

## O UNO E O MÚLTIPLO NA ORIGEM DA FILOSOFIA DO DIREITO

Julio Pinheiro Faro<sup>1</sup>

---

*Fecha de publicación: 01/07/2014*

**Resumo:** Procura-se demonstrar a importância de se estudar e entender os autores clássicos da filosofia para a melhor compreensão sobre os problemas levantados pela filosofia do Direito.

**Palavras-chave:** Filosofia do Direito; Filósofos gregos; Filosofia clássica.

**Abstract:** This essay tries to show the importance of studying and understanding classic philosophers for a better comprehension of the problems raised by the legal philosophy.

**Keywords:** Legal philosophy; Greek philosophers; Classic philosophy.

No início era o Caos. A filosofia do direito, pelo menos no mundo ocidental, inicia, segundo um consenso entre os autores, na Grécia Antiga. É no mundo grego de centenas de anos antes do nascimento de Cristo que se travam, embora de maneira não sistematizada, já que restaram apenas fragmentos do que os filósofos àquela época haviam registrado, quando registraram, as primeiras discussões daquilo que atualmente se denomina *Filosofia do Direito*.

---

<sup>1</sup> Mestre em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV); Diretor Secretário-Geral da Academia Brasileira de Direitos Humanos (ABDH); Pesquisador nos Programas de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da FDV e do Departamento de Direito Público da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Pesquisador Colaborador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu do Departamento de Direito da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); Servidor Público Federal.

Pode-se dizer que a concepção grega do mundo, de maneira geral, porém não generalista, começa com a discussão entre o *caos* e o *cosmos*: no início, era o caos, depois veio o cosmos. Assim, no início era o vazio, era a desordem.

O sentido dado pelos gregos ao termo caos é daquilo que não tem conteúdo, ou, tendo conteúdo, este se encontra desordenado. Tem-se aí uma comparação inevitável com a teoria do *Big Bang*, em que se afirma que o Universo era inicialmente um espaço formado por matéria disforme, que, com o tempo, acabou por se expandir e explodir, dando origem às galáxias, às estrelas, aos planetas e aos sistemas, e outros corpos celestes existentes. A relação do caos com alguns acontecimentos do mundo moderno é ainda mais interessante e mais próxima de nossa realidade. Por exemplo, quando se diz que uma tempestade ou uma enchente gerou uma situação caótica em determinada cidade, quer-se dizer que a ordem até então estabelecida foi rompida por um evento inesperado, ou por um evento esperado e de consequências inesperadas.

Deste modo, e por exclusão, o sentido de cosmos é facilmente entendido como aquilo que é oposto ao caos. O cosmos é a tentativa de transformar a desordem em ordem, de dar sentido àquilo que não tem sentido, de preencher algo que antes era vazio. Portanto, pode-se dizer que enquanto uma coisa cosmológica possui um sentido, uma coisa caótica não tem sentido. Um e outro formam, então, aquilo a que se chama de par oposto: se há vazio é porque existe algo que não é vazio; se há desordem é porque existe algo que não é desordem. De aí a conclusão óbvia de que os gregos antigos chamaram de caos tudo aquilo que veio antes deles, e cosmos aquilo que eles estavam a criar.

No início havia o caos e também havia o cosmos. Mas ao lado deles havia apenas o mito. Os gregos, ao fundarem a primeira filosofia, buscaram nas explicações mitológicas a origem e o sentido tanto do caos quanto do cosmos. É apenas com o abandono do mito, perpetrado pela filosofia posterior, especialmente em Parmênides e em Platão, que se começa a ocultar o caos e conferir primazia ao cosmos. Antes, todavia, de explicar tal transição, é preciso recuperar o sentido grego do caos, a fim de que melhor se possa compreender o cosmos e toda a filosofia que veio depois.

Para os gregos, em especial os chamados filósofos pré-socráticos, o mundo seria marcado pelo caos e pelo cosmos. O ponto de partida seria o caos, e a tentativa de organizá-lo seria o cosmos. Para tanto era preciso que se

estabelecessem cortes metodológicos, dogmas, ou seja, verdades absolutas, incontestáveis e primeiras que permitissem que se desenvolvesse toda uma teoria no entorno.

Tales de Mileto, ao qual se atribui a paternidade da filosofia grega, iniciou a filosofia da *physis* ao enunciar a existência de um princípio originário único, causa de tudo o que existe. Este princípio, denominado posteriormente – provavelmente por Anaximandro de Mileto – de *arché*, seria, para Tales, a água. Ora, se a água era a origem primeira de todas as coisas, não caberia ao filósofo discutir de onde ela teria vindo, ou seja, tudo o que vem antes da água não teria importância para os debates filosóficos, o que seria importante é o que veio depois. De lado a questão de se o princípio originário único é a água, o ar, o fogo ou o pó, o interessante nessa construção inicial é que as coisas se originam de algo e a ele voltam mais cedo ou mais tarde. Vale dizer, o princípio originário único trata-se de uma limitação, da justificativa para o início e para o fim de todas as coisas e também para que as coisas sejam mantidas, permaneçam sustentadas.

Independente de que elemento ou de que entidade se utilize para representar o princípio, o importante foi os primeiros filósofos terem identificado a necessidade de sua fixação. O princípio foi então chamado, genericamente, de *physis*, que, em grego, indica *natureza*, ou seja, aquilo que é natural, que vem primeiro, que independe de atividade criadora, isto é, de uma atividade humana construtiva ou mesmo destrutiva. Não por outro motivo, os filósofos gregos dessa época foram denominados posteriormente de *naturalistas*, ou, para que se utilize de um termo que não ganhou sentido pejorativo com o passar do tempo, de *físicos*.

Mas por que Tales de Mileto dizia que o princípio originário era a água? De acordo com G. Reale e D. Antiseri (1990), a tradição indireta indica que Tales teria constatado que a nutrição de todas as coisas é úmida, ou seja, que a substância, aquilo que persiste, embora se modifique qualitativamente, em todas as coisas é a água, e que a retirada da água, a secagem das coisas resultaria na morte. Da observação, portanto, de que o alimento de todas as coisas é úmido, Tales teria extraído a conclusão de que o princípio originário, a *physis* das coisas fosse o úmido, a água.

A cosmologia de Tales de Mileto se situaria, portanto, no dogma de que a água é a origem de todas as coisas. De acordo com a tradição indireta, apontada e discutida por G. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield (2005), o dogma taliano seria o seguinte “a terra flutua na água, que é, de certo modo, a origem

de todas as coisas”. Para esses autores, a leitura aristotélica sobre o pensamento de Tales é muito restrita, tendo, inclusive, Aristóteles indicado que o dogma de Tales estava incompleto, pois, faltava-lhe indicar sobre o que a água se sustentava.

Kirk, Raven e Schofield (2005) apontam como quase que certo que Tales, apoiado em narrativas mitológicas não-gregas e provavelmente na cosmologia mitológica do Oriente Próximo, aceitasse a ideia popularmente disseminada de que a terra possuiria regiões inferiores que se prolongavam até uma profundidade tal que não valia a pena discutir sobre. O fato é: Tales elaborou um ponto de partida para sustentar o seu pensamento filosófico, tendo a ele chamado de *physis*, que seria, então, a água, o úmido.

Estabelecido o dogma sobre o princípio originário único (*physis*), Tales teria chegado à conclusão de que “mesmo os seres aparentemente inanimados podem estar ‘vivos’”, isto é, de que “o mundo está cheio de deuses”. Como a doxografia aponta que para Tales de Mileto a ausência do úmido significava morte, a sua presença, por contraposição, significa vida, e, de tal maneira, tudo que está vivo, isto é, todas as coisas que possuem um princípio originário, e, assim, têm uma alma. Para Kirk, Raven e Schofield (2005), uma interpretação válida para a assertiva taliana de que todas as coisas estão cheias de deuses ou de almas é de que “o mundo como um todo manifesta um poder de mudança e de movimento, devendo, não só por causa da sua permanência como pelo seu tamanho e variações, ser considerado divino”.

Considerado como provável discípulo de Tales, Anaximandro de Mileto aprofundou a questão do princípio originário único e vital, sustentando, segundo Reale e Antiseri (1990), que tal princípio não poderia ser a água, uma vez que esta derivaria de alguma coisa, mas sim que o princípio (*arché*), por ele denominado *apeiron*, seria uma *physis* indefinida, não podendo ser qualificada nem quantificada. Desta forma, Anaximandro, ao contrário de Tales, é que parece ter melhor relacionado o caos e o cosmos.

*Apeiron* seria o indefinido, aquilo que não possui limite, que é ilimitado. O princípio vital em Anaximandro é indefinível e indefinido, não tem forma nem pode ser mensurado. E é por não se saber o que ele é e até onde se estende que o *apeiron* pode originar todas as coisas, bem como destruí-las. Portanto, o dogma filosófico de Anaximandro, ao contrário do que ocorria a Tales, não podia ser identificado nem visto, porém, sua existência era provável, já que todas as coisas devem se originar de algo e a este algo voltar. Qualquer relação com a máxima bíblica de que do pó viemos, ao pó

voltaremos, com o entendimento de Heráclito de Éfeso sobre o eterno devir, ou com a história ser cíclica de Maquiavel não deve ser encarada como mera coincidência.

O caos, enquanto desordem e mesmo enquanto vazio, guardava, segundo a tradição grega antiga, o sentido de indefinido. E. Carneiro Leão (1994) compara o caos à solução para um problema de praga de ratos da região chinesa de Sung, em que, segundo a antiga estória, a solução seria um gato caçador sem método, sem modelo, sem técnica, sem ferramenta. O caos seria, pois, indescritível, não se podendo falar sobre ele, já que ele é indefinido, mas apenas partir dele. Daí a ideia de que o caos é a origem de todas as coisas, e que entre a água (úmido) de Tales e o *apeiron* de Anaximandro, a *physis* que mais se aproxima da ideia de caos é esta última.

O indefinido em Anaximandro era imortal e indestrutível, parecendo-se muito com os deuses da mitologia grega antiga. É interessante observar que essa relação também existia em Tales quando este afirmava que todas as coisas estão cheias, repletas de deuses. A referência ao divino permite que se recupere a explicação mitológica dada pelos gregos antigos às coisas do mundo. Não se pode, no entanto, confundir essa possível recuperação com uma afirmativa de que os filósofos a partir de Tales buscavam explicações para o mundo na mitologia. Como salientam Reale e Antiseri (1990), na mitologia “os deuses antigos não morriam, mas nasciam”, ao passo que “o divino de Anaximandro, da mesma forma como não morre, também não nasce”, de modo que, não apenas com Anaximandro, mas também com Tales, “de um só golpe é derrubada a base sobre a qual se erguiam as teogonias, ou seja, as genealogias dos deuses como entendidas no sentido que as queria a mitologia tradicional dos gregos”.

Há que se advertir que o divino dos filósofos da *physis* nada tem a ver com o divino que surgiu no Medievo. O divino pré-socrático é o princípio, é a natureza, não se diferencia nem do mundo nem do universo, é por eles representado. Daí a afirmação de que a *physis* está cheia de deuses, não sendo comandada por um único deus, este, tido, pela tradição medieval, e reafirmado, embora com menos força, até a atualidade, como uma entidade onipotente, onipresente e onisciente.

A ideia de par oposto, representada no pensamento arcaico pelo caos e cosmos, parece ser retomada em Anaximandro em sua cosmogonia. Kirk, Raven e Schofield (2005) asseveram que “é em Anaximandro que claramente se encontra, pela primeira vez, o conceito de substâncias naturais

contrárias”. O filósofo de Mileto “foi, sem dúvida, influenciado pela observação das principais mudanças das estações, nas quais o calor e a seca do Verão parecem ter como adversários o frio e a chuva do Inverno”. Talvez desta observação se possa extrair o fato de Anaximandro ter rechaçado a água como princípio originário de todas as coisas, pois a ela se contrapunham o fogo e o calor.

Isso permite que sejam recuperadas as raízes da filosofia grega antiga, encontradas no pensamento arcaico; e, se é que assim se pode expressar, pré-filosófico. Ao discorrer sobre a teogonia em Hesíodo, J. Torrano (2003) afirma que existiriam quatro divindades (potestades): Caos, Terra, Tártaro e Eros. E, ao lado da maioria dos outros estudiosos, afirma que a origem está no Caos, e que dele nascem todas as demais divindades. Terra seria o porto seguro de todos. Tártaro, o invisível, o desconhecido, aquele que se situa abaixo da Terra. E, por fim, Eros seria a união pelo amor entre os deuses e os seres humanos, seria apenas um princípio, pois, devido à sua esterilidade, dele nada pode surgir.

Torrano (2003), ao aprofundar sua análise, afirma haver na teogonia, isto é, na explicação do mundo a partir da mitologia, duas formas de procriação a partir dos significados de Eros e de Caos: a união amorosa (Eros) e a cissiparidade (Caos). Como o Caos está na origem de todas as coisas, todas as demais três divindades se originam a partir da cissiparidade. À exceção de Terra e de Eros, tudo o que nasce exclusivamente de Caos tem a força de negar a ordem, se apresenta como uma divindade tenebrosa, como, por exemplo, Érebo (espécie de antecâmara do reino do desconhecido e da morte) e Noite. A união amorosa entre Érebo e Noite faz com que nasçam Éter e Dia, únicos positivos e luminosos originados de divindades tenebrosas. Da divindade Noite, se originariam, por cissiparidade, “as forças da debilitação, da penúria, da dor, do esquecimento, do enfraquecimento, da aniquilação, da desordem, do tormento, do engano, da desapareição e da morte – em suma, tudo o que tem a marca do Não-Ser”. De acordo com Torrano (2003), é possível notar uma simetria entre Érebo (subterrâneo e escuro) e Éter (luminosidade), entre Noite (Não-Ser) e Dia (Ser). Também haveria simetria entre Tártaro (o desconhecido) e Terra (o porto seguro). E, ainda, entre Caos (separação) e Eros (união).

Voltando-se aos contrários em Anaximandro, a alternância entre as estações do ano seria uma aproximação entre a alternância entre desordem (Caos) e ordem (Cosmos), consistindo, de acordo com Reale e Antiseri (1990), em injustiça a predominância alternada de um sobre o outro. E o tempo, teria dito Anaximandro, seria o algoz que decretaria o fim do domínio de um oposto e o início do domínio do outro, vale dizer, o fim do verão e o início

do inverno, e vice-versa. O tempo é que diria, portanto, se deveria prevalecer Caos ou Cosmos, dependendo a mudança de um movimento eterno do *apeiron*, já que este, por ser indefinido, não poderia ficar parado, circunstância em que, invariavelmente, se tornaria definido.

Mas como é que a filosofia explica o surgimento dos contrários a partir do *aipeiron*? Como visto, a explicação mitológica faz surgir do Caos e das procriações por cissiparidade e por união amorosa os pares opostos (Caos e Eros, Tártaro e Terra, Érebus e Éter, Noite e Dia). No entanto, a cosmologia, entendida como a filosofia primeira, tem outro tipo de explicação a dar para a existência de contrários a partir do *aipeiron*. De acordo com a doxografia sobre Anaximandro, o filósofo de Mileto e outros depois dele teriam dito que os contrários surgem a partir do *aipeiron*, separando-se, pois, dele, em virtude do movimento eterno do indefinido.

Anaximandro de Mileto teria explicado, pois, a origem do cosmos, que não aparece nas explicações mitológicas, do seguinte modo: do movimento eterno do indefinido geraram-se os contrários fundamentais, o frio e o calor; o frio, de natureza líquida, teria sido transformado parcialmente, pelo fogo-calor, no ar, e o líquido restante teria ocupado as cavidades da Terra, formando os mares, ao passo que o fogo, originado do calor, teria se dividido no Sol, na Lua e nos astros (Reale e Antiseri, 1990). Conforme a tradição indireta, relatada por Kirk, Raven e Schofield (2005), para Anaximandro a superfície da Terra seria cilíndrica e de forma curva, isto é, redonda, semelhante ao fuste de uma coluna, de modo que das duas superfícies planas que a compunham, os seres humanos caminham sobre a superfície superior, e a outra se situa no lado oposto, inferior. Além disso, Anaximandro rejeitou a teoria de Tales de que a Terra flutuava na água, entendendo, pois, que a Terra teria um equilíbrio próprio, em virtude de uma força interna equidistante em relação aos extremos. Tudo disposto deste modo, a ação do Sol sobre a Terra faria com que do elemento líquido surgissem os primeiros seres vivos, dos quais se teriam desenvolvido os seres vivos mais complexos (Reale e Antiseri, 1990).

Discípulo de Anaximandro, Anaxímenes de Mileto é o último dos grandes pensadores milésios. O princípio de tudo seria o *ar*, e que, por conseguinte, todas as coisas teriam sido geradas do ar, que era divino. Todavia, a maior parte do que Anaxímenes teria dito parece ir ao encontro exatamente do entendimento de Anaximandro. A exceção mais interessante, ao que tudo indica, é o ar como princípio, e, como tal, também responsável pela

estabilidade da Terra. Ou seja, na cosmogonia de Anaxímenes, o cosmos viria do ar, e em sua cosmologia, a Terra, plana, seria suportada pelo ar.

Em Cólófon, encontra-se Xenófanes, que muito influenciou Heráclito de Éfeso. Mas não é importante tocar no nome de Xenófanes apenas por isso. O filósofo de Cólófon estabeleceu, assim como os milésios, um princípio e fim para todas as coisas. De acordo com um de seus fragmentos, todos os seres provêm da terra e da água. De certa forma, Xenófanes, ao dizer “que a superfície da Terra tinha sido outrora lodo ou limo”, retoma Tales, que acreditava que a água era o princípio e o fim de tudo, e Anaximandro, “que acreditava que a vida se originou do lodo” (Kirk, Raven e Schofield, 2005).

Dentre os filósofos gregos antigos, talvez o mais conhecido seja Heráclito de Éfeso. Ele é geralmente lembrado por sua famosa expressão *pantha rhei* (tudo se move, tudo escorre). Tal máxima é repetida como o *eterno devir*, ou seja, tudo está destinado a uma contínua troca entre os opostos, sem que, no entanto, se possa dizer que há repetição de contrários no processo de substituição. Para Heráclito, o eterno devir não tem nada de cíclico caso se pense em uma continuidade circular, e sim apenas com a contínua troca de contrários. E isso decorre de uma ideia muito repetida do filósofo efésio, a de que uma mesma pessoa não pode entrar mais de uma vez no mesmo rio: primeiro porque aquela pessoa ao entrar outra vez no rio não é mais a mesma pessoa; segundo porque aquele rio não será mais o mesmo.

Além disso, chama atenção em Heráclito o seu fragmento n. 50, “é avisado concordar em que todas as coisas são uma”, e o n. 10, “as coisas tomadas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas”. Há, nesses dois fragmentos uma ideia central: a do *Uno*, como ponto de partida e como ponto de chegada. A ideia de *Uno* é utilizada pelo menos desde Anaximandro, que teria sido o primeiro filósofo a utilizar a palavra princípio. É dizer: os opostos, os contrários têm uma harmonia, e esta é o *Uno*. Há também nesses fragmentos, e adicionalmente no fragmento n. 1, a reivindicação por Heráclito de uma grande descoberta, a de um princípio que ele chama de *logos*, que explicaria todas as coisas e todos os acontecimentos (McKirahan, 2006).

A harmonia entre os contrários é decorrente, como se pode extrair do fragmento n. 80 de Heráclito, da guerra, diz ele: “é necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade”. E, no fragmento n. 53, ele destaca que “a guerra é

a origem de todas as coisas”. É a guerra que permite o devir, a troca contínua dos opostos. O devir surge do Uno e flui para o Uno. Ora, diante disso é impossível que não se faça uma comparação com o Caos e o Cosmos: de acordo com a mitologia dos pré-filósofos do Caos surgiriam todas as outras divindades (Terra, Tártaro e Eros) e também os pares de contrários (Caos e Eros, Tártaro e Terra, Érebo e Éter, Noite e Dia), e a organização do que se originou do Caos consistiria no Cosmos, ordenação esta explicada na cosmologia de diversos filósofos. Veja-se que Caos e Cosmos formam o par de opostos por excelência: se um é a desordem, o outro é a ordem. Como o Cosmos decorre da existência primeira do Caos, não é ilógico dizer-se que o Caos é o princípio e o fim de todas as coisas. Assim, aquilo a que se chama na pré-filosofia de Caos é, na primeira filosofia, o *Uno*.

O *Uno* em Tales era a água. Em Anaximandro, o *apeiron*, o indefinido. Em Anaxímenes, o ar. Em Xenófanés, a terra e a água. E, em Heráclito era o fogo. Fogo este que não é de forma alguma uma substância geradora tal como os pré-socráticos a definiram anteriormente. Em Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Xenófanés o *Uno* tem uma propriedade diversa do *Uno* em Heráclito. Neste o *Uno* não é infinito nem indefinido, e sim, como se lê no fragmento n. 30, um fogo sempre vivo, que ora se acende, ora se apaga, mantendo-se a proporção. O fogo é, portanto, “a origem ininterrupta dos processos naturais”. É provável, como se depreende do fragmento n. 31, que Heráclito visse o fogo como uma parte do cosmos, ao lado do mar (a água) e da terra, tendo identificado o fogo cósmico com o *aither*, “substância ígnea e brilhante que enche o céu resplandecente e circunda o mundo”, o qual foi “amplamente considerado não só como divino, senão também como lugar das almas” (Kirk, Raven e Schofield, 2005). Trata-se do éter.

Vê-se, pois, que os cinco filósofos pré-socráticos até aqui lembrados foram em direção do *Uno*, mas não através do mito, como fizeram os pré-filósofos, mas através da explicação física, isto é, da *physis*, da natureza. Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Xenófanés e Heráclito são conhecidos como pensadores jônios, sendo os três primeiros milésios (Mileto se situava na região jônia). Em seguida, embora não exatamente cronologicamente, surgiram raízes filosóficas com tendência ora religiosa ora científica, como em Pitágoras de Samos, e metafísica, como em Parmênides e Zenão de Eléia, existindo quem, influenciado por estas duas novas tendências, tentasse recuperar a *physis* jônia, caso de Empédocles de Agrigento.

Destes quatro novos pré-socráticos, é sobre Parmênides que se concentrará, em virtude de sua influência sobre a filosofia seguinte: “antes de Parmênides,

os primeiros filósofos gregos propuseram muitos relatos do mundo, mas prestaram pouca atenção à natureza da explicação ou aos critérios para um objeto de conhecimento apropriado” (Curd, 2006). Além disso, pode-se verificar que os jônios procuraram derivar do *Uno*, isto é, do princípio básico, todas as coisas, enquanto que Parmênides foi além, introduzindo a questão do *Múltiplo*.

Os fragmentos parmenidianos fazem parte de um poema composto de um próêmio e de duas partes, *Verdade (Alétheia)* e *Opinião (Doxa)*. Na primeira, ele fala sobre a verdade, em que “afirma que em qualquer investigação há duas, e apenas duas, possibilidades logicamente coerentes, que se excluem mutuamente – a de que o objeto de investigação existente ou a de que não existe” (Kirk, Raven e Schofield, 2005). Na segunda, ele “descreve uma teoria cosmológica parecida em muitos aspectos com as teorias que ele critica em *Alétheia*” (Curd, 2006). No final do próêmio é possível extrair a crítica parmenidiana aos seus predecessores, na fala da deusa, que diz não se poder confiar verdadeiramente nas opiniões dos mortais, devendo-se trilhar outro caminho, diferente daquele trilhado pelos homens, um caminho em busca do Direito e da Justiça. E, já no início da primeira parte do poema, a deusa continua, e diz que só há dois caminhos da investigação com que se deve preocupar: aquilo que é e aquilo que não é, de modo que seguir uma inviabiliza o seguimento da outra. Patricia Curd (2006) explica que Parmênides critica seus antecessores exatamente porque eles adotavam os dois caminhos, admitindo, pois, a existência e a convivência de opostos (o que é e o que não é), “e que escolher como ponto de partida o que não é, é o mesmo que adentrar em um caminho que nunca pode ser completado”.

Nos fragmentos sexto e sétimo ficam mais do que clara a crítica, consolidada nos primeiros versos do oitavo fragmento. Diz a deusa para que o filósofo se afaste do pensamento errante dos homens, “que julgam que ser e não ser são e não são a mesma coisa; e que o caminho que todos eles seguem é reversível” (Fr. 6), não devendo, pois, sucumbir à força do hábito, “pois nunca à força será mantida a demonstração de que existe o que não é” (Fr. 7); logo, “de um só caminho nos resta falar: o do que é” (Fr. 8). Neste oitavo fragmento é possível encontrar a ideia de *Uno*, esclarecendo o filósofo de Eléia que no caminho do que é “há indícios em grande número de que o que é ingênito e imperecível existe, por ser completo, de uma só espécie, inabalável e perfeito”, que “nunca foi nem será, pois agora é como um todo, um só, contínuo”, que “nem é divisível, pois que é homogêneo; nem é mais aqui e menos ali, o que o impediria de manter a coesão, mas tudo está cheio do que é. Assim, é todo contínuo: pois o que é aproxima-se do que é”.

“Platão e outros pensadores posteriores descreveram a posição de Parmênides como sendo algo como ‘o todo é um’ (*Sofista*) ou o relataram como sustentando uma visão sobre ‘o *Uno*’ (*Parmênides*). Assim, a unidade é uma noção crucial para Parmênides” (Curd, 2006). Neste sentido, há que se entender o monismo parmenidiano. Para o filósofo de Eléia, o *Uno* tem um sentido muito diferente do *Uno* dos jônios, enquanto para estes o *Uno* se revelava no princípio básico de todas as coisas (água, aiperon, terra, ar ou fogo), para Parmênides o *Uno* era o que é, ou seja, a genuína verdade. Ou, dito de outra maneira, no entendimento parmenidiano “o que quer que seja genuinamente real é uno não quer dizer que só possa existir uma única coisa genuinamente real” (Curd, 2006). Na cosmogonia de Parmênides está contida “a ideia geral de que a criação é o produto, não a separação a partir de uma unidade original (como pensavam os Milésios), mas da interação e harmonia dos poderes opostos” (Kirk, Raven e Schofield, 2005).

A ideia de *Múltiplo* é introduzida exatamente aí, com o que se chamou pluralismo eleático, que pode ser mais bem compreendido da segunda parte do poema de Parmênides, *Doxa*, bem como no pensamento de outros pré-socráticos como Empédocles, Anaxágoras, Leucipo e Demócrito, influenciados pela metafísica parmenidiana.

No caso de Empédocles, há um fragmento expressivo neste sentido: “Dupla é a formação das coisas mortais e dupla a sua destruição; pois uma é gerada e destruída pela junção de todas as coisas, a outra é criada e desaparece, quando uma vez mais as coisas se separam. E estas coisas nunca param de mudar continuamente, ora convergindo num todo graças ao Amor, ora separando-se de novo por ação do ódio da Discórdia. Assim, tal como elas aprenderam a tornar-se numa só a partir de muitas, e de novo, quando uma se separa, geram muitas, assim elas nascem e a sua vida não é estável; mas, na medida em que jamais cessam o seu contínuo intercâmbio, assim existem sempre imutáveis no ciclo” (Fr. 17).

Veja-se que em Empédocles há claramente uma fusão entre o pensamento parmenidiano e o jônio. Para o filósofo de Agrigento, o *Uno* surge do *Múltiplo* e este daquele: “um processo dual, constituído pela criação do uno a partir da multiplicidade, e, depois, da multiplicidade a partir do uno” (Kirk, Raven e Schofield, 2005). Se nesse ponto há uma forte presença de Parmênides, quando Empédocles insere no processo dual contínuo de formação das coisas a ideia de uma ação conjunta de opostos (Amor e Discórdia) em um incessante processo de união (convergência) e separação

(divergência), verifica-se também uma forte presença de Heráclito. Assim, *Uno e Múltiplo* se alternam em virtude de forças opostas. No fragmento 12, Empédocles deixa ainda mais clara a influência recebida de Parmênides: “pois impossível é que algo nasça do que não existe, e é inexequível e inaudito que o que existe possa ser completamente destruído, pois onde quer que alguém o coloque, aí, por certo, sempre há de encontrar”. Nesta passagem, o filósofo de Agrigento refuta também a questão do surgimento das coisas a partir dos opostos, crença esta comum entre os jônios.

Em Anaxágoras de Clazómenas, vários fragmentos indicam uma afinidade de pensamento com Parmênides: “os gregos laboram num erro ao admitir o nascimento e a morte; pois coisa alguma se cria ou se perde, mas tudo se une ou separa das coisas que existem. Por isso andariam melhor em chamar ao criar-se, unir-se, e, ao perder-se, separar-se” (Fr. 17) e “nem é possível haver nada de isolado, mas todas as coisas têm uma parte no todo” (Fr. 6).

Há os atomistas, Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera. Kirk, Raven e Schofield (2005) trazem o testemunho de Aristóteles sobre a teoria de Leucipo. Segundo essa fonte, o milésio teria criticado os eleatas, dentre eles Parmênides, ao reivindicar a existência do não-ser (o vazio) e ao afirmar que o que é não é necessariamente uno e imóvel, mas que pode ser plural, ou seja, que há uma pluralidade de seres (ou coisas) que se movimentam nesse vazio. De outro ponto, teria concordado com Parmênides na questão de que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou seja, uma coisa não pode ser cheia e vazia concomitantemente. O ser, para Leucipo não é, portanto, *Uno*, já que há um número infinito de seres, que “são invisíveis devido à pequenez das partículas”, as quais se movem “no vazio (pois o vazio *existe*), e quando se juntam, dão origem ao nascimento, e quando se separam, causam a destruição”. Ademais, o filósofo de Mileto entendia que era impossível que “do que é verdadeiramente uno não podia originar-se uma pluralidade, nem uma unidade, do que é verdadeiramente uma pluralidade”, ou seja, as pequenas partículas (átomos) que existem formam uma *pluralidade* e se movem no vazio, e neste movimento, ao entrarem em contato não se convertem na *unidade*, mas sim “quando se combinam umas com as outras e se emaranham, geram algo”.

Leucipo e Demócrito criticavam, todavia, a percepção sensorial sobre as pluralidades. Na verdade, “foi Demócrito quem desenvolveu uma crítica completa contra a credibilidade dos sentidos” (Kirk, Raven e Schofield, 2005). No fragmento n. 9 de Demócrito, encontra-se a sua seguinte asserção: “nós não compreendemos, de fato, nada com exatidão, mas aquilo que se

muda de acordo com a constituição do corpo e com as coisas que o penetram e sobre ele exercem pressão”. Nisto está o reconhecimento de que os sentidos são subjetivos e que, sendo assim, não é possível lhes dar plena confiabilidade, pois o que para um sujeito pode ser uma determinada coisa, para outro pode ser coisa totalmente diversa. O que remete ao fragmento n. 11: “duas são as formas de conhecimento, a legítima e a bastarda. A bastarda pertence todo o grupo seguinte: vista, ouvido, cheiro, gosto, tato. A outra é legítima e distinta desta”. O que repete, de certa forma, a crítica parmenidiana formulada na *Alétheia*.

Além do *Múltiplo*, que é junto como o *Uno*, o fio condutor deste trabalho, também se considera Parmênides como “o primeiro filósofo a ter usado o argumento dedutivo” (Jordan, 1992). Isso é possível verificar em algumas passagens da primeira parte de seu poema, como se pode perceber nos fragmentos a seguir: “isto te ordeno que ponderes, pois é este o primeiro caminho de investigação” (Fr. 6) e “julga com a razão a prova muito contestada, a que me referi” (Fr. 7). Assim, fica claro que na *Alétheia*, Parmênides se refere à razão, único caminho para que se possa encontrar a rotunda verdade, enquanto que na *Doxa* a referência está nos sentidos, que não merecem muita confiança.

Mas se no início era o Caos, pode-se dizer, agora, que os pré-socráticos superaram as construções mitológicas que pretendiam explicar o mundo, dando início ao uso da razão. Os dois pré-socráticos mais lembrados, sem tirar a importância e a relevância dos demais, são Heráclito e Parmênides. Na verdade, eles se contrapunham: enquanto o primeiro tornou-se conhecido pelo filósofo do movimento (*pantha rhei*), o segundo era conhecido por defender a imobilidade. Além disso, Heráclito baseou-se plenamente no conhecimento pelos sentidos, isto é, utilizando-se de um método empírico-racional, e Parmênides no conhecimento através da razão, criticando a confiabilidade da verdade obtida através dos sentidos, utilizando-se, pois, de um método metafísico-racional. Não que a razão não pudesse decorrer dos sentidos; de fato, como será visto em capítulos mais adiante, a evolução – se é que se pode utilizar esse termo – do pensamento filosófico dirigiu-se para o uso da razão em companhia dos sentidos. Outra coisa assaz interessante e que se liga fortemente ao fio condutor aqui adotado é que enquanto Heráclito via a realidade como sendo a “unidade na pluralidade e a pluralidade na unidade”, Parmênides via a realidade como “sendo absolutamente única” (McLean e Aspell, 1997).

O fato é que se os pré-socráticos podem ser considerados como os primeiros filósofos, ao menos no que diz com a tradição ocidental. E, assim, eles e o século sexto a.C. devem ser considerados como um marco no pensamento ocidental.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO LEÃO, E. O sentido grego do caos. *Sofia – Revista de Filosofia da UFES*, n. 0, 1994.

CURD, P. Parmenides and after: unity and plurality. *In: GILL, Marie Louise; PELLEGRIN, Pierre (ed.). A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

JORDAN, W. *Ancient concepts of philosophy*. London: Routledge, 1992.

KIRK, G.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

MCKIRAHAN, R. Presocratic philosophy. *In: SHIELDS, Christopher (ed.). The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MCLEAN, G. F.; ASPELL, P. J. *Ancient Western philosophy: the Hellenic emergence*. Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 1997.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990, vol. 1.

TORRANO, J. *Teogonia: a origem dos deuses: Hesíodo*. São Paulo: Iluminuras, 2003.