

Jônios e itálicos: antagonismo nos primórdios da filosofia grega

Canto, Rafael Estrela

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Canto, R. E. (2019). Jônios e itálicos: antagonismo nos primórdios da filosofia grega. *Griot: Revista de Filosofia*, 19(2), 311-329. <https://doi.org/10.31977/grifi.v19i2.1203>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:


This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

JÔNIOS E ITÁLICOS: ANTAGONISMO NOS PRIMÓRDIOS DA FILOSOFIA GREGA

Rafael Estrela Canto¹

Universidade Federal do Pará (UFPA)

 <https://orcid.org/0000-0002-1870-700X>

E-mail: cantoestrela@gmail.com

RESUMO:

O tema deste artigo é o antagonismo entre duas “escolas” filosóficas que se desenvolveram a partir de princípios opostos: as “escolas” jônica e a itálica. Aquela desenvolveu-se desde Tales em Mileto, passando por Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Leucipo, Demócrito, Epicuro..., cuja filosofia se denomina *materialista*. A segunda, de Parmênides, Zenão... até, principalmente, Sócrates, Platão e Aristóteles, cuja filosofia se chama *idealista*. O proposto é um esquema de releitura dessa história e uma problematização mínima das suas consequências. Verifica-se que desde a Antiguidade os filósofos reconheciam a existência desse antagonismo e conscientemente opunham-se entre si, numa luta cuja vitória, a história o conta, foi dos idealistas. Não se trata de um estudo exaustivo de cada um desses filósofos, mas apenas alguns, aqueles por mim considerados mais exemplares da época dos primórdios da filosofia grega. Ressalta-se, ainda, que esse antagonismo vem sendo recorrentemente negligenciado nos manuais de história da filosofia. Como o único meio para mostrar isso é o de evidenciar a incoerência dos manuais a partir dos próprios textos e testemunhos desses filósofos, o leitor encontrará, com maior ênfase, uma análise do desenvolvimento do atomismo em Leucipo a partir da filosofia de Anaxímenes, ao contrário da afirmação costumeira de que o atomismo se originou da doutrina do Ser de Parmênides.

PALAVRAS-CHAVE: Jônicos; Materialismo; Itálicos; Idealismo; Atomismo; História da filosofia.

IONIANS AND ITALICS: ANTAGONISM IN THE BEGINNING OF GREEK PHILOSOPHY

ABSTRACT:

The subject of this article is the antagonism among two philosophical “schools” developed from opposites principles: the ionian and italic “schools”. The former developed since Thales, passing through Anaximander, Anaximenes, Heraclitus, Leucippus, Democritus, Epicurus... wich philosophy is called *materialist*. The second, from Parmenides, Zenon... till mainly Socrates, Plato and Aristotle, wich is called *idealist*. The proposal is a scheme rereading of this history and a minimum questioning of its consequences. Since the Antiquity it can be seeing that the philosophers used to reconize the existence of that antagonism and wittingly used to battle among themselves, and as the history tells, the victorious were the idealists. It is not a exaustiv study about each one of those philosophers but only a few, those that I consider the most exemplary in the beggining of the greek phillosphy. It is considered yet how this antagonism has been neglected by the manuals of philosophy history. As the only way to show it is through the texts and testimonials themselves of the philosopheres thinking, the lector will find with greater emphasis an analysis of the atomism development by Leucippus from Anaximenes philosophy, in the opposite way of the usual assertion according to wich atomism has been arised from Parmenides doctrine of the Being.

KEYWORDS: Ionians; Materialism; Italics; Idealism; Atomism; History of philosophy.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém – PA, Brasil.

A querela entre materialistas e idealistas

Olivier Bloch, que escreveu um dos raros livros sobre o tema, localiza no *Sofista*, de Platão, a primeira caracterização explícita da diferença entre materialistas e idealistas:

Para ilustrar a dificuldade do problema da definição do ser, ele apresentara-o como aquilo que está em jogo num eterno ‘combate de gigantes’ entre a raça nascida da Terra, que só considera existentes os corpos, tudo o que oferece resistência e permite o contato, e os amigos das Formas para os quais apenas são reais as formas inteligíveis e incorpóreas; e, a fim de propor uma definição que pudesse ser aceita por uns e outros (‘o que é, é o que é suscetível de agir ou de ser objeto de ação’), estabelecera a oposição entre a figura efetiva dos filhos da Terra, que não hesitariam em negar a existência da alma, assim como a da justiça e da sabedoria, ou reduzi-las a não serem mais do que corpos, e a de outros, compreensivos, interlocutores fictícios, que aceitariam reconhecer a existência autônoma de entidades invisíveis e imateriais: esses seriam os bons materialistas, com os quais o diálogo prosseguiria... Quaisquer que sejam as dificuldades de interpretação desta passagem, e as reservas de Platão em relação aos ‘amigos das Formas’, é evidente que, apesar de tudo, ele se coloca ao lado destes, neste combate, e que os filhos da Terra devem exprimir as posições de filósofos determinados, como os atomistas, e outros sem dúvida, que a tradição reconhece como materialistas (BLOCH, 1985, p. 14-15).

Esta citação tem como função mostrar que a oposição entre Platão e Demócrito e que o combate entre idealistas e materialistas são tão antigos ao menos quanto a própria filosofia na Grécia. Também ciente dessa oposição, F. Engels escreveu sobre ela, desta vez, diferentemente de Platão, utilizando-se da linguagem moderna:

A grande questão fundamental de toda a filosofia, e especialmente da filosofia moderna, é esta... da relação do pensamento com o ser, do espírito com a natureza... a questão de saber qual é o elemento primordial, o espírito ou a natureza... Conforme respondiam de tal ou tal maneira a esta questão, os filósofos se dividiam em dois grandes campos. Os que afirmavam o caráter primordial do espírito em relação à natureza, e que admitiam, portanto, em última instância, uma criação do mundo qualquer que fosse a sua espécie... formavam o campo do idealismo. Os outros, que consideravam a natureza como elemento primordial, pertenciam às diferentes escolas do materialismo (citado em LENIN, 1988, p. 17)

O modo como Engels coloca a “grande questão” é diferente de Platão. Para Platão, (e também Aristóteles, seu continuador) a questão da filosofia é a questão do Ser. E é, segundo ele, em torno dessa questão que se diferenciavam os “filhos da Terra” e os “amigos das Formas”. O que é preciso ficar claro é que na escolha dos termos já se trata de definir previamente o objeto mesmo em questão. Engels, de outra forma, ao dizer que a questão é a da relação entre o espírito (ou mente) e a natureza (ou corpo), leva o problema do embate para um outro domínio, o da experiência. Vale lembrar oportunamente quanto a isso a frase de Antístenes, o cínico: “O princípio da instrução é a pesquisa dos nomes”. No caso presente, o

princípio são as origens da disputa entre materialistas e idealistas nos primórdios da filosofia grega, que serve para explicar a existência de uma história escrita conscientemente pelos “filhos da Terra”, bem como outra pelos “amigos do Céu”. Ao contrário de Engels, julgo que na Antiguidade essa disputa foi tão visceral quanto na modernidade.

A querela entre materialistas e idealistas na Antiguidade grega tem como ponto de partida a disputa pelas palavras. O *logos* liberado do seu contexto mítico-religioso torna-se ele mesmo o novo terreno sobre o qual as diferenças passaram a se opor, a resistir umas às outras, a coligar. O filósofo não é aquele que apenas emite o discurso, ele se orienta pelo discurso. Materialistas e idealistas, portanto, são os lados mais extremos do cabo de guerra pelo domínio da palavra, da imagem. É preciso começar pelas palavras, pesquisar seus significados, delimitar as ideias as quais expressam, seus usos, seus direitos. Assim o atestam os textos desde os primórdios da filosofia. Sobre Anaximandro, embora valendo-se de uma terminologia aristotélica – o que em si mesmo já evidencia a presença constante dessa disputa pelos nomes –, Teofrasto, ainda assim, indica como os acontecimentos se desenrolaram: “Anaximandro (...) afirmou que o princípio material e elemento primordial das coisas existentes era o Ilimitado, tendo sido o primeiro a introduzir esse nome do princípio material” (BURNET, 2006, p. 89). O *apeiron*, palavra que, apesar de não ter sido, provavelmente, inventada por Anaximandro, mas retirada do uso comum da língua (assim como possivelmente de algum contexto mítico-religioso), pelo seu novo emprego é o nome que libera a natureza, a *physis*, permite um novo conceito de natureza, criado para designar o campo cuja existência nada transcende, natureza que não encontra limites além dela mesma. O *apeiron* exprime a necessidade de conexão entre o *logos* e a natureza, em que um e outro não podem existir separadamente. A *physis* é, para usar a expressão de Deleuze, o plano de imanência no qual o discurso e os objetos, nós e as coisas, coexistimos como formados pelo mesmo movimento natural dos contrários.

A Escola jônica de Mileto, representada por Tales, Anaximandro e Anaxímenes, inaugura aquilo que veio a se chamar de *filosofia*. A sua característica mais marcante é o radical materialismo que rejeita tudo que não seja transformação da matéria, transformação incessante, perpétua injustiça, condensação e rarefação do que jamais pode se harmonizar senão sob a pena de sua total extinção. A diferença entre os contrários descreve o fluxo ininterrupto do movimento, um turbilhão de água ou ar, *fluido* de ilimitada variação intensiva: quente, frio, quente, frio... A filosofia, portanto, começa materialista, radicalmente materialista. Apenas como reação a essa novidade inaudita será reintroduzido na filosofia o elemento transcendente do mito. Tal reação irá acontecer em outra região do território grego: na península itálica. Daqui sairão os filósofos que dentro do próprio campo inaugurado pela filosofia tentarão impedir o movimento do livre pensamento, aprisionando novamente a *physis* ao *mythos*. Com eles, para dentro da filosofia o mito retorna, reivindica a palavra e a hegemonia do discurso. Ao reorganizarem o mesmo jogo de forças entre contrários, reinserindo-o no antigo enquadramento mítico, eles precisaram fazê-lo, porém, no novo terreno conceitual inaugurado pelos jônios, e a imposição deste novo terreno foi a primeira vitória do materialismo.

O terreno da filosofia é a imanência e o filósofo é aquele que agarra a cauda do cometa do pensamento, impedindo-o de perder-se na sedutora transcendência da fantasia de um outro mundo. Diz ele: “permaneça, não fuja!”. A imanência, portanto, não é criada, senão determinada como o único terreno do pensamento, para a qual foi preciso criar o discurso que tivesse a eficácia de reivindicar a sua necessidade. A partir de então o pensamento mítico-religioso teve que encontrar a forma de se opor ao discurso filosófico com igual ou superior poder de persuasão, encontrar a ordenação das palavras que ao mesmo tempo o legitimasse, de acordo com os mesmos critérios discursivos pertencentes à imanência, a fim de certamente negar a imanência, ultrapassá-la e subjugará-la. Na prática, para os idealistas, trata-se de tornar as palavras humanas um mero meio, relegá-las a um papel secundário, preparatório, apesar de inicialmente necessário para se atingir o verdadeiro princípio, a *arché*, a origem de todas as coisas, a transcendência. É preciso absorver a imanência, dar conta dela. Neste sentido, os idealistas resignificam o papel da investigação dos nomes. O novo campo de batalha do *logos* tem como arena principal a conquista dos nomes. Mas os idealistas sempre tentarão diminuir a importância da palavra e, por fim, substituí-la pela figura. A imagem e a visão, a alegoria e a representação pictórica, já o atestavam Platão e Aristóteles, deverão ser sempre consideradas superiores, enquanto que a poesia, a música e o ouvido receberão as maiores suspeitas. “Ouçam e falem”, diriam os idealistas, “dialoguem, mas não se esqueçam: a meta é *ver*”. (Como que antevendo a tendência mística do idealismo se difundir, Heráclito disse que a infantil morosidade na qual viviam submersos os habitantes de Éfeso se devia ao fato de não saberem “nem ouvir nem falar” (BURNET, 2006, p. 152).)

Apesar de Pitágoras e os pitagóricos o terem antecedido, e mesmo tê-lo instruído, Parmênides deve ser considerado o grande fundador da filosofia idealista. Seu poema é um marco, a pedra fundamental que demarca o início de uma querela que até hoje não chegou nem perto do seu fim. Foi ele quem bifurcou a senda do *logos*, separando-o em dois caminhos irreconciliáveis. Ele os denominou “o caminho da verdade” e o “caminho da opinião”. A dicotomia que instalou dentro da imanência – a oposição tornada clássica por Platão com o antagonismo *episteme* contra *doxa* – tinha como única finalidade a vitória absoluta da primeira sobre a segunda, isto é, reduzir a opinião à absoluta falsidade. Não é a hora, entretanto, de tratar especificamente da disputa que esses termos envolvem, é preciso antes perceber com mais atenção o momento da re-intrusão da transcendência na imanência dentro do campo do *logos*, de como foram definidas, por assim dizer as “regras” de combate.

Parmênides

Parmênides relata², no preâmbulo de seu poema, o encontro místico que teria tido com a deusa. Ele chega até a deusa (que, vale a pena registrar, é anônima) levado por uma carruagem mágica conduzida por éguas sábias e donzelas filhas do Sol, cujo caminho atravessa os portais do Dia e da Noite, guardados à chave pela

² Todas as citações a seguir do poema de Parmênides foram retiradas de BURNET, 2006, p. 190-194.

própria Justiça. As donzelas rogam à Justiça para lhe abrir as portas, palavras que são prontamente atendidas. Após a travessia, finalmente, Parmênides, que até então narrava ele mesmo a “viagem” em primeira pessoa, transfere o eu-narrador para a deusa, a qual, deste momento em diante até o final do poema, dá continuidade à narrativa. Parmênides agora é ouvinte, a experiência mística que agora relata é o registro dos ensinamentos da deusa. É a deusa quem apresenta os dois caminhos, é ela quem instrui o filósofo na investigação dos nomes. Com estas palavras, depois de saudar a sua chegada, ela inicia o discurso: “De tudo convém que te instruas...”. “De tudo”, aqui, significa: de um lado, da palavra divina, única, imutável e verdadeira, e, de outro, da palavra humana, múltipla, cambiante e falsa. A instrução da deusa consiste, portanto, na capacidade de discernir um discurso do outro, em aceitar como irrevogável o primeiro e como ilusório o segundo. De um lado o “inabalável âmago da verdade rotunda”, do outro “as opiniões dos mortais em que não há confiança verdadeira”. Um e outro, diz ela, é preciso aprender, não por serem igualmente valorosos, mas com o único intuito de se aferrar ao primeiro e de se afastar do segundo.

A obediência à palavra da deusa será instaurada pelo reconhecimento do caráter irresistível de sua palavra. (Não é justamente o mesmo critério que Descartes dois milênios adiante irá evocar quando diz ser o verdadeiro aquilo a que a vontade é impelida a afirmar?) “Julga pelo discurso”, a deusa diz, e ainda insiste, “Vem, pois, e eu te direi – e tu, atenta para meu dito e leva-o contigo”. Contudo – não nos enganemos tão facilmente! – ela, na verdade, desvia o seu iniciado das palavras, sutilmente, primeiro ao silenciá-lo, ao dizer-lhe sempre repetida e categoricamente o que ele pode e o que não pode pensar, por meio do caminho universal do que pode e do que não pode ser pensado, e que um e outro caminho se identificam aos “dois únicos caminhos de investigação em que se pode pensar”: “desse caminho [da opinião] *refreia* teus pensamentos”, “*não podes* impedir o que é de ater-se ao que é”, “*atenta* para meu dito”, “*não podes* conhecer o que não é”, “*te ordeno* que ponderes”, “*Afasto-te* desse caminho [da opinião]” etc. A deusa é imperativa, ela sabe muito bem o que está em jogo.

O *logos* da imanência, que brota da boca dos mortais, tem seu poder de persuasão, e, por isso, é preciso lutar contra ele, silenciá-lo. Assim, o primeiro passo do iniciado é calar-se e prostrar-se como ouvinte obediente e atento às palavras que vêm ‘do alto’. O voto de silêncio é a aceitação da desconfiança das palavras. É preciso estar sempre desconfiado do que dizem os homens, desviar a atenção do iniciado o máximo possível dos discursos humanos, para não ser por eles *contaminado*. Purificar-se das palavras pelas palavras quer dizer, no fim das contas, torna-las meras *imagens*. Este é o segundo passo: reconduzir o iniciado de volta à transcendência mediante o esvaziamento das palavras, privando os homens de se reconhecerem a si mesmos como os legítimos produtores dos seus significados, de apreenderem o todo da natureza por seus próprios conceitos, até que desta não restem senão pálidas imagens, fantasmas, *aparências*. A imanência é reduzida a reles aparência e a natureza à imagem opaca do Ser soberano, pejorativamente tornada instável, selvagem, indigna de confiança. A imanência passa a ser tratada como “o outro, aquilo que *não é* e que precisa necessariamente não ser”, um caminho desértico e perigoso, “uma trilha sobre a qual ninguém pode aprender”, onde caminham as

almas perdidas, de “olhar errante”. O caminho da imanência simplesmente não *existe* e merece ser para sempre esquecido: “extingue-se, pois, o vir a ser, e do perecer não se há de ouvir falar”. É de muita determinação que o iniciado precisa para manter-se no caminho da verdade, pois é preciso resistir sempre ao turbilhão de movimento da imanência, ao corpo e a si mesmo. Trata-se de uma batalha. É preciso desviar-se dos ouvidos e ver – “olha firme com tua mente para as coisas”, ordena a deusa –, para poder perceber a palidez das palavras e enxergar com clareza a verdade do Ser.

E não é com outra coisa senão com uma imagem que a deusa encerra o discurso do caminho da verdade: a imagem da esfera. O Ser primeiro se define pela negação de tudo aquilo que é a matéria em seu movimento natural (o vir a ser): imóvel, inteiramente contínuo e cheio, todo igual, constante, limitado e finito. Apenas existe uma mesma coisa e um único pensamento: “a coisa que pode ser pensada e pela qual o pensamento existe são a mesma”. É a redonda esfera, a rotunda verdade, o Ser “igualmente equilibrado desde o centro em todas as direções”, o “todo inviolável, pois o ponto a partir do qual ele se iguala em todas as direções tende igualmente para os limites”, de que nada carece e por isso não poderia ser infinito. No caminho inverso, retorna o iniciado do alto para ver o mundo abaixo, para perceber, na simulação dos discursos mortais que a deusa lhe oferece, a desordem das palavras: “aprende doravante as opiniões dos mortais, dando ouvidos à enganosa ordenação de minhas palavras”. O discurso atrapalhado dos mortais tem apenas aparência de discurso. Vitória da visão sobre o ouvido, da imagem sobre o conceito – da “alma” sobre o “corpo”. A figura da esfera torna-se irresistível depois da mortificação da fala, sua perfeição é o conforto do discurso da deusa, que, ao final, pretendia tão-somente gravar na mente do iniciado uma imagem imóvel para não ser esquecida – a verdade, *a-letheia*.

Questões

É comum nos manuais de filosofia se ler que a doutrina atomista de Leucipo e Demócrito deriva da doutrina do Ser de Parmênides. Os comentadores identificam rapidamente a indestrutibilidade e a unidade dos átomos ao Ser por este ser descrito pela deusa de Parmênides com as mesmas características. Mas, ora, aqui se comete um erro de raciocínio muito comum e banal, confundem identificar com compreender. Se a compreensão de algo pudesse ser a mera identificação das suas características, então todos os preconceitos sociais deveriam ser considerados verdadeiras compreensões, assim como, em ciência, a simples identificação de nuvens cinzas no céu deveria ser suficiente para explicar o fenômeno da chuva. Portanto, não é por se identificar características semelhantes entre o átomo de Leucipo e o Ser de Parmênides que se está autorizado a dizer que derivou aquele deste. Compreender, antes de mais nada, é explicar claramente o movimento de gênese do objeto em questão. O Ser de Parmênides é estático, imóvel e uno, como então uma teoria que pensa o movimento como infinito e fundamento da natureza, como a doutrina atômica, teria sido derivada de algo que é exatamente o seu oposto? O Ser de Parmênides é esférico, e, por isso, os comentadores imaginam que os átomos seriam uma pluralidade infinita de bolinhas ou de pecinhas de encaixe, que Leucipo e Demócrito teriam tão-somente multiplicado o Ser de Parmênides etc.

Essa confusão se desfaz, primeiro, se admitirmos, baseados na mais pura evidência dos textos, que nunca existiu uma unidade na filosofia grega, que o termo “pré-socráticos” não designa grupo nenhum homogêneo de filósofos, que não houve nenhum “milagre grego”, que Sócrates, Platão e Aristóteles não foram nenhum apogeu e que conhecemos muito pouco dos materialistas gregos porque mil anos de cristianismo os silenciaram. Assim, libertos da influência idealista, muito mais compreensível é a ideia de átomo se explicada pela filosofia milesiana, em especial de Anaxímenes, da qual de fato se origina. Vale lembrar que Anaxímenes gozou de enorme fama na Antiguidade e que sua filosofia era considerada o acabamento das iniciadas por Tales e Anaximandro. Infelizmente, a sua influência até hoje, na maior parte das vezes, continua sendo subestimada. Pois então, como seria a transição da filosofia de Anaxímenes à doutrina atômica de Leucipo e Demócrito? É pela sua rigorosa visão materialista e fisiológica da realidade que os filósofos milesianos devem ser considerados os antecessores legítimos de Leucipo e Demócrito³.

Leucipo contra os eleatas

Leucipo foi o primeiro a pensar o átomo. De acordo com Diôgenes Laêrtios, os princípios de sua filosofia são:

- a) “As coisas em sua totalidade são infinitas”
- b) “As coisas transmudam-se umas nas outras”
- c) “O todo é constituído de cheio e vazio”
- d) “Os mundos formam-se quando os corpos (ou átomos) penetram no vazio e se interligam uns com os outros”

O cheio e o vazio são os únicos *elementos* (ou princípios) da natureza, “deles se formam mundos infinitos, e neles os mundos se resolvem” (LAÊRTIOS, 1988, p. 259). Os átomos reúnem-se no vazio e formam um único *vórtice*, atritam-se ou chocam-se e movem-se em círculos em todas as direções possíveis. Uma parte dos átomos mantêm-se junta, enquanto outra aos poucos se separa:

estando em equilíbrio por causa do seu grande número e não podendo mover-se em círculo, os corpos leves dirigem-se para o vácuo externo, como se estivessem sendo peneirados; os remanescentes ficam juntos e, agregando-se entre si, continuam juntos em seu circuito, formando um primeiro sistema esférico (LAÊRTIOS, 1988, p. 259).

³ Apesar de não serem normalmente pelos historiadores considerados de Mileto, Leucipo e Demócrito eram de outra cidade da Jônia, Abdera. Entretanto, em Diôgenes Laêrtios, lê-se que Demócrito “nasceu em Abdera, ou, como outros autores afirmam, em Mileto” (LAÊRTIOS, p. 260). O mesmo para Leucipo, apesar de também se aventar a possibilidade de ter nascido em Elea, o que sempre deu margem à leitura nada crítica de que, por ter sido também possivelmente discípulo de Zenão, ter derivado diretamente a teoria dos átomos da doutrina eleática do Ser (Elea era uma cidade na Itália). De Demócrito também se sabe que apenas visitou Atenas e “não procurou tornar-se conhecido, porque desprezava a glória” (idem, p. 260-261), além de se saber que preferia permanecer na Jônia, onde se dedicava ao “labor intelectual”, para o que “havia construído no jardim da casa paterna um pequeno recinto onde se isolava” (idem, p. 260). Teria ele também servido de inspiração para o Jardim de Epicuro?

Isto está de acordo com os termos encontrados em certo papiro que teriam sido de Leucipo: “átomos, maciços, grande vazio, seção, ritmo, contato, direção, entrelaçamento, turbilhão” (LEUCIPO, 1978, p. 297). O que explica o movimento dos átomos, sua reunião e o vórtice?

A resposta podemos encontrar em outro fragmento: “nenhuma coisa se engendra ao acaso, mas todas (a partir) de razão (*logos*) e necessidade (*ananke*)” (idem). *Ananke* significa ‘necessidade’, ‘constrangimento’, ‘força’. *Logos*, no contexto da formação dos corpos, deve ser entendido como ‘reunião’, ‘ordenação’, sem estar ligado à presença da palavra, pois é certo que para Leucipo não há nenhum sujeito ou divindade dotada de palavra ou vontade presente na criação de um mundo. Necessidade, por sua vez, deve ser entendida como o que não se deixa alterar, mover, porém sem que isso deva ser entendido em sentido absoluto, pelo contrário, o que aqui permanece é a presença relativa de um átomo em relação a outro, átomos que se chocam e que constroem um ao outro. Constranger é limitar, restringir, e no nosso caso, trata-se de um átomo que restringe o movimento de um outro. O processo de formação de um mundo pela reunião de átomos não significa, portanto, que estes se agregam arbitrariamente, pois, apesar de não haver nenhuma vontade ou forma pré-estabelecida, as formas que aos poucos vão assumindo têm origem na movimentação intrínseca a eles. Necessidade não é, neste contexto, destino. Não há nem um plano pré-concebido nem uma finalidade projetada, o vórtice ou turbilhão deve ser entendido como sendo ao mesmo tempo produto da reunião dos átomos, causa da ordenação deles, processo de formação dos corpos e dos mundos e a duração destes próprios mundos e corpos sob o ponto de vista do seu vir a ser.

A necessidade também expressa a natureza movente dos átomos, que desconhecem o repouso (senão em sentido relativo), ou seja, o permanente fluxo de sua existência. Nos fenômenos naturais podemos encontrar o vórtice nos redemoinhos de vento, nas trombas d’água, nos tornados, os quais se formam espontaneamente pelo encontro de correntes de ar em temperaturas opostas. O encontro do ar quente com o ar frio faz com que um “empurre” o outro, o ar quente para cima e o ar frio para baixo. De tal choque cada um encontra a existência do outro, de tal modo que formam um movimento circular em torno do centro em que se movem. O centro do vórtice, à medida que ele se forma, tende a ir para baixo, até que toque a terra ou a água, dando origem ao tornado ou à tromba d’água, isto porque o ar frio mais pesado se concentra no centro e o ar quente leve se dirige para fora e tende a se dispersar. Certamente foi da observação de fenômenos como esses que Leucipo retirou a ideia de uma gênese espontânea dos corpos pelo embate de forças entre átomos em movimento turbilhonante.

Entretanto, a mera observação não foi suficiente. Ao observarmos algo, aquilo que depreendemos dela depende de *como* a observamos, isto é, de acordo com que representações ou ideias que temos delas. Como sei que o que vejo é ‘isto’ ou ‘aquilo’? Ao observarmos as coisas, já as apreendemos dentro da ordenação representativa do *logos*. Agora, do ponto de vista das ordenações humanas, o *logos* é palavra, discurso, razão. As palavras são como máscaras que servem para, simultaneamente, expressar e ocultar as representações ou associações mentais que temos. Sem as palavras, ou, de maneira geral, a linguagem, nossas representações, tal como nos animais, não seriam passíveis de serem reordenadas, pois os signos

linguísticos são manuseáveis o suficiente para que tenhamos a flexibilidade de diferenciarmos aquilo que cai imediatamente aos sentidos e aquilo que deles retemos na memória. Nossas representações são a nossa memória, nosso “acervo” de sensações. A articulação de signos expressa a articulação de representações, que conscientemente somos capazes de ordenar sem precisar respeitar a ordenação imediata das coisas que percebemos pelos sentidos. A palavra ‘tornado’, por exemplo, expressa a reunião de diversas representações que estão associadas segundo uma ordem que, por sua vez, depende também da associação a muitas outras palavras, como ‘movimento’, ‘ar’, ‘quente’, ‘frio’, ‘cima’, ‘baixo’ etc., formando uma cadeia infundável não linear de signos e de representações. (Para Epicuro, o vórtice também é a forma da formação das línguas.)

Quais os pontos de oposição entre Leucipo (tradição jônica) e os eleatas?

Leucipo (jônicos)	Eleatas
*Todo móvel em constante devir.	*Todo inamovível, perfeito, pleno, acabado.
*Elementos inumeráveis (átomos)	*Elemento único: o uno, o ser.
*Unidade entre alma e corpo	*Separação entre alma e corpo.
*Existência única da matéria	*Afirmção da realidade espiritual e negação da material.
*Confiança na interpretação das sensações	*Descrédito absoluto da experiência sensorial.
*Diferenciação entre vir a ser e não-ser.	*Identificação do vazio ao não-ser.
*Afirmção da existência do vazio.	*Identificação do movimento ou vir a ser ao não-ser.
*Identificação do vir a ser ou movimento com o ser.	

John Burnet busca no eleatismo a origem da teoria atômica de Leucipo e, com isso, inevitavelmente nega a sua originalidade, sua verdadeira origem e a lança no obscurantismo. Seus passos são os seguintes: primeiro que “Zenão havia mostrado que todos os sistemas pluralistas já conhecidos (...) não conseguiam sustentar-se diante dos argumentos da divisibilidade infinita produzidos por ele” (BURNET, 2006, p. 352, §173). A estratégia de argumentação de Burnet comete, então, um pecado logo de saída, ao considerar que movimento e espaço, tal como os pensava Zenão, correspondessem a como os jônicos (“pluralistas”) os pensavam. Pois jamais poderiam significar o mesmo, dado que o contexto discursivo de um e de outro lado são inteiramente distintos.

De acordo com Zenão, “se existe espaço, ele estará em algo, pois tudo o que é está em algo, e o que está em algo, está no espaço. Logo, o espaço estará no espaço, e isso continua *ad infinitum*; donde, não existe espaço” (idem, p. 334, §162). ‘Espaço’ é o mesmo que vazio, pois por ‘vazio’ se entende, entre os gregos, como ‘espaço vazio’, sendo a mesma palavra para ambos (*kenon*). O que Zenão nega aqui é a existência do vazio. Ele parte do pressuposto de que “o que é está em algo”, ou seja, ocupa um lugar no espaço. Este lugar, por sua vez, é entendido ele mesmo como *um* algo, ou seja, como existindo previamente enquanto unidade. Por isso, ele pode remeter este “algo” a outro espaço, ficando evidente que, para ele, o espaço *no* qual um corpo se

encontra deve ser um outro corpo. Zenão tem em vista os materialistas, que afirmam a existência dos corpos e do movimento, e entende que, segundo a sua interpretação deles, se para algo existir é preciso ser um corpo, logo o espaço também deve ser um corpo, e se é um corpo, deve ter grandeza, e se tem grandeza deve poder ser infinitamente divisível, e se é infinitamente divisível não pode haver movimento, e se não há movimento os corpos também não existem.

Os raciocínios de Zenão buscam reduzir ao absurdo a existência dos corpos e do movimento, de modo que entre o *logos* e os sentidos se prove uma contradição irreconciliável: não se pode *dizer* ‘é’ e, ao mesmo tempo, *percebê-lo*. Esta ideia se encontra no poema de Parmênides: “segundo a opinião dos homens, assim surgiram as coisas e assim são elas agora. Com o tempo, elas crescem e perecem. A cada uma delas os homens atribuíram um nome permanente” (idem, p. 194). Sabemos que, para Parmênides, opinião é sinônimo de falsidade, e que o vir a ser das coisas é mera ilusão ou não-ser. O que esse fragmento explica, portanto, é a origem do erro ou da opinião, que consistiria em ater-se aos nomes que se referem aos objetos dos sentidos, pois entre eles haveria um vão intransponível: enquanto os nomes duram, os objetos mudam, de maneira que sempre ao dizermos ‘aquilo é’, aquilo já deixou de ser e o ‘é’ do dizer já está a se referir a outra coisa. Podendo-se dividir a duração do vir a ser em infinitos momentos, seria impossível haver qualquer correlação entre os nomes e as coisas.

Mas aqui temos um pressuposto. Como medimos o tempo, senão apondo o seu fluxo ao espaço imóvel? O espaço imóvel nada mais é do que uma grandeza contínua absoluta que pode ser dividida infinitamente em partes iguais. Nesse contexto, o movimento aparece como a relação entre o fluxo contínuo temporal e o espaço imóvel absoluto, ou seja, o tempo com que se percorre uma determinada fração do espaço. Estas são as representações que os eleatas têm por detrás das palavras ‘espaço’, ‘tempo’, ‘movimento’. E é a partir dessas representações que acreditam provar a sua não existência. Os paradoxos de Zenão negam o movimento e os corpos ao reduzi-los a grandezas contínuas de espaço e de tempo, como se os corpos fossem pontos e o espaço uma linha, a qual aqueles percorressem. O próprio tempo entendido como sucessão contínua é reduzido à sucessão de pontos em uma linha, e o espaço é reduzido a pontos somados sucessivamente ou infinitamente contíguos. É compreensível que para eles o espaço vazio não pudesse existir... A origem destas representações de espaço e tempo reside na representação que eles tinham da unidade. De acordo com eles, a unidade, se existir, deve ser idêntica ao Ser, ou seja, permanente. Assim, unidade é representada como o um ou uno sempre o mesmo, igual; em outras palavras, a unidade é uma característica do Ser, tal como imóvel, pleno, perfeito, cujo nome é o único que guarda com o seu objeto uma correlação biunívoca.

Por esta razão, acreditava Zenão que se o espaço é uma grandeza contínua infinitamente divisível, então ele não poderia existir, pois cada parte da divisão deveria ser considerada uma unidade, a qual nunca permaneceria a mesma, já que ela poderia ser novamente e por igual dividida, e assim sucessivamente. Da mesma maneira, como para que algo exista seria necessário que fosse único, no sentido da palavra adotado por Parmênides, então nenhum corpo pode existir, dado que todo corpo tem grandeza, e se tem grandeza pode ser dividido infinitamente etc. Desta

maneira, é com esses pressupostos que Zenão acredita refutar a filosofia materialista, ou seja, sendo nada materialista, deslocando o discurso jônico para um campo de significações (representações) inteiramente distinto. Os eleatas acreditam ter o direito de fazê-lo porque julgam que as suas representações são a própria verdade, literalmente, reveladas.

Burnet interpreta os materialistas identificando os átomos ao uno eleata, como se por indivisível se devesse entender o Ser pleno, perfeito e acabado. Ele nega o testemunho claro de Teofrasto segundo o qual Leucipo teria seguido um caminho oposto ao dos eleatas, e põe na boca dele que “ele admitiu a força dos argumentos de Zenão, impondo um limite à divisibilidade” (BURNET, 2006, p. 352, §173). Como ele poderia admiti-lo se claramente ele nega as representações eleatas? O discurso de Leucipo movimentava outras representações, ele está pouco preocupado com a limitação ou não do espaço contínuo de Zenão. Por esta razão, ao contrário do que defende Burnet, ele jamais concordaria com uma identificação como esta: “a cada um dos átomos a que assim chegou, atribuiu todos os predicados do Uno eleático, pois Parmênides havia mostrado que, se algo é, deve de algum modo ter esses predicados” (idem). Tal simplificação do conceito de átomo de Leucipo é uma rude desatenção às suas palavras.

Voltando a Leucipo, vê-se que o átomo é menos definido por uma unidade permanente do que por uma capacidade de resistir ao movimento de outro átomo. O seu vir a ser é heraclítico, é combate de forças. O movimento é definido não por relação de espaço e tempo, mas pela necessidade. Os átomos movem-se desde sempre porque na natureza a duração de qualquer corpo existente não se deve à imobilidade, o que é não é o que permanece sempre o mesmo imóvel, mas porque constantemente se mobiliza resistindo a sua destruição. Da mesma maneira os átomos não são indivisíveis por uma razão lógica que obedece a critérios abstratos de grandeza, de espaço e de tempo, eles o são porque sua divisão significaria a negação de toda existência, da própria natureza, já que, sem que a natureza em alguma medida continue sempre a resistir, sua existência deixa de ser necessária.

O significado de átomo na filosofia atomista grega não corresponde diretamente ao significado na ciência de átomo na ciência moderna, embora sob um aspecto guarde uma semelhança importante. É sabido que a explosão atômica se dá pela fissão nuclear do átomo, isto é, pela separação dos prótons e dos nêutrons. Sabe-se que a existência do átomo depende de uma certa dinâmica de equilíbrio entre a quantidade de prótons e de nêutrons, e que este equilíbrio não estático, mas oscilante, constantemente renovado pela troca das partículas ainda menores que o integram, como os quarks. A lógica da existência intra-atômica é bem semelhante à lógica da existência dos corpos formados por átomos de Leucipo. Mais importante do que a identificação de partículas perceptíveis é a ordenação de certas representações que formam um pensamento da natureza das coisas bem diferente daquele oferecido pelos eleatas. Os átomos na filosofia de Leucipo representam a necessidade do movimento, o qual é pensado, antes de mais nada, como força, resistência. O espaço vazio no qual se movimentam os átomos está muito longe da grandeza espacial de Zenão, pois ele é nada mais do que a ausência de resistência. Puro jogo de forças, portanto. Os átomos modernos são entendidos de acordo com a mesma lógica (ou seja, no mesmo plano discursivo). O fim da resistência atômica, a fissão de seu

núcleo, equivale à destruição dos corpos, de tal maneira que se todos os átomos existentes no universo fossem fissurados ao mesmo tempo, todos os corpos deixariam de existir. Entretanto, as partículas atômicas uma vez todas completamente dispersas se reuniriam necessariamente mais uma vez para formar novos átomos e estes, por conseguinte, novos corpos e o universo seria refeito.

O turbilhão de Leucipo é o movimento constante e necessário que se auto ordena de acordo as propriedades de movimento que diferem um átomo de outro. A princípio, Leucipo teria diferenciado os átomos em figura, sem maiores detalhes quanto a isso, e peso, ou seja, mais ou menos leves ou pesados. Os átomos são o princípio do cheio, e o espaço o do vazio. Átomos, portanto, diferentes em figura e peso chocam-se no vazio e formam, por interações que dependem unicamente deles mesmo, todas as coisas na natureza. Agrupam-se por afinidade (de figuras?), os mais pesados formando um movimento circular mais lento e uniforme que tende a ocupar o centro, e os mais leves, incapazes de resistirem ao movimento dos primeiros, são repelidos e seguem, no seu movimento para fora do agrupamento, o movimento circular ao qual se submetem, formando um rastro cada vez mais espaçado e maior. Este é o vórtice inicial. Conforme acelera e perdura o movimento, abrangendo cada vez mais átomos e crescendo em tamanho e consistência, o vórtice:

subsiste como uma membrana; e como esses corpos movem-se girando num vórtice por causa da resistência do centro, a membrana externa torna-se tênue, enquanto os corpos confluem sempre compactos em decorrência do contato com o vórtice. Assim se formou a terra, porquanto as partes levadas para o centro permanecem juntas. A mesma membrana que envolve os corpos reforça-se e aumenta pela penetração de outros corpos vindo de fora; e como se move no vórtice, junta a si mesma todos os corpos com os quais entra em contato. Destes, alguns agregam-se ente si e formam um sistema, que inicialmente é muito úmido e lodoso; quando esses corpos se tornam enxutos e giram juntamente com o vórtice do universo, incendeiam-se e formam a substância dos astros (LAËRTIOS, 1988, p. 259).

Além disso, é por pensar em termos de movimento e resistência, do que se cria o vórtice, é que, a partir da ideia deste, que o movimento dos astros passará a ser pensado em termos de órbita: “A órbita do sol é mais distante, e a da lua é mais próxima da terra” (LAËRTIOS, 1988, p. 259). Não apenas o sol e a lua estão em movimento, mas todos os astros: “as órbitas dos outros corpos celestes estão entre essas duas” (idem). Apesar das imprecisões evidentes, o importante aqui é a ideia de que todo o universo está em movimento, contrariando a visão eleática-platônico-aristotélica-ptolomaica segundo a qual o universo obedece uma hierarquia em cujo topo e perfeição há o imóvel, as estrelas fixas, deus. Movimento, por sua vez, que também muda, não é uniforme: “todos os corpos tornam-se incandescentes por causa da velocidade de seu movimento” (idem, p. 261-262). Velocidade que não é medida entre tempo móvel dividido por espaço imóvel, mas aceleração intrínseca, aumento de força causada pelo atrito cada vez maior entre átomos, fricção que incendeia (lembrar o movimento turbilhante da vareta que gera fogo na madeira seca). Nenhum corpo também deixa de receber a influência de outros corpos, os astros vivem uma infinita troca de fogo: “a incandescência do sol é alimentada também

pelos outros astros. A lua, por seu turno, recebe uma pequena parte de fogo...” (idem, p. 262). (Lembremos, que a ciência moderna afirma que os fótons são as partículas em maior quantidade no universo...)

Por fim, como nada é estático, também não o é nada criado pelo movimento atômico: “da mesma forma que o mundo nasce, assim cresce, decai e perece em decorrência de alguma necessidade, cuja natureza Lêucipos não esclarece” (idem). Aqui neste ponto discordo do testemunho de Diôgenes Laértios. A necessidade com que os corpos ou mundos perecem não pode ser outra que a mesma que os gerou. O que Leucipo talvez não tenha esclarecido, e disso de fato não temos notícia, é a descrição desse processo.

Anaxímenes dizia que o ar é infinito e que se movimenta continuamente, gerando com isso diferentes corpos através de processos de condensação e rarefação. Herda de Tales, portanto, a ideia de que a natureza é fluida, como a água, e de Anaximandro, que é infinita (*ápeiron*). A condensação do ar equivale, em diferentes níveis, ao processo de solidificação, ou seja, ao movimento em que as partes do ar – que por serem bem pequenas e sutis podemos chamar de *partículas* – aproximam-se e se unem de tal maneira que perdem progressivamente a sua fluidez anterior. Acrescente-se a isso que ao se condensar o ar se torna mais pesado, a sua forma mais compacta e o seu tamanho menor (menor volume), e, ao contrário, ao se rarear (ou esquentar), torna-se ainda mais leve, mais espaçado e ocupa maior área. Forma, peso e tamanho, as três qualidades do átomo.

É, portanto, à tradição filosófica jônica que se deve remeter Leucipo, tradição esta que construiu ao longo do tempo, de Tales a Lucrécio, uma longa cadeia de representações, formando em igual movimento turbilhonante a doutrina atomista. O fluxo aquático e o movimento vivo dos ímãs de Tales; o limitado e injusto conflito entre os contrários (o quente e o frio) de Anaximandro; os movimentos de condensação e rarefação do ar de Anaxímenes; o jogo bélico de forças no eterno fluxo ígneo de Heráclito. Leucipo teria sido discípulo dos eleatas, entretanto, segundo Teofrasto, “não seguiu o mesmo caminho de Parmênides e Zenão em sua explicação das coisas; ao que parece, fez exatamente o oposto” (BURNET, 2006, p. 350).

O movimento é princípio básico do materialismo, de acordo com o qual todas as mudanças de forma na natureza se devem aos seus próprios movimentos, e a doutrina atomista explica que a partir das experiências que temos pelos sentidos há infinitos movimentos que não podem ser percebidos pela experiência comum, mas que, mesmo assim, não significa que não existam, que não sejam igualmente movimentos da matéria e que não sejam as verdadeiras causas do que experimentamos pelos sentidos. Assim, por exemplo, são mudanças sutis no DNA que permitem o surgimento de nova espécie de ser vivo derivada de outra, embora as partículas que compõem o DNA não sejam diretamente acessíveis a nós. Um dos fragmentos de Anaximandro atesta muito claramente a ideia de que a vida começou na água e que as demais espécies provieram dali, inclusive a nossa. Anaximandro não chegou certamente a essa conclusão por mero palpite, bem como não por ter sido iluminado por uma deusa, ele já concebia o movimento material como a realidade mesma das coisas. O que já estava claro para Anaximandro, sem o que não se compreende como ele pôde ter chegado naquela época a tais conclusões, é a ideia de

que a unidade da natureza consiste na sua materialidade e que o humano faz parte dela. Como disse Engels:

A unidade do mundo não consiste no seu Ser... A unidade real do mundo consiste na sua materialidade, e esta se prova... por um longo e laborioso desenvolvimento da filosofia e da ciência da natureza... O movimento é o modo de existência da natureza. Nunca, e em parte alguma, houve matéria sem movimento, e não pode haver movimento sem matéria... e que o homem é ele próprio um produto da natureza, que se desenvolveu no seu meio e com o seu meio (citado em LENIN, 1988, p. 16-17)

Demócrito

Demócrito, ao que tudo indica, não discordou em nada da teoria atômica de Leucipo. Como nos faltam documentos suficientes tanto de um como de outro, pelo que nos restou, parece que Demócrito acrescentou ao seu mestre a teoria dos simulacros (mais esplanada em Lucrécio) e desenvolveu uma ética hedonista condizente à realidade elementar dos átomos. São estes, novamente, os princípios que compartilha com Leucipo: o universo é inteiramente composto de átomos e vazio; existem infinitos mundos que nascem e morrem; nada é gerado pelo não-ser e nada perece no não-ser; os átomos são infinitos em tamanho e número; geram todas as coisas movendo-se em um vórtice; todas as coisas existentes são combinações de átomos, inclusive os astros e a alma, a qual é idêntica à mente e corpórea. Demócrito também diz que “tudo acontece por força da necessidade”, entendendo por necessidade o “vórtice causador da gênese de todas as coisas” (LAËRTIOS, 1988, p. 263), o qual consistiria na impenetrabilidade, no movimento e no choque da matéria. Nada que pareça novo em relação a Leucipo.

Ainda sobre a necessidade, cito um interessante e instrutivo trecho da tese de doutorado de Rodrigo Vidal do Nascimento:

Há nesse ponto uma discussão importante para a questão que envolve os conceitos de acaso e de necessidade. Morel (2000) chama à atenção para o fato da ideia de anankè se aproximar da ideia de automaton, indicando que a concepção de espontaneidade está presente quando se trata tanto de necessidade quanto de acaso. Segundo ele isso seria um indício claro de que tudo o que se produz através da necessidade e do acaso se dá por movimento espontâneo, reforçando, assim, a rejeição dos atomistas por um uma causa final ou a ideia de providência. Fica evidente que a discussão acerca da relação entre o acaso e a necessidade revela que a concepção de ambos contribui para se argumentar contra à ideia de uma inteligência por trás da concepção dos mundos, ou seja, ambas ideias favorecem a negação da existência de qualquer forma de transcendência. É importante para a presente exposição demonstrar o quão combativa fora a tradição antiga aos princípios desenvolvidos pelos pensadores atomistas (NASCIMENTO, 2011, p.18).

A espontaneidade é uma característica fundamental para a compreensão do vórtice. O acaso com que os átomos se chocam não trai a necessidade com que interagem entre si, mas serve para reforçar a ausência total de finalidade e de providência no seu movimento. Antes mesmo de Aristóteles, Leucipo e Demócrito já

havia considerado a causa final e a rejeitado, assim como qualquer separação entre as causas formal, material e eficiente. A forma das coisas existentes tem sua origem na própria matéria em movimento, movimento que não obedece a nenhum planejamento prévio que lhe servisse de projeto ideal (providência). A inteligência do universo reside na própria necessidade com que os átomos se unem através dos choques em vórtice. Não há nenhum “Uno” ou “Um” a partir do qual em estilhaços se faria o múltiplo, e também nenhum a se formar por alguma tendência divina a juntar as coisas particulares em concórdia final. Acaso e necessidade, portanto, não são opostos e nem se refutam, mas expressam igualmente o devir natural de tudo que existe.

Deleuze, em *Lógica do sentido*, partindo das aventuras de Alice, de Lewis Carroll, define o devir justamente em termos de paradoxo entre sentidos contrários:

Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo (DELEUZE, 2015, p. 1).

Pode-se dizer que temos um paradoxo, o paradoxo do acaso e da necessidade, como dois sentidos de um mesmo processo, o devir. Acontecimento único da existência, não se diz que *algo* devém, ou que *algo* veio a ser, apenas que *há* devir, e se este devir é aleatório, ou seja, desordenado e imprevisível, ou necessário, isto é, ordenado e previsível, é impossível que um ou outro seja definitivamente afirmado, pois simultaneamente o encontro dos átomos é casual e necessário, imprevisível e previsível, desordenado e ordenado. Ao afirmar os dois sentidos ao mesmo tempo, ignorando assim o princípio de identidade, o paradoxo nos permite pensar a espontaneidade com que a matéria se modifica, sem um antes e um depois, furtando-se sempre ao presente, sem suportar as distinções de forma e matéria, inicial e final. Isto se casará perfeitamente à teoria das sensações, que visa em parte esclarecer as relações entre o pensamento e os sentidos.

Demócrito certamente se dedicou a criar uma teoria das sensações, uma fisiologia do corpo humano e buscou compreender as relações entre a mente e os sentidos de acordo com os princípios do atomismo. Segundo Diógenes Laértios, para ele “enxergamos em consequência do impacto das imagens sobre nossos olhos” (LAËRTIOS, 1988, p. 263). Em primeiro lugar, portanto, as sensações têm origem, no caso específico da visão, no choque entre as imagens e os olhos. A julgar pelo título de algumas das suas obras – e também pelas doutrinas atomistas posteriores – podemos sem medo crer que o mesmo seria válido para os outros sentidos (pena que não nos chegou suas obras para conhecermos bem esta doutrina), como *Da natureza do homem*, *Da mente*, *Dos sentidos*, *Dos sabores*, *Das cores*, *Das formas diferentes*, *Das imagens* etc. Vê-se que ele se dedicou bastante ao conhecimento do corpo humano, e a razão disto podemos tirar do seguinte fragmento (citado por Sexto Empírico): “Nós, na realidade, não conhecemos nada que seja invariável, mas só aspectos

mutáveis segundo a disposição do nosso corpo e do que nele penetra ou lhe resiste” (REALE, 1993, p. 161).

Claramente se entende que os princípios do movimento e do choque no nível atômico são aplicados aos corpos de nível macro, e que as nossas sensações são explicadas de acordo com os movimentos ou modificações do nosso corpo à medida que se choca com outros corpos. O mesmo princípio de resistência e cedência reaparece e serve para definir o *como* dessas modificações. Infere-se também facilmente de tudo isso o caráter movente da realidade, realidade tanto perceptível quanto imperceptível. Os olhos captam as imagens das coisas, ou seja, não as próprias coisas. Mas sabemos que não existem tais coisas em si mesmas para os atomistas, pois tudo o que há são átomos e vazio. Logo, o que se vê *tal como* se vê não pode ser mais do que imagem, já que a coisa mesma a que corresponderia a imagem não pode ser definida em sua realidade própria a não ser como um certo composto de átomos e vazio. Não se trata de descrédito aos sentidos, porque a “imagem” que com eles se percebe pertence, juntamente com os sentidos, ao mesmo devir: o paradoxo do observador e do observado. Se o observado pelos sentidos é uma percepção que envolve as “imagens” das coisas e a disposição com que nosso corpo é afetado por essas imagens, o observador, de fato, observa a si mesmo, e, inversamente, ao ser observado, é observador.

A consciência ou inteligência seria um “órgão mais fino” capaz de conhecer o que para os sentidos é imperceptível, ou seja, do que não se pode ter uma imagem. Diz outro testemunho de Sexto Empírico:

Quando o conhecimento obscuro não pode mais alcançar um objeto menor, nem com a vista nem com o ouvido nem com o olfato nem com o gosto nem com a sensação do tato, mas deve dirigir a pesquisa ao que é ainda mais sutil, então socorre-lhe o conhecimento genuíno, como o que possui justamente um órgão mais fino, apropriado para pensar (idem).

E ainda: “opinião é o doce, opinião o amargo, opinião o quente, opinião o frio, opinião a cor; verdade, os átomos e o vazio” (idem). Em suma, alguns conhecimentos são opiniões, *doxas*, outros, *paradoxos*, contrários à opinião ou ao que se pensa comumente. Mais uma vez, a oposição entre conhecimento genuíno e opinião não tem o mesmo valor que na filosofia idealista. Opinião não é, para Demócrito, sinônimo de falsidade, mas *conhecimento de imagens*, as quais são tal como são, e não ilusões. Os átomos são corpos que de tão sutis não podem ser conhecidos pelos sentidos, e sua sutileza não é mero acidente, pois caso não o fossem, os mundos, os sentidos e a inteligência que os conhecem tampouco poderiam existir. A opinião não é conhecimento que explica o mundo, mas que serve para ele; da mesma forma, não conhecemos os princípios da natureza pelos sentidos, mas pelos sentidos conhecemos muitas coisas sem as quais não conheceríamos pela inteligência os princípios.

Corpo e mente, sentidos e inteligência, átomos e vazio, resistência e cedência, necessidade e acaso: são todos termos de paradoxos, cuja consequência não é negar nenhum deles, mas afirma-los em puro devir. Assim, se “as qualidades das coisas existem por convenção, e os átomos e o vazio existem por natureza” (LAËRTIOS, 1988, p. 263), não se pretende com isso relegar a convenção ao não-ser e transformar

os átomos em ideias platônicas, trata-se sim de distinguir com clareza que não se pode explicar a natureza dos princípios pelas coisas, pois que senão estas se tornariam princípios daqueles. Se Demócrito reconhece, tal como Parmênides, que os nomes representam permanências às quais no mundo não encontramos correspondentes, porque este muda a cada instante, mas isso não significa que, por isso, sejam falsos, até porque nunca se esperou que revelassem a verdade. As palavras e as sensações não erram nem mentem, são como são, compete à inteligência buscar o que não é dado por elas.

O discurso filosófico faz um uso diferente das palavras que aquele uso comum, embora dependa em larga escala deste. Os significados das palavras se formam ao longo do tempo pelo falar cotidiano dos homens e seus caminhos são tão arbitrários quanto os dos átomos que se chocam. Da mesma maneira, não existe nomes fora do turbilhão da linguagem. Novo paradoxo. As palavras são primeiramente sensações, sons, ao mesmo tempo que são discurso, significado. Linguagem que é ao mesmo tempo sensação e inteligência, perceptível e imperceptível. Percebemos com os sentidos as figuras do turbilhão de átomos, mas estes, quando os pensamos, já não os sentimos mais. O pequenos e velozes átomos e os grandes e lentos mundos; realidade ao mesmo tempo grande e pequena, rápida e lenta, como Alice no país das maravilhas. Igualmente, os átomos são o que na natureza não varia, mas variam infinitamente em formas e número, são a matéria que deve infinitamente resistir, não dividir-se, e, ao mesmo tempo, infinitamente ceder, recompor-se. Conhecer genuinamente as coisas, quer dizer, não deixar a inteligência ser retida pelas convenções, pelos hábitos, permitir que as sensações de tamanho (grande e pequeno), cor (claro e escuro), gosto (doce e amargo), tato (liso e áspero) etc. sejam sempre renovadamente exploradas, acompanhar atentamente os movimentos, as mudanças.

Conclusão

Duas filosofias, portanto, uma oriental (Jônia), outra ocidental (Itália), duas maneiras opostos de perceber o mundo, das quais saem duas compreensões distintas do *agir* humano. Aqui, um outro “dogma” dos anuais de história da filosofia deve ser questionado: será mesmo que apenas a partir de Sócrates a filosofia se voltou para as questões humanas? Não seria mais um determinada forma de compreensão da própria filosofia que chegou a decretar essa ideia como um fato consumado? Até se faz aceitável fazer de Sócrates o grande divisor de águas quando se entende que a atividade filosófica começa com a contemplação desinteressada do Ser, para depois descer à miséria da vida humana na Terra⁴. Mas e quando a filosofia é desde o seu início uma ciência da terra? E quando os filósofos, os “filhos da Terra”, veem-se partes dessa mesma terra que investigam? O exemplo de Demócrito, que escreveu

⁴ Assim o faz, por exemplo, Giovanni Reale: “A filosofia que com Tales nasceu [...] tratou constantemente do cosmo e do ser encarado exclusiva ou prioritariamente como cosmo. Desse modo [...] deixou na sombra o *ser do homem* [...]” (REALE, 1993, p. 177). Reale comete, a meu ver, o equívoco de dizer que para Tales e cia. o problema da filosofia, à moda eleática, é o *ser*. Desse ponto de vista, a separação radical entre sujeito e objeto, observada no poema de Parmênides, por exemplo, serve de base para esse tipo de leitura: “explicava-o [o homem] só como *coisa ao lado das outras coisas*, ou seja, como *objeto* e não como *sujeito*” (idem). Ao contrário, considero próprio a filosofia materialista não separar jamais *na realidade* o sujeito do objeto, pois é constitutivo do seu ponto de vista a ideia de que no conhecimento de todo objeto está explícita a presença de um sujeito.

sobre cada um dos sentidos humanos e sobre vários temas éticos⁵, de Heráclito, que em suas máximas fez observações sutis da psicologia humana, a análise da linguagem que mais tarde Epicuro irá compreender como parte do mesmo processo orgânico de desenvolvimento das espécies pensado anteriormente por Anaximandro, e, por fim, e não menos importante, o modo de vida que cada um desses filósofos tão manifestamente levou, renunciando aos grandes projetos de poder, encontrando na investigação da natureza a fonte da sua felicidade – como, com tudo isso, poderíamos ainda dizer que a filosofia não se ocupava do homem? Não se poderia dizer algo semelhante dos pitagóricos, que diferentemente dos demais criaram um novo modo de vida, com suas hierarquias e mistérios? Parmênides ele mesmo não buscou elevar-se espiritualmente acima dos outros homens para depois retornar a eles e lhes mostrar que além do caminho habitual que seguem há um outro inaudito, o qual transforma aquele que o percorre? A filosofia ocupou-se do homem desde que os filósofos, decididamente, ao filosofar, ocuparam-se de si mesmos!

Acredito que a querela entre materialistas e idealistas nos ajuda a perceber pontos cruciais no desenvolvimento inicial da filosofia e, mais do que isso, porque tal antagonismo não se esgotou na Antiguidade, sem ele não se compreende embates muito modernos que se fazem sentir, sem essa devida historização das suas origens, apenas como sutilezas “metafísicas” sem cheiro e nem sabor. Como único exemplo disso que falo, mencionarei somente o abismo entre as filosofias de Espinosa e de Leibniz. Para Leibniz, as diferenças entre as filosofias podem ser resolvidas através da negação total das contradições, de maneira que cada filosofia é apresentada como diferentes pontos de vista de uma mesma Razão universal: “a dialética, isto é, a história das opiniões filosóficas, não passa de uma sala de espelhos que se refletem uns nos outros de um modo mais ou menos distinto” (CHÂTELET, 1974, p. 180). Uma excessão, entretanto, um filósofo é excluído da sala de espelhos: “compreende-se assim que Leibniz não rejeite nenhuma doutrina filosófica (a não ser a de Spinoza)” (idem). E essa é a questão que, sem reconhecer o antagonismo que foi exposto aqui tende a permanecer para sempre envolto em uma névoa misteriosa: “por que Spinoza é rejeitado? Por que o spinozismo não é um ‘ponto de vista’?” (idem, p. 181). A pista para se responder a esta pergunta se encontra na carta 56 de Espinosa: “A autoridade de Platão, de Aristóteles etc. não tem grande peso para mim: ficaria surpreso se vós alegásseis Epicuro, Demócrito, Lucrécio ou qualquer um dos atomistas e partidários dos átomos” (SPINOZA, 2014, p. 238).

Mas isso já é outro assunto...

⁵ Ao situar na alma a gênese da infelicidade, vê-se em quem se ancorou Epicuro ao pôr no discernimento dos tipos de desejo o princípio da felicidade, ou seja, Demócrito, independente de Sócrates e à seu próprio modo, desenvolveu uma teoria da felicidade, da qual, infelizmente, só nos restam fragmentos (cf. frag. 159, em DEMÓCRITO, 1978, p. 334).

Referências:

- BLOCH, Olivier. *O materialismo*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1985.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- CHÂTELET, François (Org.). *História da filosofia: Ideias e doutrinas*, volume 3, A filosofia do Novo Mundo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- LEUCIPO. *Fragmentos*. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (coleção Os Pensadores).
- DEMÓCRITO. *Fragmentos*. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (coleção Os Pensadores).
- LENIN, Vladimir. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. São Paulo: Global Editora, 1988.
- NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do. *O corpo no pensamento de Epicuro: limites e possibilidades*. 2011. 154 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga, vol. I*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SPINOZA, Benedictus de. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Autor(a) para correspondência: Rafael Estrela Canto, Universidade Federal do Pará, R. Augusto Corrêa, 1 - Guamá, 66075-110, Belém – PA, Brasil. cantoestrela@gmail.com