 48.

Nenhum recurso tem a constituição, agora em vigor, para impedir que os governantes cometam injustiça, mesmo quando eles são muito bons. E de esperar-se, com efeito, que em situações diferentes ele venha a ser o mesmo, não um outro, mas ele próprio. É preciso, de alguma forma, também isto ficar disposto assim: Quem não cometer injustiça alguma, ainda que examine a fundo os atos dos que cometem injustiça, não virá a ficar sob aqueles, mas uma lei ou outra coisa qualquer defenderá quem pratica atos justos.

267. IDEM, *IV*, 6, 19.

Por natureza o governar pertence ao mais forte.

268. IDEM, *IV*, 7, 23.

O temor produz lisonja, mas não obtém benevolência.

269. IDEM, *IV*, 10, 28.

A ousadia é início da ação, mas a sorte é a senhora do fim.

270. IDEM, *IV*, 19, 45.

Dos servidores da casa deves usar como partes do corpo, i. e., de um em vista de outro.

271. IDEM, *IV*, 20, 33.

Uma censura de amante a amada a elimina.

272. IDEM, *IV*, 22, 108.

Quem teve sorte com o genro, encontrou um filho; quem não a teve, perdeu também uma filha.

273. IDEM, *IV*, 22, 299.

Uma mulher é muito mais fina que um homem para maus pensamentos.

274. IDEM, *IV*, 23, 38.

Falar pouco é adorno para a mulher, mas é belo também a parcimônia de adorno.

275. IDEM, *IV*, 24, 29.

A educação dos filhos é coisa escorregadia: o sucesso que tem é cheio de luta e preocupação, e ao insucesso nenhuma outra dor supera.

276. IDEM, *IV*, 24, 31.

Não me parece preciso ter filhos, pois vejo no ter filhos muitos e grandes perigos e muitos sofrimentos, mas colheita pouca e, mesmo essa, magra e pobre.

277. IDEM, *IV*, 24, 31.

Para quem for uma necessidade gerar um filho, será melhor, parece-me, criar um dos de seus amigos. Este filho será tal qual ele deseja, pois é-lhe possível escolher tal como quer. E o que lhe parecer adequado também o acompanhará por inclinação natural. E há nisso uma diferença, na medida em que é possível escolher dentre muitos o filho de seu coração, como se deve. Se alguém gera um filho de sua própria carne, os riscos são muitos, pois será forçoso conviver com o filho que engendrar.

278. IDEM, *IV*, 24, 33.

Aos homens o ter filhos parece estar entre as necessidade que derivam da natureza ou de um preceito antigo. Isto é evidente quanto aos outros seres vivos.

Todos eles têm filhotes obedecendo à natureza, sem por certo visar a vantagem alguma. Mas quando os filhotes nascem, labutam e alimentam-nos como podem, zelam muito por eles enquanto são pequenos e, se lhes acontece algo, ficam tristes. Tal é a natureza de todos os seres quantos têm alma. Entre os homens, porém, já se criou a expectativa de que dos filhos advirá também um proveito.

279. IDEM, IV, 26, 25.

Aos filhos, tanto quanto é possível, é preciso distribuir o dinheiro e, ao mesmo tempo, zelar por eles para que, tendo-o nas mãos, não cometam um desatino. E nesse mesmo momento que eles vêm a ser mais parcimoniosos com o dinheiro, mais cobiçosos de ganho, e lutam uns com os outros, pois o que se gasta em comum não incomoda como a despesa particular, nem as novas aquisições animam, mas muito menos.

280. IDEM, IV, 26, 26.

E possível, sem gastar muito do que é seu, educar os filhos e construir à volta de sua propriedade e das pessoas deles uma muralha protetora.

281. IDEM, IV, 31, 49.

Assim como entre as feridas o câncer é a pior doença, assim também para as propriedades...¹⁸⁸

282. IDEM, IV, 31, 120.

O uso do dinheiro, feito com inteligência, pode contribuir para a generosidade e para o bem do povo; sem inteligência, é um imposto¹⁸⁹ pago continuamente.

283. IDEM, IV, 33, 23.

Pobreza e riqueza são nomes para carência e saciedade. Não é, portanto, rico o carente, nem pobre o não carente.

284. IDEM, IV, 24, 25.

¹⁸⁸ Não se conservou o final da sentença.

¹⁸⁹ No texto grego, *choregia*, pesado imposto exigido dos ricos a quem a cidade encarregava de pagar os elementos que formavam o coro de uma tragédia.

Se não cobiçares muitas coisas, as poucas julgarás muitas, pois o pequeno apetite faz a pobreza equivalente à riqueza.

285. IDEM, *IV*, 24, 65.

E preciso reconhecer que a vida humana é frágil, pouco duradoura e misturada com muitos cuidados e dificuldades, para que haja preocupação por uma posse moderada e a labuta se meça pelas necessidades de cada um.

286. IDEM, *IV*, 39, 17.

Afortunado quem deseja com medida, infortunado quem sofre pelo muito que tem.

287. IDEM, *IV*, 40, 20.

A falta de recursos da comunidade é mais dura do que a de cada um, pois não lhe resta a esperança de ajuda.

288. IDEM, *IV*, 40, 22.

Há doença do lar e da vida como há a do corpo.

289. IDEM, *IV*, 44, 64.

E falta de razão não aceder às necessidades próprias da vida.

290. IDEM, *IV*, 44, 67.

A dor incontrollada de uma alma entorpecida afasta-a com o raciocínio.

291. IDEM, *IV*, 44, 70.

Suportar com brandura a pobreza é próprio do homem sensato.

292. IDEM, *IV*, 46, 19.

Irracionais são as esperanças dos tolos.

293. IDEM, *IV*, 48, 10.

Aqueles a quem dão prazer os sofrimentos do próximo não compreendem que as vicissitudes da sorte são comuns a todos e lhes falta uma alegria que seja sua.

294. IDEM, *IV*, 50, 20.

Força e beleza são bens da juventude, comedimento, a flor da velhice.

295. IDEM, *IV*, 50, 22.

O velho foi jovem, mas, quanto ao jovem, é incerto se ele chegará à velhice. Portanto, o bem realizado vale mais que o que está ainda por vir e é incerto.

296. IDEM, IV, 50, 76.

Velhice é mutilação total: tudo tem e de tudo é carente.

297. IDEM, IV, 52, 40.

Alguns homens, não conhecendo a dissolução da natureza mortal, mas conhecendo os sofrimentos que ocorrem na vida, penam durante o período de vida em meio de perturbações e temores, inventando histórias falsas sobre o tempo após o fim.

C - CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

Ver artigo sobre Leucipo à p. 243.

2. Friedrich Nietzsche

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho a. DEMÓCRITO

DE SUA VIDA sabem-se poucas coisas seguras, mas muitas lendas. Viagens extraordinárias, a ruína material, as honras que recebeu de seus concidadãos, sua solidão, seu grande poder de trabalho. Uma tradição tardia afirma que ele ria de tudo...

Demócrito e Leucipo partem do eleatismo. Mas o ponto de partida de Demócrito é acreditar na *realidade do movimento* porque o pensamento é um movimento. Esse é seu ponto de ataque: o movimento existe porque eu penso e o pensamento tem realidade. Mas se há movimento deve haver um espaço vazio, o que equivale a dizer que o não-ser é tão real quanto o ser. Se o espaço é absolutamente pleno, não pode haver movimento. Com efeito: 1) o movimento espacial só pode ter lugar no vazio, pois o pleno não pode acolher em si nada

que lhe seja heterogêneo; se dois corpos pudessem ocupar o mesmo lugar no espaço, poderia haver uma infinidade deles, pois o menor poderia acolher em si o maior; 2) a rarefação e a condensação só se explicam pelo espaço vazio; 3) o crescimento só se explica porque o alimento penetra nos interstícios do corpo; 4) em um vaso cheio de cinza pode-se ainda derramar tanta água quanta se ele estivesse vazio, a cinza desaparece nos interstícios vazios da água. O não-ser é, portanto, também o pleno, *nastóm* (de nosso, eu aperto), o *stereón*. O pleno é aquilo que não contém nenhum *kenón*. Se toda grandeza fosse divisível ao infinito, não haveria mais nenhuma grandeza, não haveria mais ser. Se deve subsistir um pleno, isto é, um ser, é preciso que a divisão não possa ir ao infinito. Mas o movimento demonstra o ser, tanto quanto o não-ser. Se somente o não-ser existisse, não haveria movimento. O que resta são os *átomos*. O ser é a unidade indivisível.

Mas, se esses seres devem agir uns sobre os outros pelo choque, é preciso que sejam de natureza idêntica. Demócrito afirma, portanto, como Pitágoras, que o ser deve ser semelhante a si mesmo em todos os pontos. O ser não pertence mais a um ponto de que a outro. Se um átomo fosse o que o outro não é, haveria um não-ser, o que é uma contradição. Somente nossos sentidos nos mostram coisas *qualitativamente* diferentes. São chamadas também *ideai* ou *skhémata*. Todas as qualidades são *nómo*, os seres só diferem pela quantidade. É preciso, pois, remeter todas as qualidades a diferenças *quantitativas*. Elas só se distinguem pela forma (*rhysmós*, *skhéma*), pela ordem (*diathigé'*, *táxis*), pela posição (*trope'*, *thésis*). A difere de N pela forma, AN de NA pela ordem, Z de N pela posição. A principal diferença está na forma, que indica diferença de grandeza e de peso. O peso pertence a cada corpo (como medida de todas as quantidades). Como todos os seres são da mesma natureza, o peso deve pertencer igualmente a todos, isto é, à mesma massa, o mesmo peso. O ser, portanto, é definido como pleno, dotado de uma forma, pesado; os corpos são idênticos a esses predicados. Temos aqui a distinção que reaparece em Locke: as

qualidades primárias pertencem às coisas em si mesmas, fora de nossa representação; não se pode fazer abstração delas; são: a extensão, a impermeabilidade, a forma, o número. Todas as outras qualidades são *secundárias*, produzidas pela ação das qualidades primárias sobre os órgãos de nossos sentidos, dos quais são apenas as impressões: cor, som, gosto, odor, dureza, moleza, polido, rugoso etc. Pode-se, portanto, fazer abstração da natureza dos corpos na medida em que é apenas a ação dos nervos sobre os órgãos sensoriais.

Uma coisa nasce quando se produz um certo agrupamento de átomos; desaparece quando esse grupo se desfaz, muda quando muda a situação ou a disposição desse grupo ou quando uma parte é substituída por outra. Cresce quando lhe são acrescentados novos átomos. Toda ação de uma coisa sobre outra se produz pelo choque dos átomos; se há separação no espaço, recorre-se à teoria das *aporrhoái*. Percebe-se, pois, que Empédocles foi utilizado a fundo, pois este havia discernido o dualismo do movimento em Anaxágoras e recorrido à ação mágica. Demócrito adota uma posição adversa. Anaxágoras reconhecia quatro elementos; Demócrito esforçou-se por caracterizá-los a partir de seus átomos da mesma natureza. O fogo é feito de átomos pequenos e redondos; nos outros elementos estão misturados átomos diversos; os elementos distinguem-se apenas pela grandeza de suas partes. E por isso que a água, a terra e o ar podem nascer um do outro por dissociação.

Demócrito pensa, com Empédocles, que somente o semelhante age sobre o semelhante. A teoria dos *poros* e das *aporrhoái* preparava a do *kenón*. O ponto de partida de Demócrito, a realidade do movimento, lhe é comum com Anaxágoras e Empédocles, provavelmente também sua dedução a partir da realidade do pensamento. Com Anaxágoras, tem em comum os *ápeira* ou matérias originais. Naturalmente, é antes de tudo de Parmênides que ele procede, é este que domina todas as suas concepções fundamentais. Ele retorna ao primeiro sistema de Parmênides, segundo o qual o mundo se compunha de

ser e de não-ser. Toma emprestado de Heráclito a crença absoluta no movimento, a idéia de que todo movimento pressupõe uma contradição e de que o conflito é o pai de todas as coisas.

De todos os sistemas antigos, o de Demócrito é o mais lógico: pressupõe a mais estrita necessidade presente em toda parte, não há nem interrupção brusca nem intervenção estranha no curso natural das coisas. Só então o pensamento se desprende de toda a concepção antropomórfica do mito, tem-se, enfim, uma *hipótese* cientificamente utilizável; esta hipótese, o materialismo, sempre foi da maior utilidade. É a concepção mais terra-a-terra; parte das qualidades reais da matéria, não procura logo de início, como a hipótese do *Nous* ou as causas finais de Aristóteles, ultrapassar as forças mais simples. E um grande pensamento reconduzir às manifestações inumeráveis de uma força única, da espécie mais comum, todo esse universo cheio de ordem e de exata finalidade. A matéria que se move segundo as leis mais gerais produz, com o auxílio de um pensamento cego, efeitos que parecem os desígnios de uma sabedoria suprema. Leia-se Kant, *História Natural do Céu*, p. 48, Rosenkr.: "Admito que a matéria de todo o universo está em um estado de dispersão geral e faço dele um perfeito caos. Vejo as substâncias se formarem em virtude de leis conhecidas de atração e modificarem, pelo choque, seu movimento. Sinto o prazer de ver um todo bem ordenado nascer sem o auxílio de fábulas arbitrárias, pelo efeito de leis mecânicas bem conhecidas, e esse todo é tão semelhante ao universo que temos sob os olhos que não posso impedir-me de tomá-lo por ele mesmo. Não contestarei então que a teoria de Lucrécio ou de seus predecessores, Epicuro, Leucipo, Demócrito, tem muita analogia com a minha. Parece-me que se poderia dizer aqui, em certo sentido, sem muita imprudência: 'Dai-me a matéria, e eu vos farei um mundo"'. V. Fr. Alb. Lange, *História do Materialismo*.

Eis como Demócrito se representa a formação de um mundo dado: os átomos flutuam, perpetuamente agitados, no espaço infinito; censurou-se desde a Antigüidade esse ponto de partida, dizendo que o mundo teria sido movido e

teria nascido por "acaso", *concurso quodam fortuito*, que o "acaso cego" reinaria entre os materialistas. Esta é uma maneira muito pouca filosófica de se exprimir. O que é preciso dizer é que há uma causalidade sem finalidade, *ananke* sem intenções. Não há acaso, mas um conjunto de leis rigorosas, embora não racionais...

Demócrito deduz todo movimento do espaço vazio e do peso. Os átomos pesados caem e fazem subir os átomos leves com sua pressão. O movimento original é, bem entendido, vertical, uma queda regular e eterna no infinito do espaço; não se pode indicar sua velocidade, pois, como o espaço é infinito e a queda regular, não há medida para essa velocidade...

Como os átomos vieram a operar movimentos laterais, a formar turbilhões na regularidade das combinações que se faziam e se desfaziam? Se tudo caía na mesma velocidade, isso seria equivalente ao repouso absoluto; a velocidade sendo desigual, eles se encontram, alguns são repelidos, produz-se um movimento giratório. Esse turbilhão aproxima, primeiramente, o que é de mesma natureza. Quando os átomos em equilíbrio são tão numerosos que não podem mais se mover, os mais leves são repelidos para o vazio exterior, como se fossem expulsos; os outros permanecem juntos, entrelaçando-se e formando uma espécie de conglomerado... Cada um desses conglomerados que se separam da massa dos corpos primitivos é um mundo; há infinitos mundos. Estes nasceram e perecerão.

Cada vez que nasce um mundo, é que uma massa produzida pelo choque de átomos heterogêneos se separou; as partes mais leves são empurradas para o alto; sob o efeito combinado de forças opostas, a massa entra em rotação, os elementos repelidos para fora depositam-se no exterior como uma película. Esse invólucro vai-se tornando cada vez mais fino, certas partes sendo atraídas para o centro pela rotação. Os átomos centrais formam a terra, aqueles que se elevam formam o céu, o fogo, o ar. Alguns formam massas espessas, mas o ar que os leva é por sua vez levado em um rápido turbilhão; neste eles secam pouco a

pouco e se inflamam pela rapidez do movimento (astros). Do mesmo modo, as partículas do corpo terrestre são pouco a pouco arrancadas pelos ventos e pelos astros e se acumulam em água nos oceanos. Assim a terra se solidifica. Pouco a pouco ela tomou uma posição fixa no centro do universo; no começo, quando ela era ainda pequena e leve, movia-se de um lado para outro. O sol e a lua, em um estágio antigo de sua formação; foram apanhados pelas massas que se moviam em torno do núcleo terrestre e desse modo viram-se atraídos para nosso sistema sideral.

Nascimento dos seres *animados*. A essência da alma reside em sua força animadora; é esta que move os seres animados. O pensamento é um movimento. A alma deve, pois, ser feita da matéria mais móvel, de átomos sutis, lisos e arredondados (de fogo). Estas partículas de fogo estão espalhadas por todo o corpo; entre todos os átomos corporais se intercala um átomo de alma. Estes se movem perpetuamente. Por causa de sua sutileza e de sua mobilidade arriscam-se a serem arrancados do corpo pelo ar circundante. É disso que nos preserva a respiração, que nos traz constantemente de fora novos átomos de fogo e de alma para substituir os átomos desaparecidos e que prende no interior do corpo aqueles que queriam escapar. Se a respiração cessa, o fogo interior escapa. Disso resulta a morte. Isso não acontece em um instante; pode ocorrer que a vida seja restaurada depois da desaparecimento de uma parte da alma. O *sono* — *morte aparente*...

Teoria das percepções dos sentidos. O contato não é imediato, opera-se por meio das *aporrhoi*. Estas penetram no corpo pelos sentidos e espalham-se por todas as partes; disso nasce a representação das coisas. Duas condições são necessárias: uma certa força da impressão e a afinidade do órgão que a recebe. Somente o semelhante sente o semelhante, percebemos as coisas por meio das partes de nosso ser que lhes são análogas...

A percepção é idêntica ao pensamento. Uma e outro são modificações mecânicas da matéria da alma; se a alma é levada por esse movimento à

temperatura conveniente, percebe exatamente os objetos, o pensamento é sadio. Se o movimento a aquece ou a esfria excessivamente, as representações são falsas e o pensamento é mal-são. E aqui que começam as verdadeiras dificuldades do materialismo, porque ele próprio começa a sentir seu *prōton pseudos*. Tudo o que é objetivo, extenso, agente, portanto material, tudo aquilo que o materialismo considera como seu fundamento mais sólido, não passa de um dado extremamente mediato, um concreto extremamente relativo, que passou pelo mecanismo do cérebro e acomodou-se às formas do tempo, do espaço e da causalidade, graças às quais se apresenta como extenso no espaço e agente no tempo. E de um tal dado que o materialismo quer, agora, deduzir o único dado imediato, a representação. É uma prodigiosa petição de princípios; de repente, o último elo aparece como o ponto de partida de que já dependia o primeiro elo da corrente. Assim, comparou-se o materialismo ao Barão de Crac (*sic*), que, quando atravessava o rio a cavalo, suspendia sua montaria apertando-a entre as pernas e se suspendia a si mesmo por meio de sua peruca, que puxava para cima. O absurdo consiste em partir do dado objetivo, enquanto, na verdade, todo dado objetivo é determinado de várias maneiras pelo sujeito pensante e desaparece totalmente quando se faz abstração do sujeito. Por outro lado, o materialismo é uma hipótese preciosa e de uma verdade relativa, mesmo depois que se descobriu o *prōton pseudos*; é uma representação cômoda nas ciências naturais, e todos os seus resultados permanecem verdadeiros para nós, se não no absoluto. Trata-se do mundo que é o nosso, para cuja produção cooperamos sempre.

(Obras, vol. XIX, pp. 204-213, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 127-134)

b. ANOTAÇÕES SOBRE DEMÓCRITO

DEVERÍAMOS A Demócrito muitos sacrifícios fúnebres, simplesmente para reparar os erros do passado para com ele. Com efeito, é raro que um escritor considerável tenha tido de sofrer tantos ataques devidos a razões diversas.

Teólogos e metafísicos acumularam sobre seu nome suas acusações inveteradas contra o materialismo. O divino Platão chegou mesmo a considerar seus escritos tão perigosos que pretendia destruí-los em um auto-de-fé privado e só foi impedido disso por considerar que já era tarde demais, que o veneno já estava por demais alastrado. Mais tarde, os obscurantistas da Antigüidade se vingaram dele, introduzindo, sob sua marca, o contrabando de seus escritos de magia e de alquimia, o que imputou ao pai de todas as tendências racionais uma reputação de grande mágico. O cristianismo nascente, enfim, logrou executar o enérgico desígnio de Platão; e sem dúvida um século anticósmico devia considerar os escritos de Demócrito, assim como os de Epicuro, como a encarnação do paganismo. Enfim, foi reservado à nossa época negar também a grandeza filosófica do homem e atribuir-lhe um temperamento de sofista. Todos esses ataques se desenrolam em um terreno que não podemos mais defender.

(Obras, vol. XIX, p. 327, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 134-135)

Os fragmentos de *Moral* (= *Estudos Éticos*) têm, por um lado, um tom desenvolto de homem do mundo e uma bela forma. Não recendem a estoicismo nem a platonismo, mas aqui e ali, lembram Aristóteles e sua *metropathía*.

Não são indignos de Demócrito. E um problema psicológico saber se foi ele que os escreveu. A tradição não aprova nada... Junta-se a isso a obscuridade em que nos encontramos a respeito de Leucipo. Se este é o inventor da idéia principal, podemos entretanto atribuir também a Demócrito uma grande diversidade de concepções.

(Obras, vol. XIX, p. 368, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, p. 135)

Todos os materialistas pensam que, se o homem é infeliz, é por não conhecer a natureza. Assim o *Sistema da Natureza*¹ começa nestes termos: "O homem é infeliz porque não conhece a Natureza".

(Obras, vol. XIX, p. 369, em O Nascimento da Filosofia na Época

da Tragédia Grega, pp. 135-136)

Sobre a questão da *criação do mundo*, Demócrito é perfeitamente claro. Uma seqüência infinita de anos, a cada mil anos uma pedrinha é juntada às outras, e a terra acaba por ser o que é.

Sobre o problema da *origem do mundo*, ele foi, igualmente, de uma completa clareza.

O *materialismo* é o elemento conservador na ciência como na vida. A ética de Demócrito é conservadora.

"Contenta-te com o mundo tal como é", é o cânon moral que o materialismo produziu. Uma plena virilidade do pensamento e da investigação aparece em Demócrito. Entretanto, ele não perde o senso da poesia. É o que prova sua própria descrição, seu juízo sobre os poetas, que considera como profetas da verdade (isso lhe parece um fato natural).

Não acreditamos nos contos, mas sentimos sua força poética.

(Obras, vol. XIX, pp. 371-372, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, p. 136).

Característica do pensamento de Demócrito: Gosto pela ciência. *Aitíai*.

Viagens

1 Cf. Lange, *Geschichte des Materialismus (História do Materialismo)*.

Clareza. Aversão ao bizarro.

Simplicidade do método.

Arrojo poético (poesia do atomismo).

Sentimento de um progresso poderoso.

Fé absoluta em seu sistema.

O Mal excluído de seu sistema.

Paz de espírito, resultado do estudo científico. Pitágoras.

Inquietações míticas: racionalismo.

Inquietações morais: ascetismo.

Inquietações políticas: quietismo.

Inquietações conjugais: adoção de filhos.

Vauvenargues diz com razão que os grandes pensamentos vêm de coração. E na moral que está a chave da física de Demócrito. Sentir-se liberto de todo Incognoscível. — É a meta de sua filosofia. Os sistemas anteriores não lhe davam isso, pois deixavam subsistir um elemento irracional. Eis por que ele procurou remeter tudo àquilo que é mais fácil de compreender, a queda e o choque.

Queria sentir-se no mundo como em um quarto claro. Racionalista encarnado, pai do racionalismo, acomodava à sua maneira os deuses, o espetáculo dos sacrifícios etc.

Demócrito, sem dúvida, deve igualmente ser incluído entre os melancólicos...

A meta é o *otium litteratum*: "ter a paz".

Demócrito, esse Humboldt do mundo antigo.

Sente-se impelido a correr o mundo. Retorna pobre e sem recursos, reduzido, como um mendigo, a viver das esmolas de seu irmão. Sua cidade natal o toma por um pródigo. Recusam-lhe uma sepultura honrada, até o dia em que seus parentes tomam as dores do morto e em que se elevam monumentos em honra daquele que, desprezado em vida, quase morrera de fome.

Ele se desempenha com excessiva rapidez dos encargos de construir o mundo e a moral. Os problemas mais profundos lhe permanecem ocultos. É que sua vontade é a mola de sua investigação; o que quer é terminá-la e atingir o conhecimento último. Ele se atrela a este, e é isso que lhe dá sua segurança e sua confiança em si. Ainda não havia notado, ao passar em revista os sistemas anteriores, uma abundância infinita de pontos de vista diversos; conservou, de seus raros predecessores, aquilo que lhe era homogêneo, aquilo que lhe parecia inteligível e simples, e condenou sem indulgência a intrusão de um mundo mítico. É, pois, um racionalista confiante; crê na capacidade liberadora de seu sistema e elimina dele tudo aquilo que é mau e imperfeito.

É, assim, o primeiro grego a realizar o *caráter do espírito científico*, que consiste em explicar de maneira coerente uma multidão de fenômenos, sem introduzir, nos momentos difíceis, um *deus ex machina*. Esse tipo novo impressionou os gregos. Tal devotamento à ciência, que produz uma vida errante e inquieta, cheia de privações, e, para terminar, uma velhice indigente, era contrário a uma cultura harmoniosa, a uma média feliz. O próprio Demócrito sentia que havia nisso um novo princípio da vida; dava mais valor a uma descoberta científica do que ao império persa. Acreditava ter encontrado na vida científica a meta de todo eudemonismo. Condenava, desse ponto de vista, a vida do vulgo e a dos filósofos antigos. Explicava o sofrimento e os males da humanidade pela vida não científica que ela leva e, sobretudo, por seu temor aos deuses. Pensava então, sem dúvida, em seu grande predecessor Empédocles e em sua sombria mitologia. Tinha uma confiança absoluta na razão. O mundo e os homens, acreditava ele, lhe haviam sido desvendados, por isso repudiava os véus e os limites que outros impõem a essa razão. Uma vida científica era, naquela época, um paradoxo, e Demócrito se comportava como apóstolo entusiasta da doutrina nova. Daí o ardor poético de seu discurso, que nos parece um pouco ostentoso. A poesia não está no seu sistema, mas na fé que ele põe nesse sistema. É preciso explicar do mesmo modo o entusiasmo dos pitagóricos pelo número; os primórdios do conhecimento científico foram contemplados pelos gregos com olhares cheios de embriaguez.

O método de pensamento de Demócrito tinha, pois, um valor moral; acreditava que os homens seriam felizes se seu método científico fosse posto em obra; nisso ele faz pensar em Augusto Comte. Essa crença o tornou poeta, por pouco que houvesse de poesia em jogo. Ele dedica então toda a sua vida ao esforço de penetrar toda espécie de coisas por meio de seu método. Foi assim o primeiro a explorar sistematicamente todas as ciências.

Demócrito, uma bela natureza grega, semelhante a uma estátua, frio em aparência, mas cheio de um fogo secreto.

Costumamos menosprezar um pouco os democritanos de nossos dias, e com razão. Pois são pessoas que nada aprenderam, e de almas secas. O atomismo em si comporta uma poesia grandiosa. Uma chuva eterna de pequenos corpos dispersos que caem com movimentos muito variados e caindo entrelaçam-se de maneira a formar um turbilhão.

A sutileza da *aitología* caracteriza Demócrito.

(Obras, vol. XIX, p. 372-375, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 136-139)

O que caracteriza o atomismo de Demócrito é a qualidade concreta e inteligível dos fenômenos naturais.

Empédocles unia os átomos pelo amor e pelo ódio.

Foi Newton que triunfou sobre o princípio de Demócrito.

(Obras, vol. XIX, p. 376, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, p. 139)

Demócrito é o primeiro que excluiu rigorosamente todo elemento mítico. E o primeiro racionalista. E nesse conjunto que se situam suas obras morais... É natural que ele tenha admirado Pitágoras; sua vida tem algo de pitagórico... A calúnia não o atinge. Seus fragmentos de *Moral* o protegem.

Essas obras morais mostram que o núcleo de sua filosofia está na moral. Que o deixem em paz levar sua tranqüila vida de sábio, é seu ideal. Considera os diversos lados pelos quais os homens podem ser inquietados. Seu entusiasmo pela ciência é pitagórico. E provável que ele fosse matemático e músico.

(Obras, vol. XIX, pp. 377-378, em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega, pp. 139-140)

Demócrito e Leucipo, os "duplos". Não podem ser ambos inovadores. Assim, Epicuro negava a existência de Leucipo. Sinal de impertinência...

Demócrito é, com certeza, o discípulo. Se, entretanto, eclipsou seu mestre e fundou sua grande escola, deve ter tido razões para isso. Em todo caso, ultrapassou seu mestre, e de longe. Aristóteles admira sua universalidade. Sua

viagens são sinal de uma curiosidade universal. O caráter de sua filosofia é a transparência dos elementos e a clareza. Por acréscimo, o arrojo poético. Nesse arrojo se manifesta o entusiasmo por seu sistema. Pense-se em todos os sistemas materialistas. Todos acreditam ter resolvido o enigma do universo e assim tornado felizes os homens. Demócrito é o primeiro a excluir severamente todo elemento mítico. E o primeiro racionalista. São dessa ordem seus escritos éticos. Seria surpreendente se Demócrito não tivesse percebido a orientação moral de seu sistema. A Athaumastía para com a ordem física e o mito caracteriza todos os materialistas...

Demócrito deu à doutrina uma forma bela. É um poeta, como Lucrecio. É por isso que a doutrina seguiu adiante, e o nome de Demócrito prevaleceu sobre o de Leucipo, como o de Américo sobre o do verdadeiro descobridor. Nesse caso, o mais universal dos dois é aquele que estendeu o sistema a novas esferas.

(Obras, vol. XIX, pp. 377, 380, em *O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega*, p. 140)

ÍNDICE

OS PRÉ-SOCRÁTICOS — Vida e Obra

I. Do Mito à Filosofia

II. Os Pré-Socráticos

Bibliografia

PARA LER OS FRAGMENTOS DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

TALES DE MILETO

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3.983 b 6 (DK 11 A 12)
2. Simplicio, *Física*, 23, 21 (DK 11 A 13)
3. Aristóteles, *Da Alma*, 5, 411 a 7 (DK 11 A 22)

B — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel
2. Friedrich Nietzsche

ANAXIMANDRO DE MILETO

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Simplicio, *Física*, 24, 13 (DK 12 A 9)
2. Aristóteles, *Física*, III, 4.203 b 6 (DK 12 A 15)
3. Aristóteles, *Meteorologia*, II, 1.353 b 6 (DK 12 A 27)

B — FRAGMENTOS

1. Simplicio, *Física*, 24, 13 (DK 12 B 1)
2. Hipólito, *Refutação*, I, 6, 1 (DK 12 B 2)
3. Aristóteles, *Física*, III, 4.203 b (DK 12 B 3)

C — CRÍTICA MODERNA

1. Friedrich Nietzsche

ANAXÍMENES DE MILETO

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Simplício, *Física*, 24, 26 (DK 13 A 5)

B — FRAGMENTOS

1. Plutarco, *De Primo Frigido*, 7.947 F (DK 13 B 1).

2. Aécio, I, 3, 4. (DK 13 B 2)

2a. Idem, II, 22 (DK 13 B 2 a)

C — CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

PITÁGORAS DE SAMOS

DADOS BIOGRÁFICOS

A ~ CRÍTICA MODERNA

Friedrich Nietzsche, *Os Pitagóricos*

XENÓFANES DE COLOFÃO

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Platão, *Sofista*, 242 cd (DK 21 A 29)

2. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5.986 b 18 (DK 21 A 30)

3. Simplício, *Física*, 22, 22 ss. (DK 21 A 31)

B — FRAGMENTOS

Elegias (DK 21 B 1 — 9).

Sátiras (DK 21 B 10 — 21 a)

Paródias (DK 21 B 22)

Sobre a Natureza (DK 21 B 23 — 41).

C — CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel — a) A Escola Eleática

b) Xenófanés

HERÁCLITO DE ÉFESO

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Diógenes Laércio, IX, 1 — 17 (DK 22 A 1)
2. Aristóteles, *Retórica*, III, 5.1407 b 11 (DK 22 A 4)
3. Platão, *Crátilo*, p. 402 A (DK 22 A 6)
4. Aristóteles, *Das Partes dos Animais*, I, 5.645 a 17 (DK 22 A 9)
5. Aristóteles, *Do Céu*, I, 10.279 b 12 (DK 22 A 10)
6. Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 126 ss (DK 22 A 16)

B — FRAGMENTOS

Sobre a Natureza (DK 21 B 1 — 126)

C — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

PARMÊNIDES DE ELÉIA

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5.986 b 18 (DK 28 A 24)
2. Aristóteles, *Do Céu*, III, 1.298 b 14 (DK 28 A 25)
3. Platão, *Teeteto*, 181 a (DK 28 A 26)
4. Aristóteles, *Física*, III, 6.207 a 9 (DK 28 A 27)
5. Simplicio, *Física*, 115, 11 (DK 28 A 28)
6. Teofrasto, *Da Sensação*, 1 ss (DK 28 A 46)

B — FRAGMENTOS

Sobre a Natureza (DK 28 B 1 — 19)

C — CRÍTICA MODERNA

1. Friedrich Nietzsche

ZENÃO DE ELÉIA

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Aristóteles, *Física*, IV, 3.210 b 22 (DK 29 A 24).

2. Aristóteles, *Física*, VI, 9.239 b 9 (DK 29 A 25).
3. Aristóteles, *Física*, VI, 9.239 b 14 (DK 29 A 26).
4. Aristóteles, *Física*, VI, 9.239 b 30 (DK 29 A 27)
5. Aristóteles, *Física*, VI, 9.239 b 33 (DK 29 A 28).

B — FRAGMENTOS

Sobre a Natureza (DK 29 B 1 — 4)

C — CRÍTICA MODERNA

Georg W. F. Hegel

MELISSO DE SAMOS

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

Aristóteles, *Física*, IV, 6. 213 b 12; *Da Geração e Corrupção*, I, 8. 325 a 2 (DK 30 A 8)

B — FRAGMENTOS

Sobre a Natureza ou Sobre o Ser (DK 30 B 1 — 10)

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3. 984 a 8 (DK 31 A 28)
2. Platão, *Sofista*, 242 c d (DK 31 A 29).
3. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4. 985 a 21 (DK 31 A 37)
4. Aristóteles, *Física*, VIII, 1. 252 a 7 (DK 31 A 38).
5. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4. 984 b 32 (DK 31 A 39)
6. Aristóteles, *Do Céu*, III, 2. 301 a 14 (DK 31 A 42)
7. Aristóteles, *Física*, I, 4. 187 a 20 (DK 31 A 46)
8. Platão, *Leis*, X, 889 b (DK 31 A 48)
9. Teofrasto, *Da Sensação*, I ss (DK 31 A 86)

B — FRAGMENTOS

1. Sobre a Natureza (DK 31 B 1 — 111).

2. Purificações (DK 31 B 111 - 148)

C — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

2. Friedrich Nietzsche

FILOLAU DE CROTONA

DADOS BIOGRÁFICOS.

A — FRAGMENTOS

Sobre a Natureza (DK 44 B 1 — 19)

ARQUITAS DE TARENTO

DADOS BIOGRÁFICOS

A — FRAGMENTOS

1. Harmonia (DK 47 B 1 — 3).

2. Conversas (DK 47 B 4)

ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Simplício, *Física*, 27, 2 (DK 59 A 41)

2. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3. 984 a 11 (DK 59 A 43)

3. Aristóteles, *Física*, III, 4. 203 a 19 (DK 59 A 45)

4. Platão, *Fédon*, 97 b (DK 59 A 47)

5. Platão, *Crátilo*, 413 c (DK 59 A 55)

6. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3. 984 b 15 (DK 59 A 58)

7. Teofrasto, *Da Sensação*, 27 ss (DK 59 A 92)

B — FRAGMENTOS

Sobre a Natureza (DK 59 B 1 — 19; 21 — 22)

C — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

LEUCIPO DE MILETO

DADOS BIOGRÁFICOS.

A — FRAGMENTOS

1. Aquiles, *Introdução*, 1, 13 (DK 67 B 1)

Ia. *Papiro Hercul.* 1788 (DK 67 B Ia)

2. Aécio, I, 24, 4 (DK 67 B 2)

B — CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

2. J. Burnet, *Leucipo*

DEMÓCRITO DE ABDERA

DADOS BIOGRÁFICOS

A — DOXOGRAFIA

1. Simplício, *Do Céu*, p. 294, 33 Heib. (DK 68 A 37)

2. Aristóteles, *Da Geração e Corrupção*, I, 2. 316 a 13 (DK 68 A 48 b)

3. Aristóteles, *Física*, VIII, 9.265 b 24 (DK 68 A 58)

4. Aristóteles, *Da Geração e Corrupção*, I, 8. 326 a 9 (DK 68 A 60).

5. Aristóteles, *Física*, II, 4, 195 b 36 (DK 68 A 68).

6. Aristóteles, *Física*, II, 4. 196 a 24 (DK 68 A 69).

7. Aristóteles, *Da Alma*, I, 2, 404 a 27 (DK 68 A 101)

B — FRAGMENTOS

Escritos autênticos encontrados na edição de Trasilo das Tetralogias

I — II. *Estudos éticos* (DK B Oa — Oc; 1 — 4a)

III — VI. *Estudos físicos* (DK 68 B 4b — 11k).

VII — IX. *Estudos matemáticos* (DK 68 B 11 1 — 15b)

X — XI. *Estudos literários* (DK 68 B 15c — 26a)

XII — XIII. *Estudos técnicos* (DK 68 B 26b — 28c)

Fragmentos autênticos de escritos não identificados (DK 68 B 29 — 34).

Sentenças de Demócrates (DK 68 B 35 — 115).

Outros fragmentos (DK 68 B 116 — 129a)

Palavras raras citadas for gramáticos

(DK 68 B 130 — 168).

Fragmentos conservados na obra de Estobeu

(DK 68 B 169 — 297).

CRÍTICA MODERNA

1. Georg W. F. Hegel

(V. artigo sobre Leucipo, pág. 303)

2. Friedrich Nietzsche — a. *Demócrito*

b. *Anotações sobre Demócrito*

Esta obra foi digitalizada e revisada pelo grupo Digital Source para proporcionar, de maneira totalmente gratuita, o benefício de sua leitura àqueles que não podem comprá-la ou àqueles que necessitam de meios eletrônicos para ler. Dessa forma, a venda deste e-book ou até mesmo a sua troca por qualquer contraprestação é totalmente condenável em qualquer circunstância. A generosidade e a humildade é a marca da distribuição, portanto distribua este livro livremente.

Após sua leitura considere seriamente a possibilidade de adquirir o original, pois assim você estará incentivando o autor e a publicação de novas obras.

Se quiser outros títulos nos procure:

http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros, será um prazer recebê-lo em nosso grupo.



http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros

<http://groups.google.com/group/digitalsource>