

Contra a primazia do eîdos

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

lfbribeiro@id.uff.br

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo: Na filosofia de Platão e do platônico Aristóteles há muitas coisas imperfeitas: devir, multiplicidade infinita, indeterminação, contradição, efemeridade, acaso, necessidade cega, acidente, mistura, potência, matéria, não-ser, mal etc. Não houvesse, o sistema não giraria bem em seus gonzos e não daria conta do projeto epistêmico de dizer o real tal como é. Mas há em compensação um fator de perfeição que organiza e subordina tudo isso: a primazia da forma (*eîdos*). Nenhuma daquelas noções existe sem mais, mas orbita em torno de algum item ligado ao campo semântico da forma: subsistência, unidade, identidade, determinação, teleologia etc. Desse modo, ainda que se admita serem os primeiros itens tão originários quanto os segundos, dá-se uma hierarquia de caráter axiológico, numa assimetria ontológica de um outro jogo de anterioridade e posterioridade. Arguir contra a primazia da forma equivale a arguir a favor da primazia da matéria. Que paisagem se contempla quando se encara o real pela perspectiva de uma filosofia de tipo pré-socrático, marcada agora não pelo signo da insuficiência, mas, ao contrário, como filosofia plena? E se a segunda navegação do *Fédon* devesse retornar à primeira? E se a filosofia resumida pelo Estrangeiro de Atenas em *Leis* 888e4-890a1 merecesse não a censura, mas o aplauso?

Palavras-chave: Platão; teoria das formas; Aristóteles; hilemorfismo; hilozoísmo; materialismo pré-socrático

Against the primacy of eîdos

Abstract: In the philosophy of Plato and the Platonic Aristotle there are many imperfect things: becoming, infinite multiplicity, indeterminacy, contradiction, ephemerality, chance, blind necessity, accident, mixture, potency, matter, non-being, evil, etc. If there weren't, the system wouldn't spin smoothly on its hinges and wouldn't be able to cope with the epistemic project of telling the real as it is. But there is, on the other hand, a factor of perfection that organizes and subordinates all of this: the primacy of form (*eîdos*). None of these notions exist in itself, but orbit around some item linked to the semantic field of form: subsistence, unity, identity, determination, teleology, etc. In this way, even if we admit that the first items are as original as the second, there is a hierarchy of axiological character, in an ontological asymmetry of another game of anteriority and posteriority. Arguing against the primacy of form is equivalent to arguing in favor of the primacy of matter. What kind of landscape do we see when we look at reality from the perspective of a pre-Socratic philosophy, now marked not by the sign of insufficiency but, on the contrary, as a full philosophy? What if the second navigation of the *Phaedo* had to return to the first? What if the philosophy summarized by the Stranger from Athens in *Laws* 888e4-890a1 deserved not censure, but applause?

keywords: Plato; theory of forms; Aristotle; hylemorphism; hylozoism; pre-socratic materialism

Recebido em 05 de março de 2024. Aceito em 26 de março de 2024.



A proposta de uma reflexão coletiva em torno de um mote da ordem da contrariedade e do combate, e não da neutralidade da exegese, é em si espirituosa e insufla espírito nos membros dessa coletividade, que se animam de saída para a peleja.

Esgrimir filosofia contra Platão é ato que se justifica por diversas razões de diversas ordens.

Em primeiro lugar, pelo instinto mais básico de justiça, que consiste em forçar com a mão um dos pratos da balança quando o outro já desnivela pelo próprio peso, até restabelecer o nivelamento. Justiça como *isobaría*.

A hegemonia de Platão no Ocidente é incontestada, pelo que seria mais do que justo dar voz aos recalcados que desde a Antiguidade sobrevivem a meros fragmentos, cuja raridade, e não nulidade pura e simples, ainda se deve – ironia maior – à boa-vontade de neoplatônicos.

Em contrapartida, poderia alguém contra-argumentar – o contra do contra –, e não sem razão, que a história mais recente do Ocidente tem se marcado mais por antiplatonismo do que por platonismo, tanto na arena da grande obra intelectual (Nietzsche, Marx, Darwin, Freud, Wittgenstein etc.), quanto na arena das miudezas cotidianas: bonomia pequeno-burguesa, democratismo de goela, marketing e consumismo de supérfluos descartáveis, futilidade e imediatismo, exibicionismo do privado e omissão na esfera pública, acefalia e heteronomia, numa palavra: simulacro. A mais não poder.

Certamente nosso mundo e nossa época são platônicos em muitos sentidos e, em muitos sentidos, antiplatônicos, e a justiça do falar contra ou a favor vai depender a cada vez de deixar claro o ponto visado.

O importante é a justiça.

Feito um Górgias que combatia a seriedade do seu adversário com riso, e o riso do seu adversário com seriedade¹, convém combater o excesso de platonismo com antiplatonismo e o excesso de antiplatonismo com platonismo.

Aliás, vem de Górgias o enunciado do critério de adequação no domínio das humanidades e da criação dos valores, análogo ao critério de adequação no domínio dos fatos e das ciências positivas enunciado por Platão e Aristóteles.

Platão e Aristóteles enunciam: “dizer do que é que ele é e dizer do que não é que ele não é é dizer a verdade, ao passo que dizer do que é que ele não é e dizer do que não é que ele é é dizer o falso”².

Górgias enuncia: “é preciso honrar com elogio o que é digno de elogio e impingir censura ao indigno, pois igual erro e ignorância é censurar as coisas elogiáveis e elogiar as censuráveis”³.

Certamente há muita coisa digna de elogio e digna de censura na filosofia de Platão e no platonismo que a ela se seguiu. Por ora, cabe partir da constatação de que, por milênios a fio, e pelo menos até a recente crise da metafísica – no fundo ela mesma um outro capítulo da metafísica platônica – vigorou a hegemonia

¹ Cf. Aristóteles, *Retórica* III 18, 1419b4-5: (...) δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλῳ τὸν δὲ γέλῳτα σπουδῆ, ὀρθῶς λέγων (...).

² *Metaphysica* 1011b26-27: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές; cf. *Sofista* 240e10-241a1: καὶ λόγος οἶμαι ψευδῆς οὕτω κατὰ ταῦτά νομισθήσεται τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι.

³ *Elogio de Helena* 1: χρὴ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαινῶν ἐπαινῶ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθεῖναι ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινῆναι τὰ μωμητὰ.



do platonismo, constatável no poder que o cristianismo e a ciência têm até hoje na cultura do Ocidente, a despeito da recente crise da metafísica. E, partindo dessa constatação, cabe forçar a mão sobre o prato da balança desfavorecido, do outro lado.

Arguir contra o platonismo – aqui representado pelo postulado da primazia da forma – é *ipso facto* arguir a favor de uma filosofia de tipo pré-socrático, caracterizável, ao invés, pela primazia da matéria.

Esclareçamos melhor os termos do embate, embora a oposição matéria-forma seja bem conhecida.

Tomemos o *Fédon* como ponto de partida. Nesse diálogo, a demarcação do limite que separa a filosofia pré-socrática daquela proposta por Platão é realizada de modo explícito, com direito a metáfora: “segunda navegação” para a filosofia proposta, pelo que se autoriza a chamar a filosofia pré-socrática de “primeira navegação”⁴. No linguajar dos navegantes antigos, a primeira navegação é aquela que se faz de velas içadas pela força dos ventos, mas, quando estes não sopram, resta buscar chegar ao destino a remo, com o que a segunda navegação é sempre algo a princípio indesejado, um sacrifício de ocasião sempre menos eficaz relativamente ao êxito que o plano A poderia ter alcançado, se não tivesse malogrado.

O próprio texto diz, quando da passagem de um tipo de filosofia para outro tipo de filosofia, do plano A para o plano B: melhor seria ficar nos érga, (nas “obras”, nas “operações”, nas “realizações efetivas”), como faz a filosofia pré-socrática, mas, em não sendo possível, resta se ater a imagens dos érga que são os *lógoi* (os “discursos”, as “explicações”, as “razões”), que é o que faz a filosofia platônica⁵.

A insatisfação da personagem Sócrates relativamente à “primeira navegação” quanto a sua capacidade de realizar a viagem rumo ao conhecimento da “causa da geração e da corrupção de todas as coisas” pode ser resumida assim, num vocabulário que lembra mais Aristóteles que Platão, mas que a rigor serve para ambos: causas materiais e eficientes não são suficientes, embora sejam necessárias, para dar conta do vir-a-ser daquilo que vem a ser; a causa final é que é a causa por excelência. E a causa final não introduz apenas a noção de *télos* (“fim”, “meta”), mas também caracteriza esse *télos* como *agathón* (“bom”) e caracteriza a causa eficiente correlata como algo da ordem da inteligência. A frustração da personagem Sócrates após a leitura do livro de Anaxágoras se deveu exatamente ao fato de a expectativa ser a maior possível, pois esperava de alguém que diz ser o *noús* (“intelecto”, “inteligência”) o agente da diacosmese a partir da mistura uma enxurrada de causas finais, mas acabou por encontrar o mesmo tipo de explicação por causas materiais e eficientes dos outros “investigadores da natureza”.

O liame *télos-agathón-noús* é atestado de modo não-eventual na obra de Platão, como se fosse uma doutrina que atravessa juventude, maturidade e velhice, notadamente por termos cognatos de *noús*, a saber, *prónoia*, “providência”, ou *diánoia*, “inteligência”, em geral acompanhado do adjunto adnominal *toú theoú*, “de deus” ou do adjetivo *theía*, “divina”.

A “providência ou inteligência divina”, por sua vez, aparece em geral em contraste e por oposição a uma expressão que caracterizaria exatamente o tipo pré-socrático de explicação: *aitía automátes*, “causalidade autômata”, “causalidade espontânea”⁶.

Para ser condizente com seu pressuposto do *noús* diacosmeta, o espantallo de Anaxágoras do *Fédon* deveria ter dito como é o mundo e como ele veio a ser o melhor dos mundos possíveis, coisa que só se

⁴ O trecho do *Fédon* comentado nos próximos parágrafos vai de 95e7 a 107b10.

⁵ 100a1-3: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις.

⁶ Por exemplo: *Sophista* 265c7-9: τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;



fará mais tarde pela boca da personagem Timeu, que na exposição de cada detalhe do mundo acrescentará às meras concausas (causas materiais e eficientes) a verdadeira causa (final), ligada ao bem inteligido e previsto pelo demiurgo, ou antes ao melhor possível dentro dos limites impostos pela resistência da *khóra* (“matéria-lugar”, numa tradução sofrível).

Todavia, no *Fédon*, a “segunda navegação” fala mais da causa formal, do *eídos*, que é o assunto principal do presente texto. Convenhamos que como tentativa de suplantar a objeção de Cebes, a de que a alma não seja rigorosamente imperecível mesmo que sobreviva a algumas encarnações, desencarnações e reencarnações, a prova da imortalidade da alma ali apresentada, baseada em certa teoria do *eídos*, beira a falácia. Que “alma” e “vida” sejam termos correlatos como “fogo” e “quente”, isso só prova serem as expressões “alma morta” e “fogo frio” *contradictiones in terminis*, no plano da linguagem, sem as implicações ontológicas solenes que daí se pretende tirar.

A genialidade da teoria do *eídos* apresentada no *Fédon* talvez esteja exatamente na sua radicalidade como filosofia da linguagem, que escarnece com fina ironia dos fisicalistas ingênuos, que costumam nos brindar com pérolas como: “a chuva foi causada pela chegada de uma massa de ar úmido” ou “a temperatura caiu devido à chegada de uma frente fria” ou seja, a chuva foi causada pela chegada da chuva e esfriou porque esfriou. E o que dizer da seguinte pérola? “A essa distância da eleição não dá para saber quem vai ganhar; pesquisa é só um retrato do momento e a pesquisa que mais deve se aproximar do resultado é a que está prevista para a véspera da eleição, sendo que mesmo assim não dá para cravar, pois muitos eleitores se decidem só no dia”. Ou seja: a única pesquisa 100% fidedigna é a própria eleição e após a apuração o analista vai poder, enfim, dizer com absoluta certeza quem vai ganhar. Parece brincadeira dizer que a rigor o fumo não mata, só quem mata é a morte, mas – estamos falando de rigor – é isso mesmo: por si, a rigor, o fumo só causa fumaça.

O lado sério desse chafurdar em tautologia fica claro quando entendemos o nexa da filosofia da linguagem com a ontologia em questão. Platão é, relativamente à dimensão da experiência sensível, um heraclitiano radical, aluno de Crátilo⁷, que não quer sucumbir à consequência niilista de que, ao apontar para a cena real em constante fluxo, o único discurso fidedigno seja “de nenhum modo, de nenhum modo”⁸. Se, a despeito do fato de todas as coisas da experiência serem belas e feias em alguma medida e boas e más e assim quanto a todas as determinações contrárias e diferentes, então é preciso pensar a imparidade de cada determinação sem reduzi-la a outra coisa: um cavalo é maior que o outro não por causa da cabeça, que é pequena, mas por participação na forma da grandeza. Nenhum cidadão é “do bem” – a autoproclamação quanto a isso, aliás, costuma vir dos piores tipos –; cidadão é só cidadão, que certamente há de participar em graus diversos do bem e do mal, que devem ser pensados em si mesmos, como formas puras apartadas de sua participação com os indivíduos da experiência corpórea e sensível.

Desinfetado da mistura com a alteridade, só o *eídos* em si mesmo.

Este texto, porém, não é uma apologia de Platão, e sim uma crítica, então, voltemos à oposição.

(Incrível a genialidade de Platão: mesmo quando queremos falar mal, acabamos por falar bem).

O que alegam os partidários da primazia da matéria em oposição aos partidários da primazia da forma? E o que alegam, por sua vez, estes contra aqueles? E por que, no âmbito da argumentação do presente texto, a razão estaria com os primeiros?

⁷ Cf. Aristóteles, *Metaphysica* 987a32-987b1: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖσι δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὐσίας, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.

⁸ Cf. Platão, *Theaetetus* 183b2-5: ἀλλὰ τιν’ ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ ‘οὐδ’ οὕτως’ μάλιστα δ’ οὕτως ἂν αὐτοῖς ἀρόμτοι, ἄπειρον λεγόμενον.

Para responder à primeira pergunta, vale transcrever uma citação um pouco longa de Simplício em seu comentário à *Física* de Aristóteles. Embora o filósofo tratado seja Antifonte, fica claro ao final que o sofista de Ramnunte é apenas um representante exemplar de uma trupe de filósofos “materialistas”, aqueles da “primeira navegação” do *Fédon* e que a Modernidade vai chamar tardiamente de Pré-socráticos. Diz o texto:

Antifonte, o sofista, fazia do fato de que natureza é o que engendra, ou a germinação e a elevação rumo ao movimento e à geração do semelhante, uma prova de que a natureza é o substrato e não a forma. Com efeito, quanto aos entes artificiais, se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse o poder de fazer levantar um rebento, este não viria a ser cama, mas madeira. Isso acontece porque, por um lado, a forma, e o que é por costume e convenção, isto é, por ser convencionalizado pelas artes e contraposto ao que é por natureza, sendo por contrato e subsistindo por acidente, gera-se e degenera-se; por outro lado, **a matéria permanece, por isso ela é essência e natureza da coisa**. Com efeito, próprio da essência é o permanecer. E a essência dos entes naturais é conforme a natureza, de modo que tu podes raciocinar conforme o seguinte silogismo: a matéria e o substrato é o que, nos entes naturais, permanece e faz nascer e crescer: tal é a essência dos entes naturais; a essência dos entes naturais é a natureza; logo, a matéria é a natureza nos entes naturais, de modo que a natureza é matéria. Com efeito, conversíveis são as definições. Uma vez que cada forma dos substratos próximos tem certo substrato, ele (Aristóteles) acrescentou, de modo razoável, que, se cada um deles padece o mesmo relativamente a algo outro que lhe subjaz, de modo que a forma mude e o substrato fique, por exemplo, se o bronze e o ouro padecem isso relativamente à água, os ossos e madeiras relativamente à terra, e qualquer das outras coisas relativamente ao que nela é o substrato, o substrato será a natureza e a essência destas coisas. Por isso, aquilo que cada um supunha como **o substrato primeiro**, fosse um ou mais, isto ele considerava **a natureza e a essência dos entes**. Assim, enquanto Antifonte parecia dizer que o substrato de um modo geral era a natureza, cada um dos outros chamava de natureza dos entes aquilo que ele dizia ser o substrato primeiro, fosse este um só, como Tales dizia ser a água; Anaxímenes, o ar; Heráclito, o fogo; fossem mais, como Parmênides, o fogo e a terra; fossem os quatro, como Empédocles. Da terra somente, porém, ninguém falou, mas, por comparação com os outros, Aristóteles a colocou também na lista. (Simplício, In *Aristotelis Physica* 273.35-274.26 Diels. Pendrick, Frag. 15(f), trad. e grifos nossos)

Noção antiquíssima na filosofia ocidental: há o que é sempre, que permanece, e há o que nasce e morre, gera-se e degenera-se, vem e vai, aparece e desaparece. O primeiro é a essência absoluta, que estaria aí de qualquer modo. O segundo é relativo a essa essência, só existe em relação a ela e não viria a ser em algum momento, se ela não fosse antes. *Êinai* e *gígnesthai*, *ousía* e *génesis*, ser e devir.

E mais: a forma de relação do relativo para com o absoluto é o “provir de” e o “retornar a”, aquilo que se diz em grego com as preposições *ex* (+ genitivo) e *eis* (+ acusativo). A forma de relação do absoluto para com o relativo, por sua vez, é o “jazer [incólume] por baixo [da cena cambiante da superfície]”, “subjazer”, “subsistir”: *hypoménein*, *hypokeisthai*, *enypárkhein*.

Encaixam-se em tal acepção de absoluto, nas palavras de Aristóteles⁹, “os princípios [que se enquadram] na espécie da matéria”¹⁰, propugnados pela “maior parte dos primeiros que filosofaram”¹¹, cuja definição vem na sequência: “aquilo desde que todos os entes são e desde que primeiro vêm a ser, e em que por fim se degeneram; a essência, por um lado, permanecendo no fundo e, por outro lado, se transformando quanto às suas afecções”¹².

Na cena cambiante (*metaballoúses*) da superfície temos a mesma matéria que jaz ao fundo – em verdade só há uma instância para uma ontologia monista como sói acontecer com as ontologias materialistas –, mas temos a matéria “afetada”, recortada nos semblantes de suas afecções, precisamente aquilo que as ontologias rivais ao materialismo vão chamar solenemente de “formas”. As ontologias que dão primazia

⁹ *Metaphysica* 1. 3. 983b7.

¹⁰ τὰς ἐν ὅλης εἶδει [...] ἀρχάς.

¹¹ 983b6-7: τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλείστοι.

¹² 983b8-10: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης.



às formas hipostasiam as afecções da matéria, como se essas afecções fossem da ordem do necessário e do eterno, daquilo que tinha de ser de todo modo, daquilo que não podia não ser.

Pensar, ao invés, que essas meras afecções podiam não ser – por isso mesmo são “meras afecções” e não “hipóstases”, falando à grega, ou “substâncias”, falando à latina –, significa no final das contas uma operação filosófica radical: colocar toda a cena do mundo multiforme, recortado em pedras, plantas, bichos, homens, deuses, artefatos, astros e em todas as entidades geográficas de Geia, contornada pela moldura do contingente, do não-necessário, daquilo que poderia não ser. Isso vale tanto para os indivíduos de uma dada espécie, os espécimes das espécies, como para as próprias espécies enquanto tais, as quais sempre podem ser pensadas como os “indivíduos” do gênero próximo tornado então sua “espécie” (no conjunto dos bichos, um item individual é o gato, outro, o cachorro, outro, o cavalo e assim por diante). Não é à toa que o nome em grego para “espécie” e para “indivíduo” vêm do mesmo étimo: *éidos* (ou *idéa*) e *idiótes*. Claro: em ambos os casos está em questão o perfil, o semblante, o viso, o contorno que permite distinguir Fulano de Sicrano no conjunto dos humanos, como distinguir humanos de cães, no conjunto dos bichos.

E o que dizem as principais teorias científicas em voga hoje sobre os *éide* supramencionados? Dizem exatamente isso, que eles não são necessários em sentido metafísico, mas que, se fossem outros os casuais encontros e desencontros das causas materiais e eficientes que os engendraram, eles poderiam não ter sido engendrados.

Para os indivíduos de uma espécie, isso é óbvio e intuitivo: se a mãe e o pai de Fulano não tivessem se conhecido, Fulano não teria sido concebido. Se simplesmente tivessem se conhecido em outra ocasião, ainda que formassem o mesmo casal com histórico semelhante de copulações, dificilmente o mesmo óvulo e o mesmo espermatozoide que formaram o ovo-Fulano teriam se encontrado, com o que um “irmão” de Fulano teria sido concebido em alguma ocasião, por outro encontro, não Fulano.

Mas também para as espécies esse raciocínio é válido. Bastava que não tivesse ocorrido a mutação genética que a espécie imediatamente anterior ao *homo sapiens* sofreu ao engendrar o *homo sapiens* para a espécie *homo sapiens* simplesmente não existir, logo tampouco Fulano, nem o irmão de Fulano, nem seu pai nem sua mãe.

E da mesma maneira que o raciocínio aplicado a Fulano se aplica a seus pais, avós, bisavós e a toda árvore de ascendentes até chegar ao ancestral comum a todos os indivíduos humanos, também o raciocínio aplicado ao *homo sapiens* se aplica a sua espécie ancestral imediatamente anterior, e à imediatamente anterior a esta e assim até o primeiro coloide do qual toda a rede de seres vivos do planeta Terra derivou.

E esse coloide, primeiro ser dito “orgânico”, não teria se formado da matéria de seres ditos “inorgânicos” não tivesse a Terra sido cuspidada pelos torvelinhos do acaso a certa distância do sol, e não um pouco mais perto ou um pouco mais longe. Vênus é, neste momento da diacronia cosmológica, um planeta tórrido; Marte, gélido. Se vida pudesse haver nesses planetas não haveria de ser, em todo caso, como a da Terra, baseada em água líquida, se é que isso é possível.

E, para a dimensão do universo, Vênus, Terra e Marte estão praticamente no mesmo lugar. O que dizer dos outros lugares mais longínquos e inóspitos?

Os acidentes geográficos da Terra são todos, como diz o próprio nome, efeitos acidentais do acaso, não substâncias imbuídas por alguma teleologia. A água da chuva cai por pura causalidade eficiente e bate no primeiro anteparo de pedra que porventura se lhe depare. E daí corre para o ponto imediatamente mais baixo. Penetra na terra, se essa for porosa o suficiente para sofrer penetração, até topiar com outro anteparo de pedra e começa a formar um bolsão d’água subterrâneo. Esse acúmulo alguma hora rompe um ponto



na superfície, sempre segundo o mesmo princípio de gravidade. Uma nascente não é uma substância, mas uma relação. O rio que daí deriva segue inexoravelmente a calha do relevo e, se encontra um buraco, enche-o até o limite mais baixo, por onde transborda e continua a fluir. Lagos e cachoeiras também não são substâncias, mas relações. Como diz a personagem Riobaldo de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*:

O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso... (ROSA, 1986, p. 9-10)

Outros movimentos tectônicos fossem, outros seriam os divisores de águas, outras as calhas, os buracos, logo outros seriam os rios, os lagos, as bacias hidrográficas. Houvesse mais água no planeta, as praias estariam às bordas dos atuais planaltos. Houvesse menos, os oceanos limitar-se-iam às atuais depressões oceânicas. O único item invariável nisso tudo é o princípio da gravidade, ou seja, o poder motriz ou eficiente, teleologicamente “cego”, da matéria aglomerada.

O postulado metafísico que liga inteligência/arte a ordem/beleza, de um lado, e falta de inteligência/acaso a desordem/fealdade, de outro, é bem intuitivo para as coisas criadas e mantidas pelos homens, mas pensar assim no domínio das coisas naturais é projetar sobre ele o modo de ser do humano. Se o cioso proprietário de um belo jardim deixa de cuidar dele por alguns dias, algumas semanas, alguns meses, alguns anos, ele vai paulatinamente ficando bagunçado e perdendo a beleza de então, para tristeza das testemunhas do processo, mas depois de décadas, séculos, milênios, o antigo jardim terá se tornado um pedaço de floresta, lindo como uma barreira de corais perdida no oceano com sua fauna característica. É falso o postulado de que o acaso não produz o belo. Provam-no os traçados aleatórios de cordilheiras, litorais, rios, lagos e mares, ainda que não faça muito sentido imputar beleza e feiura, bondade e maldade à essência de entes naturais.

É por isso que o resumo de filosofia pré-socrática (Empédocles? Antifonte?) que o Estrangeiro de Atenas apresenta na *Leis*¹³, segundo o qual “as maiores (*mégista*) e mais belas (*kállista*) coisas são produto da natureza (*phýsin*) e do acaso (*týkhen*), e as insignificantes (*mikrótera*), da arte (*tékhnēn*)”, não merece a censura que a personagem platônica lhe assaca, em última instância por não admitir a consequência de que os deuses sejam obra do artifício humano, mas antes o aplauso, uma vez que não vai por si que uma ontologia do acaso e da natureza sem teleologia não possa se coadunar com uma ética do respeito e da piedade¹⁴.

O semblante eidético (pleonasma) do universo inteiro poderia ser diferente, não somente quanto aos indivíduos, por conta da evidente contingência do ser dos indivíduos, mas também quanto às espécies naturais, por conta de sua menos evidente, mas não menor, contingência. Sobre as formas dos entes artificiais não é nem preciso falar, pois estas são apenas uma função relativa à forma natural do humano, já em si contingente.

É num sentido totalmente diferente do das cosmologias geocêntricas de Platão e Aristóteles que se pode dizer que todos os *eíde*, dos indivíduos e das espécies, são necessários: no sentido de uma necessidade trágica, já que não é possível dar por não acontecido aquilo que aconteceu, mesmo que na hora do

¹³ Cf. 888e4-890a1.

¹⁴ As relações entre a ontologia materialista propugnada neste texto e uma ética que lhe seja coerente serão abordadas em outro texto por uma questão de espaço. Antecipe-se que a negatividade característica da noção de matéria nada tem a ver com uma postura niilista passiva em ética; antes a hipostasia desmesurada das formas é que se liga a certo niilismo ativo em sua rejeição do devir e da morte.

acontecimento não houvesse nenhuma propensão teleológica para tal, mas simples encontros casuais de causalidades materiais e eficientes.

Convém, porém, não sermos ingênuos nesse ponto. A ciência atual não “prova” que o viso eidético (o mesmo pleonasma) do cosmo chegou a ser o que é sem teleologia alguma. Descrever o fenômeno sem lançar mão de causas finais é o pressuposto da ciência moderna, então ela só chega ao seu próprio ponto de partida, tanto quanto a teleologia platônico-aristotélica, que vê causas finais por toda parte por tê-las aí projetado previamente, feito o investigador da verdade de Nietzsche que esconde o anel atrás da moita e depois procura um anel atrás da moita e se gaba ao encontrá-lo¹⁵.

De todo modo, não é ao mesmo título que a ciência do passado e a ciência do presente são ambas “verdadeiras” para o filósofo do presente. Por um lado, o bom filósofo de qualquer presente é sempre minimamente bafejado por um salutar relativismo básico, que sabe que a verdade de um modelo é sempre uma função relativa à coerência com seus pressupostos. O geocentrismo, por exemplo, é tão “modelo” quanto o heliocentrismo, e, como tal, tão “verdadeiro” quanto. Se o segundo é preferível, não é por um critério metafísico qualquer, mas pelo critério estético da Navalha de Ockham. Por outro lado, a despeito da salubridade do referido bafejo, o bom filósofo de qualquer presente é um naco de carne bem fincado na atualidade desse presente e sabe trabalhar com a verticalidade das hierarquias na mesma medida em que trabalha com a horizontalidade radical a que tende todo relativismo. A teoria da evolução das espécies de Darwin, por exemplo, produziu um enquadramento histórico da tese aristotélica da eternidade das espécies de caráter irreversível, ainda que ambas não passem de modelos e estejam bem longe da certeza metafísica.

O dado histórico incontornável, a despeito da incerteza, é que, como dizia o professor José Américo Pessanha em suas aulas na década de 80 do século XX no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, no Rio de Janeiro, “a pós-modernidade é pré-socrática”.

Que o perfil eidético (só variando o mesmo pleonasma à guisa de ênfase) do universo pudesse não ser tal como é, em todo caso não seria necessário que algum perfil eidético fosse? Mesmo que a matéria se revele no final das contas o absoluto, uma vez que só ela não poderia não ser, forçosamente alguma forma não teria de ser, sob pena de a matéria não se distinguir do nada?

Sim, claro, mas isso já é um outro enquadramento do ente atual.

O planeta Terra certamente poderia não ser, a Via Láctea idem, e assim quanto a todos os orbes, constelações, galáxias e conglomerados de galáxias considerados individualmente, estes e aqueles, singularizados, frente aos quais se podem apontar o *tóde ti* aristotélico, mas haveria como o universo não ser um todo habitado por entidades desse tipo?

Não, não haveria, mas isso já é um outro enquadramento do ente atual. As formas mais necessárias do universo macroscópico são estes esferóides em que se constituem os orbes celestes, em função da aglomeração e dispersão da matéria sob as leis da natureza.

Que o *éidos homo sapiens* poderia não existir, isso é ainda mais evidente, pois bastariam pequeninas alterações nas grandes séries causais da natureza e do acaso para tal, mas nesse caso, sem a experiência da consciência que caracteriza essa pequena porção da matéria universal que é a espécie humana, como distinguir a gigantesca porção de matéria inconsciente restante do puro nada?

¹⁵ *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Na realidade, o texto diz o seguinte, na tradução de Fernando de Moraes Barros (2007, p.40): “Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da verdade no interior do domínio da razão.”



A consciência é certamente a possibilidade mais extrema que a matéria pode alcançar, quando ela, a matéria, se torna então transparente para si mesma e, em certo sentido, chega ao ente pela primeira vez, mas isso é bem diferente de um dualismo excludente.

Todas essas questões são decisivas para que o materialismo (ou “fiscalismo”, desde que se descobriu que matéria e energia não são entidades distintas, mas dupla manifestação da mesma entidade) aqui propugnado (nessa noção ampla acrescentemos também o vazio, pois “matéria” não se reduz a corpo, como se verá adiante), não tombe no pecado mor da filosofia, sempre hipercrítica e reflexiva: a ingenuidade.

A primazia da matéria não significa a exclusividade da matéria, como a primazia da forma em Platão e Aristóteles não significava a exclusividade da forma.

Aliás, é admirável a presença nos sistemas de Platão e Aristóteles de itens do campo semântico avesso ao campo semântico da forma, marcado este por subsistência, unidade, identidade, determinação, teleologia etc. Trata-se do campo semântico em que circulam, além da noção de matéria, noções como: devir, multiplicidade infinita, indeterminação, contradição, efemeridade, acaso, necessidade cega, acidente, mistura, potência, não-ser, mal etc. Se essas noções não fizessem parte do sistema, ele não giraria bem em seus gonzos e não daria conta do projeto epistêmico de dizer o real tal como é. Mas há para Platão e Aristóteles, em compensação, um fator de perfeição que organiza e subordina tudo isso, precisamente a primazia da forma. Para eles nenhuma daquelas noções existe sem mais, mas orbita em torno de algum item ligado ao campo semântico da forma. Desse modo, ainda que se admita serem os primeiros itens tão originários quanto os segundos, dá-se uma hierarquia de caráter axiológico, numa assimetria ontológica de um outro jogo de anterioridade e posterioridade. A razão disso é bem forte: ainda que todo ente seja um composto de matéria e forma: a parte pensável e dizível é a forma. Todavia, cabe ao pensamento não negligenciar o fundo inefável e amorfo em que se enraíza toda a discursividade da filosofia e da ciência positiva, e essa é a tarefa do presente texto, ainda que o inefável só possa chegar à fala de modo indireto, tanto quanto o indeterminado à determinação do conceito.

Certamente alguma fisionomia eidética (outra variação do pleonasma) o real terá de ostentar perante alguma consciência capaz de recortes conceituais para distinguir-se do puro nada. Não por acaso as filosofias da primazia da forma tendem a representar o caráter amorfo e indeterminado da matéria impingindo-lhe algum grau mínimo de forma determinada. É o caso dos tradicionais elementos. O fogo, o ar, a água e a terra não são pura matéria, mas contêm algum grau de determinação, logo forma, pelo que se distinguem uns dos outros, pelo que se pode até apontá-los ao brado do *tóde ti* aristotélico, separando o quente característico de um do frio do outro, separando o seco de uma do úmido da outra.

É verdade que aquém dos quatro elementos constituintes do cosmo há na cosmologia de Platão a desconcertante *khóra*, assim como há na cosmologia aristotélica a não menos desconcertante matéria-prima. Aliás, vale observar a dificuldade com que ambos se esforçam para trazer ao conceito dizível e pensável esse quase indizível e quase impensável no limite do discurso e do pensamento, verdadeira “fenomenologia” da matéria.

Diz Timeu no *Timeu* sobre a “mãe” (*metéra*) do universo, que só vem à fala enquanto passível de se tornar precariamente um “certo *eidós*” (*eidós ti*) (tradução de Carlos Alberto Nunes; grifos nossos):

De igual modo, o que tem de receber devidamente, muitas e muitas vezes e em toda a sua extensão, todas as semelhanças das coisas divinas e eternas, terá de ser livre, em sua natureza, de todos os caracteres. Por essa razão, não devemos dizer que a **mãe** e o receptáculo de tudo o que se tornou visível ou sensível, de um ou de outro jeito, seja a terra ou o ar ou o fogo ou a água, nem nenhum de seus compostos ou componentes. Se asseverarmos que é uma **espécie invisível e não caracterizada**, que tudo recebe e **participa do inteligível por maneira obscura e difícil de compreender**, não formularemos uma proposição errônea. (*Timeu*, 51a1-b1)¹⁶

¹⁶ ταῦτόν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων αἰεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ



Por dificuldade semelhante passa Aristóteles ao tentar descrever na *Física* o “subjacente” (*hypokeímenon*), isto é, a matéria (tradução de Lucas Angioni; grifos nossos):

A natureza que subsiste é **causa auxiliar**, junto à forma, daquilo que vem a ser (como **mãe**) e, por outro lado, com respeito à outra parte da contrariedade, muitas vezes é plausível que, para quem concentra o pensamento no seu **fator maleficente**, nem sequer se afigure que ela exista. De fato, havendo algo de bom divino e desejável, afirmamos que um dos princípios lhe é contrário e que o outro é aquilo que, em sua própria natureza, o deseja e a ele aspira. No entanto, sucede-lhes afirmar que o contrário deseja sua própria corrupção. Mas não é possível nem que a forma deseje a si mesma – por não ser carente –, nem que o contrário a deseje (pois os contrários corrompem uns aos outros), mas **o que deseja a forma é a matéria**, como a fêmea a desejar o macho ou o feio a desejar o belo (não o feio em si mesmo, mas como concomitante, nem a fêmea em si mesma, mas como concomitante). (*Physica*, 192a13-25)¹⁷

Nessa passagem, que está no final do livro I, Aristóteles tenta arrematar todo um debate aberto no início do livro acerca dos princípios em *Física*, sobre quantos e quais seriam esses princípios. Debate porque, como não raro acontece nas investigações aristotélicas, os filósofos anteriores que trataram do assunto em tela são trazidos à liça e suas teses são apresentadas e examinadas, contestadas ou corroboradas

No início do livro é apresentado o quadro geral¹⁸: há os filósofos que postulam um único princípio e os que postulam mais de um. Os primeiros, monistas, se subdividem entre os que reputam ser móvel esse princípio e os que o consideram imóvel. Os imobilistas (evidentemente os eleatas), na opinião do estagirita, sequer deveriam figurar num tratado de *Física*, que afinal é a ciência do ente enquanto movimento, mas ainda assim recebem considerável atenção. Os monistas mobilistas também são facilmente reconhecíveis entre os jônios mais antigos: Tales, Anaximandro, Anaxímenes etc.

Quanto aos pluralistas, há os que dizem serem finitos os princípios, e estes, portanto, devem dizer quantos exatamente são esses princípios e quais (o paradigma aqui é Empédocles, que fixa em quatro os princípios materiais, as quatro raízes ou, em linguagem aristotélica, elementos, e em dois os princípios motrizes, o Amor e o Ódio), e há também os que dizem que os muitos princípios são infinitos, sejam infinitos em quantidade, mas de um tipo ontológico só (Demócrito), sejam infinitos mesmo em variedade de espécies (Anaxágoras).

Aristóteles, evidentemente, se perfila entre os pluralistas finitistas¹⁹. Em havendo um só princípio, difícil seria daí derivar a multiplicidade em sentido rigoroso. Em havendo muitos, mas infinitos, princípios, a mesma operação de derivação do múltiplo ficaria prejudicada em termos de racionalidade (a razão é afeita à determinação). E, nessa finitude, sequer é preciso uma quantidade muito grande, inflacionada, supérflua (a razão é afeita ao minimalismo). É sob o *páthos* dessa petição de determinação minimalista que Aristóteles fixa em apenas três os princípios necessários para a explicação do movimento e da pluralidade do mundo físico: a forma (*eidos*), a privação (*stéresis*) e o subjacente (*hypokeímenon*). Todo movimento é um passar de uma situação positiva de presença para uma situação negativa de ausência ou vice-versa: uma substância

μητέρα και ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν: ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατα πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

¹⁷ ἢ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὡσπερ μήτηρ· ἢ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθεῖη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν. ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν. τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς αὐτοῦ φθορᾶς. καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ ὕλη, ὡσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὐτὸ αἰσχρὸν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.

¹⁸ Este quadro encontra-se em *Physica* 184b15-21.

¹⁹ Os próximos parágrafos interpretam sinteticamente o texto de *Physica* I, 6-7 (189a11-191a22).

que nasce ou morre, uma qualidade que de ausente se presenta ou de presente se ausenta, e assim quanto a todas as demais categorias. O *eidos* nomeia o polo positivo, a privação corresponde à sua negação. No fundo, esse até aqui “dualismo” se reduz a um monismo, o monismo da forma, afinal, a privação não é propriamente algo em si, mas é privação *da* forma e só por referência a ela se deixa inteligir. Mas qual é o sentido do terceiro termo, o subjacente?

O subjacente é precisamente o que possibilita o movimento, o que passa do polo positivo para o negativo e vice-versa, já que os contrários eles mesmos “se corrompem uns aos outros” e, portanto, não tendem um ao outro, não se desejam reciprocamente, não se movem um em direção ao outro. Ele jaz por baixo enquanto o movimento se dá na superfície. Ele subjaz. Ele é um item verdadeiramente desconcertante, porque não tem a positividade do *eidos* nem a simples negatividade da privação, mas é de um outro tipo de negatividade, capaz de desejo pelo positivo e é só na relação com esse positivo que sua negatividade intrínseca adquire alguma positividade, com o que não é só o dualismo forma-privação que no fundo se reduz a um monismo mitigado, o monismo da forma. A própria trinca forma-privação-subjacente se reduz a esse monismo: primazia absoluta do *eidos*.

Aliás, o correto não é usar o pronome masculino “ele”, mas o feminino “ela”, se é que faz sentido falar de correção no domínio convencional da atribuição de gênero aos nomes das coisas. O *hypokeímenon*, termo gramaticalmente do gênero neutro, é filosoficamente feminino. Não apenas a analogia explícita que Aristóteles faz entre os binômios matéria-forma e feminino-masculino aponta para isso, mas também a referência à “mãe” no início do trecho citado, do mesmo modo. O Timeu platônico também chama a *khóra* de “mãe”, em grego *méter*, da mesma raiz donde vem em latim *mater*, donde por sua vez vem *materia*, que no neolatim português apenas ganha acento: “matéria”, o nome do nosso assunto.

O Timeu platônico chama a *khóra* de mãe, como havia chamado de pai o demiurgo²⁰ que mira o paradigma eterno em sua obra cosmogônica. Difícil imaginar uma gênese qualquer que não conte com um par assim de genitores. Difícil imaginar que o um possa gerar o múltiplo, se esse um não se revelar um jogo dual de ação e padecimento. Houvesse só matéria, o mundo não sairia do estágio indeterminado da pura possibilidade. Houvesse só forma, um semblante eidético claro e distinto permaneceria cristalizado por toda eternidade, pura atualidade determinada. Os partidários da primazia da forma, que meio a contragosto reconhecem o caráter de princípio da matéria, reconhecem-no porque reconhecem o fato inelutável do devir, do vir a ser e deixar de ser, da transformação ininterrupta do semblante do mundo, que só se dá por intermédio desse item que não se confunde com nenhum item determinado do mundo, no máximo, para certos filósofos, com algum(uns) elemento(s) sem forma muito definida, logo moldável(eis) em qualquer forma.

Os partidários da primazia da matéria não são apologetas do corpo contra o espírito ou o pensamento puro, como se costuma pensar, mas apologetas do devir, esse gerador e destruidor eterno, quer de corpos, quer de espíritos. Um corpo já é um composto de matéria e forma. A matéria em si não é corpo nenhum. É perfeitamente coerente, portanto, a lista de adjetivos negativos com que os estoicos caracterizam, segundo Diógenes Laércio (DL), sua dupla de princípios. Ao lado dos intuitivos adjetivos “não-gerados”, “incorruptíveis” e “amorfos”, o contraintuitivo adjetivo “incorpóreos”, numa clara distinção da matéria, a “essência sem qualidade” relativamente aos corpóreos elementos (tradução de Mário da Gama Kury; grifos nossos):

De acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a **essência sem qualidade** (ápoion ousían) – a **matéria** (*tèn hýlen*) –; o princípio ativo é a **razão na matéria** (*tòn en autê(i) lógon*), ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria. (...) De conformidade com os estoicos, há uma diferença entre princípios e elementos: os princípios **não foram gerados** (*agenétous*) e são **incorruptíveis** (*aphthártous*), enquanto os elementos se corrompem quando ocorre a conflagração do cosmos.

²⁰ 37c7.

Além disso os princípios são **incorpóreos (asomátous)** e **informes (amórphous)**, enquanto os elementos têm uma forma determinada. (Vida de Zenão de Cício, DL VII 134)²¹

Sexto Empírico nos legou uma notícia acerca do pré-socrático Protágoras que vai no mesmo sentido de um monismo com certo dualismo mitigado e utiliza o mesmo léxico, *hýle* e *lógos*. O objetivo de Sexto é mostrar que o abderita não é um cético, mesmo que sua tese dê conta de explicar por que cada homem é a medida do que lhe aparece e por que para cada coisa há dois discursos contrários um ao outro. Protágoras não é um cético porque é um dogmático que afirma certo absoluto: a matéria. No trecho abaixo fica claro que a defesa da subsistência da matéria é própria de quem reconhece o devir como o fato fundamental (tradução e grifos nossos):

Protágoras diz que **a matéria é alguma coisa que se esvai, e esvaindo-se de maneira ininterrupta**, as adições vêm continuamente repor as perdas; quanto às sensações, elas variam e se transformam conforme as diferentes idades e os diferentes estados do corpo. Ele afirma em seguida que **as razões de todos os fenômenos** (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων) **subsistem na matéria** (ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ), de tal maneira que a matéria tem o poder (δυνάσθαι) por si mesma (ἐφ'ἑαυτῇ) de ser tudo quanto ela parece ser a todos (ὅσον πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται). (*Esboços Pirrônicos* 1. 32. 217-8)

A citação relativa aos estoicos traz um outro postulado caro ao presente texto, mencionado *en passant* mais acima: nada principia, se não houver um jogo de ação e paixão, pelo que é lícito falar de dois princípios, um ativo e um passivo, mesmo no contexto de uma ontologia monista avessa aos dualismos metafísicos tradicionais. No caso da “arqueologia” estoica, correlata a uma ontologia comumente chamada de “materialista”, o item ativo distinto da matéria passiva, o *lógos* ou deus, é em todo caso ligado originariamente à matéria pelo locativo. Há a matéria e a razão na matéria. Não há, portanto, razão fora da matéria.

A razão é no caso o fator de surgimento das formas qualificadas a partir da “substância sem qualidades”. Diferentemente das filosofias pluralistas de Platão e Aristóteles, em que uma pluralidade de *eide* irreduzíveis uns aos outros existem *ab aeterno*, por essa versão da filosofia estoica há um único princípio em todas as coisas responsável pela imparidade de cada uma: na pedra o *lógos* atua como coesão, na planta como respiração e crescimento, no bicho como sensação e deslocamento, no humano como racionalidade, *lógos* como *lógos*.

Há aqui certamente muitos traços em comum com a cosmogonia e a cosmologia platônicas, já que os estoicos identificam esse *lógos* como um deus ou demiurgo único, fator de providência divina que atravessaria todo o universo. Mas esse demiurgo não contempla formas que estivessem à parte de si, nem opera sobre uma matéria à parte. Não só o pluralismo das formas conflui para a unidade de um único princípio ativo, mas também o dualismo ativo-passivo conflui para uma espécie de monismo mitigado em que não há nada que subsista fora da matéria, eis o “materialismo” estoico.

A principal diferença entre o materialismo estoico e o pré-socrático – vale lembrar que o estoicismo é uma síntese da física de um pré-socrático, Heráclito, com a ética cínica, assim como o epicurismo é uma síntese da física de Demócrito com a ética cirenaica – é precisamente a questão da “providência divina”, ou seja, da causa final, que constitui um sistema teleológico, não-trágico, uma vez que todo aparente mal há de ter um sentido bom.

²¹ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν: τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. (...) διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα: τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.



Um materialismo trágico seria aquele que reconhece a subsistência absoluta da matéria, em todo gerar e todo destruir. A matéria seria a pura possibilidade que não se esgota em nenhuma efetivação determinada. Não à toa seu melhor nome é o “indeterminado”, “infinito”, “inesgotável”: ápeiron.

O texto remanescente mais antigo da filosofia ocidental, a célebre Sentença de Anaximandro, o filósofo do ápeiron, em que a definição aristotélica de “princípio da espécie da matéria” supramencionada parece se espelhar, é também o mais contundente documento do materialismo trágico (tradução de José Cavalcante de Souza):

Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo. (Diels-Kranz (DK) 12 B1)²²

A força geratriz e mantenedora de cada ente em seu justo contorno, sem sobra nem falta, é a um só tempo sua justiça e sua injustiça, pois seu enrijecimento é a trava de outros nascimentos e só há um modo de pagar restituição por isso: ter seu justo contorno esfacelado. Se o bem se liga ao que salvaguarda, conserva, fortalece, enquanto o mal se liga ao mórbido que degenera e debilita²³, não há como um ente determinado qualquer não cometer um mal ao buscar seu bem, pois os entes devoram-se uns aos outros para sobreviver, devoram-se reciprocamente para sorver a matéria do outro na constituição da própria forma. Cada ente mantém-se por algum tempo na superfície multiforme do real ao preço de matar outros que sucumbem e desaparecem. E matar significa: aniquilar sua forma específica para tomar-lhe a matéria, que afinal é a mesma para todos. Quando comemos uma galinha não nos tornamos galinha, porque precisamente nosso sistema digestivo quebra as proteínas da galinha, formadas a partir do DNA da galinha, para reter-lhe os aminoácidos não-articulados, dos quais proteínas humanas serão formadas, conforme o DNA humano. Os exemplos deste texto têm se concentrado em certa física e biologia em sentido estrito, mas a lição é de ontologia geral: não há como uma determinação em qualquer âmbito vir a ser sem que outra deixe de ser.

Como não há geração desde o nada absoluto, caso o *quantum* de matéria do universo seja finito (ainda que incalculável pela medida humana), só resta a possibilidade de os indivíduos e as espécies guerrearem continuamente pela matéria na tentativa de afirmação de seus *eíde* respectivos, numa situação bem ilustrada por Machado de Assis, em que a nossa “matéria” corresponderia às suas “batatas”:

Supõe tu um campo de batatas e duas tribos famintas. As batatas apenas chegam para alimentar uma das tribos que assim adquire forças para transpor a montanha e ir à outra vertente, onde há batatas em abundância; mas, se as duas tribos dividirem em paz as batatas do campo, não chegam a nutrir-se suficientemente e morrem de inanição. A paz nesse caso, é a destruição; a guerra é a conservação. Uma das tribos extermina a outra e recolhe os despojos. Daí a alegria da vitória, os hinos, aclamações, recompensas públicas e todos os demais feitos das ações bélicas. Se a guerra não fosse isso, tais demonstrações não chegariam a dar-se, pelo motivo real de que o homem só comemora e ama o que lhe é aprazível ou vantajoso, e pelo motivo racional de que nenhuma pessoa canoniza uma ação que virtualmente a destrói. Ao vencido, ódio ou compaixão; ao vencedor, as batatas. (ASSIS, M. de., 1891, cap. VI)

O “infinito” de Anaximandro pode ter muitos sentidos, e até hoje essa polissemia é assunto controverso entre os peritos, mas certamente um deles se liga à inesgotabilidade do devir, que é uma espécie de absoluto bem diferente da subsistência de uma forma, e que não se confunde com uma quantidade infinita ou com uma extensão infinita. Elucidativo disso é um testemunho encontrado em Pseudo-Plutarco²⁴, em que

²² ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

²³ Cf. Platão, *República* 608e3-4: τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελῶν τὸ ἀγαθόν. Na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira: “tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que salva e preserva é bom”.

²⁴ *Placita*, 1.3.2.



também fica claro como o *parti pris* dos filósofos da primazia da forma não consegue ver o materialismo pré-socrático senão sob o signo do erro por insuficiência (tradução: Luan Reborêdo Lemos):

[3. Sobre as origens, o que são] O milésio Anaximandro afirma que o infinito é a origem dos entes, pois a partir dele tudo se gera e nele tudo se destrói. E é por isso que são engendrados infinitos cosmos e, inversamente, são destruídos naquilo a partir do qual são gerados. Ele diz assim por que é infinito: para que nunca cesse a geração daquilo que existe. Mas ele erra ao não dizer o que é o infinito, se é ar, água, terra ou algum outro corpo. Com efeito, ele erra ao evidenciar a matéria e suprimir a causa produtora; pois o infinito nada mais é senão matéria, e a matéria não pode ser em ato sem um sujeito produtor.²⁵

O primeiro erro por insuficiência seria não enquadrar a pura matéria em algum grau mínimo de forma, isto é, não a reduzir a algum elemento, como fogo, ar, água ou terra. Ora, precisamente a possibilidade de o semblante do real vir a assumir, em revezamento, a feição do claro e do escuro, do quente e do frio, do úmido e do seco etc., e não apenas de um desses polos dos pares de contrários, se dá por não ser o princípio nem só quente, nem só úmido e assim por diante. Fosse o princípio a água, não haveria, em sentido rigoroso, o seco, senão como grau ínfimo do úmido. A menos que pensemos em algo como o fogo de Heráclito, que permanece “sempre vivo”, quer quando se acende, quer quando se apaga²⁶.

O segundo erro por insuficiência seria não acrescentar uma causa eficiente à pura causa material, sem o que nada se poderia produzir, sem o que a pura possibilidade jamais viria a ser alguma coisa em ato. Ora, essa reclamação só se justifica se a matéria for pensada como passividade absoluta, incapaz de se mover senão por impulso extrínseco, mas uma matéria viva haveria de mover-se por si, como todo ente vivo, dotado de um impulso intrínseco. Uma coisa é distinguir conceitualmente a noção de um receptáculo passivo da noção de uma força motriz, outra coisa é separá-las *in re*.

Talvez Platão e Aristóteles não as separem mesmo nesse sentido, afinal, nos entes naturais, a natureza é a um só tempo princípio intrínseco de movimento e forma e fim, e até matéria, mas sabemos bem qual é a hierarquia ontológica entre esses itens: a matéria sempre é para esses filósofos o item subordinado.

Na *Física*²⁷, Aristóteles chega a assimilar motor, forma e fim, pois a forma do pássaro, por exemplo, é o que o genitor introduz na genitora durante a fecundação e que move o processo de geração, o qual tem por meta a plenitude da forma do pássaro, ou seja, a forma é forma, motor e fim. Só a matéria resta como um item não assimilável, com o que o esquema tetrádico inicial converte-se na díade matéria-forma. É o clássico hilemorfismo aristotélico, com primazia da forma, contra o qual postulamos a mônada hilozoísta.

Em Platão, a téttrade demiurgo-modelo-receptáculo-mundo talvez não passe de uma grande alegoria, um “mito imagético” (*tòn eikóta mýthon*)²⁸, para dar conta do caráter teleologicamente ordenado da unidade do mundo, sem qualquer além. Mas igualmente aqui, se o mundo é uma imagem de algo, é porque não é mais a unidade absoluta do modelo eterno, e sim o rebento de um pai e uma mãe, dos quais bem sabemos qual é o ente primaz.

²⁵ [γ'. περί τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν] Ἀναξίμανδρος δ' ὁ Μιλήσιος φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθειρεσθαι· διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους, καὶ πάλιν φθειρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνονται. λέγει γοῦν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν· ἵνα μηδὲν ἐλλείπη ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη, ἀμαρτάνει δ' οὗτος μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. ἀμαρτάνει οὖν τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν· τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δ' ἡ ὕλη εἶναι ἐνεργεῖα, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκείται.

²⁶ Cf. DK 22 B30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζῶν ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

²⁷ Livro II, capítulo 7, 198a24-27.

²⁸ 29d2.

À guisa de contraponto no campo dos mitos imagéticos, vale mencionar o começo da árvore teogônica de Hesíodo²⁹, que não deixa de ser um pré-socrático em sentido amplo, começo também tetrádico, embora de uma tétrade bem diferente daquela da cosmogonia platônica supramencionada, bem como da outra, aristotélica, no domínio da etiologia. Apenas quatro deuses nascem sem nascer de nenhum genitor: Caos, Terra, Tártaro e Amor. Todas as demais deidades têm algum ancestral acima de si, pelo que, vertendo para termos filosóficos, diríamos que são ontologicamente derivadas e relativas aos quatro únicos absolutamente originários, embora toda deidade seja de certo modo um princípio.

Faz sentido que Caos seja mencionado em primeiro lugar, mesmo que os outros três não venham dele e se perfilam horizontalmente na árvore genealógica. Difícil encontrar uma palavra tão limítrofe entre o nada, de um lado, e o ente, de outro, distinção acerca da qual, mais do que de qualquer outra, o terceiro termo costuma estar excluído. O significado dessa palavra, como mostra Jaa Torrano³⁰ no estudo que acompanha sua tradução do poema hesiódico, se liga à noção de “cissura”, de “abertura”, como o bico de uma ave que se entreabre. Essa imagem é tão simples quanto preciosa: é o um que se entreabre em dois. Um um que não se entreabrisse em dois seria como o de certa filosofia eleata, cujo corolário é a negação da multiplicidade e do movimento. O um se entreabrir em dois é o primeiro passo da ontogênese do múltiplo infinito, pois basta um par de contrários irromper para o movimento pendular instaurar a ininterrupção do contínuo: dia-noite-dia-noite, inverno-verão-inverno-verão, evapora-condensa-evapora-condensa etc. A pura abertura de Caos ainda não é nada, mas, dada a abertura inaugural, já pode haver alguma coisa.

Caos faz um jogo antitético com o deus mencionado em quarto lugar, Amor. Ambos são os patronos de todas as gerações subsequentes: Caos patrocina as gerações por cissiparidade, em que um único deus se divide em dois, enquanto Eros patrocina todas as gerações por união amorosa, em que dois genitores em conúbio amoroso geram um terceiro diferente³¹.

Os outros dois deuses que ficam entre Caos e Amor também fazem um jogo antitético: Terra é o fundo, o chão firme; Tártaro é o sem-fundo, o abismo. Terra é a única deidade feminina dos quatro deuses primordiais e é aquela que sem dificuldades, por intuição, associamos à matéria, protagonista do presente texto, embora Caos, esse nada prenehe de tudo, também esteja nesse campo semântico. Ao contrário dos partidários da primazia da forma, para quem o mundo não pode ter vindo da noite, sob pena de nunca deixar de ser nada, por isso o paradigma e o ato puro têm de ser ontologicamente primeiros (mesmo que sejam cronologicamente simultâneos à matéria), os partidários da primazia da matéria aceitam, sim, que a noite, como símbolo do amorfo, seja ontologicamente anterior ao dia, ainda que o tempo seja um círculo. Perguntaram a Tales o que vinha primeiro, a noite ou o dia, e o milésio respondeu sarcasticamente mantendo o enigma: “a noite, por um dia”³².

Com efeito, na sequência teogônica de Hesíodo, Caos gera, por cissiparidade, Érebo e Noite³³, os quais geram, em união amorosa, seus antípodas complementares: Éter e Dia³⁴.

²⁹ Cf. *Teogonia*, versos 116-122: ἡ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα/ Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ/ ἀθανάτων, οἱ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου,/ Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,/ ἦδ' Ἔρος, δὸς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,/ λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων/ ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν.

³⁰ 1991, p. 39-47.

³¹ Cf. nota anterior.

³² Cf. Diógenes Laércio I, 36: πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γέγονοι, νύξ ἢ ἡμέρα, “ἢ νύξ” ἔφη, “μᾶ ἡμέρα πρότερον”.

³³ V. 123: ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο.

³⁴ V. 124-125: Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο/ οὗς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγείσα.



E Terra, a grande mãe, gera por cissiparidade, igual a si mesma, o grande pai, Céu³⁵. Uma vez nascidos a grande mãe e o grande pai, fica tranquilo entender a arborescência prolífica que, em torrente erótica, daí decorre. Em termos técnicos da Filosofia, dado o jogo entre ativo e passivo no seio do uno, fica fácil derivar a multiplicidade infinita.

Em Hesíodo, a grande mãe é tão primordial que é mãe até mesmo do grande pai. E esse detalhe não é de pouca importância quando pensamos nos efeitos concretos da hegemonia histórica do patriarcalismo. Também, dentre as hipóteses da ciência hodierna, prevalece a de que o surgimento da reprodução sexuada, fator de exponenciação da variedade genética, se deu quando um único organismo que se reproduzia assexuadamente teve a parte de seu corpo responsável pela produção de gametas separada de todo o resto, de modo a poder fecundar outros indivíduos geneticamente diferentes. Ou seja, o ser pleno anterior era a proto-fêmea, da qual resultaram o ser (quase) pleno, para realizar a (quase) plenitude das funções biológicas da espécie, e o macho, espécie de pequenina bolsa escrotal com a única função de fecundação.

Uma noção muito cara ao argumento do presente texto, ademais, está presente na geração por cissiparidade: se uma deidade se subdivide nela mesma e numa outra, melhor, se ela se subdivide nela mesma e no seu contrário ou antípoda – Noite que se torna em Noite e Dia; Terra que se torna em Terra e Céu; analogamente no campo da Filosofia: monismo da matéria que se torna dualismo da matéria e razão na matéria – isso significa que a dualidade gerada já estava de algum modo contida na unidade geradora, situação para a qual Torrano chama a atenção com a expressão latina *coincidentia oppositorum*, “coincidência dos opostos”³⁶.

A coincidência dos opostos não é nenhuma burla do princípio de não-contradição; não é exatamente nesse ponto que a mentalidade pré-socrática diverge da socrática, mas em outro ponto. O próprio Aristóteles sabe que do ponto de vista do ente em potência os contrários subsistem, sim, simultaneamente no mesmo. É no ente em ato que os contrários se excluem necessariamente³⁷. O ponto de divergência é o ponto de vista: encarar o ente como ente em potência *versus* encarar o ente como ente em ato, o que equivale a dizer: dar primazia à matéria *versus* dar primazia à forma. É por isso que podemos tomar os textos daqueles filósofos que dão primazia à forma em sua tentativa de descrever o caráter desconcertante, mas necessário, da matéria, como fizemos acima com o trecho de Timeu em sua tentativa de descrever a *khóra* e o trecho da *Física* que compara o subjacente à fêmea, para exatamente mostrar o que é a matéria. Se o desconforto diante do insólito se torna a admiração filosófica diante do que cabe ser pensado como o absoluto pela filosofia, o texto fica tal e qual e o *páthos* se transmuda em seu contrário, numa inversão de primazia. É o que acontece quando lemos a tentativa do platônico Agostinho, em seu diálogo confessional consigo mesmo e com Deus, de compreender a matéria informe dos gregos pagãos, esse nada que é e não é, sem o qual o devir não deviria nem o próprio Criador teria de onde arrancar o mundo multiforme belamente conformado (tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina):

[3] (...) Não me ensinastes, Senhor, que antes de formardes e diferenciardes esta **matéria informe**, nada existia, nem cor, nem figura, nem corpo, nem espírito? Não era, porém, o nada absoluto. Era antes a **massa informe e sem figura**. [4] Que nome darei a esta matéria? Com que sentido e de que modo poderei dá-la a conhecer a inteligências curtas, a não ser por meio de algum vocábulo já usado? E pode acaso descobrir-se, em todas as partes da terra, alguma coisa mais parecida com essa deformidade total do que a terra e o abismo? Na verdade, em razão do seu grau ínfimo de ser, a terra e o abismo são menos formosos que os outros corpos superiores, tão brilhantes e tão belos! Então, por que não hei de admitir esta matéria informe comodamente manifestada aos homens pelo nome de “terra invisível e desordenada” que criastes sem beleza, para dela fazerdes um mundo belo? [5] Quando o nosso pensamento, ao procurar saber o que os nossos sentidos atingem a respeito dessa matéria informe, se responde a si mesmo: “Não é uma forma inteligível como a vida nem como a justiça, porque ela

³⁵ V. 126-127: Γαῖα δὲ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ/ Οὐρανὸν ἀστερόενθ’, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει.

³⁶ 1991, p.39.

³⁷ *Metaphysica* 1009a 34-36: δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ’ οὐ.

é matéria corpórea; nem mesmo forma sensível, porque o que se vê e se sente não pode ser invisível e informe”; quando o pensamento humano se diz estas coisas, procura conhecê-la, ignorando-a, ou ignorá-la, conhecendo-a? [6] Senhor, se pela boca e pela pena Vos confessar tudo o que acerca desta matéria me ensinastes, tenho a dizer-Vos que não percebia nada quando outrora ouvia pronunciar este nome a pessoas que também nada entendiam. Imaginava-a sob numerosas formas diversas, sem conseguir concretizá-las na imaginação. **O meu espírito revolvia em imensa desordem formas hediondas e horríveis. Mas, enfim, sempre eram formas.** Chamava informe a essa matéria não porque não tivesse forma, mas por ser tal que, se me aparecesse assim tão insólita e imprópria, ela afastaria os meus sentidos e perturbaria a minha fraqueza de homem. O que eu imaginava era informe, não por carência de toda a forma, mas por comparação com as formas mais belas. Mas a verdadeira razão persuadia-me a que, se quisesse imaginar um ser informe, o abstraísse de todas as minudências de forma. Não me era possível, porque mais depressa julgava como inexistente o que não tinha forma do que concebia **um meio-termo entre a forma e o nada, que não fosse nem forma, nem nada, mas um ser informe próximo do não-ser.** A minha inteligência, então, cessou de interrogar a imaginação cheia de imagens de formas corpóreas que ela, a seu arbítrio, ia mudando e variando. Fixei a atenção nos mesmos corpos, analisando mais profundamente a sua **mutabilidade**, pela qual deixam de ser o que tinham sido, para começarem a ser o que não eram. Suspeitei de que **essa transição duma forma para a outra se fazia por meio de qualquer ser informe, e não pelo nada absoluto.** Mas o que eu desejava era saber, e não suspeitar. Se a minha voz e a minha pena Vos confessassem todos os nós que nesta questão me desatastes, quem dos meus leitores seria capaz de me compreender? Por isso o meu coração não cessará de Vos honrar, com um cântico de louvor por tudo aquilo que não consigo exprimir com palavras. **A própria mutabilidade das coisas mudáveis é capaz de tomar todas as formas em que se transfiguram as coisas mudáveis.** O que é ela? Um espírito? Um corpo? Uma espécie de espírito ou de corpo? Se pudéssemos dizer: “**um certo nada que é e não é**” – eis o nome que lhe daria. Mas **tinha de existir de qualquer maneira, para poder tomar estas formas visíveis e complexas**”. (AGOSTINHO, 1973, XII, 3-6, grifos nossos)

Referências bibliográficas

AGOSTINHO – *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ANTIPHON THE SOPHIST – *The Fragments*. Edited with introduction, translation, and commentary by Gerard J. Pendrick. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

ARISTÓTELES – *Física I-II*. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica*. Ed. Trilingue, por V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

ARISTOTELIS – *Physica*. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press. 1950.

_____. *Ars Rhetorica*. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press. 1959.

DIESL-KRANZ – *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 2004. 3 v.

DIÔGENES LAËRTIOS – *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.

DIOGENES LAERTIUS – *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. G. P. Goold. Loeb Classical Library. Cambridge-London: Harvard University Press, 1925/1991. 2 v.

HESÍODO – *Teogonia*. Estudo e Tradução: JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

MACHADO DE ASSIS – *Quincas Borba*. Editora de B.L. Garnier, 1891.



NIETZSCHE, F.W. – *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

PLATÃO – *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO – *Timeu*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1986.

PLATONIS – *Sophista/ Phaedo/ Timaeus/ Theaetetus/ Leges/ Respublica*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.

REBORÊDO-LEMONS, Luan – *Le temps va-t-il disparaître? La doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses*. Tese: Sorbonne – UFRJ, 2022.

ROSA, João Guimarães – *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. Ed. G. P. Goold. Loeb Classical Library. Cambridge-London: Harvard University Press, 1933/1993.