

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA**

**JOSÉ PROVETTI JUNIOR**

**AS ORIGENS GREGAS DO RACIONALISMO POPPERIANO**

**TOLEDO**

**2014**

**JOSÉ PROVETTI JUNIOR**

**AS ORIGENS GREGAS DO RACIONALISMO POPPERIANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Remi Schorn

**TOLEDO**

**2014**

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária UNIOESTE/Campus de Toledo. Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

Provetti Junior, José

P969o As origens gregas do racionalismo popperiano / José Provetti Junior.  
-- Toledo, PR : [s. n.], 2014.  
225 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Remi Schorn

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia austríaca 2. Metafísica 3. Epistemologia 4. Ciência – Filosofia 5. Racionalismo 6. Filósofos pré-socráticos 7. Parmênides 8. Popper, Karl Raimund, 1902-1994 - Crítica e interpretação I. Schorn, Remi, Orient. II. T.

CDD 20. ed. 182  
193  
149.7

**JOSÉ PROVETTI JUNIOR**

**AS ORIGENS GREGAS DO RACIONALISMO POPPERIANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Professor Dr. Remi Schorn - Orientador  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

---

Professor Dr. César Augusto Battisti - Membro  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

---

Professora Dr<sup>a</sup> Halina Macedo Leal  
Faculdade São Luiz - FSC

Toledo, 30 de maio de 2014.

## AGRADECIMENTOS

Ao colegiado dos professores e funcionários do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, em especial na figura de meu orientador, o professor Dr. em Filosofia Remi Schorn por toda a dedicação e seriedade empenhados na formação dos estudantes.

Ao professor Daniel Salésio Vandresen, Mestre em Filosofia, Coordenador do curso Técnico em Orientação Comunitária e ao professor Amílcar Machado Profeta Filho, Mestre em Linguística, colegas de magistério no Instituto Federal do Paraná – IFPR – Assis Chateaubriand, pela amizade sincera e apoio em todas as realizações que possibilitaram essa empreitada.

Ao Governo da República Federativa do Brasil, por possibilitar a minha participação no Mestrado em Filosofia da UNIOESTE – Toledo, sem ser necessário o meu desligamento do IFPR e por autorizar a participação, mesmo no desempenho de minhas atividades funcionais.

Ao Governo do Estado do Paraná, por manter a Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE e através dela possibilitar o curso que concluo.

Aos colegas de mestrado, pelas discussões e, sobretudo, as refutações às teorias e hipóteses apresentadas ao longo do curso.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo apoio financeiro concedido na qualidade de bolsa de estudos durante algum tempo de minha formação, sem a qual essa pesquisa seria inviável.

Para minha esposa,  
Lidiane Cardoso Remde Proveti  
pelo apoio incansável, estímulo e bravura nas lutas cotidianas.

“Apesar de este *logos* achar-se sempre presente, os homens se fazem incapazes de compreendê-lo ... pois a despeito de tudo suceder de acordo com este *logos*, eles [os homens] se assemelham aos carentes de experiência, mesmo tendo experiência de discursos e feitos tais como eu explico ... . Aos demais homens fica-lhes oculto quanto fazem acordados, assim como ignoram quanto fazem adormecidos”. (Heráclito de Éfeso, fragmento 1, *apud* MONDOLFO, 1970, p. 123)

PROVETTI JR., José . **As origens gregas do racionalismo popperiano** . 2014 . [225]  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2014.

### RESUMO

Essa dissertação propõe-se a apresentar os resultados de uma pesquisa em torno das bases filosóficas da visão popperiana do conhecimento, pois se supõe, através da obra de Popper, **O Mundo de Parmênides: ensaios sobre a ilustração pré-socrática (TWP)**, a ideia de retorno aos gregos no que respeita à atitude originária destes quanto à filosofia. Iniciadores do modo discursivo racional, inaugurado na Hélade Arcaica e que se mostraram a fonte da rica matriz do desenvolvimento racional e científico posterior. Popper levanta a questão da crítica ao método indutivo da ciência positivista, localizando-o historicamente, tanto no que denominou “mito baconiano” quanto em certa tendenciosidade de Aristóteles ao criar o método indutivo, com base no procedimento socrático do *elencho*. Supõe-se compreender a relevância do convite de Popper quanto ao regresso aos gregos e sua motivação originária quanto à cosmologia e à teoria do conhecimento, através da possibilidade de melhor compreender a lógica da pesquisa científica popperiana, investigando as bases histórico-filosóficas de sua argumentação que, conforme se acredita, está diretamente estabelecida no veio do pensamento pré-socrático. O que possibilita compreender o conjunto da obra popperiana como sendo uma tentativa do filósofo em construir um sistema cosmológico autenticamente fundante, alinhado com o filosofar helênico arcaico, com vista aos desafios da filosofia e da ciência contemporâneos, no que se refere à Epistemologia.

**Palavras-chave:** Pré-socráticos. Metafísica. Epistemologia.

PROVETTI JR., José . *The origins of Greek popperian rationalism*. 2014 [225]  
Dissertation (Master's degree in Philosophy) – State University of Paraná's West, 2014.

### **ABSTRACT**

*This dissertation proposes to present the results of a survey around the philosophical foundations of popperian view of knowledge, because assumed through the work of Popper: **The world of Parmenides: essays on the presocratic illustration (TWP)**, the idea of returning to the Greeks as regards the originated attitude of these as philosophy. Initiators of discursive rational mode opened in Archaic Hellas, and that proved the source of the rich array of later scientific and rational development. Popper raises the question of criticism of the inductive method of science positivism, locating it historically in what he called “baconian myth”, as a certain Aristotle's bias to create the inductive method based on the socratic elencho. It is supposed to understand the relevance of Popper's invitation to return as the Greeks and their originates motivation on the cosmology and the theory of knowledge by being able to better understand popperian logic of scientific inquiry; investigating the historical and philosophical foundations of his argument as it is believed, is set directly on the shaft of the presocratic thought. What make possible to understand the whole popperian work as the philosopher's attempt to build a truly foundational cosmological system, aligned with the archaic Hellenic philosophizing, aiming the challenges of contemporary philosophy and science with respect to Epistemology.*

**Key-words:** *Presocratics. Metaphysics. Epistemology.*

### **OBRA REFERIDA ABREVIADAMENTE**

Nesse trabalho, a referência à obra de Popper em análise será efetuada mediante a seguinte forma abreviada, sempre seguida de paginação quando necessário.

**TWP** – *The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightment*, 1988  
[reimpressão] 2002.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	12
O mundo de Parmênides .....	12
Da dissertação .....	14
Popper e a cultura helênica .....	18
<b>Capítulo I – Os helênicos e o racionalismo popperiano</b> .....	21
O problema da realidade, da subjetividade ou objetividade helênica arcaica e clássica .....	21
Conhecimentos subjetivo e objetivo para Popper e a realidade .....	24
<i>Kosmos</i> e <i>phýsis</i> para os helênicos arcaicos e clássicos .....	25
A concepção de tempo para os helênicos .....	35
<b>Capítulo II – O pré-socratismo da teoria do conhecimento de Popper: fundamentos histórico-filosófica (I)</b> .....	42
Tales de Mileto .....	42
Anaximandro de Mileto .....	49
Xenófanes de Cólófon .....	70
Heráclito de Éfeso .....	107
<b>Capítulo III – O pré-socratismo da teoria do conhecimento de Popper: fundamentos histórico-filosóficos (II)</b> .....	141
Parmênides de Eleia .....	141
A unidade poética do mundo .....	166
<b>Conclusões</b> .....	185
Tales de Mileto .....	190
Anaximandro de Mileto .....	191
Xenófanes de Cólófon .....	193
Heráclito de Éfeso .....	197
Parmênides de Eleia .....	200
Considerações finais .....	207
<b>Apêndice – fragmentos pré-socráticos e versão em Português</b> .....	208
Capítulo I .....	208
Capítulo II .....	209
<b>Referências</b> .....	222

## INTRODUÇÃO

### O Mundo de Parmênides

A obra de Popper que é a motivação dessa dissertação de mestrado é “*The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment*” (TWP). Esse livro se caracteriza por ser um trabalho que atravessa a existência de Popper e descreve o pensamento do filósofo enquanto “repertório” teórico do qual se utilizou para a criação de sua proposta epistemológica.

Seu conteúdo perpassa o pensamento de Popper, uma vez que sua redação se iniciou em meados de 1958 e viera a ser “concluída”<sup>1</sup> em fevereiro de 1993, um pouco antes do falecimento do autor. Descreve seu pensamento, na medida em que Popper assinala, através dos seus dez ensaios e apêndices, de onde suas principais teses são extraídas, em especial, provenientes do pensamento filosófico e físico pré-socrático, parcialmente da filosofia clássica e, sobretudo, a magistral capacidade demonstrada por Popper em conectar, de maneira original e inédita, as temáticas arcaicas e clássicas com as principais questões da Física contemporânea.

Portanto, considera-se esse livro a obra revisada e madura de Popper e a indicação de um intenso programa de investigação para as futuras gerações de filósofos e físicos, em especial no tocante à revivescência da postura filosófica voltada à cosmologia e à maneira racionalista crítica de construir, rever e propor novas teses aos problemas contemporâneos, em todos os campos do saber.

A estrutura da obra é desconexa, por não se tratar de um livro que fora redigido com objetivo utilitário de informar, mas como afiança Petersen (2002a), no prefácio do editor, foi um texto redigido e revisado constantemente ao longo de todo o pensamento popperiano. Em suas constantes adequações, Popper o produziu com todo afincado que lhe caracterizava o espírito, porém, limitado pela circunstância de ser tratado em paralelo aos demais afazeres do filósofo.

Nesse sentido, não é uma obra “orgânica”, isto é, não guarda uma linha de continuidade entre um ensaio e outro e alguns dos temas são repetidos, no entanto, trata-se de um livro extremamente importante, uma vez que indica as fontes do pensamento

---

1 Se é que alguma parte do pensamento popperiano pode ser afirmada como “acabada”, dado a postura filosófica de Popper ser inclinada ao constante revisionismo fundado na refutabilidade.

popperiano e, tais teses foram apropriadas pelo filósofo, de maneira a consolidar os princípios de seu pensar e agir filosóficos.

Segundo Popper (2002a, p. xiv):

Nesse livro aparecem várias intenções de compreender a primitiva filosofia grega sobre a qual tenho trabalhado há muitos anos. Espero que esses ensaios sobre os quais tenho trabalhado ilustrem a tese de que toda história é, ou deveria ser, a história de situações problemáticas e de que se seguimos o dito princípio, podemos aprofundar nossa compreensão a respeito dos pré-socráticos e de outros pensadores do passado.”<sup>2</sup>

A intenção de Popper com isso é lançar luz sobre o problema que recai na história da filosofia antiga, em especial a pré-socrática, que se encontra praticamente fragmentária, exceto a partir do pensamento de Parmênides de Eleia e outros posteriores cujos fragmentos são paulatinamente mais numerosos.

Além disso, por estarem em língua grega, principalmente para a maioria dos filósofos brasileiros, acentuam-se as dificuldades de se identificar neles não apenas uma fonte original de conhecimento filosófico e científico, mas também um repositório inspirador do agir filosófico; da *arete*<sup>3</sup>, tão em desuso nas academias e em todos os lugares do mundo.

Ora, Popper está tratando do estado do campo filosófico e científico na Europa, que dizer do estado do campo no Brasil?

Quando Popper se atém à temática pré-socrática ressalta a forma com que esse saber vem sendo tratado pelo Ocidente como um todo e pela Europa em particular. O filósofo afirma que, embora no Velho Mundo haja uma tradição que venera as obras da Antiguidade, as estude e difunda os conhecimentos nelas existentes, tal como ocorre no Brasil, dá-se pouca atenção às consequências próprias dessa reflexão.

Popper indica que os especialistas se atêm, especificamente, nos pareceres dos ícones do campo, ou nas palavras do autor em estudo, (**TWP**, p. xv) “na versão de especialistas”, que por muitas vezes ocultam, em suas interpretações, visões parciais que tendem a velar sentidos possíveis de tornar o estudo do pensamento pré-socrático mais contextualizado.

---

2 *The present book contains various attempts to understand early Greek philosophy, in which I have worked for many years. I hope that these essays may illustrate the thesis that all history is, or should be, the history of problem situations, and that in following this principle we may further our understanding of the Presocratics and other thinkers of the past.*

3 “Excelência”, segundo Jaeger (1995), trata-se do objetivo existencial de qualquer helênico arcaico e clássico, de qualquer condição, isto é, ser o melhor naquilo que é o seu papel, no seu lugar na vida, de modo que todos o reconheçam como “semelhante a um deus”, conforme se vê em Sissa & Detienne (1992).

Por conseguinte, esses especialistas evitam reativar as problemáticas e modos de reflexão, que para Popper são tão promissoras para o entendimento em torno de questões filosóficas e científicas contemporâneas.

Embora não se afirme um especialista, Popper propõe-se a investigar os pré-socráticos no original e através da doxografia existente a respeito, vertendo os fragmentos do grego, e analisando as traduções dos especialistas em inglês e alemão, no intuito de beber na origem documental do pensamento racional Ocidental e, aproveitando-se do repertório do campo, que crê ser coerente com sua perspectiva de abordagem.

Nessa medida, identificar o agir e, em específico, o sentir originário da razão, nos inícios do pensamento filosófico e científico helênicos, algumas vezes leva-o a opor-se às interpretações dadas como referenciais pela tradição historiográfica do campo. No entanto, se verifica que Popper dirige suas principais críticas a Kirk, Raven e, posteriormente, a Schofield, em edição revisada após as críticas que faz à famosa obra “Os filósofos pré-socráticos” (1994), dos dois primeiros historiadores da filosofia.

Nessa dissertação tratar-se-á não da totalidade da obra de Popper acima mencionada (**TWP**), mas de partes dela, no intuito de compreender seu apelo ao retorno aos pré-socráticos, analisando-lhe a pertinência do chamado e investigando em que medida é possível identificar, em suas reflexões, as origens arcaicas de suas teses contemporâneas.

Com isso se pretende, então, refletir sobre os ensaios: 1) “*Back to the presocratic*”; 2) “*The unknown Xenophanes: an attempt to establish his greatness*”; 3) “*How the Moon might shed some of her light upon the Two Ways of Parmenides (I)*”; 4) “*How the Moon might throw some of her light upon the Two Ways of Parmenides (1989)*”; 5) “*Can the Moon throw light on Parmenides' Ways?*” (1988); 6) “*The world of Parmenides: notes on Parmenides' poem and its origin in early Greek cosmology*” e o capítulo 7) “*Beyond the search for invariants*”<sup>4</sup>.

## Da dissertação

---

4 “[...] os ensaios 1, “Volta aos pré-socráticos”, 2, “O desconhecido Xenófanes: uma tentativa de estabelecer sua grandeza”, o 3, “Como a Lua pode lançar algo de sua luz sobre os Dois Caminhos de Parmênides (I)”, o 4, “Como a Lua pode lançar algo de sua luz sobre os Dois Caminhos de Parmênides (1989)”, o 5, “Pode a Lua lançar luz sobre as Vias de Parmênides? (1988)”, o 6, “O mundo de Parmênides: notas sobre o poema de Parmênides e sua origem na cosmologia grega inicial” e o 7, “Além da busca das invariantes”. (POPPER, 2002).

Essa dissertação tem como objeto de estudo o pensamento popperiano apresentado em seu livro (**TWP**), obra que o autor dessa investigação crê ser fundamental para a compreensão do pensamento do filósofo, considerando que foi elaborada ao longo dos últimos quarenta e dois anos de vida do pensador.

O livro trata da visão popperiana sobre a interpretação dos fragmentos de alguns pensadores pré-socráticos, de alguns filósofos do período clássico, como Sócrates e de Aristocles de Atenas (Platão) e alguns de seus contemporâneos. Todos com suas teses entrelaçadas com as principais questões de Física contemporânea, como que validadas e apresentadas por Popper como sendo as teses mais em discussão desde a Antiguidade Arcaica e cujas abordagens o filósofo ressalta como ótimas para explicar os gargalos científicos contemporâneos. Em especial, no que diz respeito à Física Quântica.

Segundo Popper, é no período clássico, sob a ação de Aristóteles de Estagira e a sua normatização da Lógica, estabelecendo os princípios indutivos como certeza de acesso a um conhecimento verdadeiro, que ocorreu o fim do racionalismo crítico revisionista da escola de Mileto. Tal teria se dado devido a Aristóteles ter tido sucesso ao sugerir que é possível ao homem, tanto quanto aos deuses, através da indução lógica, ter acesso ao conhecimento verdadeiro e dele ter certeza de sua validade, com base nos procedimentos decorrentes do *elencho*.

Tornada padrão metodológico da ciência, posteriormente a Bacon, a indução seria, segundo Popper, a responsável por possibilitar a aceitação de hipóteses e teorias que não são empíricas, isto é, que são instrumentais, mesmo sendo sabidamente falsas no âmbito científico.

Além disso, a indução enquanto método exclusivo de criação de teorias limitaria, a criatividade e possibilidade de revisões teóricas mais interessantes, pois implicaria a redução dos gradientes hipotéticos, na medida em que restringe a criatividade do filósofo e do cientista à cadência que lhe é própria, limitando-se, assim, o potencial de percepção e abrangência teórica que a dedução possibilita.

Por conseguinte, a filosofia e a ciência, regidas exclusivamente pelos princípios indutivos, levariam ao processo de redução atômica da possibilidade de construção integradora do saber por necessitar, para funcionar de maneira adequada, de ater-se a parcelas cada vez mais limitadas de enfoques para a produção científica tornar-se eficiente. Nesse sentido, a elaboração de visões cada vez mais parciais e incomunicáveis com outros saberes impede a visão do conjunto, restringindo, portanto, a inventividade

teórica a respeito da realidade com a formação de especialistas, cuja visão dos fenômenos a que se dedicam nem sempre é de todo confiável.

Outra questão que Popper assinala estar atrelada à invenção do *elencho* aristotélico e seus desdobramentos, enquanto ruptura da tradição racionalista crítica e revisionista milésia e tradicional helênica, é o problema da verdade.

A partir de Aristóteles a verdade não apenas se torna possível de ser atingida, indutivamente, como também se torna viável o estabelecimento de um critério para o conhecimento verdadeiro, a saber: a demonstrabilidade argumentativa por meio da extensão e compreensão dos conceitos, isto é, a *episteme*.

No livro em estudo (**TWP**), quanto a essa abordagem, Popper propõe que é necessário retornar aos gregos e resgatar-lhes a visão cosmológica do início da criação e exercício da razão. Com base nas teses dos primeiros racionalistas faz-se mister vir a resgatar a competência cosmológica racional, sem a qual, segundo o filósofo, se dá um obscurecimento e limitação do fazer científico e filosófico, através do qual a metafísica se torna um jogo de palavras incoerente para com a realidade das investigações científicas. Conjecturando-se enquanto apenas um vocabulário técnico sem vínculo com a realidade contemporânea e, portanto, desnecessária.

**TWP** trata-se, na opinião do autor dessa dissertação, de uma obra em que Popper assinala a origem de todas as suas principais teses, como o seu princípio de falseabilismo, o seu ceticismo, deducionismo, racionalismo crítico, emergentismo, propencionismo, sua teoria da relação corpo-mente e sua concepção linguística de elaboração da realidade.

No entanto, algo mais significativo emerge das páginas dos ensaios popperianos em análise. É a afirmação de que os principais problemas físicos contemporâneos tiveram sua origem nas teses dos pensadores pré-socráticos e que, embora tenham recebido tratamento filosófico e científico ao longo dos últimos vinte e quatro séculos, em especial através da ciência indutivista, permanecem insolúveis. Nessa medida, embora sejam tão antigos, os desdobramentos moderno e contemporâneo os desenvolveram e os apresentaram à luz dos problemas investigativos contemporâneos, sem vinculações ou relação alguma com um pensamento racional primário e infantil dos helênicos arcaicos.

Popper demonstra a anacronia das proposições contemporâneas, resgatando a concepção de que os pensadores pré-socráticos não são filósofos ingênuos, dos

primórdios da elaboração do modo discursivo racional, na cultura Ocidental. Eles são a matriz teórica que prossegue viva e pulsante nos principais nichos investigativos e que, devidamente combinadas, podem brindar o mundo com inovadoras e audazes teorias. Tecendo provocantes redes conceituais, adaptando as antigas e estruturando novos focos de visada sobre a realidade, cada vez mais e mais verossímeis.

Popper faz coro, nesse sentido, com as afirmações de Shrödinger (1996), que aponta os primeiros pensadores como sendo os únicos cujas teses podem auxiliar na compreensão das questões inerentes à Física Quântica.

Nesse particular, **TWP** é apresentado por Popper não como uma obra de história da filosofia, nos moldes tradicionais que os acadêmicos do campo se acostumaram, lendo ou ouvindo as apresentações e hipóteses interpretativas dos especialistas. Trata-se de uma discussão em torno de uma retomada teóricas das teses dos pensadores pré-socráticos que o autor indica como sendo aqueles sobre os quais ele elaborou o substrato de sua filosofia e epistemologia.

Nesse sentido, não é uma história da razão Ocidental ou uma doxografia levada a efeito por diletantismo popperiano, mas uma revisão de algumas interpretações tradicionais em filosofia e a proposição da leitura de algumas teses pré-socráticas que estabelecem um mapeamento conceitual, capaz de indicar que a epistemologia popperiana está predominantemente fixada nas origens do pensamento racional helênico e não apenas nas reflexões dos períodos moderno e contemporâneo.

Portanto, diferentemente do trato regular, que localiza a filosofia popperiana nos alvares do pensamento Moderno ou Contemporâneo, o próprio Popper indica, demonstra e discute as fontes de suas teses. Com esse exercício filosófico, Popper provoca a necessidade de se retornar à cultura, à sociedade, à história, mas, sobretudo, ao pensamento helênico original, para lhe compreender as intenções e os princípios propostos em sua epistemologia e a razão de apontar-lhes como sendo os únicos a darem encaminhamentos verdadeiramente sustentáveis às questões filosófico-científicas da atualidade.

Com base nos procedimentos e postura de Popper diante dessa obra, o autor dessa dissertação se dá a liberdade de sustentar que **TWP** é uma espécie de “mapa do tesouro”. Obra em que Popper buscou ao longo de sua vida os referenciais teóricos e procedimentos epistemológicos que empregou em toda a sua filosofia. Sem, contudo, aprisionar-se à história da filosofia tradicional, travou conhecimento com seus

contemporâneos e enfrentou os problemas que a filosofia e a ciência de sua época lhe entregou como legado, tecendo, à maneira dos antigos helênicos, sua cosmologia através de seu revisionismo crítico.

#### Popper e a cultura helênica

Na obra em estudo, percebe-se que Popper se posiciona de maneira contrária às interpretações e metodologia de estudo tradicionais em história da filosofia quanto aos especialistas do campo.

Segundo o filósofo, os especialistas não são rigorosos na investigação interpretativa dos fragmentos, embora assinale seu amadorismo quanto ao assunto. Popper indica que as interpretações tradicionais acabam sepultando a originalidade e beleza racional dos pensadores pré-socráticos, em leituras que por vezes se aproximam da exegese, relativa aos interesses privados do escritor, carecendo-se, assim, da isenção que se exige para esses fins. Por isso Kirk & Ravem são constantemente citados por Popper, como exemplos de interpretações tendenciosas a banalizar as reflexões pré-socráticas às raias do infantilmente ridículo.

Indiretamente, sugere, em sua investigação, uma periodização da razão, desde a passagem do pensamento mítico ao racional, de tal originalidade que provoca a necessidade de retorno aos gregos e, sobretudo, aos pensadores pré-socrático, na medida em que sugere que a transição do mito a razão não se deu de maneira mágica nem uniforme.

Na medida em que Popper indica que jamais se interrompeu de todo os vínculos entre os dois modos discursivos (mito e razão), que à época dos pré-socráticos era intenso, indica que a ruptura se deu de maneira mais artificial e política do que naturalmente linguística. O filósofo indica que tal ruptura veio a se dar pela criação do *elencho* aristotélico e ocultados da análise teórica com a posterior ratificação de Bacon.

Do que se depreende, em Popper, que a “passagem do mito a razão” tem períodos que são ignorados na maioria dos cursos de formação filosófica, podendo ser balizados como:

- a) mítico;
- b) pré-racional;
- c) racionalista crítico revisionista;
- d) racionalista indutivista;

e) racionalista indutivista empiricista.

Os quatro primeiros momentos, segundo o filósofo, teriam sido os mais significativos na história do pensamento filosófico e científico, pois, além de serem inéditos na história humana, mostram-se verdadeiramente como que uma ruptura para com o modo de se fazer conhecimento que Popper denomina de “Oriental”.

Esse modo de produção de saberes, segundo Popper, tem como característica principal a preocupação em preservar a imagem de um mestre fundador da sabedoria em questão e por meio de alguma seita e/ ou mística, estabelecem-se os princípios doutrinários que a ordem preserva ao longo do tempo.

Mesmo que ocorram revisões e ampliações teóricas nessa maneira de vivenciar e preservar a sabedoria, essas se dão por meio de “descobertas” ocultas no saber originário e raramente são desligadas da personalidade do fundador. O que vem a apagar, por assim dizer, a participação racionalista crítica do membro da seita por se creditar ao mestre, a fonte inesgotável de saber. O que, para Popper, engessa o pensamento em uma circularidade que dificilmente estimula a criatividade e a razão.

Nesse sentido, o que os especialistas chamam de “milagre grego” (1998; 1989; 1970 e 1967) ou ainda “o iluminismo ou iluminação grega” (2002a), para Popper seria o marco fundador do pensamento filosófico e científico contemporâneo, na medida em que rompe com a tradição oriental e põe como princípio pedagógico básico a metodologia da revisão crítica racional.

No entanto, tal distinção não se dera de maneira abrupta, total ou drástica, mas passou por trezentos anos cujos altos e baixos se mantêm registrados através dos fragmentos dos pensadores pré-socráticos e por uma extensa doxografia posterior. De modo que as relações mito-razão não são apenas evolutivas quanto ao modo de representar e expressar a realidade, discursivamente, mas são amplamente comutativas e associativas.

No sentido de que, além de terem sido o início da razão, mantêm-se se alimentando mutuamente, de modo a tratar-se de algo intrínseco ao exercício metafísico e científico, na elaboração de teorias, enquanto uma das duas faces da moeda linguística que possibilita o lançamento de redes teóricas à realidade, na tentativa de conhecê-la.

No primeiro capítulo, intitulado “Os helênicos e o racionalismo popperiano”, tratar-se-á de se retornar aos gregos, apresentando ao leitor as características da cultura, sociedade, história e pensamento dos períodos arcaico e clássico, sob a metodologia da

história das Ideias, Psicológica, das Mentalidades e Comparada, no intuito de compor o pano de fundo sobre o qual os pré-socráticos estabeleceram seu racionalismo crítico e revisionista. Trata-se de examinar em que medida seu pensar se entrelaça com uma produção discursiva racional, compositora de uma nova maneira de ver o mundo e seus problemas, mas, sobretudo, a indicação de problemas metafísicos e físicos cujo poder continua a desafiar os filósofos e físicos contemporâneos.

Verifica-se que no livro em estudo Popper tenta estabelecer uma reconstrução dos mapas conceituais utilizados pelos autores sobre os quais fundamenta sua epistemologia. Nessa medida, o autor dessa dissertação aplicou a análise das teses popperianas sobre os pré-socráticos com as referidas metodologias, objetivando investigar que teses e em que pensadores Popper estabeleceu a sua base teórica para a elaboração de sua epistemologia.

Sendo assim, verifica-se a contextualização história dos helênicos arcaicos e clássicos, que é inerente à compreensão das teses filosóficas dos pensadores pré-socráticos.

No segundo capítulo, intitulado “O pré-socratismo da teoria do conhecimento de Popper: fundamentos histórico-filosóficos (I)”, proceder-se-á à análise teórica das teses de Tales e Anaximandro de Mileto, Xenófanes de Cólofon e Heráclito de Éfeso, indicados por Popper como sendo as principais referências sobre as quais estabelece sua filosofia e cujas teorias ainda se encontram presentes e provocadoras hoje, nas principais pesquisas em Física e Filosofia.

Nesse capítulo, em especial, verifica-se o entrelaçamento teórico discursivo entre esses pensadores, estabelecendo-se a passagem do mito a razão, do que acima denominou-se a periodização dessa passagem, isto é, a) mítico; b) pré-racional; e c) racionalista crítico e revisionista.

No terceiro capítulo, intitulado “O pré-socratismo da teoria do conhecimento de Popper: fundamentos histórico-filosóficos (II)”, investigar-se-á as teses contidas no poema de Parmênides.

Nesse sentido, “As origens gregas do racionalismo popperiano” trata da abordagem que Popper faz das teses dos pensadores pré-socráticos aos quais afirma estar vinculado teoricamente e em que medida tal apropriação se sustenta como proposta de retomada de uma concepção cosmológica da realidade, da filosofia e da ciência.

## CAPÍTULO I

### OS HELÊNICOS E O RACIONALISMO POPPERIANO

O problema da realidade, da subjetividade ou objetividade helênica arcaica e clássica

A realidade e seu surgimento tal qual se dá ao ser humano é um dos fascinantes problemas contemporâneos do campo filosófico e físico. Problema no qual o encanto provocado pela realidade é emblemático, em especial, quando se leva em consideração os avanços obtidos nos últimos oitenta anos, no que se refere à compreensão da natureza, enquanto produto de fenômenos físico-químico de ordem quântica, das possibilidades da relatividade quanto ao binômio espaço-tempo e às delimitações da consciência, com base nos fenômenos sensório-cognitivos que a neurofisiologia, na denominada “década do cérebro”.

As filosofias que remontam à ideia de subjetividade cartesiana como a referência para que se dê o conhecimento humano sobre a realidade e fundamente a epistemologia, enquanto decorrente dessa tradição, apregoam a incapacidade do sujeito apreender a totalidade da realidade e, essa apreensão se dá apenas através da mediatização semiotizada da e na linguagem, para a elaboração da realidade e das interpretações possíveis de se fazer sobre ela.

De modo que as tendências científicas ao longo do século XX se inclinam ora para um subjetivismo idealista, racionalista e deducionista, ora para um empirismo racionalista, fisicalista e inducionista.

Para Popper, em seu racionalismo crítico, revisionista, emergentista, propensinista e objetivista, a realidade decorre da semiotização que as teias conceituais, elaboradas pelas teorias e hipóteses sobre o mundo são capazes de racionalmente e, portanto, linguisticamente, proporcionar ao homem, sobre o mundo e a realidade, algum conhecimento provisório sobre estes.

Por conseguinte, o modo mais criativo, livre, estimulante e produtivo de se efetivar o conhecimento humano sobre essa realidade, segundo Popper, é o deducionista, racionalista, fundado no objetivismo, pois, segundo o filósofo (2002b), o conhecimento subjetivo deve mais ao objetivo do que este àquele; contrariando, por assim dizer, a tradição epistemológica moderna e contemporânea. Que remonta ao cartesianismo e ao subjetivismo como uma referência elementar ao exercício da

filosofia e da ciência.

De onde retira Popper tal argumento, para compor sua gnosiologia?

Em se considerando verdadeira a afirmação da tradição historiográfica e filosófica de que a ideia de subjetividade, de interioridade e de *Eu* são decorrências das ilações cartesianas e, em se levando em consideração as explícitas declarações de Popper, em (TWP), de que muito de suas teses foram antecipadas pelos pré-socráticos, no século VII-VI a. C., aos quais estudou e de quem as teorias se apropriou, percebe-se que a compreensão da realidade experienciada pelos helênicos quanto à categorização e critérios de validade ou verdade, empregados em sua comunicação e expressão, linguisticamente falando, sugere uma percepção diferenciada da realidade a que Popper se apropriou e incorporou em sua teoria dos três Mundos.

Tal diferenciação encontra sustentabilidade no pensamento popperiano (2002b), em especial, no tocante ao papel que o filósofo atribui à linguagem, enquanto único modo possível da subjetividade do sujeito do conhecimento, desde que estruturada objetivamente, poder vir a interferir e sofrer interferência, simultaneamente, através da mediatização levada a efeito pelo Mundo 2 sobre os Mundos 1 e 3.

Ora, o papel e distinção entre os conhecimentos subjetivo e objetivo são temas caros a Popper em “O conhecimento e o problema corpo-mente” (2002b), na medida em que apresenta a linguagem como um processo biológico evolutivo emergente, desde os animais ao homem.

Em (TWP), quando defende a tese de que Parmênides não é um analista nem um ontologista da linguagem, como é apresentado tradicionalmente em história da filosofia Antiga, mas um cosmologista, trás à reflexão o problema do que estava implícito no filosofar dos pensadores pré-socráticos que proporcionou tamanha profusão de teorias inovadoras que estão em discussão em filosofia e ciência contemporâneas desde a época do eleata.

Para Popper (2002b, p. 26), o conhecimento subjetivo deve mais ao objetivo do que se pensa, pois é por meio da internalização dos esquemas mentais, mediatizados pelos adultos às crianças, enquanto criações histórica e socialmente elaboradas pelas sociedades humanas, que se modela, aos poucos, o que se denomina comumente como “conhecimento subjetivo”.

Para Popper, “conhecimento subjetivo” nada mais é do que “potencialidades inatas, isto é, tendências e disposições”. E não alguma espécie de matriz de

conhecimento privado, cujo acesso privilegiado se dá apenas ao *Eu*, enquanto princípio de interioridade mental autônoma e consciente, diante das experiências sensoriais.

Sem adentrar mais detidamente nesse debate, vale, no momento, reforçar que para Popper existem três mundos, a saber: o Mundo 1, dos elementos e estados físicos da matéria; o Mundo 2, dos estados mentais conscientes e inconscientes e o Mundo 3, dos produtos da mente humana, tais como teorias, hipóteses, etc.

Estabelecem uma espécie de interface estruturante entre as interações simultâneas, verifica-se que a linguagem, em todos os seus níveis, isto é, desde as realizadas entre as partículas, no âmbito subatômico, quântico, até à linguagem escrita e falada, das interações intersubjetivas, em qualquer mídia, é como que o elemento promotor de “teias conceituais” (2006).

Essas teias servem para a composição das leituras biológica, psicológica, cognitiva e social do homem, enquanto sujeito do conhecimento, em suas interações simultâneas e instantâneas dos três mundos, na composição da realidade como é vivenciada individual e coletivamente.

Ora, tal posição, defendida por Popper, se insere em uma disputa ainda inconclusa em história da filosofia Antiga, que trata da questão de como se dava a experiência de realidade helênica arcaica e clássica.

Em um primeiro momento o leitor pode se questionar: “Os gregos não eram seres humanos iguais a nós, biologicamente falando? Não foram os criadores da Filosofia, da Lógica e, por conseguinte, da mesma Ciência que utilizamos hoje? Seria crível a possibilidade de terem desenvolvido algum tipo de experiência perceptual da realidade distinta da contemporânea?”.

Sim. Os helênicos arcaicos e clássicos não são biologicamente distintos dos atuais *homo sapiens sapiens*. Foram os autores originais da Filosofia, da Lógica e ao menos das bases que a Ciência se utiliza hoje e que segundo a tese popperiana (2002a), hoje carece dos impulsos de originalidade e da audácia que motivaram os criadores desses campos do saber humano, ao iniciarem tal empreitada.

No entanto, conforme relatam os debates de uma ampla historiografia da filosofia Antiga, no século XX, parece que os helênicos arcaicos e clássicos verdadeiramente dispunham de algumas percepções da realidade distintas de nossa contemporânea maneira de vê-la.

### Conhecimentos subjetivo e objetivo para Popper e a realidade

Popper se enquadra, segundo se depreende de sua filosofia, no grupo de helenistas que creem que os antigos helênicos eram objetivistas e já anteviam certas manifestações de subjetivismo em suas instituições sociais, isto é, dos que creem que no homem grego arcaico e clássico existe a consciência da coexistência do subjetivismo e do objetivismo, atuando na leitura e estruturação da realidade.

Isso pode ser sustentado, tendo em vista as leituras que Popper (2002a) empreende dos pré-socráticos, que os indicam como suas referências teóricas para a composição de sua epistemologia, tanto quanto por meio de sua explicação sobre as relações corpo-mente (2002b).

Popper (2002a; b) elabora sua explicação da realidade baseado na tradicional maneira dos helênicos arcaicos e clássicos a experienciarem. Segundo o filósofo, até Aristóteles havia a convicção de que ao homem não era possível, em hipótese alguma conhecer a Verdade, mesmo que estivesse enunciando ela. O ser humano não disporia de recursos para se certificar que o que falava era a Verdade sobre a realidade.

Segundo o autor, essa concepção está presente em Homero, em Hesíodo, em todos os poetas arcaicos e clássicos, em Tales, Anaximandro, Anaxímenes de Mileto, em Xenófanes de Cólofon, em Heráclito de Éfeso, em Parmênides de Eleia, em Sócrates e Aristocles de Atenas, em Górgias de Leontinos, em Protágoras, Demócrito e Leucipo de Abdera e nos demais sofistas do período clássico.

O que permite a Popper (2002a) afirmar que, para os antigos, a Verdade era acessível apenas aos deuses. Cabendo aos homens tentar dela se aproximar por verossimilhança e, portanto, a filosofia e a ciência, então, seriam essa busca constante de melhores e melhores explicações da realidade, para mais e mais se apreender algum conhecimento verossímil.

Tudo isso, para Popper (2002b), se dá na e pela linguagem. Elemento que semiotiza e mediatiza desde as partículas quânticas aos atos enunciativos gráficos ou orais entre seres humanos e os demais eventos físicos do cosmos.

Para dar conta da explicação das relações existentes entre corpo-mente, Popper (2002b; 2006) elaborou sua tese sobre a teoria das Ideias de Platão, ampliada e acrescida pelas modalidades explicativas dos filósofos Bolzano e Frege, em que se

afirma como um pluralista de mundos para descrever a realidade.

A composição desta se daria através do interacionismo entre o que denomina de Mundos 1, 2 e 3, a saber: a) o Mundo 1, formado pelos elementos e fenômenos físicos; b) o Mundo 2, formado pelos estados mentais humanos e c) o Mundo 3, composto pelos produtos teóricos e proposicionais da mente humana. Tudo originado e permeado na e pela linguagem, em todas as suas manifestações possíveis.

Sob hipótese alguma Popper nega a existência da subjetividade humana. Apenas afirma que o que interessa para a teoria do conhecimento não é como se pensa ou como o comportamento observável é produzido, o que viria a ser objeto de pesquisa da Psicologia. Para a Epistemologia, o que importa é o conhecimento objetivo, passível de ser formulado em alguma linguagem humana e transmissível intersubjetivamente, à despeito das subjetividades dos interlocutores.

Nesse sentido, portanto, verifica-se que, para Popper, parte de sua teoria explicativa das relações corpo-mente, por meio de seu interacionismo de mundos, mediatizados na e pela linguagem, se estabelece sobre a adesão à hipótese de que os helênicos eram objetivistas com indícios de consciência da existência e ação de sua subjetividade, percebendo-se, por meio disso, que é pertinente classificá-lo junto ao grupo de helenistas que adotam a teoria mista.

#### *Kosmos e phýsis* para os helênicos arcaicos e clássicos

Para que o leitor compreenda bem o teor da proposta popperiana de retorno aos gregos, faz-se necessária a exposição de como os helênicos compreendiam sua realidade através dos conceitos de *kosmos* e de *phýsis*, para que, num segundo momento, se analise o que dessa tradição Popper (2002a) incorporou em sua filosofia.

Os helênicos arcaicos até meados do século VI a. C. não viam a si mesmos enquanto uma subjetividade total e unicamente ativa, em um processo de modelagem unilateral da realidade, em que certa história de vida, peculiaridades existenciais caracterizadas por sua trajetória pessoal e seu *Eu* elaboravam.

Os helênicos eram objetivistas, em sua maneira de compreender suas interações com a realidade, embora soubessem, por meio de seus pares, que sua subjetividade atuava em relação à leitura do real, retratados socialmente através dos olhos de seus concidadãos, enquanto “espelhos de si”, vindo, por conseguinte, a conhecerem-se e a se individualizarem na e pela sociedade.

Nesse sentido, Popper, ao afirmar a objetividade do conhecimento através da existência do terceiro mundo (ou Mundo 3), está condizente com a maneira através da qual os helênicos arcaicos viam o mundo e os fenômenos inerentes a ele.

A visão geral de mundo dos gregos tratava-se de um todo existencial, interativo, orgânico cuja distribuição espacial centrava-se no Lar (lareira doméstica), desta para a Lareira Civil, na acrópole das *polis* e, nessa medida, havia uma visão de mundo sensivelmente distinta da atual.

Tal distinção não se fundamenta apenas devido a hoje ter-se os instrumentais teóricos e empíricos decorrentes dos trabalhos de Giordano Bruno, Kepler, Galileu, Newton e Einstein, a respeito do universo e da Terra, enquanto partícipe do sistema solar. Mas devido à visão física antiga ainda estar profundamente vinculada aos mitos helênicos e médio-orientais, em especial os Hitita, Babilônio, Cananeu (Fenício) e Palestino, como se vê em Cornford (1989, p. 255-418).

Enquanto tal, isenta em grande medida da influenciação judaico-cristã, que hoje predomina no pensamento filosófico e científico Ocidental. Por conseguinte, o quadro cosmogônico que Popper assinala como a necessidade de um retorno aos gregos e, em especial, à maneira cosmológica de compreender a filosofia e a ciência implica, de algum modo, a necessidade de investigar, comparativamente, as rupturas e continuidades inerentes à tal retomada, como se vê adiante:

a) todo o *kosmos* é divino, isto é, cada força e elemento cósmico têm uma personalidade antropomorfizada, com função específica, vinculada essencialmente a sua genealogia e precedência na ordenação divina do panteão helênico, conforme assinalam Sissa & Detienne (1992). O que implica dizer que, ao se falar de teogonia, em poetas como Homero (1978a; b) e Hesíodo (2007; 1996) equivalia-se a falar sobre física, em termos contemporâneos.

No que se refere a isso, não se verifica em Popper (2002a) qualquer menção direta ou indireta quanto à divindade do universo, no entanto, percebe-se que, sob a ótica da física contemporânea, a visão mecanicista vem sofrendo certas reformulações que implicam um processo de ecologização biológica da visão de mundo. De certa forma condizente com a maneira tradicional dos Antigos vivenciarem o *kosmos* e a *phýsis*;

b) embora nos primórdios da filosofia houvesse pensadores que propuseram a esfericidade da Terra, como no caso de Empédocles de Agrigento, no fragmento 29, de

Hipólito, “Ref.” VII, 29, 13 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 308-309), o comum dos helênicos aceitava a ideia de que a Terra era uma espécie de disco circundado pelo deus *Okeanos* (rio Oceano), cujas raízes se alongavam pelo *Hades* (mundo dos mortos) até ao Tártaro, onde a Terra tinha fixas suas raízes, à semelhança de uma árvore.

Na parte superior, havia um hemisfério denominado *Ouranos* (o deus Urano), a distância entre o ápice de *Ouranos* e *Gaia* ou *Gé* (a deusa ou mãe Terra), denominado *Aér* (o deus Ar), acima da abóboda de *Ouranos* haveria o *Aither* (o deus Éter), cintilante. Onde os deuses olímpicos, as estrelas fixas e as nuvens existiam, conforme se vê em Homero, na “*Ilíada*”, VIII, 13 (fala Zeus), XVIII, 607 (Hefesto), Heródoto IV, 8, em sua “*História*”, Hesíodo, em sua “*Teogonia*”, 726 (*Tártaron*) *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 3-5).

Ora, Popper (2002a, p 14), a nada disso se refere e até onde se sabe, em nenhuma de suas obras, dá indícios de uma tentativa de recuperação de qualquer visão mítica a respeito do mundo.

No entanto, ele discute a questão da epistemologia e história da ciência empirista, criticando esses campos, alegando serem altamente influenciados pelo que denomina de “mito baconiano da indução”. Para o autor, seria “a teoria segundo a qual o conhecimento procede mediante **conjecturas e refutações**”,<sup>5</sup> partindo-se de observações para passar lenta e cuidadosamente às teorias.

Popper (2002a, p. 9) afirma que os pré-socráticos não eram empiristas e não partiam da observação para posteriormente induzirem suas teorias sobre o mundo. Ao contrário, devido à tradicional vivência mitológica, decorrente de mais de trezentos anos de cultura oral e suas tecnologias mentais, o homem grego conjecturou explicações sobre os fenômenos de toda a ordem. Partindo de deduções nas quais Popper indica que “Encontramos ali ideias fascinantes e audazes, algumas das quais, são antecipações estranhas e dignas de pasmo dos resultados modernos [...]”<sup>6</sup>.

Ou seja, Popper indica que, embora os pré-socráticos inicializaram uma nova modalidade linguística de representação da realidade, a saber, a razão, permaneceram vinculados à tradição mítica e seus métodos de investigação, a saber: a proposição de

---

5 “[...] believe in the Baconian myth of induction: the theory that knowledge proceeds by way of **conjectures and refutations**.”

6 “[...] we find bold and fascinating ideas, some of which are strange and even staggering anticipations of modern results [...]”.

conjecturas, de teorias, de hipóteses explicativas que em si tratam-se de deduções a respeito de tudo.

Nesse sentido, Popper (2002a, p. 9) afirma que:

[...] Tão pronto como nos damos conta de que todos os enunciados científicos são hipóteses, suposições ou conjecturas e de que a imensa maioria de tais conjecturas (inclusive a do próprio Bacon) resultaram ser falsas, o mito baconiano se torna irrelevante. Com efeito, carece de objeto arguir que as conjecturas da ciência (tanto as que não demonstraram ser falsas como as que ainda se aceitam) partem todas delas da observação.<sup>7</sup>

Portanto, nessa perspectiva, pode-se perfeitamente afirmar que Popper se vincula à tradição racionalista revisionista pré-socrática, na medida em que compreende que o conhecimento verdadeiro e demonstrável (*episteme*) não passa de uma conjectura.

Na razão direta da assunção dessa tese, infere-se que os saberes ventilados tanto na linguagem mítica quanto na racional são provisórias maneiras de tentar alcançar qualquer proximidade do que seja a realidade e, portanto, são legítimas, cabendo à experiência, método que não se empregava na Antiguidade, corroborar a verdade provisória até nova conjectura, melhor apreensível linguisticamente;

c) Tal qual a Terra é simétrica em relação ao *kosmos*, os homens e suas famílias se posicionam simetricamente em relação à *phýsis*, isto é, assim como a Terra é o centro do *kosmos* (teoria geocêntrica), os homens se agrupam ao redor do pai e mãe de família.

No quadro social familiar helênico, o primogênito do casal principal do agrupamento familiar e sua esposa são considerados os sacerdotes do grupo, como se vê em Coulanges (1998, p. 7-38). Esses assumem, na simbologia mítica, conforme demonstrado por Vernant (1990, p. 18; 114; 151-191; 203-205; 230; 245; 249; 253; 270; 313 e 323), a identificação aos deuses *Héstia* e *Hermes*, divindades que representam a distribuição social e psicológica dos afazeres em relação aos sexos, na Hélade.

As famílias, por sua vez, agrupam-se em frátrias e genos em relação ao que se denominava *Héstia koiné* (Lareira Cívica), na Acrópole. Portanto, o espaço e a vida familiar, civil e religiosa são geometricamente simétricos, como se vê em Vernant (1998, p. 65-80) e Coulanges (1998, p. 7-38).

Para os helênicos arcaicos e até aos clássicos havia um forte vínculo geométrico

---

7 “[...] Once we realize that all scientific statements are hypotheses, or guesses, or conjectures, and that the vast majority of these conjectures (including Bacon's own) have turned out to be false, the Baconian myth becomes irrelevant. For it is pointless to argue that the conjectures of science – those which have proved to be false as well as those which are still accepted – all start from observation.”

e simbólico entre o casal principal da família, representados pelo patriarca e a matriarca, os ancestrais falecidos, os deuses olímpicos, a organização hierárquica por ordem de nascimento masculina e o posicionamento do grupo em círculos identitários mais amplos como a frátria e o genos ao redor da *polis*.

Ao mesmo tempo o Lar fixa os membros diretos da família do patriarca ao solo. A *Héstia koiné* é o espaço sacro que em comum fixa os grupos familiares em torno da Lareira comum.

Perceba o leitor que tal visão espacial do mundo reflete-se diretamente nas concepções cosmogônicas e cosmológicas dos gregos arcaicos, instaurando uma proporcionalidade geométrica entre o micro e o macro *kosmos*.

Quando Popper (2002a, p. 7-25) defende a tese de se retornar à concepção cosmológica helênica de filosofia e de física sugere, por conseguinte, que a realidade que se mostra acessível à exploração conjectural racionalista é proporcional em acessibilidade ao sujeito do conhecimento, na medida em que este se esforça por tecer novas hipóteses e teorias que possibilitem melhor apreensão a ser contraposta à experiência, enquanto modo de validação provisória.

Isto se dá e só é possível de se efetivar, em razão do princípio de geometrização, pelo qual o ideal de *sophrosýne* (justa-medida), ao ser inserido na Hélade do século VIII a. C., proporcionou ao grego a autoconcepção de si e do mundo, enquanto harmonia (*kosmos*).

Nessa perspectiva, necessariamente o *kosmos* estava em relação proporcional e geometricamente engendrada, cabendo ao sujeito do conhecimento lançar as redes teóricas para inferir-lhe a estrutura que, por força intrínseca, tinha em si o modelo existencial, objetivo a ser enunciado.

Portanto, percebe-se que Popper, em sua visão racionalista, liga-se a essa tradição helênica, parte de uma vivência epistemológica que infere uma realidade oculta à observação sensível, mas que, ao ser objeto de teoria, nada mais era do que uma opinião, isto é, uma conjectura sobre a realidade;

d) A *polis* (cidade-estado) era uma reunião de aldeias que se identificavam em torno de uma Lareira comum, um ancestral comum, um totem ou mito de origem em comum.

Gerada sob a concepção geometrizada do ideal de *sophrosýne*, a *polis* fazia parte da *phýsis* e, enquanto tal, embora fosse considerada pelos helênicos um modo de vida

superior ao dos bárbaros, mesmo assim os gregos não reputavam a si qualquer dignidade superior à animalidade dos seres naturais (*physikoi*).

O homem helênico, embora se sentisse em um nível de existência superior aos humanos de outras etnias, via-se como parte intimamente integrada da *phýsis* e partícipe de seus movimentos.<sup>8</sup>

A forma pela qual os helênicos se compreendiam, isto é, partícipes interativos da natureza (*phýsis*), vincula-se a uma concepção de homem ecologicamente condizente com a teoria da evolução a qual Popper (2002a, p. 223-250), em certa medida se vincula.

Conforme afirma o filósofo, o homem, sua mente e seus produtos (Mundos 1, 2 e 3) são elementos naturais emergentes dos movimentos do universo;

e) Nesse sentido, considerando-se que o grego era um ser natural, integrado aos movimentos naturais do *kosmos*, a sua concepção de mundo. Conforme atesta Coulanges (1998, p. 7-36), era animista e vinculada às ideias de metempsicose,<sup>9</sup> crença elementar e popular entre todos os povos antigos e, em especial, da região do Mediterrâneo, como se verifica em Harrison (1912, p. 260-444), Eliade (1992; 1967, p. 95-438), Brillant (1920, p. 82-118), Sissa & Detienne (1990, p. 233-244) e Burkert (1993, p. 369-418).

Compreende-se que, nessa maneira de perceber e interagir com a natureza não mecanicista do homem, mesmo sob uma ótica materialista, a tradição da metempsicose sugere a existência de algo que lhe é simultaneamente imanente e transcendente, a saber, a ideia de “alma” ou de “mente” e dos fenômenos a ela atribuídos.

Popper (2002a, p. 223-249) limita-se a expressar as ideias pré-socráticas quanto

---

8 É importante observar que a concepção tradicional de espaço helênica é a de “mundo”, enquanto “cosmos”, isto é, conforme Isidro Pereira (1990, p. 330): “ordem, boa ordem [...] disciplina, organização, constituição, mundo, [...]”. Nesse sentido, é um mundo fechado cujo centro é a Terra. No entanto, como se observa em Mondolfo (1968, p. 17-56), o entendimento de que o mundo era fechado, centro do *kosmos* cercado pelas denominadas “esferas de cristal” não inferia a inconsciência quanto ao conceito de “infinito”, pois os gregos, povo dado ao comércio marítimo, tinham a experiência de estar em alto mar sem qualquer referência à terra. Possuíam, outrossim, a compreensão da extensão do ar por sobre a Terra e a de profundidade desta. Portanto, ao termos “fechado” aqui aplica-se o sentido implícito de incomensurável, embora teoricamente, segundo as cosmogonias e cosmologias pré-socráticas constata-se a concepção de espaços limítrofes após certas incomensurabilidades.

9 É uma doutrina primitiva animista, que segundo Durkheim (1989) e Eliade (1978), acredita na existência da alma humana, sua pré-existência e sobrevivência ao fenômeno da morte. Porém, uma característica marcante dessa concepção reencarnacionista é a possibilidade da alma humana renascer sucessivamente em qualquer forma natural, desde o reino mineral até ao homem. Essa explicação é ratificada por Burkert (1993, p. 563-572) que analisa o orfismo em pleno desenvolvimento social da Atenas do século IV a. C..

à alma em seu Ensaio 8, intitulado “Comentários sobre a descoberta pré-histórica do *Eu* e sobre o problema mente-corpo na filosofia grega inicial”. Nele, Popper assinala que o conceito de alma (mente) confunde-se com a história da imagem de universo, indicando em sua teoria como sendo o correspondente ao denominado Mundo 2, isto é, a dimensão da mente humana e de seus estados.

Estes geram, em contato com o Mundo 1, o mundo dos objetos físicos, o que Popper (2002b) chama de Mundo 3, ou seja, a dimensão que é composta pelos conceitos, ideias, teorias, hipóteses, etc.

Por sua vez, os elementos do Mundo 3, que em si constituem os elementos referenciais para a elaboração das redes cognitivo-linguísticas que possibilitam desenvolver conjecturas mais ou menos verossímeis sobre a realidade, são constantemente alimentadas pelas mediações entre os Mundos 1-2, tanto quanto em si e por si geram novos problemas não previstos pelos sujeitos do Mundo 2.

Nesse particular, observa-se que Popper (2002a, p. 223-270) retorna a tradicional maneira antiga e helênica de conceber o homem, como uma alma (mente), em franca relação com a realidade por meio das semiotizações elencadas através das interações e de-terminações produzidas entre os Mundos 1, 2 e 3, acentuadamente fundamentado em Platão de Atenas;

f) Em relação à concepção de tempo, os helênicos também se distinguem da visão contemporânea de maneira radical.

Vinculando-se mais especificamente à sua tradição indo-europeia, consistindo sua percepção temporal em um círculo fechado, disposto em Idades, que, de maneira cíclica, decrescente, degenerativa, se relacionam ao estado do mundo (*kosmos* e *phýsis*), da Idade do Ouro até ao Caos<sup>10</sup>, a partir do qual tudo se reinicia em um eterno retorno.

Para Popper, na medida em que se faz necessária a retomada de uma concepção e abordagem cosmológica da filosofia e da ciência, concebe-se que o que se põe em jogo são percepções explicativas da física, que são orgânicas, complexas e interativamente conexas.

Isso faz com que a visão mecanicista de mundo venha a falir, na medida em que reduz o conhecimento a compartimentalizações especializadíssimas, que inviabilizam um saber harmônico, isto é, “*kosmico*” a respeito da realidade.

---

<sup>10</sup> *Kaos*, em grego significa “abismo insondável”, conforme Frisk *apud* Brandão (1998, p. 184), divindade primordial do *kosmos* helênico que é prolífico, gerando os deuses *Gaia*, *Tártaro* e *Eros* (1998, p. 185).

Ora, para se validar a proposta de Popper, faz-se mister uma concepção de tempo que condiga ao modelo de visada cosmológica helênica e, nesse sentido, a “linha do tempo” judaico-cristão-muçulmana é inadequada para tal fim. Em especial, no tocante às consequências da teoria da relatividade a qual Popper adere ao pensar einsteniano da tridimensionalidade e equiparação do espaço-tempo, como se vê em Popper (2002a, p. 146-222).

Portanto, nesse sentido, identifica-se a vinculação de Popper a essa maneira especial dos gregos conceberem o tempo, embora destituído da simbologia do mito hesiódico das raças;

g) Em se considerando a influência das seitas dos Mistérios, da filosofia pitagórica e, sobretudo, do pensamento de Elêusis, manifesto em Sócrates de Atenas e, posteriormente, em Arístocles de Atenas (Platão), pode-se modificar de maneira enfática a concepção helênica. Embora a história afirme que ambas as concepções coexistiram, por aplicação do método das histórias comparada, psicológica, das ideias e das mentalidades, pode-se afirmar que a concepção platônica de *kosmos* e de *phýsis* se constitui em paradigma filosófico no período clássico (século IV a. C.) até meados do século XIII da Era Cristã.

Apenas após essa época, quando então iniciou o enfraquecimento da filosofia platônica na Igreja Cristã (principalmente com o desuso do “Timeu”), e deu-se o ressurgimento do pensamento aristotélico, conforme atestam Reale & Antiseri (2009, p. 530-610) é que se verifica o desprestígio gradual de tal concepção.

Pelo que se depreende de Popper (2002a, p. 223-249 e 2002b), pode-se afirmar que ele é um “pluralista de mundos”, ao propor sua teoria dos três Mundos. Essa tradição vincula-se, segundo ele, à tradição cartesio-platônica do dualismo, que é atribuído a Platão, na história do pensamento.

No entanto, percebe-se que Popper, em um viés pluralista e interacionista, vai ao encontro tanto da tradição popular helênica quanto da tradição pitagórica, socrática e platônica da alma. E nesse particular, a alma é algo existente no homem, limitando-se, contudo, ao reconhecimento de sua existência enquanto “mente”.

Popper não entra no mérito das discussões inerentes à preexistência ou sobrevivência da alma à morte do corpo, nem tampouco à controvertida questão da metempsicose ou reencarnação. Porém, na medida em que sugere o retorno aos gregos e a sua visão cosmológica para a revivescência da filosofia e da ciência, no autor aqui

estudado está implicado o problema filosófico da questão das interações entre corporeamente.

Popper (2002b) esclarece sua posição a respeito, uma vez que da existência do Mundo 2 e seu papel semiótico entre os Mundos 1 e 3, por via da linguagem, instaura-se a emergência da problemática ética e da liberdade no âmbito social humano, dando à subjetividade e, por conseguinte, ao conceito de alma, a dimensão de elemento real da natureza, devido à factualidade dos elementos do Mundo 2.

Por conseguinte, dado o exposto, o pensamento helênico arcaico ao qual Popper (2002a) convida a se retornar se caracterizava por um perfil psicológico dos sujeitos do conhecimento que se configurava numa centralização existencial em torno da fogueira doméstica. Esta era uma espécie de portal dimensional de contato entre os vivos, os mortos e os deuses olímpicos, por meio dos cultos do Lar e dos mortos. Cujas perspectivas instaurava a divisão social e sexual do trabalho, pelo o que se dava, através dos mitos de *Héstia* (Lareira doméstica), papel do feminino e de *Hermes*, o deus ladrão e comerciante, papel do masculino.

Esses deuses, respectivamente correspondiam às funções sociais da mulher (mãe de família) e do homem (pai de família), conforme se vê em Vernant (1990, p. 27, 30-35, 66, 69, 80-81, 88, 95-98, 103, 113, 119, 120, 126, 143 e nota 53, 144, 297 e 345), em Coulanges (1998, 7-34), Burkert (1993, p. 333-334 e 307-312) e Proveti Jr (2007, p. 50).

O que hoje é chamada de “natureza” denominava-se *phýsis* e esta, por sua vez, instaurava-se no mundo, compreendido enquanto *kosmos*, isto é, “ordem”, “organização”.

A *phýsis* era compreendida como um ser vivo, orgânico, cujo motor era a alma humana, entendida como *psyché*, conforme se vê em Proveti Jr, (2007, p. 16, 39, 84, 103-107 e 112; 2000, p. 11). Isto é, um ser natural, preexistente ao corpo humano, modelador desse corpo, vitalizado-o, sobrevivente à morte deste, incorpórea e que transmigra em várias personalidades humanas ou pelos reinos animal, vegetal e mineral.

Segundo a tradição dos mistérios, essa transmigração se dava através de ciclos de dez mil anos, conforme dados relativos à metempsicose, estudados em Taylor (1970), Kirk, Raven & Schofield (1994), Giordani (1972), Eliade (1978), Coulanges (1998, p. 7-34), Vernant (1990), Proveti Jr (2007, p. 60; 2000, p. 13 e 66) e Platão (2010; 1996 e 1980).

Vale ressaltar que, nesse paradigma existencial originador da razão, enquanto *logos*, o que aqui se convencionará chamar de “dimensões existenciais da *phýsis*”, ainda havia a dimensão dos deuses, que, segundo Detienne & Sissa (1992), eram como partícipes simultaneamente naturais. Isto é, forças da natureza e forças políticas, pois o espaço natural representado pela *polis* não era radicalmente oposto a *phýsis* e tinha seu lugar no *kosmos*, sendo, inclusive, objeto de disputa dos olímpicos, como se vê em Vernant, em se referindo à tradição poética helênica (1990, p. 109-140 e 217-244).

No entanto, o que vale ressaltar nisso é que a alma humana era considerada semelhante aos deuses em sua constituição essencial, segundo Platão, no “Timeu” (2010), engendrada pelo deus, na mesma época que os deuses olímpicos e de materiais parcialmente semelhantes.

Na visão do ateniense, os deuses teriam sido feitos de matéria divina e esta, quase ao findar-se, fora utilizada na composição da alma humana. O restante, isto é, o corpo humano, teria sido engendrado de matéria perecível, como é confirmado em Vegetti em seu texto sobre “*El hombre y los dioses*” (VERNANT, 1995, p. 289-322).

Portanto, segundo Burkert (1993, p. 525-633), a alma humana transmigraria com o objetivo de alcançar a *arete* (a excelência) existencial, no perfeito cumprimento do seu papel na vida, divinizando-se para atingir a ruptura dos ciclos da metempsicose, conforme atesta Platão, no “Fedro” (s/ da).

O não atingir da *arete* implicava, necessariamente, a reencarnação dessa alma. Na tradição dos mistérios também se observam referências a esse respeito, isto é, a alma renasceria em formas naturais e sociais menos valorizadas até se tornar apta novamente à divinização, renascendo como homem helênico livre.

Nesse particular, Platão realmente inovou a tradição, dando uma clara e translúcida teoria da alma, de suas relações com o corpo, da cognição humana, das sensações, da escatologia quanto à origem e destino pós-morte e traçou uma verdadeira geografia da *phýsis*, pondo a alma (*psyché*) na posição de elemento físico motor, livre, interativo, racionalizável e realista do *kosmos*. Instanciando-se e à natureza, através da linguagem, concedendo-lhe existência, semiotizando-a na e através da linguagem.

Na razão direta do esforço contemplativo das Ideias, na medida em que a alma humana não mais necessitasse reencarnar e mesmo encarnada, procedesse a sua divinização na conquista da *arete*, romper-se-iam os ciclos reencarnatórios e, segundo Platão, no “Fédon” (1996), as almas iriam para a “Ilha dos Bem-aventurados”, não mais

carecendo de reencarnar, como foi estudado por Proveti Jr. (2007, p. 79-80).

Mediante o exposto através da análise comparativa entre a tradicional e filosófica visão helênica arcaica e, parcialmente, em Sócrates e Platão, clássica, com o pensamento de Popper (2002a), compreende-se que o paradigma grego de natureza em muito é aproveitado por Popper em sua filosofia.

No entanto, dado algumas omissões do filósofo quanto a sua clara posição, por exemplo, em torno de como se processaria a organização dos processos mentais e disposições subjetivas, linguisticamente na semiotização dos Mundos 1 e 3, percebe-se que a identificação específica das teses do pensador com a tradição arcaica helênica fica parcial em alguns pontos e, noutros, explícita.

Para se completar o enquadramento paradigmático sobre o qual a filosofia grega foi criada e segundo o qual Popper assinala como passível de restituir à filosofia e à ciência sua vitalidade e originalidade, retornar-se-á à questão da visão helênica do tempo à época.

Tal revisão se faz necessária, pois em termos de física contemporânea não é mais possível pensar o tempo sem o espaço. Portanto, faz-se urgente aprofundar-se na questão temporal grega, no intuito de compreender em que medida tal resgate pode coadunar-se com a visão contemporânea de tempo, proveniente da física.

#### A concepção de tempo para os helênicos

Em sua visão, o tempo era eterno, circular, degenerativo, autoiniciante, não cronológico e teofânico, a partir do que chamavam de “Idade do Ouro”, seguida da de “Prata”, da de “Bronze”, da do “Ferro”, da dos “Heróis” e finalizado pela do “Caos”, que tudo esvazia para ser reiniciado o sistema. E, a partir do “Caos”, pela “Idade do Ouro”, conforme se vê em Vernant (1990, p. 23-104) e em Hesíodo (2007), com seu “mito das raças” se repetia *ad infinitum*.

Em se considerando que Tempo (*Chronos*) e o espaço (*Gaia*), a Terra, compunham um todo harmônico, gerados assexuadamente por *Caos*, conforme afirma Hesíodo (2007), partícipes da *phýsis*, no *kosmos*, na visão tradicional helênica. O tempo estava estreitamente jungido à concepção de espaço, uma vez que seguiam os fluxos naturais da *phýsis* no *kosmos*, eram entendidos como a totalidade sistêmica acima descrita.

Nesse sentido, pode-se afirmar, indubitavelmente, que a concepção física grega

de tempo se assemelha em muito à proposta pela teoria da relatividade einsteiniana, vê-se em várias obras poéticas, jurídicas ou filosóficas o não descolamento entre tempo-espaço. Isto é, tal concepção de natureza e tal vivência não possibilitam uma visão distinta entres essas divindades/ forças *kosmicas*, tal qual a decorrente da tradição judaico-cristã-muçulmana, o que existe é o *kosmos* e ele é a totalidade do existente. O que se dá no *kosmos* se dá num tempo não cronológico, mas cósmico e, por conseguinte, um tempo que é relativo ao momento teofânico que se apresentava, ao invés de absoluto e cronológico.

Dessa maneira, percebe-se a diferença paradigmática da concepção de mundo helênica, com o que Popper (2002a, p. 7-33) assinala, enquanto “visão cosmológica”. Aqui deixando-se de problematizar a visão cosmogônica que servira de matéria-prima à modelagem do pensamento racional, por adaptação e elemento de distinção da sabedoria oriental, conforme se vê em Cornford (1989, p. 255-418), em Jaeger (1995, p. 190-229), em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 1-70) em Vernant (1998, p. 81-94), em Snell (1992, p. 247-304) e em Lévêque (1967, p. 232-234).

A atitude originária dos criadores da razão estava submetida a esse paradigma existencial e cognitivo. Vale lembrar que, oriundos de uma cultura oral, recém reinserta nas práticas e questões inerentes à escrita, conforme se vê em Havelock (1996, p. 187-219 e 233-327), os gregos tinham na palavra-eficiente, cantada e dançada, na memória sacralizada (culto de *Mnemosýne* e das Musas) e nos efeitos visuais projetados pela audição no intelecto, sua base e critério de verdade possíveis aos humanos. Isto é, um conhecimento que era encarado como verossimilhante e não uma Verdade em si.

Além disso, visto enquanto *Eu* aberto na e pela *phýsis*, a visão cosmológica do mundo, de sua participação, enquanto sujeito que vem a conhecer-se somente através do olho do outro e do que este diz sobre ele, como se vê em Segal (1995, p. 211-246), gerava a firme convicção de que isso nada se sabe com certeza, a não ser que se conjectura sobre a verdade. Pois *Alétheia* (a Verdade) é apenas acessível aos deuses e as *Mousai* (Musas), as divindades que podem ou não falar a verdade a respeito de todas as coisas, como se vê em Detienne (1998, p. 48-84 e 1988, p. 13-14; 15-23; 33-138) e em Proveti Jr. (2011a, p. 12; 21; 24; 25; 28 e 29).

Logo, o pôr questões como as que Popper (2002a, p. 7-33) indicou sobre “como sei” eram inimagináveis à época e, portanto, não cabíveis a uma filosofia e ciência que

pretendam se aproximar da verdade sobre o mundo, sobre a humanidade e sobre a possibilidade de como se sabe algo sobre essas coisas, de maneira ampla e irrestrita.

Isso se justifica devido a ser impossível aos helênicos daquela época se observarem enquanto “sujeito do conhecimento”, totalmente cômicos da atuação da leitura linguística que sua subjetividade fazia diante de um “objeto de conhecimento”.

Tal comportamento só pode ser viável, na medida em que além de ter consciência da ação decodificadora e linguística de sua subjetividade, da interioridade ou do *Eu*, este percebe-se enquanto distinto da natureza e, em tal condição, capaz de vê-la enquanto “um outro” diferente de si.

Por outro lado percebe-se que a instauração do método indutivo, enquanto procedimento essencial à prática científica e filosófica contemporânea, método de demonstração da *episteme*, compreendida como “conhecimento verdadeiro e demonstrável” e, portanto, possibilitador de questões semelhantes às assinaladas por Popper, infere a possibilidade de “coisificação” da natureza e de si, enquanto simultaneamente sujeito-objeto do conhecimento, além de uma nova modalidade de compreensão da razão.

Não mais no sentido crítico, como o *logos* helênico (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p. 350), mas razão, no sentido calculador, como se vê no conceito de razão utilizado hodiernamente, que tem sua base etimológica no termo latino *ratio* (FARIA, 1967, p. 843).

Em estudo a respeito do significado e usos dos termos *logos* e *ratio*, detecta-se que o primeiro se dá com os helênicos, criadores da razão, da filosofia e outros modos de expressão racional, no sentido acima enunciado quanto à maneira específica dos gregos se verem e se relacionarem com a *phýsis* e com o *kosmos*.

Por outro lado, o segundo sentido ocorre com os romanos, que, após se apropriarem da razão helênica a seu modo, por meio de sua peculiar maneira de existência e caprichos históricos, por meio dos quais o Ocidente se consolidou como atualmente se percebe, que a razão passou a ser uma função que “coisifica” o homem e a natureza.

Isso só se torna possível agora, sob o viés de elementos distintos às categorias iniciais da criação do modo discursivo racional, pelos helênicos, com a proeminência e privilégio, por dignidade do uso da razão ao homem, enquanto instrumento, atributo ou função exclusiva mediante a natureza, dado a incisiva influência judaico-cristã-

muçulmana sobre o conceito de *ratio*.

Ora, para Popper (2002a, p. 7-33), a tradição racional que decorreu da criação da indução, enquanto instrumento lógico e, portanto, linguístico do homem, como um atributo de sua alma, de seu espírito, que o ajuda a ter bom senso, a desenvolver a habilidade de julgar as coisas e situações, segundo os princípios da “luz natural” e que afiança a possibilidade do homem, enquanto sujeito do conhecimento, gerar conhecimento por uma espécie de “enciclopédia conceitual”, tem como objetivo quantificar e descrever os elementos da natureza com base na observação e na experiência.

Isso só é possível na medida em que a conexão do sujeito do conhecimento, em sua dignidade, o torna diferente e superior à totalidade natural, como ocorre na visão latina da razão filosófica, mesclada à tradição da dignidade humana perante seu Criador (Jeová, Deus ou *Halah*), nas cosmologias provenientes das cosmogonias do judaísmo, do cristianismo e do islamismo.

Hoje, tais tradições estão operantes e predominantes nas versões cosmológicas Ocidentais, mesmo as mais declaradamente materialistas, pois partem dos paradigmas temporais elementares às referidas tradições filosófico-religiosas.

Assinalar essa distinção entre os usos da razão helênica e romana-judaico-cristã-islamizado-cientificizada é um dos objetivos de Popper (2002a, p. 8), em se considerando que o filósofo afirma que a crença Ocidental na possibilidade da razão proporcionar um conhecimento sobre o mundo, a humanidade e sobre o próprio conhecimento não emerge de observações sobre “como sei que isto é uma laranja” ou “Como sei que um objeto que agora percebo é uma laranja?”

Ela surge de questões propostas por homens que se enxergavam na razão diretamente proporcional do que seus feitos, condizentes para com a *arete*, estimulavam os seus pares e *rapsodos* a cantarem e dançarem o que fizeram, preservando-os de serem engolidos pelo Tempo (*Chronos*) e que se sentiam ligados intimamente a uma visão ampla e irrestritamente una, interativa, orgânica e indistinta com a *phýsis* e o *kosmos*; geradora “(...) de teorias audazes a cerca do mundo” (POPPER, 2002a, p. 8).

Segundo Popper, a ciência está profundamente comprometida nos níveis epistemológico e historiográfico quanto ao que denomina “mito baconiano”, que atesta que a ciência é feita através de observações para que destas, lentamente, se passe às teorias, através do uso exclusivo do método indutivo.

O que é exatamente ao contrário, como se observa em Cornford (1989, p. 3-70 e 173-254), em Hipócrates de Cós *apud* Cairus & Ribeiro (2005, p. 43) em seu “Da natureza do homem”, em Provetti Jr., (2011c, p. 33-34) e Koyré (1991, p. 271-88), que afirmam que o homem antigo até meados da introdução do relógio mecânico, nos séculos XVI-XVII d. C. e a consequente matematização do tempo, sugerida por Galileu, quando indica a matemática como a linguagem inerente à leitura do “livro da Natureza”.

O hábito do experimento controlado não se dava, pois partia-se do princípio da conceitabilidade, apresentada à reflexão por Mondolfo (1970, p. 97-120), para a construção material dos projetos intentados, no que Koyré denomina “o mundo do mais ou menos”.

Portanto, não havia uma preocupação efetiva por parte dos antigos e mesmo no período cristão moderno pré-mecanicista, de levar-se a efeito experimentações para se validarem teorias, como atesta Popper, de maneira dedutiva, racional e crítica, em nível linguístico e lógico, não empírico experimental.

Por exemplo, se fosse necessário a montagem de uma catapulta, concebia-se o projeto, mas não havia preocupação rigorosa quanto à execução da obra. Desde que funcionasse estava provada a veracidade da teoria funcional da máquina, que fundamenta sua operação e finalidades.

Como alegado acima, Hipócrates de Cós, médico-filósofo, foi o primeiro a criticar esse procedimento epistemológico, que emergiu do exercício racional (*logos*) dos helênicos, a medicina antiga, profundamente influenciada pela razão pré-socrática, teve que elaborar uma nova epistemologia de base empírica, para obter a finalidade de seu ofício, a saber: a cura dos doentes.

De certa maneira, essa nova epistemologia continuou sendo hipotético-dedutiva, embora baseada na terapia aplicada aos enfermos. Foi o primeiro campo racional helênico, em se tratando de filiação teórica, que propôs a indução e a experimentação, enquanto método para se consolidar um pensamento verdadeiro e demonstrável, anterior à tentativa de Aristóteles de elaborar a Lógica para se atingir a *episteme*.

Seguramente isenta de sofismas, na Medicina deu-se pela primeira vez a necessidade da confrontação entre teoria e fenômeno no mundo, possibilitando a Aristóteles de Estagira, que era de família de médicos, conforme se vê em Pessanha, em seu “Vida e obra de Aristóteles” *in* (ARISTÓTELES, 1987, p. 10) buscar utilizar-se dos métodos empíricos e observacionais para acessar o conhecimento sobre a realidade.

A construção da Lógica e do método indutivo para a estruturação de um conhecimento descritivo, com pretensões de veracidade demonstrável, teve seu nascedouro na tradição médica, que possivelmente Aristóteles travou conhecimento através de seu pai, Nicômaco.

Para Popper (2002a, p. 7-33), nos inícios da filosofia e da ciência grega, a dedução era o procedimento padrão dos pensadores de então e, em alguns casos, as teorias provenientes dessa gnosiologia se caracterizam como admiráveis antecipações de resultados modernos da ciência, nada tendo a ver com a observação.

O filósofo atesta não se esquecer que o mito baconiano de explicar a razão dos enunciados científicos serem verdadeiros se sustenta sob a afirmação de que a observação é o verdadeiro critério do conhecimento científico.

Mas tal crença só é possível a partir do momento em que Aristóteles fechou-se à compreensão tradicional helênica da verdade ser apenas certa conjectura e que mesmo que essas teorias tenham certo embasamento empírico ou observacional, não dão conta da totalidade de teorias aceitas na ciência contemporânea, tidas como de origem indutiva.

Diante do exposto, põe-se a questão: o que deseja Popper exatamente ao propor o retorno aos helênicos, em sua maneira ousada e original de filosofar, para o assumir de um novo proceder comportamental e metodológico, capaz de inovar os campos da Filosofia e da Ciência, abrindo novas possibilidades de realização no que se refere ao conhecimento que se possui hoje sobre o mundo, a humanidade e o saber que se tem sobre a capacidade de se conhecer algo deste mundo?

Para tanto, proceder-se-á à caracterização popperiana dos pensadores aos quais o filósofo se remete, enquanto referências teóricas de sua própria filosofia, para que, através dessa análise, se possa delinear a pretensão de Popper ao convidar ao retorno aos gregos, enquanto processo de renovação filosófico-científico a ser empreendido.

Tal qual mencionado por Popper (2002a, p. 18), quanto à execução do livro em análise:

Tenho esboçado a história, como eu a vejo, sobre a teoria pré-socrática da mudança. Estou, é claro, bem ciente do fato de minha história (a qual se baseia em Platão, Aristóteles e na tradição doxográfica) confronto em muitos pontos com a visão de alguns *experts*, tanto ingleses como alemães e especialmente com a visão expressa por G. S. Kirk e J. E. Raven em seu livro “Os Filósofos Pré-socráticos”,

Cambridge, 1957. Não posso, é claro, examinar seus argumentos em detalhes aqui, e em especial, nem os seus minutos de exegese das várias passagens, algumas das quais são relevantes nas diferenças entre sua interpretação e a minha. [...] Mas hei de dizer que tenho examinado seus argumentos e não os tenho encontrado convincentes, sendo com frequência completamente inaceitáveis.<sup>11</sup>

Popper, além de não realizar um estudo doxográfico sobre os pré-socráticos, aos quais direciona sua atenção e sobre os quais se acredita que tinha baseado a constituição de sua filosofia, sugere-se, aqui, que seu agir filosófico gerou um verdadeiro sistema filosófico, com pretensões cosmológicas.

Nesse sentido, o que se tem a dizer sobre os pré-socráticos e os indícios conficionais de sua predileção, admiração e sobretudo, para os leitores e estudiosos do pensamento popperiano, os traços do pensamento pré-socrático que foram incorporados e testados durante toda a produção de Popper, até o ano de 1994, são os que se seguem descritos nos tópicos encabeçados pelo pensadores tratados na obra em estudo.

---

<sup>11</sup> *I have sketched the story, as I see it, of the Presocratic theory of change. I am, of course, well aware of the fact that my story (which is based on Plato, Aristotle, and the doxographic tradition) clashes at many points with the views of some experts, English as well as German, and specially with the views expressed by G. S. Kirk and J. e. Raven in their book "The Presocratic Philosophers", Cambridge, 1957. I cannot, of course, examine their arguments in detail here, and specially not their minute exegeses of various passages, some of which are relevant to the differences between their interpretation and mine. [...] But I wish to say that I have examined their arguments and that I have found them unconvincing and often quite unacceptable.*

## CAPÍTULO II

### O PRÉ-SOCRATISMO DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE POPPER: FUNDAMENTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS (I)

Tales de Mileto

Mais do que o criador da Escola Jônica, Tales, para Popper é um pensador fundante, no sentido do iniciador de uma tradição que ainda não se autoconhecia enquanto diferente dos personagens sociais do xamã, do poeta inspirado (*rapsodo*), do adivinho e do médico, tal qual descrito por Cornford (1989, p. 99-206).

Mas mostra-se como um inovador pedagógico que ensaiou os primeiros passos no uso de uma nova maneira de se expressar e de representar o *kosmos* e a *phýsis*, a saber, o modo discursivo racional.

Pelo que se depreende de Popper (2002a, p. 7-32), Tales de Mileto foi um inovador pedagógico que em uma única ação criou um grupo investigativo e revisador dos mitos cosmogônicos da tradição homérico-hesíodica, na nova linguagem, em desenvolvimento em pleno século VI a. C.

Confrontando os dados da tradição poética na e pela linguagem, contrastante do verso cantado e dançado para com a prosa racional, reinterpretou e adaptou mitos de criação helênicos, egípcio e médio Orientais, como se vê em Cornford (1989, p. 305-418).

Nesse laboratório linguístico e cultural que era Mileto, na Jônia, Tales permitiu-se elaborar uma espécie de revisão crítica dos dados mitológicos sobre o mundo, seus materiais constitutivos, forças mantenedoras e seus planos existenciais.

Desenvolveu uma teoria que tentou unificar a multiplicidade dos componentes do mundo em um elemento material arquetípico<sup>12</sup>, a saber, a água<sup>13</sup>.

Teorizou de maneira mista a respeito do que sustenta a Terra, isto é, parcialmente de maneira dedutiva, ao propor que a Terra de fato seria mais do que circundada pelo rio *Okeanos*, como nas tradições de Homero e Hesíodo. Mas na verdade, que ela seria sustentada pela água e, indutiva e empiricamente, quando traçou a analogia entre a Terra e o comportamento de um pedaço de madeira a flutuar sobre a água, em tentando

<sup>12</sup> Do Grego *αρχετυπον*, significando “original”, conforme Izidro-Pereira (1990, p. 84).

<sup>13</sup> A água a qual Tales se refere, em sua cosmologia, não é a água, elemento químico, mas a água como uma das quatro maneiras de manifestação da matéria conhecida na Antiguidade helênica.

explicar o fenômeno dos terremotos.

Compartilhou essas experiências explicativas com seu genro, Anaximandro de Mileto, seus ensaios sobre as releituras racionalistas dos mitos, uma vez que não existem registros de uma tentativa declarada e intencional de destruí-los.

Ao contrário, o que há é uma tentativa de se aproximar mais da verdade, partindo da crença arcaica de que a Verdade pertence aos deuses. Aos homens pode-se apenas se aproximar de conjecturas a respeito da Verdade, isto é, a verossimilhanças, conforme se vê em Popper (2002a, p. 1; 8 e 17), em Detienne (1988, p. 13-14 e 24-74) e Snell (1992, p. 179-194).

Tales inovou, em seu contato com seu genro, a relação estudante-mestre. Essa relação tradicional de cunho oriental estabelecia que a mensagem do mestre deve ser religiosamente guardada e transmitida o mais fiel possível, sem qualquer modificação, de geração em geração.

Para que isso se desse e mantivesse, percebe-se que nessa tradição qualquer descoberta ou modificação feita por algum discípulo é logo atribuída a algum ponto obscuro da doutrina original do mestre que não houvera sido destacada. Anulando-se assim, a figura do discípulo enquanto investigador e, simultaneamente, tornando o corpo doutrinário corrigível e desdobrável sem alardes radicais. O que se verifica quanto o encobertar de erros nas diferenças não dogmáticas, como se observa em Cairus & Ribeiro Júnior (2005, p. 25-38) quanto à tradição médica hipocrática, em que tal modificação pedagógica de Tales não se instituiu.

Com essa atitude, Tales incentivou a liberdade doutrinária racional e, sobretudo, o criticismo do estudante em relação ao mestre, demonstrando, dessa maneira, que a crença tradicional da impossibilidade do homem alcançar a Verdade proporciona mais criatividade e inovação do que a conservação de dogmas, conforme se vê Popper (2002a, p. 21):

Eis aqui um fenômeno único, intimamente conectado com a assombrosa liberdade e criatividade da filosofia grega. Como haveremos de explicar esse fenômeno? *O que haveremos de explicar é o surgimento de uma tradição.* É uma tradição o que permite ou alimenta as discussões críticas entre diferentes escolas e o que resulta ainda mais surpreendente, dentro de uma e mesma escola.<sup>14</sup>

---

14 *Here is a unique phenomenon, and it is closely connected with the astonishing freedom and creativeness of Greek philosophy. How can we explain this phenomenon? **What we have to explain is the rise of a tradition.** It is a tradition that allows or encourages critical discussions between various schools and, more surprisingly still, within one and the same school. [...]. O negrito é usado por*

Para Popper, a atitude inovadora mor de Tales foi inaugurar, através da linguagem revisionista e racionalista da palavra-representação, em prosa, uma atitude que inexistia em toda a tradição da sabedoria mediterrânea, como se observa em Snell (1992, p. 247-324), em que a Verdade ventilada a alguns poucos iniciados nos mistérios dos deuses formava escolas de sabedoria que monopolizavam, com base no argumento da autoridade, o poder decorrente desse saber.

Tales estimulou a Anaximandro a propor uma tese melhor que a sua, a se possível, criticar-lhe a tese e assim como se partia dos mitos cosmogônicos para a elaboração de uma versão racional e crítica, assim incorporou-se na Escola Jônia, como qualidade elementar dos pensadores a ela vinculados, o racionalismo crítico e a proposição de teorias inovadoras, enquanto habilidade pessoal a ser desenvolvida, para garantir a seus membros a famosa *arete* helênica.

Na Escola de Mileto desenvolveu-se uma nova *arete*. Não mais vinculada às disposições dos códigos guerreiros do período micênico, nem tampouco o do cordato cidadão submetido ao império dos deuses, implícito nas leis da *polis*. Mas uma *arete* que une esses dois princípios em torno da postura racionalista crítica revisionista, de posse da consciência de que sobre a Verdade só os deuses a sabem!

É digno de nota informar do alcance que Popper atribui às inovações comportamentais na tradição da sabedoria mediterrânea a qual a Escola de Mileto simultaneamente se une e se distingue, criando, por assim dizer, a distinção entre Oriente e Ocidente, que tão bem caracterizou-se em todos os momentos da história helênica arcaica e clássica, inaugurou uma maneira totalmente distinta dos modelos africano-orientais.

Na maioria das histórias da filosofia e nas obras introdutórias ao pensamento filosófico, a denominada Escola de Mileto é tradicionalmente apresentada em torno de três personagens, a saber: Tales, na posição de fundador; Anaximandro, na posição de genro e continuador da tradição e Anaxímenes, aluno de Anaximandro e último expoente da Escola, como se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 71-221), em Copleston (1995, p. 23-28) e Oliva & Guerreiro (2000, p. 31-58).

No entanto, segundo Popper (2002a, p. 22; 35), as ideias de Tales e de seus continuadores não apenas foram divulgadas por escrito. Parece que todos escreveram

em verso e não em prosa, um livro sobre a *phýsis*. Mas houve outro estudante que se notabilizou por suas ideias e por aprofundar-se no racionalismo crítico.

Colega de Anaxímenes e aluno de Anaximandro foi o jovem Xenófanes de Cólofon, que tradicionalmente é vinculado à Escola milésia na condição de crítico dela, é normalmente apresentado como alguém de outra cidade grega que teria lido e não estudado presencialmente com os pensadores de Mileto.

Em momento mais apropriado serão aprofundados os estudos em torno de Xenófanes, mas é digno de nota tal questão, pois corrige o sentido das interpenetrações teóricas que são apresentadas de maneira fragmentada e descontextualizada em graduações de Filosofia e em obras introdutórias, encobrindo a grandeza de Xenófanes e sua intensa proximidade ao pensamento de Anaximandro.

Bem como à postura crítica de Tales, que por meio do colofense distribuiu-se a Heráclito de Éfeso e a Parmênides de Eleia, em franca contraposição à escola pitagórica, na Magna Grécia, conforme se vê em Popper (2002a, p. 35-36):

Em sua adolescência Xenófanes se tornou pupilo de Anaximandro, nascido em 610 a. C. em Mileto, o maior dos filósofos naturais milésios. Os ensinamentos de Anaximandro tenderam para a cosmogonia e a cosmologia: ele tentou descrever como o mundo se originou e ao fazê-lo, qual era a sua estrutura presente. Sua principal explicação foi clara e radical: substituiu os deuses da mitologia hesiódica, por algo que nós podemos vir a entender pelo estudo natural.<sup>15</sup>

Nessa perspectiva, percebe-se claramente a linha de continuidade que vai de Tales a Xenófanes via Anaximandro, aprofundando a concepção de revisão crítica racional e, sobretudo, aplicando-o às teorias de seus antecessores, às de seus contemporâneos e, curiosamente, a sua própria cosmologia. Postura sensivelmente perceptível nas teses de Heráclito de Éfeso e na de Parmênides de Eleia.

Além de tal posicionamento ético e metodológico na busca da verdade, para Popper (2002a, p. 13): “[...] Tales foi o primeiro que discutiu a arquitetura do cosmo, sua estrutura, planos e materiais de construção.<sup>16</sup> Nesse sentido, percebe-se outra inovação do fundador do racionalismo quanto à versão tradicional de conservação e

---

<sup>15</sup> *In his youth Xenophanes became a pupil of Anaximander, born in 610 BC at Miletus, the greatest of the Milesian natural philosophers. Anaximander's teaching amounted to a cosmogony and a cosmology: he attempted to describe how the world originated and, in so doing, what its present structure was. His principle of explanation was clear and radical: replace the gods, the mythology of Hesiod, by something we can come to understand by studying nature. [...]*

<sup>16</sup> *[...] that it was Thales who first discussed the architecture of the cosmos – its structure, ground-plan, and building material. [...]*

transmissão dos saberes da tribo, os conhecimentos preservados através da linguagem eficiente. Ao aplicar a crítica racional revisionista ao mito, tal ação deu-se de maneira a exigir uma tentativa de aproximar-se de uma concepção mais sustentável e verossímil do que a mitológica oferecia.

Dessa forma, não bastava mais expor como se deram os acontecimentos mitológicos, mas justificar a argumentação torna-se um mecanismo inerente ao uso da palavra-representação, em prosa. Pois essa linguagem permite maior metaforização do que os versos metrificados.

Nesse sentido, ampliou-se a capacidade expressiva, permitindo a Tales elucubrar teses que possibilitaram conjecturas novas a respeito do mundo e sua constituição íntima, sobre o *kosmo* e sobre a *phýsis*. Possibilitou a percepção de que o mundo é a casa ou a habitação do homem, no viés da tradição popular helênica.

Popper informa que de maneira inconsciente a tradição filosófica iniciada pelo milésio estabeleceu, ao eleger qualquer dos princípios adotados pelos pensadores da Escola, enquanto *archai* da *phýsis* (água para Tales, *apeiron* para Anaximandro e ar para Anaxímenes), uma distinção entre a realidade sensorialmente perceptível na empiria e o que viria a ser considerada a verdadeira realidade por trás das aparências.

Essa atitude iniciou, por assim dizer, a questão em torno do problema da mudança, que será tratada de maneira radical por Parmênides de Eleia, influenciando, assim, os campos da Filosofia e da Ciência, em especial o da Física Contemporânea.

Note-se que para Popper (2002a, p. 109), o pensamento racional deu certa “continuidade” ao mítico e do pensamento filosófico estabeleceu-se a vinculação com o pensamento científico, em termos metodológicos, pois:

A especulação filosófica é assumida como tendo sido iniciada com os Jônios: com Tales de Mileto e seu discípulo e parente Anaximandro. E de fato, algumas coisas muito novas foram adicionadas por esses dois. Eles adicionaram a abordagem crítica ou a tradição crítica: a tradição de olhar para um mito explicativo, tal como o modelo explicativo do universo devido a Homero e Hesíodo, com olhos *críticos*. O que a filosofia grega inicial ou a ciência grega inicial acrescenta à criação de mitos é, sugiro, uma nova atitude: a *atitude crítica*, a atitude de mudar um mito explicativo à luz do criticismo. É este exame crítico das estórias explicativas, ou das teorias explicativas, empreendido na esperança de conseguir se aproximar da verdade que eu observo como característica do que pode ser um tanto vagamente descrito como *racionalidade*. E é este exame crítico que explica as mudanças nesses mitos e o surpreendentemente rápido desenvolvimento do mito em fazer o que se parece muito com a ciência. As teorias permanecem especulativas; porém, sob a influência de um rigoroso criticismo, elas

mostram um grau cada vez maior de verossimilhança. A única maneira na qual este desenvolvimento pode ser explicado é pela conjectura que a atitude crítica tornou uma tradição na escola filosófica Jônica.<sup>17</sup>

Portanto, com base nisso, percebe-se que Tales, tanto quanto os pensadores pré-socráticos milésios e, talvez, todos até às reflexões dos sofistas não tinham o mito como algo desprezível intelectualmente.

Como afirma Detienne (1998, p. 91-115), as palavras *mythos* e *logos* (mito e razão) eram sinônimas até meados do século V a. C., como também se pode verificar em idioma Grego, em Izidro-Pereira (1990, p. 380):

μυθος, ου, s., // palavra, discurso// ação de recitar, de dizer um discurso// rumor// anúncio, mensagem// diálogo, conversaão// conselho, ordem, prescrição// resolução, projeto// lenda, conto fabuloso, mito// fábula, apólogo.

Λογος, ου, s. m. (λεγω) // palavra// dito// revelação divina, resposta dum oráculo// máxima, sentença// exemplo// decisão, resolução// condição// promessas// pretexto// argumento// ordem// menção// notícia que corre// conversaão// relato// matéria de estudo ou de conversaão// razão, inteligência// senso comum// a razão de uma coisa// motivo// juízo, opinião// estima, valor que se dá a uma coisa// justificação// explicação// a razão divina [...] (1993, p. 350).

Ora, perceba que a ação do pensamento racional pré-socrático em nada se aproxima com a atual tentativa de distinguir-se o pensamento religioso, fabuloso, do senso comum, metafísico ou científico, mas que até o século V a. C. os helênicos se utilizavam das duas palavras, conforme a situação. Sem distinções entre conhecimento verdadeiro e opinião que sugiram algum valor depreciativo ao mito.

Reforçando-se a tese de Popper que Tales e os demais membros da Escola não tinham a intenção de destruir os mitos explicativos cósmicos ou quaisquer outros, mas sabendo-se incapazes de atingir o conhecimento verdadeiro sobre a realidade do mundo,

---

<sup>17</sup> *Philosophical speculation is assumed to have started with the Ionians: with Thales of Miletus, and his disciple and kisman Anaximander. And indeed, something very new was added by these two. They added the critical approach or the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the model of the universe due to Homer and Hesiod, with **critical** eyes. What early Greek philosophy or early Greek science adds to myth making is, I suggest, a new attitude: the **critical attitude**, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting nearer to the truth that I regard as characteristic of what may be somewhat loosely described as **rationality**. And it is this examination that explains the changes in these myths, and the supersingly rapid development from myth making into what looks very much like science. The theories remain speculative; yet, under the influence of severe criticism, they show a greater and greater degree of truthlikeness. The only way in which this development can be explained is by the conjecture that the critical attitude became a tradition in the Ionian philosophical school.*

do *kosmos*, da *phýsis*, tecer *mythoi* ou *logoi*<sup>18</sup> era uma atividade indistinta, vinculando o futuro filósofo à tradição dos Mestres da Verdade helênicos, como se vê em Detienne (1998 e 1988) e em Cornford (1989, p. 99-206).

Outra característica de Tales, que Popper assinala como marcante e designativa do pensador racional, crítico e revisionista, o futuro filósofo, é o de ser um viajante, em busca de permutas antropológicas, sociais e culturais.

Por conseguinte, tender ao comparativismo crítico cultural, em busca de uma maior aproximação da verdade era a tônica empreendida. Vale notar que tal traço profissional no filósofo é quase um traço identitário, pois a busca do que Popper denomina do “choque cultural” amplia os horizontes de percepção e relativiza as verdades, indicando o multiculturalismo e a liberdade como valores sociais inerentes ao filósofo.

O que é uma postura ainda hoje socialmente aceita, enquanto projeto de formação superior na sociedade Ocidental, isto é, o viajar e conhecer outros países e culturas, para ampliar os conhecimentos que a pessoa possui sobre o mundo e a vida.

Popper (2002a, p. 59), na nota 23 do seu Ensaio sobre “O desconhecido Xenófanes” afirma que Tales seria um ateu, por relacionar o ímã e o movimento que esse provoca com a alma humana, porque tudo o que é animado possui uma alma e ser a alma que gera, na cultura helênica, qualquer movimento na *phýsis* e no *kosmos*, como se observa nos fragmentos de Aristóteles no “De anima”, A2, 405 a 19; de Diógenes Laércio I, 24 e novamente de Aristóteles, no “De anima”, A5, 411 a 7, *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 92-93).

Ora, na citação 23 do supramencionado texto de Popper este afirma:

Houve ateísmo no tempo de Xenófanes. O famoso comentário de Tales sobre os ímãs é ateu no sentido de negar a omnisciência *de um deus pessoal*. Para os ateus, a crítica do antropomorfismo de Xenófanes pode ser comparativamente simples, mas para um povo extremamente religioso, o qual quer um deus pessoal, seu criticismo pode ser uma ofensa imperdoável.<sup>19</sup>

Nessa nota o autor desta dissertação opõe-se ao comentário feito pelo filósofo em torno da questão do “ateísmo” de Tales e, mais especificamente, do de Xenófanes de

---

18 “Mitos” e “razões”.

19 *There were atheists in Xenophones' time. Thales' famous remark about magnets is atheistic in the sense of denying the omniscience of personal gods. For atheists, Xenophones' criticism of anthropomorphism might be comparatively easy, but for deeply religious people, who want a personal god, his criticism might be an unforgivable offence.*

Cólofon, pois conforme descrito ao longo do capítulo primeiro dessa dissertação, não se encontra na sociedade helênica arcaica traços explícitos de ateísmo entre os pensadores pré-socráticos.

Ao contrário, não só entre a população comum, mas a maioria dos filósofos arcaicos e clássicos são cidadãos de alguma *polis* e enquanto tais estão intrinsecamente vinculados, ao menos em três âmbitos de crenças básicas aos helênicos, a saber: a) o culto do Lar; b) o culto dos mortos e c) o culto cívico, conforme se vê em Coulanges (1998, p. 7-34), em Burkert (1993), em Proveti Jr., (2000, p. 11-16 e 38-63), em Vernant (1990, p. 303-346) e em Detienne & Sissa (1992, p. 75-84; 109-118; 141-174; 175-188 e 233-244).

O testemunho documental dos pesquisadores acima descritos inviabiliza qualquer menção de possibilidade de um homem helênico arcaico e até mesmo clássico ser ateu. No entanto, as acusações de impiedade eram comuns a qualquer que de alguma maneira se opusesse às tradições míticas ou às organizações de poetas, responsáveis pela preservação das estórias das tribos.

Portanto, discorda-se de Popper na menção a Tales como um ateu, bem como a qualquer outro pensador pré-socrático. Quando se tratar de Xenófanes de Cólofon se retornará à questão para aprofundá-la, tendo em vista que Popper elaborou a referida nota diretamente ligada ao colofense.

Para concluir, a visão popperiana sobre o milésio e o que de suas doutrinas se vinculam ao criador da Filosofia, enquanto “sabedoria”, constata-se que Tales realmente foi o iniciador do pensamento racionalista, da crítica e do revisionismo tradicional dos mitos.

Iniciou a cultura de valorização das mencionadas posturas enquanto nova excelência daqueles que participavam de sua Escola (*arete*), inaugurou uma nova atitude didático-pedagógica com seus estudantes e manteve-se unido à tradição que acreditava que aos homens não era possível acessar o conhecimento verdadeiro sobre a realidade do mundo.

Quanto a Popper, do milésio fundador da escola constata-se: 1. a adoção do racionalismo; 2. do criticismo; 3. do ceticismo epistemológico (conjecturacionismo); 4. a liberdade e o multiculturalismo.

## Anaximandro de Mileto

Nesse contexto inovador em que a Escola de Mileto iniciou uma nova perspectiva de abordagem das questões relativas ao que Popper denomina “[...] *as our home*. [...]”<sup>20</sup>. Verificou-se que se estabeleceu uma nova ética comportamental dos membros da Escola, em relação à tradição educacional popular, compreendida através dos mitos ventilados pelos *rapsodos*, como afiança Popper (2002a, p. 22-23):

Entretanto, isso pode ser a conjectura que Tales ativamente encorajou o criticismo em seus pupilos poderia explicar o fato que a atitude crítica para com a doutrina do mestre tornou-se parte da tradição da Escola Jônia. [...] De qualquer maneira, há o fato histórico de que a Escola Jônica foi a primeira na qual os alunos criticaram seus mestres, uma geração após a outra. Não pode haver dúvida de que a tradição grega da crítica filosófica teve a sua principal fonte na Jônia.<sup>21</sup>

Anaximandro de Mileto, concidadão e genro de Tales, segundo consta na tradição filosófica, foi o primeiro aluno de Tales e seu continuador, embora fossem de idades aproximadas. Consta que a morte de um e de outro distam em alguns anos, conforme se vê em Suda *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 99).

O que faz conjecturar que nesse início auspicioso da Escola e da tradição filosófica Jônia, fundador, mestres e alunos tiveram alguns anos de comunhão, no caso, estes seriam os pensadores Anaxímenes, Xenófanes e Heráclito; plêiade que raramente é posta nos livros de História da Filosofia como partícipes de alguma convivência efetiva ao longo de sua existência.

É importante assinalar que Anaximandro foi simultaneamente produto e continuador das inovações didático-metodológico-pedagógicas de Tales, uma vez que em se dando o ocaso do mestre, durante mais alguns anos, Anaximandro prosseguiu a aplicar o método de Tales junto a seus estudantes.

Com base na conjectura popperiana supracitada, o autor dessa dissertação supõe que os mesmos pensadores tiveram como exemplo a vivência e convivência processual do criador da Escola, isto é, Tales e do mestre, Anaximandro, sendo moldados, metodologicamente, no fogo das discussões na capital jônia.

Portanto, o papel de Anaximandro na sedimentação do processo racionalista

20 “*The three Milesians all looked on our world as our home*. [...]”. (2002a, p. 15). (Os três milésios consideravam em comum que o mundo era nossa casa.)

21 *However this may be, the conjecture that Thales actively encouraged criticism in his pupils would explain the fact that the critical attitude towards the master's doctrine became part of the Ionian School tradition. [...] At any rate, there is the historical fact that the Ionian School was the first in which pupils criticized their masters, in one generation after the other. There can be little doubt that the Greek tradition of philosophical criticism had its main source in Ionian.*

crítico e revisionista impetrado por Tales foi fundamental e rendeu e rende, atualmente em Filosofia e Física, muitos frutos, como assinala Popper (2002a, p. 36), “[...] é uma das mais ousadas e mais ingênuas teorias na história da ciência. [...]”<sup>22</sup>, imediatamente provocou a crítica de Anaxímenes contra o princípio escolhido pelo mestre, isto é, o *ápeiron*<sup>23</sup>.

Já Xenófanes de Cólofon, segundo Popper (2002a, p. 37), haveria interferido na discussão a favor de Anaximandro. Essa atitude teria provocado a Heráclito de Éfeso a criticar a todos, mas o mais surpreendente é que a teoria de Anaximandro foi essencial para as reflexões de pensadores, filósofos(a), físicos e astrônomos como Aristarco (310-230 a. C.), Hipásia de Alexandria (355-415 d. C.)<sup>24</sup>, Copérnico (1.473-1.543), Kepler (1.571-1.630), Galileu (1.564-1.642) e antecipou a teoria de Newton (1.643-1.727), sobre a atração universal, válida até o presente.

Dos fragmentos da lavra de Anaximandro nada subsistiu e, portanto, tal qual Tales, o que se conhece é através da doxografia. Segundo Popper (2002a, p. 9), sua teoria além de ser a consagração do método de aplicação da linguagem racional e da postura crítica e revisionista proposta por Tales, assinala que “[...] é uma das ideias mais audazes, revolucionárias e portentosas de toda a história do pensamento humano. [...]”<sup>25</sup>.

É digno de nota que os ensinamentos de Anaximandro versaram sobre cosmogonia e cosmologia, de maneira predominante e, de maneira secundária, em torno de meteorologia, origem dos animais e dos homens, temática essa desenvolvida por Proveti Jr. (2008, p. 29-33), indicado por este autor como o antecipador da teoria da evolução de Darwin.

As proposições anaximandríacas foram de caráter especulativo, isto é, sem aplicar ou recomendar aos seus estudantes a observação ou a experimentação, enquanto

---

22 “[...] is one of the boldest and most ingenious theories in the history of science. [...]”

23 Nessa dissertação se adotará os sentidos de “infinito” e “ilimitado” devido à discussão teórica em torno da aplicação conceitual adotada por Anaximandro, que será apresentada e discutida ao longo desse texto, adiante.

24 Acréscimo feito à lista de filósofos, físicos e astrônomos relacionados por Popper, influenciados pelas teses de Anaximandro, tendo em vista que devido a sua condição feminina, à época, e desde então, essa filósofa foi relegada ao esquecimento, inclusive dos livros de História de Filosofia e, portanto, a ela presta-se essa homenagem de honra e glória pelas contribuições feitas à história do pensamento e da ciência. Dedicar-se essa nota aos colegas de pesquisa do Grupo de Estudos Farol de Alexandria, em especial através da professora Dr<sup>a</sup> Fernanda Lemos de Lima, líder desse Grupo de Estudos que tanto vem trabalhando pela versão de textos originais de obras helênicas alexandrinas para o Português e por ter descortinado a produção filosófica de Alexandria do Egito para o autor dessa dissertação.

25 “[...] is one of the boldest, most revolutionary, and most portentous ideas in the whole history of human thought. [...]”

critérios de verdade. Nessa época de fundação do pensamento racional, na Hélade jônica, nem mesmo a Medicina havia se apropriado do discurso racional, como se vê em Frias, em Cairus & Ribeiro Jr., *apud* Provetti Jr. (2011c, p. 33):

Segundo Frias (2001: p. 14), Hipócrates ao sistematizar parte do que hoje é considerado o *corpus hipocraticum*, fora profundamente influenciado pelo pensamento filosófico pré-socrático, de característica física, por tentar compreender racionalmente as origens da natureza, compreendida, no caso, como a totalidade dos reinos animal, mineral, vegetal, dos mundos dos homens (helênicos políades e dos bárbaros, escravizáveis por não viverem como os helênicos), dos mortos e dos deuses olímpicos.

Tal influência é notória em várias partes do pensamento médico de Hipócrates, como por exemplo, em Hipócrates em seu “Da Natureza do Homem” (CAIRUS & RIBEIRO JR, 2005: p. 43): [...] Por outro lado, se o calor e o frio e o seco e o úmido não se inter relacionarem com moderação e em igualdade, mas um predominar sobre o outro, o mais forte sobre o mais fraco, não ocorrerá a gênese. [...] Sendo esta a natureza de todos os seres e a do homem, então é forçoso que o homem não seja uno; mas cada um dos humores que contribuem para a gênese conserva no corpo sua propriedade, e precisamente a que contribui.

Esta citação de Hipócrates de Cós (2005, p. 43) está claramente condizente para com a teoria dos opostos desenvolvida por Anaximandro, em sua cosmologia, e é nesse ponto que se faz necessária a compreensão de que o pensamento racional pré-socrático, em especial o de Anaximandro, girou em torno da discussão sobre os princípios (*archai*) constituintes do *kosmos*.

Tal qual Tales, essa investigação instituiu certo debate que para Popper (2002a, p. 36) centrou-se na questão da teoria talesiana sobre a sustentabilidade da Terra, com seu discípulo Anaxímenes.

Para Tales, o elemento primário do *kosmos* era a água, símbolo tradicional em todas as culturas fluviais do Próximo Oriente de criação, renovação, purificação e transformação, conforme se vê em Cornford (1989, p. 257-409), Brandão (1998, p. 275-279), e Jaeger (1952, p. 26-27):

[...] A passagem homérica é relativamente tardia em que chama Oceano a origem de todas as coisas a palavra já é usada neste sentido. Quer dizer que Oceano é a gênese de todas as coisas é virtualmente o mesmo que chamá-la de *phýsis* de todas as coisas. Agora bem, Tales sustenta que a água é a origem de todas as coisas. Isso não parece muito diferente, mas se está indisputavelmente em presença de uma diferença: esta reside no fato de que o filósofo prescinde de toda expressão alegórica ou mítica para enunciar sua intuição de que todas as coisas tem vindo da água. [...]

Sob o estímulo talesiano, Anaximandro não apenas se atém em criticar à tradição mítica homérica e hesiódica, como também direciona sua análise ao mestre e, nesse sentido, questiona a teoria dele sobre a sustentabilidade da Terra.

A põe em cheque sobre a pertinência da *arche* (princípio), proposta por Tales, pois, na Antiguidade, a matéria era compreendida em quatro modos representativos de manifestação, a saber: terra, água, ar e fogo.

Esses elementos simbolizavam, cada qual, características que não se vinculam especificamente às substâncias representadas diretamente pelos nomes aplicados para a sua identificação, mas, principalmente, às características que lhes são inerentes.

Anaximandro analisou a questão proposta por Tales quanto ao princípio do *kosmos* ser a água e raciocinou que ela, enquanto arquétipo de uma das maneiras de manifestação da matéria estaria, necessariamente, vinculada à equibração cíclica que determina a *sophrosýne*.

Enquanto padrão moral implementado na Hélade a partir da época da criação das *polis* e, enquanto elemento social necessário à reorganização do cosmos espiritual helênico, o ideal de *sophrosýne* (justa-medida ou justo-meio) preconizava o “nada em excesso”.

Nessa perspectiva, a *sophrosýne* foi projetada pelos cosmogonistas e cosmologistas helênicos como parâmetro para a estruturação de funcionamento da *phýsis*, conforme se vê em Vernant (1998, p. 41-54).

Sobre essa projeção, sendo estabelecida a ordem humana políade, criou-se a compreensão do *kosmos* como equibração cíclica entre os elementos, como se vê em Mondolfo (1968, p. 57-69) e Simplício *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 117):

**110.** [...] uma outra natureza *apeiron*, de que provém todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.

Ora, segundo tal fragmento atribuído a Anaximandro por Simplício, o pensador pré-socrático estabeleceu as relações necessárias de equibração conforme a *Dike* (Justiça), “[...] segundo a necessidade; [...] de acordo com o decreto do Tempo, [...]”!

Em se considerando que para os antigos helênicos todos esses conceitos são simultaneamente elementos naturais e forças cósmicas, vale ressaltar que Anaximandro,

nesse fragmento, conclui que a água de Tales ou o ar de seu discípulo Anaxímenes ou qualquer outro proponente de cosmologia que atribuísse ao princípio um dos quadro modos existenciais da matéria, recairia em equívoco.

Se o *kosmos* funciona conforme tais determinações da “Justiça”, da “necessidade” e do “Tempo”, como se explicaria a predominância de um deles sobre os demais?

Segundo Popper (2002a, p. 36), Anaxímenes teria tentado resgatar a concepção de princípio talesiano, no entanto modificou o elemento, tendo por base a teoria de Anaximandro a respeito das mudanças, que se dão no mundo através da ação do vento, indo para uma concepção substancial elementar mais próxima da concepção tradicional mítica e filosófica, conforme se vê:

ele quis substituir o *Apeiron* por alguma coisa mais familiar, a saber, o Ar – incluindo a névoa e as nuvens pesadas. O aparecimento de nuvens do ar parece demonstrar a possível aparição da ainda mais sólida matéria flutuando no ar, tal como o Sol, a Lua, e as estrelas – e, inclusive, transportado pelo ar, animais como os insetos e aves. Anaxímenes explicava a estabilidade da Terra supondo que se apoiava no ar de maneira em que a tapadeira sólida de um pote está sustentada pelo vapor.<sup>26</sup>

Seguindo a metodologia de ensino talesiana, Anaximandro não se utilizou do argumento da autoridade e estimulou a crítica racionalista revisionista de Anaxímenes. No entanto, basta a análise dos argumentos do aluno de Anaximandro para classificá-los como pueris, diante da proposta de *arche* do mestre.

Tal qual feita por Anaximandro a Tales e a todos os que defendem cosmologias, cujos princípios são um dos elementos da *phýsis*, cabe a questão: o que o sustenta para que possa estabilizar a Terra?

Para Popper, as cosmologias que adotam um dos quatro elementos como princípio estão tomadas por um argumento que conduz a uma regressão ao infinito, pois sempre haverá de se buscar uma causa mais elementar para assegurar-se a estabilidade do elemento de sustentação da Terra.

As principais preocupações de Anaximandro ao propor suas teses eram, conforme Popper (2002a, p. 13): a) a arquitetura do *kosmos*; b) a estrutura da arquitetura

---

26 [...] (Anaxímenes) he wanted to replace the “*Apeiron*” by something more familiar, namely “*Air*” - including mist and heavy clouds. The emergence of clouds from air seems to demonstrate the possible emergence of even more solid matter floating in air, such as the Sun, the Moon, and the stars – and, indeed, airborne such as insects and birds. Anaxímenes explained the stability of Earth by assumption that it is supported by air, as the solid lid of the kettle is supported by steam.

do *kosmos* e c) os planos e os materiais de construção do *kosmos*.

Nesse sentido, a discussão em torno do problema da arquitetura do *kosmos* e sua estrutura implicam, necessariamente, a definição de uma explicação que dê conta de como os processos se dão na *phýsis*. Para tanto, de que material ela é composta, para que com base no saber desenvolvido sobre esse material, se compreenda como ela se comporta, implicando no entendimento do que é que tudo provém.

Conforme a cadência dos argumentos acima apresentados, Anaximandro encurralou a crítica racionalista revisionista da tradição filosófica e mítica numa questão inovadora e, segundo Popper, a mais importante da história do pensamento humano, a saber: uma vez considerados os elementos (terra, água, fogo e ar) impróprios para exercerem o papel de *arche* da *phýsis*, o que seria o princípio?

A resposta a esta questão é de conhecimento de qualquer estudante de Filosofia contemporâneo e se encontra explícito em qualquer livro de introdução ou de história da Filosofia, a saber: το απειρον (*tò ápeiron*), conforme se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105).

Estes helenistas alemães, em sua famosa obra “Os filósofos pré-socráticos” (1994) indicam o significado da palavra helênica como sendo “o indefinido”, isto é, aquilo que não tem forma estabelecida, fixa.

Trazem à discussão que o termo não tem o concenso dos investigadores do campo. No caso, se verifica que Popper (2002a, p. 13) nesse particular, concorda com Kirk, Raven & Schofield quanto à interpretação do termo *apeiron*, em um sentido aproximado ao deles, conforme expõe: “[...] o “sem fim” ou “sem limites” ou “ilimitado” ou “informe”; o *ápeiron*.”<sup>27</sup>

A concepção do conceito de *ápeiron* implica algo que Anaximandro afirmou estar acima dos quatro elementos, por ser independente dos mesmos e simultaneamente ser a fonte originária e dispersora de tudo o que há no *kosmos*.

É interessante assinalar a respeito do *ápeiron* em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-119) que não existe acordo entre os comentadores dos doxógrafos e mesmo dentre estes, a respeito do significado preciso do termo, sugerindo a questão: de onde o retira Anaximandro e quais seriam exatamente as implicações de sua utilização na teoria do aluno de Tales?

O fato seria que Anaximandro teria sido o primeiro helênico a forjar um conceito

---

27 “[...] the 'endless' or 'boundless' or 'unbounded' or 'unformed' – the *apeiron*.”

técnico de filosofia, como se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 107), a saber, o conceito de *arche* (ἀρχή, princípio). Tese corroborada por um dos comentadores de Anaximandro que Popper (2002a, p. 38; 41; 58, nota 13; 114; 120; 127, notas 23 e 24; 129, notas 47-48; 130, nota 49; 131, nota 50; 133, nota 61 e 63; 146; 148; 154-155; 158; 205, nota 7; 210, notas 10 e 11; 209, nota 42; 217; 222, nota 1-4; 240; 248, nota 31 e 268) mais elogia e se fundamenta para tecer sua abordagem, que é C. H. Kahn.

No entanto, conforme Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 107) o termo *ápeiron*, desde o período alexandrino é obscuro, sua origem e utilização por Anaximandro mais ainda o é até ao presente.

Segundo os registros doxográficos subsistentes tem-se os seguintes informes sobre a questão, que se vê em Simplicio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-107):

**101.** Entre os que admitem um só princípio móvel e infinito, Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, sucessor de Tales, [...] disse que o princípio e elemento das coisas que existem é o *ápeiron*, [indefinido *ou* infinito], tendo sido ele o primeiro a introduzir este nome do princípio material. [...] Diz ele que tal princípio não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza *ápeiron*, de que provém todos os céus e os mundos neles contidos. [...] E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição “segundo a necessidade; [...] pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.

Ora, do que se depreende do fragmento acima é que nada se fala a respeito do que é, da origem e da relação específica do *ápeiron* para com o *kosmos* e a *phýsis*, a não ser a tradicional e formular tese de que o princípio só o é na medida em que é fonte e ocaso de tudo o que existe.

Por outro lado, os dizeres de Simplicio indicam as fontes das características do *ápeiron* de Anaximandro, na medida em que o relacionam em seu modo de ser e agir, isto é, o tradicional epíteto descrito no parágrafo anterior e, enquanto fonte dos elementos contrários que agem equilibrantemente, “segundo a necessidade” e “de acordo com o decreto do Tempo”.

Ora, em que implica ao entendimento da posição de Popper em relação à teoria de Anaximandro, conhecer o significado e aplicação originais do termo *ápeiron*, para o epistemólogo?

Na medida em que Popper considera Anaximandro o criador da mais ingênua,

porém audaz e inovadora teoria jamais vista pela humanidade, na história da ciência, acredita-se ser importante compreender o que está implícito na tese anaximandriaca, no intuito de identificar se tal questão está presente nas teses de Popper.

O início da análise consistirá na tentativa de compreensão dos sentidos que os termos tem em língua grega. Segundo Izidro-Pereira (1990, p. 62) o termo para “não limitado, indefinido e indeterminado” é *αοριστος, ον* (*aóristos, on*).

A palavra que significa “infinito” é *απειρεσιος, α, ον* (*apeirésios, a, on*), (1990, p. 66), tendo como sinônimo acrescido do sentido de “imenso” a palavra *απειριτος, ον* (*apeíritos, on*).

Enquanto termos sinônimos por aproximação ideológica, encontra-se em grego os seguintes termos: *ατυτος, ον* (*atytos, on*), significando “infatigável, incessante, sem fim” (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p. 91) e a palavra *ασπετος, ον* (*aspetos, on*), com o sentido de “indizível, imenso, infinitamente inumerável” (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p. 86).

Ora, algo infinito é o que carece de limites por sua amplitude, tamanho, de modo a ser considerado interminável. Já algo indefinido é incerto, vago, indeterminado, indistinguível.

Embora o conceito de infinito possa, em certa medida, ser classificado enquanto “indeterminado”, a ideia de indefinido não implica necessariamente o conceito de infinito, pois algo pode ser desconhecido ou pouco conhecido e, portanto, “indefinido” e não ser infinito, enquanto o infinito, necessariamente, é infinitamente inumerável.

Os termos gregos *atytos* e *aspetos* são encontrados em textos helênicos da lavra de Homero, enquanto os termos *apeirésios, a, on* e *apeirito, on* são os comumente utilizados pelos doxógrafos, quando fazem menção às ideias de Anaximandro, como se vê em Simplicio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-107).

Nesse sentido, restam as questões: o que é o *ápeiron* em si e qual é a efetiva relação para com a teoria de Anaximandro? De onde retira o pensador esse conceito e qual a sua importância, a ponto de Popper (2002a, p. 218) afirmar com Kahn, que “Essas ideias de Anaximandro, Kahn observa, formam o pano de fundo do pensamento cosmológico Ocidental.”<sup>28?</sup>

Afirma-se nessa dissertação, juntamente com Mondolfo (1968, p. 43-54), que a

---

28 “*These ideas of Anaximander, Kahn observes, form the background of Wester cosmological thought*”.

concepção de *ápeiron*, no sentido de “infinito”, adotado por Anaximandro como seu *arche*, de onde surgem os elementos opostos ou contrários e do qual emerge o movimento dos opostos, que geram os quatro elementos que se totalizam equilibradamente no *kosmos* e os caracteres da *phýsis*, provém da concepção de infinito, constante nos poemas homéricos.

Essa concepção identifica o “infinito” com o “eterno” (MONDOLFO, 1968, p. 57-62), remodelado pelas teogonias e no orfismo (MONDOLFO, 1968, p. 63-68), sendo revista e proposta, enquanto reedição racional e crítica do mito, por Anaximandro, é o protótipo do par tempo-espaço, na figura mítica de *Chronos* (o Tempo). Em seu movimento necessário, eterno e cíclico, tudo produz e consome.

Isso se põe na condição de conjectura de resolução ao problema da origem primeiríssima de tudo, proveniente do debate das teogonias vigentes à época. Segundo Mondolfo (1968, p. 77-78):

[...] Para Anaximandro há um ciclo de formação e desintegração dos mundos, que se realiza na ordem do tempo (“segundo a ordem do tempo” – *katà tèn chronu táxin*), mas esta ordem do tempo se renova infinitamente, na infinitude das vicissitudes cíclicas, enquanto fica eterna a permanência do *ápeiron*: “infinito”, o princípio divino “ingênito e incorruptível” (*agéneton kai áphtharton*), que Anaximandro mesmo chama “imortal e indestrutível” (*athánaton kai anólethon*). Assim, o incessante retorno cíclico da ordem do tempo tem, de certo modo, na eternidade permanente do *ápeiron*, seu continente; o *ápeiron* é *tó periékhon*: “o continente”, tanto no aspecto temporal como no espacial. Parece esboçar-se um conceito do eterno (*ápeiron aión*: “infinito eterno”, segundo a expressão dos “Stromata” pseudoplutarquianos relativa a Anaximandro), que inclui o tempo transcendendo-o, mas na verdade ainda falta a transcendência do eterno com relação ao tempo, porque a eterna permanência do “infinito” não é senão uma infinita mudança e movimento (“desde a eternidade infinita na vicissitude de todas as coisas” *ex apeíru aiónos anakykluménon pánton*).

O sistema cosmológico de Anaximandro parte do *ápeiron*, enquanto fonte geradora e consumidora de tudo o que se dá no *kosmos* e na *phýsis*. Mondolfo afirma que o *ápeiron* é um princípio ativo que age segundo a ordem do tempo.

Essa “ordem” é infinitamente cíclica, conforme o modelo cosmogônico temporal que os helênicos adotavam. Nesse sentido, o *ápeiron* está eternamente sob a determinação do Tempo e, nesse sentido, se assim existe, necessariamente ele é tão eterno quanto o tempo e, por conseguinte, infinito.

A infinitude do *ápeiron*, tanto quanto a do tempo são provenientes do caráter

essencial de qualquer divindade, a saber: a ingenuidade, isto é, não foi jamais criado e, por conseguinte, prescinde de paternidade, de início ou de fim e, portanto, necessariamente incorruptível. Logo, imortal, indestrutível, como é chamado por Anaximandro.

Em se considerando a concepção geométrica de tempo, enquanto círculo em que inexistem o início ou fim, não interessando se se progride ou regride para o futuro ou passado. O tempo, tanto quanto o *ápeiron*, consolida-se no que Mondolfo denomina de “o continente”, isto é, um *locus* em que, simultaneamente é externo ao *kosmos*, envolvendo-o tanto quanto transpassando-o, integrando-o e/ ou dissipando-o e, por conseguinte, instantânea e totalmente mudam e permanecem, simultaneamente.

Mudam na medida em que transcendendo o *ápeiron* o tempo o determina e só o faz na medida em que se identifica com ele, podendo-se, portanto, afirmar com Mondolfo que o *ápeiron* e o tempo, em Anaximandro, são uma e única coisa ou, como se expressam os cosmólogos pré-socráticos, “são uno”.

Permanecem o mesmo e idênticos a si próprios na medida em que, mudando ciclicamente seu início-fim, integram-se de modo a inexistirem enquanto solução de continuidade efetiva.

Tais deduções decorrem do que afirma Mondolfo (1968, p. 78) quando critica Burnet, que se posiciona contrário aos doxógrafos, não atribuindo tais dizeres a Anaximandro, que indiferentemente se tais expressões não sejam do milésio, em si, o conceito de *ápeiron* tem implícita em sua natureza o princípio imortal e, portanto, indestrutível. Gerando e reabsorvendo em si e por si, nos contratempos de sua eternidade cíclica, a *phýsis* do *kosmos*.

Mas resta ainda a questão: de onde Anaximandro se inspira para tecer tão inusitada e inovadora concepção cosmológica?

Segundo Mondolfo (1968, p. 69) a Escola milésia dispunha na tradição educacional homérico-hesiódica, os elementos necessários à compreensão do conceito de infinito.

Na medida em que encetaram a aplicação do racionalismo crítico em uma revisão das explicações cosmogônicas e teogônicas que lhes precederam, conforme se vê em Popper (2002a, p. 109), se depararam com o que Mackenzie *apud* Mondolfo (1968, p. 69) afirma como uma consciência popular amplamente difundida de concepções de “eternidade”, a saber: 1. como aquilo que se estende infinitamente no

tempo; 2. como aquilo que fica absolutamente fora dele e 3. como aquilo que o inclui, transcendendo-o.

No caso de Anaximandro, o milésio enveredou pela terceira concepção de “eterno”, para conceber o seu *ápeiron* e tal ideia seguiu, conforme alega Mondolfo (1968, p. 63), a discussão em torno do que seria o *prótiston*, isto é, “o primeiríssimo” dos deuses geradores do *kosmos*. No caso, se relacionam conforme segue: a) Hesíodo, que atribuía o princípio ao deus Caos; b) a Museu, que indicava o princípio através dos deuses Tártaro e a Noite; c) a Acusilau, que defendia a tese de que eram os deuses Caos, Érebo e Noite e d) a tradição órfica, que indicava a fonte do *kosmos* como sendo proveniente da ação dos deuses Caos, Noite, Érebo e Tártaro.

Enquanto divindades, que segundo a genealogia hesiódica (1996) tiveram sua atividade cósmica definida a certos aspectos constituintes do *kosmos*, Mondolfo (1968, p. 65-66) informa que:

[...] a epopeia, ao introduzir no desenvolvimento do mito o elemento ordenador (que é sem dúvida, ao mesmo tempo, uma limitação) constituído pelas genealogias divinas, vem restringir a ideia de nascimento aquele caráter de eternidade, ou melhor, de extensão ilimitada da existência. Esta, antes de toda a ordenação genealógica, parece encontrar-se implícita na concepção de todos os Deuses, “que existiam sempre” (*aieiguenétai*).

Portanto, como se depreende dos dizeres de Popper (2002a, p. 109), a par com o afirmado por Mondolfo, supra:

A especulação filosófica é assumida como tendo sido iniciada com os Jônios: com Tales de Mileto e seu discípulo e parente Anaximandro. E de fato, algumas coisas muito novas foram adicionadas por esses dois. Eles adicionaram a abordagem crítica ou a tradição crítica: a tradição de olhar para um mito explicativo, tal como o modelo explicativo do universo devido a Homero e Hesíodo, com olhos *críticos*. O que a filosofia grega inicial ou a ciência grega inicial acrescenta à criação de mitos é, sugiro, uma nova atitude: a *atitude crítica*, a atitude de mudar um mito explicativo à luz do criticismo. É este exame crítico das estórias explicativas, ou das teorias explicativas, empreendido na esperança de conseguir se aproximar da verdade que eu observo como característica do que pode ser um tanto vagamente descrito como *racionalidade*. E é este exame crítico que explica as mudanças nesses mitos e o surpreendentemente rápido desenvolvimento do mito em fazer o que se parece muito com a ciência. As teorias permanecem especulativas; porém, sob a influência de um rigoroso criticismo, eles mostram um grau cada vez maior de verossimilhança. A única maneira na qual este desenvolvimento pode ser explicado é pela conjectura que a atitude crítica tornou uma tradição na escola filosófica Jônica.<sup>29</sup>

---

29 *Philosophical speculation is assumed to have started with the Ionians: with Thales of Miletus, and*

Portanto, a fonte inspiradora de Anaximandro para a criação do conceito de *ápeiron* e de seus atributos, que o permitiu esquivar-se da cilada teórica de se propor um princípio afeito aos quatro elementos de manifestação da matéria foi uma apropriação crítica revisionista sobre a tradição teogônica, identificando o *ápeiron* com o Tempo e, por conseguinte, deixando-o num *locus* simultaneamente à parte e intrinsecamente inerente ao *kósmos* e à *phýsis*, possibilitando, assim, uma solução imbatível à questão.

O interessante sobre a tese de Anaximandro é que explicitamente ele declara sua concepção de *kosmos*, a ser possibilitada a partir do *ápeiron* e descreve sua conjectura de maneira bem completa, apesar da ausência de textos próprios sobre a temática.

Para Popper (2002a, p. 15): “Os três milésios consideravam em comum que o mundo era nossa casa. Nesta casa havia o movimento, havia a mudança, havia o quente e o frio, o fogo e o úmido. [...]”<sup>30</sup> No entanto, diferentemente da versão tradicional de cunho mito-poético, o mundo, “nossa casa”, não é o único existente no *kosmos*.

Enquanto produto decorrente do movimento eterno proveniente do *ápeiron*, os opostos elementares se antepõem conforme a necessidade e a determinação temporal e, em franca equilibração, formam a Terra e nela a *phýsis* e suas particularidades.

Numa cosmologia desse tipo não se faz necessária uma explicação do movimento, pois ele é essencial à natureza do próprio princípio e, enquanto tal, transmitido por contato e inerência existencial.

Os contrários fazem todo o *kosmos* operar. No entanto, no âmbito das mudanças do iminente cotidiano, Anaximandro, segundo Popper (2002a, p. 155), tem a preocupação quanto à mudança girar em torno dos fenômenos de alteração qualitativa presente nos conflitos dos opostos:

Tudo isso pode ser encontrado em Anaximandro; e sob sua influência,

---

*his disciple and kinsman Anaximander. And indeed, something very new was added by these two. They added the critical approach or the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the model of the universe due to Homer and Hesiod, with **critical eyes**. What early Greek philosophy or early Greek science adds to myth making is, I suggest, a new attitude: the **critical attitude**, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting nearer to the truth that I regard as characteristic of what may be somewhat loosely describes as **rationality**. And it is this critical examination that explains the changes in these myths, and the surprisingly rapid development from myth making into what looks very much like science. The theories remains speculative; yet, under the influence of severe criticism, they show a greater and greater degree of truthlikeness. The only way in which this development can be explained is by the conjecture that the critical attitude became a tradition in the Ionian philosophical school.*

30 “The three Milesians all looked on our world as our home. There was movement, there was change in this home, there was hot and cold, fire and moisture [...]”.

a ideia dos opostos desenvolve uma primitiva *teoria da mudança*: a mudança é concebida como alteração qualitativa, como a vitória temporária de um dos pares de poderes opostos sobre o outro.<sup>31</sup>

Para o milésio, esse tipo de mudanças que se davam na *phýsis* do *kosmos* independiam do *ápeiron*, enquanto vetor de transformação e, portanto, não se apresentava como um problema de ordem cósmica, mas, por outro lado, no âmbito da *phýsis*, para a teoria anaximandriaca, todas as mudanças eram regidas pela ação das mudanças térmicas instigadas pelo vento.

Em outras palavras e na terminologia pré-socrática que lhe é própria, a mudança qualitativa, de ordem física, dava-se pelo conflito entre quente (fogo) e frio (água), incitadas pelo vento (ar), que desempenha importante papel, inclusive na sua explicação da origem dos seres vivos e dos homens.

Explicada a origem, as propriedades e ação da *arche* de Anaximandro convém, aqui, fazer uma apresentação de sua teoria do *kosmos*, de maneira a compreender o caráter inovador da conjectura do milésio e por qual razão Popper o indica como “pano de fundo” da Filosofia e da Ciência Ocidental.

Segundo se verifica em Pseudoplutarco *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 131):

**121.** Ele diz que o que produz, a partir do eterno, o calor e o frio, se separou, quando da geração deste mundo, e que a partir dele uma espécie de esfera de chamas se formou em volta do ar que circunda a Terra, como a casca em redor de uma árvore. Quando esta esfera estalou e se encerrou em determinados círculos, foi então que se formaram o Sol e a Lua e os astros.

Nesse fragmento se observa a narrativa de Pseudoplutarco quanto à tese de Anaximandro, a respeito do processo formativo da Terra, dos astros e estrelas que a circundam a partir do *ápeiron*.

Note-se que assinala Anaximandro como o primeiro pensador a propor a esfericidade da Terra, a partir do que denominou “a esfera de chamas” ao redor da Terra, embora não diga exatamente sobre a esfericidade da Terra. Como haveria de ao redor dela se formar uma esfera de chamas, se ela não fosse esférica?

Até ao momento, na descrição do doxógrafo viu-se apenas a descrição do que já fora comentado, no entanto, em continuidade através do fragmento 122-124 de

---

<sup>31</sup> *All this is to be found in Anaximander; and under his influence, the idea of opposites developed into a primitive **theory of change**. Change is conceived as qualitative change, as the temporary victory of one of pair of opposing powers over the other.*

Pseudoplatarco, Hipólito e Aristóteles citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 133-134) indicam:

**122.** (A) Ele diz que a Terra tem forma cilíndrica, e que a sua profundidade é um terço da largura.

(B) A sua forma é curva, redonda, semelhante ao fuste de uma coluna; das duas superfícies planas, nós caminhamos sobre uma, e a outra está do lado oposto.

**123.** Alguns há, como Anaximandro entre os antigos, que afirmam que ela [a Terra] se mantém imóvel devido ao seu equilíbrio. Pois força é que aquilo que está colocado ao centro, e está a igual distância dos extremos, de modo algum se desloque mais para cima ou para baixo ou para os lados; e é-lhe impossível mover-se simultaneamente em direções opostas, pelo que se mantém fixa, por necessidade.

**124.** A Terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo fato de estar a igual distância de todas as coisas.

Como atesta Popper (2002a, p. 110), a teoria de Anaximandro que uma não sustentada e livremente suspensa Terra, estabilizada através da ação de equilíbrio de forças cósmicas provenientes da esfera das estrelas fixas, que agem sobre ela a uma certa distância é, em suas palavras: “[...] de tirar o fôlego em sua ousadia. [...]”.<sup>32</sup>

Tal colocação de Popper se justifica, pois é uma teoria tão não observacional quanto a do *ápeiron* e seguramente antecipa a teoria de Newton. Isso ressalta a vinculação do procedimento epistemológico pré-socrático estar condizente com a Tradição que Cornford (1989, p. 1-304) assinala.

Esse autor apresenta e introduz a descrição da teoria e os métodos do conhecimento utilizados pelos primeiros pensadores racionalistas, que se completa com os trabalhos de Mondolfo (1970, p. 97-290), em que o filósofo italiano assinala a predominância dos critérios de verdade utilizados pelos helênicos, que variaram da conceptibilidade à cognoscibilidade, sem apelar, contudo, para a empiria e o experimento até Aristóteles, como afirma Popper (2002a, p. 1-32).

Ora, Anaximandro precisava apresentar um modelo que explicasse a sustentabilidade da Terra, de modo distinto ao que fora feito por Tales e que tinha continuidade na tese de Anaxímenes, uma vez que não dispunha de condições de fundamentar o que viria a suportar o elemento (princípio), que o mestre e o aluno lhe propunham enquanto tese.

---

<sup>32</sup> “[...] *is breathtaking in its boldness.* [...]”.

Para Anaximandro, a *arche* do *kosmos* não poderia ser um dos quatro elementos, na medida em que se fazia necessária a descrição ao infinito do que viria a sustentar esse elemento para que se desse como proposto.

Se o *ápeiron* se identifica com *Chronos*, o deus Tempo, sendo eterno, fonte e fanal de dissolução de tudo que é gerado e corrompido no *kosmos*, através da ação dos contrários (terra, água, ar e fogo), decorrentes do movimento eterno e cíclico do tempo, como explica Anaximandro a estabilidade que atribui a Terra? Uma vez que não dispõe de qualquer suporte, como se vê na tradição mítico-poética, teogônica e racional talesiana e anaximêniana, como explicar a sustentabilidade da Terra?

Para que se compreenda a questão da inovação e revolucionária proposta de Anaximandro, proceder-se-á a um balanço do estado do campo quanto a sua teoria cosmológica que afirma, segundo Popper (2002a, p. 110-111):

a) O *ápeiron* é a fonte e a destruição de tudo o que há no *kosmos* e na *phýsis*, atuando sobre eles através de seu movimento eterno, que põe em conflito equilibrante os quatro elementos que simbolizam a matéria à época, a saber: terra, água, ar e fogo;

b) Entre o *ápeiron* e o Céu (o deus *Úranos* ou o firmamento) há uma esfera de fogo, que os antigos afirmavam ser a matéria divina ou o quinto elemento, a saber, o éter;

c) Nas esferas etéreas que circundam o mundo (a Terra ou a deusa *Gaia*) vem, respectivamente, em ordem decrescente quanto à distância da Terra: o Sol, a Lua e as estrelas fixas.

Salienta-se que na esfera destas é que se estabelecia o que os antigos denominavam o Céu, que no caso da teoria de Anaximandro, todas essas esferas seriam semelhantes a rodas de carros, com raios tubulares cheios de fogo (éter), por onde se veriam as estrelas, a Lua e o Sol e se explicaria o mecanismo dos eclipses através da obstrução dessas estruturas tubulares;

d) A Terra, ao contrário de acompanhar a esfericidade do Sol, da Lua e do Céu teria o formato de uma pequena coluna, semelhante a um tambor com uma superfície em disco e os homens viveriam na face superior do disco;

e) A Terra se sustentaria imóvel, no centro deste sistema, por manter-se à mesma distância de todas as outras coisas do *kosmos*.

Em síntese, essas são as características da tese cosmológica de Anaximandro. Popper (2002a, p. 11) declara que:

Há uma objeção óbvia à teoria da simetria de Anaximandro, de acordo com a qual a Terra está equidistante de todas as outras coisas. A assimetria do universo pode facilmente ser vista pela existência do Sol e da Lua, e especialmente, do fato de que o Sol e a Lua estão às vezes, não muito distante um do outro, de modo que eles estão do mesmo lado da Terra, enquanto nada há do outro lado para lhes equilibrar.<sup>33</sup>

Em acréscimo à crítica desenvolvida por Popper, ainda pode-se dizer que a mencionada simetria que garantiria a sustentabilidade da Terra estaria mais ainda prejudicada, se se levar em consideração a credibilidade dos comentários dos doxógrafos Simplicio e Agostinho, que atestam a existência do que Anaximandro denominaria de “infinitos mundos”, como se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 124):

**113.** Pois os que supuseram que os mundos eram em número infinito, como os seguidores de Anaximandro e de Leucipo e Demócrito e, posteriormente, os de Epicuro, supuseram-nos a nascer e a perecer por um tempo infinito, com alguns deles sempre a nascer e outros a perecer; e diziam que o movimento era eterno.

**114.** É que ele [Anaximandro] pensou que as coisas nasciam não de uma única substância, como Tales pensou que nasciam da água, mas cada uma dos seus princípios particulares. Estes princípios das coisas individuais, acreditou ele, eram infinitos, e geravam mundos inumeráveis e o que quer que nasce neles; e pensou que esses mundos ora são dissolvidos, ora novamente gerados, segundo a idade a que cada um é capaz de sobreviver.

Ora, em se considerando essas citações como válidas, no *kosmos* de Anaximandro existiriam infinitos mundos semelhantes a Terra e nesse sentido, como ficaria a sua tese de equilíbrio criticada por Popper como refutável nesse particular, embora a considere uma assombrosa antecipação a Newton?

Inicialmente é importante ressaltar que a fonte de inspiração de Anaximandro para a proposição de sua teoria da sustentabilidade da Terra, nos parâmetros de sua teoria do *ápeiron*, enquanto princípio, situa-se no âmbito do pensamento matemático geométrico helênico, segundo Vernant (1998, p. 67-68 e 73), no tocante à organização do cosmos humano, que:

Em contraste com a *hybris* do rico, delineia-se o ideal da *sophrosyne*. É feito de temperança, de proporção, de justa medida, de justo meio. “Nada em excesso”, tal é a fórmula da nova sabedoria. Essa

<sup>33</sup> *There is an obvious objection to Anaximander's theory on symmetry, according to which the Earth is equally distant from all other things. The symmetry of the universe can be easily seen from the existence of Sun and Moon, and especially from the fact that Sun and Moon are sometimes not far distant from each other, só that they are on the same side of the Earth, while there is nothing on the other side to balance them. [...].*

valorização do ponderado, do que é mediador, dá à *arete* grega um aspecto mais ou menos “burguês”: é a classe média que poderá desempenhar na cidade o papel moderador, estabelecendo um equilíbrio entre os extremos dos dois bordos [...] Aqueles que são chamados *hoi méson*<sup>34</sup> não são apenas os membros de uma categoria social particular, a igual distância da indigência e da opulência: representam um tipo de homem, encarnam os valores cívicos novos, como os ricos, a loucura da *hybris*. Em posição mediana no grupo, os *mesoi* tem por papel estabelecer uma proporção, um traço de união entre os dois partidos que dilaceram a cidade, porque cada um reivindica para si a totalidade da *arché*. [...] à *sophrosyne*, virtude do justo meio, corresponde a imagem de uma ordem política que impõe um equilíbrio a forças contrárias, que estabelece um acordo entre elementos rivais. Mas, como no processo, sob sua forma nova, a arbitragem supõe um juiz que, para aplicar sua decisão, ou para impô-la se necessário, refere-se a uma lei superior às partes, uma *dike* que deve ser para todos igual e a mesma. [...] A justiça aparece como uma ordem inteiramente natural que por si mesma se regulamenta.

O desenvolvimento do pensamento moral e da reflexão política prosseguirá nessa linha: às relações de força tentar-se-á substituir relações de tipo “racional”, estabelecendo em todos os domínios uma regulamentação baseada na medida e visando a proporcionar, a “igualar” os diversos tipos de intercâmbio que formam o tecido da vida social.

A citação de Vernant retrata o esforço helênico do período arcaico, pós criação da *polis*, após mais de trezentos anos em que o desfacelamento das sociedades micênicas se deu até em torno do século VIII a. C.

Tal acontecimento, que mergulhou o mundo pré-helênico no isolamento em relação às sociedades Próximo-Orientais e sem organização política estabelecida, imergiu no caos da violência e na obscuridade da escrita, mantendo-se a instituição dos xamãs, poetas e adivinhos como o único estandarte de cultura oral, que passavam através de seus prognósticos, cantos e danças inspirados pelos deuses, o que as comunidades deviam fazer para subsistir.

A criação da *polis* como organização social emergente da reunião de algumas aldeias em torno da estrutura familiar e tribal totêmica instituiu um modo de existência em que o espaço público partia do princípio da cidadania que, conforme Vernant (1998, p. 33-64) consolidou-se no grupo dos *homóioi*, isto é, “aqueles que são iguais” indistintamente à origem ou classe social.

Se deu entre a nobreza e a plebe uma disputa pela posse do poder, migrando entre acerbos conflitos civis de uma tutela quase que exclusiva da nobreza, ou de uma ou mais realzas para a democracia, que viria a se estabelecer modelarmente em Atenas,

---

<sup>34</sup> “Os do meio”.

no período clássico.

A crise das cidades foi mediada pelos primeiros sábios,<sup>35</sup> que segundo Vernant (1998, p. 55-56) encarnavam o ideal de *sophrosýne* de tal maneira que conseguiram contemporizar, por vezes, a situação de desequilíbrio social:

Sobre esse dado tradicional dos Sete Sábios, seria vão apoiar uma conclusão histórica: a lista dos Sete Sábios é flutuante e variável; não observa nem cronologia, nem verossimilhança. Entretanto, o papel político e social atribuído aos Sábios, as máximas que são consideradas de sua autoria, permitem aproximar, uns dos outros, personagens que, quanto ao resto, em tudo se opõem: um Tales, unindo a tantas outras competências a do homem de Estado – um Sólon, poeta elegíaco, árbitro das lutas políticas atenienses, recusando a tirania, - um Periandro, tirano de Corinto, - um Epimênides, o próprio tipo do mago inspirado, do *theois aner*, que se alimentava de malva e de asfôdelo, e cuja alma se liberta do corpo, à vontade. Através de uma mistura de dados puramente lendários, de alusões históricas, de sentenças políticas e de chavões morais, a tradição mais ou menos mítica dos Sete Sábios faz-nos atingir e compreender um momento de história social. Momento de crise, que começa no fim do século VII e se desenvolve no VI, período de confusões e de conflitos internos de que distinguimos algumas condições econômicas; período que os gregos viveram, num plano religioso e moral, como uma discussão de todo seu sistema de valores, um golpe contra a própria ordem do mundo, um estado de erro e de impureza.

É justamente no período de criação do pensamento racionalista crítico que o caráter revisionista atribuído a este por Tales, Anaximandro e os estudantes da Escola de Mileto, a saber: Anaxímenes, Xenófanes e Heráclito está condizente com o que Vernant assinala, enquanto período de “organização do cosmos humano”, isto é, a criação da *polis*, do Direito, das relações políticas que caracterizarão o Ocidente.

Para Jaeger *apud* Mondolfo (1970, p. 46), a legalidade concreta instaurada na *polis*, a título de conformidade com o ideal religioso e, portanto, divino de *sophrosyne* opõe-se à desmedida. Em franca oposição à *hybris*, provocou a necessidade da criação de um espaço público em que o poder do Estado se fizesse equilibrador dos elementos da *polis*, através da *Dike* (Justiça).

Portanto, após sua absorção comportamental e interiorização pelo homem helênico no espaço social, o pensamento racionalista crítico, impulsionado pelas mencionadas disposições de revisão das explicações de tudo que não se conformasse

---

35 . Deseja-se aqui grifar a questão de que até Pitágoras de Samos, conforme a tradição em História da Filosofia, a palavra “filosofia” (*philosophia*) não existia e, portanto, não se pode considerar os pensadores anteriores a Pitágoras propriamente ditos como “filósofos”, mas pelo que tudo indica, devem ser chamados de *sophos* (sábios).

com o ordenamento do *kosmos* humano tinha que se adequar, pois um impulso de compreensão do *kosmos* humano instaurou o inquérito investigativo em torno da *phýsis* e do *kosmos*. Como reza o antigo adágio: “o que está em cima está em baixo”.

O autor desta dissertação conjectura que a inusitada inovação teórica da tese do equilíbrio da Terra sem suportes de quaisquer natureza foi inspirada a Anaximandro pelo impulso religioso de *sophrosyne* e, qualquer elemento que fosse posto como *arche* da *phýsis* estaria contrária à ordenação geométrica e racionalizada que se experienciava na vida social helênica.

As teses de Tales e de Anaximandro não estariam condizentes com o espírito da época, enquanto a de Anaximandro instaura, dedutivamente, sem qualquer apelo à analogia empírica, um *kosmos* cujo poder ordenador está à parte e interpenetra os elementos contidos em sua *phýsis*.

Nesse sentido, os elementos movidos por sua ação eterna, imortal e cíclica, segundo a ordenação do Tempo (*Chronos*) e por *Diké* (Justiça), um pagam tributo de igual proporção ao outro, em eterno conflito, compondo e decompondo as coisas que nele se dão.

Discorda-se aqui de Popper (2002a, p. 11), pois se são coerentes as citações doxográficas e os dados históricos acima apresentados, a respeito das teses da época e da Escola em que Anaximandro construiu suas teorias, o *kosmos* implica não mais uma noção exclusivamente geocêntrica, em que a Terra seja encarada como o único mundo existente nele.

*Gaia* seria apenas uma *phýsis* dentre os infinitos ou inumeráveis mundos existentes no *kosmos* e, portanto, a mencionada assimetria a qual Popper se refere não é crível, dado a existência no plano cósmico geometrizado nos moldes da *polis*, conforme as determinações de um *locus* originário e dispensor, que envolve e interpenetra todos esses mundos, fazendo-os surgir e se consumirem conforme a necessidade e a determinação do Tempo (*Chronos*).

Dessa maneira apresenta-se o sistema de Anaximandro de modo muito mais amplo e digno de uma vera antecipação não apenas de Newton, mas dos atuais dados astronômicos.

Por outro lado, ainda é possível se aventar que com base nas características do Tempo, atribuídas por identificação por Anaximandro ao seu *ápeiron* estar vinculada à concepção indo-europeia de circularidade do tempo, em detrimento da visão judaico-

cristã-muçulmana-cientificista da linearidade do tempo.

Nesse sentido, conjectura-se que o *ápeiron* de Anaximandro possibilite a antecipação das reflexões de Einstein sobre a teoria da relatividade do tempo e sua identificação com o espaço, uma vez que o *ápeiron* se constitui como “o continente”, na dimensão tempo-espaço.

Portanto, saindo da linearidade unidimensional do tempo contemporâneo para a incrível antecipação da tridimensionalidade do tempo e, por conseguinte, da teoria da relatividade e suas implicações, como se vê em Mondolfo (1968, p. 77-78).

No entanto, mesmo que essa conjectura do autor desta dissertação não seja condizente com o exposto até ao momento, ainda se opõe à crítica popperiana a Anaximandro, ao perceber que Popper (2002a, p. 11) se esquece da denominada “esfera do firmamento”, ou seja, do Céu (*Úranos*), onde segundo a tradição mítica e teogônica se encontravam as ditas “estrelas fixas”.

Mesmo que o sistema de Anaximandro se desequilibrasse e viesse a tender a provocar qualquer deslocamento da Terra, haveria, necessária e de maneira fixa, o conjunto das inumeráveis estrelas que, segundo o milésio, estão na esfera mais próxima a Terra do que o Sol (mais distante) e a Lua (em posição intermediária).

Para finalizar a apresentação sobre o Anaximandro popperiano e as discussões suscitadas por suas conjecturas é importante assinalar que Popper (2002a, p. 13) está em busca da identificação das origens do que denomina “o problema da mudança”.

No caso, Popper atesta que no mundo de Anaximandro ocorrem todos os tipos de mudanças, mas pode-se sintetizá-las em dois tipos, em especial, as decorrentes, no âmbito da *phýsis*, da ação dos ventos. Que estão presentes em todas as demais teses que explicam os fenômenos naturais, desde os acontecimentos meteorológicos até aos biológicos, como o surgimento dos seres vivos e, principalmente a origem do homem.

E, no âmbito cósmico, os eclipses do Sol e da Lua, decorrentes da ação do movimento dos contrários, provocado a partir do *ápeiron* e regulados pela necessidade e pela Justiça.

Mas o mais importante dessas mudanças constantes do *kósmos* anaximandriaco é que todas as mudanças, segundo Popper (2002a, p. 155) “[...] a mudança é concebida como alteração qualitativa, como a vitória temporária de um dos pares de poderes opostos sobre o outro.”<sup>36</sup>

36 “[...] *change is conceived as qualitative change, as the temporary victory of one of pair of opposing*

O quê, em si também pode ser indicado como mais uma antecipação do milésio quanto à teoria da conservação da matéria, porém, não se pretende desenvolver isso nessa parte da dissertação.

Se percebe que tal qual afirma Popper, as tese pré-socráticas, por mais pueris e equívocas que sejam atualmente, cientificamente falando tem em seu cerne um imenso conteúdo a ser decodificado, desmitificando-lhe a inacessibilidade e descortinando, de fato, seu potencial inspirador de novas e audazes teorias para o presente, em Filosofia e Ciência.

### Xenófanes de Cólofon

O terceiro pensador apontado por Popper (2002a, p. 33-67) como uma das referências teóricas de seu pensamento é o rapsodo Xenófanes, nascido na cidade de Cólofon, Jônia, segundo Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 168), por volta do ano de 570 a. C. É considerado pela maioria dos historiadores da filosofia como o pensador mais longo, tendo alcançado à idade de noventa e dois anos.

Popper (2002a, p. 33) considera Xenófanes o verdadeiro pai da ciência histórica, dado ter escrito dois poemas hoje perdidos, em que o poeta descrevera a saga dos colofenses em fuga aos medas, no outro houvera tratado da fundação de Cólofon.

Afirma que provavelmente Heródoto teria sido influenciado pela leitura ou declamação desse texto de Xenófanes, para incluir uma versão em sua “História” (2006) que, segundo Popper (2002a, p. 55), teria sido colhida de um texto escrito cem anos antes da “História”.

Portanto, esses poemas de Xenófanes teriam sido os primeiros relatos históricos feitos no Ocidente, servindo de fonte de referência para Heródoto descrever a invasão da Jônia pelos persas.

Pensador criativo, crítico e, sobretudo, autocrítico, para Popper (2002a, p. 33) Xenófanes é o verdadeiro fundador do Iluminismo helênico<sup>37</sup>.

O colofense é tradicionalmente apresentado, no campo filosófico, como sendo relacionado à fundação da Escola filosófica de Eleia, enquanto antecessor temático e

---

*powers over the other*”.

37 O “iluminismo” ou a “ilustração” grega é a designação atribuída pelos helenistas ao processo de emergência cultural dos usos decorrentes da palavra-eficiente poética, sacra, cantada e dançada nas práticas sociais helênicas arcaicas, para o uso majoritário da palavra-representação, em prosa, laicizada, com tendência crescente para o racionalismo, conforme se vê em Bornheim (1999, p. 7-16), Reale (1993, p. 11-34), Jaeger (1952, p. 7-42) e Detienne (1998, p. 45-55).

filosófico de Parmênides de Eleia, no entanto, conforme se verifica em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 169-170), tal afirmação é equívoca, baseada nos comentários de Platão e Aristóteles que sustentam:

**163.** O nosso grupo de Eleatas, que começa com Xenófanes e até antes, explica nos seus mitos que aquilo a que chamamos todas as coisas é na verdade uma só.

**164.** Com efeito, Parmênides parece aderir ao que é uno segundo a razão, Melisso, por sua vez, ao que é uno segundo a matéria; por isso, o primeiro diz que ele é limitado, o segundo, que é ilimitado. Mas Xenófanes, o primeiro dentre estes a postular a unidade (pois é fama que Parmênides foi seu discípulo), nada esclareceu ...

Esse equívoco que se remete à permanência de Xenófanes durante algum tempo na cidade de Eléia e que durante esse período teria fundado a Escola Eleática, segundo Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 169-170) não é um comentário histórico e que a afinidade entre os pensadores colofense e eleata, em verdade, gira em torno da proximidade teórica superficial entre “[...] a divindade una e imóvel do primeiro, e a esfera imóvel do Ser do segundo [...]”.

Essa tese é confirmada por Popper (2002a, p. 137-138) em que o epistemólogo critica a posição de Reinhardt, em seu livro “*Parmenides und die Geschichte der griechischen philosophie*” (1916; 2ª ed., Frankfurt-am-Main, 1959, p. 221f.) defende a tese de Xenófanes ser um divulgador das teses parmenidianas, tendo como princípio a tradicional filiação escolar.

Pelo que apresenta Popper (2002a, p. 35-36), Xenófanes foi aluno de Anaximandro, travando conhecimento, nesta cidade, com Anaxímenes e Heráclito de Éfeso, seus colegas de escola. Vinculando-se, assim, à tradição cosmológica jônia, uma vez que teria desenvolvido a cosmologia de Anaximandro a qual defendeu contra a crítica de Anaxímenes no tocante a *arche* da *phýsis*.

Inserido no quadro cosmológico anaximandriaco e sob a orientação da Escola de Mileto, Xenófanes desenvolveu uma teologia racionalista relacionada às teses do professor, o que merece reflexão para melhor compreensão das implicações dessa afirmação de Popper (2002a, p. 33):

Xenófanes foi um poeta e *rapsodo*, e ele foi um historiador, talvez o verdadeiro pai da História. Como um pensador altamente criativo, usualmente crítico, e sem igual em sua autocrítica, ele se tornou o fundador da ilustração Grega. Ele desenvolveu a cosmologia de Anaximandro o defendendo contra Anaxímenes. Sua teologia

realmente racionalista [...]”<sup>38</sup>

É importantíssimo compreender Xenófanes em seu contexto histórico, social, cultural e escolar, em relação ao movimento racionalista crítico revisionista de Mileto e, talvez possa-se afirmar, da Jônia, pois segundo Popper (2002a, p. 116) afirma categoricamente, o pensamento do colofense é “[...] uma espécie de antecipação de minha própria teoria do conhecimento, segundo a qual todas as nossas teorias científicas são mitos ou nas palavras de Xenófanes, 'teias tecidas de conjecturas'. [...]”<sup>39</sup>

Portanto, é de fundamental valor compreender-lhe os encadeamentos para vislumbrar o peso de sua presença nas teses popperianas.

Inicialmente, como qualquer outro helênico do período arcaico, em Cólofon, na Jônia, Xenófanes fora educado no modo da linguagem oral, através da poesia, predominantemente os poemas de Homero e Hesíodo, como se depreende dos trabalhos de Jaeger (1995, p. 37-105 e 148-172).

Enquanto tal, isso faz supor que tal formação deu-se no apogeu das colônias helênicas na Ásia Menor, na plenitude de seu brilhantismo comercial e cultural, em amplo contato e permutas internacionais com os Hititas, os Persas, os Hebreus, os Egípcios e demais povos do Próximo Oriente, conforme se vê nas obras de Reale (1993, p. 11-18) e de Vernant (1998, p. 33-40).

Para que ele tenha se tornado um rapsodo e desta profissão tenha subsistido, mesmo na condição de pensador racionalista crítico revisionista, como é assinalado por Diógenes Laércio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 168):

**161.** Xenófanes de Cólofon, filho de Déxio ou, no dizer de Apolodoro, de Ortómenes ... após ter sido expulso de sua pátria, passou a viver em Zancle, na Sicília, e em Catânia ... Escreveu em verso épico, bem como elegias e iambos, contra Hesíodo e Homero, criticando-os pelo que haviam dito a respeito dos deuses. Mas ele próprio recitava também os seus poemas. [...]”

Portanto, como se sabe através dos trabalhos de Detienne (1998, p. 15-23), de Cairus & Ribeiro Jr. (2005, p. 11-38) e de Havelock (1996, p. 173-174), nos quais esses helenistas expõem as condições em que o rapsodo era introduzido no ofício, desde pequeno e, normalmente era proveniente de uma família de rapsodos, à semelhança das

<sup>38</sup> *Xenophanes was a poet and rhapsode, and he was a historian, perhaps the real father of history. As a highly creative thinker, unusually critical, and unique in his self-criticism, he became the founder of the Greek Enlightenment. He developed Anaximander's cosmology in defending it against Anaximenes. His very original rationalist theology [...]*”

<sup>39</sup> “[...] a kind of anticipation of my own theory of knowledge, according to which all our scientific theories are myths, or in the words of Xenophanes, woven webs of guesses. [...]”

famílias de médicos.

Se verifica que as impressionantes condições do treinamento mnemônico ao qual se fazia necessário passar para se acessar os saberes da tribo, preservados e transmitidos pelos poetas em transe divino das Musas, faziam de Xenófanés um elemento importante em sua sociedade. O papel da memória do poeta, não enquanto fator cognitivo e psicológico, mas enquanto elemento sacralizado, objetivamente manifestável na pessoa da deusa *Menmosyne* (Memória) e suas filhas, as Musas, davam aos poetas o status social de educador, normatizador e de homem divino para conduzir os agrupamentos humanos em conformidade com a vontade dos deuses.

Outro detalhe histórico e cultural fundamental para a compreensão de Xenófanés é a polivalência de seu papel social na Hélade, a saber, o ser poeta. Diferentemente dos poetas atuais, o rapsodo helênico exercia um papel social que segundo Cornford (1989, p. 99-173) transitava simultaneamente entre o xamã, vidente, poeta, médico e filósofo, após a criação desse “estilo de vida” por Pitágoras de Samos, a partir do final do século VI a. C., como se confirma em Reale (1993, p. 73-93).

O que se quer dizer com isso? Que o rapsodo era apenas uma das facetas funcionais e culturais de um personagem social que representava, na Hélade, o papel de mago purificador dos males das famílias ou cidades (xamã), o vidente que além das práticas adivinhatórias para com o futuro, por meio da análise do voo das aves, no céu, ou por meio das vísceras de sacrifícios ou, ainda, por meio da análise de sonhos. Esse personagem social atuava plenamente na vida de pessoas, das famílias e das cidades, na condição de intérprete da vontade dos deuses, conforme a esfera a que estivesse direcionado.

O poeta, por meio de seu canto e dança preservava os saberes da tribo, conservando-os e transmitindo-os em suas recitações, embalados e inspirados pela ação das deusas. Exaltando os feitos e acontecimentos sociais dignos de serem lembrados e revividos ideologicamente pela sua audiência.

Como médico lançava mão dos recursos técnicos de que dispunha na identificação e administração de plantas, unguentos e beberagens, no exercício da dietética e da anamnese, da análise dos sintomas às orações e recomendações de sacrifícios a pequenas cirurgias e sangrias depurativas.

Como pensador, nos tempos arcaicos, na condição de *sophos* (sábio), concentrava a totalidade das funções acima descritas e, novidade: dava-se a se expressar

em prosa, não mais afeito aos versos para levar a efeito a investigações sobre o *kosmos*, a *phýsis* e tudo que a eles se relacionam sem, contudo, perder a versatilidade e campos de atuação inerentes às demais funções.

Outro fator curioso e importante na análise em torno do papel social de Xenófanes como rapsodo é o fato de ele ser um aedo e que nos idos de 540 a. C. já estariam as sociedades helênicas da Jônia de plena posse da arte da escrita, tendo em vista o relato dos doxógrafos que afirmam ter ele escrito os próprios poemas.

Segundo Havelock (1996, p. 81), fora inicialmente criado o alfabeto grego e após certo período de adaptação aos fonemas, inserida a escrita, enquanto arte própria aos escravos e artesãos, por ser uma atividade manual, mecânica. Por conseguinte, não digna a cidadãos, em qualquer parte da Hélade, em torno dos anos 700 a. C.

Ora, conforme se vê em Detienne (1998, p. 124), a primeira versão dos poemas de Homero escrita fora encomendada pela cidade de Siracusa, na Magna Grécia, em torno do ano de 504 a. C. ao poeta Cineteu, objetivando adequar Homero aos princípios pedagógicos da *polis*. Essa encomenda intencionava a redução da propensão violenta dos cidadãos a *hybris* (desmedida) política, que os levava, de comum, à guerra civil (*stasis*), conduzindo-os educacionalmente a *sophrosyne* (justa-medida, justo-meio).

Xenófanes domina a técnica da escrita em torno de 540 a. C., a ponto de compor um poema escrito sobre a fundação de Eleia, como se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 168). Isso significa que o colofense não era um cidadão qualquer, mas um especialista imbuído de toda a força tradicional de seu papel social, em suas miríades funcionais e, sobretudo, mesmo aprendendo o modo discursivo racional, em prosa, decide-se pelo modo discursivo poético tradicional, para expor suas ideias. Embora dos pensadores jônios, parece ter sido o que de maneira mais simples se expressou.

Portanto, Xenófanes de Cólofon era um rapsodo que se dirigiu a Mileto para aprender uma nova arte, que veio a agregar-lhe valor ao desempenho de sua função social.

Nesse sentido, Xenófanes quando foi estudar com Anaximandro se deparou com homens que tinham a preocupação de revisar os mitos tradicionais e os teogônicos, se utilizando do modo discursivo racional de maneira crítica.

Foi estimulado por Tales e, sobretudo por Anaximandro, a criticar-lhes as teses, tentando atingir um conhecimento que mais se aproximasse da Verdade, algo com o que, por ofício, tinha uma certa intimidade devido ao trato com as deusas.

Porém, o que significa exatamente essa “aproximação da Verdade” em Xenófanes?

Enquanto xamã-vidente-poeta-médico-filósofo, Xenófanes vincula-se ao que Detienne (1988, p. 7-14) denomina de “Mestre da Verdade”, isto é, um personagem social multifacetado, que em última análise possuía e exercia uma vivência em pleno e constante contato com os deuses, em suas diversas manifestações, “vendo o invisível” e, por vezes, sendo possuído pela mania oriunda dos deuses.

Compreendia que a *Alétheia* (Verdade), ou mais precisamente, a deusa Verdade caracteriza-se por ser uma instituição multissecular, remetendo-se a mais alta antiguidade minóico-micênica, anterior às invasões dóricas, em que a influência do panteão divino masculino dórico não foi capaz de apagar da memória popular, cujo significado é, conforme Izidro-Pereira (1990, p. 26), “verdade, veracidade, sinceridade e realidade”.

Em verdade a palavra *Alétheia* é composta pelo prefixo grego *a*, que tem função privativa, de afastamento (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p. 1), como também se vê em Fleury (1947, p. 21-24) e Brandão, Saraiva & Lage (2009, p. 39-41). Com a justaposição ao radical *léthe*, que significa “esquecimento”. Portanto, a palavra *alétheia* em si significa: “privação ou afastamento do esquecimento”!

Ora, se a concepção de verdade para os helênicos estava vinculada à ideia de “não esquecer, de afastar-se do esquecimento”, tal papel vincula-se necessariamente ao período histórico da Hélade, em que no ocaso do mundo minóico-micênico, em torno do século XI a. C. levou as sociedades dessa área de influência cultural a perderem o uso da escrita (nos Lineares A e B), conforme se vê em Vernant (1998, p. 21-40) e, dando-se às práticas da oralidade, conforme se constata em Havelock (1996, p. 87-118; 147-162 e 187-218). Estabeleceram nas tecnologias mentais inerentes à oralidade uma função que atribuísse credibilidade, verdade, endosso ao que viviam e faziam.

Estreitamente vinculados à função psico-cognitiva da memória, porém regida pela sacralidade do culto em que a palavra-eficiente carecia do gestual corporal ritmado, dançado, elaborada para fixar aos ouvintes imagetivamente, os conteúdos que “não podiam ser esquecidos”, os gregos do período arcaico tinham na palavra-eficiente transmitida pelos rapsodos a manifestação concreta e efetiva da Verdade.

O interessante é que Xenófanes, um “Mestre da Verdade”, se integra completamente ao racionalismo crítico de Mileto e, segundo Popper (2002a, p. 33), faz

uma “teologia realmente racionalista”, isto é, desenvolve uma revisão crítica e racional sobre a teoria dos deuses helênicos, em especial em torno do pensamento de Homero e Hesíodo, tendo como base teórica a cosmologia de Anaximandro.

Mais uma vez se insiste na necessidade de se compreender em Xenófanos o significado sociocultural do termo “teologia”, para que se forme uma ideia clara da importância que Popper atribui ao pensador.

Segundo Jaeger (1952, p. 7-23) a teologia helênica em nada se compara com a judaico-cristã-muçulmana, pois não provém de uma concepção de realidade decorrente da ação de uma divindade eterna e infinita em todas as suas potencialidades, que através de livros sagrados revelados (“Torah”, “Bíblia” e “Al Corão”) apresentam essa divindade como Criadora *ex nihil*<sup>40</sup>.

A realidade, para os helênicos, na linha das tradições míticas que os vincula aos povos indo-europeus, conforme se vê em Cornford (1989, p. 255-409), em Coulanges (1998, p. 1-122), Brandão (1998, p. 43-96), Meillet (1950, p. 1-48 e 1930, p. 3-15) e Burkert (1993, p. 49-55), institui-se como o *kosmos*, que tanto na versão popular tradicional quanto na filosofia do período clássico e helenístico, parte da ideia da divindade de tudo o que existe.

No caso do período em estudo nessa dissertação, o período arcaico (séculos VII-V a. C.), não estava desvinculado dessa concepção original. Ou seja, o *kosmos* é divino e enquanto tal é eterno, na concepção indo-europeia tridimensional.

Tanto no que se refere ao espaço quanto ao tempo que, por sua vez, é compreendido como eterno, no âmbito cósmico e imortal, no nível da *phýsis*, circular, marcado por fases que cíclica e eternamente retornam a se dar, representada pelo mito hesiódico das raças<sup>41</sup>, conforme se vê em Vernant (1990, p. 23-104) e em Hesíodo (1996, p. 77-90).

O mundo, no caso a deusa *Gaia* ou *Gê* é circundado pelo deus *Okeanos* e fecundada até certo momento do engendramento do *kosmos* e, posteriormente, justaposta ao deus *Úranos* (o Céu), que após ser castrado por um de seus filhos, o deus titã *Chronos* (Tempo), passou apenas a ser o suporte das estrelas fixas, dos deuses Sol

---

40 “A partir do nada.”

41 Segundo o qual o ciclo temporal seria uma fronteira indistinguível entre o fim e o início em ato, das fases antecedente e posterior denominada “Idade do Ouro”, indo para a “Idade da Prata”, seguindo para a “Idade do Bronze”, que desemboca na denominada “Idade do Ferro”, que degenera para a chamada “Idade dos Heróis” e desta para a nominada “Caos”, do qual eternamente, todo o ciclo é retomado.

(*Hélios*) e da Lua (*Celene*), que passeiam em seus carros alados de Leste para Oeste todos os dias, pelo circuito Norte do rio *Okeanos*.

Tudo é pleno de deuses, pois o *kosmos* por meio da *phýsis* é um organismo que harmonicamente interage em todos os seus componentes. Seres vivos dotados de alma, por terem e provocarem de per si movimento, divididos entre os reinos mineral, vegetal, animal – neste compreendendo o reino hominal, dividido entre helênicos e bárbaros, composto pelo mundo dos vivos e o *Hades*, para onde as almas se alternam entre viventes e mortos, temporariamente, conforme os ditames de *Chronos* e de *Ananke* (a deusa Necessidade) –, por meio da metempsicose.

Por último, o reino dos deuses, divididos em Olímpicos e *epictônicos* (subterrâneos). Os primeiros, engendrados pelos deuses da primeira geração. Os segundos, as almas humanas que ao atingirem a *arete* e são reconhecidas pela sociedade e seus poetas como “semelhantes aos deuses”, rompem os ciclos da metempsicose e auxiliam os filhos de Zeus, no trato para com o *kosmos* e a *phýsis*. Servindo de protetores, guias e intermediários às necessidades dos mortais encarnados junto ao Olimpo.

O que não pode deixar de ser dito aqui é que para os helênicos o *kosmos* e tudo o que nele existe, na medida em que essa teofania generalizada é natural, isto é, *phýsis*, não existe razão suficiente para estabelecer a distinção que Popper (2002a, p. 33) faz ao declarar que Xenófanes realizou uma “teologia racionalista”.

Ao tratar dos deuses, o colofense versava sobre a natureza em uma de suas dimensões existenciais e, portanto, sobre o *kosmos* e, nesse sentido, não criou especificamente uma “teologia”. Mas empreendeu a pesquisa e revisão racionalista crítica sobre a tradição mítico-teogônica de seu tempo.

Iniciou o que Popper também denomina de “crítica literária”, embora a arte da escrita à época ainda não garantisse uma ampla acessibilidade a livros para se fazer “literatura”.

Ora, Xenófanes procede exatamente à revisão crítica racionalista desta concepção de realidade, partindo, outrossim, de uma versão já revisada por seu mestre, Anaximandro, o que fortalece a crítica direcionada à colocação popperiana de que o colofense fazia “teologia”. Mas defende-se aqui o contrário, pois ele realizava física.

Anaximandro havia construído uma cosmologia que tinha como base o que denominou de *arche*. Seria algo infinito, eterno, imortal denominado *ápeiron*, que

essencialmente identifica-se com a ideia teogônica de que o deus *Chronos* (o Tempo), cujas propriedades são semelhantes, segundo atesta Mondolfo (1968, p. 63-83).

De modo que a partir do movimento no *ápeiron* formam-se os contrários, isto é, as manifestações arquetípicas do que se denominaria hoje de “matéria” (terra, água, fogo e ar), que constituem o Céu (*Úranos*), suporte das estrelas fixas e caminho para as jantes do Sol e da Lua circundarem o Céu.

Que, por sua vez, fica no em torno da Terra (*Gaia*), cuja forma é de um disco côncavo, semelhante a uma coluna ou um tambor, por sobre a face superior, por efeito das alterações térmicas causadas pelo vento (*aer*). Donde surgem os seres vivos e todas as mudanças que ocorrem no cotidiano.

Em linhas gerais, esse é o resumo do sistema de Anaximandro sobre o qual Xenófanés teria elaborado e aprofundado as concepções do mestre. Como se observa no parágrafo anterior, Anaximandro, em seu esforço de revisão racionalista crítico se apropriou de elementos teogônicos homéricos, hesiódicos, órficos, ferecidianos e alcmânicos para engendrar, racionalmente, sua proposta de *kosmos*.

No entanto, perceba o leitor a quantidade de referências teológicas - no sentido acima esclarecido -, utilizadas pelo discípulo de Tales!

Nessa medida, partindo-se da afirmação de que Xenófanés iniciou sua reflexão racional a partir da cosmologia de Anaximandro, compreende-se, dadas as ressalvas expressas anteriormente, que a diferença das reflexões de Xenófanés para com os demais físicos, em especial seu mestre, foi o direcionamento para um certo aspecto da *phýsis*, a saber: os reino dos deuses e dos homens e sobre as relações existentes entre eles.

Em última análise, concedida realidade historiográfica a essa leitura, evita-se interpretações anacrônicas de cunho contemporâneo à crença popular da metempsicose, que no caso envolve o *kosmos* em sua totalidade.

Dado a posição social de Xenófanés como rapsodo e o exercício profissional de recitação inspirada, cantada e dançada, compreende-se a natural propensão de Xenófanés em refletir sobre os deuses da tradição mítico-poética, em especial, conforme retratados nas poesias de Homero e Hesíodo.

Lembrando que os termos “crítica literária” usados por Popper (2002a, p. 33) são algo forte, no sentido de que o termo “literatura” se refere a uma produção cultural escrita e, na época de Xenófanés, 570-525 a. C., não haviam sido compilados ainda os

poemas homéricos<sup>42</sup>.

No entanto, se se compreender por “crítica literária” a postura racionalista crítica direcionada pelo colofense a Homero e Hesíodo, provavelmente de cor, aceita-se. Apesar de que de certa forma seria algo injusto para com a tradição dos antecessores de Xenófanes, em Mileto, no caso, Tales e Anaximandro, pois além de criarem e incentivarem o racionalismo crítico revisionista quanto às tradições e ter-se a certeza de que Anaximandro a praticou em relação a Tales e Anaxímenes, põe-se a discussão historicamente nos eixos, para situar Xenófanes no foco da tradição milésia.

Aplicando-a à concepção popular tradicional dos deuses e de sua intervenção no *kosmos*, não mais como uma ação teológica do pensador, mas como uma investigação física coerente e própria, que desembocou na proposição do primeiro sistema ético-epistemológico em Filosofia e em Ciência Ocidentais.

Além do exposto, Popper informa que Xenófanes foi o fundador da geologia e da meteorologia, conforme se confirma em Hipólito, Herodiano, Simplicio, Sexto Empírico e Fr. 30,  $\Sigma$  Genav. *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 181-182):

**184.** Xenófanes pensa que está a processar-se uma mistura da terra com o mar, e que, com o tempo, a terra será dissolvida pela umidade. Afirmo ele que as provas que possui são do seguinte teor: encontram-se conchas em terra firme e nas montanhas, e nas pedreiras de Siracusa, diz ele que foi encontrada a marca de um peixe e de algas, enquanto em Paros, se descobriu a marca de uma folha de loureiro no interior de uma rocha, e em Malta, formas achatadas de objetos marinhos de toda a espécie. Isto, prossegue ele, produziu-se, quando tudo há muito estava coberto de lodo, e as marcas secaram com ele. Toda a espécie humana é destruída, sempre que a terra é arrastada para o fundo do mar e em lodo se converte; então, uma outra geração recomeça, e todos os mundos tem este mesmo princípio.

**185.** E em algumas grutas a água goteja.

**181.** Tudo o que nasce e cresce é terra e água.

**182.** Pois é da terra e da água que todos nós provimos.

**183.** O mar é a origem da água, e a origem do vento; pois, sem o vasto mar, não <haveria nem a força do vento que sopra do> interior das nuvens, nem os cursos dos rios, nem a água que chove do céu: mas o vasto mar é o gerador das nuvens e dos ventos e dos rios.

Nos fragmentos acima apresentados verifica-se a afirmação de Popper no que se refere a Xenófanes ser considerado o pai da geologia e da meteorologia. Perceba o leitor

<sup>42</sup> Fato que se deu pela primeira vez, conforme Detienne (1998, p. 124) por encomenda da cidade de Siracusa, em torno do ano de 504 a. C. ao poeta Cineteu.

que esses fragmentos são totalmente condizentes com a cosmologia anaximandríaca, confirmando-se, portanto, a tese de que Xenófanes partiu desta e a aperfeiçoou.

Tal se deu na medida em que no âmbito da *phýsis* se preocupou em explicar os fenômenos relativos ao aparecimento de fósseis animais e vegetais marinhos, em localidades desprovidas de acesso ao oceano, tanto quanto a fossilização de plantas terrestres, encontradas no interior de rochas, tecendo, portanto, uma teoria geológica de que há um processo no qual terra e água se misturam, sendo a primeira dissolvida pela segunda.

Perceba, no entanto, que Xenófanes não se refere aos elementos “água” e “terra”, um dos quatro modos arquetípicos de manifestação da matéria à época, mas da terra e da água reais, isto é, o elemento sobre o qual se pisa quando afastado de qualquer manifestação aquosa e a água enquanto substância úmida utilizada no dia a dia.

Referindo-se, portanto, aos processos de mudança que se apresentam cotidianamente, procurando solucionar o motivo da terra estar perdendo espaço para o mar a partir da observação, em rochas e lugares que, segundo a tese xenofaniana, em tempos remotos já foram ocupados por água (lodo), inferindo-se que o processo é cíclico.

Como o *kosmos*, tudo degenera, dissolve-se e posteriormente retorna a sua pujança em novo ciclo.

Outra observação que põe Xenófanes no âmbito das teses anaximandríacas é o papel do vento na dinâmica das chuvas, em acréscimo às teses do mestre, em íntima relação com o mar, maior reservatório de água, inferindo Xenófanes que o regime meteorológico de chuvas, marés, cheias e vazantes de rios estão relacionados às interações entre o vento e o mar.

Além de aventurar-se, superficialmente, pelo que se depreende do fragmento 182 de Simplicio, no qual se atribui a Xenófanes a tese da origem do homem ser da terra e da água. Tese esta que conforme se verifica se configura como uma espécie de aprofundamento da teoria da origem da vida e do homem de Anaximandro, como atesta Popper.

Xenófanes de fato é o fundador da geologia e da meteorologia, por meio de suas observações, que possibilitaram a teorização a respeito dos fenômenos desses campos.

De retorno ao que interessa das teses xenofanianas para Popper, tal qual é sabido da tradição filosófica, Popper informa que Xenófanes criticou as instituições de sua

sociedade. O que se vê através dos fragmentos em que critica a forma pela qual Homero e Hesíodo representaram os deuses. Apresentando-os com caracteres psicológicos vis, que mesmo entre os homens, esses caracteres são depreciados e dignos de vergonha, como se vê em Sexto Empírico e Clemente *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 172-173):

**166.** Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, adultérios e mentiras recíprocas.

**167.** Mas os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que tem vestuário e fala e corpos iguais aos seus.

**168.** Os Etíopes dizem que os seus deuses são de nariz achatado e negros, os Trácios, que os seus tem os olhos claros e o cabelo ruivo.

**169.** Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem.

Tradicionalmente, ao se tratar do pensamento de Xenófanes, em cursos de Ensino Médio ou de Graduação em Filosofia sói ocorrer do pensador ser apresentado como um crítico da religião helênica, configuradas por meio das obras de Homero e Hesíodo.

Normalmente, as aulas detêm-se em torno dos aspectos que enlevem o uso do modo discursivo racional e suas vantagens como um certo processo de desmitificação ou dessacralização da *phýsis*, em busca de compreensão mais condizente da Verdade.

No entanto, como visto anteriormente, nenhum dos pré-socráticos até ao momento tratados por Popper verdadeiramente estava descolado de seu pano de fundo cultural e, sobretudo, do espírito de sua época, em especial, no tocante às relações para com o *kosmos* e a *phýsis*.

Como anteriormente visto, que eram encarados como divinos, de maneira animista, um organismo vivo e interativamente dependente da concepção de alma humana, por meio das interações e conexões existentes entre os reinos inerentes à *phýsis*.

Portanto, Xenófanes não fazia teologia no sentido contemporâneo, ao usar o racionalismo crítico revisionista em Homero e Hesíodo, mas, ao contrário, fazia física, no sentido forte e amplo do termo para os helênicos.

Feito tal ajuste quanto a possíveis abordagens anacrônicas à temática, Popper

indica Xenófanes como um crítico de sua sociedade e tal afirmação é válida, na medida em que se compreende a reflexão xenofaniana como o pleno exercício do pensamento racionalista revisionista crítico, aplicado às concepções mítica e cosmogônica da natureza.

Nessa perspectiva, compreendendo que o reino dos homens, o *Hades* e o reino dos deuses são partes interativas da *phýsis*, tanto quanto os reinos mineral, vegetal e animal não humano e, assim sendo, ao vincular-se à cosmologia de Anaximandro, Xenófanes travou conhecimento com uma concepção de *arche* criada por seu mestre. O *ápeiron*, que em si encarna as qualidades e propriedades de uma das maiores divindades do panteão cosmogônico helênico, a saber: *Chronos*.

Ora, o *ápeiron* é, segundo Anaximandro: a) matéria diferenciada dos quatro elementos arquetípicos de manifestação da matéria em estado comum, a saber: terra, água, fogo e ar.

Supõe-se com a doxografia consultada em Kirk, Raven & Schofield (1994) que possivelmente essa matéria, que seria o *ápeiron*, seria o que os helênicos denominavam de *aiter* (éter), considerada a matéria dos deuses;

b) fonte e ocaso de tudo o que existe no *kosmos*;

c) infinito, isto é, sem começo e sem fim, ilimitado;

d) eterno, por ser o próprio tempo, na concepção indo-europeia e helênica;

e) tridimensional, uma vez que o tempo é representado pelo círculo, contendo comprimento, largura e profundidade. Portanto, similar ao espaço;

f) cíclico, pela própria definição de círculo e segundo a tradição hesiódica, representado pelo mito das raças;

g) ingênito, pois sem ser criado em dado momento é, em si, atemporal e, portanto, sempiterno;

h) incorruptível, dado o exposto anteriormente;

i) “o continente”, por permear e perpassar o *kosmos*;

j) idêntico a si mesmo, pois como decorrência das mencionadas propriedades, mesmo sendo a fonte imóvel do movimento, por permear e perpassar o *kosmos*, jamais muda;

k) imortal, pois uma vez que jamais muda, não se consome;

l) fonte do movimento engendrador do *kosmos*, pois em sendo material (*aiter*) e por ser inerente a sua natureza, a imobilidade do conjunto em contraste equilibrante da

mobilidade inerente a sua natureza, engendra os opostos elementares (terra, água, fogo e ar). Do embate destes gera-se o *kosmos* e a *phýsis*, com tudo o que isso significa.

Ora, mediante tais características totalmente diversas da maioria dos deuses helênicos, Xenófanés empreendeu sua física a partir da identificação do comportamento antropomórfico humano, enquanto fonte e configuração representativa de suas divindades.

Instaura a realidade em moldes antropomorfizados e, como consequência, o colofense percebeu que, ao antropomorfizar as divindades, os homens nada mais faziam que projetar sua subjetividade nos fenômenos naturais.

Em contrapartida, gera-se com isso, para os homens, em sociedade, a desculpa religiosa-cultural de que até os deuses agem naturalmente como humanos, pois são, parcialmente humanos. Por qual razão os homens agiriam diferentemente?

Não se acredita aqui na tese filosófica de cunho materialista proveniente do século XIX d. C., de que Xenófanés punha em cheque a existencialidade dos deuses por considerá-los criações puramente humanas e tendenciosamente engendrados para se alcançar a supremacia política através da religião.

Tal argumentação é completamente anacrônica e descabida ao contexto de um rapsodo como Xenófanés, embora se conceda que é uma colocação própria, por ocasião de aplicação da metodologia comparativa em História, quanto a Teoria Política.

No entanto, no que se refere ao final do século VI a. C., impossível! Mesmo porque Xenófanés nunca deixou de exercer seu ofício de poeta inspirado, viajando de cidade em cidade, cantando e dançando as estórias da tribo condensadas em Homero e Hesíodo, além de sua própria produção.

O que é confirmado pelo estilo de sua reflexão racional, revisionista e crítica ser em verso, ao invés da prosa, como se vê em Tales, predominantemente em Anaximandro e em Anaxímenes.

É nesse sentido que a afirmação de Popper quanto a Xenófanés ser um crítico de sua sociedade e instituições toma sentido e torna-se visualizável. Em se detectando o processo de projeção antropomórfica para com a *phýsis*, ressaltou-se a estruturação social que é instituída principalmente por Homero (1978a; b), em sua “Íliada” e “Odisseia”.

Nestas, enquanto coletâneas orais passadas da “boca ao ouvido”, preconizava-se um estilo de vida cuja *arete* era guerreira, dada à *hybris* e a constantes agitações

conflituosas em busca de um ideal de homem brutal e a espreita para a matança, como se vê em Detienne (1998, p. 48-84 e 151-184).

No caso de Hesíodo (2007; 1996), em seu “Os trabalhos e os dias” e em sua “Teogonia”, vê-se um ideal de *arete* já socializado pela *polis*, ou seja, pela vida poliáde. Em que os homens, embora já não sejam tão violentos e dados à balbúrdia, como se vê em Homero, vivem a crise social da *stasis* (guerra civil) e as agruras da superpopulação, que corrompem o agir humano, tornando-os vis, corruptos e sórdidos, como os deuses do panteão helênico.

Ora, quando Detienne (1998, p. 124) informa que o governo da *polis* de Siracusa contratou o poeta Cineteu, em 504 a. C., para grafar a “Ilíada” de Homero, afirma o helenista que o que estava em jogo era uma atuação intencional do governo sobre as práticas educacionais helênicas tradicionais, levadas a efeito pelos rapsodos, nas praças públicas ou por meio do ensino privado.

Uma vez que ainda não haviam escolas e a tragédia ainda não havia alcançado seu estatus de instituição educadora pública, com o firme propósito de “remodelar” a concepção tradicional de *arete*, como se confirma com Jaeger (1995, p. 23-147), percebe-se, então, a manipulação dos textos tradicionais, sob contrato e segundo interesses políticos específicos nas *polies*.

Em período histórico anterior a isso, vê-se Xenófanés encetar sua crítica física à tradição homérico-hesiódica, que em si afeta imediatamente o sistema educacional helênico tradicional e, por conseguinte, com base em sua concepção divina, a partir do pensamento de Anaximandro, foi o primeiro a elaborar uma ética com amplas repercussões sobre a Filosofia e a Ciência posteriores.

Essa importância é assinalada por Popper (2002a, p. 33) em se referindo a Xenófanés ter sido o primeiro pensador racionalista crítico que elucubrou ilações sobre o potencial de conhecimento humano a respeito da Verdade. Isso acabou gerando, por assim dizer, uma verdadeira teoria do conhecimento. Assim como em decorrência desta, o colofense propôs uma ética que partia do princípio milésio do racionalismo crítico aplicando-o a si.

É espantosa tal atitude por parte de Xenófanés, uma vez que mais do que Anaximandro e Anaxímenes ao menos, já que Tales sabia exatamente o que era carregar o peso de ser um *sophos* (sábio, isto é, um dos Sete Sábios da Grécia). Xenófanés poderia mais do que qualquer um de seus colegas lançar mão do argumento da

autoridade que lhe era inerente, na condição de poeta e educador, conforme assinala Popper (2002a, p. 36), pois além de exercer profundamente a crítica às tradições mítica e filosófica aplicou-a a si mesmo. Acentuando a orientação metodológica milésia do exercício crítico para o aperfeiçoamento racional, rumo a Verdade, pois sobre isto os homens apenas conjecturam, diria Xenófanes: - “inclusive o que digo”!

Por isso, no campo conjectural milésio, Xenófanes propôs suas explicações cosmológicas, nos dizeres de Popper (2002a, p. 33): “[...] Ele desenvolveu a cosmologia de Anaximandro o defendendo contra Anaxímenes. [...]”.<sup>43</sup>

No entanto, guardando certa independência ao pensamento do mestre, elaborou suas teses na perspectiva apresentada sobre a questão da teologia, constituindo-a como sua cosmologia e esta foi algum tipo de desenvolvimento do pensamento de Anaximandro. Do que ressalta-se a importância de procurar identificá-la para que se compreenda sua contribuição para a filosofia popperiana.

Visto as correções que Xenófanes aplica ao pensamento educacional mítico-poético, encerrado nas obras de Homero e Hesíodo, verifica-se que ao indicar os erros dos educadores gregos, Xenófanes instaurou uma visão relativa aos deuses, diferenciada, implicando nisso a constituição de seu sistema cosmológico.

Segundo Clemente, Simplicio e Sexto Empírico *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 174) constata-se que:

**170.** Um só deus, o maior entre os deuses e os homens, em nada semelhante aos mortais, quer no corpo quer no pensamento.

**171.** Permanece sempre no mesmo lugar, sem se mover; nem é próprio dele ir a diferentes lugares em diferentes ocasiões, mas antes, sem esforço, tudo abala com o pensamento do seu espírito.

**172.** Todo ele vê, todo ele pensa, e todo ele ouve.

Pode-se considerar o deus de Xenófanes como a base de sua cosmologia e, sobretudo, de sua teoria do conhecimento humano, que segundo Popper (2002a, p. 218) caracteriza o colofense como o “pai da epistemologia”, conforme se vê adiante:

Xenófanes é importante neste contexto principalmente como *o pai da epistemologia* – o primeiro a refletir sobre os limites de nosso conhecimento. Ele descreveu seu próprio pensamento cosmológico e teológico, que deve muito a Anaximandro, como “uma teia de conjecturas”. Ele sublinha que “a verdade certa” está fora do alcance dos homens, e afirma o caráter conjectural de todo *o conhecimento humano*, que ele opõe ao *conhecimento divino*. E ele fez a descoberta

---

43 “[...] He developed Anaximander's cosmology in defending it against Anaximenes. [...]”.

de que as ideias humanas sobre os deuses e o mundo são totalmente não confiáveis, pois eles são viciados pelo antropomorfismo. Apesar desta aproximação severamente crítica, Xenófanes não foi um cético, mas alguma coisa como um racionalista crítico; pois ele acreditava que nós podíamos, com nossas adivinhações, nossas conjecturas, fazer progresso rumo à verdade.<sup>44</sup>

Nessa citação percebe-se claramente a magnitude que Popper atribui ao pensamento de Xenófanes. Além de confirmar sua tese de que o colofense é o “pai da epistemologia”. Informa a respeito de seu caminho teórico a partir da cosmologia de Anaximandro à descoberta do padrão antropomorfizante da psicologia humana. Reforça a já tão bem conhecida tese da oposição entre os conhecimentos humano e divino, defendida pela Escola de Mileto.

Popper se baseia nos seguintes fragmentos: DK 21B34 e DK B18, de Xenófanes, vertidos do Grego ao Inglês por ele (2002 a, p. 115-116):

**DK 21B34.** Mas quanto à verdade certa, nenhum homem a sabe,  
Nem sabe disso; nenhum dos deuses,  
Nem de todas as coisas de que falo.  
E até mesmo, se por acaso ele fosse para a proferir  
A verdade final, ele não saberia se a teria:  
Para todos é, uma teia tecida de conjecturas.

**DK B18.** Os deuses não revelaram, desde o início,  
Todas as coisas para nós, no decorrer do tempo,  
Através da busca podemos aprender, e conhecer melhor as coisas.<sup>45</sup>

Por essas razões, Popper afirma, categoricamente, que além de Xenófanes o preceder, antecipando-lhe a filosofia e a teoria do conhecimento, o colofense literalmente criara a teoria do conhecimento. O que se confirma tendo por base o que a

---

44 *Xenophanes is important in this context mainly as **the father of epistemology** – the first to reflect on the limitations of our knowledge. He describes his own cosmological and theological thought, which owes much to Anaximander, as “a web of guesses”. He stresses that “certain truth” is beyond the reach of man, and asserts the conjectural character of all **human knowledge**, which he opposes to **divine knowledge**. And he made the discovery that human ideas of gods and the world are utterly unreliable because they are vitiated by anthropomorphism. In spite of this severely critical approach, Xenophanes was not a sceptic, but something like a critical rationalist; for he believed that we can, with our guesswork, our conjectures, make progress towards the truth.*

45 **DK 21B34.** *But as for certain truth, no man has known it,  
Nor will he know it; neither of the gods,  
Nor yet of all the things of which I speak.  
And even if by chance he were to utter  
The final truth, he would himself not know it:  
For all is but a woven web of guesses.*

**DK B18.** *The gods did not reveal, from the beginning,  
All things to us; but in the vourse of time,  
Through seeking we may learn, and know things better.*

doxografia de Clemente, Simplicio e de Sexto Empírico registrou a respeito de sua cosmologia.

Portanto, faz-se necessário investigar-lhe os fundamentos para aferir o quanto se pode reconhecer de sua presença nas bases do pensamento popperiano.

Como comentado acima, Xenófanes iniciou suas reflexões no âmbito do referencial teórico da cosmologia de Anaximandro e, portanto, supõe-se que tenha estabelecido seus padrões, tendo como base o quadro cosmológico do milésio, isto é, o *ápeiron* como identificação dessa substância primeva (talvez o *aiter* – éter, denominado “o quinto elemento”) à divindade, ou melhor dizendo, às propriedades da divindade cosmogônica *Chronos* (o Tempo).

Que de per si seria um imóvel movente de tudo o que envolve e permeia, ocasionando o surgimento dos quatro elementos opostos (terra, água, ar e fogo). De seus embates gerara o firme *Úranos* (o Céu), suporte das estrelas fixas e dos jantes do Sol e da Lua, que circundam a Terra (*Gaia*), promovendo, descendente e simultaneamente a geração e consumação de tudo que toma existência na *phýsis*. Esta, em suas dimensões existenciais (reinos mineral, vegetal, animal – hominal [helênicos e bárbaros] -, o *Hades* e Olimpo) e, em especial, no âmbito dos fenômenos cotidianos, as alterações de temperatura, através do vento, constituem todas as mudanças cuja interação auto equilibrante dos contrários, principalmente através do elemento água, gerou toda a vida animal, inclusive o homem.

Desse quadro cosmológico de Anaximandro, o que Xenófanes concorda, discorda, se apropria ou muta?

O principal é o que se vê através dos fragmentos 170-172 de Clemente, Simplicio e de Sexto Empírico *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 174), em que o pensamento xenofaniano é apresentado como que instaurando a unicidade de uma divindade, que em sua caracterização é o maior dentre os deuses e os homens, “[...] em nada semelhante aos mortais, quer no corpo quer no pensamento.” (CLEMENTE, Fr. 170, 1994, p. 174).

Parte-se do princípio de que Xenófanes identifica seu deus com o *ápeiron* de Anaximandro, que por ter as características divinas que o mestre atribuiu, em decorrência do tempo-espacialização próprio ao cosmogônico *Chronos*, em sua cosmologia, adequa-se ao exposto pelo colofense, conforme se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 176-177), que informam a respeito da discussão dos especialistas do

campo ser indefinida a respeito da questão da divindade de Xenófanes ser ou não coextensiva ao *kosmos*, fundamentada no posicionamento de Aristóteles:

174. [...] mas Xenófanes, o primeiro dentre estes a postular a unidade (pois diz-se que Parmênides foi seu discípulo), nada esclareceu, nem parece ter abordado a natureza de cada uma destas [*sc.* A unidade formal de Parmênides ou a unidade material de Melisso]; mas com os olhos postos no céu inteiro, afirma que o Uno é deus.

Nesse fragmento de Aristóteles percebe-se a vinculação de Parmênides enquanto discípulo de Xenófanes, reforçando-se a ideia da fundação da Escola Eleática ao colofense, rebatida por Popper sob o aspecto de Xenófanes ter mantido relações escolares efetivas em Eleia. Mas por outro lado reforça a tese de Popper de que Parmênides travou conhecimento com as teses xenofanianas e fora muito influenciado por estas.

No entanto, o fragmento em questão, remete à discussão se Xenófanes haveria ou não identificado sua divindade com o *ápeiron* de Anaximandro. Segundo Aristóteles houve a identificação. Tal tese é reforçada por Snell (1992, p. 183-184) informando que:

Já com Homero surgira a preocupação de conceber mais claramente a ordem do mundo. Cerca de 600, chegou-se em diferentes regiões à busca de princípios unitários para compreender melhor o que era confuso e indeterminado. Tirteu ou Sólon propõem uma virtude; Safo, o seu valor único perante o que os outros mais estimam (fr. 27a). de modo semelhante, na Ásia Menor, Tales proclamava que a água é o princípio originário e a essência de todas as coisas. Xenófanes prossegue nestas especulações, empreendidas por Anaximandro e Anaxímenes, quando indaga também a verdadeira essência do mundo. Tanto Safo como Tales distinguem o genuíno do inautêntico, o essencial do inessencial. O rapsodo Xenófanes relaciona isto com a sua concepção do saber enganoso dos homens: “Os mortais imaginam ...”, diz ele, referindo-se a uma falsa opinião (fr. 14). “Em todas as coisas há apenas aparência” (fr. 34) ao passo que, pelo contrário, só a divindade conhece a “verdade”. A aparência enganadora no mundo exterior e o falso opinar dos homens – estão ambos incluídos no grego *δοχειν*, tem entre si uma correspondência. Xenófanes descobre assim algo que deveria tornar-se muito significativo graças a Parmênides, [...].

Mas Xenófanes afasta-se da senda de Tales e continua a seguir as pegadas de Hesíodo; procura determinar o genuíno e o essencial não no elemento material, mas no divino. Isto leva-o a uma descoberta cheia de consequências: *εἷς θεός*, “Deus é um” (fr. 23). Xenófanes procura libertar-se dos múltiplos deuses antropomórficos e nele se manifesta, pela primeira vez, o divino como unidade que tudo engloba. E, no entanto, o deus que o nosso rapsodo concebe assemelha-se ainda visivelmente a ele mesmo e ao que ele busca: o divino é o complemento do humano, tal como Xenófanes o entende, tal como o entende enquanto rapsodo. Se a sabedoria é o que de mais

elevado existe no homem, também ela existirá na divindade; só que o homem possui um saber incompleto, mas o de deus é muito mais perfeito. “Todo ele é visão, toda percepção, todo ouvido” (fr. 24). Xenófanes deixa atrás de si o antropomorfismo grosseiro: a sua divindade, sem órgãos humanos do conhecimento, como o olho e o ouvido, apreende a experiência com a sua essência – mas a plenitude da experiência é a essência desta divindade dos rapsodos.

Segundo Snell, Xenófanes elaborou sua cosmologia exclusivamente como um rapsodo e enquanto tal buscou nas fontes tradicionais de seu ofício, a saber, Homero e Hesíodo a inspiração teórica.

Principalmente em Hesíodo, o modelo cosmogônico sobre o qual aplicaria sua ação racionalista crítica e revisionista e, do mapeamento conceitual extraído da cosmologia de Anaximandro procedeu à identificação do *ápeiron*, já outrora relacionado pelo milésio à visão teogônica de Hesíodo, que atribuía o princípio ao deus Caos. A Museu, que indicava o princípio através dos deuses Tártaro e a Noite.

A Acusilau, que defendia a tese de que eram os deuses Caos, Érebo e Noite e a tradição órfica, que indicava a fonte do *kosmos* como sendo proveniente da ação dos deuses Caos, Noite, Érebo e Tártaro, conforme apresentado por Mondolfo (1968, p. 63).

Portanto, a cosmologia xenofaniana se inicia pelo deus, ao invés de estar identificada à indicação, por parte do colofense, de qualquer um dos quatro elementos, no caso, a terra e a água, como a tradição sugere terem sido os elementos primordiais de sua cosmologia. O que mais se assemelha a um desenvolvimento das teses anaximandriacas sobre a origem da vida e do homem, conforme se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 181).

Dando continuidade ao estudo sobre o deus de Xenófanes, ainda no fragmento 170 de Clemente *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 174), observa-se que o doxógrafo atribui ao pensador o ter classificado sua divindade como “[...] em nada semelhante aos mortais, quer no corpo quer no pensamento.” Isso se constitui em mais um indício de que Xenófanes realmente identificou seu deus com o *ápeiron* de Anaximandro, pois uma vez fugindo ao padrão morfológico de qualquer natureza, em especial, o antropomórfico, tal qual o *ápeiron*, que não tem forma nem limites, assim é o deus de Xenófanes.

Além do exposto, o que definitivamente comprova a mencionada identificação, por parte de Xenófanes são os atributos de imobilidade mobilizante de seu deus, tal qual o *ápeiron* (*Chronos*) de Anaximandro e, sobretudo, a sua peculiar maneira de agir com o

*kosmos* e a *phýsis*.

Isto é, “Permanece sempre no mesmo lugar, sem se mover; [...] mas antes, sem esforço, tudo abala com o pensamento do seu espírito.” (Fr. 171) e “Todo ele vê, todo ele pensa, e todo ele ouve.” (Fr. 172).

Ou seja, as propriedades específicas de algo que não sendo corpóreo, mas sendo material (*aiter*, supõe-se). Envolvendo e permeando tudo no *kosmos*, mais por princípios inerentes à dinâmica dos fluidos do que por princípios de mecânica clássica, isto é, o deus é Uno e produz-consume tudo o que há, cíclica, degenerativa, interativa, auto iniciante e eternamente.

Por conseguinte, o deus de Xenófanes é o *ápeiron* de Anaximandro, porém, como afirma Snell (1992, p. 181-183), como rapsodo ligado ao processo pedagógico informal dos helênicos, o colofense propõe como divindade não mais antropomórfica, porém, como a divindade e nesse sentido, como qualquer divindade dentre as demais.

Recordando que todas as almas humanas que circulam pela *phýsis*, em todas as dimensões existenciais que lhe compõem a estrutura, justificada e movida pela teoria da metempsicose eram denominadas de *theoi*, isto é, “deuses”, como se confirma em Vernant (1990), Coulanges (1998, p. 7-28), Proveti Jr. (2000) e Burkert (1993, p. 369-419). O deus do rapsodo de Cólofon é incorpóreo, isto é, não tem limites rígidos e materialmente cristalizados, enquanto delineamento de-terminante de sua forma, o que não significa ser “informe”, nem tampouco “imaterial”, como se vê em Reale (2004, p. 167-180).

Ora, uma vez que o deus de Xenófanes tem percepções que se adotará a partir daqui denominar como “hidrostáticas”, dado sua semelhança com as propriedades inerentes à dinâmica dos fluídos, no sentido de que o deus “percebe” e “interage” como um fluído, submetido à dinâmica destes, em Física contemporânea, por crer o autor desta dissertação ser a analogia mais condizente com a cognição da divindade do colofense; simultaneamente, a divindade é e não é semelhante aos homens.

É semelhante, na medida em que lhes permeia e dessemelhante, na medida em que sendo distinta deles os envolve e transpassa-os infinitamente, ao que lhes é possível detectar da realidade, por meio dos órgãos dos sentidos e de seu titubeante entendimento.

Se assemelha, na medida que é incorpórea, dotada de percepções e de cognição. Se distingue, na medida em que além de permear e circundar o *kosmos* e a totalidade da

*phýsis* é onisciente e onipresente, inclusive às almas humanas, encarnadas e desencarnadas, segundo os ciclos da metempsicose, mobilizado pelo deus, conforme as determinações do Tempo e da Necessidade, à maneira da cosmologia de Anaximandro.

Na confirmação da superioridade do seu deus em relação aos mortais, o colofense instituiu a base de sua reflexão sobre o potencial do conhecimento humano, instaurando o que Popper (2002a, p. 218) denomina de a criação da epistemologia, pois na medida que o saber divino é total e o único a acessar a Verdade (*alétheia*), e as fontes do conhecimento humano são-lhes delimitadas pelos órgãos dos sentidos e através da razão; como é possível ao homem aferir a verdade de seu saber sobre si, a *phýsis*, o *kosmos*, o seu conhecimento sobre o saber e o deus?

Além disso levanta-se outra questão inequivocamente necessária, a saber: se o conhecimento humano é limitado pelos sentidos, muito enganadores e existe a Verdade, que no caso é apenas acessível aos deuses, como é possível aferir-se a Verdade sobre os conhecimentos existentes sobre as coisas?

Essas questões são respondidas por Popper (2002a, p. 48-49) em um sequência de considerações que se passa a analisar para compreender a teoria do conhecimento gerada por Xenófanes.

Para o colofense, o conhecimento humano consiste de declarações, isto é, o conhecimento humano é linguístico e enquanto tal é expresso através de declarações, indiferentemente à mídia ou código utilizado. Em todas as suas manifestações possíveis o conhecimento humano dá-se na linguagem e pela linguagem.

Ora, enquanto linguagem em si, esse conhecimento é composto de declarações e estas, necessariamente, são verdadeiras ou falsas, isto é, seu conteúdo interno pode adequar-se ou não ao que se dirige, enquanto sentenças representativas de coisas e/ ou ideias a respeito de determinadas experiências ou percepções experienciais que são utilizadas para expressar os conteúdos em determinados sentidos.

O que pode ou não, em dadas circunstâncias, condizer exatamente à representação com o que é representado ou não, o que sói ser caracterizado como algo verdadeiro quando condiz e falso quando não condiz.

*Alétheia* (Verdade) é objetiva para Popper, pois é necessariamente a correspondência entre o conteúdo da declaração com as coisas ou fatos que são representados pela enunciação.

No entanto, dado que o homem está limitado em suas percepções e razão às

experiências provenientes de seus sentidos, gerados pelos denominados “órgãos dos sentidos”, mesmo que esteja a expressar a mais perfeita verdade, não existe possibilidade de estar inteiramente correto quanto a isso, pois uma vez que as experiências sensoriais e mentais estão subordinadas aos sentidos, não existem instrumentos e critérios suficientemente críveis para que se estabeleça uma declaração como absoluta e totalmente verdadeira ou falsa, em todas as condições possíveis e imagináveis.

Nessas condições, a partir do conhecido, no sentido cotidiano do termo, isto é, o que Popper (2002a, p. 48-49) denomina de “conhecimento certo” (*certain knowledge*), este pode ser apenas um saber conjectural, isto é, apenas um saber provisório, que mesmo que habitualmente tenha-se a experiência de que ocorre de tal e qual maneira; sempre em certas condições, inexistente qualquer garantia que tal comportamento seja absoluto em todas as circunstâncias possíveis.

O que, em última instância, caracteriza o que Popper (2002a, p. 48-49) nomeia de “teia de suposições” (*woven web of guesses*).

No entanto, Popper informa (2002a, p. 48-49) que Xenófanes não era um epistemólogo descrente da possibilidade de se ter algum conhecimento sobre a realidade. Ao contrário, o colofense defenderia o conhecimento no sentido cotidiano de “conhecimento certo”, enquanto era passível de progressão, na medida em que se melhoram as teorias e a própria linguagem como instrumento de representação da realidade. Partindo-se de algo que se tornou obsoleto para algo que provisoriamente oferece melhores condições de um conhecimento mais próximo a Verdade.

Nesse sentido, Popper (2002a, p. 48-49) sugere que para Xenófanes um conhecimento só pode ser considerado melhor do que outro, na medida em que se tem alguma aproximação da verdade superior a que era possibilitada pelo outro.

Mas mesmo nessa perspectiva não há garantia alguma de que esse saber não é mais do que um conhecimento conjectural e, portanto, o produto de uma teia de suposições, pois ao humano não é acessível o conhecimento verdadeiro, mas apenas aos deuses!

Tais afirmações de Popper (2002a, p. 48-49) são extraídas de dois fragmentos de Xenófanes, a saber: o B18 e o B35 e que por assim dizer, segundo o epistemologista afirma, antecipou em mais de dois mil e quatrocentos anos a sua própria teoria do conhecimento, conforme se vê:

**B18.** *útoi ap' archês pánta theoi hypédeixan,  
allà chrónoi dzetûntes efeyrískusin ámeinon.*

*The gods did not reveal, from the begining,  
All things to the mortals; but in the course of time,  
Through seeking they may get to know things better.*

Os deuses não revelam, desde o início,  
Todas as coisas aos mortais; mas no curso do tempo,  
Através da busca podem conhecer as coisas melhor.

**B35.** *Let us conjecture that these things are like the truth.*

Deixe-nos conjecturar que essas coisas são como a verdade.

Conforme resenhado acima, para Xenófanes existe a Verdade objetiva. Ela é acessível ao homem somente através da representação estruturada por meio da linguagem, delineando enunciados. Estes, por sua vez, são verdadeiros ou falsos, na medida em que seus conteúdos internos condizem com o que expressam por via de condizerem com a realidade.

Porém, como alega o colofense, para atingir-se certo grau de aproximação da verdade, ao homem compete o esforço metódico em aperfeiçoar seu conhecimento linguístico, histórico e culturalmente instituído, enquanto meio e fim de representação da realidade, tal qual é apreendida e confirmável por meio da experiência.

No entanto, mesmo que através disso tudo atinja-se a verdade, de maneira absoluta não existe recurso passível ao homem de aferir-lhe a veracidade, pois tudo o que compete ao humano, em seu contínuo esforço para conhecer, mesmo o saber que se tem a respeito do conhecimento, não passa de uma teia de conjecturas sobre a qual se articulam linguisticamente o conhecimento aperfeiçoável infinitamente.

Como tal, e somente nessa medida, pode-se crer em algum grau de veracidade atribuído a qualquer saber que se considere provisoriamente verossímil, isto é, semelhante à verdade, mas jamais o conhecimento certo a respeito da realidade. A *episteme*, como sustentou Aristóteles *apud* Popper (2002a, p. 1), na elaboração de sua Lógica.

Tais colocações são perfeitamente condizentes com a teoria do conhecimento de Popper, expressa em diversas de suas obras, identidade e precedência atribuída a Xenófanes por Popper (2002a, p. 50). O que lhe causou muito espanto, pois afirma que a ele, Popper, apenas foi possível chegar a tal conclusão através dos trabalhos de Newton e Einstein. Como fora possível ao colofense elaborar tal teoria?

Popper não responde a essa questão, indicando que essa tese xenofaniana formou escola na tradição filosófica, tendo em Sócrates, Platão e Demócrito a adesão a tal postura e a ele, Popper (2002a, p. 51), quando afirma que Xenófanes lhe ensinou modéstia, pois com todas as condições sócio-histórica-culturais para autoafirmar seu saber como a Verdade, o colofense alinhou-se às orientações da Escola de Mileto quanto à acessibilidade à Verdade ser privativa aos deuses e que ao homem cabe apenas tecer na e pela linguagem suas teias de conjecturas. Tendo a Verdade em conta de ideia reguladora para o aperfeiçoamento contínuo das teorias explicativas em confrontação com a experiência.

É nesse sentido que Popper (2002 a, p. 24-25) assegura que Xenófanes, através de seus fragmentos DK B16 e 15; 18; 35 e 34, inviabiliza qualquer argumento a favor da indução, enquanto método frutuoso para a proposição de audaciosas e arrojadas teorias em prol da aproximação da verdade sobre a realidade.

Por meio da discussão proativa e crítica racional, gerando a verossimilitude em graus mais e mais próximos à realidade, que se dá com o uso prudente do conceito de verdade como ideia reguladora metodológica e não como fim a ser atingido, como se confirma abaixo:

Os etíopes dizem que seus deuses têm nariz chato e são negros, enquanto que os trácios dizem que os seus tem olhos azuis e cabelos vermelhos. Não obstante, se os bois ou os cavalos ou os leões tivessem mãos e pudessem desenhar e esculpir como as pessoas, então os cavalos desenhariam a seus deuses como cavalos e os bois como bois, e todos eles formariam os corpos dos deuses a sua própria semelhança.

Os deuses não nos revelaram todas as coisas desde o começo, senão que com o tempo haveremos de aprender buscando e encontrando o melhor ...

Isto, como bem podemos conjecturar, se assemelha à verdade.

Mas, pelo que diz respeito à verdade certa, ninguém a conhece nem a conhecerá, nem pelo que respeita aos deuses nem tampouco pelo que diz respeito de todas as coisas sobre as quais falo. E se acaso por casualidade alguém afirmasse a verdade perfeita, nem sequer ele o saberia, pois tudo não é mais que um emaranhado de conjecturas.<sup>46</sup>

---

46 *The Ethiops say that their gods are flat-nosed and black  
While the Thracians say that theirs have blue eyes and red hair.  
Yet if cattle or horses or lions had hands and could draw  
And could sculpture like men, then the horses would draw their gods  
Like horses, and cattle like cattle, and each would then shape  
Bodies of gods in the likeness, each kind, of its own.*

Mas em que isso implica, enquanto decorrência dessas teses xenofanianas? Segundo Popper (2002a, p. 44) o difícil problema ao qual Xenófanés intentava tratar através de sua abordagem física era a questão do *kosmos*.

Na medida em que se apercebe de que todo o saber humano são enunciados propensos a juízos de valor construídos histórico-culturalmente pelas diversas sociedades. E que mesmo o saber que existe e está disponível à compreensão humana, sobre o conhecimento está indelevelmente marcado por tal leitura, isto é, não passa de conjecturas que, mesmo que expressem a verdade (*alétheia*), inexistem recursos efetivos de corroboração efetiva ao homem.

Xenófanés é forçado a aplicar a si os elementos de sua crítica, propondo-os enquanto conjecturais, como quaisquer outros, o que Popper classifica como uma façanha do colofense, que deve-lhe ter custado um intenso esforço psicológico. Pois conforme visto no capítulo I desta dissertação, o homem grego arcaico e clássico desconhecia o papel ativo de sua subjetividade nos processos cognitivos e gnosiológicos, conforme se vê em Mondolfo (1970, p. 15-178).

No entanto, a partir de Xenófanés detecta-se indícios do entreabrir da presença de intuições subjetivistas nesse processo, principalmente, na medida em que o colofense apresenta não uma relativização epistemológica, mas uma consciência da proatividade humana necessária na busca constante, crítica e racionalista do conhecimento verdadeiro a respeito da realidade. Nesse sentido, comenta Popper (2002a, p. 46):

Então, se você quiser obter conhecimento do mundo objetivo,  
Xenófanés ensina, conhece a ti mesmo e desconfie de suas  
impressões!<sup>47</sup>

Tal ensino xenofaniano, afirma Popper (2002a, p. 46), trata-se de uma versão do que ele denomina de “empirismo crítico”. O colofense compreende o papel de mediação semiotizada que é desenvolvido pela subjetividade do sujeito do conhecimento na e pela

---

*The gods did not reveal, from the begining,  
All things to us; but in the course of time,  
Through seeking we may learn, and know things better ...  
This, as we well may conjecture, resembles the truth.  
But as for certain truth, no man has known it,  
Nor will he know it; neither of the gods  
Nor yet of all the things of which I speak.  
And even if perchance he were to utter  
The perfect truth, he would himself not know it;  
For all is but a woven web of guesses.*

<sup>47</sup> *So if you wish to obtain knowledge of the objective world, Xenophanes teaches, know thyself and mistrust your own impressions! [...]*

linguagem, no processo de semiotização elaborado social, histórico e culturalmente, enquanto parâmetro conjectural das possibilidades conscientes de elaboração de um conhecimento.

No entanto, na medida em que o auto conhecimento é compreendido como algum tipo de autoanálise da interioridade, como agente ativo de semiotização mediatizadora e instanciadora da realidade externa ao sujeito do conhecimento, as representações linguísticas histórica e culturalmente elaboradas pela sociedade helênica se configuram como uma espécie de teia conceitual possível para a categorização da realidade como veraz ou não.

Levando-se em consideração que na época dos pré-socráticos era uma impossibilidade a consciência de qualquer intervenção da subjetividade, devido ao caráter social de construção da consciência do *Eu*, por meio da ação do outro, compreende-se o tremendo esforço psicológico que Popper supõe ter sido necessário a Xenófanes realizar para propor como saber provisório, inclusive seus dizeres cosmológicos. Apesar de seu papel social na cultura grega ter tudo para corroborá-los como verdadeiros, na medida em que fossem apresentados como revelação dos deuses.

Porém, tal esforço não privilegia qualquer manejo do centro de gravidade epistemológico entre o par subjetivismo-objetivismo, na teoria xenofaniana do conhecimento.

Apenas reconhece que em sua gnosiologia, Xenófanes anteviu a consciência da necessária proatividade do homem a empreender o auto conhecimento. Não enquanto atividade introspectiva, de sondagem das forças psíquicas e cognitivas em jogo, na relação sujeito-objeto. Mas como uma espécie de consciência de que as sensações humanas, fonte e interface perceptual, simultaneamente estruturante-estruturada linguística e semioticamente, na e pela linguagem, inquestionavelmente não passam de uma tecitura conjectural eternamente inconclusiva quanto ao grau de aproximação da verdade, no que respeita à realidade.

Mas sempre passível de ser tomada de assalto pelo esforço metódico, racional e crítico consciente do homem, que tem na verdade uma ideia reguladora e em absoluto a abandona enquanto meio para se atingir um saber verossímil.

A postura que decorre das conclusões da teoria do conhecimento de Xenófanes são apresentadas por Popper (2002a, p. 53), como a “licença para pesquisar” do

colofense, pois decorre dos princípios epistemológicos e éticos inerentes à consciência da condição conjectural e linguística do conhecimento humano.

Pautado pelo racionalismo crítico e autocrítico, no instaurar de uma proposta intensamente dinâmica, investigativa da verdade, por meio da aplicação impiedosa da crítica. Tal licença, sugerida e realizada por Xenófanes em sua longa vivência filosófica, indica a Popper uma ética que emerge das asserções epistemológicas do colofense, consolidando-se em doze teses que serão analisadas a seguir (POPPER, 2002a, p, 63-65):

1. Nosso conhecimento conjectural objetivo prossegue a ser ultrapassado mais e mais do que *uma* pessoa possa dominar. *Por conseguinte, não haverá autoridades*. Isso vale até mesmo dentro de várias especialidades médicas.<sup>48</sup>

Ou seja, qualquer que seja a área ou campo do saber humano, dado o volume e diversidade das ramificações investigativas, nenhum humano é capaz de se autodenominar uma autoridade no campo, pois a velocidade de atualização, mudança, reformulação e negação de princípios é em muito superior à capacidade de acesso e apreensão positiva, a ponto de se estabelecer certa autoridade sobre qualquer assunto.

Do que decorre a necessidade cada vez mais urgente de filiação a Grupos de Pesquisa que tenham como tônica a criação de uma comunidade investigativa eficiente e interativamente cosmológica, isto é, transdisciplinar, ampla, irrestritamente holística.

2. *É impossível evitar todos os erros*, ou mesmo todos aqueles erros que são, eles mesmos, evitáveis. Erros estão continuamente sendo feitos por *todos* os cientistas. A velha ideia de que erros podem ser evitados e que alguém tem portanto, o dever de evitá-lo será muito revisada: ela própria é um erro.<sup>49</sup>

Essa regra ética desenvolvida por Popper, sobre o pensamento de Xenófanes decorre de que todo o saber humano é conjectural e enquanto tal, é impossível atingir-se a verdade como firme e inabalável expressão da identidade entre o fato e a sua representação linguística enunciativa. Pois tanto um quanto outro, isto é, o fato e a semiotização linguística deste são leituras perceptuais cognitivas e intelectivas. Submersas na e pela linguagem que, por sua vez, é uma construção contínua, altamente

---

48 1. *Our objective conjectural knowledge continues to exceed more and more what **one** person can master. **Therefore there are no authorities**. This holds true even within the various medical specialities.*

49 2. *It is impossible to avoid all mistakes, or even all those mistakes that are, in themselves, avoidable. Mistakes are continually being made by **all** scientists. The old idea that mistakes can be avoided and that one is therefore in duty bound to avoid them must be revised: it is itself a mistake.*

plástica e cambiante do espírito de época social, histórica e cultural.

Portanto, mesmo que haja certo grau de corroboração da verdade sobre determinado fenômeno físico, que vem se repetindo experimentalmente nos últimos duzentos anos, por exemplo, de modo que se desenvolveu certa credibilidade em torno de seus fundamentos racionais. Nada garante a eternidade e sustentação racional incondicional sobre os saberes e usos futuros que se podem desenvolver, mediante a proposição de novos enunciados, fenômenos e modos de se expressar, em qualquer linguagem, atual ou futura, que um homem possa desenvolver.

Portanto, de certeza ou conhecimento certo, apenas os fatos provisoriamente os corroborarão. Cabe ao investigador de qualquer campo do conhecimento ter suas teorias como instrumentos sempre imprecisos, para se proceder ao conhecimento da realidade, fazendo-se necessária sempre a postura revisionista, crítica e racionalista, com vistas a ampliação das condições investigativas e conceituais. De maneira a mais e mais aproximar-se da verdade a respeito da realidade.

*3. Ainda permanece nosso dever fazer de tudo o que pudermos para evitar erros. Mas é precisamente a fim de evitá-los que nós muito estamos cientes da dificuldade em evitá-los, e do fato de que ninguém consegue ser bem sucedido em evitá-los todos; nem sequer o mais criativo dos cientistas os quais são guiados por prósperas intuições. Apesar de nós podermos fazer coisa alguma sem elas, as intuições são mais frequentemente erradas do que certas.<sup>50</sup>*

Ora, quando no item 2 Popper menciona que da teoria do conhecimento de Xenófanes “[...] é impossível evitar todos os erros, [...]” não quis afirmar na ética do colofense que deve-se não dar atenção para que se venha a evitar os erros.

Apenas quis indicar que os erros são elementos que na perspectiva de Xenófanes são inerentes ao humano, pois, mesmo que estivesse a falar da verdade plena sobre a realidade, não existem recursos que corroborem esse saber enquanto absolutamente veraz. Considerando-se que todo o conhecimento humano, inclusive o saber que se tem a respeito do conhecimento e suas possibilidades são conjecturas!

Logo, o erro é inerente à estrutura enunciativa e linguística da cognição humana. No entanto, as conjecturas elaboradas para tentar explicar os fenômenos, como tentativas de aproximação da verdade sobre a realidade, mesmo equívocas ou duvidosas

---

50 *3. I still remains our duty to do everithing we can to avoid mistakes. But it is precesily in order to avoid them that we must be aware of the difficulty in avoiding them, and of the fact that nobody succeeds in avoiding them all; not even the most creative scientists who are guided by intuition succeed. Although we can do nothing without it, intuition is more often wrong than right.*

são os instrumentos de que a humanidade dispõe para representar a realidade e ter algum saber sobre ela e seus processos.

Nesse sentido, portanto, cabe ao homem, ciente de sua defasagem em relação à inviabilidade de se atingir um conhecimento certo, *episteme*, estar atento aos erros naturais e aqueles implícitos nas teorias, de modo a evitá-los.

Pois somente de posse da ciência da falibilidade, tanto das sensações quanto da linguagem e sua composição a partir das teorias que se tecem sobre as conjecturas do que se crê como realidade verossímil ou veraz, tendo a ideia de verdade enquanto conceito regulador de revisões audazes e perspicazes, à luz da razão crítica, é que se pode manter o mais seguro possível, de se incorporar erros enquanto verdades de maneira permanente.

Partindo-se, portanto, da atitude de humildade submersa na consciência de que se faz necessária uma constante revisão, reajuste e re-flexão sobre os pontos, sob uma brutal e metódica aplicação da crítica e da experimentação, tentando falsear as teorias e hipóteses é que se alcançará algum grau de conhecimento verossímil sobre a realidade.

É importante notar que Popper assinala o problema da intuição enquanto fonte de solução de problemas, pois a intuição é um instante em que surge na mente certa resolução, que pode ser uma possível e adequada solução, mas que, antes de ser entendida como tal, faz-se urgente a análise racionalista crítica, bem como o exercício falseabilizante, sob os mais rudes testes, objetivando reduzir ao máximo os erros.

*4. Erros podem ser encobertos em nossas mais corroboradas teorias e essa é a questão específica dos cientistas na busca de tais erros. Descobrir que uma bem corroborada teoria ou uma técnica prática muito usada está errada pode ser uma descoberta de enorme importância.<sup>51</sup>*

Partindo-se do exposto até ao momento, nessa ética epistemológica que decorre das reflexões de Xenófanes, Popper indicou que a busca revisionista racional e crítica dos erros deve ser uma constante no exercício filosófico ou científico. Uma vez dada como correta a impossibilidade de se obter um conhecimento verdadeiro e o saber humano ser baseado nas sensações e conjecturas teóricas na e pela linguagem, estruturadas enquanto teias conjecturais, orientadas pela ideia reguladora da verdade, tem-se convicção de que mesmo as mais comprovadas e reconhecidas teorias ou

---

<sup>51</sup> *4. Mistakes may be hidden in our best-corroborated theories, and it is the specific task of the scientist to search for such mistakes. Finding that a well-corroborated theory or a much-used practical technique is mistaken may be a discovery of the greatest importance.*

práticas técnicas; por mais eficientes que sejam, contém erros que a seu tempo, sob o esforço constante de revisão, mostrar-se-ão patentes.

Popper afirma que é nesses momentos que a descoberta desses erros assinalam um momento de progressão em direção a um maior grau de corroboração do conhecimento verossímil, rumo à verdade. Pois mesmo que se considere a precariedade do saber humano, Xenófanés não descredencia o uso dessa sabedoria. Apenas a põe entre aspas, consciente de que uma revisão crítica sempre ampliará o estado do campo.

5. *Por isso devemos mudar nossa atitude pelos nossos erros. É aqui que nossa reforma ética prática deve começar. Para a atitude da antiga ética profissional que nos leva a encobrir nossos erros, mantê-los secretos e esquecer tudo sobre eles o quanto antes.*<sup>52</sup>

Nesse item, Popper declara cabalmente a identidade teórica entre suas teses e o pensamento de Xenófanés, nos sentidos ético e epistemológico, pois como é Popper jamais deixou de levar a sério qualquer colocação crítica dirigida às suas teorias. Sempre que a crítica se fez robusta sobre certo ponto, prontamente pôs-se a rever e reestruturar seu posicionamento, dando vero exemplo da atitude ética necessária a um filósofo ou cientista, ao invés de ocultar os pontos fracos de suas teses, escamoteando-os.

6. O novo princípio básico é que a fim de evitar mais erros que nós possamos fazer *devemos aprender com os erros que fazemos*. Encobrir nossos erros, portanto, é o maior pecado intelectual.<sup>53</sup>

Como decorrência do item anterior, portanto, Popper afiança que encobrir os erros “[...] *is the greatest intellectual sin.*” Isto é, na medida em que se evite o teste dos pontos frágeis de teorias, hipóteses centrais e periféricas das explicações de mundo que se adotam, evita-se o crescimento decorrente de sua falseabilização e, portanto, castrase a possibilidade de novas e audazes proposições. Bem como pode gerar um retrabalho, na medida em que mais cedo ou mais tarde outro pesquisador identificará a falha e poderá se perder a oportunidade de melhor contribuir para o campo em que se atua.

7. *Devemos, portanto, estar constantemente em vigia por erros, especialmente nossos próprios erros. Quando nós os encontramos*

---

52 5. *We must therefore change our attitude to our mistakes. It is here that our practical ethical must begin. For the attitude of the old professional ethics leads us to cover up our mistakes, keep them secret, and to forget all about them as soon as possible.*

53 6. *The new basic principle is that in order to avoid making more mistakes than we need make we must learn from the mistakes we do make. To cover up mistakes, therefore, is the greatest intellectual sin.*

devemos nos lembrar deles; e devemos examiná-los minuciosamente de todos os aspectos, a fim de compreender melhor o que se passou de errado.<sup>54</sup>

Em consequência da anterior, os erros, para Xenófanos e Popper são os verdadeiros instrutores, a indicarem as modificações ou adequações necessárias para tornar o posicionamento teórico o mais verossímil possível. Para tanto, exige-se nova postura em relação aos erros.

Além de tê-los em mente, enquanto objetos a serem evitados, ao detectar-se sua presença, deve-se investigá-los o mais amplamente possível, dissecando-os, no intuito de aprender com eles e modificar-se a teoria, tendo em mente a ideia reguladora da verdade enquanto orientação básica.

Ao invés de buscar-se a verificação de suas teses, faz-se necessária a radical e brutal busca por falseá-las, pois de antemão sabe-se que são meras conjecturas e nesse sentido, podem e devem ser aperfeiçoadas. Os indícios para esse procedimento se fundamentam não na busca da verificabilidade teórica, mas na falseabilidade que ressalta os erros a serem modificados em inovadoras proposições.

8. *A atitude autocrítica, sinceridade, é a abertura para tornar-se, portanto, parte do dever de todos.*<sup>55</sup>

Para que se atinja a capacidade de observar os erros não como falhas metodológicas, mas como extensões naturais do caráter conjectural do conhecimento humano e, por conseguinte, da linguagem humana, sem considerar-se qualquer postura irresponsável no realizar metodológico em pesquisa, só é viável e eficaz se, e somente se o pesquisador estiver imbuído de atitude autocrítica e sinceridade enquanto deveres.

Pois do contrário, como se vê em vários exemplos do presente e do passado, com raríssimas exceções sinceras, a investigação passa a ser um jogo de gato e rato, no qual aos opositores de uma eventual teoria cumpre o papel do gato, no sentido de sensor, para apontar as falhas do proponente, isto é, o rato, que se esforça em sustentar-se sobre suas teses a qualquer preço, mesmo vindo a sofisticá-las, se necessário.

Popper indica dois dos princípios éticos mais simples e simultaneamente mais complexos, em especial em um mundo capitalista no qual a concorrência pressupõe o domínio de conhecimentos para se obter e manter o poder!

---

54 7. *We must, therefore, be constantly on the lookout for mistakes, especially our own mistakes. When we find them we must remember them; and we must scrutinize them from all aspects, in order to understand better what went wrong.*

55 8. *A self-critical, frankness, and openness towards oneself become, therefore, part of everyone's duty.*

No entanto, se houver sinceridade e autocrítica, ao invés do mencionado jogo, instaura-se uma postura saudável, na qual a competitividade é decorrente de uma questão de melhoria, isenta de qualquer perda moral de poder político e/ ou financeiro. Mas de proposição, de indicações para transformações e aperfeiçoamento do conhecimento.

9. Desde então, devemos aprender a partir de nossos erros, *devemos aprender igualmente a aceitar*, realmente aceitar agradecidos, *os apontados por nós e por outros*. Quando chamamos a atenção de outras pessoas para seus erros, deveríamos sempre lembrar que nós próprios temos feito erros similares. E deveríamos lembrar que a maior parte dos cientistas tem feito grandes erros. Isso não significa certamente sugerir que nossos erros são, geralmente, perdoáveis: nunca devemos deixar nossa atenção afrouxar. Mas isso é humanamente impossível evitar fazer erros, e quando chamamos a atenção dos outros para os seus erros, poderíamos ajudá-los apontando isso também.<sup>56</sup>

Popper chama a atenção para uma questão psicológica do relacionamento social humano, que infere um sólido amadurecimento comportamental em relação ao juízo que se faz sobre si e sobre o outro, em especial, no que se refere ao denominado “mundo do trabalho” e, sobretudo, no mundo acadêmico, onde normalmente sói arderem “as fogueiras das vaidades”!

De fato, a partir das referências sobre a linguagem e as possibilidades humanas de ter conhecimentos ser conjectural, a postura mais sensata é a de que a ignorância sobre tudo, inclusive sobre o que sabemos é a postura mais razoável.

No entanto, em um mundo de concorrência e de delimitação de poderes nas relações humanas, tal postura soa no mínimo contraproducente, pois ou se é designado por “ingênuo” e afastado das principais decisões para tomadas de ações ou é, se é qualificado de “irônico”, tem-se, temerariamente em alta conta, por aqueles que assim o qualificam.

Como se vê no caso de Sócrates de Atenas, cuja opção, por parte de Aristóteles e pela tradição filosófica posterior a este, foi a de atribuir-lhe a pecha de “irônico”.

Trata-se verdadeiramente de uma “arte” o aprender a educar-se na investigação

---

56 9. *Since we must learn from our mistakes, we must also to accept, indeed accept with thanks, their being pointed out to us by others. When we draw other people's attention to their mistakes, we should always remember that we ourselves have made similar mistakes. And we should remember that the greatest scientists have made great mistakes. This is certainly not meant to imply that our mistakes are, generally, forgivable: we must never let our attention slacken. But it is humanly impossible to avoid making mistakes, and when we draw the attention of others to their mistakes, we might help them by pointing this out too.*

científica com a necessária humildade para se autocriticar transparentemente e para se aceitar a indicação dos erros próprios por outras pessoas. Sobretudo, aprender a modificar-se humildemente. É algo a se aprender constantemente.

10. Devemos ser claros em nossas mentes que *precisamos de outras pessoas para descobrir e corrigir alguns de nossos erros (como eles precisam de nós)*; especialmente pessoas as quais tem crescido com diferentes ideias, numa atmosfera cultural diferente. Isso também leva à tolerância.<sup>57</sup>

Popper assinala, lembrando a questão da multiculturalidade enquanto vivência, que Xenófanes teve como rapsodo, viajando de *polis* em *polis*, cantando e dançando as estórias tradicionais helênicas e seus próprios poemas, travando conhecimento com povos e pessoas helênicas e bárbaras, desenvolvendo o senso da tolerância.

Assevera Popper que a questão da autocrítica é importante, porém a intervenção de outras pessoas, com a específica função de criticar as teses esposadas pelo pesquisador, dado sua formação e vivência diferenciadas é essencial para a sanidade teórica de qualquer doutrina e explicação filosófica ou científica.

Em especial se o crítico for de outra cultura, realmente distinta da do pesquisador, pois é de conhecimento geral que as culturas, via fenômenos de linguagem, instauram olhares, vivências, em perspectivas diferenciadas. O que ressalta o alerta xenofaniano de que se deve, verdadeiramente, não apenas desconfiar dos sentidos, mas dos pressupostos teóricos que compõem as hipóteses de qualquer doutrina apresentada, pois, necessariamente, todos os elementos, enquanto fenômenos linguísticos inerentes ao olhar que é próprio à cultura de onde provém o pesquisador é pura conjectura a ser confirmada através da crítica racionalista e por meio da experiência, enquanto processo de corroboração provisório.

Diz-se “provisório” devido à característica de qualquer fenômeno linguístico inerente a qualquer cultura estar em constante modificação e reinvenção, abrindo novas possibilidades interpretativas constantemente reeditadas e recolocadas. Ora como solução, ora como problema parcial ou total, exigindo-se, portanto, atento acompanhamento crítico revisionista para alcançar-se algum grau de verossimilhança.

Nesse sentido, o mito da onipotência racional argumentativa, enquanto auto evidência da Verdade é falso, portanto, faz-se necessária a crítica constante.

---

57 10. *We must be clear in our minds that we need other people to discover and correct some of our mistakes (as they need us); especially people who have grown up with different ideas, in a different cultural atmosphere. This too leads to toleration.*

11. Devemos aprender que a autocrítica é o melhor criticismo; mas que *a crítica pelos outros é uma necessidade*. É quase tão boa quanto a autocrítica.<sup>58</sup>

Tanto neste tópico quanto no anterior, Popper assinala o papel da crítica alheia e da autocrítica no processo de aproximação do melhor grau de verossimilitude quanto à realidade, submetendo qualquer teoria que pretenda explicar-lhe as particularidades enquanto “conhecimento”.

Ora, tais colocações acabam por desmontar outro mito científico positivista, a saber: o de que a ciência e pode-se afirmar, a filosofia, não é uma construção iluminativa, fruto de esforços reflexivos solitários à certa distância dos ruídos cotidianos humanos, para que em contato exclusivo com os deuses receba-se, qual um médium espírita uma mensagem do além!

É claro que os momentos de reflexão são partes do processo de construção do saber racional, em especial, na fase da elaboração da estrutura argumentativa inerente à proposição das hipóteses e teorias. No entanto, para que essas não sejam a expressão de uma mente muito inteligente em apreender as partes ocultas da natureza, dentre as ilusões que se apresentam aos sentidos do comum dos mortais, ou o produto de uma revelação divina, algum momento psíquico e intuitivo que seja auto evidente e, portanto, uma revelação divina detectada por algum privilegiado emissário do alto.

Após a elaboração das teses hipotéticas que compõem a teoria, faz-se necessária a elaboração de propostas falseadoras e de testes dos mais rudes por parte do investigador, na tentativa de falseá-las.

No entanto, expor suas ideias a um auditório de pessoas interessadas em compreender-lhe a apreensão feita sobre tal ou qual aspecto natural, ouvir-lhes as interpretações que obtiveram de suas palavras e, sobretudo, as contraposições é uma experiência única, indelevelmente necessária para algum grau de corroboração provisório de qualquer tese.

É nesse sentido que decorre da epistemologia de Xenófanes esse princípio ético para a investigação filosófico-científica, a saber: a participação em alguma comunidade investigativa e a publicidade das teses explicativas sobre qualquer fenômeno natural ao qual se disponha a investigar, por parte do filósofo e do cientista, para que seja duramente alvejado pelas críticas de pessoas, direta ou indiretamente ligadas ao assunto.

---

<sup>58</sup> 11. *We must learn that self-criticism is the best criticism; but that criticism by others is a necessity. It is nearly as good as self-criticism.*

Pois na medida em que as doutrinas forem resistindo às tentativas públicas de falseabilização, na medida em que apontadas forem as inconsistências, o proponente reformula humilde e de boa mente sua tese e a reapresenta após seu momento auto crítico. As chances de se elaborar no coletivo um certo grau de verdade quanto à tentativa de representar, linguisticamente o fenômeno estudado, faz-se mais robusta até que se atinja uma inovadora e ousada conjectura mais e melhor sustentável.

12. *A crítica racional (ou objetiva) deve sempre ser específica: ela deve dar razões específicas por declarações específicas, hipóteses específicas parecem ser falsas ou argumentos específicos inválidos. Ela deve ser guiada pela ideia de ficar mais perto da verdade objetiva. Neste sentido ela deve ser impessoal, mas igualmente com simpatia.*<sup>59</sup>

Popper, neste item, retorna à questão da necessidade da objetividade do saber filosófico e científico estar direcionado às especificidades que ressaltam ao que exatamente se dirigem, evitando-se, portanto, as dubiedades interpretativas que se apresentam em qualquer linguagem humana.

Portanto, a clareza expressiva direcionada à especificidade dos argumentos que restrinjam as margens de equívocos interpretativos, isto é, uma linguagem objetiva deve ser direcionada, especificamente ao que se pretende tratar, evitando-se a metaforização em detrimento do argumento racional, conceitualmente planejada para dizer-se o que se pretende.

É claro que no âmbito das linguagens humanas naturais tal código que se aproxime da possibilidade de plasticidade, objetividade, especificidade e clareza racional expressiva, até ao presente, só pode ser melhor atingida pelo Idioma Internacional Neutro – Esperanto, que mesmo após algo em torno de cento e vinte e seis anos de sua formulação, proposta pelo médico oftalmologista, filósofo, filantropo e filólogo judeu-polonês Lázaro Luiz Zamenhof, em 1887, ainda hoje é pouco utilizado filosófica e cientificamente pelas comunidades investigativas contemporâneas.

À parte deste código, que até ao momento é um dos melhores para a conservação dos sentidos de qualquer mensagem em qualquer idioma nacional em versão para algum outro, conservando-se as especificidades, constituindo-se, assim, como o melhor no gênero para expressar ideias, portanto, conjecturas.

---

59 12. *Rationalism (or objective) criticism must always be specific: it must give specific reasons why specific statements, specific hypotheses appear to be false, or specific arguments invalid. It must be guided by the idea of getting nearer to objective truth. In this sense it must be impersonal, but also sympathetic.*

Todas as línguas nacionais são emergentes dos processos subjetivos aos quais as populações, usuárias, os elaboraram historicamente e socialmente por meio de suas peculiaridades existenciais, isto é, ecológicas. Nesse sentido, a recomendação xenofaniana-popperiana de objetividade linguística quanto às especificidades do que se trata, teoricamente na crítica é um constante exercício em busca de tal estado.

Pois na medida em que o conhecimento é conjecturalmente estruturado em declarações enunciativas, elas estão submetidas às variáveis de clareza e potencial de objetividade expressiva no código utilizado pelo pesquisador, sendo mais ou menos objetiva, conforme seu traço cultural.

Não se pode esquecer que a razão, enquanto fenômeno linguístico proveniente do idioma helênico arcaico, que à época tinha quatro dialetos, a saber: ático, dório, eólio e jônio, tendeu a migrar deste, isto é, do jônio, usado por Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Xenófanes, Heródoto, Hipócrates; para o ático, pois como ressalta Horta (1968, p. 29-69), o ático se consolidou, após a vinda da linguagem racional da Jônia para a Hélade continental, em especial em Atenas, no dialeto que melhor adaptou-se a expressar conceitos abstratos dentre os demais dialetos em uso.

Portanto, compreende-se que a busca de clareza expressiva, racional e objetiva na crítica, tanto quanto na formulação teórica, faz-se necessária através de um constante exercício, cujo a crítica é o combustível e o fim a ser atingido na elaboração norteadora da ideia de Verdade, enquanto construção da concepção reguladora de um maior grau de verossimilhança em relação à realidade.

No entanto, Popper afirma que, a despeito da constante busca de objetividade, especificidade e impessoalidade, a crítica não deve por-se ressecada, isto é, sem a graça e beleza estética da linguagem que não lhe prejudique a objetividade e clareza a favor de uma falsa concepção de uma objetividade reducionista.

Como se vê na proposição do positivismo lógico de Richard Rorty, criticado por Proveti Jr. (2007), quando aquele defende a tese de que a filosofia não passaria de um vocabulário técnico proveniente da cultura helênica, sem relação alguma com a expressão científica e objetiva do conhecimento, ao defender uma linguagem isenta dos prejuízos subjetivistas e metafísicos em prol de uma linguagem lógico-matemática.

Portanto, na medida em que o conhecimento se dá na e pela linguagem, que ao ser formulado através de enunciados passíveis de serem verdadeiros ou falsos, estabelece-se uma maior ou menor proximidade entre os seus conteúdos. O que eles

representam, enquanto conjecturas explicativas dos fenômenos que surgem à apreensão humana, provenientes da realidade, percebe-se serem extremamente pertinentes as indicações de Popper, fundamentado na epistemologia e ética de Xenófanes.

De tudo isso depreende-se e se concorda com Popper (2002a, p. 24-25), que com Xenófanes aprende-se:

a) Nunca se pode relaxar quanto à busca da autocrítica e da crítica externa das teses que são defendidas pelo pesquisador, buscando sempre aprender de quem elabora e propõe a crítica;

b) É necessário evitar-se o relativismo, assumindo-se a postura de que sempre se pode estar errado e que mesmo o crítico também o pode estar. Portanto, a discussão racional é a única fonte de possibilidade de se aproximar de alguma verossimilhança sobre a realidade.

#### Heráclito de Éfeso

Heráclito, da *polis* de Éfeso, nascido entre 504-501 a. C., segundo consta no fragmento DK 22 A1, de Diógenes Laércio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 187), foi um homem de difícil trato, por ser arrogante e altivo, teria se tornado um misantropo, retirando-se da cidade para viver nas montanhas, alimentando-se de ervas e raízes, que teriam levado ele a contrair hidropisia, doença através da qual veio a perecer aos sessenta anos de idade.

Popper (2002a) não trata especificamente de suas teses em um capítulo de **TWP**, mas o apresenta, tanto quanto àquelas, em vários pontos da obra, em especial, em relação com Anaximandro e Anaxímenes, com Xenófanes e, principalmente, com Parmênides de Eleia.

Popper o indica como o descobridor do problema da mudança, que teria afetado e impulsionado Parmênides a elaborar suas teorias, que por conseguinte levaram o epistemólogo às reflexões da obra em análise nessa dissertação.

A despeito de Popper não ter-lhe dedicado um capítulo exclusivo, Heráclito aparece, em vários pontos da obra, em especial no que se refere à proposição e tentativa de solução do problema da mudança, bem como a origem de seu questionamento e seus efeitos na filosofia posterior.

Nesse sentido, procurar-se-á caracterizá-lo em seu contexto histórico, social e filosófico, de maneira a melhor ilustrar sua importância para o pensamento popperiano,

haja vista que esse filósofo lhe concede um papel importante, por identificar na tradicional tensão entre os opostos, em cosmologia helênica, um problema que ressalta em importância no que se refere a física e à filosofia contemporâneas.

Heráclito é um filósofo cuja a tradição, desde a Antiguidade fora mantida mais pela dificuldade em se interpretar seus aforismos, através dos quais ventilou suas teses, do que pela clareza em se expressar.

Portanto, a preservação de boa quantidade de fragmentos se deve ao fascínio que o mistério a respeito dos conteúdos desses aforismos poderiam guardar, do que pela acessibilidade que proviria de seus escritos. O que fez com que Tímon de Fliunte, no século III a. C. o apelidasse de *ainiktés*, isto é, “aquele que se exprime por enigmas”, conforme se vê em Diógenes Laércio L. IX, 6.

Posteriormente, no período Romano, o efésio fez jus ao epíteto *skoteinós* ou *obscurus*, dado por Cícero em *De finibus* II, 5, 15, etc, conforme se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 189).

Dada a maneira através da qual Heráclito teria se expresso em seu pretense livro “Da Natureza”, como se vê em Diógenes Laércio IX, 5 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 189), observa-se, historicamente, ampla dificuldade dos estudiosos penetrarem o sentido dos seus aforismos.

Segundo o mesmo doxógrafo, a pretensão de Heráclito seria que apenas pessoas de prestígio acessassem o significado de suas palavras.

Basicamente, Popper (2002a) se aproximou de Heráclito, no intuito de identificar o impacto que as teses deste tiveram sobre Parmênides e, nesse sentido, não se ateve a investigar sua cosmologia, passou por sobre sua teoria do conhecimento e nem mencionou sua psicologia, intimamente vinculada à epistemologia que elaborou.

Permaneceu exclusivamente no âmbito da discussão em torno de sua teoria da mudança. Portanto, decidiu-se aqui adentrar algo mais no pensamento de Heráclito, no intuito de compreender qual o papel de suas teses sobre a filosofia popperiana, uma vez que o epistemólogo assinala tamanha admiração à reflexão de Parmênides por este estar diretamente dialogando com Heráclito.

Para Popper (2002a, p. 218): “Heráclito menciona Xenófanés com desprezo. Ainda, como Xenófanés, seu pensamento se move em um quadro de Anaximandro; [...]”.<sup>60</sup> Ora, se assim é, portanto, Heráclito tece suas teorias cosmológicas no quadro

---

<sup>60</sup> “*Heraclitus mentions Xenophanes with contempt. Yet, like Xenophanes his thought moves within the*

conceitual de Anaximandro e nesse sentido, como é seu *kosmos* e sua relação com a *phýsis*?

Inicialmente, o *kosmos* para Heráclito está totalmente comprometido com a visão tradicional helênica e, em especial, com a visão de Anaximandro, que parte do princípio de que há um *arche* (no caso, o *ápeiron*), que envolve e permeia tudo o que há no *kosmos* e na *phýsis*.

No caso de Heráclito afirma-se que o equivalente do *ápeiron* de Anaximandro é o que o efésio denomina de “*logos*”, dadas as características apresentadas por ele ao longo dos aforismos pertinentes ao tema que subsistiram, partindo-se da indicação feita por Popper (2002a).

Mas sob que argumento afirma-se tal equivalência? Segundo se observa em Sexto, em *adv. Math VII*, 132, 133 (194 e 195) e Hipólito, no Fr. 50, *Ref. IX*, 9, 1, (196), citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 193):

**194.** Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e ações tal como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é; mas os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando a dormir.

**195.** Por isso, é necessário seguir o comum; mas, se bem que o Logos seja comum, a maioria vive como se tivesse uma compreensão particular.

**196.** Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma.

Ora, do fragmento 194 depreende-se que o *logos* ao qual Heráclito se referia é alguma coisa que não é compreendida pela maioria dos homens, “dão sempre mostras de não compreenderem”.

Heráclito menciona uma “descrição”, no entanto, não a faz no fragmento, mas informa que tudo acontece devido a esse *logos* e mesmo que seja explicado aos homens, a maioria não está apta a compreendê-lo, não o percebendo enquanto estão acordados, tanto quanto o esquecem quando dormem.

No fragmento 195, o *logos* é apresentado como algo que é comum, embora a

---

*framework of Anaximander; [...]*”.

maioria dos mortais vivam como se tivessem dele “uma compreensão particular”, privada, não compartilhada socialmente.

Já no fragmento **196**, percebe-se que o *logos* é algo ao que é necessário dar “ouvidos” e que afirma que tudo o que existe, em todas as variedades e multiplicidades são uma só coisa.

Em se considerando o exposto, portanto, tem-se o que segue: o *logos* é incompreensível à maioria das pessoas, embora tudo o que exista só é na medida em que o *logos* é sua causa. Nesse sentido, o *logos* é comum aos homens, mas a maioria vive sem prestar-lhe atenção e cultivam uma maneira particular de compreender as coisas. E que ele é a causa de todas as coisas.

Compreende-se aqui que Heráclito foi muito vago no definir seu *arche*, conforme se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 194):

[...] O significado técnico de  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  em Heráclito está provavelmente relacionado com o sentido geral de 'medida', 'cálculo' ou 'proporção'; não é possível que seja simplesmente a própria 'explicação' de Heráclito que esteja em causa (de outro modo, a distinção feita em **196** entre  $\epsilon\mu\omicron\upsilon$  e  $\lambda\epsilon\gamma\omicron\upsilon$  não teria significado), embora o Logos fosse revelado nessa explicação e, por assim dizer, coincidissem com ela. O resultado da disposição segundo um plano ou medida comuns consiste no fato de todas as coisas, apesar de aparentemente múltiplas e totalmente distintas estarem realmente unidas num complexo coerente (**196**), de que os próprios homens são uma parte, e cuja compreensão é por isso logicamente necessária para a atuação adequada de suas próprias vidas. [...]. Por vezes, Logos foi, provavelmente, concebido por Heráclito como um verdadeiro constituinte das coisas, e, em muitos aspectos, é coextensivo com o constituinte cósmico primário, o fogo [...].

Ora, para os helenistas acima mencionados, o termo “*logos*” seria tecnicamente usado por Heráclito no sentido de “medida”, “cálculo” ou “proporção”. O que poderia sugerir o uso de noções religiosas, por Heráclito, para fundamentar seu *arche*, remetendo-se às encontradas nas tradições provenientes da noção de *sophrosyne* ou do pitagorismo. O que se sustenta, na medida em que o efésio apresenta em suas críticas, conhecimentos sobre essas duas doutrinas.

Outro sentido que Kirk, Raven & Schofield concordam em atribuir como razoável para o termo em uso por Heráclito, para “*logos*”, enquanto alguma espécie de substância originária do *kosmos*, nos moldes dos milésios e de Xenófanes, estando identificado ao que Heráclito posteriormente afirma ser o princípio de sua cosmologia, isto é, o fogo.

Popper (2002a, p. 15) atribui ao termo *logos* o sentido de “*true word*”, isto é, “palavra verdadeira” e sugere a mesma identidade que Kirk, Raven & Schofield (1994) fizeram entre o *logos* e o fogo. Prossegue Popper (2002a, p. 15-16):

Sei muito bem que a interpretação tradicional da filosofia de Heráclito aqui atualizada não é geralmente aceita no presente. Mas os críticos não apresentam nada em seu lugar – nada, isto é, de interesse filosófico.<sup>61</sup>

Ou seja, Popper informa que a explicação oferecida ao sentido do termo grego “*logos*”, por Heráclito, em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 194) está condizente com a maioria dos críticos contemporâneos.

No entanto, indica saber que há uma discussão em torno do sentido da palavra e o que ela representa. Uma vez que o efésio, nos fragmentos acima descritos faz jus ao seu epíteto de “obscuro”, pouco mencionando sobre o que significa exatamente o seu *logos*.

Segundo Popper (2002a, p. 18), Burnet atacou essa tradição interpretativa a partir do argumento de que a teoria da mudança não era nova e que apenas uma ideia nova teria condições de justificar os dizeres de Heráclito a respeito. O que segundo Popper, corroboram Kirk e Raven<sup>62</sup>, afirmando que “[...] O fogo é uma forma arquetípica de matéria [...]”.<sup>63</sup>

Sem concordar com tal classificação do elemento fogo, Popper raciocina que se a matéria é fogo, ela flui, e, fluindo, afirma-se que ela é um processo. Portanto pergunta-se: o *logos* seria um processo tanto quanto o fogo?

Ora, se o fogo é fluxo, portanto, um processo, e “fluxo” nesse sentido significa “móvel”, necessariamente ele é composto por um par de opostos, pois conforme o enquadramento conceitual de Anaximandro, ao qual Popper (2002a) afirma que Heráclito está afeito, o movimento se dá no *apeiron*, através da oposição dos contrários, para gerarem os quatro elementos que formam a matéria e as mudanças perceptíveis na *phýsis*.

Partindo-se do pressuposto por Popper, de que Heráclito está fortemente ligado ao mapa conceitual de Anaximandro, como seria possível identificar o fogo com o

---

61 *I know very well that the traditional interpretation of Heraclitus' philosophy here restated is not generally accepted at present. But the critics have put nothing in its place – nothing, that is, of philosophical interest. [...].*

62 Na edição compulsada por Popper (2002a) ainda não havia se juntado à equipe de helenistas Schofield, conforme se vê na utilizada pelo autor desta dissertação (1994).

63 “[...] *'Fire is the archetypal form of matter'*. [...]”.

*logos*, uma vez que este seria algo abstrato, audível por alguns homens apenas e outros nem sequer imaginam sobre a sua existência e que unificaria tudo o que é múltiplo, eliminando-se, por conseguinte, qualquer diferença e descredenciando o fogo, enquanto elemento primordial, na medida em que faz par em oposição à água?

Em se considerando verdadeira a vinculação teórica de Heráclito a Anaximandro, com o que afirma Popper (2002a, p. 222, nota 12) discordar de Guthrie. Ao que parece, Guthrie está concorde com a tradição interpretativa da identificação do *logos* ao fogo. Dizendo que o *logos* seria “[...] a 'explicação' de Heráclito, isto é, sua teoria, que inclui as forças que controlam o fogo [...]”. Logo, aqui se exclui essa possibilidade interpretativa.

Quanto a outra opção, isto é, a que afirma que o *logos* seria compreendido nos sentidos de “medida”, “cálculo” ou “proporção”, também discorda-se aqui da tradição interpretativa e da visão de Popper (2002a, p. 15), em que se expressa em termos que sugerem aceitar a tradição nesse ponto, pois declara: “[...] o *fogo* é o verdadeiro material com o que está construído o nosso mundo. A aparente estabilidade das coisas se deve tão apenas às leis, às medidas as quais estão sujeitos os processos de nosso mundo.”<sup>64</sup>

Mas o que viria a significar o *logos* de Heráclito e qual é seu papel em sua cosmologia, dado o exposto até ao presente?

Para tentar responder a essas questões proceder-se-á à análise do termo *logos*, em grego e conjecturar-se-á uma proposta de elucidação a respeito.

Conforme Isidro-Pereira (1990, p. 350), o termo helênico *logos*, *u* significa:

1. palavra; 2. dito; 3. revelação divina, resposta dum oráculo; 4. máxima, sentença; 5. exemplo; 6. decisão, resolução; 7. condição; 8. promessas; 9. pretexto; 10. argumento; 11. ordem; 12. menção; 13. notícia que corre; 14. conversação; 15. relato; 16. matéria de estudo ou de conversação; 17. razão, inteligência; 18. senso comum; 19. a razão de uma coisa; 20. motivo; 21. juízo, opinião; 22. estima; 23. valor que se dá a uma coisa; 24. justificação; 25. explicação; 26. a razão divina.

Segundo Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 194) e Popper (2002a, p. 15) o significado técnico em Heráclito, de *logos* estaria relacionado com os sentidos de “cálculo”, “medida” e “proporção”, com o que se discorda nesta dissertação, pois segundo Isidro-Pereira (1990, p. 779; 934 e 981), respectivamente, esses conceitos são expressos, em língua grega, através das palavras: *arithmetiké*, significando “operação

---

64 “[...] *Fire* is the very building material of our world; and the apparent stability of things is merely due to the laws, the measures, which the processes in our world are subject to.”

sobre números”; *logismós*, enquanto “avaliação” e *buleyma*, no sentido de “plano”, para o conceito de cálculo.

Para o termo “medida”, utilizam-se as palavras *métron* e *metríos*, no sentido de “com medida”. Já o termo “proporção” é compreendido, em grego, através das palavras *análogon* ou *analogía*. “Falta de proporção”, com a palavra *asymetría* e “dimensão” com a palavra *métron*.

Além disso, nas citações de Sexto e de Hipólito *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 193) nota-se o uso do termo *lógos* e derivados com os seguintes índices de incidência: fragmentos **194**, duas vezes; **195**, uma vez e no **196** duas vezes.

Em momento algum aparece qualquer menção direta ou indireta de qualquer das palavras acima analisadas que deem indícios de que Heráclito se referia a alguma delas ao utilizar-se da palavra *logos*; portanto, descartam-se as teses de Kirk, Raven, Schofield (1994) e Popper (2002a) quanto a compreender o *logos* heraclítico no sentido de “medida”, “cálculo” ou “proporção”.

No entanto, ainda resta o problema do sentido em que é usado esse termo por Heráclito e qual é o seu papel na cosmologia do efésio, pois, como visto acima, ele é extremamente vago no que se refere à definição do que entende por *logos*.

Mas de suas descrições depreende-se que é algo que pode e deve ser ouvido e seguido e que a sabedoria consiste em dar-lhe ouvido e segui-lo.

Portanto, proceder-se-á à análise dos sentidos do termo *logos*, no intuito da construção de alguma conjectura explicativa para tentar compreender Heráclito e sua influência no pensamento de Popper.

Como visto acima, o termo *logos* possui vinte e seis sentidos atribuíveis em Grego. Esses sentidos podem ser agrupados em doze blocos significativos, a saber:

- 1) **elemento gramatical, a palavra**, item nº 1;
- 2) **no sentido de algo que se põe através da expressão**, itens nº 2, 4, 5, 10, 12, 13, 14, 15 e 16;
- 3) **no sentido de uma revelação divina**, itens nº 3 e 26;
- 4) **no sentido de um comportamento psicológico**, os itens nº 6 e 22;
- 5) **no sentido de modo de ser**, o item nº 7;
- 6) **no sentido votivo ou de juramento**, o item nº 8;
- 7) **no sentido de uma justificativa aparente, mas falsa ou verossímil**, o item nº 9;

- 8) **no sentido de alguma disposição conveniente de algo**, o item nº 11;
- 9) **no sentido de funções cognitivas superiores**, os itens nº 17, 18 e 21;
- 10) **no sentido explicativo, relativo à motivação**, itens nº 19 e 20;
- 11) **no sentido de emissão de juízo de valor**, os itens nº 21 e 23 e,
- 12) **no sentido de explicação ou fundamentação de certa posição sobre algo**, os itens nº 24 e 25.

Para que se possa analisá-la, o fragmento atribuído a Heráclito será reproduzido a seguir:

**194.** Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e ações tal como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é; mas os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando a dormir.

**195.** Por isso, é necessário seguir o comum; mas, se bem que o Logos seja comum, a maioria vive como se tivesse uma compreensão particular.

**196.** Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1994, p. 193).

Ora, o *logos* ao qual Heráclito se refere é uma coisa incompreendida pela maioria dos homens, mas compreensível, se estes lhe derem ouvidos. Tudo acontece segundo o *logos*, as pessoas em vigília e em sono agem como se não o conhecessem.

É uma coisa comum a todos, mas poucos se utilizam dele, dando-lhe atenção e até ignorando completamente, pois mantém uma postura de saber individual, como se este fosse válido por si mesmo, embora não seja comum a todos.

Heráclito não é o *Logos*, mas seu mensageiro. O *logos* é algo que tem alguma coisa a dizer aos homens e devido a ele todas as coisas são um, no *kosmos* e na *phýsis* de pensador.

Sob essas características, portanto, os sentidos que melhor se delineiam para se compreender o termo *logos*, em Heráclito são, talvez, os itens: 2, 3, 8, e 10 e, possivelmente o item 9 seja o modo de compreender o *logos* mais sustentável, por ser condizente com a linguagem, em especial a racional. Uma vez que apresenta pontos de correlação com a identificação do que seria o *logos* para o efésio.

Conforme os sentidos vinculados ao item 2 tem-se: a) “dito”; b) “máxima, sentença”; c) “exemplo”; d) “argumento”; e) “menção”; f) “notícia que corre”; g) “conversaço”; h) “relato” e i) “matéria de estudo ou conversaço”. Ora, nos sentidos a), b), e) e f) descartam-se, pois, ao ser atribuído ao *logos* a função unificadora dos elementos do *kosmos*, não poderia ser apenas uma expressão ou teoria.

Nos sentidos c), d), g), h) e i) pode-se considerar possível que Heráclito estivesse ao usar o termo *logos*, querendo dizer que se tratasse de sua explicação sobre o *kosmos*, mas ainda permanece o problema dele atribuir o poder unificador aos elementos contrários; portanto, prefere-se não atribuir os sentidos aqui analisados ao termo em estudo.

De acordo com os sentidos referidos ao item 3, tem-se: a) “revelação divina, resposta de um oráculo” e b) “razão divina”. Em se considerando o que afirma Popper quanto a Heráclito estar intimamente vinculado ao referencial teórico de Anaximandro e tentando corrigir Xenófanes, é possível que o termo *logos* esteja no sentido de identificação para com as funções atribuídas por Anaximandro ao seu *ápeiron* e, por Xenófanes, ao seu Deus.

Pois, nesses sentidos, enquanto “revelação”, “resposta de um oráculo” ou “a razão divina”, o *logos* corresponderia tanto a algo a ser detectado, ouvido, seguido, quanto a algo que tem um certo poder ordenador do *kosmos* e da *phýsis*.

Além disso, possibilitaria a validação da posição que Heráclito confere a si mesmo, isto é, a de um profeta que é superior aos demais mortais por ter atingido algo da realidade oculta nas aparências.

No sentido atribuído ao item 8, isto é, significando “ordem”, é possível que Heráclito o tenha empregado, pois, tal qual o termo *kosmos*, o *logos* seria responsável pelo estabelecimento e manutenção da ordem, e como afirma o efésio, passa desapercibido pela maioria dos homens. Portanto, pode-se considerar possível a atribuição desse sentido ao *logos*.

Nos sentidos vinculados ao item 10, ou seja, a) “a razão de uma coisa” e b) “motivo”, pode-se aceitar que seja atribuído ao *logos*, enquanto *arche*, o que aproximaria esse sentido ao que é atribuído por Anaximandro ao seu *ápeiron*, contudo, parece mais apropriado ao sentido de explicação, enquanto expressão de alguma verdade sobre o *kosmos*. Portanto, parece ser um forte candidato ao significado de *logos* atribuído por Heráclito.

Já os sentidos contidos no item 9, a saber, o de funções cognitivas superiores, tais como: a) “razão, inteligência”; b) “senso comum” e c) “juízo, opinião”; condizem tanto com a atribuição de sentido ao *logos*, enquanto razão, inteligência, senso comum, juízo ou opinião quanto dariam ao *logos* o caráter de algo que pode ser detectado, ouvido e seguido. O sentido de funções de uma divindade cósmica ordenadora, por meio da unificação de todos os opostos, causa única de todo o existente.

Ora, do apurado até ao momento percebe-se que Heráclito poderia ter usado o termo *logos* de quatro maneiras condizentes com o restante de suas teses. No entanto, ao se contrastar esses quatro sentidos percebe-se que o sentido de “ordem” pode ser compreendido enquanto função, isto é, a ação ordenadora do *kosmos*.

O sentido de “razão” ou “motivo” não contradiz o de “ordem”, caracterizando-se como um atributo inerente ao que ordena algo, por ser-lhe a causa, a origem, o motivo.

No sentido de “juízo”, “inteligência”, “senso comum” ou “razão”, compreende-se que enquanto funções de uma divindade estariam condizentes com a capacidade ordenadora e como motivo de ser do *kosmos*.

Finalmente, nos sentidos de “revelação divina” e “razão divina” ou, ainda, “resposta de um oráculo”, não se encontra contradição aos demais sentidos elencados, pois o *logos* seria então, uma divindade dotada de inteligência, razão, capacidade de emissão de opiniões e juízos, sendo a razão ou motivo da ordem cósmica e física na cosmologia heraclítica, tal qual se vê no *ápeiron* de Anaximandro e no Deus de Xenófanes.

Reforça-se ao leitor desta dissertação que o exposto se trata de uma conjectura elaborada com base na afirmação de Popper (2002a, p. 218) de que Heráclito, ao criticar Xenófanes na tentativa de aperfeiçoar-lhe as teses evolui no quadro teórico de Anaximandro e, com base nas reflexões elaboradas sobre a afirmação tradicional, em história da filosofia antiga, de que Heráclito identificaria seu *logos* com seu *arche*; isto é, com o elemento fogo, considerado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 194) como uma das representações arquetípicas da matéria na Antiguidade.

Ao se compreender o *logos* de Heráclito como uma mescla teórica do *ápeiron* de Anaximandro com o Deus de Xenófanes, a relação cósmica entre o *logos* e o fogo toma um sentido algo mais coerente, pois tal qual ao *ápeiron*, que envolve e permeia todo o existente no *kosmos* e na *phýsis*, no *logos*, por meio do embate entre os contrários verifica-se o surgimento dos cinco elementos, a saber: terra, água, fogo, ar e éter.

No entanto, em se analisando esses elementos, percebe-se que dois deles são muito aproximados, isto é, o fogo e o éter, que são considerados pelos antigos como elementos ígneos; isto é, o primeiro no âmbito da *phýsis*, o segundo como fogo celeste, no *kosmos*, como se vê em Damáscio, *de principiis*, 124 *bis apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 52):

**50.** Ferecides de Siros disse que Zás existiu sempre, assim como Cronos e Ctônia, os três primeiros princípios ... e que Cronos fez de seu próprio sêmen o fogo e o vento [*ou* hálito, sopro] e a água ... a partir dos quais, após terem sido dispostos em cinco recessos, se formaram numerosos outros descendentes dos deuses, que são chamados “dos cinco recessos”, o que é talvez o mesmo que dizer “dos cinco mundos”.

Como também se vê em Anaximandro, no fragmento **125** de Hipólito, *Ref.* I, 6, 4-5, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 135) que diz:

**125.** Os corpos celestes nascem como círculos de fogo separados do fogo do mundo, e cercados de ar. Há respiradouros, determinadas aberturas como as da flauta, aos quais aparecem os corpos celestes; conseqüentemente, os eclipses dão-se, quando os respiradouros são obstruídos. A Lua é vista ora a aumentar, ora a diminuir consoante a obstrução ou abertura dos canais. O círculo do Sol é vinte e sete vezes maior do que <a terra, o da> Lua <dezoito vezes>; o Sol é o mais alto, e os círculos das estrelas fixas são os mais baixos.

No próprio Heráclito, segundo Clemente *Strom.* V, 104, 1 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 205) que se observa:

**217.** Esta ordem do mundo [a mesma de todos] não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há de existir: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se extingue.

Como se vê nas três referências citadas, o éter e o fogo são, desde as explicações teogônicas, identificados como elementos ígneos de atuação distinta. O éter no âmbito do *kosmos* - a matéria do raio, dos deuses e das almas humanas -, o fogo, no âmbito da *phýsis*, enquanto matéria em movimento.

É interessante notar que essas duas especializações do fogo, em dimensões cósmicas integradas e organicamente estruturadas dão a entender que o elemento ígneo apresenta-se como predominante no *kosmos*. Pois, além de ser encontrado neste, envolvendo-o e permeando-o, atravessa, envolve e permeia a *phýsis*, parte do *kosmos* em que se encontram outros modos de manifestação da matéria, a saber: a terra, a água e o ar. Que segundo Heráclito, por meio de Clemente *Strom.* V, 104, 3, citado por Kirk,

Raven & Schofield (1994, p. 205) informa que:

**218.** As mudanças do fogo: em primeiro lugar, o mar, e do mar a metade é terra, e a outra metade “o que queima” [i. e., o raio ou o fogo] ... <a terra> dispersa-se em mar e mede-se de modo a formar a mesma proporção que existia antes de se transformar em terra.

Para Heráclito, o fogo seria seu *arche* e, nesse sentido, em suas duas versões, isto é, a celeste e a física mundana, instaura-se a supremacia do fogo sobre os demais elementos.

É importante assinalar que o fogo aqui não é tratado como o fenômeno decorrente do produto do combustível com o comburente, adicionado ao oxigênio do cotidiano, mas à semelhança do comportamento deste, por analogia, Heráclito afirma que o fogo é o princípio material da *phýsis*.

Seria essa a motivação pela qual Heráclito teria eleito como seu *arche* o elemento fogo (*aither* e *pyr*)? O que viria a ser o fogo para Heráclito, em se considerando sua origem e possibilidade no e através do *logos*?

Se a hipótese explicativa do *kosmos* heraclítico levantada nessa dissertação estiver correta, tal qual Anaximandro, o movimento se inicia no *logos*, por meio da tensão conflituosa entre os contrários, que sistêmica e tradicionalmente são agrupados em binômios, a saber: terra-ar e fogo-água.

Mas pergunta-se, e como fica o éter, enquanto quinto elemento?

Como asseverado acima, à identidade entre éter-fogo com sua atuação dimensionada proporcionalmente, isto é, o primeiro no *kosmos* como a matéria que reveste e compõe os corpos celestes (estrelas, Sol, Lua e raio), dos deuses e das almas humanas e o segundo, atuando na *phýsis* como a matéria que reveste e compõe os corpos de tudo o que é sensível, perceptível.

Insinua-se a relação de pertinência entre a realidade oculta por de trás da aparência sensível, que é a divindade e imortalidade desse tipo específico de fogo (*ayther*, éter), a indicar, também, a supremacia deste como a origem essencial sobre os demais elementos da *phýsis* (o fogo, *pyr*).

É o que se depreende do fragmento de Clemente, sobre as modificações do fogo nos demais elementos, descritos acima, ainda sugerindo, em certa medida, uma aproximação a tese anaximeniana dos processos de condensação e rarefação da *arche*.

Portanto, o fogo, para Heráclito, é a matéria elementar do *kosmos* e da *phýsis*, agindo a partir do e no *logos*, conforme a medida, na modulação éter (no *kosmos*) e

neste e a partir deste, por sua conexão essencial com o fogo (*pyr*), na *phýsis* aciona o sistema de forças que permite a diferenciação do fogo nos demais elementos. Provocando o conflito (ou a guerra), por efeito de sua contraposição ar-terra e fogo-água, que em outras palavras pode-se nomear de “movimento”.

Mas escrita de tal maneira pode conduzir o leitor ao entendimento de que Heráclito era um materialista, no sentido de que sua divindade, o *logos* é algum tipo de substância, que envolvendo e permeando o *kosmos* gera o éter e este e neste, o fogo em que se diferenciando produz os demais elementos, tendo a tensão dos pares de opostos, segundo o *metron*, isto é, a medida, causando o movimento.

Não é possível olvidar que Heráclito é um helênico do século VI a. C. e que estava inserido nas tradições culturais da Hélade, portanto, o efésio não é um ateu que tem na matéria, mesmo que considerada divina, um negador dos deuses.

Ao contrário, pois em auxílio a esta colocação ainda pode-se remeter à compreensão animista de mundo, comum a todos os povos antigos e a Tales, seus alunos e a Xenófanes, a quem Popper (2002a) afirma que Heráclito pretende corrigir: “o *kosmos* está pleno de deuses”; proposição já explicada no capítulo I dessa dissertação e, em especial, nas seções sobre Tales e Xenófanes.

Isso significa que a opção pelo fogo, de Heráclito pode ter sido motivada por outras questões, mais afeitas à tradição religiosa olímpica, aos cultos órfico, dos mistérios e à filosofia pitagórica, aos quais Heráclito dirige críticas, demonstrando assim, ser conhecedor de suas teses.

Vale a pena lembrar que as sociedades helênicas são de origem indo-europeia, chegadas ao Mediterrâneo em várias levas migratórias a partir do século XX a. C., como se vê nos trabalhos de Brandão (1998, p. 43-146), de Burkert (1993, p. 17-20), de Coulanges (1998) e de Lévêque (1967, p. 9-36).

Dessa origem, os helênicos, os etruscos e romanos preservaram uma tradição religiosa que remonta a mais alta antiguidade que, segundo Coulanges (1998, p. 7-122), veio a ser interrompida, aos poucos, com o cristianismo, enquanto religião oficial de Roma, a saber: o culto de *agni*, para os hindus, o de *Héstia*, para os helênicos e o de *vesta*, para os romanos.

Para esses povos, o fogo sempre foi uma divindade cujo culto sobreviveu e tinha prioridade sobre o culto olímpico, constituindo-se da “providência” da família, espécie de portal dimensional entre os mundos humano, o *Hades* (reino dos mortos) e o Olimpo

(o reino dos deuses). Por representar a crença de que na presença da chama ígnea se encontrava um deus subterrâneo (*epictônio*)<sup>65</sup>.

Portanto, Heráclito ao indicar seu *arche* como o elemento fogo, referia-se também à divindade *pyr*, o fogo, que condiz com os atributos concedidos pelo efésio quando afirma que tudo é fogo.

Tendo tratado suficientemente a respeito do *logos* e do fogo, como forças cósmicas, será analisada a partir daqui a questão da divindade e sua relação com os opostos, Heráclito afirma, segundo Aristóteles, fr. 10 em *De mundo* 5, 396 b 20 e em Hipólito, fr. 67 do *Ref.* IX, 10, 8, citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 196-197):

**203.** As coisas tomadas em conjunto são o todo e 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.

**204.** O deus é dia-noite, Inverno-Verão, guerra-paz, saciedade-fome [todos os contrários, é o que isto significa]; passa por mudanças, do mesmo modo que o fogo, quando misturado com especiarias, é designado segundo o aroma de cada uma delas.

Nesses fragmentos encontra-se o que Popper (2002a, p. 18) apresenta como o principal e verdadeiro problema de Heráclito, a saber, a questão do movimento.

Ora, observou-se até ao presente que o *logos* é uma divindade que envolve e permeia tudo o que existe. Nele e por sua ação ordenadora, racional, inteligente, estrutura-se o *arche*, que consiste no elemento fogo. Compreendido em duas modalidades, o éter, matéria divina; o fogo (*pyr*), matéria em transformação. De tal maneira que tudo provém do fogo e a ele retorna, como reza a tradição filosófica milésia.

Diferenciando-se do fogo (*pyr*), formam-se a água, a terra e o ar, que se estruturam em pares de opostos elementares. Por sua vez, em conflito constante, regulado pela medida, segundo o *logos*, formam todos os opostos existentes, caracterizando-se, assim, a pluralidade que flui ininterruptamente para Heráclito.

O leitor atento pode averiguar no inventário teórico desenvolvido nos dois

---

65 Um dos ancestrais falecidos até a quinta geração, momento que em morrendo um membro de sexta geração, o primeiro da sequência reencarnaria, iniciando uma nova existência, conforme a teoria da metempsicose, popular à época em todas as culturas mediterrâneas, conforme se vê em Coulanges (1988), Vernant (1990, p. 34; 115; 116; 117; 121; 122; 123; 138-139; 142; 143; 145-146; 166 e 363), Burkert (1993, p. 369-418 e 525-579), Detienne (1988, p. 65), Dodds (2002, p. 157; 217; 230 e 243) e Proveti Jr. (2011b, p. 8; 18 e 51).

parágrafos anteriores, três informações importantíssimas na questão do movimento tratada na teoria de Heráclito, a saber: 1. **os opostos** só o são na medida em que são modalidades materiais diferenciadas a partir **do fogo** (*pyr*); 2. este, o fogo (*pyr*) é uma das duas modalidades de manifestação do fogo, atuando, especificamente, no âmbito da *phýsis*, enquanto assume outra modalidade do **fogo** (*aither*), atuando no âmbito do *kosmos*, matéria do raio, das estrelas, do Sol, da Lua, dos corpos dos deuses e das almas humanas e 3. **o fogo** (*aither-pyr*) dá-se **no e pelo logos**, por ação consciente, intencional e racional do *logos*.

Portanto, deduz-se das teses heraclíticas que não existe a multiplicidade que é detectada sensorialmente na experiência cotidiana, mas em última instância, tudo seria *logos*, isto é, o Um.

Sendo assim, antes de desdobrar essa questão através do viés da visão heraclitiana da *phýsis*, deseja-se problematizar o que Popper (2002a, p. 18) assinala como uma dificuldade em Heráclito.

Ao afirmar que tudo é Um e como consequência necessária de sua cosmologia que, possivelmente, causou tamanho espanto em Parmênides, seu contemporâneo, a fim de provocar a proposição da cosmologia dele:

Com efeito, toda a mudança é mudança de algo; a mudança pressupõe a mudança de algo. E se pressupõe que enquanto mudança, esse algo deve assumir, seguir sendo o mesmo. [...] Resulta essencial para a ideia de mudança que a coisa que muda retenha a sua identidade, embora mudada. No entanto, eu me transformei em outra coisa: [...].<sup>66</sup>

Com isso, Popper levanta uma dificuldade que seria esta: como, nos parâmetros heraclíticos acima apresentados, pode-se afirmar o movimento, à maneira de Anaximandro, isto é, a partir do entrechoque dos contrários no e pelo *ápeiron*; no caso de Heráclito, pelo choque dos contrários no e pelo *logos*, se neste e por ação intencional, racional e consciente deste, o fogo (*aither-pyr*) apresenta-se como a matéria básica, através da e na qual a diferenciação substancial (terra, água e ar) se produz? Em última análise, mesmo limitando-a à esfera da *phýsis* o que há é o fogo (*aither-pyr*)?

Ora, se há alguma mudança de estado qualitativo, como era o normalmente analisado pelos pré-socráticos, como este seria crível, se em realidade mantinha-se fogo,

---

<sup>66</sup> *For all change is the change of something: change presupposes something that changes. And it presupposes that, while changing, this something must remain the same. [...] It is essential to the idea of change that the thing which changes retains its identity while changing. And yet it must become something else: [...].*

no âmbito da *phýsis* e em última instância o próprio *logos*?

Popper (2002a, p. 220) assim se posiciona a respeito:

Para resumir, Heráclito resolveu o paradoxo da auto identidade das coisas durante a mudança *por uma teoria das coisas* que explica as coisas como um mal-entendido ou como uma má interpretação, as aparências dos processos frequentemente invisíveis. Processos e, especialmente, o processo mundial, são auto idênticos às mudanças, envolvendo os opostos que são assim, ao mesmo tempo, opostos e idênticos.<sup>67</sup>

Segundo Popper, Heráclito elaborou uma “teoria da coisa” para elucidar o problema da auto identidade, no processo da mudança. Tal teoria foi estabelecida por meio da indicação da unidade essencial dos contrários, como se vê em Hipólito, Estobeu e Pseudoplutarco *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 195):

**199.** A água do mar é a mais pura e a mais poluída; para os peixes é potável e salutar, mas para os homens é impotável e deletéria.

**200.** O caminho a subir e a descer é um e o mesmo.

**201.** A doença torna a saúde agradável e boa, como a fome, a saciedade, a fadiga, o descanso.

**202.** E como uma mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas.

Por meio desses quatro fragmentos observam-se exemplos dados por Heráclito, de como se estabelece sua “teoria da coisa”, com vistas a explicar o fenômeno da mudança. Neles verificam-se que os opostos identificam-se enquanto simultaneidade fluxa, à semelhança de uma moeda cujas duas faces são distintas e simultaneamente o mesmo objeto. O interessante é perceber que os opostos só são algo, somente quando estão em trato para com o correlativo oposto.

Só são detectáveis, a partir do contraste que geram em seu oposto, portanto seu existir se estabelece no fluxo de um ao outro. Nesse sentido, note-se que os contrários são uma unidade, tanto quanto uma pluralidade, pois são notoriamente interligados, como se verifica em Aristóteles e Hipólito, citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 196-197).

Ai se vê a curiosa percepção de Popper (2002a, p. 220) quanto à solução dada

---

67 [...] *Heraclitus solves the paradox of the self-identity of things during change by a theory of things that explains things as the misunderstood, or misinterpreted, appearances of then invisible processes. Processes, and especially the world process, are self-identical changes, involving opposites that are thus at the same time opposed and identical.*

por Heráclito ao problema da unidade e da multiplicidade, em especial, no tocante ao Uno (o deus, *logos*), na maneira pela qual o fogo (*aither-pyr*) age no mundo.

A questão não é posicionada na figura dos elementos dos pares de opostos, enquanto existentes de per si, como coisas que em dado momento tem determinadas propriedades e ao sofrer qualquer tipo de mudança tornam-se o seu oposto, com propriedades distintas da situação anterior. O que viria a sugerir o problema da identidade.

A coisa em processo de mudança só é algo enquanto muda, pois não é o estágio inicial ou o final da mudança que dá-lhe a de-terminação do que é em si e por si. Na mudança, isto é, no fluxo, tal qual o fogo (chama), que é um processo, nos dizeres de Popper, no efeito do processo de combustão, a chama do fogo é que se garante a identidade do que muda.

É o que se percebe através dos exemplos de Heráclito, isto é: “[...] de todas as coisas provém a unidade, e da unidade, todas as coisas”, constante da citação de Aristóteles, fr. 10, em *de mundo* 5, 396 b 20, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 197). Pergunta-se sobre o sentido dessa afirmação: o que é o importante nessa descrição? Os extremos ou o fluxo inter-médio?

Segundo infere-se dos textos, para Heráclito, a posição média e fluxa do devir, enquanto processo que se estratifica provisoriamente nos extremos é o verdadeiro existente, pois trata-se do processo que se oculta por de trás das aparências fenomênicas do cotidiano, em constante transição, degradação e ressurgimento. Regulados no e pelo *logos*, segundo a medida (*metron*) e a necessidade.

No entanto, o detectável pela maioria dos homens não é o *logos*, mas a superfície dos processos cotidianos que se apresentam enquanto de-terminados, isto é, estratificados na fixação dos extremos do processo. Exigindo-se, necessariamente, a compreensão de que o equilíbrio entre os opostos, a *sophrosyne* é a maneira de se acessar a verdade a respeito da mudança, compreendendo, conforme se vê em Hipólito, fragmentos 207 e 209 e em Temístio, fragmento 208 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 198-199):

**207.** Uma conexão invisível é mais poderosa que uma visível.

**209.** Eles não compreendem como é que o que está em desacordo concorda consigo mesmo [à letra: como o que estando separado se reúne consigo mesmo]: há uma conexão de tensões opostas, como no caso do arco e da lira.

**208.** A verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar.

Ora, como se depreende desses fragmentos, detecta-se em Popper que a origem de suas teses sobre o seu ceticismo racionalista crítico e falseabilista se encontram atrelados nessa doutrina de Heráclito, enquanto condição de acessibilidade que o homem tem ao conhecimento verdadeiro e por que meio tal acessibilidade se dá.

O homem é passível de atingir um modo mais verossímil de conhecimento, na medida em que atenta e compreende o fluxo existencial como processo de auto identificação em aparente oposição e transitividade entre os opostos.

Portanto, um processo. Para decodificar essa aparência, cabe ao homem utilizar-se da razão, enquanto linguagem para analisar criticamente os contrários, desenhando-se-lhes teorias e hipóteses explicativas, aperfeiçoando as teias teóricas de detecção do mundo físico e estabelecendo-se, então, a instanciação capaz de proporcionar-lhe a apreensão de uma teoria da realidade provisoriamente verossímil.

Apenas entendendo que a possibilidade de se obter algum conhecimento se dá pela compreensão do fluir de um ao outro oposto, isto é, por meio do racionalismo crítico, na e pela linguagem racional (*logos*), é que o homem consegue gerar ousadas e inovadoras teorias sobre a realidade. Tendo estas vero potencial de verossimilhança, habilitando-o ao entendimento cosmológico e infinito sobre a realidade, falseabilizando-a feroz e metodicamente com vistas ao constante aperfeiçoamento do saber humano.

Se percebe, em Popper (2002a), a busca em Heráclito e em seu devir fluxo, enquanto processo de acessibilidade ao *logos*, o entendimento de que a realidade se dá através dele e nele. De maneira crítica, aplicando-se metodicamente à falseabilização de suas teorias. É assim que consegue o homem um saber algo seguro sobre a realidade, como se verifica nos fragmentos 80 de Orígenes *c. Celsum* VI, 42 e de 53, de Hipólito, *Ref. IX*, 9, 4, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 200-201):

**211.** É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade.

**212.** A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.

Em se transpondo a tradicional interpretação desses fragmentos do campo da política e aplicando-os ao dos fenômenos da linguagem, em especial, no tocante ao uso da razão (*logos*), como linguagem utilizada no processo crítico revisionista, impetrado

pela Escola Jônica e ampliada por Heráclito, através de seus aforismos, compreende-se a fonte inspiradora da tese da falseabilidade adotada por Popper, a par da experiência, no tocante à validação de teorias, em sua epistemologia.

Apenas na medida em que não se acomoda ao dado como cotidiano e deduz-se racional, crítica e de maneira revisionista, aplicando-se os princípios de falseamento das teorias é que se pode alcançar algum conhecimento validável sobre a realidade.

O que remete à questão que Popper ressalta quanto à existência de um par de opostos que teria sido esquecido por Heráclito e que Parmênides teria desenvolvido sua crítica, na expectativa de superar o problema do movimento que supunha existir em Heráclito.

Afirma Popper (2002a, p. 220):

Como Xenófanes ele [Parmênides]<sup>68</sup> distinguiu adivinhação ou opinião de conhecimento divino. Mas ele desenvolveu o criticismo de Xenófanes do antropomorfismo do conhecimento humano na teoria de que a interpretação humana do senso comum do mundo é uma desilusão humana.

Mas a influência decisiva parece vir de Heráclito. Parmênides, sugiro, deu uma refutação ponto por ponto de Heráclito, a antilogia do *logos* heraclítico. Ele bate Heráclito com sua própria arma lógica: a identidade dos opostos.

Como Heráclito, Parmênides começou com uma introdução epistemológica. Ele largamente aceitou a “correção” de Heráclito da epistemologia de Xenófanes: o conhecimento divino, a verdade, é oposto à afirmação falsa ao conhecimento dos homens mortais; e, como Heráclito, ele afirma a participação no conhecimento divino. Nós temos aqui a oposição epistemológica que veio de Xenófanes:

Conhecimento divino	Humano (errôneo ou) opinião falível
---------------------	-------------------------------------

Verdade	Aparência, suposição, ilusão
---------	------------------------------

Mas Parmênides supera Heráclito em operar mais precisa e conscientemente com esses opostos. Além disso, ele bate em Heráclito ao menos uma vez em seu terreno: *esses* opostos, pelo menos *não são idênticos*. Esta não identidade é claramente implícita no preâmbulo de Heráclito e permeia tudo o que ele diz.

Ele ainda aguça outro par de opostos epistemológicos que podem ser

---

68 Acréscimo do autor desta dissertação para clareza textual.

encontrados em Heráclito:

Razão	Sensação (percepção)
-------	----------------------

Heráclito deve ter admitido a superioridade da razão. Aliás, ele claramente implica que os dois não são idênticos. Mas ele não consegue traçar uma linha nítida (oposição?) entre eles – violando seu habitual método.<sup>69</sup>

O leitor pode acreditar ser algo extensa a citação acima, mas pensa-se ser de extrema importância para compreender o posicionamento de Popper quanto às três teses, que, segundo o autor desta dissertação, tiveram em Heráclito sua motivação e, posteriormente, aprofundamento em Parmênides, a saber: a) as teses do pano de fundo linguístico humano como veículo de mediatização semiótica dos Mundos 1, 2 e 3; b) a tese de que a linguagem é o meio através do qual o Mundo 2 se expressa e constrói os elementos dos Mundos 1 e 3 e c) a tese de que os elementos do Mundo 1 são acessíveis ao conhecimento humano por verossimilhança, de maneira crescente (POPPER, 2006; 2002b).

Nesse sentido, ressalta-se, todavia, que o autor desta dissertação discorda parcialmente da leitura que Popper (2002a, p. 220) faz das referidas teses heraclíticas, no tocante a um problema interno à lógica que Heráclito empreendeu em relação a identidade dos opostos que, em tese, teria sido o objeto de investida de Parmênides, enquanto problema motivador de sua teoria, posteriormente.

Acredita-se que Parmênides de Eleia, tal qual a tradição historiográfica e

---

69 *Like Xenophanes he distinguishes guesswork or opinion from divine knowledge. But he develops Xenophanes' criticism of the anthropomorphism of human knowledge into the theory that the human commonsense interpretation of the world is a human delusion.*

*But the decisive influence seems to come from Heraclitus. Parmenides, I suggest, gives a point-for-point refutation of Heraclitus, the antologia to Heraclitus' logos. He beats Heraclitus with his own logical weapons: the identity of opposites.*

*Like Heraclitus, Parmenides begins with an epistemological introduction. He largely accepts Heraclitus' "correction" of Xenophanes' epistemology: divine knowledge, truth, is opposed to false claims to knowledge of mortal men; and, like Heraclitus, he claims participation in divine knowledge. We have here the epistemological opposites that come from Xenophanes:*

<i>Divine knowledge</i>	<i>Human (erroneous or) fallible opinion</i>
<i>Truth</i>	<i>Appearance, seeming, illusion</i>

*But Parmenides outdoes Heraclitus in operating more precisely and consciously with these opposites. Moreover, he beats Heraclitus at once on his own ground: **these** opposites at least are **not identical**. This non identity is clearly implied in Heraclitus' preamble, and pervades all he says.*

*He further sharpens another pair of epistemological opposites that can be found in Heraclitus:*

<i>Reason</i>	<i>Sense (perception)</i>
---------------	---------------------------

*Heraclitus would have to admit the superiority of reason. Moreover, he clearly implies that the two are not identical. But he fails to draw a sharp line (opposition?) between them – thereby violating his usual method.*

doxográfica filosófica apresenta, compreendeu a postura de Heráclito quanto aos contrários de uma maneira particular, não necessariamente explicitada pelo efésio.

Porém, como Heráclito fazia questão de ser obscuro em sua linguagem, não se afirma aqui que Parmênides esteja equivocado, mas que sua leitura não passa de uma das inúmeras leituras válidas e possíveis, que, até onde conste, parece ser uma das que mais rendeu investigações e debates teóricos, proporcionando algum conhecimento sobre o campo.

No entanto, acredita-se que o problema da identidade dos opostos, assinalado por Popper é equívoco, em especial, no tocante ao que o epistemólogo assinala ter sido o foco de crítica de Parmênides a Heráclito, a saber: a identidade entre razão-percepção.

Portanto, acredita-se que o equívoco interpretativo de Popper se funda em ter adotado a interpretação tradicional da historiografia e doxografia filosófica quanto ao significado de *logos* para Heráclito e, compromete sua compreensão quanto à mencionada falha lógica do efésio quanto à identificação *logos*-percepção.

Retomar essa questão mostra-se importante, incide no detalhamento e implicações da apropriação feita por Popper (2002a) das teses heraclíticas. Tanto quanto sua leitura e apropriação das teorias parmenidianas, indicadas como inspiradas nos problemas da cosmologia de Heráclito.

Nesse sentido, torna-se necessária uma breve revisão quanto ao significado de *logos*, retomado nesta dissertação e atribuído a Heráclito, para se analisar criticamente a visão popperiana da questão.

Como verificado páginas acima, a respeito dos sentidos atribuídos em idioma Grego ao termo *λογος*, em Izidro-Pereira (1990, p. 350) nota-se que:

*Λογος*, ου, s. m. (*λεγω*) // palavra// dito// revelação divina, resposta dum oráculo// máxima, sentença// exemplo// decisão, resolução// condição// promessas// pretexto// argumento// ordem// menção// notícia que corre// conversação// relato// matéria de estudo ou de conversação// razão, inteligência// senso comum// a razão de uma coisa// motivo// juízo, opinião// estima, valor que se dá a uma coisa// justificação// explicação// a razão divina [...].

Para Heráclito, o *logos* tinha as seguintes características, segundo se observa em Sexto, em *adv. Math* VII, 132, 133 (194 e 195) e Hipólito, no Fr. 50, *Ref.* IX, 9, 1, (196), citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 193):

**194.** Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que,

embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e ações tal como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é; mas os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando a dormir.

**195.** Por isso, é necessário seguir o comum; mas, se bem que o Logos seja comum, a maioria vive como se tivesse uma compreensão particular.

**196.** Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma.

Do fragmento **194** depreende-se que o *logos* ao qual Heráclito se referia é alguma coisa que não é compreendida pela maioria dos homens, pois “dão sempre mostras de não compreenderem”.

Heráclito menciona uma “descrição”, no entanto, não a faz no fragmento, mas informa que tudo acontece devido a esse *logos* e mesmo que seja explicado aos homens, a maioria não está apta a compreendê-lo, não o percebendo enquanto estão acordados, tanto quanto o esquecem quando dormem.

No fragmento **195**, o *logos* é apresentado como algo que é comum, embora a maioria dos mortais vivam como se tivessem dele “uma compreensão particular”.

Já no fragmento **196** percebe-se que o *logos* é algo ao que é necessário dar “ouvidos” e que afirma que tudo o que existe em todas as variedades e multiplicidades são uma só coisa.

Em se considerando o exposto, portanto, tem-se o que segue: o *logos* é incompreensível à maioria das pessoas, embora tudo o que exista só é na medida em que o *logos* é sua causa. Nesse sentido o *logos* é comum aos homens, mas a maioria vive sem prestar-lhe atenção e cultivam uma maneira particular de compreender as coisas. Que ele é a causa de todas as coisas.

Do apurado até o momento percebe-se que Heráclito usou o termo *logos* de quatro maneiras condizentes com o restante de suas teses, no entanto, ao se contrastar esses quatro sentidos percebe-se que no significado de “ordem” pode ser compreendido enquanto função, isto é, a ação ordenadora do *kosmos*. No sentido de “razão ou motivo”, que não contradiz o de “ordem”, caracterizando-se como um atributo inerente ao que ordena algo por ser-lhe a causa, a origem, o motivo. No sentido de “juízo”, “inteligência”, “senso comum” ou “razão”, compreende-se que, enquanto funções de uma divindade, estariam condizentes com a capacidade ordenadora e como motivo de

ser do *kosmos*.

E, finalmente, nos sentidos de “revelação divina” e “razão divina” ou, ainda, “resposta de um oráculo”, não se encontra contradição aos demais sentidos elencados. Pois o *logos* seria, então, uma divindade dotada de inteligência, razão, capacidade de emissão de opiniões e juízos, sendo a razão ou motivo da ordem cósmica e física na cosmologia heraclítica, tal qual se vê no *ápeiron* de Anaximandro e no Deus de Xenófanes.

Compreendendo o *logos* de Heráclito como uma mescla teórica do *ápeiron* de Anaximandro com o Deus de Xenófanes, a relação cósmica entre o *logos* e o fogo toma um sentido algo mais coerente. Pois tal qual ao *ápeiron*, que envolve e permeia todo o existente no *kosmos* e na *phýsis* no e pelo *logos*, por meio do embate entre os contrários, verifica-se o surgimento dos cinco elementos, a saber: terra, água, fogo, ar e éter. Caracterizando-se o *logos* como a base cosmológica para Heráclito.

Do que pode-se averiguar três informações importantíssimas na questão do movimento assinalada por Popper (2002a), tratada na teoria de Heráclito, a saber: a) **os opostos** só o são na medida em que são modalidades materiais diferenciadas a partir **do fogo** (*pyr*); b) este, o fogo (*pyr*) é uma das duas modalidades de manifestação do fogo, atuando, especificamente, no âmbito da *phýsis*, enquanto assume outra modalidade do **fogo** (*aither*), atuando no âmbito do *kosmos*, a matéria do raio, das estrelas, do Sol, da Lua, dos corpos dos deuses e das almas humanas e, c) **o fogo** (*aither-pyr*) dá-se **no e pelo logos**, por ação consciente, intencional, racional deste.

Nesse sentido, portanto, Popper (2002a, p. 220), juntamente com Parmênides está equivocado ao assinalar a identidade entre *logos*-percepção, enquanto par de opostos do *kosmos* heraclítico, pois, cosmologicamente, o *logos* seria simultaneamente o Deus e o *arche* desse modelo de *kosmos*.

Mas afiança Popper (2002a, p. 220-221) que:

Como Heráclito, Parmênides começou com uma introdução epistemológica. Ele largamente aceitou a “correção” de Heráclito da epistemologia de Xenófanes: o conhecimento divino, a verdade, é oposto à afirmação falsa ao conhecimento dos homens mortais; e, como Heráclito, ele afirma a participação no conhecimento divino. Nós temos aqui a oposição epistemológica que veio de Xenófanes:

Conhecimento divino

Humano (errôneo ou) opinião falível

Verdade

Aparência, suposição, ilusão

Mas Parmênides supera Heráclito em operar mais precisa e conscientemente com esses opostos. Além disso, ele critica Heráclito ao menos uma vez em seu terreno: *esses opostos, pelo menos não são idênticos*. Esta não identidade é claramente implícita no preâmbulo de Heráclito e permeia tudo o que ele diz.

Ele ainda aguça outro par de opostos epistemológicos que podem ser encontrados em Heráclito:

Razão

Sensação (percepção)

*Heráclito deve ter admitido a superioridade da razão. Aliás, ele claramente implica que os dois não são idênticos. Mas ele não consegue traçar uma linha nítida (oposição?) entre eles – violando seu habitual método.*<sup>70</sup>

Nesse sentido, segundo Popper (2002a, p. 220-221), Heráclito estaria atribuindo ao termo *logos*, o sentido acima verificado em em Izidro-Pereira (1990, p. 350) de

“palavra// dito// revelação divina, resposta dum oráculo// máxima, sentença// argumento// notícia que corre// conversação// relato// matéria de estudo ou de conversação// razão, inteligência// senso comum// juízo, opinião// justificação// explicação// a razão divina [...]”.

Ou seja, Popper sugere que Heráclito atribuía ao termo *logos* os sentido acima descritos, isto é, a razão enquanto linguagem, mas, se ele estiver correto, o que em nada obsta a conjectura interpretativa cosmológica aventada pelo autor desta dissertação,

<sup>70</sup> *Like Xenophanes he distinguishes guesswork or opinion from divine knowledge. But he develops Xenophanes' criticism of the anthropomorphism of human knowledge into the theory that the human commonsense interpretation of the world is a human delusion.*

*But the decisive influence seems to come from Heraclitus. Parmenides, I suggest, gives a point-for-point refutation of Heraclitus, the antologia to Heraclitus' logos. He beats Heraclitus with his own logical weapons: the identity of opposites.*

*Like Heraclitus, Parmenides begins with an epistemological introduction. He largely accepts Heraclitus' "correction" of Xenophanes' epistemology: divine knowledge, truth, is opposed to false claims to knowledge of mortal men; and, like Heraclitus, he claims participation in divine knowledge. We have here the epistemological opposites that come from Xenophanes:*

*Divine knowledge      Human (erroneous or) fallible opinion*

*Truth                      Appearance, seeming, illusion*

*But Parmenides out does Heraclitus in operating more precisely and consciously with these opposites. Moreover, he beats Heraclitus at once on his own ground: **these** opposites at least are **not identical**. This non identity is clearly implied in Heraclitus' preamble, and pervades all he says.*

*He further sharpens another pair of epistemological opposites that can be found in Heraclitus:*

*Reason      Sense (perception)*

*Heraclitus would have to admit the superiority of reason. Moreover, he clearly implies that the two are not identical. But he fails to draw a sharp line (opposition?) between them – thereby violating his usual method.*

como se passaria do *logos-Deus-arche* para o *logos-linguagem*, tendo em vista sua íntima vinculação e acessibilidade condicional aos humanos, para a elaboração de algum conhecimento verdadeiro?

Se chama a atenção do leitor para a questão de que em Popper (2006 e 2002b), a linguagem é a forma de expressão, mediatização e semiotização que os indivíduos e suas subjetividades, o Mundo 2, constituem-se como vértice-vórtice interacionista entre o que o filósofo nomeia como sendo o Mundo 1, os elementos do mundo físico, e o Mundo 3, com as produções teóricas da mente humana, que em última análise advém em seu nascedouro, dos estados mentais do Mundo 2. Ajustando-se às exigências que posteriormente provém das interações do Mundo 3 com o 2 e o 1. Trata-se de uma questão vital para tese popperiana das interações entre mente-corpo e a base de validação de sua teoria do conhecimento que está em questão.

Para tentar compreender o que viria a ser a linguagem em Heráclito, tendo em vista sua importância teórica para Popper (2002a, p. 146-222), já que o filósofo assinala um capítulo inteiro que versa sobre a recepção da solução de Parmênides ao problema heraclítico do movimento, pela física contemporânea, em *Beyond the search for invariants*<sup>71</sup> o que vem a ressaltar o valor atribuído pelo epistemólogo à questão, fazendo-se necessário analisar o problema.

Segundo Heráclito, constante do fragmento 12 de Ário Dídimo, *ap. Eusebium P. E. XV, 20 + fr. 91, Plutarco de E 18, 392 B apud Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 201-202)*:

**214.** Para os que entrarem nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm ... Dispersam-se e ... reúnem-se ... juntas vêm e para longe fluem ... aproximam-se.

Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 203) assinalam que esse clássico e conhecidíssimo fragmento de Heráclito, como quase toda a sua produção filosófica, não tem acordo quanto ao seu significado entre a doxografia e os especialistas.

Dizem os helenistas que as interpretações dos especialistas do campo são várias e indicam algumas, embora destaquem ser algo forçadas, afirmando que cabe às reflexões futuras uma melhor compreensão a respeito do fragmento.

Numa primeira análise, Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 204) informam que: “[...] A formulação platônica implica que o rio nunca é o mesmo em momentos

---

71 “Além da busca de invariantes”.

sucessivos [...] e é acompanhada pela afirmação categórica de que tudo na natureza se assemelha ao rio neste aspecto – οὐδὲν μὲνει, 'nada permanece imóvel' [...]"

Já para Ário (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1994, p. 204): “[...] é menos drástica; há tal coisa como o mesmo rio, mas é também, de certo modo, diferente. [...]”. Segundo os helenistas citados, esse modo de Ário interpretar o fragmento de Heráclito implica que este seria um dos exemplos concretos do efésio “sobre a coincidência dos contrários”.

No entanto, informam os helenistas, “[...] o significado não é que cada simples objeto deve ser como um rio, mas antes que um todo complexo, como o mundo, deve permanecer 'o mesmo', ao passo que as suas partes constituintes estão sempre a mudar [...]”. Nesse particular, Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 204) afirmam que tal abordagem permitiria uma semelhança com as opiniões de Heráclito sobre a física.

Sob essa interpretação, afirmam os helenistas que “[...] a *unidade* do rio como um todo está dependente da *regularidade* [...] do fluxo das águas que o constituem”. O rio, pois, pode fornecer uma imagem do equilíbrio dos constituintes do mundo.

No entanto, como asseguram Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 204): “[...] Uma futura reflexão sobre as implicações subjacentes às versões alternativas poderá reforçar a questão aqui avançada. [...]”.

Nesse particular, tendo em vista o exposto anteriormente a respeito do significado de *logos*, para Heráclito, e a proposta de reconstituição de seu sistema cosmológico, tendo como base as indicações de Popper (2002a, p. 220) sobre a íntima relação do sistema do efésio com a base teórica de Anaximandro e Xenófanes. Em especial quanto à identificação do *logos* com o *ápeiron* do primeiro e o Deus do segundo. Propor-se-á aqui outra conjectura, na esperança de tentar compreender melhor o efésio.

Simultaneamente indicar-se-á uma reflexão válida para o problema interpretativo de Popper, na medida em que, em consonância com a interpretação historiográfica e doxográfica filosófica tradicional, compreende, enquanto problema teórico solucionado “ponto-a-ponto” por Parmênides, a partir da aplicação integral da lógica heraclítica à questão do movimento, identificando o par de opostos “*logos*-percepção”.

Propõe-se aos leitores a questão em torno do fragmento 12 (p. 131), de Heráclito: e se o efésio estivesse se remetendo a um exemplo de como funciona a

linguagem (*Logos*), ao invés de estar tentando simbolizar as coisas ou o próprio mundo (*kosmos* ou *phýsis*)?

Sobre qual fundamentação o autor desta dissertação propõe tal questão?

Ora, em se considerando correta a proposta interpretativa de que o *logos*, para Heráclito, constitui-se, simultaneamente à semelhança de sua teoria dos opostos, como *arche*-Deus e que esse *logos* é simultaneamente o fogo (*aither-pyr*)-*logos* (“palavra, dito, revelação divina, resposta dum oráculo, máxima, sentença, argumento, notícia que corre, conversação, relato, matéria de estudo ou de conversação, razão, inteligência, senso comum, juízo, opinião, justificação, explicação, a razão divina [...]”, conforme se vê em Izidro-Pereira (1990, p. 350).

Então se verifica que além do *logos*, como *arche*-Deus, envolver e interpenetrar o *kosmos* e a *phýsis* é, simultaneamente, a substância na e a partir da qual o movimento se dá no âmbito da *phýsis*, pela transição processual de um oposto ao outro em movimentação equilibrada, harmônica e conforme a necessidade, em justa-medida (*sophrosýne*).

Sendo assim, o *logos* é necessariamente uma linguagem, pois a interface simultânea e instantânea de todo o existente cósmico, em Heráclito, parte do fato de ser considerado um processo, semelhante ao fogo. Portanto, cabe esclarecer: o que vem a ser a linguagem em Heráclito?

Ora, se o *logos* para o efésio é segundo se vê em Sexto, em *adv. Math* VII, 132, 133 (194 e 195) e Hipólito, no Fr. 50, *Ref.* IX, 9, 1, (196), citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 193), depreende-se que o *logos* é alguma coisa que não é compreendida pela maioria dos homens, pois “dão sempre mostras de não compreenderem”, isto é, a maioria dos homens não está apta a compreendê-lo, não o percebendo enquanto estão acordados, tanto quanto o esquecem quando dormem.

O *logos* é algo que é comum, embora a maioria dos mortais vivam como se tivessem dele “uma compreensão particular” e o *logos* é algo ao que é necessário dar “ouvidos”, por afirmar que tudo o que existe, em todas as variedades e multiplicidades são uma só coisa.

Nesse sentido, o *logos* é comum aos homens, mas a maioria vive sem prestar-lhe atenção e cultivam uma maneira particular de compreender as coisas. Ele é a causa de todas as coisas e essa causa de todas as coisas é, necessariamente, linguagem, isto é, uma rede teórica constituída pelo *logos* e no *logos*, sugerindo, então, que o *arche* de

Heráclito é correspondente ao Mundo 3, de Popper (2006 e 2002b). Por ser simultaneamente um produto teórico-hipotético do homem e por ter a característica de dar como retorno ao homem mais do que ele planejou ao semiotizar e mediatizar linguisticamente suas experiências sensoriais do Mundo 1 e 2, enquanto Mundo 2.

Portanto, se o *logos* de Heráclito verdadeiramente puder ser identificado com o Mundo 3, de Popper (2006 e 2002b), o fragmento 12, de Ário Dídimo, *ap. Eusebium P. E. XV, 20 + fr. 91*, Plutarco *de E 18, 392 B apud Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 201-202)* viria a fundamentar tal vínculo:

**214.** Para os que entram nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm ... Dispersam-se e ... reúnem-se ... juntas vêm e para longe fluem ... aproximam-se.

Assumindo nova interpretação, possibilita compreendê-lo como um exemplo de Heráclito sobre a funcionalidade, metodologia, propriedades e importância da linguagem, enquanto simultânea e instantaneamente meio-agente de mediatização-semiotização humana (Mundo 2) sobre e entre os Mundos 1, 2 e 3, interativa e simultaneamente.

Tal conjectura ainda trás a possibilidade de compreender em Popper (2002a) a provável amplitude do pensamento do efésio sobre suas teses, em se considerando a relevância do filósofo sobre Parmênides. Irrecusavelmente considerado por Popper o mais instigante a atual pensador, capaz de proporcionar a revitalização da ousadia teórica em filosofia e ciência, por meio de sua cosmologia, desde que bem compreendida.

Nesse viés, acredita-se também que a epistemologia popperiana está intimamente ligada às bases epistêmicas de Heráclito e a sua psicologia, de modo particular. Pois conforme acima argumentado, aplicando-se a lógica arcaica pré-socrática, o que se dá no macro também ocorre no micro. O que vem a justificar a seguinte análise sobre as origens da tese dos três mundos de Popper (2006 e 2002b).

No entanto, pode o leitor acrescentar: “e a identidade entre *logos*-percepção, que Popper (2002a, p. 220) afiança ter sido focalizada por Parmênides, em sua tentativa de solucionar o problema do movimento?”

Se a interpretação sustentada aqui pelo autor desta dissertação for válida, Parmênides teria seguido “o comum dos homens” e não compreendido o *logos* de Heráclito, tal qual este pouco se importava que entendessem!

Afirma-se isso, pois ao identificar o *logos* enquanto oposto da percepção humana, Parmênides teria confundido a temática tratada por Heráclito, imbricando uma explicação cosmológica com outra epistemológica. Na medida em que sustentou o par de opostos *logos*-percepções para dar conta do problema do movimento, tradicionalmente atribuído ao efésio.

Ora, inicialmente faz-se necessário verificar se havia em Heráclito tal problema, isto é, o do movimento, pois conforme reza a visão de Popper (2002a, p. 1-67) isso torna-se uma questão a partir da leitura que Parmênides fez de Heráclito, na linha da tradição filosófica que ligava este a Anaximandro. O que não quer dizer, em absoluto, pelo que fora visto até ao presente, que seja a única interpretação possível sobre as teses do “obscuro”.

E, em não sendo a única, abre-se o espaço para a reflexão revisionista, crítica e racional, conforme se procedeu até aqui, com a tese do autor desta dissertação.

Nessa perspectiva, verifica-se a possibilidade interpretativa distinta da de Popper (2002a, p. 220), fundada na de Parmênides e, por conseguinte, na tradição historiográfica e doxográfica filosófica. Pois acredita-se que se sustentando na argumentação até ao momento firmada, Heráclito de Éfeso, através dos parâmetros indicados por Popper, tinha o *logos* a conta de *arche*-Deus.

Nos moldes anaximandriaco-xenofaniano e, enquanto tal, algo que em si e por si constituía-se como origem-meio-sujeito unicista do *kosmos*, na medida em que se identifica com o fogo (*aither-pyr*)-*logos* (“palavra, dito, revelação divina, resposta dum oráculo, máxima, sentença, argumento, notícia que corre, conversação, relato, matéria de estudo ou de conversação, razão, inteligência, senso comum, juízo, opinião, justificação, explicação, a razão divina [...]”, conforme se vê em Izidro-Pereira (1990, p. 350).

De tal forma que, à maneira da tradição mítico-filosófica helênica arcaica, em que se considera a existência de um conhecimento verdadeiro, acessível apenas aos deuses e, ao humano, o conhecimento errôneo, equívoco. Conforme se vê em Popper, esta é a tese basilar de sua teoria do conhecimento, enquanto parcialmente cético. Afirmando-se que não há identidade entre *logos*-percepção em Heráclito, à maneira como Popper (2002 a, p. 220) indica.

Tal afirmação se justifica na medida em que Popper toma à tradição historiográfica e doxográfica filosófica como sua base argumentativa, ao invés de

refletir, comparativamente, no que toca às cosmologias de Anaximandro, Xenófanes e Heráclito. O que lhe custou, segundo o autor desta dissertação, o equívoco interpretativo ao identificar o par de oposto *logos*-percepções, no âmbito cosmológico, ao invés de aplicá-lo apenas ao âmbito epistemológico humano.

Bastaria a Popper, em aplicando a supramencionada distinção ao campo epistemológico humano, em detrimento do cosmológico, em Heráclito, para perceber o engano. Apenas enquanto linguagem é que o *logos* heraclítico poderia ser indicado como oposto à percepção, segundo o senso comum. Mesmo assim, em uma visão que ignorasse o atual estágio de compreensão dos fenômenos cognitivos empreendidos pelo filosofia da mente, a neurociência, a neuropsicologia cognitiva, a pedagogia, a psicologia e a linguística, campos que tendem a identificar as percepções e as sinapses neuronais como um tipo de linguagem.

O que indica que nessa questão, Popper esqueceu-se das abordagens de seu colega Eccles (POPPER & ECCLES, 2006, p. 225-566) e as suas próprias reflexões, no tocante ao papel da linguagem, enquanto função expressiva “de-terminadora-de-terminada”, à maneira interacionista (POPPER & ECCLES, 2006, p. 36-51; 100-144).

Portanto, para que se fundamente de maneira mais substancial essa tese, verificar-se-á em que medida pode-se afirmar, a partir da teoria do conhecimento heraclítica, que Popper (2002a), embora o lapso indicado acima, está fortemente ligado às teses do efésio, no tocante a sua teoria da relação mente-corpo e de seu interacionismo evolutivo (2006; 2002b).

Heráclito afirma, conforme se vê em Diógenes Laércio IX, 1 e em Clemente *Strom.* V, 115, 1, citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 210):

**227.** A sabedoria consiste numa só coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através do tudo.

**228.** Uma só coisa, a única verdadeiramente sábia, consente e não consente em ser chamada pelo nome de Zeus.

Nesses dois fragmentos observa-se o caráter linguístico do *logos*-Deus de Heráclito, reforçando-se o já exposto, na medida em que afirma que o próprio conhecimento verdadeiro, além de ser divino, “consente e não consente em ser chamado pelo nome de Zeus”; isto é, o *logos* é inteligente, intencional e simultânea e instantaneamente pessoal-impessoal, enquanto é inteligência-fundamento substancial, discurso-processo que a tudo governa.

Portanto, para Heráclito a sabedoria consiste em estar apto a compreender o *logos*, sua maneira de agir e de se manifestar no *kosmos*, integrando tudo que é aparentemente oposto e auto equilibrante do micro ao macro, tudo é Um.

Para ter uma visão do conjunto das teses de Heráclito sobre a alma, no sentido de “mente” humana, proceder-se-á a indicação da doxografia e, posteriormente, realizar-se-ão os comentários, indicando em que pontos se acredita que Popper (2002a) tenha se apropriado das teses do efésio para compor sua epistemologia, dividindo os fragmentos em blocos interpretativos.

Nesse sentido, a inter relação entre as dimensões micro e macro cósmica da *phýsis* em relação ao *kosmos*, em Heráclito, tendo como válida a tese da identidade do *logos*-Deus enquanto linguagem e os seus efeitos na consolidação e interatividade determinante e de-terminada, percebe-se que tal abordagem encontra-se na teoria do Mundo 3 de Popper (2006 e 2002b).

Por sua vez, essa questão viria a ser fundamentada através do primeiro bloco doxográfico, conforme se verifica em Clemente *Strom.* VI, 17, 2, em Estobeu *Anth.* III, 5, 8 e 5, 7 e em Diógenes Laércio, IX, 7, citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p, 211), com a descrição do que Heráclito compreende por alma, conforme segue:

**229.** Para as almas, a morte é transformarem-se em água, para a água, a morte é transformar-se em terra; a água nasce da terra, e da água, a alma.

**230.** Uma alma seca é mais sábia e melhor.

**231.** Um homem, quando embriagado, deixa-se conduzir por uma criança inexperiente, a vacilar e sem saber para onde vai, como a alma úmida.

**232.** Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem.

O segundo bloco doxográfico trata dos fragmentos de Clemente *Strom.* IV, 141, 2 e de Sexto *adv. Math.* VII, 129 (DK 22 A 16), também organizados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 213), que segundo se pensa, sustentaria a tese popperiana do interacionismo mente-corpo, ao combinar-se com o bloco doxográfico anterior:

**233.** De noite, o homem acende uma luz para si próprio, ao extinguir-se-lhe a visão; em vida, está em contato com o que é morto, quando dorme, e com o que dorme, quando acordado.

**234.** Segundo Heráclito, tornamo-nos inteligentes por inalação desta razão divina [*logos*] através da respiração, e esquecidos, quando a

dormir, mas recuperamos os sentidos, ao acordar de novo. É que, durante o sono, quando os canais da percepção estão fechados, o nosso espírito separa-se do seu parentesco com o circundante, e a respiração é o único ponto de ligação que conserva, como uma espécie de raiz; ao ser separado, o nosso espírito abandona a sua anterior capacidade de memória. Mas, no estado de vigília, assoma de novo através dos canais de percepção, como através de uma espécie de janela, e, ao deparar-se com o circundante, reveste-se do seu poder de raciocínio ...

Com os fragmentos supracitados, pretende-se demonstrar a concepção de alma que Heráclito tinha e em que medida Popper (2002a) se apropria e a aplica em sua teoria do conhecimento, em especial, no tocante a questão do interacionismo mente-corpo.

Para se compreender o fragmento **229**, de Heráclito, inicialmente é necessário lembrar como o efésio concebe as transformações de seu *arche*, isto é, o fogo (*pyr* e *aither*), nos demais elementos constituintes da *phýsis*.

Como se vê em Clemente *Strom.* V, 104, 3, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 205):

**218.** As mudanças do fogo: em primeiro lugar, o mar, e do mar a metade é terra, e a outra metade “o que queima” [i. e., o raio ou o fogo] ... <a terra> dispersa-se em mar e mede-se de modo a formar a mesma proporção que existia antes de se transformar em terra.

Nesse sentido, quando Heráclito, em **229** afirma que a morte para as almas é transformar-se em água, simultaneamente o efésio quis afirmar que a alma é de natureza idêntica ao *logos*-Deus, isto é, o fogo, no sentido de *aither-pyr*.

Mas tal qual se vê na tese de Anaximandro e de Anaxímenes, Heráclito afirma a unidade substancial que envolve e interpenetra tudo o que há no *kosmos*, ressaltando, outrossim, a natureza material da alma e, por conseguinte, sua total identidade e interatividade corpo-mente.

Tal sentido é confirmado com o que é expresso no fragmento **230**, quando Heráclito afirma que “uma alma mais seca é mais sábia”. O que quis Heráclito dizer com tal afirmação?

Pelo que se depreende de sua teoria da transitividade do *logos*-fogo à água e demais elementos, embora se considere em última análise que tudo é Um e, portanto, fogo, verifica-se que na cosmologia do efésio, a alma humana que está mais “seca”, ou seja, mais próxima à sua natureza ígnea, melhor compreende o *logos*.

Enquanto as que deste estado se afastam, umidificando-se, mais e mais se

afastam da sabedoria, estando impossibilitadas de detectar-lhe a presença e as orientações.

Essa transitoriedade cognitiva da alma humana em relação ao *logos* infere que é possível ao homem empreender algum conhecimento sobre o saber verdadeiro, no que se refere à realidade, mesmo vinculando-se à tradição que atribui apenas aos deuses o vero saber sobre ela.

Heráclito afirma que ao homem, desde que devidamente sábio, isto é, com “a alma seca” a fim de ouvir e compreender o *logos*, é capaz de se tornar sábio. Aqui verifica-se a vinculação racionalista crítica, interacionista e pluralista de mundos de Heráclito, que também se reflete nas teses popperianas (2007; 2006; 2002a; b).

Já no fragmento **231**, Heráclito oferece uma comparação do estado cognitivo da alma que ignora o *logos*, devido a seu estado de umidade durante a vida e como afirma, em outro fragmento, mesmo sabendo sobre a existência do *logos* não o compreende, aturdida devido a sua umidade e afastamento da característica ígnea.

Finalmente, no fragmento **231**, observa-se o cuidado de Heráclito em investigar a localização da alma e sua conclusão, isto é, a infinitude localizacional anímica em relação a tudo, em se considerando que ela também é fogo, isto é, um processo que interage não apenas com a natureza corpórea e aparentemente oposta a dela. Mas enquanto processo que emerge da harmonia entre os opostos, em sua aparente beligerância, na e pela vida que gera.

A alma proporciona, pelo *logos*, aqui no sentido de linguagem (ou Mundo 3), o saber possível e passível ao homem de ser atingido, o que se verifica em Popper (2006; 2002b) como sua tese sobre o não localizacionismo da alma (mente) em relação a qualquer parte do corpo.

Já no fragmento **233**, observa-se uma menção de Heráclito à questão da consciência e, supõe-se, ao inconsciente, que em termos popperianos (2006; 2002b) são representados sem aprofundamentos, apenas como estados mentais indubitáveis quanto a sua existência e parcialmente manifestáveis através da mediatização semiotizada na e pela linguagem, em relação aos Mundos 1, 2 e 3.

Mas em Heráclito, curiosamente se descreve uma explicação hoje considerada corriqueira ao mundo cristão. A de que a alma, quando em estado de vigília lida com o que está “morto”, isto é, encontra-se encarcerado nos limites perceptivos dos órgãos dos sentidos, tendo a mente atenta às influências das percepções.

E de outra maneira, isto é, em estado de sono, a alma estaria em contato com o que está vivo, ou seja, na concepção tradicional helênica e de Heráclito, especificamente, livre da ação limitadora da percepção corporal. A alma se encontra mais próxima de sua natureza ígnea, portanto, acende uma luz para si no contato com o que está “vivo”.

Já no fragmento **234** observa-se uma detalhada descrição da teoria das percepções e da inteligência em Heráclito, em especial no que se refere ao consciente e ao inconsciente durante os momentos de vigília e de sono corporal.

Note-se a curiosa antecipação da descrição do processo perceptual contemporâneo, como defende também Popper, por meio de seu interacionismo mente-corpo (2006) e, sobretudo, na sua teoria do pluralismo de mundos e a ação consciente, racional, crítica e interacionista do *Eu* quanto à elaboração de redes teóricas para melhor apreender o mundo em sua configuração da realidade possível e passível de ser apreendida pelo homem (2002b).

Se for sustentável a conjectura apresentada até ao momento, o *logos*, que é simultânea e instantaneamente *arche*-Deus, é o elemento-agente cósmico ordenador de todo o existente que, a sua semelhança, enquanto padrão explicativo macro da cosmologia de Heráclito tem, necessariamente, que possuir um equivalente em micro escala, conforme o comum da lógica arcaica helênica.

Portanto, assim como o *logos* é uma linguagem e a ordenação do *kosmos* e da *phýsis* ocorre por meio dele e nele, observa-se que a alma humana, dado sua similitude para com o *logos*-Deus, também é o elemento-agente ordenador de sua realidade na e pela linguagem, como também se vê em Popper (2006; 2002b).

Mediante todo o exposto, embora Popper (2002a) não tenha dedicado um Ensaio exclusivo para Heráclito, ao tratar de Parmênides verificar-se-á a amplitude e importância das teses do efésio em sua filosofia, pois em grande medida compreende-se que Popper liga-se a Heráclito, dado as correções interpretativas aqui sugeridas pelo autor desta dissertação, por meio de Parmênides de Eleia.

### CAPÍTULO III

#### O PRÉ-SOCRATISMO DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE POPPER: FUNDAMENTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS (II)

Parmênides de Eleia

Parmênides, da *polis* de Eleia, segundo Diógenes Laércio IX, 21-3 (DK 28 A1) *in* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 249) era filho de Pires, nasceu em 515 a. C., sendo inicialmente aluno de Xenófanos. No entanto, conforme o comentador, Parmênides não seguiu o filósofo-poeta, mas segundo Sócion, teria se vinculado ao pensador pitagórico Amínias.

Parmênides era de uma família rica e ilustre em sua *polis*, mas se dedicou a uma vida contemplativa devido à influência de seu mestre Amínias. Atuou na magistratura da cidade, oferecendo-lhe leis.

Popper (2002a, p. 68) informa que conheceu o filósofo juntamente com os pensadores Anaximandro, Xenófanos e Heráclito através de uma edição alemã de Wilhelm Nestlé, em torno de seus 15-16 anos de idade e que ficara encantado com a estória do amor de Selene para com Hélios. No entanto, tal predileção não foi suficiente para chamar-lhe a atenção para a maneira como a Lua mirava o Sol.

Popper (2002a, p. 69) inicia sua abordagem de Parmênides através da apresentação analítica da estrutura do poema. Esse é dividido em duas partes que Popper denomina de: a) “Via da Verdade ou a Via do Caminho Verdadeiro” e b) “Via das Conjecturas ou Via do Conhecimento Conjectural”.

Parmênides descreve sua experiência de arrebatamento pela deusa. Na primeira parte se vê sobre o Conhecimento Verdadeiro, que Popper (2002a, p. 69) afirma estar quase completa e está dividida em duas partes principais, a saber: a primeira tem uma teoria do conhecimento e a segunda uma teoria da realidade do mundo, como é conhecida pelos deuses.

Um ponto curioso na revelação da deusa é que embora a divindade trate sobre a Verdade, nada nos versos denuncia alguma postura dogmática. Ao contrário, tanto

Parmênides quanto seu leitor são tratados como pensadores críticos, direcionando-se a deusa ao intelecto do ouvinte/ leitor.

Popper (2002a, p. 69) afirma que a segunda parte do poema é uma confusão, devido a apenas terem subsistido doze fragmentos. No entanto, esses versos são relativos a uma cosmogonia, a uma astronomia e a uma biologia humana. Nesse sentido, Popper assinala que falta muito da segunda parte, o que compromete relativamente o entendimento das doutrinas do filósofo.

Popper afirma que foi na primeira parte do poema que a deusa fala de duas revelações que causaram verdadeira confusão na Antiguidade, a saber: a Via da Verdade demonstrável, que segundo o filósofo, só pode ser sustentada através de demonstração. Isso se faz necessário devido a deusa revelar ao eleata que os sentidos não são confiáveis de maneira absoluta. Em consequência disso, apenas na razão se pode ter fé, por meio da demonstração lógica ou através da refutação.

A segunda revelação é que o mundo real é pleno, a semelhança de um bloco esférico de matéria contínua e que devido a isso não existem espaços vazios que possibilitem o movimento. Portanto, este não é possível.

Nesse sentido, Popper sustenta que essa caracterização do mundo e da Verdade demonstrável se constitui como uma espécie de ruptura radical com a tradição da sabedoria e do pensamento racional inicial, que estabelecia a distinção entre o conhecimento divino e o humano. Sendo este conjectural e falível, aquele divino, por conseguinte verdadeiro.

Popper comenta a revelação da deusa com características que soam a qualquer pessoa como insana e inverossímil. No entanto, foi ela que influenciou poderosamente Platão, em seu “Parmênides”, Aristóteles, em seu “Da geração e da corrupção” e Plutarco, com os seus “Adv. Col.” e com “Moral”, mais de quinhentos anos após Platão e Aristóteles.

De onde se infere que compreender o pensamento parmenidiano implica compreender dois dos grandes sistemas de pensamento helênico clássico que radicalmente assinalam presença na modernidade e na contemporaneidade. Portanto, Parmênides está profundamente presente hoje.

Popper analisa o problema inerente ao pensamento de Parmênides e assinala que a revelação da deusa era afirmada como a Verdade. No entanto, o grande problema de Parmênides é compreender o sentimento de arrebatamento sentido por ele.

Popper (2002a, p. 70) afirma que Parmênides foi o que denomina de “filósofo da natureza”, no sentido do que Newton o foi, pois realizou várias descobertas, tais quais: a identidade entre as estrelas da manhã e da noite, a esfericidade da Terra e a motivação das fases da Lua em relação ao processo de iluminação pelo Sol.

Segundo a teoria parmenidiana das fases da Lua, Popper afirma que, em crítica à tese do mobilismo cósmico de Heráclito, Parmênides sustentou que o movimento era impossível. Este seria um jogo de sombra e luz, no qual a Lua, em si, em nada se modificava. Apenas os sentidos humanos perceberiam alguma mudança, de maneira equívoca, são incitados pela aparente mudança.

Nesse sentido é que Parmênides, um filósofo da natureza e astrônomo, isto é, quem essencialmente à época, trabalhava com a observação das estrelas, sentencia os sentidos como ineficientes e enganadores para fornecerem conhecimentos verdadeiros sobre o *kosmos*.

Para Popper (2002a, p 71) Parmênides concluiu sobre a ineficiência dos sentidos, enquanto fonte de conhecimentos verazes, na medida em que constatou que contrariamente à opinião senão da totalidade dos poetas, pensadores e filósofos de sua época, conseguira identificar a intrínseca relação de dependência da Lua em relação ao Sol. Em especial quando se davam os eclipses, que em si evidenciaram ao eleata que a Lua em si, em nada se modificava e o levou a questionar sobre a natureza da luz.

Nessa parte da análise popperiana o filósofo indica a concepção de luz helênica, que estaria vinculada à concepção de que o que existe é essencialmente material (terra, água, ar, fogo ou *ayther*).

Que o sendo, é necessariamente corpóreo, isto é, algo que revestido de matéria tem seus limites externos mais ou menos de-limitados, formando uma configuração que a caracteriza através da propriedade morfológica e que nesse sentido oferece, naturalmente, resistência aos sentidos, impressionando-os e fazendo-os analisá-lo, construindo-se assim, esquemas de identificação sensorial que alimentam a memória por gerarem conhecimento imagético.

Ora, a decorrência natural e necessária de tal definição é a que informa o seu diametral oposto, segundo Heráclito seria o complemento necessário de composição do que existe pelo embate existencial que comporia a realidade, isto é, o fluxo constante e tramitante entre o de-limitado e o limitado, conforme se verifica em Reale (2004, p. 117-154).

Nesse particular, Popper (2002a, p. 71) informa que Parmênides teria analisado a luz enquanto fenômeno físico, isto é, elemento constituinte da *phýsis*, no *kosmos* e, nessa medida, a luz teria aparecido ao eleata da seguinte maneira: incorpórea, desprovida de temperatura, embora excite o sentido da visão e confunde-o, pois é desprovida de realidade, isto é, trata-se de uma ilusão detectável pelos olhos que lhe conferem existência, sem, contudo, sustentá-la por sua incorporeidade.

Ora, segundo esses critérios de Parmênides, Popper afirma que para o eleata a luz não possui existência real e por se tratar de uma aparência, jamais poderia ter sido nomeada pelos homens, como se vê na “Teogonia” de Hesíodo (1996, p. 88), em que além de ser nomeada ela é personificada na divindade titânica de *Dione*, isto é, “a Luz brilhante”.

Tal equívoco, por parte dos homens e, nesse sentido, já se observara nessa dissertação que os pré-socráticos quando não travavam seus debates em cima das teses de seus precedentes o faziam em relação à tradição cosmogônica, teogônica ou mítico-poética. Verifica-se que Parmênides aqui se dirigia a Hesíodo, o sistematizador dos mitos cosmogônicos em sua “Teogonia” (1996).

Ora, segundo o poeta-físico (cosmogono), *Dione* era a personalização da luz brilhante e, nessa medida, a tradição reforçaria a ideia de que ela não apenas era um ser existente fisicamente (*phýsis*), como ocupava um lugar-função no *kosmos*.

Por isso, como toda a teologia helênica mantinha possibilidades de manifestação dos deuses nos diversos mundos do *kosmos*, isto é, no Mundo dos deuses olímpicos, como a deusa *Dione*, no Mundo animal e por conseguinte, no Mundo hominal<sup>72</sup> e no *Hades*, como a “Luz brilhante”. Isto é, aquilo na presença do que a escuridão mostra o que se oculta à visão animal (inclusa a humana).

Portanto, *Dione*, para o eleata é um fenômeno físico falso, ilusório, pois além de não possuir corporeidade não passa de um nome que tradicionalmente foi atribuído como verdadeiro fenômeno natural, tendo como princípio a sua propriedade de afetar o sentido da vista. A partir do momento que recebeu nomeação, foi tradicionalmente dada como real pelos homens, em suas teogonia e cosmogonia.

No entanto, foi o mesmo equívoco que levou os homens a estabelecerem um

---

72 O “mundo dos homens”, isto é, a dimensão da *phýsis* em que os homens encarnados vivem. No caso dos helênicos, com o estilo de vida políade. O resto da humanidade, chamada de “bárbaros”. Conforme Detienne & Sissa (1992) era considerado pela tradição mitológica como um espaço livre da influência dos deuses, que se dava apenas através da devoção da *polis* por ação livre dos cidadãos.

conjunto de saberes tradicionais a respeito das Luas que circundam o disco do Mundo ao redor de *Okeanos* e as demais cosmologias estruturadas pelos primeiros pensadores racionais.

Parmênides, através de suas observações e, sobretudo, de sua análise racional, conseguiu constatar a identidade entre as estrelas da manhã e vespertina e, sobretudo, compreender as fases da Lua e o eclipse como um jogo de sombra e luz e não uma mudança real de *Selene* ou, ainda, a existência de quatro Luas.

Os sentidos muito experimentados pelos homens em detrimento da razão mostram-se equívocos e enganadores, enquanto o uso da razão, na investigação, conduz o homem a um saber verossímil e defensável, como alguma aproximação da Verdade que continua, no filósofo eleata, como privilégio dos deuses.

Mas a partir de então, atingível pelos homens que aprendam a seguir as recomendações da deusa sobre a Via da Verdade e evitem os enganos humanos da Via das Conjecturas.

De onde se conclui com Parmênides que existem duas fontes de saberes sobre o *kosmos*, a saber: a dos sentidos, que geram as opiniões dos mortais, inegavelmente ilusórias em quase a sua totalidade; e a razão, que por efeito de sua ação analítica e crítica proporciona ao homem, experimentado na Via da Verdade, a acessibilidade à percepção de realidade divina, vetada a maioria dos mortais.

No entanto, Parmênides teria sido induzido ao erro por meio de sua descoberta a respeito das fases da Lua e da esfericidade da terra, na medida em que empolgado pela notoriedade, tendeu a generalizar a tese e as consequências lógicas dela, sem se preocupar com uma comprovação que não fosse a de ordem lógica, levada a efeito no seu poema de maneira impecável.

Tomado de tal sensação de assertividade, Popper (2002a, p. 71) afirma que “a iluminação intelectual de Parmênides” induziu-o a sustentar que não apenas a realidade por detrás da aparência é esférica, formada de matéria escura e densa, como a Lua é, mas o movimento era efetivamente impossível, podendo provar tal tese através da razão.

É dessa maneira que a impecável demonstração racional de Parmênides sobre suas teses se constitui, como se verifica, em seis afirmações a saber: 1. Apenas o Ser é (apenas o que é, é). Ou seja, apenas o que existe é verdadeiro por ser corpóreo. 2. O nada, o não-Ser, não pode ser, pois o não ser não tem corporeidade. 3. O não-Ser seria a ausência do Ser; isso seria o vazio, pois o vazio é o in-definido, o in-corpóreo, o não-

limitado.

Logo, não havendo corporeidade de-terminadora não há existência e, portanto, isso não é veraz. 4. Não pode haver vazio. O vazio implica a ausência de algo corpóreo que ocupe o espaço correspondente a sua representação. Se o não-ser inexistente, dado a sua incorporeidade, apenas o que existe é o corpóreo.

Em se considerando o *kosmos* e a *phýsis* como existentes e esféricos, estes são os únicos e verdadeiros existentes, pois tudo o que é configurado pelos sentidos, em especial pela visão, que é atividade exclusivamente determinada pela luz (uma ilusão). Logo, o único existente é a totalidade do mundo. Portanto, não há vazio.

5. O mundo é pleno. Pois se fosse o contrário forçoso seria admitir o caráter lacunar dos espaços intercorpóreos. Uma vez que isso é fruto das opiniões geradas através do conhecimento sensorial, predominantemente alimentado pela luz, a impressão de inter espaços entre os seres é falsa, ilusória, inexistente.

6. O movimento é impossível, tendo em vista não poder existir espaços entre os corpos, em detrimento da totalidade do existente corporeificado pela esfera do Mundo (*kosmos* e *phýsis*).

Popper (2002a, p. 71) afirma que a epistemologia parmenidiana se funda nos parâmetros que o eleata põe em seus dois Caminhos, no fragmento B2, no qual se verifica que existem duas maneiras de se investigar algo. O que o filósofo denomina de “Caminho do que é” e o “Caminho do que não é”.

Quer dizer, existem duas maneiras de se gerar conhecimentos pelo homem. Uma via que tem realidade por tratar de coisas corpóreas e sustentadas como reais, através do discurso racional.

E existe outra fonte de conhecimentos que é gerada pela Via do que não é, isto quer dizer, por aquilo que não é corpóreo. Devido a isso não possui realidade, sendo produto dos usos linguísticos instituídos pelo hábito, provenientes da crença nas opiniões fomentadas pelos sentidos, com a ausência da análise racional.

Nesse sentido, essas coisas possuem alguma existência apenas e na medida em que se adotam os critérios expressivos do Caminho do que não é, enquanto critério de verdade e validação.

O não ser é apenas e somente só quando os homens, desprovidos da análise e crítica racionais, adotam os sentidos como referências epistemológicas de validação de suas experiências.

Logo, essa existência se constituiu como uma virtualidade fundada linguisticamente nas vivências sociais historicamente constituídas.

Fontes, portanto, de ilusões que aprisionam os mortais em fantasmagorias provisoriamente concretizadas, enquanto reais, mas na maioria das vezes fugazes ilusões, ou por outra, meras aparências, virtualidades não correspondentes à realidade do *kosmos* e da *phýsis*, constituindo-se, portanto, no erro dos mortais em relação aos deuses.

Para Popper, Parmênides rompe com o cipoal linguístico inspirado nas sensações experienciais cotidianas, que elaboram a visão popular da realidade e instaura o reinado do discurso racional, enquanto parâmetro e fiel do Mundo, aproximativo da Verdade a respeito do *kosmos*.

Nega, assim, a objetividade decorrente das sensações e da empiria, passando à objetividade que decorre dos conceitos vislumbrados pela mente, isto é, o que mais tarde será denominado de *noûs* platônico, que configura como reais apenas os conceitos que aparecem claramente aos “olhos da mente”, providos de corporeidade e condizentes, por identidade, com o existente empiricamente falando.

Nesse sentido, segundo Popper, a descoberta da esfericidade da Terra e da Lua e do caráter ilusório das fases de Selene, em sua dependência em relação ao Sol, induziu Parmênides a generalização de suas teses quanto ao *kosmo*.

Essa seria a tentativa popperiana de explicação do entusiasmo parmenidiano decorrente de suas descobertas. No entanto, essa solução é uma conjectura que Popper não pode provar, permanecendo, até segunda ordem, no âmbito de uma hipótese histórica. O valor dela é apenas explicativo.

No entanto, Popper (2002a, p. 72) informa que alguns fragmentos do poema de Parmênides não são compreensíveis sem sua hipótese histórica sobre a motivação do filósofo em tentar generalizar sua teoria sobre as fases da Lua, embora reconheça que sua evidência é fraca.

Popper defende que sua teoria explicativa possibilita estabelecer o vínculo entre as Partes 1 e 2 do poema e consegue justificar a questão da “queda epistemológica do homem”.

O homem teria se envolvido na mencionada queda epistemológica ao nomear algo inexistente, isto é, a luz em oposição à treva, que segundo o eleata seria a única coisa verdadeira, real, pois seria o que permaneceria no tocante à relação entre *Hélios* e

*Selene.*

É interessante verificar que Popper sugere em sua interpretação de Parmênides, que a epistemologia do filósofo se fundava em efeitos da linguagem sobre a percepção, estabelecendo-se, portanto, a realidade como uma espécie de mescla perceptiva, cuja ascendência dos sentidos sobre a razão condicionaria o homem a atribuir realidade a fenômenos irrealis, por serem desprovidos de corporeidade.

Se percebe que Parmênides transitava, no âmbito cosmológico, na cosmogonia hesiódica da “Teogonia” (1996) quando atribui ao homem o equívoco epistemológico de nomear o par de opostos Luz-Treva (*Dione-Érebo*). O que se extrai dessa aproximação do filósofo quanto à tradição poética?

O eleata atesta a inexistência cosmológica da Luz, reafirmando a corporeidade da Treva, da massa escura da Lua e, por conseguinte, induz de suas observações, que apenas tudo o que os homens comuns tendem a fazer é a construção de um emaranhado conceitual sobre coisas que são ilusórias, consolidando uma realidade altamente virtual e, portanto, falsa, equívoca, cujo principal erro é a crença no movimento.

Ora, se a nomeação dos eventos da realidade pode determinar e ser determinado pelos equívocos epistemológicos provenientes dos sentidos, que por atribuição concedem realidade e estratificam suas compreensões em uma espécie de teia conjectural, Popper reafirma sua hipótese histórica como única explicação sustentável das relações entre as Partes 1 e 2 do poema de Parmênides. Ele assinala que o exposto em relação ao par Luz-treva pode ser considerado quase como que um teste para sua hipótese.

Os especialistas do campo, ao contrário de Popper, vem assinalando que é a Luz e não a Treva que seria o existente para Parmênides. Talvez a motivação dessa opção se fundamenta na visão tradicional da cultura helênica de que a mitologia olímpica privilegiaria as divindades solares como o símbolo da *sophrosýne*, como o que seria digno de existir.

Na sequência do raciocínio do “apolíneo”, como atesta Nietzsche (1999) em detrimento do “dionisíaco”, enquanto representação da *hýbris*, das forças maníacas das divindades em desmedida.

Para demonstrar a força de sua argumentação, Popper (2002a, p. 73), fundado na análise das características cosmogônicas das divindades de Hesíodo (1996) propõe o estabelecimento de uma lista de opostos em que se verifica que a Luz (*Dione*) é alocada

no âmbito do não ser, isto é, do que é desprovido de corporeidade, o vazio, o irreal, a mudança, o movimento.

Enquanto a Treva (Escuridão - *Érebo*),<sup>73</sup> que teria as seguintes qualidades: a velhice, a morte, a matéria, o não movimento a gelitude, seria o ser verdadeiro.

Ora, em se considerando que a tradição filosófica atribui ser ou realidade àquilo que permanece, que é imutável, enquanto verdade intemporal, logo se depreende do argumento de Popper que Parmênides se referia a Escuridão como o ser real e corpóreo, imutável, pleno e não a Luz, em sua fugacidade existencial.

Popper se fundamenta num comentário de Simplício *Física* 31.3 e em DK, v. I, p. 240, linhas 12 e seguintes para estabelecer sua alegação de que Parmênides estava falando que a luz é ilusória, pois afirma Simplício: “Do lado do {fogo} é o fino, o quente, o brilhante, o úmido e a luz [em contraste com o denso [forte, pesado]; o oposto é o denso, o frio e o duro”<sup>74</sup>.

Segundo esse exercício popperiano, para Parmênides, o erro dos humanos se encontra em confundir os Caminhos da Verdade e o das Conjecturas, construindo linguisticamente uma leitura da realidade semiotizada por tudo o que é quente, que possui o movimento poético, que encanta. No entanto, a realidade é em si “a morte gelada” (POPPER, 2002a, p. 73).

Nessa medida, Popper assinala que vem acontecendo, por parte da tradição interpretativa filosófica, um lamentável equívoco relativo às traduções do poema de Parmênides. Segundo o filósofo, erros de tradução vem deturpando e dificultando a compreensão do pensamento do eleata.

Assinala que desde a versão de Diels, em 1897, a situação só vem piorando, em especial no que se refere ao fragmento B16. Informa que a sua crítica a essas traduções foi simplesmente ignorada pela comunidade investigativa, o que mais e mais acentua as dificuldades de entendimento sobre o texto.

Das versões realizadas até 1996, Popper informa que apenas a de Diels é razoável, pois se baseia em um texto preservado por Aristóteles em sua “Metafísica”, 1009b22-5. No entanto, Popper assinala que a versão de Teofrasto, na sua “Metafísica”,

73 Aqui o autor dessa dissertação opta pelos termos “treva” ou “escuridão” baseado na “Teogonia”, de Hesíodo (1996) que atribui tais características ao deus *Érebo* e não a deusa *Nyx* (Noite escura) nem à deusa *Leto* (Anoitecer), uma vez que a versão para o Português sugere um nome feminino a noite, em oposição ao que o poeta e cosmólogo atribui no texto grego, apenas condizentes com *Érebo*.

74 *On the side of the {fire} is the slender, the warm, the shiny, the soft, and the light {in contrast to the heavy}; opposed is the dense, the cold and the hard and the heavy.*

citado por David Ross seria melhor ainda.

Segundo Santoro (2008, p. 47-8), o texto de Parmênides ao qual Popper se refere seria o seguinte:

B16

1 Assim como a cada instante tem-se uma mistura de membros retorcidos,

2 assim também se apresenta o pensamento aos homens; pois é o mesmo

3 o que discerne pela natureza dos membros nos homens

4 para todos e para tudo, pois o pleno é pensamento.

Para Popper (2002a, p. 74) o texto seria:

Porque assim como em cada momento, os galhos torcidos estão compostos,

Assim é a mente dos homens, pois em cada um e em todos os homens

Esta coisa pensa – a substância de seus membros:

Para o que há mais é o pensamento.<sup>75</sup>

Já em Espanhol a versão do fragmento B16 feita por Popper (1991, p. 207) ficou como segue:

Pois em cada ocasião se mantém a tão equívoca mistura dos órgãos sensoriais,

assim tem chegado aos homens o conhecimento. Com efeito, isso mesmo

o que a natureza peculiar dos órgãos sensoriais nos homens,

em todos e em cada um;

pois o que prevalece é o pensamento.

Popper (2002a, p. 74; 1991, p. 486) chama a atenção para o problema da versão do Grego para o Inglês, feita pela maioria dos especialistas do campo, em especial, a versão de Ross. Pois para o filósofo, embora tenha sido redigida no idioma britânico, a versão seria qualquer coisa, menos Inglês. Tal se daria, segundo o epistemólogo, devido ao engendramento das palavras na versão, que tornaria a mensagem incompreensível.

Popper (2002a, p. 74) estende o comentário a todas as versões, exceto a de Diels, mas afiança que até a tradução de Diels-Kranz é péssima. Como o autor dessa dissertação não teve acesso aos textos referenciados, ele se exime de comentários analíticos e críticos sobre as observações de Popper.

Tanto em “O mundo de Parmênides” (2002a) quanto no “Conjecturas e Refutações” (1991) Popper afirma que Parmênides tinha uma franca postura antisensualista e empírica, pelo que se depreende do fragmento B16. Desde que

<sup>75</sup> *For as at each time the much-bent limbs are composed,  
So is the mind of men; for in each and all men  
This one things thinks – the substance of their limbs:  
For that of which there is more is thought.*

traduzido corretamente, o fragmento apresenta uma crítica mordaz e irônica do filósofo ao empirismo e ao sensualismo, que são bem sintetizados através da frase (POPPER, 2002a, p. 74): *nihil est in intellectu quod non antea fuerat in sensu*<sup>76</sup>.

Durante todo o Ensaio, o fragmento B16 é apresentado como de fundamental importância para a compreensão do poema de Parmênides. De maneira que Popper afirma que sua interpretação se baseia nas versões preservadas por Aristóteles e por Teofrasto, para demonstrar a pertinência de sua versão para se compreender o pensamento do eleata.

Iniciando pelo texto de Aristóteles, afirma Popper que o filósofo estagirita começa o parágrafo falando sobre os pensadores que defendem a tese de que o pensamento é a percepção sensorial e que esta é uma mudança física.

Ora, Parmênides, como acima exposto, ironiza a teoria sensualista e mecanicista do pensamento no fragmento B16 e, nesse sentido, Popper afirma que Aristóteles se equivocou ao classificar Parmênides no *hall* de pensadores que defendem tal tese.

Nesse sentido, Popper atesta que a versão do fragmento B16 de Teofrasto é melhor, pois esse pôs Parmênides em uma seção de sua obra que, embora também discuta a percepção sensorial como um problema, não faz menção a B16 como algum indício de que o eleata estaria no grupo que defende a tese de pensamento ser produto sensorial, atribuindo-a a Empédocles de Agrigento e não a Parmênides.

No entanto, Popper (2002a, p. 75) afirma que nada há no fragmento B16 que justifique a alocação de seu contexto e conteúdo quanto à discussão do caráter sensorial ou não do pensamento.

Afirma que Aristóteles e Teofrasto traduzem a palavra grega *meleon* por “membros”, se verificando o mesmo quanto a versão de Santoro (2008, p. 47-8), que o autor dessa dissertação compulsava, e que aqueles a situam em uma discussão em torno da percepção sensorial.

No entanto, baseado em Aristóteles, no “*De partibus animalium*”, 645b-646a1, cotejado pelo autor dessa dissertação na versão de Lennox (2004, p. 15), verifica-se que realmente o texto aristotélico é vertido em Inglês com a palavra *member* (membro), exemplificada pelo nariz, olho, face e Popper (2002a, p. 75) acrescenta a palavra *limb* (membro, braço, perna) em que se vê o fragmento aristotélico:

(...) Por 'afecções' e 'ações' quero dizer geração, crescimento, coito, de

---

76 “Não há nada no intelecto que não esteja antes nos sentidos”.

vigília, sono, locomoção, e quaisquer outras coisas que pertencem a animais; por 'partes' quero dizer nariz, olhos e todo o rosto (cada um dos quais é chamado de 'membro'). E assim é com as outras partes também.<sup>77</sup>

Para Popper essa versão é totalmente equívoca, pois em Inglês se poderia chamar o “focinho” ou o “olho” como “órgãos dos sentidos”, mas os dicionários afirmam que *meleon* significa “membro” e não “órgãos dos sentidos” e, portanto, segundo essa observação, Popper afirma que as versões inglesa e alemã de B16 estão incorretas.

Afirma, ainda, que Aristóteles e Teofrasto sabiam exatamente o que significa *meleos*, enquanto “um focinho para cheirar ou um olho para enxergar ou uma orelha para ouvir” (POPPER, 2002a, p. 75) e, portanto, Popper prefere se utilizar de sua própria versão para analisar o fragmento, a saber:

O que é, em qualquer momento, em seu muito errante amálgama dos órgãos dos sentidos,  
Isso é o que os homens usam como reserva para o pensamento. Para que eles tratem, como igual,  
Os poderes de raciocínio dos homens e a natureza ou composição de seus órgãos dos sentidos.  
O que prevalece nesse amálgama se torna pensamento, para cada homem e para todos.<sup>78</sup>

Segundo Popper, Aristóteles teria se confundido ao interpretar “muito errante” como se fosse uma valorização dos sentidos por parte de Parmênides. Portanto, Parmênides defende que os homens têm dos sentidos uma mescla de informações incessantes que alimentam o pensamento humano, no entanto, a ação do raciocínio filtra o que convém, de modo a estabelecer o pensamento propriamente dito.

Dessa primeira abordagem do poema, Popper ressalta que advém mais dois problemas inerentes à composição, a saber: a) embora tenha sido composto em hexâmetros, do que se conclui que Parmênides foi fortemente influenciado por Homero, trata-se de um trabalho filosófico que provavelmente havia sido chamado de “Da natureza”, como era habitual entre os físicos helênicos; b) O poema consiste de uma introdução e duas partes, na introdução o filósofo viaja com a deusa *Dike* (Justiça) e

77 *By 'affections' and 'actions' I mean generation, growth, coition, waking, sleep, locomotion, and any other such things that belong to animals; by 'parts' I mean nose, eye, and the whole face (each of which is called a 'member'). And só it is with the other parts as well.*

78 *What is, at one time, in their much-erring sense organs' mixture, That's what men use as standbly for thought. For they trat, as if equal, Reasoning powers of man, and his sense organs' nature or compound. What in this mixture prevails becomes thought, for each man and all.*

esta anuncia-lhe que revelará a ele:

b.1. O que não o fora até agora, isto é, a Verdade secreta sobre a realidade e a natureza;

b.2. O erro da opinião dos mortais, continuando com 1. a Via da Verdade e 2. a Via da Opinião.

Assim sendo, Popper informa que o conteúdo da parte 1 do poema é surpreendente a partir das cosmologias dos antecessores do eleata, enquanto a parte 2 encaixa-se perfeitamente com essa tradição.

Enquanto na primeira parte verifica-se o estabelecimento de um racionalismo radical e um anti sensualismo, na segunda se dá uma prova puramente lógica que culmina com a tese da imobilidade do mundo como um enorme bloco inerte, sólido e de forma esférica, no qual nada se dá, rompendo-se, inclusive, com as percepções de passado e futuro da realidade.

Ora, nessa perspectiva, os mundos da Verdade e da Opinião são contrastantes. O da segunda parte do poema é o mundo dos homens comuns, variado, colorido, rico em ocorrências, a realidade que decorre do contraste entre o que Popper (2002a, p. 80) denomina de “Luz e Treva”.

Do que decorre que os fragmentos da primeira parte podem se encaixar quase completamente, enquanto os da segunda parte estão incompletos, a semelhança dos demais pensadores anteriores a Parmênides.

Tal estado da documentação, sugere Popper, se deu devido a primeira parte ter gerado à época intensa discussão, enquanto a segunda parte, conforme atesta Plutarco *apud* Popper (2002a, p. 80), se tratava de “(...) um excelente tratado de cosmologia e história natural e como um trabalho que era altamente original (...)”.

O que leva Popper a explicitar o seu segundo problema e compreender-lhe a pertinência. O epistemólogo menciona que a maioria dos especialistas classificam o poema de Parmênides como escrito em um enfadonho, não poético e quase lógico estilo.

No entanto, Popper discorda desse juízo, pois afirma que o poema é mais animado e belo do que o assunto sugere ao leitor, pois não se encaixaria no repertório da tradição poética, mas no modo discursivo poético tradicional, o filósofo introduziu sua temática a partir de suas descobertas astronômicas que, à época, implicava, necessariamente em se tratar de temas explicitamente mitológicos, uma vez que Selene

(Lua) e *Hélios* (Sol) não eram considerados apenas astros celestes, mas deuses cujas manifestações na *phýsis* e no *kosmos* se percebiam amplamente.

Nesse contexto se verifica que Parmênides realizou ao menos cinco descobertas astronômicas empíricas, a saber: 1. a de que a Lua é uma esfera; 2. que ela recebe luz do Sol; 3. que o crescente e o minguante da Lua não passam de um “jogo de luz e sombra”; 4. que a estrela da noite e da manha (Vênus) são o mesmo astro e 5. que a Terra tem a forma esférica.

Com base nisso, Popper (2002a, p. 80-81) enuncia claramente seus dois problemas: a) como pode um astrônomo do porte de Parmênides opor-se tão radicalmente contra os sentidos, enquanto fonte do conhecimento? O que Popper denomina de “recolhimento de Parmênides quanto ao sensualismo e b) a divisão entre os mundos da Verdade e da Opinião é uma proposta aparente e totalmente anacrônica historicamente falando.

Ora, se o filósofo, na parte 2 do poema, tinha originais e ricas colocações sobre o *kosmos*, por que motivo abandonou isso?

Quando o eleata opõe os mundos da Verdade e o da Opinião, ele constrói um abismo intransponível entre essas duas dimensões, que levam ao questionamento das motivações que o conduziram a antepor no poema esse contrastante estabelecimento do real ante a aparência.

Quando afirma a existência do mundo da Verdade, vincula-se à tradição filosófica anterior, que sustentava que existia a Verdade e que esta é atingível apenas pelos deuses e àqueles que recebiam a revelação divina. Cabendo aos mortais apenas a opinião, a conjectura.

Nessa mesma linha de pensamento, Popper lembra que, ao afirmarem a existência da Verdade, total ou parcialmente inacessível aos mortais, os antecessores do filósofo eleata acabavam sustentando a existência de um mundo real por detrás da aparência, isto é, o mundo dos deuses e dos *daimones*.<sup>79</sup>

E embora essa parte da vivência cultural, social e religiosa dos helênicos seja tão acentuadamente marcante em sua história e pouco comentada ou contextualizada pelos historiadores da Filosofia, Popper (2002a, p. 81) ressalta que essa dimensão foi

---

<sup>79</sup> *Daimones* ou “deuses epictônios” tratava-se das almas humanas desencarnadas que viviam no *Hades* e que através dos cultos do Lar e dos Mortos tinham a função de intermediar junto aos olímpicos, as necessidades dos elementos de sua família encarnada, durante o período de até cinco gerações, conforme se vê em Vernant (1990), Coulanges (1998) e Proveti Jr. (2000).

totalmente eclipsada por meio da divisão que Parmênides estabelece em seu poema.

Os mundos da Verdade e da Opinião estabelecem uma dicotomia através da qual o primeiro é a realidade verdadeira, o segundo a uma realidade, porém falsa, aparente, ilusória e, por conseguinte, uma não coisa, o nada, enquanto produto do jogo entre luz e sombra.

O curioso é que Popper assinala que nada que exista no mundo da Verdade explica tudo o que precisa de explicação no mundo da aparência! Isto é, não existe uma conexão necessária ou de causalidade entre os elementos do mundo da Verdade e o da Opinião. E mesmo que houvesse qualquer vinculação, não seria possível ser pertinente, pois o mundo da aparência é uma ilusão, uma total falsidade.

O que implica dizer que a relação de pertinência entre as dimensões da Verdade e da Opinião não se estabelece em qualquer nível, instituindo uma autonomia existencial cuja validade de ambas tem certa fundamentação que age paralelamente em nível epistemológico.

Pois o Caminho da Verdade o é a despeito do conhecimento humano e de sua acessibilidade aos homens. A Via das Conjecturas humanas também verdadeira o é, na medida em que para os homens, a despeito da existência da Verdade, vivem enfronhados em seus parâmetros existenciais como se a Verdade o fosse e, portanto, para eles, é a realidade verdadeira, a despeito de se acessar ou vislumbrar qualquer distinção de perenidade da Verdade sobre a Opinião.

Para Popper, a única coisa que seria importante explicar no mundo ilusório seria como este se constitui, isto é, como a ilusão surge, se estabelece enquanto veraz e como se sustenta.

É justamente isso que ocorre na parte 1 do poema do eleata, ou seja, a ilusão surge de fora, por meio dos sentidos, na medida em que o homem não confia na razão para compreender os fenômenos da existência, constituindo-se, portanto, enquanto produto sensorial. As redes conceituais com as quais se metaforiza na e pela linguagem as semiotizações padronizadas nos léxicos da linguagem humana, construídos histórica e socialmente é que modelam a partir dos estímulos sensoriais as representações que emergem e plasticizam na mente.

Popper (2002a, p. 82) informa que nessas condições abre-se um abismo entre as duas partes do poema, tal condição de posicionamento de Parmênides é identificada pelo epistemólogo com a teoria do conhecimento de Kant, no século XVIII d. C., na

qual se constata a proposição de que há uma realidade completamente incognoscível das coisas em si e um mundo da aparência, isto é, das coisas que aparecem tal como surgem aos homens, através dos sentidos e razão.

Seria o que na filosofia moderna é chamado de “o mundo da coisa em si”, assemelhando-se ao que Parmênides chamava de mundo da Verdade, na medida em que a realidade não funciona como uma explicação dos eventos inexplicáveis do mundo da aparência.

Embora a aproximação feita por Popper, este informa que existem diferenças entre o filósofo pré-socrático e Kant, como por exemplo, para este, o mundo da aparência tem realidade que é objeto de investigação da Ciência, através de teorias verdadeiras. Já o mundo da Verdade, o das coisas em si mesmas, é totalmente impenetrável e, de certa forma, para o comum dos homens, irreal.

Ora, tal comparação entre Parmênides e Kant, informa Popper, dá-lhe a convicção de que todas as filosofias posteriores ao eleata giram em torno da temática da dualidade entre dois mundos, na tentativa de preencher a lacuna provocada pelo filósofo.

Todas as teses propostas após o eleata estão inseridas no debate entre a existência e interação entre dois mundos, tentando estabelecer os elos entre os mundos real e ilusório, prevalentemente fixando a pertinência de subordinação do segundo ao primeiro.

Ora, em se sustentando que Parmênides estabeleceu tal doutrina como a enunciação da realidade verdadeira em relação à ilusão provocada pela ação sensorial nos homens, Popper põe o segundo problema que decorre do pensamento do eleata e que encontra ressonância no helenista Burnet (POPPER, 2002a, p. 82), a saber: a tese parmenídea é anacrônica historicamente falando.

Burnet *apud* Popper afirma que as implicações decorrentes da divisão de Parmênides entre a Via da Verdade e a das Conjecturas humanas é um verdadeiro paradoxo histórico.

Segundo a leitura popperiana de Burnet, este defende a tese de que o mundo da Opinião é impossível de ser atribuível a Parmênides e que seu sistema, em verdade, teria apenas um mundo, uma vez que o outro, sendo uma ilusão, inexistiria.

Para Burnet, o eleata atribuiria aos pensadores pitagóricos a crença em um dualismo no mundo e que o próprio Parmênides teria participado dessa crença antes da

revelação da deusa, uma vez que foi discípulo de Amínias.

Popper informa que todos os especialistas do campo de História da Filosofia Antiga afirmam que a parte 1 do poema do filósofo é a realidade como revelada pela deusa, enquanto a parte 2 é uma espécie de aviso que o eleata apresentou para que seus póstumos não incorressem no equívoco de percorrerem a Via das Conjecturas humanas para compreenderem o *kosmos* e a *phýsis*.

Ora, tal postura se constitui como que uma espécie de aproximação entre as atitudes de Parmênides e Kant, na medida em que o dualismo dos dois pensadores acabam ratificando a existência real do mundo tal qual percebido pelo misto sensação-razão, a despeito da existência dos elementos do mundo das coisas em si. Inacessível aos homens, dado sua configuração cognitiva.

No entanto, tal explicação não soluciona os problemas que Popper propõe. O sistema de Parmênides afetou seus contemporâneos de maneira intensa e escandalosa, de modo que essa fato social e histórico é uma evidência inquestionável da pertinência do acontecido.

Além disso, foi uma questão tão frutuosa que motivou o discípulo de Parmênides, Zenão de Eleia, a construir suas provas lógicas em defesa das teses do mestre, de tal maneira que sustenta que as atitudes do mestre e do discípulo contra o clamor escandalizado de seus contemporâneos, nada mais poderia ser feito do que demonstrar que a ideia de movimento seria tão paradoxal quanto as teses que sustentam a imutabilidades deste.

O que se verifica através da historiografia do pensamento filosófico e científico ocidental é que exceto Platão, a partir de Aristóteles, todos os filósofos posteriores concluíram que os sistemas de Parmênides e de Zenão de Eleia são paradoxais.

Conforme a sugestão de Burnet *apud* Popper, com o que este concorda, após a indicação da identidade entre as teses de Parmênides e de Kant, o paradoxo da filosofia parmenídea se tornaria menos acentuado, principalmente se tivesse ocorrido após a enunciação do pensamento do prussiano e de Berkeley, o que demonstraria o quanto essa sugestão é absurda.

Ora, o poema de Parmênides é um documento histórico de fonte primária, isto é, nenhuma suspeita sobre sua autenticidade e datação existe. Portanto, o anacronismo do filósofo, em torno de 2.300 anos em relação a Kant não pode ser explicado conforme a sugestão de Burnet.

Popper (2002a, p. 83) põe a questão sob a seguinte apresentação:

Como podemos explicar, ou fazê-lo compreensível, que um investigador apaixonado pela verdade, no tempo de Parmênides e em sua situação intelectual, poderia produzir tal visão paradoxal do mundo, de uma realidade estranha, mas material e acreditar que isso é verdade?<sup>80</sup>

Enquanto decorrência do que Popper denomina de “o aparente anacronismo de Parmênides”, ele estabelece o terceiro problema, a saber: qual é a relação existente entre as partes 1 e 2 da revelação da deusa?

Os problemas apresentados por Popper caracterizam a seguinte perspectiva: 1. é óbvio o recolhimento que Parmênides assumiu em relação à experiência sensorial, embora a maioria dos comentadores silencie a esse respeito. 2. Apesar da tentativa de solução apresentada por Burnet, o poema é anacrônico historicamente falando até aproximadamente Berkeley.

Popper se debruça sobre esse dilema e propõe uma conjectura explicativa hipotética, de caráter psicológico, a saber: Parmênides ficou tão impressionado com suas descobertas que acabou acreditando que elas resolveriam todas as questões cosmológicas de sua época.

Tal conjectura se sustentaria em alguns exemplos que Popper apresenta, como o caso de Pitágoras de Samos, que sustentava que o número seria a medida de todas as coisas; o caso de Protágoras de Abdera, que afirmava que o homem era a medida de todas as coisas; o de Niels Henrik David Bohr, com seu princípio da complementaridade; do campo da Biologia, com a questão sobre a origem da vida; os campos da Filosofia e da Psicologia, com o problema do livre-arbítrio e Heisenberg, com seu princípio da indeterminação.

Para Popper, todos esses exemplos seriam indicativos da factualidade de sua conjectura histórica, cujo único contraexemplo seria o de Xenófanes, por considerar que sua descoberta não passava de uma mera conjectura humana, composta por uma rede de suposições.

Ora, segundo essa afirmação, verifica-se que é uma tendência humana tentar generalizar, universalizar uma descoberta, tentando resolver outros problemas por tentativa e erro, no âmbito do campo de manobra teórico que a tese possibilita. Portanto,

---

80 *How can we explain, or make it understandable, that a passionate seeker for truth, at the time of Parmenides and his intellectual situation, could produce such a paradoxal view of the world, of a strange yet material Reality, and believe it to be true?*

para Popper, Parmênides teria sofrido da mesma inclinação, afirmação essa que diz sustentar-se pelo que emerge da leitura do poema, embora saiba que isso não passa de uma conjectura.

Nesse sentido, Popper propõe uma solução ao primeiro problema, a saber: o do recolhimento de Parmênides em relação ao sensualismo.

Por meio da observação das fases da Lua o filósofo teria concluído que elas são falsas, pois não ocorre qualquer mudança que se distinga de um jogo de luz e sombras. Portanto, as mudanças que eram atribuídas a Lua não se dão, apesar de todos a observarem cotidianamente, enquanto estados diferentes do astro. Logo, a Lua é um globo com a mesma forma e medida.

Essa é a solução ao problema central à primeira questão proposta por Popper. Ou seja, Parmênides chegou ao seu racionalismo estrito exercendo o racionalismo, em detrimento da experiência sensorial.

Nesse sentido, ao inviabilizar o conhecimento sensorial como ilusório e ao adotar o racionalismo como a Via da Verdade, para se alcançar algum saber, verificou-se, com Parmênides, o equivalente a uma iluminação que lhe abria um “olhar mental” (POPPER, 2002a, p. 85).

Em tal situação, isso equivaleria a uma espécie de “revelação divina”, em se considerando o paradoxo processual de um renomado astrônomo como o filósofo eleata. Abrir mão de tão importante fonte de conhecimento, isto é, os olhos ou impressões sensoriais visuais e deter-se nas impressões visuais mentais, isto é, racionais seria no mínimo contraproducente.

O que leva, necessariamente, ao segundo problema assinalado por Popper, a saber: o do aparente anacronismo parmenidiano. Segundo o epistemólogo, esse anacronismo se condensaria na generalização que o eleata teria feito de sua grande descoberta sobre as fases da Lua.

Ora, se a Lua (*Selene*) e a Terra (*Gaia*) são esféricas, logo o que se dá com a primeira necessariamente dar-se-á com a segunda. E, nesse particular, no que toca à Terra, tendo em vista a imutabilidade da Lua devido ao jogo de sombra e luz, decorrente da relação Sol-Lua, que sugere sensorialmente o movimento que, em si, é falso quanto às fases lunares.

O movimento terrestre e sobre *Gaia*, por conseguinte, é falso, inexistente, é um jogo de sombra e luz que atormenta nossos sentidos, sugerindo a realidade do

movimento pela percepção da existência do vazio. Eis, portanto, o que fez Parmênides na Parte 1 do seu poema, para Popper, ao estabelecer seu Caminho da Verdade.

Mas quais seriam as funções da Via da Verdade no poema? Inicialmente seria demonstrar que os dados sensoriais sempre refutam a si próprios, pois se mostram sempre dúbios e paradoxais, como se verifica em Heráclito, no fluxo constante dos opostos e a instauração do reino dos paradoxos.

Para que se evite tal situação e seja possível se conhecer algo, aproximando-se do saber divino, isto é, da verossimilhança mais e mais intensamente, enquanto referência, a ideia da Verdade se apresenta como reguladora dos saberes, na medida em que se utilizando da razão, torna-se possível a superação dos paradoxos sensoriais e se alcança algum conhecimento veraz a respeito da realidade.

Popper assevera que a prova é completamente *a priori*, isto é, desprovida de qualquer fundamentação empírica e anterior a qualquer experiência. Ora, como afirma Parmênides, apenas o que é, é (ou existe). O nada não pode ser (ou existir). Não existe qualquer espaço vazio, pois o mundo é pleno (ou está cheio).

Ora, sendo pleno o mundo, não existe espaço para que se dê o movimento (ou a mudança), portanto, o movimento e a mudança são impossíveis.

Popper afirma que, ao estabelecer sua prova *a priori*, foi possível, a Parmênides, descobrir a imobilidade lunar. Com essa explicação, o filósofo conseguiu explicitar o *kosmos*. Mesmo após 2.500 anos de utilização racional e mesmo após o incremento desta pelos procedimentos empíricos e instrumentais de testagem científicos, nos últimos quinhentos anos, é extremamente difícil encontrar uma falha no argumento parmenidiano.

O curioso é que essa prova dada pelo eleata é eminentemente uma explicação lógica convincente, sem a qual não chegaria a qualquer lugar, pois antes de mais nada, fazia-se necessário convencer a si mesmo, uma vez que era um observador da *phýsis* do porte que era.

Chamando a atenção para o detalhe de que a prova parmenidiana é uma refutação à doutrina empirista do movimento (Heráclito), Popper (2002a, p. 86) afirma que, posteriormente, se deram as provas de Zenão de Eleia e de Górgias de Leontinos, possibilitadas pelo argumento anti empirista de Parmênides.

O interessante dessa afirmação popperiana é a inter-relação que estabelece com o que denomina de “a maioria das provas matemáticas iniciais” (POPPER, 2002a, p.

86). Todas e as de Parmênides são *elenchos*, isto é, refutações e enquanto tais, esta é a regra máxima no campo da demonstração lógica, por serem provas indiretas, como o autor informa e por reinarem nas reflexões de Sócrates e Platão.

O *elencho*, para Popper, se fundamenta no *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo), enquanto prova quase absoluta, em oposição ao método axiomático utilizado por Euclides, em seus “Elementos”

Enquanto Euclides trabalha com hipóteses não comprovadas, Parmênides se utiliza da redução ao absurdo de hipóteses comprovadas.

Popper afirma que sua solução ao primeiro problema é muito fértil, pois tem um grande poder explicativo e demonstra as razões que levaram Parmênides a estabelecer, na primeira parte do seu poema, a denúncia ao método da observação como auto-contraditório. E a motivação do filósofo se propor à tarefa de produzir uma prova lógica sobre a impossibilidade do movimento, através do método da refutabilidade. O que em si leva à segunda solução.

A solução que Popper apresenta ao segundo problema vincula-se à descoberta que Parmênides fez com a aplicação de sua Via da Verdade sobre sua descoberta das fases da Lua e sua esfericidade, estendida a Terra por consequência, generalizando-a para compor a sua cosmologia. Para Popper (2002a, p. 87), Parmênides age inteiramente na tradição filosófica jônica, munido de sua teoria sobre as fases da Lua e de seu método que conduz à Verdade.

Desenvolve um método universalizante, que contrapõe a Tales (tudo é água), a Heráclito (tudo é fogo fluxo). E por estar em franco e aberto embate com essas teses, Popper o classifica inteiramente no diálogo com os debates de seu tempo sobre a *phýsis* e a estrutura do *kosmos*.

Parmênides apenas supera essa tradição filosófica quando institui a rejeição ao observacionismo empírico e adota a sua prova racional por meio do método da refutabilidade, através do *elencho*.

Tal ruptura só é possível, para Popper, a partir de sua solução ao primeiro problema, isto é, que o eleata tendeu a generalizar sua tese sobre as fases da Lua ao funcionamento total do *kosmos*. Nesse sentido, o pseudo-anacronismo atribuído por Burnet ao pensador de Eleia se desfaz e torna-o perfeitamente inserido nos debates filosóficos de seu tempo, isto é, na discussão cosmológica jônica.

Popper (2002a, p. 87) assevera que o poder explicativo de sua hipótese é ainda

maior, na medida em que permite resolver o problema interpretativo da Parte 2 do poema, em que a deusa diz algo complexo ao entendimento, a saber:

(...) Ela diz que a ilusão do mundo da aparência surge a partir deste, que os homens mortais, por convenção, concordam em adotar e para citar duas entidades (ou formas), luz e treva [escuridão, noite], em vez de apenas adotar uma dessas, a qual, presumivelmente, é a noite: “um compacto e pesado corpo [matéria, substância]”; obviamente, o universo é um bloco material, a realidade primeira e única (B8: 59,  $\nu\omicron\kappa\tau\ \alpha\delta\alpha\eta$ : a ausência da luz, que é, da ilusão da realidade). Esta convenção, esta invenção verbal de uma segunda realidade, “a luz”, é onde os mortais tem se desviado, e onde se tornam vítimas da ilusão.

Ora, pelo que se depreende da fala de Popper, a deusa assevera que o engano humano decorre do uso de sua linguagem como elemento efetivo de constituição de realidades virtualmente instanciadoras do relacionamento do homem na e pela *phýsis*. Em acreditar e instituir, linguisticamente, uma realidade virtual, que se oporia necessariamente à realidade verdadeira e acessível apenas logicamente. Uma vez que, através das disposições sensoriais, de per si, reforçariam por evidência, as construções semióticas do linguajante no linguajar cotidiano (MATURANA, 2001).

Nesse sentido, a linguagem humana, enquanto habilidade representacional ou semiótica de instanciação entre o homem e o mundo físico e, simultaneamente, em relação às representações que lhe povoam seu mundo mental, ao receber o reforço proveniente dos dados sensoriais, induz o homem a estabelecer, linguisticamente, uma virtualidade existencial que o vitima e trancafia em si mesma. Auto-alimentando-se por reforço comportamental e instituindo-se enquanto realidade evidente. Portanto, para Parmênides, uma ilusão.

Sendo assim, sua teoria da Lua o conduziu à observação de que os sentidos são presas linguísticas da capacidade semiotizadora da linguagem humana, e que, nesta e por meio desta, a única solução possível para se desfazerem as ilusões sensoriais é o uso da Via da Verdade, pela refutabilidade do *elencho*, para se acessar e explorar a realidade que se esconde por detrás das aparências. Pois é nesse bloco material e inerte, na ausência da luz, é que se encontra a realidade em si.

O demais, nada mais é do que um jogo de luz e sombra, em que convencional e linguisticamente os homens imaginam um dualismo existencial que se cristaliza, linguisticamente em sua *psyché* (alma, mente). Mediadora e instanciadoras semiotizante, de-terminadora-de-termida constante e infinitamente. Exceto se seguir a Via da verdade, como preconiza Parmênides.

Explicitamente, Popper atribui a Parmênides a criação de uma teoria linguística da realidade, que é evidentemente inerente à linguagem humana e às convenções que linguística, histórica, social e convencionalmente se direciona para a uma virtualidade existencial que é concretizante, epistemologicamente, na e através dos sentidos.

Presume, constantemente, a dualização da existência através de uma hipótese da existência da luz, enquanto nome que por ser nomeada insere-se no âmbito do que é existente sensorialmente falando. Mas inexistente logicamente, pois carece de corporalidade, critério elementar da física helênica antiga para o existente, virtual e físico, por meio do princípio da conceptibilidade (MONDOLFO, 1970; PROVETTI JR., 2011a; 2007; 2000).

A teoria do conhecimento parmenidiana é ressaltada através da hipótese explicativa de Popper. Os homens, segundo o filósofo eleata, estabelecem parâmetros sensório-linguísticos de verdade à realidade física, nomeando-a conforme seu potencial codificador-decodificador do idioma que é desenvolvido ecológica, histórica e socialmente. Condiciona os sentidos às articulações significado-significante convencionais. Atribuindo existência àquilo que carece de corporalidade e elaborando categoriais existenciais que lhe modelam os perceptos e afetos, de modo a mesclarem, a partir dos elementos físicos, ideatos cognoscíveis, mas não necessariamente conceptíveis, conforme os critérios instituídos pela Via da Verdade parmenidiana.

Portanto, afirma Popper (2002a, p. 88), para Parmênides a ilusão do movimento é uma ilusão ótica, tanto no sentido fisiológico quanto mental, lógico, pois devém, necessariamente, de uma virtualidade incorpórea e linguisticamente convencional, que pressupõe um dualismo necessário e obliterador quanto à realidade, a saber, o constante e pleno conflito entre os opostos.

Essa seria a solução que Popper chama de “aparentemente verbal”, que justificaria as posições adotadas por Parmênides em seu poema, quanto às Parte 1 e 2, estando, outrossim, justificada e entrelaçadas doravante.

Nesse sentido, pode-se resumir a solução popperiana dos dois problemas conforme segue: a) o que é real, é denso e um imutável bloco universal, isto é, uma generalização do que é a Lua; b) o movimento universal é uma ilusão, devido a ser o produto do que não é, do inexistente, do incorpóreo, isto é, da luz; c) tudo é passível de ser demonstrado através da razão e do método da refutação ou demonstração, ou seja, inicialmente a demonstração precisa ser provada.

Ora, sendo uma vez estabelecida, pode-se descrever o não existente, no qual os mortais vivem como um mundo ilusório, em que aqueles creem em seus sentidos, que instanciam linguisticamente os perceptos e os conceitos, instituindo linguística-sensorialmente, em especial, o sentido/ linguagem da visão (a linguagem imagética visual), realidades virtuais possíveis nas quais se engolfam e se engodam incessantemente. A menos que trilhem o Caminho da Verdade.

Para Popper (2002a, p. 88), com base no fragmento DK 28B16 de Parmênides, os homens seriam estúpidos o suficiente para creem em seus sentidos, enquanto erro gerado, como uma criação ilusória da sensação, proveniente do pensamento (ou mental), considerado como raciocínio, em detrimento do pensamento real a respeito da realidade.

Por isso Popper (2002a, p. 88-89) retocara sua versão dos versos contidos no supracitado fragmento, a partir da versão realizada em 1963, ficando, portanto, da seguinte maneira:

O que é, em qualquer momento um, nas muito equivocadas [errantes]  
misturas dos órgãos dos sentidos,  
Que aparentam ser um conhecimento genuíno aos homens, para que  
eles considerem como a mesma coisa  
A mente intelectual do homem e o seu órgão dos sentidos, variável por  
natureza.  
Pensa no que eles chamam no que nesta confusão prevalece, em cada  
homem e em todos.<sup>81</sup>

Pelo que se depreende do fragmento B16, os órgãos sensoriais em seu modo operacional, sintetizam a totalidade das informações coligidas de maneira diferenciada e incessante. Consolidando uma virtualidade existencial que se apresenta como real ao homem e, enquanto tal, mostra-se um conhecimento genuíno, autêntico, concreto, sendo inteligido pela mente humana é nomeado por esta e passa a formar a virtualidade existencial possível, inserindo-se, portanto, no âmbito do histórica e socialmente dado como verdadeiro, concreto.

Mesmo que esse ideato careça de existencialidade, isto é, seja um produto da mente humana, reforçada pelo produto perceptual provocado pela luz, esse conhecimento é dado como verdadeiro, por apresentar-se condizente com o critério gnosiológico arcaico, isto é, a conceptibilidade e, portanto, é dado como verdadeiro por

81 *As is at any moment the mixture of the wandering limbs,  
so mind is present to men; for that which thinks is the same thing,  
namely the substance of their limbs, in each and all men;  
for what preponderates is thought.*

identificar o que é percebido pelo que é semiotizado conceitualmente. O ideato mostra-se ao sujeito do conhecimento, visual, física-mentalmente como corpóreo, logo, existente por ser nomeável.

Daí a crítica parmenidiana à gnosiologia arcaica, pois na medida em que a visão sensorial-mental, no sentido de imagética, ocupa um importante papel em uma cultura predominantemente oral, essa, isto é, a visão sensorial-mental carece, essencialmente, da luz como possibilitadora de detecção dos objetos.

Um elemento cosmológico inexistente para Parmênides, tudo o que devém da luz é falso, ilusório e, por conseguinte, produto virtual erroneamente nomeado, credor existencial de uma fé humana ignara, que confunde e desvia o sujeito do conhecimento, engolfado em pura estupidez sensorial.

Para Popper, o fragmento B16 está historicamente alocado na parte errada do poema, isto é, na segunda parte. Para o filósofo, o fragmento deveria estar localizado na primeira parte, isto é, na seção em que a Via da Verdade é enunciada e demonstrada pela deusa. Por se tratar de uma dura e substancial crítica à teoria do conhecimento empirista, que segundo o epistemologista, antecipa a sua própria teoria do conhecimento.

Para Popper (2002a, p. 89), B16 deveria ser posicionado na segunda parte do poema, junto ao fragmento B6-7, nos quais se verifica que:

Nunca deve prevalecer em que as coisas que estão em vigor.  
 Mantenha de volta o seu pensamento a partir da forma do inquirito;  
 não deixe que a experiência,  
 Estrada muito experimentada, restrinja-lhe; e não deixe que o seu  
 vagar cego  
 Olho ou ouvido ensurdecido, ou mesmo a sua língua, siga ao longo  
 desse caminho!  
 Mas pela razão decida sobre o muitas vezes contestado  
 Argumento de que eu tenho exposto a você como refutação.<sup>82</sup>

Visto o exposto anteriormente, relativo ao fragmento B16, justaposto aos fragmentos B6-7, que compõem, realmente, um sentido mais substancial, indicando que o que é dado como certo, dificilmente foge à ação do erro dos sentidos sobre a linguagem humana, fundados na experiência sensório-intelectiva exclusivamente.

82 *Never shall it prevail that things that are not are existing.  
 Keep back your thought from this way of inquiry; don't let experience,  
 Much-tried highways, constrain you; and do not let wander your blinded  
 Eye, or your deafened ear; or even your tongue, along this way!  
 But by reason alone decide on the often-contested  
 Argument that I have here expounded to you as disproof.*

Nesse sentido, a razão é o crivo através do qual Parmênides pretende sequestrar o homem aos mitos sensorio-intelectivos, promulgados pela linguagem humana, vitimada pelos efeitos da linguagem orientados exclusivamente pela convenção, social e historicamente instituída.

A refutação racional é a única fonte de demonstração de alguma verdade a respeito dos saberes humanos, em relação aos saberes dos deuses, únicos que acessam a verdade da realidade tal qual é.

Visto isso, Popper propõe seu terceiro problema que consiste em afirmar que todos os cosmologistas constroem um mundo oculto sob o mundo das aparências, para explicar este. Para o epistemologista, esse é o método tradicional da ciência não positivista, que ele denomina de “estilo tradicional”.

Popper afirma que Parmênides rompeu com tal tradição, apensar deste ter culminado com a sua descoberta, isto é, de que há um mundo real por de trás das aparências, demonstrado através de sua nova teoria das fases da Lua.

O seu mundo real é acessível através do Caminho da Verdade, mas este não é uma explicação do mundo ilusório. Portanto, a questão é: o que é agora a explicação da inter relação entre o mundo real (da Parte 1) e o mundo ilusório (da Parte 2)?

Para Popper (2002a, p. 90), a explicação, trata-se de uma inversão do que denomina de “estilo tradicional”, isto é, este afirma que existe um mundo real por de trás do mundo ilusório. A inversão afirma que o mundo ilusório inteiro é necessário para que se explique a sua abolição total, isto é, para que se dê a descoberta de que ele é ilusório.

Para Parmênides, antes de ser desprezível de todo, o mundo ilusório é degrau necessário e transitivo para que se descubra seu caráter ilusório e se revele a realidade existencial do mundo da verdade, fugindo-se aos efeitos do jogo de luz e sombra.

Nesse particular, o mundo verdadeiro parmenidiano se trata de uma espécie de “tela” sobre a qual a luz, ao incidir, projeta suas ilusões nas quais todos os homens vivem. Alguns iludidos, tomando sombras por realidades; outros, despertados, sábios, por darem à realidade o que é real, e às ilusões o que lhes compete por necessidade.

#### A unidade poética do mundo

A resposta de Popper ao seu terceiro problema viabiliza a compreensão que ela se liga às duas partes do poema, unindo-as. É nesse sentido que a visão de mundo

parmenidiana é ressaltada por Popper, ela não é suficiente, em se considerando apenas a Parte 1 do poema, isto é, o mundo real.

Se faz necessária a compreensão da vinculação entre as duas partes, para que se ressalte que o entendimento tradicional, em Filosofia, de que apenas a Parte 1 é a teoria de Parmênides é falsa.

Nesse sentido, Parmênides usou o “estilo tradicional” de filosofar em suas descobertas astronômicas, hipostasiando o mundo real por detrás do ilusório. Isso é apontado por Popper como sendo a forma através da qual a escola Jônia fazia ciência e é dado continuidade até hoje.

Popper propõe a tese de que as partes 1 e 2 do poema de Parmênides é uma inversão desse estilo tradicional, isto é, quando o eleata pesquisou os objetos de investigação de suas descobertas astronômicas, o usou. Após estas, o inverteu para construir a ideia de que o mundo da aparência é irreal, falso, e, portanto, não crível.

Toda essa proposta popperiana (2002a, p. 94) de interpretação do poema de Parmênides depende do sentido aplicado à versão de uma palavra grega, a saber: *apatelon* (fraudulento ou enganador).

Tal inversão do estilo tradicional foi devastadora no pensamento grego à época, e Popper afiança que continua a ser perturbadora para a Filosofia e a Ciência contemporâneas. Pois o *elencho* racionalista de Parmênides teve forte ascendente sobre o pensamento de Zenão de Eleia, Anaxágoras de Clazômena, Empédocles de Agrigento, todos os sofistas, Sócrates e Platão de Atenas.

Por conseguinte, no grosso do pensamento filosófico e científico Ocidental, principalmente dando-se crédito ao ascendente do platonismo no período medieval cristão e seu diálogo posterior até ao presente (PROVETTI JR., 2007).

Mas por que razão a tradição filosófica não teria chegado às conclusões de Popper (2002a) e a bem da verdade, até o que o autor dessa dissertação conhece, pouca atenção é dada à proposta popperiana?

Segundo o filósofo, teria ocorrido que Leucipo e Demócrito de Abdera teriam se tornado os mais fiéis seguidores dos ensinamentos parmenidianos e, nessa medida, seus mais significativos opositores, pois, ao adotarem o método do *elencho* parmenídeo, o inverteram de tal modo a aplicar uma refutação empírica ao eleata, conforme se vê em Popper (2002a, p. 90-91):

Há *movimento*.

Sabemos disto pela experiência.  
 [Portanto:] O mundo *não* está cheio:  
 Existe um espaço vazio.  
 O nada, o vazio, existe.  
 [Portanto] O mundo consiste do existente,  
 do duro, do cheio *e* do vazio:  
 [Portanto] O mundo consiste de “átomos *e* do vazio”.<sup>83</sup>

Para Popper, com esse raciocínio, Leucipo e Demócrito concluem que o mundo é dualista e com isso se pode criar inúmeras combinações dos átomos e, portanto, a luz se tornaria real, por não carecer do critério arcaico da corporalidade e a treva se tornaria irreal, na medida em que é a ausência da luz.

Para Popper essa inversão atomística é que veio proporcionar, posteriormente, a física teórica e a matemática e, nessa medida, isso só se tornou possível, pela irrestrita aplicação da então “absurda” teoria de Parmênides.

Popper sustenta que a teoria do método axiomático dedutivo de Parmênides, ao ser modificada por Leucipo e Demócrito, criou o método hipotético dedutivo, que se inseriu na prática metodológica científica e, portanto, defende Popper, a teoria anti sensualista parmenidiana pertence à filosofia da natureza jônica e à ciência especulativa.

Assim sendo, o poema de Parmênides é vital para a História da Ciência e com sua interpretação à maneira popperiana, deixa de ser mal interpretado e misterioso, para se tornar um lúcido, maravilhoso e compreensível poema de importância histórica para a Ciência.

Portanto, Popper insere a discussão sobre a possibilidade de se realizar uma emenda ao poema de Parmênides, de maneira a fundamentar a vinculação entre as duas partes (1 e 2).

Para Guthrie, segundo Popper (2002a, p. 93), em seu *History of Greek Philosophy*, de 1965, v. 2, p. 4, o problema central da interpretação do poema de Parmênides foca-se em que, enquanto a deusa afirma que a Parte 1 é verdadeira, na Parte 2 ela afirma ser esta provida de nenhuma confiança ou, ainda, nenhuma certeza verdadeira haver. O que, segundo o epistemólogo, ainda possibilitaria a discussão sobre

---

83 *There is movement.*  
*We know this from experience.*  
*Thus: The world is **not** full;*  
*there **is** empty space.*  
*The nothing, the void, does exist.*  
*Thus: The world consists of the existing,*  
*of the hard and full **and** of the void:*  
*Thus: The world consists of '**atoms and the void**'.*

o poema tender a considerar a Parte 2 como uma descrição do mundo da aparência.

No entanto, a versão do texto de Parmênides feita por Popper proporciona mais do que o caráter incerto ou hipotético da Parte 2, afirma que as *doxai* (opiniões) da Parte 2 são falsas e até fraudulentas.

Para Popper isso é um ponto interpretativo crucial, tanto para ele quanto para Guthrie, tendo em vista por quê motivo a deusa se preocupa em relatar as brilhantes, falsas e fraudulentas teorias do mundo da aparência?

Para Popper, a compreensão dessa relação se vincula à interpretação dada pela tradição em história da filosofia à palavra helênica *apatelon* (fraudulento ou enganador), conforme se verifica no fragmento B8: 52, como se vê em Santoro (2008, p. 29-30):

52. de mortais, ouvindo o mundo enganoso de minhas palavras.

Ora, segundo Popper, a tradição costuma interpretá-la em acordo com a Parte 2, isto é, como se referindo ao mundo ilusório, o Caminho da Opinião, no entanto, Popper assevera que *apatelon* não infere incerteza ou indemonstrabilidade, mas implicaria a noção de conjecturas e que estas, possivelmente, sejam conjecturas verdadeiras, que foram aplicadas por Parmênides em suas importantes descobertas astronômicas.

De fato, em análise ao verbete em Isidro-Pereira (1990, p. 65), observa-se que os sentidos atribuídos pelo dicionarista se relacionam às noções de “enganador” e de “mentiroso” e não de “algo incerto” ou “indemonstrável”. Nesse sentido, concorda-se com Popper (2002a, p. 94), no que respeita à crítica que faz à interpretação dada pela tradição filosófica e por Guthrie.

Popper (2002a, p. 94) afirma, ainda, que se esse sentido tradicional for substituído, ou a própria palavra por outra, verifica-se a possibilidade de se compreender as relações existentes entre as Partes 1 e 2 do poema e “(...) faria um texto aberto a uma interpretação da realidade e da aparência (...) estritamente análogo ao de Kant”<sup>84</sup>.

Para tal empreitada, Popper sugere substituir a palavra *apatelon* por uma algo semelhante, a saber: *apateton* (inexplorado, não trilhado, não percorrido, muito novo, inabitual). Da qual se infere que a teoria conjectural de Parmênides seria nova. No entanto, Popper informa que essa palavra não existia à época do filósofo eleata, o que inviabilizaria a sua hipótese interpretativo histórica.

84 (...) *it would make the text open to an interpretation of reality and appearance (...) indeed, closely analogous to Kant.*

Se possível fosse a substituição, Popper informa que se eliminaria o segundo problema, decorrente da interpretação de Burnet (o inaceitável anacronismo de Parmênides), e resolveria o estabelecido por Guthrie (a Parte 2 descreveria o mundo da aparência, da conjectura humana ou da opinião). O deste helenista estaria condizente com a proposta de solução do primeiro problema de Popper, mas mataria o segundo problema e algumas de suas soluções.

Para se furtar a tal dilema historiográfico, Popper (2002a, p. 94) afirma que em ambos os casos se pode concordar com Simplício, a respeito da Parte 1, isto é, que se trataria de “(...) um relato da palavra inteligível” e a Parte 2 “como uma descrição do sensível (...)”.<sup>85</sup> Que não consegue livrar-se da crítica de Burnet quanto ao anacronismo da tese parmenidiana.

Ora, vir a tentar compreender as relações existentes entre as Partes 1 e 2 é muito importante para explicar as razões que levam a deusa a afirmar que o mundo real é como a verdade e depois assinalar os cuidados contra as opiniões humanas sobre a aparência, descrevendo esta amplamente.

Nessa perspectiva, Popper afirma que o poema condiz com a tradição da sabedoria helênica, que afirmava ser acessível apenas aos deuses a Verdade, enquanto aos mortais cabe apenas conjecturas, opiniões e adivinhações. Isso implica em dizer que Parmênides se vincula à tradição filosófica que afirma a falibilidade dos saberes humanos.

Segundo Popper (2002a, p. 97), essa tradição segue o rastro que se inicia com “Homero, Hesíodo, Heráclito (B82, 83), Alcmeon (B1) até Xenófanos (B18)”. O que chamaria a tenção de Popper em Parmênides, enquanto inovação, seria a identificação que o filósofo faz do conhecimento divino da realidade ser racional e nessa medida, verdadeiro. Já as opiniões humanas da aparência, por se fundarem e se desenvolverem nas sensações se tornam totalmente enganosas, falsas.

Até então, desde as primeiras reflexões racionais levadas a efeito na escola de Mileto, percebe-se, ao longo dessa pesquisa, que a razão se decalca do mito aos poucos, por meio das recursivas revisões críticas das teses mito-poéticas da tradição da sabedoria helênica anterior; ganhando, aos poucos, substância e cabedal exclusivamente racional, através do método pedagógico instituído por Tales e adotado por seus sucessores.

---

85 (...) *'as anaccount of the intelligible word'* (...) *'as a description of the sensible'* (...).

Nessa medida, os homens sabiam que a razão trazia vantagens tanto expressivas (por ser em prosa), quanto teóricas, dado a clareza e demonstrabilidade regidos pela coerência ao princípio da conceptibilidade arcaica, definindo o real enquanto conceptível, isto é, pertinência entre o experienciado e seu ideato. Desde que dotado de corporalidade. Em nenhum momento se observa qualquer crítica aos saberes decorrentes dos sentidos nos pensadores anteriores a Parmênides.

Talvez, em certa medida, em Heráclito, quando preconiza a necessidade de aproximação ao *Logos* durante a vigília, para que não venha a agir como se estivesse morto estando vivo ou, ainda, dormindo quando se está acordado.

Mas o fato é que embora reconhecidamente dado como enganoso, conjectural, os saberes decorrentes dos sentidos não eram incompatibilizados enquanto reais, verdadeiros ou autênticos. Só se sabia que não eram a realidade verdadeira, que era acessível apenas aos deuses.

Quando Parmênides estabelece a relação de necessidade teórica e a demonstra através de sua Via da Verdade, compondo as inter relações entre o saber divino-razão-verdade-realidade e o humano-conjecturas sensoriais-ilusão-falso rompe com a tecitura tradicional dualista, que defendia, mesmo implicitamente, a crença de que havia uma realidade por detrás das aparências, unificando os dois campos existenciais.

Isto é, o divino e o humano, enquanto mundo real, cuja a existência humana é vitimada pelos efeitos de linguagem a categorizarem padrões de realidade virtualmente ilusórias. Construindo na e pela linguagem racional, uma ponte, um viés passível de ser atingível através e na Via da Verdade, para acessar a realidade divina ou, ainda, algo do que se pode apreender dela.

Tal atitude, por parte de Parmênides indica, em si, que o mundo dos deuses é totalmente diferente do dos humanos. Primeiro porque os deuses tem acesso direto à realidade e a conhecem, sendo os portadores de uma compreensão mais ajustada a respeito da Verdade *kosmica*.

Os homens, em contrapartida, vitimados pelos amálgamas sensoriais, constituem-se na e pela linguagem, de modo a categorizarem os parâmetros através dos quais instanciam a interpretação dos estímulos sensoriais e, reforçadas por estes, essas categorias permitem à humanidade engolfar-se em suas teias conjecturas sobre a realidade.

Ou, a partir da Via da Verdade, distinguir na medida do possível, os efeitos

sensoriais da realidade em si e acessar, mesmo que obliquamente, a Verdade divina, senão, a verossimilhança a seu respeito.

Argumentando em favor da razão, como linguagem que depura os efeitos sensoriais que a compõe e oblitera/ liberta dos sentidos, Parmênides descreve uma realidade que é pura virtualidade para o homem comum, um jogo de luz e sombras, o brincar dos opostos.

No entanto, ao proceder assim, Popper (2002a, p. 98) afirma que Parmênides não é um ontologista, mas um físico à semelhança dos jônios, de Pitágoras, por exemplo, pois em realidade ele realiza uma cosmologia em que a pedra de toque para com a tradição filosófica de então é o elemento real oculto por de trás do mundo das Opiniões.

Com isso, Popper põe a seguinte questão: “Por que Parmênides (ou a deusa) acrescentou uma segunda parte fragmentária, uma cosmologia em linhas mais ou menos tradicional, à descrição absolutamente nova da primeira parte da realidade, a qual, a deusa disse, é a única verdadeira?”<sup>86</sup>

Em resposta a essa questão, Popper (2002a, p. 98) planifica os fatos historicamente reconhecidos como verazes: a) Parmênides efetivamente escreveu seu poema e neste se encontram verdadeiramente duas partes, a Via da Verdade e o Caminho da Opinião; b) ambas são cosmologias; c) a primeira é dita verdadeira e a segunda é falsa e crível pelos homens; d) enquanto crível pelos homens, o Caminho das Conjecturas lhes aparece como verdadeiro e, portanto, é inegável que o filósofo distinguiu um mundo da verdade de um mundo da aparência, tal qual se vê nas filosofias de Kant e de Schopenhauer.

Ora, segundo Burnet *apud* Popper (2002a, p. 98) isso é paradoxal e inaceitável, com o que Popper concorda. É paradoxal, na medida em que se caracteriza como uma proposta anacrônica, pois em última análise está a distinguir “a coisa em si do fenômeno”. O que, segundo o epistemólogo seria inviável antes de Platão e mais precisamente, “(...) quase impossível antes de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley ou Hume. (...)”.

No entanto, embora concorde com Burnet, Popper acredita que esse posicionamento em nada acrescenta à discussão sobre Parmênides. E Burnet não pode

---

86 *Why does Parmenides (or the goddess) add a fragmentary second part, a cosmology on more or less traditional lines, to the first part's utterly novel description of reality, which, the goddess says, is the only true one?*

negar que foi Parmênides (ou a deusa) o verdadeiro autor dessa cosmologia. Logo, atribuir-lhe anacronismo é totalmente inócua à investigação.

Forçoso é, em se refletindo sobre o poema do eleata sob a interpretação popperiana, que há coerência em distinguir o mundo verdadeiro de um das opiniões, tendo em vista que o homem linguística e semioticamente se constitui sensorialmente em seus primeiros anos de vida e é inserido em uma realidade construída social e historicamente falando, em torno de símbolos que instanciam as experiências individuais e coletivas. Na tentativa de estabelecerem-se conhecimentos verdadeiros a respeito dos acontecimentos naturais e cotidianos.

No entanto, tudo isso não passa de vera conjectura metafórica em processo de modelagem do emocional e sensorialmente detectável, para a elaboração de um construto coletivamente considerado como válido e aceitável. Não sendo, necessariamente, a verdade como ela é.

Nesse momento da investigação identifica-se, perfeitamente, o ponto de toque entre o filósofo eleata e o pensamento popperiano, no que tange a sua teoria do conhecimento e aos critérios pela busca da verdade, enquanto ideia reguladora na e pela linguagem, aperfeiçoável constante e infinitamente. Atingível apenas pela reflexão revisionista crítica e falseabilizante, exercida através do *elencho* parmenidiano.

Portanto, a despeito da crítica de Burnet, Parmênides, para Popper é um excelente cosmologista e cientista, por antever a existência de uma virtualidade construtiva decorrente da e na linguagem humana. Estabelecendo um mundo conjectural, que tem como base elementar o mundo real, acessível aos homens através do Caminho da Verdade e privilégio exclusivo dos deuses.

Com isso Popper não descredencia ou inviabiliza da hipótese de Burnet quanto a Parmênides, na segunda parte do poema dirigir seu ataque a algum(uns) oponentes teóricos. Mas isso, segundo Popper, levaria a discussão para outro campo.

Não é impossível que Plutarco, em que Popper sustenta a sua hipótese, esteja errado ao defender que a segunda parte do poema de Parmênides se refere a um complemento da primeira parte para sustentar a validade desta.

A questão da relação entre as duas partes do poema contém o problema do anacronismo (Burnet), mas implica mais especificamente a questão do por quê a deusa teria adicionado a segunda parte, destacando que ela é equívoca?

Fundado em Guthrie *apud* Popper (2002a, p. 100), este questiona a motivação da

deusa em manter uma cosmologia que é falsa, embora contendo brilhantes teorias?

Num primeiro momento, Popper informa que acreditava que Parmênides compartilhava da crença na Via das Opiniões, na qual realizou a maioria de suas descobertas astronômicas e que após converter-se ao Caminho da Verdade, os agregou no poema para demonstrar seu processo de conversão.

No entanto, o próprio Popper afirma que essa resposta é algo frágil para sustentar a explicação da interação entre as duas partes, sem contar que ressalta o problema do significado da palavra *apatelon* (enganador, traiçoeiro), do fragmento B28: 52 que, em síntese, possibilita a extração do problema central de Guthrie. Isto é, se substituída por *apateton* (não pisada, muito nova, não utilizada ou desusada). O que levaria os homens à possibilidade de acessarem o conhecimento divino, desde que percorram o Caminho da Verdade.

Para resolver o problema dos dois historiadores da filosofia, Popper (2002a, p. 100) expõe uma hipótese histórica que considera fundamental, a saber: “(...) que Parmênides, além de ser pitagórico, de preferência, estaria interessado em cosmologia, descobrindo que as fases da lua são um jogo de luz e sombra e que esta é um bem arredondado mundo estático.”<sup>87</sup>

Em uma análise superficial do que se depreende do testemunho de Diógenes Laércio e Sócion *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 249-250) que atestam sobre a vida de Parmênides, o filósofo eleata fora discípulo de Xenófanes e do pitagórico Amínias e que teria sido graças a este filósofo que Parmênides teria se dedicado à filosofia.

Nesse sentido, a hipótese histórica popperiana é razoável e aceitável, pois provavelmente, dado a influência de Amínias, Parmênides entregara-se à investigação astronômica e matemática do *kosmos*, em busca das harmonias musicais-matemáticas e, por conseguinte, teria realizado suas importantes descobertas astronômicas, tocado pelo filosofar pitagórico. Quando então se deparou com o pensamento de Heráclito à época da descoberta das fases da Lua.

Nessa perspectiva, a descoberta que fizera de que o movimento é uma ilusão, em afronta direta ao pensamento de Heráclito, impulsionara-o à compreensão e cuidado do que provém dos saberes sensoriais e o que estes podem dar a conhecer aos homens.

---

87 (...) *that Parmenides, deeply interested in cosmology, and possibly still himself a Pythagorean, discovered that the waxing and waning of the Moon was only an appearance, a delusion, and that the Moon was an unchanging wellrounded globe all the time.*

Logo os sentidos se mostraram instáveis, transitórios, amalgamados e, portanto, frágeis para poderem gerar algum conhecimento verdadeiro sobre a realidade.

Mas por intermédio da nova linguagem, em prosa, embora tenha tentado adequar sua revelação como tal, isto é, um presente divino aos mortais e, portanto, em hexâmetros, Parmênides demonstrou que a Via da Verdade (linguagem racional) era a única capaz de proporcionar ao homem algum caminho passível de se alcançar os saberes privados dos deuses.

Portanto, o movimento e seus derivados são ilusórios e apenas a razão, enquanto linguagem, dá acesso a algum conhecimento verdadeiro sobre a realidade.

No entanto, aqui o autor dessa dissertação põe a questão, tendo como referência tudo o que foi visto até o presente: em que medida se poderia afirmar que Parmênides, em sua proposta cosmológica, não foi profundamente heraclítico para rebater as teses deste?

Se a proposta histórica de Popper estiver correta, Parmênides construiu uma cosmologia que afirma que há uma realidade por detrás das aparências. Que são construídas na e pela linguagem humana, sendo esta alimentada e reforçada por retroalimentação por meio dos amálgamas dos afetos e perceptos provenientes dos sentidos.

Afirma Popper que Parmênides ao instituir seus dois Caminhos, mudou radicalmente a tradicional maneira jônica de se compor cosmologias, isto é, de que existem duas realidades e que a ilusória se funda exclusivamente na verdadeira.

O eleata afirma que as duas existem e são independentes, que ambas são elaboradas virtualmente na e pela linguagem, cabendo à linguagem racional (em prosa), o título de ser o Caminho da Verdade, por possibilitar ao homem nele experimentado, acesso ao conhecimento privado dos deuses, a respeito da Verdade sobre a realidade.

Ora, quando Heráclito, no Fr. 1, Sexto *adv. math.* VII, 132 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 194-194) afirma que “Os homens devem tentar compreender a coerência subjacente das coisas (...)” e que ela está expressa no *Logos* ou elemento de ordenação comum a todas elas”. Do que está falando Parmênides senão concordando com Heráclito quanto à utilização da razão para se acessar o *arche* do *kosmos*?

Ou ainda, a respeito da realidade do *kosmos*, quando o obscuro efésio enuncia através do Fr. 67, Hipólito, *Ref.* IX, 10, 8, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 197):

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.

Não se verifica em Parmênides, no poema, a relação a qual menciona Popper entre as duas partes, compondo não a realidade verdadeira, mas a *phýsis* do *kosmos*, para o comum dos mortais? E ainda, não condiz tal harmonia dos opostos, com os princípios pitagóricos da harmonia cósmica?

Quanto à dimensão verdadeira do *kosmos*, vê-se em Heráclito, por meio do fragmento 54 de Hipólito *Ref.* IX, 5 “Uma conexão invisível é mais poderosa que uma visível”, ou ainda, em Temístio, fr. 123, *Or.* 5, p. 69 D, “A verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar”, *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 198-199).

Não se percebe aí a tendência parmenidiana a buscar a dimensão da verdade, oculta às sensações humanas comuns, mas acessível ao usuário do *Logos* e, sobretudo, o caráter de invisibilidade, isto é, da obscura, pesada e sombria realidade que é corpórea, material e carente de luz, se constituindo como o pano de fundo sobre o qual os sentidos humanos, muito enganadores, constroem na e pela linguagem a virtualidade do que denominam de realidade, plena do movimento, visível a todos?

Se adita ainda, a propensão parmenidiana à sabedoria estar fundada em Heráclito, conforme se vê no Fr. 32 de Clemente *Strom.* V, 115, 1, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 210): “A sabedoria consiste numa só coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através do tudo.”

Ora, o que é isso senão a clara afirmação de Parmênides, indicando que é ao homem possível atingir um conhecimento verdadeiro, privilégio dos deuses, a partir do momento que venha a aderir ao Caminho da Verdade (o *Logos*) e busque no “tudo” (Caminho da Verdade e das Opiniões), o que é o único existente e real, isto é, corpóreo, material e inteligível, isto é, a Treva (*Érebo*), em detrimento da Luz (*Dione*), material(?), incorpórea, ininteligível.

Finalmente, o que se vê em Heráclito, conforme o Fr. 26, visto em Clemente *Strom.* IV, 141, 2 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 213): “De noite, o homem acende uma luz para si próprio, ao extinguir-se-lhe a visão; em vida, está em contato com o que é morto, quando dorme, e com o que dorme, quando acordado”.

O que mais pode ser isso do que a concepção parmenidiana de que a noite (*Nyx*) esposa de *Érebo* (Escuridão, Treva), portanto, a realidade quando acessada pelo usuário

do *Logos* (razão), que vai ao mundo real e lá observa a verdade a respeito da realidade. Como um morto ou, por outra, como um *theos* (deus). Enquanto dorme, isto é, enquanto está vivo e presa dos efeitos sensoriais sobre a linguagem. No que esta lhe pode proporcionar sobre a realidade, isto é, conjecturas, opiniões, não consegue acessar a verdade sobre a realidade senão por meio da razão.

Portanto, o autor dessa dissertação propõe a conjectura, a par com a de Popper, que de fato Heráclito foi muito influente sobre o pensamento de Parmênides e de que a relação existente e defendida por Popper entre as Partes 1 e 2 do poema se justificam na medida em que se percebe o eleata como um cosmologista vinculado à tradição filosófica jônia. Em franco diálogo crítico entre o pensamento de Xenófanes, de Pitágoras e, sobretudo, de Heráclito.

É nessa medida que faz sentido o que Popper indica como que a realidade parmenidiana estar vinculada ao imutável e bem arredondado bloco inerte de matéria (Lua-*Selene* e Terra-*Gaia*) e, por isso mesmo, à realidade corpórea, material, pesada e escura, inteligível, racional e, portanto, verdadeira. Enquanto a realidade virtual e falsa produzida pelo efeito da Luz (*Dione*), material(?), incorpórea, diáfana, luminosa, ininteligível, sensorial, logo, enganadora, falsa.

Nessa medida, conforme afirma Popper (2002a, p. 101), as duas partes do poema compõem um todo fenomênico em que a realidade única é a Escuridão, que serve como que uma espécie de tela na qual a mente humana, composta na e pela linguagem e retroalimentada constante e infinitamente pelas dados sensoriais, projeta uma realidade virtual na qual vive, se compraz e existe.

Iludindo-se linguisticamente através dos jogos de luz e sombra, que vitimam a mente úmida do homem comum, apartada do fogo do *Logos*.

Os sentidos, por sua vez, embora de maneira fragmentada, possibilitam àqueles homens que ouvem a razão e nela se detém a observar o todo (Parte 2), vislumbrar brechas no fluxo ilusório da virtualidade do real e adentram, por meio da linguagem racional, aos pórticos da realidade verdadeira, privilégio dos deuses (Parte 1). De onde se justifica o proêmio do poema, com a viagem de Parmênides sendo conduzido pela deusa.

Popper (2002a, p. 111) afirma que talvez a compreensão do poema de Parmênides e suas particularidades sejam impossíveis de serem atingidas.

Aderido aos debates de sua época e imerso na cultura a qual pertencia. Escreve

sua filosofia em versos, a semelhança de seu mestre Xenófanes e os versos em hexâmetros, tentando se aproximar dos de Homero e de Hesíodo.

Recebe a revelação de seu conteúdo através da deusa *Dike* (Justiça). Esta, tal qual as *Musai* de Hesíodo, o advertem de que suas palavras podem revelar a verdade e/ou serem muito enganadoras e, para tanto, estabelece após a introdução, a divisão em duas partes. A primeira falando da Via da Verdade. A segunda, da Via das Conjecturas humanas.

Desse poema verifica-se uma visão *kosmica* em que há um dualismo virtual, a partir da vivência dos deuses, que acessam e possuem o privilégio de conhecer a verdade que, em si, nada mais é do que a Escuridão (*Érebo*), um dos deuses primordiais da teogonia helênica. Cujas características são: ser material (como qualquer coisa no cosmo helênico), corpóreo, isto é, provido de limites bem claros e, portanto, delimitados, inteligível, imutável, imóvel, pleno, racional, sempiterno e, por conseguinte, a realidade verdadeira.

Já a contrapartida, a *phýsis*, que emerge do *kosmos* acima enunciado, surge como um efeito do amálgama sensorial dos homens, que social, cultural e historicamente elaboram a linguagem através da qual constroem sua dinâmica semiotizante, enquanto viés interpretativo dos estímulos sensoriais para a representação de tudo o que lhes assoma ao entendimento.

Para tanto, a *phýsis* parmenidiana, campo vivencial e experiencial do comum dos homens é o campo em que na e pela linguagem o homem tocado pelos estímulos da Escuridão, em contraste entre esta e a *phýsis* em que se encontra, tomados por *Dione* (Luz), acordam e compreendem essa realidade como a luminosa realidade atestável através dos sentidos.

Portanto, nessa perspectiva, o poema informa que a luz é o âmbito do falso, do ilusório, do enganador, por vincular-se à concepção arcaica às manifestações da materialidade, da incorporeidade, da ininteligibilidade, do fluxo, do móvel, do inter espaço entre os elementos que habitam tal realidade. É irracional e, por conseguinte, a realidade composta pelas conjecturas humanas. Logo, falsas, moventes, provisórias, instáveis, mutáveis por natureza. (A *phýsis* de Heráclito, em suma).

A cosmologia de Parmênides é completamente diversa das que lhe antecederam. Tal diferença se verifica através da proposta da Via da Opinião, coisa jamais elucubrada, embora subentendida em seus bojos.

Já a Via da Verdade é o vínculo de continuidade com as teorias cosmológicas anteriores, que permite a Popper afirmar que o filósofo eleata não era um ontologista, mas um cosmologista.

A oposição consciente, sustentada pelo filósofo eleata, entre a realidade oculta na aparência e distinta desta, sendo-lhe superior, foi fato inédito até aquele momento. A busca por um *arche* é um vínculo teórico e histórico que liga Parmênides à tradição da sabedoria filosófica que lhe antecede.

No entanto, da maneira que foi posta, mostra-se extremamente radical, na medida em que fende a concepção cotidiana de realidade e denuncia os efeitos de linguagem, fundados nos afetos e perceptos sensoriais, como as cadeias que impedem os homens de alçarem suas mentes à Verdade.

No entanto, na medida em que a realidade virtual gerada e gerida linguisticamente no princípio da realidade das sensações se torna inócua, pois não tem realidade efetiva, não tem *ser*, portanto, é uma falsa apreensão da realidade que em si é inexistente.

É apenas corolário daqueles que se engabelam nas teias conceituais provocadas pelo erro epistemológico humano de atribuir existência à coisas incorpóreas. Logo, a realidade é una, isto é, o Caminho da Verdade.

Nesse sentido, para Popper (2002a, p. 114), Parmênides não foi um ontologista, mas um cosmologista. Pois o que era seu interesse não era a investigação em torno do problema do *Ser*, mas em torno de explicar se seria ou não possível o movimento defendido por Heráclito. E isso não é ontologia, mas cosmologia.

Ou o *kosmos* é um processo em movimento (Heráclito) ou um bloco estático (Parmênides). Portanto, não se trata de um debate em torno do valor, sentido ou significado da cópula “é”, mas uma investigação em torno dos materiais, estrutura e dinâmica (se há) do *kosmos* e da *phýsis*.

Para Popper (2002a, p. 114), Parmênides partiu de um argumento ontológico, enquanto instrumento teórico, para estabelecer sua tese de que suas descobertas astronômicas podiam ser generalizadas ao *kosmos*, de tal modo que explicasse a questão do movimento.

Para Charles Kahn *apud* Popper (2002a, p. 114), Parmênides acreditava que sua filosofia ensinava uma nova teoria do conhecimento, alegando que ela era uma espécie de método para se atingir a Verdade. Para Popper, tal pretensão se evidencia no poema,

na medida em que o termo helênico “*hodos*” (caminho) aparece nove vezes.

No entanto, isso não impediu que Parmênides fosse menos crítico do que seu mestre, Xenófanes, no tocante a sua teoria da Verdade, que segundo Popper apresenta caráter mais dogmático propriamente dito do que crítico.

Partindo da proposta popperiana de que a segunda parte do seu poema, Parmênides trata da sua cosmologia, tal qual a vivenciara durante suas descobertas astronômicas e o impacto do pensamento heraclítico sobre suas convicções, verifica-se que o eleata foi levado da cosmologia à teoria do conhecimento, para investigar as bases fundamentais das possibilidades de se acessar a realidade e como se dá o saber dos mortais diante do divino.

Mas a questão implícita nessa declaração é que Popper (2002a, p. 116) propõe: “(...) como foi que a busca do caminho do conhecimento levou Parmênides a sua estranha teoria do bloco universal imóvel?”<sup>88</sup>

Para Popper, o primeiro momento que levou o eleata a tal conclusão foi o estabelecimento da distinção entre um conhecimento não falso e um decorrente da opinião. Nesse momento, Parmênides compreendeu, a par da tradição da sabedoria e filosofia jônia, que há uma vera distinção entre a realidade invariavelmente verdadeira e aquela que é construída e percebida pelos humanos.

Tal convicção conduz à teoria de que, dentre essas realidades, o que importa é aquela que é invariável, imutável, fixa, portanto, verdadeira por ser apanágio dos deuses.

A dos homens é um mero lapso da divina e sem garantia alguma de ser veraz. Sobretudo, em se considerando que é constituída na e pela linguagem humana, formada e formatada através das experiências sensoriais, em especial, e predominantemente, pelo sentido da visão.

Não necessariamente a visão sensorial, mas também a intelectual, uma vez que a teoria do conhecimento arcaica funda-se na conceptibilidade para estabelecer o critério de verdade quanto a tudo. Logo, a “visão mental” é um tipo específico e especial de sentido em uma cultura predominantemente oral, que fundava o núcleo de sua teoria do conhecimento na relação de pertinência entre o detectado e a imagética que dele se tinha.

---

88 “(...) *How did the search for the way to knowledge lead Parmenides to his strange theory of the motionless block universe?*”

Ora diante disso, não se pode falar em conhecimento se a verdade é mero acidente em sua fenomenologia, variando a todo o instante, dependendo do que se fala, quem fala e como se expressa. Nessa perspectiva, baseado no pensamento xenofaniano, Parmênides, para Popper teria concluído que os homens nada conhecem, senão as conjecturas que devém da linguagem, embebidas nos afetos e perceptos sensoriais, muito enganadores.

No entanto, desde que o homem se detenha em desconfiar de suas impressões sensoriais e fixe-se no *logos* (heraclítico), enquanto caudal que permeia e embebe a experiência humana na e pela linguagem, torna-se possível realizar a viagem que é conduzida pela deusa *Dike* (Justiça) e entrar em colóquio com os deuses. Vislumbrando-lhes a realidade perene e o configurar da realidade verdadeira pelo Caminho da Verdade, isto é, a linguagem racional.

Esta exige que qualquer saber, sobre qualquer assunto só seja credenciado como veraz através da justificação e comprovação argumentativa racional, de tal maneira que esse conhecimento seja absolutamente verdadeiro e necessário.

Ora, a partir do momento que Parmênides, em seu Caminho da Verdade, exige que para que este se dê, se utilize de premissas absolutamente certas para que haja a prova do raciocínio e se construa a confiabilidade deste, Popper (2002a, p. 117) afirma que tais quesitos estabelecem, na trilha indicada por Xenófanés, o segundo passo do raciocínio parmenidiano para chegar a sua doutrina, isto é, o eleata identificou a Verdade com a verdade demonstrável.

Segundo Popper, esse procedimento já havia sido sugerido por Xenófanés, quando afirmou que mesmo sem o saber, os homens podem estar falando sobre a Verdade, mas que jamais seria possível certificar-se dela. A partir de então, a verdade pode ser atingível e demonstrável a partir de premissas certas e verdadeiras.

Sendo assim, prossegue Popper, o terceiro passo de Parmênides seria a distinção entre o conhecimento verdadeiro demonstrável e o pseudo conhecimento. Tal distinção, afirma o epistemólogo, estabelece a tendência “racionalista” ou ainda, “intelectualista” de Parmênides, conduzindo-o, necessariamente à negação do empirismo, uma vez que se trata de uma maneira de se acreditar alcançar algum conhecimento construído sobre informações enganosas e verdadeiramente ilusórias, em última análise.

E são falsos os saberes que emergem da empiria, não por deliberação ou capricho do filósofo, mas por força do argumento, pois se todos os fenômenos

sensoriais decorrem do reforço que os sentidos aplicam à vivência empírica de relacionamento dos sentidos corporais com a natureza, compondo, linguisticamente teorias que alimentam na e pela linguagem, modos modeladores de realidade virtualizadas.

Em especial, através do sentido da visão sensorial e intelectual, (as técnicas inerentes à cultura da oralidade), e a Luz (*Dione*), não existem, enquanto incorporealidade, tanto quanto o movimento, que se opõem a Escuridão (*Érebo*). Logo, tudo o que provém da primeira é ilusório, falso e ludibriador. Portanto, não demonstrável.

Nesse sentido, informa Popper, (2002a, p. 117), buscar um método que demonstrasse o conhecimento verdadeiro tornou-se a meta filosófica da época, em especial a de Parmênides, por se tratar, literalmente, da necessidade de se estabelecer um método da prova.

Para Kahn *apud* Popper (2002a, p 117), para se conhecer algo faz-se necessário que se pretenda conhecer algo que seja verdadeiro, real e não ilusões. É a partir de Parmênides que se verifica a criação da tradição que sugere que todo o conhecimento que é digno de ser investigado filosoficamente é um conhecimento verdadeiro. Que seja verdadeiramente existente, real. O que leva à questão proposta por Popper, a saber: “(...) O que podemos provar, por meio da razão, sobre esta coisa que pode ser conhecida e deve, portanto, necessariamente existir?”<sup>89</sup>

Essa questão de per si é dúbia, pois ao defensor do racionalismo ao modo parmenidiano se evidencia, com base em toda essa pesquisa, que o filósofo eleata se dirigia a uma concepção cultural específica na história, decorrente de um fenômeno social, cognitivo e linguístico inerentes aos acontecimentos que se deram na Hélade, que já se encontravam em transição tecnológica da oralidade para a escrita e as técnicas mentais de uma e de outra em litígio.

Se for vista sob o enfoque de um Leucipo ou Demócrito, fiéis discípulos de Parmênides, conforme atesta Popper (2002a), verifica-se a criação da ciência teórica moderna, o que se dá, segundo o epistemólogo, ao negarem passo a passo a argumentação de Parmênides sobre o que existe e é verdadeiro.

Fica evidente que para se compreender os pré-socráticos e, em especial,

---

89 (...) *What can we prove, by reason, about this thing that can be know, and must therefore necessarily exist?*

Parmênides, faz-se necessária uma reconstrução historiográfica para que o estudante possa adentrar ao âmago do que estava em jogo.

Daí a importância da metodologia da História Psicológica, das Ideias e das Mentalidades que Popper (provavelmente sem o saber) empreendeu e que nessa pesquisa se acentua, a fim de se tornar inteligível ao leitor as questões com o mínimo de anacronia possível.

Expõe Popper (2002a, p. 118) que as teorias do *kosmos* bloco e a cosmologia parmenidiana são necessariamente derivadas de sua teoria do conhecimento verdadeiro. Dessa teoria, Popper estuda o que considera dois dogmas e que crê estarem presentes no pensamento de Platão e, por conseguinte, em quase toda a História da Filosofia posterior a este, a saber: a) a identificação da Verdade com a verdade segura e demonstrável e b) a doutrina de que assim como a realidade verdadeira e imutável é um conhecimento autêntico, a aparência, a mudança é uma conjectura ou opinião.

Para Popper (2002a, p. 118), ambas são falsas, pois a) seria uma regressão ao que foi conquistado por Xenófanes a respeito e inserida na episteme de Platão, Aristóteles e de Brouwer, que a contar pelas tradições filosófica e científica dos dois primeiros pensadores perpetuou-se um erro em mais de 90% das teorias científicas atuais.

Já em b), Popper acredita justamente no contrário, isto é, que é possível se aproximar da realidade verdadeira no mundo da aparência pelo método da *doxa* (opinião, conjectura), por meio de suposições, hipóteses e utilizando-se do criticismo com o método da refutação. Portanto, para Popper, ambas as doutrinas parmenidianas são equívocas e falsas.

No entanto, Parmênides tem um papel especial no pensamento popperiano, por ter sido um cientista extraordinário, segundo o filósofo. Suas descobertas estão presentes nos campos da Astronomia, Física, Química e da Matemática Moderna. Inventou o método dedutivo e de maneira indireta o método hipotético-dedutivo, acertou no que diz respeito a que o invariável ou invariante pode ser usado como ponto de partida em uma explicação.

Parmênides em suas teses, para Popper, possibilitou a criação do que hoje se chama “teoria da continuidade da matéria”, criando uma escola cosmológica e física que até ao presente rivaliza com a escola atomística, na teoria da matéria e que é extremamente frutífera para a solução da estrutura da matéria até às reflexões de

Schrödinger e da teoria do campo em Física Quântica.

Nesse sentido, se finaliza esse capítulo com a afirmação de Popper (2002a, p. 120) que Parmênides é uma referência para a Filosofia, enquanto cosmologista e para a Ciência, enquanto astrônomo e teórico da matéria, sendo o pai da teoria da continuidade da matéria e avô da teoria atômica da matéria.

## CONCLUSÕES

Chegado a esse estágio da pesquisa, constata-se que Popper teve nos pré-socráticos os elementos de base para a formulação de sua proposta epistemológica, pautando-se, especificamente, nas teses e comportamento filosófico de Tales e Anaximandro de Mileto, de Xenófanés de Cólofon, de Heráclito de Éfeso e, sobretudo, em Parmênides de Eleia.

Conforme declara por diversas partes da obra em análise (2002a), Popper tem em outros filósofos e cientistas clássicos, modernos e contemporâneos, apropriações teóricas que fez, em especial, ao longo de suas inumeráveis revisões e adaptações, que atravessaram a sua existência, para cumprir o programa epistemológico ao qual se propôs e tratar as questões nas quais se deteve.

No entanto, pode-se, agora, assegurar que predominantemente o que se denominará de “núcleo duro” de suas teses e procedimento epistemológico se esteia no pensamento pré-socrático da equipe de pensadores acima referida.

Esse livro de Popper (2002a), trata das principais teses as quais o pensamento popperiano se ateu ao longo de toda a sua vida e se relaciona fortemente às questões inerentes à Física, à Epistemologia e à Filosofia Contemporâneas. Tanto quanto insere uma noção de conjunto de suas teses, de tal maneira que sugere uma verdadeira cosmologia popperiana, enquanto projeto de trabalho.

Mais do que um mero curioso, Popper demonstrou tato e trato nas polêmicas historiográfico-filológicas interpretativas tradicionais, a respeito dos pensadores que se propôs estudar para compor sua hipótese de trabalho. Discutiu opções interpretativas que se mostram interessantes, enquanto conjecturas resolutivas das aporias em que o campo da História da Filosofia Antiga se mantém até o presente.

Nesse sentido, percebe-se que a obra em análise (2002a) é um mapeamento proposital de Popper quanto ao itinerário teórico no qual elaborou sua filosofia, de maneira a impressionar o investigador, com a remissão que faz a uma parcela dos saberes filosóficos pouco valorizada hoje, que é o pensamento pré-socrático. Além disso faz a demonstração que este não é um artefato do museu racional e científico Ocidental,

mas se encontra no cerne dos principais debates investigativos de todos os campos dos saberes, compreendidos enquanto científicos e filosóficos.

Do que se conclui a pesquisa confirmando-se a regressão do que a academia considera serem as bases teóricas sobre as quais Popper se ancora não mais estar exclusivamente sobre o pensamento Moderno e Contemporâneo, mas, segundo o próprio filósofo (2002a), é no pensamento e atitude pré-socráticos, em especial, em Tales e Anaximandro de Mileto, Xenófanes de Cólofon, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia.

Popper (2002a) se propôs a compreender esses pensadores, utilizando-se da metodologia da História Psicológica, das Ideias e das Mentalidades, adotando o recurso investigativo da análise do discurso, reconstituiu o modo de pensar contextualizado à época e, nesse sentido, foi possível a ele retomar às particularidades inerentes às teses constantes daquelas filosofias.

Durante toda a obra, Popper exercita a análise historiográfico-filosófica comparativa. Se aproxima das teses, faz sua leitura, discute com os especialistas do campo, elabora uma crítica e propõe conjecturas interpretativas alternativas. Seguindo-se do aprofundamento quanto à discussão contemporânea a respeito, em Filosofia e em Ciência, especialmente no campo da Física.

Nessa perspectiva, Popper afirma que para os pré-socráticos era impossível atingir qualquer conhecimento verdadeiro a respeito da realidade e, portanto, até a criação da Lógica e do método indutivo para se atingir um conhecimento verdadeiro, por Aristóteles, no século IV a. C, o impulso racional partia do patamar de que os saberes passíveis de serem atingíveis eram conjecturais.

De onde se verificou que Popper pretendeu restaurar a visão global que os helênicos tinham, no que denomina de “visão cosmológica” da realidade, encarando-a enquanto uma certa leitura do que é possível e passível ao homem conhecer, através da linguagem racional, compreendida como *logos*, em detrimento da adaptação romana e latina-cristã, posteriormente elaborada, de *ratio*.

*Logos*, o discurso racional mostra-se pleno de possibilidades interpretativas de se elaborar, dedutivamente, uma cosmologia que possibilita novas concepções em torno da realidade, tanto para a Filosofia quanto para a Ciência.

Decorrente da razão, no sentido de *ratio* e direcionada pela abordagem indutivista exclusiva quanto a *episteme* e, o conhecimento verdadeiro relativo à

realidade, à moda aristotélica, a *ratio* confina a criatividade dos saberes filosófico e científico, impossibilitando conjecturas inovadoras devido a suas características metodológicas, que se fecham quanto ao objeto, concedendo pouca liberdade e criatividade ao investigador.

Nesse sentido, problema filosófico gira em torno de três questões a serem refletidas, a saber: entender o mundo; entender a humanidade e entender o conhecimento que temos da gnosiologia. Tudo o mais seriam variações ou particularizações modais interpretativas destas questões.

Isso se justifica para Popper, a Ciência é objeto de interesse filosófico na medida em que se caracteriza como sendo cosmologia e, portanto, âmbito investigativo da teoria do conhecimento. Esta, em ambos os campos, infere a preocupação em torno da questão da mudança.

Diante de tais questões, verifica-se que Popper vincula-se à tradição mondolfiana de entender os helenos arcaicos e antigos, como ignorando parcialmente a existência e a influência de sua subjetividade na elaboração da experiência da realidade. Para o filósofo, a maneira como os gregos viam a realidade se distancia substancialmente da maneira contemporânea, determinada pelas atuações culturais judaico-cristã-muçulmana. De tal maneira que ignorar sua forma de categorizar a realidade é simplesmente não entender os problemas aos quais direcionavam seus questionamentos.

Nessa maneira especial de ver a si e o mundo no qual se encontra e que é parte integrada, constitutiva, o homem helênico extrai de sua tradição mitopoética cantada e dançada em verso, o modo discursivo racional, que emergiu das práticas sociais e políticas do exercício da cidadania, nas *polis*.

É nessa perspectiva que Popper defende a tese de que a linguagem é o elemento de mediatização e semiotização através do qual o homem elabora leituras da realidade e, nesse sentido, o acesso à verdade da realidade não passa de mera conjectura racional humana. A conjectura racional é impulsionada pela ideia reguladora da verdade, condicionando o sujeito do conhecimento, simultaneamente, a agir-sofrer os efeitos de linguagem, instanciados pelo que denomina de “Mundos 1, 2 e 3”.

A linguagem é um processo biológico evolutivo, emergente dos animais aos homens, concepção que se vincula à tradicional maneira através da qual os helênicos se categorizavam na e pela *phýsis*.

Dessa maneira, para Popper, os gregos ignoravam parcialmente a ação de sua subjetividade na elaboração da realidade e, assim agindo, viam o real de maneira objetiva, isto é, como algo que se dá de maneira invariável e tragicamente incontrolável pela vontade-intencionalidade humana de *per si*, e que devido a isso, se indistinguia de tal forma que tudo era um saber objetivo. O que leva Popper a ver nos helênicos um exemplo forte do que afirma quando indica que a subjetividade deve mais à objetividade do que esta àquela.

Diferentemente do que a tradição cartesiana inaugura no campo da Filosofia Moderna e da Mente, em sua visão dualista das substâncias pensante e extensa, Popper afirma que o conhecimento subjetivo nada mais é do que o conjunto de disposições e tendências que são alimentadas pelo conhecimento objetivo, que constrói as teias conceituais e teorias interpretativas que através das interações entre os três mundos, instituem a realidade possível e passível de ser atingida pelo homem.

O Mundo 2, em contato com o Mundo 1, introjeta por meio das experiências sensoriais os elementos que alimentam o Mundo 2 e lhe concede a possibilidade de representar tais experiências, conceitualmente, na e pela linguagem. Instaurando, assim, os filtros através dos quais a experiência perceptual do entendimento reprojeta-se sobre a experiência sensorial e a recategoriza constante e interativamente toda a experiência.

É nesse sentido que Popper se autodenomina como um “pluralista”. Tem-se como tal, devido às interações da experiência subjetivista-objetivista que o homem grego tinha da realidade, mantendo-se ignaro da atuação de sua subjetividade, enquanto tendência e potencialidade que, ao fazer emergir de si o Mundo 3, se retroalimentava, de modo a semiotizar as relações perceptuais para com o Mundo 1.

Quando Popper afirma a existência do que chama de Mundo 3, isto é, o que emerge da interação linguística entre os Mundos 1 e 2, como teorias, hipóteses, problemas e que tem para a teoria popperiana o caráter de realidade. Esta, na medida em que atua e modifica os Mundos 1 e 2, tanto quanto estes interagem com ela, é parte da vivência objetivista que o helênico arcaico possuía, em sua concepção de *phýsis* e de *kosmos*, enquanto totalidade harmônica do que existe, sensorial e espiritualmente.

O que permite compreender que Popper não distingue o mundo humano da totalidade existencial da natureza, resgatando, outrossim, a concepção grega de natureza enquanto organismo vivente, interativo.

Claro está que Popper não recupera a concepção divinizante do *kosmos* e da

*phýsis* helênica, mas a concebe de maneira ecológica, ao modo contemporâneo, isto é, como um bioma no qual o homem é mais um elemento importante no equilíbrio físico e biológico do todo.

Mesmo admitindo um papel relativamente importante ao método indutivo, em Ciência, em especial no tocante à confirmação dos procedimentos dedutivos, com base na falseabilidade das teorias, por meio de enunciados empíricos, Popper defende a tese de que a Filosofia e a Ciência apenas avançam na medida em que partem do procedimento dedutivo para a elaboração teórica e tentam, rigorosa e impiedosamente, falsear os enunciados básicos empiricamente.

No entanto, Popper afirma que os pré-socráticos não eram empiristas, não partiam da observação para a elaboração de teses indutivas sobre o mundo. Sua vivência cultural oral e as tecnologias comunicacionais decorrentes dos trezentos anos de oralidade, proporcionaram-lhes a habilidade de detectar os elementos do Mundo 3 como “empíricos”.

Tanto quando os dados sensoriais e, nesse sentido, a experiência enquanto método e procedimento de conhecimento não era valorizada, nem tampouco essencial, pois naturalmente a dedução era considerada metodologia suficiente para, com base no princípio de correspondência e razoabilidade, dar como válido determinado fato ou teoria.

De onde se fundamenta a vinculação entre as linguagens mitopoética, em verso, e sua ação contemplativa migrarem, através do revisionismo crítico talesiano, e a ação política, na *ágora*, para o modo discursivo racional, em prosa.

Isso sugere que segundo a tese popperiana, ao criarem a razão, os helênicos geraram na linguagem poética os elementos representativos da linguagem racional na e pela mitologia. Ao ser revista criticamente, emergiram, ato contínuo, os elementos pré racionais que já estavam latentes em toda a poesia grega pré-filosófica.

Dessa maneira, a concepção popperiana de que a Ciência e a Filosofia, elementos decorrentes da invenção e aperfeiçoamento revisionista crítico racionalista, ligam-se à tradição cosmogônica poética helena.

Formam uma espécie de continuidade linguística que constrói a percepção cosmológica a que Popper sugere ser ótima para dirimir as distinções entre os dois primeiros campos e para ampliar as possibilidades interpretativas de nossas teias conceituais sobre a realidade, aperfeiçoando-as constantemente, a maneira filosófica.

Tal abordagem leva à conclusão de que os pré-socráticos concebiam que a realidade se ocultava na aparência do que é ao homem possível compreender e interpretar. Popper vincula-se a essa tradição ao defender a tese de que o conhecimento que o homem possui sobre a realidade nada mais é do que um amálgama de conjecturas, que nos permitem antever algo desse real até serem aperfeiçoados ou eliminados como obsoletos.

Para Popper, o correspondente ao conceito de *psyché* (alma, mente) helênico é o Mundo 2, isto é, a mente humana e seus produtos. Nesse caso, a mente humana é o vértice-vórtice cognitivo-linguístico que semiotiza e instancia os estímulos causados pelos elementos do Mundo 1. Através de suas potencialidades, inclinações, gera o que o filósofo denomina de “conhecimento subjetivo”.

Este, por sua vez, em intenso processo de interatividade, gera representações que instanciam e semiotizam suas experiências através de teorias, hipóteses, arte, isto é, emerge desse processo o que Popper denomina de Mundo 3.

O terceiro Mundo de Popper, por sua vez, interagindo constante e dinamicamente com os outros dois, modifica-os e instaura novas percepções à alma (Mundo 2), de si, do Mundo 1 e do próprio Mundo 3.

### Tales de Mileto

Para o epistemólogo, Tales é o fundador não apenas da Filosofia, mas do modo discursivo racional. Inovou a pedagogia de sua época, instaurando a crítica e a investigação conjectural como base essencial de sua ação educativa, em especial, tendo como base a tradição poética de seu tempo.

Iniciador do procedimento de constante revisão crítica, tal método investigativo se tornou eficiente ferramenta racional de aperfeiçoamento das concepções poéticas e, posteriormente, se tornou a base comportamental filosófica e científica sem a qual não haveria progresso e inovação teóricos nesses campos.

Buscou a realidade existente oculta nas aparências, partindo do pressuposto tradicional de que ao homem não é possível obter um conhecimento verdadeiro sobre a realidade. Coisa acessível apenas aos deuses. Nesse sentido, instaurou a busca pelo princípio da realidade, sugerindo o elemento “água” como base.

A partir dos elementos míticos da tradição poética fundou as suas explicações sobre a sustentabilidade de *Gaia* (Terra), se apoiando na proposta de elemento que

escolhera, relacionando-a à função exercida pelo deus *Okeanos*. Instaurou a analogia do comportamento da Terra para com um pedaço de madeira, flutuando sobre a água, de onde teria vindo a primeira teoria geológica sobre os terremotos e da deriva dos continentes, posteriormente.

Tales fundou o primeiro espaço reflexivo, propositivo, revisionista, crítico e racionalista da história Ocidental, dando corpo, por meio de sua pedagogia, àquilo que veio a se configurar como um comportamento filosófico e científico elementar, ao estimular seu genro, Anaximandro, a criticá-lo, propor outra tentativa de explicação que superasse a dele.

É com base nessa inovação da tecnologia educacional da época que Tales incentivou a liberdade crítica e racionalista que caracteriza a Filosofia, rompendo com toda a tradição da sabedoria Oriental. No entanto, tal ruptura não significou, em hipótese alguma, a quebra da crença dos milésios na maneira tradicional de ver e viver na *phýsis*.

Isto é, mantiveram-se crentes na fé popular, contudo sob novas bases explicativas a saber, as decorrentes da visão racional.

Conclui-se que Popper se apropriou dos seguintes procedimentos e teorias de Tales, para compor sua epistemologia e filosofia: 1. a adoção do racionalismo, enquanto crença de acessibilidade e potencial explicativo linguístico sobre a realidade; 2. do criticismo, visível em seu princípio de falseabilidade de teorias e hipóteses científicas, partindo de proposições de base; 3. do ceticismo epistemológico (conjecturacionismo), enquanto postura epistemológica que parte do pressuposto de que na e pela linguagem, não é cabível ao homem apreender e compreender a realidade de *per si*; 4. a liberdade e o multiculturalismo, enquanto metas comportamental, social e teórica.

#### Anaximandro de Mileto

Quanto a Anaximandro, verificou-se que inovou o debate sobre o princípio da *phýsis*, introduzindo a ideia de *ápeiron*, isto é, “indefinido”, “infinito”, “ilimitado”.

Com isso foi o iniciador de uma tradição filosófica e física que se vê continuar nas figuras de Anaxímenes, Xenófanes, Heráclito, Aristarco, Hipásia de Alexandria, Copérnico, Kepler, Galileu e Newton.

A teoria de Anaximandro consagrou o uso da linguagem racional enquanto mídia investigativa, em detrimento da poesia tradicional. Dedicou-se aos estudos sobre

cosmogonia, cosmologia, meteorologia, origem da vida e foi precursor das ideias evolucionistas. Se utilizava da especulação dando pouca importância à empiria.

Tentou compreender os princípios que regem o *kosmos*, criticou a teoria talesiana da sustentabilidade de *Gaia* e foi mestre de Anaxímenes. Criou o conceito de *arche* (princípio) e concluiu que não poderia ser qualquer dos cinco elementos físicos tradicionais (terra, água, fogo, ar ou *aiter*), pois qualquer desses implicaria na anulação de seu oposto e/ ou correlato. Portanto, deveria ser qualquer coisa diferente deles.

Para Popper, Anaximandro estava preocupado em compreender a arquitetura do *kosmos*, a estrutura deste e os planos e os materiais de sua construção. Novamente se observa nesse milésio a concepção de uma realidade por trás das aparências, pois se na concepção talesiana a água é apresentada enquanto elemento, já sendo algo do gênero, do que se dizer de uma *arche*, que suplanta os elementos à época considerados os mais arquetípicos da *phýsis*?

Anaximandro identificou seu *ápeiron* com a concepção tradicional e poética de cunho homérico-hesíodica de “infinito” com “eterno”. Em sua revisão racionalista crítica do mito, chegou através dessa identificação a vincular o *ápeiron* à ideia de tempo e espaço, na figura mítica de *Chronos* (Tempo). Única divindade que tudo gera e consome efetivamente, segundo as cosmogonias vigentes.

Categorias essas que, segundo Mondolfo (1968, p. 63-68), eram bem compreendidas pelos helênicos arcaicos. Nesse sentido, o *ápeiron* é o Tempo, segundo a tradição hesíodica do mito das raças, portanto, infinito e, por isso, denominado pelo milésio como “divino”.

O *apeiron*, segundo Mondolfo é “o continente”, isto é, é externo e interpenetra o *kosmos* e a *phýsis*, tal qual é *Chronos*, vinculando a tese de Anaximandro à tradição poética de Hesíodo, Museu, Acusilau e ao orfismo, com suas teogonias ou cosmogonias.

Para Popper, Anaximandro não tinha a preocupação, no âmbito do *kosmos*, quanto à questão do movimento. Porque este é decorrente do conflito entre os contrários e, nesse sentido, pertence a *phýsis*, fixando-se em torno das mudanças qualitativas que decorriam das mudanças térmicas. Em síntese, para o milésio, estas implicavam a origem da vida.

Anaximandro foi o primeiro a propor a teoria da esfericidade da Terra ao afirmar que, na origem do mundo, o circundou uma esfera de fogo, a partir do *ápeiron*. À parte disso, Popper admira a Anaximandro, em especial no que toca a sua teoria da

sustentabilidade da Terra por equilíbrio dos demais componentes do *kosmos*.

Por se tratar de uma teoria não observacional, isto é, totalmente dedutiva, sua tese não apenas antecipa a de Newton quanto à interação a distância dos mundos, quanto à visão contemporânea de tempo em física, em contraposição a ainda predominante visão linear e creacionista judaico-cristã-muçulmana. Além disso, antecipa as reflexões de Einstein quanto à relatividade temporal e sua identificação com o espaço.

Quanto à questão a que Popper se atém, isto é, o problema do movimento, constatou-se que em Anaximandro, embora não explicitado, ocorre em dois níveis de seu *kosmos*. Neste, através do conflito entre os elementos opostos. Na *phýsis*, pelas modificações de temperatura reguladas pela Justiça e a Necessidade. Neste ponto, segundo o epistemólogo, o milésio também antecipou a teoria da conservação da matéria.

#### Xenófanes de Cólofon

Quanto a Xenófanes de Cólofon, Popper afirma que o poeta-filósofo é a terceira referência pré-socrática que constitui o corpo de sua própria filosofia. Considera-o como o verdadeiro “pai da História”, em detrimento de Heródoto, e o fundador do que chama de “o iluminismo grego”.

Contrário ao que afirma a tradição historiográfica filosófica, que indica Xenófanes como vinculado à escola eleata, para Popper ele pertence à escola milésia, sendo aluno de Anaximandro e colega de Heráclito.

Dessa maneira, Popper considera Xenófanes vinculado ao quadro teórico de Anaximandro, desenvolvendo um tipo de teologia racionalista.

Popper afirma, categoricamente, que as teses defendidas por Xenófanes são uma antecipação de sua teoria do conhecimento, em especial, quanto ao seu conjecturismo linguístico sobre a realidade, donde se verifica a importância do colofense para o epistemólogo.

Por profissão (rapsodo), Xenófanes vinculava-se ao que os especialistas denominam de “Mestre da Verdade” helênico e à *aletheia*. Instituições sociais que tinham um significado especial para o pensador colofense, pois enquanto “guardião da deusa Verdade”, se entretinha, muito amiúde com esta.

De tal maneira que, ao se envolver com a linguagem discursiva racional, no

movimento racionalista de Mileto, Xenófanes se apropriou das tecnologias mentais inerentes à escrita, em prosa, e mesmo mantendo-se na tradição poética, encetou a revisão crítica do objeto de seu ofício, isto é, Homero e Hesíodo, principalmente. Por conseguinte, as principais cosmogonias helênicas e a base educacional popular, tendo como referência a cosmologia anaximandriaca.

Nesse sentido, o *kosmos* é divino e, portanto, eterno. Com base nas teses de Anaximandro, Xenófanes reordenou sua concepção de *kosmos*. Portanto, ao fazer “teologia” o pensador fazia “física”.

Com tal atitude em relação a Homero e Hesíodo (dentre outros), o colofense, para Popper, iniciou o que este denomina de “crítica literária”, partindo das analogias de personagens cosmogônicos para um ensaio de equivalência cosmológica, tal qual fora iniciado por seu mestre, Anaximandro, ao transferir as propriedades de *Chronos* para o seu *ápeiron*.

No entanto, Xenófanes preferiu investigar duas partes específicas da *phýsis*, a saber, os mundos dos homens e dos deuses. Com essa abordagem, o pensador colofense desenvolveu o primeiro sistema ético-epistemológico da Filosofia e Ciência Ocidentais, além de ter criado a meteorologia e a geologia. Com tais preferências, aperfeiçoou a teoria da origem da vida e do homem de Anaximandro, em especial, do homem, afirmando-o composto de terra e água em sua *arche*.

Criticou as instituições sociais helênicas, principalmente a concepção antropomorfizada dos deuses e sua íntima relação com a psicologia humana, enquanto dimensões existenciais da *phýsis*.

O *ápeiron* de Anaximandro vinculava-se às propriedades do *aither*, um dos cinco elementos materiais básicos de algumas cosmologias gregas e tinha as seguintes características:

- a) fonte e ocaso de tudo o que existe no *kosmos*;
- b) infinito, isto é, sem começo e sem fim, ilimitado;
- c) eterno, por ser o próprio tempo, na concepção indo-europeia e helênica;
- d) tridimensional, uma vez que o tempo é representado pela esfera, contendo comprimento, largura e profundidade. Portanto, similar ao espaço;
- e) cíclico, pela própria definição de esfera, que se atrela a de circularidade e, segundo a tradição hesiódica, representado pelo mito das raças;
- f) ingênito, pois sem ser criado em dado momento é, em si, atemporal e,

portanto, sempiterno;

g) incorruptível, dado o exposto anteriormente;

h) “o continente”, por permear e perpassar o *kosmos*;

i) idêntico a si mesmo, pois como decorrência das mencionadas propriedades, mesmo sendo a fonte imóvel do movimento, por permear e perpassar o *kosmos*, jamais muda;

j) imortal, pois uma vez que jamais muda, não se consome;

k) fonte do movimento engendrador do *Kosmos*, pois em sendo material (*aiter*) e ser inerente a sua natureza, a imobilidade do conjunto em contraste equilibrante da mobilidade intrínseca a sua natureza, engendra os opostos elementares (terra, água, fogo e ar). Do embate destes gera-se a *phýsis*, com tudo o que isso significa.

Ora, se o *ápeiron*, que é divino, tem tais características, como poderiam os deuses da tradição homérico-hesiódica serem tão humanos?

Com essa crítica radical à tradição educacional e comportamental grega, Xenófanes possibilitou a tentativa de se controlar o processo educativo que se fazia na época, com a contratação de poetas, por parte de algumas cidades, para comporem, por escrito, versões mais dadas aos ideais políticos dos estados, orientadas pelo ideal de *sophrosýne*, em detrimento da habitual *hýbris* dos personagens homéricos.

Além desse feito, Popper indica Xenófanes como o primeiro a refletir sobre o potencial epistemológico e cognitivo humano, elaborando uma autocrítica aos conteúdos de sua fala sobre o *kosmos* e a *phýsis*, afirmando-as apenas como conjecturais, abrindo mão de seu papel social como “Mestre da Verdade”. A aplicando à moderação e reconhecimento das possibilidades humanas de vir apenas a tecerem conjecturas sobre a realidade, atingível, parcialmente pelos homens e totalmente pelos deuses.

Ao corrigir a visão tradicional mítica sobre os deuses, Xenófanes possibilitou a elaboração de sua cosmologia a partir do que viria a ser o divino. Após sua crítica revisionista, para Popper, Xenófanes se caracteriza como “o pai da epistemologia”.

Ao estabelecer que nenhum homem sabe verdadeiramente nada sobre a realidade e mesmo que estivesse enunciando a Verdade não o saberia, Xenófanes é antecessor teórico e criador efetivo da Epistemologia que Popper sustenta.

Quanto a sua cosmologia, Xenófanes parte da ideia de *arche*, enquanto *ápeiron* (*aither*), de Anaximandro, que o identificara, por sua vez, com as propriedades de

*Chronos*, de Hesíodo. De per si, seria um imóvel movente de tudo o que envolve e permeia, ocasionando o surgimento dos quatro elementos opostos (terra, água, ar e fogo – *pyr*).

De seus embates engendraram-se o firme *Úranos* (o Céu), suporte das estrelas fixas e dos jantes do Sol e da Lua, que circundam a Terra (*Gaia*), promovendo, descendente e simultaneamente a geração e consumação de tudo que toma existência na *phýsis*, em suas dimensões existenciais (reinos mineral, vegetal, animal – hominal [helênicos e bárbaros] -, o *Hades* e Olimpo) e, em especial, no âmbito dos fenômenos cotidianos. As alterações de temperatura através do vento constituem todas as mudanças cuja a interação auto equilibrante dos contrários, principalmente através do elemento água, gerou toda a vida animal, inclusive o homem.

Para Xenófanes, a divindade de sua cosmologia é una, isto é, não se diversifica, como se vê no panteão olímpico e nas demais deidades tradicionais. O pensador identifica seu deus com o *ápeiron* de Anaximandro. Sendo assim, a cosmologia xenofaniana se inicia com sua divindade e não, como era feito, por meio de um dos elementos.

Essa divindade em nada é semelhante corporal ou mentalmente aos humanos, imóvel, mas capaz de a tudo mover sem qualquer esforço, de tudo ouvir e ver, por envolver e permeiar tudo, produz-consume tudo o que há, de maneira cíclica, degenerativa, auto iniciante e por conseguinte, eterna.

O saber humano é limitado pela ação dos órgãos dos sentidos, enquanto o deus a tudo tem acesso, pois tudo o que há é rodeado e permeado por ele. Nesse sentido, o homem é incapaz de conhecer a realidade e mesmo que a atinja não o saberia.

Popper afirma que a teoria do conhecimento xenofaniana parte de que o saber humano é linguístico, expresso através de declarações, sendo estas, necessariamente, verdadeiras ou falsas. O que pode ou não, em certos momentos, condizer com o que é representado linguisticamente. Essa correspondência entre a coisa e sua representação, tanto para Xenófanes quanto para Popper é a *alétheia*, isto é, a verdade por correspondência.

No entanto, uma vez submetido linguisticamente aos dados sensoriais coligidos, dá-se a semiotização destes linguisticamente e, por conseguinte, não é possível afirmar, seguramente, se essa experiência é verdadeira em todas as circunstâncias possíveis. E mesmo que se esteja sendo correspondente fielmente à realidade, ao homem jamais é

possível se certificar disso.

O que leva os dois pensadores à tese de que mesmo que um determinado saber seja realmente verdadeiro, para o homem, tal conhecimento nada mais é do que uma teia conjectural provisória, regulada, necessariamente, pela experiência racionalizada, crítica e revisada constantemente pela ideia reguladora da verdade. Ou seja, nada mais do que Popper chama de “teias de suposições”.

É por meio da melhoria constante da ação revisionista racional das suposições vigentes, que se torna possível aos dois pensadores, um progresso científico do conhecimento humano em relação à realidade.

Nessa perspectiva, Popper afirma que para a teoria do conhecimento xenofaniana o erro é um importante elemento de análise crítica para se operar a revisão racionalista dos enunciados teóricos sobre determinado fenômeno do real. Isso se dá devido ao erro se constituir como elemento inerente à enunciação linguística da experiência, em sua tentativa semiotizadora da realidade, através do conhecimento objetivo, sendo, por conseguinte, o objeto de contraposição à ideia reguladora da verdade. Para o estabelecimento do contraste necessário para que a enunciação de conjecturas mais próximas da verdade real seja efetivável.

Do que decorre, segundo Popper, sua tese do falibilismo enquanto processo de demarcação entre metafísica e ciência empírica, para a constante reelaboração dos saberes humanos mediante a ideia reguladora da verdade.

Dai a filosofia, a teoria do conhecimento e a ética epistemológica a qual Popper se dedicou ter seus fundamentos nas teses xenofanianas sobre os limites do conhecimento humano.

### Heráclito de Éfeso

Quanto a Heráclito de Éfeso, para Popper, é o descobridor do problema da mudança, até então não detectado pelos pensadores anteriores ao efésio. Esse problema arcaico, em Filosofia, persiste no debate da Ciência contemporânea, em especial, na Física Quântica.

No entanto, a importância que Heráclito tem para Popper se relaciona à influência desse sobre Parmênides de Eleia, temática central do livro em análise (POPPER, 2002a).

Popper afirma que Heráclito permanece no quadro de discussão teórica de

Anaximandro. Nesse sentido, a *arche* do efésio é o que denomina de *Logos*, sendo o fogo compreendido no sentido de *aither*, relacionado ao *kosmos* e *pyr*, relacionado à *phýsis*.

Tal qual no sistema anaximandriaco, geram-se a partir do *Logos* o movimento pelo confronto dos opostos, ocasionando e dissolvendo todo o existente e vindo a se constituir os quatro elementos básicos da física arcaica.

Logo, o movimento para Popper é o principal problema investigado por Heráclito.

Ora, observou-se até ao presente que o *logos* é uma divindade que envolve e permeia tudo o que existe, caracterizando-se, portanto, como a *arche* do *kosmos*. Nele e por sua ação ordenadora, racional, inteligente, estrutura-se o *arche* da *phýsis*, que consiste no elemento fogo, compreendido em duas modalidades: o éter, matéria divina; o fogo, matéria em transformação. De tal maneira que tudo provém do fogo e a ele retorna, como reza a tradição filosófica milésia.

Diferenciando-se do fogo (*pyr*), formam-se a água, a terra e o ar, que se estruturam em pares de opostos elementares. Por sua vez, em conflito constante, regulado pela medida, segundo o *logos*, formam todos os opostos existentes, caracterizando-se, assim, a pluralidade que flui ininterruptamente para Heráclito.

Portanto, deduz-se das teses heraclíticas que não existe a multiplicidade que é detectada sensorialmente na experiência cotidiana, mas em última instância, tudo seria *logos*, isto é, o Um.

Isso assim é, na medida em que Heráclito solucionou o paradoxo da auto-identidade das coisas durante a mudança, com uma teoria das coisas, que as explica como uma espécie de mal entendido, isto é, como uma aparência dos processos invisíveis. Segundo essa teoria das coisas, os opostos apenas são algo na medida em que se relacionam com o seu correlativo oposto.

A coisa em processo de mudança só é algo enquanto muda, pois não é o estágio inicial ou o final da mudança que dá-lhe a de-terminação do que é em si e por si. Na mudança, isto é, no fluxo, tal qual o fogo (chama), que é um processo nos dizeres de Popper, no efeito do processo de combustão, a chama do fogo é que se garante a identidade do que muda.

Para Heráclito, a posição média e fluxa do devir, enquanto processo que se estratifica provisoriamente nos extremos é o verdadeiro existente, pois trata-se do

processo que se oculta por de trás das aparências fenomênicas do cotidiano, em constante transição, degradação e ressurgimento. Regulados no e pelo *logos*, segundo a medida (*metron*) e a necessidade.

O detectável pela maioria dos homens não é o *logos*, mas a superfície dos processos cotidianos que se apresentam enquanto de-terminados, isto é, estratificados na fixação dos extremos do processo. Exigindo-se, necessariamente, a compreensão de que o equilíbrio entre os opostos, a *sophrosyne* é a maneira de se acessar a verdade a respeito da mudança.

Ora, como se depreende desses fragmentos, detecta-se, em Popper, que a origem de suas teses sobre o seu ceticismo racionalista crítico e falseabilista se encontram atreladas nessa doutrina de Heráclito, enquanto condição de acessibilidade que o homem tem ao conhecimento verdadeiro e por quê meio tal acessibilidade se dá.

O homem é passível de atingir um modo mais verossímil de conhecimento, na medida em que atenta e compreende o fluxo existencial como processo de auto identificação, em aparente oposição e transitividade entre os opostos.

Portanto, um processo. Para decodificar essa aparência, cabe ao homem utilizar-se da razão, enquanto linguagem, para analisar criticamente os contrários, desenhando-se-lhes teorias e hipóteses explicativas, aperfeiçoando as teias teóricas de detecção do mundo físico e estabelecendo-se, então, a instanciação capaz de proporcionar-lhe a apreensão de uma teoria da realidade verossímil.

Apenas entendendo que a possibilidade de se obter algum conhecimento se dá pela compreensão do fluir de um ao outro oposto, isto é, por meio do racionalismo crítico, na e pela linguagem racional (*logos*) é que o homem consegue gerar ousadas e inovadoras teorias sobre a realidade. Tendo essas um potencial de verossimilhança, habilitando-o ao entendimento cosmológico e infinito sobre a realidade, falseabilizando-a feroz e metodicamente, com vistas ao constante aperfeiçoamento do saber humano.

Se percebe, em Popper, a busca em Heráclito e em seu devir fluxo, enquanto processo de acessibilidade ao *logos*, o entendimento de que a realidade se dá através dele e nele, de maneira crítica, aplicando-se metodicamente à falseabilização de suas teorias constantemente.

Nesse viés, acredita-se que a epistemologia popperiana está intimamente ligada às bases epistêmicas de Heráclito e a sua psicologia, de modo particular. Conforme se vê em Popper, é a tese basilar de sua teoria do conhecimento, enquanto parcialmente

cética, afirmando-se que não há identidade entre *logos*-percepção em Heráclito.

Portanto, Heráclito afirma que ao homem, desde que devidamente sábio, isto é, com “a alma seca”, a fim de ouvir e compreender o *logos*, é capaz de se tornar sábio. Aqui verifica-se a vinculação racionalista crítica, interacionista e pluralista de mundos de Heráclito, que também se detecta nas teses popperianas (2007; 2006; 2002a; b).

A alma proporciona, pelo *logos*, aqui no sentido de linguagem (ou Mundo 3), o saber possível e passível ao homem de ser atingido, o que se verifica em Popper (2006; 2002b) como sua tese sobre o não localizacionismo da alma (mente) em relação a qualquer parte do corpo.

Portanto, assim como o *logos* é uma linguagem e a ordenação do *kosmos* e da *phýsis* ocorre por meio dele e nele, observa-se que a alma humana, dado sua similitude para com o *logos*-Deus, também é o elemento-agente ordenador de sua realidade na e pela linguagem.

#### Parmênides de Eleia

Sobre Parmênides de Eleia, o pensador é apresentado por Popper como o iniciador da tradição da busca pela verdade demonstrável e, portanto, é o primeiro pensador a estabelecer uma ruptura com a tradicional maneira de conceber a acessibilidade humana à verdade da realidade.

Isto é, que não era inacessível ao homem e que esse não disporia de recursos para certificar-se da veracidade do que acredita ser real, mesmo que estivesse falando algo verdadeiro sobre a realidade. Portanto, apenas aos deuses seria possível conhecer a verdade sobre a realidade.

Parmênides foi um astrônomo que contribuiu muito para a compreensão de alguns fenômenos, mas essa contribuição o levou a concluir sobre a pouca eficiência dos sentidos para se conhecer a realidade, em especial, após a sua explicação das fases da Lua.

Percebe-se que os dois grandes sistemas filosóficos helênicos, a saber, o platônico e o aristotélico foram profundamente afetados pela argumentação de Parmênides, em seu poema.

Para o eleata, o movimento era uma ilusão que ocultava a realidade por de trás das aparências e, nesse sentido, criticou a teoria do movimento de Heráclito, no que se refere à conclusão da seção anterior, isto é, quanto à teoria da coisa.

Pois em sentido comparativo, se a conjectura aventada pelo autor dessa dissertação for razoável, Parmênides não entendeu ou não se ateve às considerações heraclitianas quanto à teoria da unidade cósmica, no que se refere à unidade do *Logos-arche*.

Através das observações da Lua, que levou a efeito para constituir sua teoria explicativa das fases da deusa, Parmênides investigou a luz enquanto fenômeno físico. Para os helênicos, a luz é um dos elementos da *phýsis* e enquanto tal, se dá no *kosmos*.

Na medida em que a luz se constitui como algo incorpóreo, é desprovida de realidade, tratando-se, portanto, de uma ilusão sensorial, em especial, da visão, por conseguinte, inexistente. O que veio a se constituir em crítica, por parte do eleata, aos cosmólogos que nomearam coisas inexistentes como se fossem reais, conferindo alguma realidade lógica a essas coisas ilusórias, inexistentes propriamente dizendo, referindo-se, especificamente, à cosmogonia hesiódica constante na “Teogonia” (1996).

Com tal crítica Parmênides estabeleceu duas fontes de conhecimento sobre a realidade para os homens, a saber: a) os sentidos, que geram as opiniões dos homens e b) a razão, que age por análise crítica, levando ao conhecimento do real através da Via da Verdade.

Popper afirma que a descoberta da esfericidade da Lua e da Terra, a teoria sobre as fases da Lua, enquanto um jogo de luz e sombra, e a constatação de que o astro era uma massa densa e escura, induziram Parmênides à generalização lógica sem a preocupação em comprovar as inferências supostas. Isso o levou a concluir que a realidade é esférica e formada de matéria densa e escura, portanto, sem movimento, o que demonstrou através de sua Via da Verdade.

Essa demonstração se constitui em seis afirmações que até hoje são dificilmente refutadas, a saber:

1. Apenas o Ser é (apenas o que é, é). Ou seja, apenas o que existe é verdadeiro por ser corpóreo;
2. O nada, o não-Ser, não pode ser, pois o não ser não tem corporeidade;
3. O não-Ser seria a ausência do Ser; isso seria o vazio, pois o vazio é o indefinido, o in-corpóreo, o não-limitado. Logo, não havendo corporeidade determinadora não há existência e, portanto, isso não é veraz;
4. Não pode haver vazio. O vazio implica na ausência de algo corpóreo que ocupe o espaço correspondente a sua representação. Se o não-ser inexistente, dado a sua

incorporeidade, apenas o que existe é o corpóreo. Em se considerando o *kosmos* e a *phýsis* como existentes e esféricos, estes são os únicos e verdadeiros existentes, pois tudo o que é configurado pelos sentidos, em especial pela visão, que é atividade exclusivamente determinada pela luz (uma ilusão), logo, o único existente é a totalidade do mundo. Portanto, não há vazio;

5. O mundo é pleno. Pois se fosse o contrário, forçoso seria admitir o caráter lacunar dos espaços intercorpóreos. Uma vez que isso é fruto das opiniões geradas através do conhecimento sensorial, predominantemente alimentado pela luz, a impressão de inter espaços entre os seres é falsa, ilusória, inexistente;

6. O movimento é impossível, tendo em vista não poder existir espaços entre os corpos em detrimento da totalidade do existente corporeificado pela esfera do Mundo (*kosmos* e *phýsis*).

Com isso, a epistemologia parmenidiana institui duas maneiras de se acessar o conhecimento. A primeira, denominada de a Via da Verdade, sendo o caminho daquilo que é existente por ser corpóreo e, portanto, a realidade acessível por meio do discurso racional.

A outra maneira, denominada como a Via da Opinião, é gerada através do conhecimento advindo dos sentidos, portanto, por aquilo que não é corpóreo e por conseguinte, falso, ilusório, desprovido da análise racional, opiniões portanto.

No entanto, na medida em que se pauta exclusivamente pelo Caminho das Conjecturas, mesmo as coisas ilusórias possuem uma realidade virtualizada, pois se apresentam como um objeto linguístico e, enquanto tal, tem uma realidade para aqueles que igualmente estão inseridos em sua contextualidade.

Portanto, o não ser é, apenas e somente só enquanto os homens, desprovidos da análise e crítica racionais, adotam os sentidos como referência epistemológica de validação de suas experiências. Logo, essa existência se constituiu como uma virtualidade fundada linguisticamente nas vivências sociais historicamente constituídas e, obviamente reforçadas pela empiria, no trato com as coisas físicas, tais quais elas aparecem ao homem e são por estes categorizadas vivencialmente no cotidiano.

Fontes, portanto, de ilusões que aprisionam os mortais em fantasmagorias provisoriamente concretizadas-concretizantes, enquanto dessa maneira, “reais”, mas na maioria das vezes fugazes ilusões, ou por outra, meras aparências, virtualidades não correspondentes à realidade do *kosmos* e da *phýsis*, constituindo-se, portanto, no erro

dos mortais em relação aos deuses. Pois estes, livres das ilusões, são os únicos que têm acesso à totalidade cognitiva que é a verdade da realidade.

Para Popper, Parmênides rompe com o cipoal linguístico inspirado nas sensações experienciais cotidianas, que elaboram a visão popular da realidade e instaura o reinado do discurso racional, enquanto parâmetro e fiel do Mundo, aproximativo da Verdade a respeito do *kosmos*, negando, assim, a objetividade decorrente das sensações e da empiria. Passando à objetividade que decorre dos conceitos vislumbrados pela mente, isto é, o *noûs*, em um sentido platônico, que configura como reais apenas os conceitos que aparecem claramente aos “olhos da mente”, providos de corporeidade e condizentes, por identidade, com o existente empiricamente falando.

Para Popper (2002a, p. 87), Parmênides age inteiramente na tradição filosófica jônica. Munido de sua teoria sobre as fases da Lua e de seu método que conduz à Verdade, desenvolve uma ação universalizante que contrapõe a Tales (tudo é água) a Heráclito (tudo é fogo e fluxo). E por estar em franco e aberto embate com essas teses, Popper o classifica inteiramente no diálogo com os debates de seu tempo sobre a *phýsis* e a estrutura do *kosmos*.

O eleata apenas supera essa tradição filosófica quando institui a rejeição ao observacionismo empírico vulgar, para vir a se conhecer algo e adota a sua prova racional, por meio do método da refutabilidade promovida através do *elencho*.

Nesse sentido, a linguagem humana, enquanto habilidade representacional ou semiótica de instanciação entre o homem e o mundo físico e, simultaneamente, em relação às representações que lhe povoam seu mundo mental, ao receber o reforço proveniente dos dados sensoriais, induz o homem a estabelecer, linguisticamente, uma virtualidade existencial que o vitima e trancafia em si mesma. Auto alimentando-se, por reforço comportamental e instituindo-se, enquanto realidade auto evidente ao sujeito do conhecimento. Portanto, para Parmênides, uma ilusão.

Sendo assim, sua teoria da Lua o conduziu à observação de que os sentidos são presas linguísticas da capacidade semiotizadora da linguagem humana e que nesta e por meio desta, a única solução possível para se desfazerem as ilusões sensoriais é o uso da Via da Verdade pela refutabilidade do *elencho*, para se acessar e explorar a realidade que se esconde por detrás das aparências. Pois é nesse bloco material e inerte, na ausência da luz, que se encontra a realidade em si.

O demais nada mais é do que um jogo de luz e sombra, em que convencional e

linguisticamente estabelecido pelos homens provoca-o a imaginar um dualismo existencial que se cristaliza linguisticamente em sua *psyché* (alma, mente), mediadora e instanciadora semiotizante, de-terminadora-de-termida, constante e infinitamente. Exceto se seguir a Via da verdade, como preconiza Parmênides.

Explicitamente, Popper atribui a Parmênides a criação de uma teoria linguística da realidade, que é evidentemente inerente à linguagem humana e às convenções que linguística, histórica e socialmente se direciona para uma virtualidade existencial, que é concretizante, epistemologicamente, na e através dos sentidos.

Estes, também, uma linguagem. Presumindo, constantemente, a dualização da existência através de uma hipótese da existência da luz, enquanto coisa, que por ser nomeada, insere-se no âmbito do que é existente sensorialmente falando. Mas inexistente logicamente, pois carece de corporalidade, critério elementar da física helênica antiga para o realmente existente, virtual e físico, conforme o princípio da conceptibilidade da gnosiologia arcaica (MONDOLFO, 1970; PROVETTI JR., 2011a; 2007; 2000).

A teoria do conhecimento parmenidiana é ressaltada através da hipótese explicativa de Popper. Os homens, segundo o filósofo eleata, estabelecem parâmetros sensorio-linguísticos de verdade, aplicando-os à realidade física, nomeando-a conforme seu potencial codificador-decodificador ilocucional do idioma em que é desenvolvido ecológica, histórica e socialmente.

Condicionam-se, os sentidos, às articulações significado-significante, de maneira convencional. Atribuem, portanto, existência àquilo que carece de corporalidade e elaboram-se categorias existenciais que lhe modelam os perceptos e afetos, de modo a mesclarem, a partir dos elementos físicos, ideatos cognoscíveis, mas não necessariamente conceptíveis, conforme os critérios instituídos pela Via da Verdade parmenidiana.

Portanto, afirma Popper (2002a, p. 88), para Parmênides, a ilusão do movimento é uma ilusão ótica, tanto no sentido fisiológico quanto mental, lógico, pois devém, necessariamente, de uma virtualidade incorpórea e linguisticamente convencional, que pressupõe um dualismo necessário e obliterador quanto à realidade, a saber, o constante e pleno conflito entre os opostos.

Nesse sentido, a razão é o crivo através do qual Parmênides pretende sequestrar o homem aos mitos sensorio-intelectivos, promulgados pela linguagem humana,

vitimada pelos efeitos da linguagem que lhes são próprios, orientados, exclusivamente pela convenção social e historicamente instituída como real.

Portanto, a refutação racional é a única fonte de demonstração de alguma verdade a respeito dos saberes humanos em relação aos saberes dos deuses, únicos que acessam a verdade da realidade tal qual é.

Portanto, para Parmênides, antes de ser desprezível de todo, o mundo ilusório é degrau necessário e transitivo para que se descubra seu caráter ilusório e se revele a realidade existencial do mundo da verdade, fugindo-se aos efeitos do jogo de luz e sombra.

Nesse particular, o mundo verdadeiro parmenidiano se trata de uma espécie de “tela” sobre a qual a luz, ao incidir, projeta suas ilusões, nas quais todos os homens vivem. Alguns iludidos, tomando sombras por realidades, outros despertos, sábios, por darem à realidade o que é real, e às ilusões o que lhes compete por necessidade.

No entanto, tudo isso não passa de vera conjectura metafórica em processo de modelagem do emocional e sensorialmente detectável, para a elaboração de um construto coletivamente considerado como válido e aceitável. Não sendo, necessariamente, a verdade como ela é.

Se identifica, perfeitamente, o ponto de toque entre o filósofo eleata e o pensamento popperiano no que tange a sua teoria do conhecimento e aos critérios pela busca da verdade, enquanto uma ideia reguladora, na e pela linguagem. Aperfeiçoável constante e infinitamente atingível apenas pela reflexão revisionista crítica e falseabilizante, exercida através do *elencho* parmenidiano.

Portanto, Parmênides, para Popper é um excelente cosmologista e cientista por antever a existência de uma virtualidade construtiva, decorrente da e na linguagem humana, estabelecendo um mundo conjectural que tem como base elementar o mundo real, acessível aos homens através do Caminho da Verdade e privilégio livre, exclusivo aos deuses.

O autor dessa dissertação propôs a conjectura, a par com a de Popper, que de fato Heráclito foi muito influente sobre o pensamento de Parmênides e de que a relação existente e defendida por Popper entre as Partes 1 e 2 do poema se justificam, na medida em que se percebe o eleata como um cosmologista vinculado à tradição filosófica jônia, em franco diálogo crítico entre o pensamento de Xenófanes, de Pitágoras e, sobretudo, de Heráclito.

É nessa medida que faz sentido o que Popper indica como que a realidade parmenidiana estar vinculada ao imutável e bem arredondado bloco inerte de matéria (Lua-*Selene* e Terra-*Gaia*) e, por isso mesmo, à realidade corpórea, material, pesada e escura, inteligível, racional e, portanto, verdadeira. Enquanto a realidade virtual e falsa, produzida pelo efeito da Luz (*Dione*), material, incorpórea, diáfana, luminosa, ininteligível, sensorial, logo, enganadora, falsa.

Conforme afirma Popper (2002a, p. 101), as duas partes do poema compõem um todo fenomênico em que a realidade única é a Escuridão, que serve como que uma espécie de tela na qual a mente humana, composta na e pela linguagem e retroalimentada constante e infinitamente pelas dados sensoriais, projeta uma realidade virtual na qual vive, se compraz e existe, iludindo-se, linguisticamente, através dos jogos de luz e sombra que vitimam a mente úmida do homem comum, apartada do fogo do *Logos*.

Os sentidos, por sua vez, embora de maneira fragmentada, possibilitam àqueles homens que ouvem a razão, e nela se detém a observar o todo (Parte 2), vislumbrar brechas no fluxo ilusório da virtualidade do real e eles o adentram, por meio da linguagem racional, aos pórticos da realidade verdadeira, privilégio dos deuses (Parte 1). De onde se justifica o próêmio do poema com a viagem de Parmênides, sendo conduzido pela deusa.

Portanto, nessa perspectiva, o poema informa que a luz é o âmbito do falso, do ilusório, do enganador, por vincular-se à concepção arcaica às manifestações da materialidade, da incorporeidade, da ininteligibilidade, do fluxo, do móvel, do inter espaço entre os elementos que habitam tal realidade, de ser irracional e, por conseguinte, a realidade composta pelas conjecturas humanas. Logo, falsas, moventes, provisórias, instáveis, mutáveis por natureza. (*A phýsis* de Heráclito, em suma).

Nesse sentido, para Popper (2002a, p. 114), Parmênides não foi um ontologista, mas um cosmologista. Pois o que era seu interesse não era a investigação em torno do problema do *Ser*, mas em torno de explicar se seria ou não possível o movimento defendido por Heráclito. E isso não é ontologia, mas cosmologia.

Ora, diante disso não se pode falar em conhecimento, se a verdade é mero acidente em sua fenomenologia, variando a todo o instante, dependendo do que se fala, quem fala e como se expressa. Nessa perspectiva, baseado no pensamento xenofaniano, Parmênides, para Popper, teria concluído que os homens nada conhecem, senão as

conjecturas que devém da linguagem, embebidas nos afetos e perceptos sensoriais, muito enganadores.

No entanto, desde que o homem se detenha em desconfiar de suas impressões sensoriais e se fixe no *logos* (heraclítico), enquanto caudal que permeia e embebe a experiência humana na e pela linguagem, torna-se possível realizar a viagem que é conduzida pela deusa *Dike* (Justiça), e entrar em colóquio com os deuses, vislumbrando-lhes a realidade perene e o configurar da realidade verdadeira, pelo Caminho da Verdade, isto é, a linguagem racional.

Nesse sentido, informa Popper, (2002a, p. 117), buscar um método que demonstrasse o conhecimento verdadeiro tornou-se a meta filosófica da época, em especial a de Parmênides, por se tratar, literalmente, da necessidade de se estabelecer um método da prova.

#### Considerações finais

Em um contato superficial com a obra de Popper tem-se a impressão que pouco ou nada se identifica com as temáticas da filosofia antiga. O que de certa forma parece não ser o contexto de elaboração da epistemologia popperiana, em seu diálogo com os representantes do Círculo de Viena e outros críticos de suas hipóteses.

Com essa dissertação constata-se o contrário e procurou-se realizar uma síntese conclusiva da investigação levada a efeito. O que se mostrou razoavelmente complexo, dado a diversidade e profundidade das temáticas aqui tratadas.

No entanto, se verifica que de fato Popper tem nos pensadores pré-socráticos a inspiração filosófico-metodológica de sua epistemologia, que é criticada e desdobrada ao longo de seu itinerário profissional.

As bases de sua filosofia longe de estarem fundadas nas reflexões de pensadores Modernos e Contemporâneos, radica-se nas teses de Tales, Anaximandro, Xenófanes, Heráclito e, sobretudo, no mundo de Parmênides, tratando-se das demais apropriações filosóficas de desdobramentos-aperfeiçoamentos que historicamente foram feitos, chegando a Popper.

Este, por sua vez, fiel à metodologia talesiana, empreendeu a crítica revisionista racional e instituiu uma verdadeira proposta cosmológica, enquanto teoria explicativa da realidade e do mundo contemporâneo.

No entanto, dado os limites do projeto de pesquisa levado a efeito nessa

dissertação, não cabe aprofundamentos que, certamente, serão realizáveis em uma pesquisa mais acurada, talvez em um programa de doutorado num futuro próximo.

## APÊNDICE

### FRAGMENTOS PRÉ-SOCRÁTICOS E VERSÃO EM PORTUGUÊS

#### CAPÍTULO I

I) Empédocles de Agrigento, fragmento 29, de Hipólito, “Ref.” VII, 29, 13 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 308-309):

*357 kai perì mèn tês tú kósmu idéas, hopoía tis estin hypò tês filias  
kosmuméne, légei toiutón tina trópon.  
u gâr apò nótoio dýo kládoi aíssontai,  
u pódes, u thoã gûn', u médea gennéenta  
allà sfairos éen' kai ísos estin aytô.*

**357** E quanto à forma do cosmos, ao ser ordenada pelo Amor, descreve-a ele nos seguintes termos: “Das suas costas não brotam um par de ramos, não tem pés, nem joelhos velozes, nem órgãos genitais férteis”, mas “era uma esfera”, e é igual a si mesma.

II) Homero, na “Ilíada”, VIII, 13 (fala Zeus) *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 3-5):

*1 é min hedòn hrípso es Tártaron eeróenta  
têle mál', êchi báthiston hypó chthonós esti bérethron,  
éntha sidéreiai te pýlai kai chálkeos udós,  
tósson énerth' Aídeo hóson uranós est' apò gaías.*

**1** Ou agarro nele e o precipito no brumoso Tártaro, bem longe, onde se encontra o abismo mais profundo no interior da terra; aí estão os portões de ferro e o limiar de bronze, tão abaixo do Hades, quanto o céu dista da terra.

III) XVIII, 607 (Hefesto) *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 3-5):

*4 em títhei potamíō méga sthénos Okeanoío  
ántyga pâr pymáten sákeos pýka poietoío.*

**4** Sobre ele coloca a grande força do rio Okeanos, ao longo da cercadura do escudo bem trabalhado.

IV) Heródoto IV, 8, em sua “História” *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 3-5):

*5 tòn dè Okeanòn lógo mèn légusi (sc. Héllenes) apò helíon anatóleón  
arxámenon gên perì ásan hréein, érgo dè uk apodeiknysi. (Cf.  
Tambérm id. II, 21; II, 23).*

5 [Os Gregos] sustentam com palavras que Okeanos, que tem a sua origem nas regiões onde o Sol se ergue, flui em redor de toda a terra, mas não fornecem desse fato uma demonstração concludente.

V) Hesíodo, em sua “Teogonia”, 726 (*Tártaron*) *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 3-5):

*2 tòn péri chálkeon hérkos elélatai. amfi dé min nýx  
tristoichei kéchytai perì deirèn. aytàr hýperthen  
gês hrízai éfýasi kai atrygétoio thalásses.*

2 Ao seu [ Tártaro] redor corre uma muralha de bronze; e a toda a volta, a Noite em tríplice fileira se derrama, em torno da garganta; e por cima estão as raízes da terra e do mar estéril.

## CAPÍTULO II

I) Aristóteles “De anima”, A2, 405 a 19; de Diógenes Laércio I, 24 e novamente de Aristóteles, no “De anima”, A5, 411 a 7, *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 92-93):

89. Aristóteles *de an.* A 2m 405 a 19 *éoike dé kai Thalês, ex hôn apomnemonéyusi, kinetikón ti tèn psychèn hypolaneîn, eíper tèn lithon éfe psychèn échein hótì tòn nineî.*

90. Diógenes Laércio I, 24 *Aristotéles dé kai Hippías fasìn aytòn kai toís apsíchois metadidónai psychês, tekmaíromenon ek tês lithu tês magnétidos kai tú eléktru.*

91. Aristóteles *de an.* A 5, 411 a 7 *kai tô dé tines aytèn (sc. Tèn psychês) memeichthaí fasìn, hóden ísos kai Thalês oéthe pánta plére theôn eînai.*

89. Parece que também Tales, a avaliar pelo que se conta, considerava a alma como algo de cinético, se é que ele disse que a pedra [de Magnésia] possui alma pelo fato de deslocar o ferro.

90. Aristóteles e Hípias afirmam que ele partilhou a alma até pelos objetos inanimados [*à letra*: sem alma], servindo-se da pedra de Magnésia e do âmbar como indício desse conceito.

91. E alguns afirmam que ela [a alma] está misturada no universo: foi, talvez, por essa razão que Tales também pensou que tudo está cheio de deuses.

II) Suda *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 99):

95. *Anaxímandros Praxiádu Milésios philósophos syngenès kai mathetès kai diádochos Tháletos. [...].*

95. O filósofo Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, foi parente, discípulo e sucessor de Tales. [...].

III) Simplício *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 117):

110. Simplício *in Phys.* 23, 17 (repetido de 101 A) [...] *hetéran tinà phýsin ápeiron, ex hês hápantas gínesthai tús uranús kai tús em aytoís kósmus. ex hôn dè he génesís esti toís úsi, kai tèn phthoràn eis tayta gínesthai hkatà tò chreón?*[.] *didónai gàr aytà diken kai tísin allélois tês adikías katà tèn tû chrónu táxin', poietikotérois hútos onómasin aytà légon.*

110. [...] uma outra natureza *apeiron*, de que provém todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos. (SIMPLÍCIO *apud* Kirk, Raven & Schofield, 1994, p. 117).

IV) Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-107):

101. Versões do relato de Teofrasto a respeito da substância originadora de Anaximandro:

A. Simplício *in Phys.* 24, 13; DK 12 A 9

*tôn dè hèn kai kinúmenon kai ápeiron legónton Anaxímandros mèn Praxiádu Milésios Thalú genómenos diádochos kai mathetês [...] archén te kai stoicheíon eíreke tôn ónton tò ápeiron, [...] prótos túto túnoma komísan tês archês. [...] légei d' aytèn méte hýdor méte állo ti tôn kaluménon eínai stoicheíon, all' hetéran tinà phýsin ápeiron, [...] ex hês uranús kai tús em aytoís kósmus. [...] ex hôn dè he génesís esti toís hûsi, kai tèn phthoràn katà tò chreón [...] didónai gàr aytà diken kai tísin allélois tês adikías katà tèn tû chrónu táxin, poietikotérois hútos honómasin aytà légon.*

101. Entre os que admitem um só princípio móvel e infinito, Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, sucessor de Tales, [...] disse que o princípio e elemento das coisas que existem é o *ápeiron*, [indefinido ou infinito], tendo sido ele o primeiro a introduzir este nome do princípio material. [...] Diz ele que tal princípio não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza *ápeiron*, de que provém todos os céus e os mundos neles contidos. [...] E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição “segundo a necessidade; [...] pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.

V) Pseudoplatarco *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 131):

121. Pseudoplatarco *Strom.* 2 (continuação de 101 C e 122 A; DK 12 A 10) *phesi dè tò ek tû aidíu gónimon thermû te kai psychrû katà tèn génesin túde tû kósmu apokrithênai kai tina ek tútu phlogòs sphaíran*

*periphyênai tô peri tèn gên aéri hos tô phloiôn. Hestinos aporrangêises kai eís tinas apokleistheísen kúlus hypostênai tòn hélión kai tèn seléne kai tús astéras. [...]*

**121.** Ele diz que o que produz, a partir do eterno, o calor e o frio, se separou, quando da geração deste mundo, e que a partir dele uma espécie de esfera de chamas se formou em volta do ar que circunda a Terra, como a casca em redor de uma árvore. Quando esta esfera estalou e se encerrou em determinados círculos, foi então que se formaram o Sol e a Lua e os astros.

VI) Fragmento 122-124 de Pseudoplutarco, Hipólito e Aristóteles citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 133-134):

**122.** (A) Pseudoplutarco *Strom. 2 hypárchein dé phesi tô mèn schémati tèn gên kylindroeidê, échein dè tósuton báthos hóson àn ein trítón pròs tò plátos.*

(B) Hipólito *Ref. I, 6, 3 tò dè schêma sytês (sc. tês gês) gyrón, strongúlon, kíonos l'tho paraplésion. Tòn dè epipédon hô mèn epibebékamen, hò dè antítheton hypáchei.*

**123.** Aristóteles *de caelo B 13, 295 b 10 eisi dé tines hoí dià tèn homoiótetá phasin aytèn (sc. tèn gên) ménein, hóspér tón archaíon Anaximandros. Mállon mèn gàr uthèn áno è káto è eis tà plágia phéresthai prosékei tò epì tú hidryménon kai homoíós pròs tà éschata échon. Háma d' adýnaton eis tanantía poieisthai tèn kínesin, hóst' ex anánkes ménein.*

**124.** Hipólito *Ref. I, 6, 3 (a preceder o excerto 122 B) tèn dè gên einai metéoron hypò medenòs kratuménein, ménusan dè dià tèn homoían pánton apóstasin.*

**122.** (A) Ele diz que a Terra tem forma cilíndrica, e que a sua profundidade é um terço da largura.

(B) A sua forma é curva, redonda, semelhante ao fuste de uma coluna; das duas superfícies planas, nós caminhamos sobre uma, e a outra está do lado oposto.

**123.** Alguns há, como Anaximandro entre os antigos, que afirmam que ela [a Terra] se mantém imóvel devido ao seu equilíbrio. Pois força é que aquilo que está colocado ao centro, e está a igual distância dos extremos, de modo algum se desloque mais para cima ou para baixo ou para os lados; e é-lhe impossível mover-se simultaneamente em direções opostas, pelo que se mantém fixa, por necessidade.

**124.** A Terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo fato de estar a igual distância de todas as coisas.

VII) Simplício e Agostinho *in Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 124):*

**113.** Simplício *in Phys. 1121, 5 hoi mèn gàr apeírus tô pléthei tús*

*kósmos hypothémēnoi, hos hoi perì Anaxímadron kai Deýkippon kai Demókriton kai hýsteron hoi perì Rþíkuron, ginoménuš aytùš kai phtheioménuš hypéthento ep' ápeiron, állon mèn aei ginoménon állon dè phtheioménon, kai tèn kinesin aidion élegon ...*

**114.** Agostinho *de civ. Dei* VIII, 2 *non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit (sc. Anaximander). Quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimativ, quanta quisque aetate sua manere potuerit.*

**113.** Pois os que supuseram que os mundos eram em número infinito, como os seguidores de Anaximandro e de Leucipo e Demócrito e, posteriormente, os de Epicuro, supuseram-nos a nascer e a perecer por um tempo infinito, com alguns deles sempre a nascer e outros a perecer; e diziam que o movimento era eterno.

**114.** É que ele [Anaximandro] pensou que as coisas nasciam não de uma única substância, como Tales pensou que nasciam da água, mas cada uma dos seus princípios particulares. Estes princípios das coisas individuais, acreditou ele, eram infinitos, e geravam mundos inumeráveis e o que quer que nasce neles; e pensou que esses mundos ora são dissolvidos, ora novamente gerados, segundo a idade a que cada um é capaz de sobreviver.

VIII) Platão e Aristóteles *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 169-170):

**163.** Platão “Sofista” 242 D (DK 21 A 29) *tò dè par' hemín Eleatikòn éthnos, apò Xenophánus te kai épi éti prósthen arxámenon, hos henòš óntos tòn pánton kaluménon huto diexérchetai tois mýthois.*

**164.** Aristóteles “Met”. A 5, 986 b 18 *Parmenides mèn gàr éoike tú katà tòn lógon henòš háptesthai, Mélissos dè tú katà tèn hýlen. Diò kai ho mèn peperasménon, ho d' ápeirón phesin énai aytó. Xenophánes dè prótos túton henísas (ho gàr Parmenides tútu légetai genésthai mathetés) uthèn diesaphénisen ...*

**163.** O nosso grupo de Eleatas, que começa com Xenófanes e até antes, explica nos seus mitos que aquilo a que chamamos todas as coisas é na verdade uma só.

**164.** Com efeito, Parmênides parece aderir ao que é uno segundo a razão, Melisso, por sua vez, ao que é uno segundo a matéria; por isso, o primeiro diz que ele é limitado, o segundo, que é ilimitado. Mas Xenófanes, o primeiro dentre estes a postular a unidade (pois é fama que Parmênides foi seu discípulo), nada esclareceu ...

IX) Diógenes Laércio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 168):

**161.** Diógenes Laércio IX, 18 (DK 21 A 1) *Xenophánes Dexíon é, hos Apollódoros, Orthoménuš Kolophónios ... hùtos ekpesòn tès patrídos en Zánkle tès Sikélias diétribe kai em Katáne ... gégraphe dè em épesi kai elegeías kai iámbus kath' Hesiódu kai Homéru, epikópton aytôn tà*

*perì theôn eireména. allà kai aytòs errapsódei tà heaytû. [...]*

**161.** Xenófanes de Cólofon, filho de Déxio ou, no dizer de Apolodoro, de Ortómenes ... após ter sido expulso de sua pátria, passou a viver em Zancle, na Sicília, e em Catânia ... Escreveu em verso épico, bem como elegias e iambos, contra Hesíodo e Homero, criticando-os pelo que haviam dito a respeito dos deuses. Mas ele próprio recitava também os seus poemas. [...]"

X) Hipólito, Herodiano, Simplicio, Sexto Empírico e Fr. 30, Σ Genav. *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 181-182):

**184.** Hipólito "Ref." 1, 14, 5 *ho dè Xenophánes mízin tês gês pròs tèn thálassan hínesthai dokeî kai tô chróno hypò tû hýgrû lýsthai, pháskon toitaýtas échei apodeixeis, hóti em mése gê kai óresin heyriskontai kónchai, kai em Syrakúsais dè em taís latomíais légei heyrêsthai týpon ichthýos kai phykôn* [Gomperz; *phokôn* mss.], *em dè Páro týton dáphnes em tô báthei tû l'thû, em dè Melíte plákas sympánton tòn thalassín. (6) tayta dé phesi genésthai hôte pánta epelóthesan pálai, tòn dè týpon em tô pelé xeranthênai. anaireísthai dè tús anthrópus pántas hóntan he gê katenechtheísa eis tèn thálassan pelòs géntai, eíta pálin árchesthai tês genéseos, kai tayten pási toís kósmois gínesthai katabolén* [H. Lloyd-Jones: *katabállein* mss., *metabolén* Diels, DK].

**185.** Fr. 37, Herodiano π μον. λξξ. 30, 30 *kai mèn enì speátessí teoís kataleietai hýdor.*

**181.** Fr. 29, Simplicio in "Phys." 189, 1 *gê kai hýdor pánt' esth' hósá gínont' efè phýontai.*

**182.** Fr. 33, Sexto *adv. math* X, 34 *pántes gàr gaíes te kai hýdatos ekgenómestha.*

**183.** Fr. 30 Σ Genav. in "Iliadem" XXI, 196 *pegè d' estì hýdatos, pegè d' anémoio. úte gàr em néphesin < gínoitò ke is anémoio ekpneíontos> ésothenpóntu megáloio úte hroaì potamôn út' ai<théros> ómbrion hýdor; allà mégas póntos genétor nephéon anémon te kai potamós.*

**184.** Xenófanes pensa que está a processar-se uma mistura da terra com o mar, e que, com o tempo, a terra será dissolvida pela umidade. Afirma ele que as provas que possui são do seguinte teor: encontram-se conchas em terra firme e nas montanhas, e nas pedreiras de Siracusa, diz ele que foi encontrada a marca de um peixe e de algas, enquanto em Paros, se descobriu a marca de uma folha de loureiro no interior de uma rocha, e em Malta, formas achatadas de objetos marinhos de toda a espécie. Isto, prossegue ele, produziu-se, quando tudo há muito estava coberto de lodo, e as marcas secaram com ele. Toda a espécie humana é destruída, sempre que a terra é arrastada para o fundo do mar e em lodo se converte; então, uma outra geração recomeça, e todos os mundos tem este mesmo princípio.

**185.** E em algumas grutas a água goteja.

**181.** Tudo o que nasce e cresce é terra e água.

**182.** Pois é da terra e da água que todos nós provimos.

**183.** O mar é a origem da água, e a origem do vento; pois, sem o vasto mar, não <haveria nem a força do vento que sopra do> interior das nuvens, nem os cursos dos rios, nem a água que chove do céu: mas o vasto mar é o gerador das nuvens e dos ventos e dos rios.

XI) Sexto Empírico e Clemente *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 172-173):

**166.** Fr. 11, Sexto *adv. math.* IX, 193 *pánta theoís anéthekean Hómerós th' Hesíodós te sóssa par' anthrópoisin oneídea kai psógos estín, kléptein moicheýein te kai allélus apateýein.*

**167.** Fr. 14, Clemente *Strom.* V, 109, 2 *all' hoi brotoì dokéusi gennásthai theús, tèn sphetéren d' esthêta échein phonén te démas te.*

**168.** Fr. 16, Clemente *Strom.* VII, 22, 1 *Aithíopés te <theús sphetérus> simùs mélanás te Thrékés te glaykùs kai <phasi pélesthai>.*

**169.** Fr. 15, Clemente *Strom.* V, 109, 3 *all' ei cheíras échon bóes <hippoi t'> eè léontes, è grápsai cheíressi kai érga teleín háper ándres, hippoi mén th' hippoisi bóes dé te busín homoías kai <ke> theôn idéas égraphon kai sómat' epoíun toíayth' oíon per kaytoì sémas eíchon <ékastoi>.*

**166.** Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, adultérios e mentiras recíprocas.

**167.** Mas os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que tem vestuário e fala e corpos iguais aos seus.

**168.** Os Etíopes dizem que os seus deuses são de nariz achatado e negros, os Trácios, que os seus tem os olhos claros e o cabelo ruivo.

**169.** Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem.

XII) Clemente, Simplício e Sexto Empírico *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 174):

**170.** Fr. 23, Clemente *Strom.* V, 109, 1 *eís theós, én te theoísi kai anthrópoisi mégistos, úti démas thnetoísín homoíous udè nóema.*

**171.** Fr. 26 + 25, Simplício *in Phys.* 23, 11 + 23, 20 *aieì d' em taytô*

*kinúmenos uddén udè metérchesthí epiprépei állote álle, all' apáneythe pónoio nóu phrenì pánta kradaínei.*

**172.** Fr. 24, Sexto *ad. math.* IX, 144 *úlos horá dè noeí, úlos dé t' akúei.*

**170.** Um só deus, o maior entre os deuses e os homens, em nada semelhante aos mortais, quer no corpo quer no pensamento.

**171.** Permanece sempre no mesmo lugar, sem se mover; nem é próprio dele ir a diferentes lugares em diferentes ocasiões, mas antes, sem esforço, tudo abala com o pensamento do seu espírito.

**172.** Todo ele vê, todo ele pensa, e todo ele ouve.

XIII) Aristóteles *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 176-177):

**174.** Aristóteles *Met.* A 5, 986 b 21 [...] *Xenophánes dè prôtos túton henísas (ho Parménides tútu légetai genésthai mathetés) uthèn diesaphénisen, udè tês phýeos túton udetéras (sc. Unidade formal ou material) éoike thigeîn, all' eis tòn hólon uranòn apoblépsas tò hèn eínai phesi tòn theón.*

**174.** [...] mas Xenófanes, o primeiro dentre estes a postular a unidade (pois diz-se que Parmênides foi seu discípulo), nada esclareceu, nem parece ter abordado a natureza de cada uma destas [*sc.* A unidade formal de Parmênides ou a unidade material de Melisso]; mas com os olhos postos no céu inteiro, afirma que o Uno é deus.

XIV) Sexto, em *adv. Math* VII, 132, 133 (**194 e 195**) e Hipólito, no Fr. 50, *Ref.* IX, 9, 1, (**196**), citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 193):

**194.** *tu dè lógu túd' eóntos aeì axýnetoi gínontai ánthropoi kai prósthen è akúsai kai akúsantes tò próton. ginoménon gàr panton katà tòn lógon tónde apeíroisin eoíkasi, peirómenoí kai érgon toiúton hokoíon egò diegeymai katà phýsin diaréon hékaston kai phrázon hókos échei. tús dè állus anthrópus lantháneí hokósa egerthéntes poiúrer hókoter hokósa heýdontes epilanthánontai.*

**194.** Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e ações tal como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é; mas os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando a dormir.

**195.** *Diò deí hépesthai tó <xunô>. tú lógu d' xynú zóusin hoi polloí hos idían échontes phrónesin.*

**195.** Por isso, é necessário seguir o comum; mas, se bem que o Logos

seja comum, a maioria vive como se tivesse uma compreensão particular.

**196.** *uk emû allà tû lôgu akúsantas homologein sophón estin hén pánta eînai.*

**196.** Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma.

XV) Damascio, *de principiis*, 124 *bis* apud Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 52):

**50.** *Pherekýdes dè ho Sýrios mèn einai aeì kai Chrónon kai Chthonían tàs treís prótas archás ... tòn dè Chrónon poiêsai ek tû heaytû pyr kai hýdor ... ex hon em pénte mychoís diereménon pollèn állen geneàn systênai theón, tèn pentémychon kaluménen, taytòn dè ísos eipeîn pentékosmon.*

**50.** Ferecides de Siros disse que Zás existiu sempre, assim como Cronos e Ctônia, os três primeiros princípios ... e que Cronos fez de seu próprio sêmen o fogo e o vento [*ou hálito, sopro*] e a água ... a partir dos quais, após terem sido dispostos em cinco recessos, se formaram numerosos outros descendentes dos deuses, que são chamados “dos cinco recessos”, o que é talvez o mesmo que dizer “dos cinco mundos”.

XVI) Fragmento **125** de Hipólito, *Ref.* I, 6, 4-5, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 135):

**125.** *tà dè ástra gínesthai kýklon pyròs apokrithénta tû katà tòn pyrós, perilephthénta d' hypò aéros (cf. 121). ekpnoàs d' hypárxai, pórus tinàs aylódeis, kath' hús pháinetai tà ástra. diò kai epiph rassoménon tòn ekpnoón tàs ekleípseis gínesthai. tèn dè seléneon potè mèn pleruménen pháinesthais potè dè meiuménen parà tèn tòn póron epíphraxin è ánoixin. eînai dè tòn kýklon tû helíu heptakaieikosaplasíona <tês gês, oktokaidekaplasíona dè tòn> tês selénes, kai anotáto mèn einai tòn hélión, katotáto dè tús tòn aplanón astéron kýkus.*

**125.** Os corpos celestes nascem como círculos de fogo separados do fogo do mundo, e cercados de ar. Há respiradouros, determinadas aberturas como as da flauta, aos quais aparecem os corpos celestes; conseqüentemente, os eclipses dão-se, quando os respiradouros são obstruídos. A Lua é vista ora a aumentar, ora a diminuir consoante a obstrução ou abertura dos canais. O círculo do Sol é vinte e sete vezes maior do que <a terra, o da> Lua <dezoito vezes>; o Sol é o mais alto, e os círculos das estrelas fixas são os mais baixos.

XVII) Clemente *Strom.* V, 104, 1 apud Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 205):

**217.** *kósmon tónde [tòn aytòn hapánton] úte tis theón úte anthrópon epoíesen, all' ên aeì kai éstin kai éstai. pyr aeízoón, haptómenon métra kai aposbennýmenon métra.*

**217.** Esta ordem do mundo [a mesma de todos] não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há de existir: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se extingue.

XVIII) Heráclito, por meio de Clemente *Strom.* V, 104, 3, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 205):

**218.** *pyròs propaí. prôton thálassa, thalásses dè tò mèn hémisy tò dè hémisy prestér ... <gê> thálassa diachéetai, kai metrétai eis tòn aytòn lógon hokoíōs prósthen ên è genésthai gê.*

**218.** As mudanças do fogo: em primeiro lugar, o mar, e do mar a metade é terra, e a outra metade “o que queima” [i. e., o raio ou o fogo] ... <a terra> dispersa-se em mar e mede-se de modo a formar a mesma proporção que existia antes de se transformar em terra.

XIX) Heráclito afirma, segundo Aristóteles, fr. 10 em de mundo 5, 396 b 20 e em Hipólito, fr. 67 do *Ref.* IX, 10, 8, citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 196-197):

**203.** *syllápsies hóla kai uch hóla, sympherómenon diapherómenon, synádon diádon. ek pánton hèn kai ex henòs pánta.*

**203.** As coisas tomadas em conjunto são o todo e 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.

**204.** *ho theòs hemére eyphróne, cheimòn théros, pólemos eiréne, kóros limós [tanantía hápantía, útos ho nús]. Alloiútai dè hókoster <pyr> hopótan symmigé thyómasin onomázetai kath' hedonèn hekástu [pyr suppl. Diels].*

**204.** O deus é dia-noite, Inverno-Verão, guerra-paz, saciedade-fome [todos os contrários, é o que isto significa]; passa por mudanças, do mesmo modo que o fogo, quando misturado com especiarias, é designado segundo o aroma de cada uma delas.

XX) Hipólito, Estobeu e Pseudoplutarco *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 195):

**199.** Fr. 61, Hipólito *Ref.* IX, 10, 5 *thálassa hýdor katharótaton kai miarótaton, ichthýsi mèn pótimon kai sotérion, anthrópois dè ápoton kai oléthrion.*

**199.** A água do mar é a mais pura e a mais poluída; para os peixes é potável e salutar, mas para os homens é impotável e deletéria.

**200.** Fr. 60, Hipólito *Ref.* IX, 10, 4 *hodòs áno káto mía hoyté.*

**200.** O caminho a subir e a descer é um e o mesmo.

**201.** Fr. 111, Estobeu *Anth III*, 1, 177 *nūsos hygieien epoiesen hedy kaiagathón, limòs kóron, kámatos anápaysin.*

**201.** A doença torna a saúde agradável e boa, como a fome, a saciedade, a fadiga, o descanso.

**202.** Fr. 88, Pseudoplutarco *Cons. ad. Apoll.* 10, 106 E *taytó t' éni zôn kai tethnekòs kai tò egregoròs kai tò katheydon kai néon kai geraión. táde gàr metatesónta ekeîná esti kakeîna [pálin] metapesónta tayta.*

**202.** E como uma mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas.

XXI) Hipólito, fragmentos 207 e 209 e em Temístio, fragmento 208 *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 198-199):

**207.** *Ref. IX*, 9, 5 *harmonie aphanès phanerès xreitton.*

**207.** Uma conexão invisível é mais poderosa que uma visível.

**209.** *Ref. IX*, 9, 1 *u xyniásin hókos diapherómenon heoytó xymphéretai. palintonos harmonie hókasper tóxu kai lýres.*

**209.** Eles não compreendem como é que o que está em desacordo concorda consigo mesmo [à letra: como o que estando separado se reúne consigo mesmo]: há uma conexão de tensões opostas, como no caso do arco e da lira.

**208.** *Or.* 5, p. 69 D. *Phýsis krýptesthai phileî.*

**208.** A verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar.

XXII) fragmentos 80 de Orígenes *c. Celsum VI*, 42 e de 53, de Hipólito, *Ref. IX*, 9, 4, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 200-201):

**211.** *eidénai chrè tòn pólemon eónta xynón, kai díken érin, kai ginómena pánta kat' érin kai chresón.*

**211.** É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade.

**212.** *pólemos pánton mèn patér esti, pánton dè basileýs, kai tús mèn theús édeixe tús dè anthrópus, tús mèn dúlus epoíese tús dè eleythérus.*

**212.** A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.

XXIII) Heráclito, constante do fragmento 12 de Ário Dídimos, *ap.* Eusebium *P.*

E. XV, 20 + fr. 91, Plutarco *de E* 18, 392 B *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 201-202):

**214.** *potamoîsi toîsin aytoîsin embainusin hétera kai hétera hýdata epirreî (= fr. 12). ...skídesi kai ... synágei ... synístatai kai apoleípei ... próseisi kai ápeisi (= fr. 91).*

**214.** Para os que entram nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm ... Dispersam-se e ... reúnem-se ... juntas vêm e para longe fluem ... aproximam-se.

XXIV) Heráclito, em Diógenes Laércio IX, 1 e em Clemente *Strom.* V, 115, 1, citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 210):

**227.** *hèn tò sophón. epístasthai gnómen, hóke kybernâtai pánta dià pánton.*

**227.** A sabedoria consiste numa só coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através do tudo.

**228.** *hèn tò sophòn mûnon légesthai uk ethélei kai ethélei Zenòs ónoma.*

**228.** Uma só coisa, a única verdadeiramente sábia, consente e não consente em ser chamada pelo nome de Zeus.

XXV) Heráclito, conforme se verifica em Clemente *Strom.* VI, 17, 2, em Estobeu *Anth.* III, 5, 8 e 5, 7 e em Diógenes Laércio, IX, 7, citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 211) com a descrição do que Heráclito compreende por alma, conforme segue:

**229.** *psychês thánatos hýdor genésthai, hýdati dè thánatos gên genésthai ek gês dè hýdor gínestai, ex hýdatos dè psyché.*

**229.** Para as almas, a morte é transformarem-se em água, para a água, a morte é transformar-se em terra; a água nasce da terra, e da água, a alma.

**230.** *áyē psychè sophotáte kai ariste.*

**230.** Uma alma seca é mais sábia e melhor.

**231.** *anèr hokótan methysthê ágnetai hypò paidòs anébu, sphallómenos, uk epaíon baínei, hygrèn tèn psychèn échon.*

**231.** Um homem, quando embriagado, deixa-se conduzir por uma criança inexperiente, a vacilar e sem saber para onde vai, como a alma úmida.

**232.** *psychês peírata iòn uk àn exeýroio, pásan epiporeyómenos hodon. Húto bathyn lógon échei.*

**232.** Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem.

XXVI) Heráclito, em Clemente *Strom.* IV, 141, 2 e de Sexto *adv. Math.* VII, 129 (DK 22 A 16), também organizados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 213):

**233.** *ánthropos em eyphróne pháos háptetai heaytô [apothanòn] aposbestheis, zôn dè háptetai tethneòtos heydon [aposbestheis ópseis], egrehoròs háptetai heydontos.*

**233.** De noite, o homem acende uma luz para si próprio, ao extinguir-se-lhe a visão; em vida, está em contato com o que é morto, quando dorme, e com o que dorme, quando acordado.

**234.** *túton ûn tôn theïon lógon kath' Herákleton di' anápnoês spásantes noeroi ginómetha, kai em mèn hýpnois letháioi, katà dè égersin pálin émphrones. en gâr tois gýpnois mysánton tôn aisthetikôn póron chorízetai tês pròs tò periéchon symphyïas ho em hemîn nús, mónes tês katà anpnoèn prospýseos sozoménes hoinéi tinos hrizes, choristheïs te apobállei èn próteron eïche mnemosikèn dýnamin. (130) em dè egregórsei pálin dià tôn aisthetikôn póron hósper diá tinon thyrídon prokýpsas kai tò periéchonti sýmbalòn logiskès endýetai dýnamin ...*

**234.** Segundo Heráclito, tornamo-nos inteligentes por inalação desta razão divina [*logos*] através da respiração, e esquecidos, quando a dormir, mas recuperamos os sentidos, ao acordar de novo. É que, durante o sono, quando os canais da percepção estão fechados, o nosso espírito separa-se do seu parentesco com o circundante, e a respiração é o único ponto de ligação que conserva, como uma espécie de raiz; ao ser separado, o nosso espírito abandona a sua anterior capacidade de memória. Mas, no estado de vigília, assoma de novo através dos canais de percepção, como através de uma espécie de janela, e, ao deparar-se com o circundante, reveste-se do seu poder de raciocínio ...

XXVII) Heráclito, em Clemente *Strom.* V, 104, 3, citado por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 205):

**218.** *pyròs propaí. próton thálassa, thalásses dè tò mèn hémisy tò dè hémisy prestér ... <gê> thálassa diachéetai, kai metréetai eis tôn aytòn lógon hokoïos prósthen èn è genésthai gê.*

**218.** As mudanças do fogo: em primeiro lugar, o mar, e do mar a metade é terra, e a outra metade “o que queima” [i. e., o raio ou o fogo] ... <a terra> dispersa-se em mar e mede-se de modo a formar a mesma proporção que existia antes de se transformar em terra.

XXVIII) Parmênides de Eleia 1-4 Aristóteles, *Metaphysica*, 1009b22-25, Teofrasto, *De sensibus*, 499.18-21, 1-2 Alexandre, *Metaphysica*, 306.29-30; 306.35, Asclépio, *Metaphysica*, 277.19-20 e 3-4 Alexandre, *Metaphysica*, 306.36-307.1

1. *hos gàr hékastot' échei krâsin meléon polykámpton,*
2. *tòs nóos anthrópoisi parístatai. tò gàr aytó*
3. *éstis hóper fronéei meléos fýsis anthropóisin*
4. *kai pâsin kai pantí. tò gàr pléon estì nóema.*

1 Assim como a cada instante tem-se uma mistura de membros retorcidos<sup>65</sup>,

2 assim também se apresenta<sup>66</sup> o pensamento aos homens; pois é o mesmo

3 o que discerne pela natureza dos membros nos homens

4 para todos e para tudo, pois o pleno é pensamento.

XXIX) Parmênides de Eleia B8: 52 in Santoro (2008, p. 29-30) *Peri physios*:

*mánthane kósmon emôn epéon apatelòn akíon.*

52. de mortais, ouvindo o mundo enganoso de minhas palavras.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES . *On the parts of animals I-IV* . Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BORNHEIM, Gerd (Org.) . Os filósofos pré-socráticos . São Paulo: Cultrix, 1999.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins; SARAIVA, Maria Olívia de Quadros & LAGE, Celina Figueiredo . Introdução ao Grego antigo . Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- BRANDÃO, Junito de Souza . Mitologia grega . Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRILLANT, Maurice. *Les mystères d'Eleusis* . Paris: La Renaissance du Livre, 1920.
- BURKERT, Walter . Religião grega na época clássica e arcaica . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CAIRUS, Henrique F. & RIBEIRO JR., Wilson A. . Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença . Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- COPELSTON, Frederick . *A history of philosophy: Greece and Rome* . Tunbridge Wells: Search Press, 1946.
- CORNFORD, Francis M. . *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego* . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- COULANGES, Fustel de . A cidade antiga . São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DESCARTES, René . Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas . São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DETIENNE, Marcel . A invenção da mitologia . Rio de Janeiro – José Olympio e Brasília – UNB, 1998.
- \_\_\_\_\_ . Os mestres da Verdade na Grécia arcaica . Rio de Janeiro: 1988.
- \_\_\_\_\_ & SISSA, Giulia . Os deuses gregos . São Paulo: Schwarcz, 1992.
- DURKHEIM, E. As formas religiosas da vida primitiva . São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, M . A história das crenças religiosas . Rio de Janeiro: Zahar, 1978, t. I.
- FARIA, Ernesto . Dicionário escolar latino-português . Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1967.
- FLEURY, E. . *Morphologie historique de langue grecque* . Paris: J. De Gigord, 1947.
- GIORDANI, Mário Curtis . Os gregos: Antiguidade Clássica I . Petrópolis: Vozes, 1972.
- HAVELOCK, Eric A. . A revolução da escrita na Grécia: e suas consequências

culturais . São Paulo – UNESPE e Rio de Janeiro – Paz e Terra, 1996.

HARRISSON, Jane Ellen. E. *Themis: a study of the social origins of the greek religion* . Cambridge: *Cambridg University Press*, 1912.

HERÓDOTO (de Halicarnasso) . História . Brasília: EbooksBrasil, 2006.

HESÍODO . Os trabalhos e os dias . São Paulo: Iluminuras, 2007.

\_\_\_\_\_ . Teogonia: a origem dos deuses . São Paulo: Iluminuras, 1996.

HIPÓCRATES (de Cós) . Da natureza do homem; Ares, águas e lugares e Preceitos . Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

HOMERO . A Ilíada . Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1978a.

\_\_\_\_\_ . A Odisseia . Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1978b.

HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras . Os gregos e seu idioma . Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1968, v. I.

IZIDRO-PEREIRA, S. J. . Dicionário Grego-Português e Português-Grego . Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, 1990.

JAEGER, Werner . *Paideia: a formação do homem grego* . São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_ . *La teologia de los primeros filosofos griegos* . Ciudad del Mexico: *Fondo de Cultura Economica*, 1952.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. . Os filósofos pré-socráticos . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOYRÉ, Alexandre . Estudos da história do pensamento científico . Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LÉVÊQUE, Pièrre . A aventura grega . Rio de Janeiro; São Paulo e Belo Horizonte, Lusoespanhola e Brasileira, 1967.

MATURANA, Humberto. Cognição, ciência e vida cotidiana . Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MEILLET, A. . *Dialectes indo-européens* . Paris: *Librairie Ancienne Édouard Champion*, 1950.

\_\_\_\_\_ . *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* . Paris: *Librairie Hachette*, 1930.

MONDOLFO, Rodolfo . O homem na cultura antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga . São Paulo: Mestre Jou, 1970.

\_\_\_\_\_ . O infinito no pensamento da antiguidade clássica . São Paulo: Mestre Jou, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich . O nascimento da tragédia: ou o helenismo e pessimismo . São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVA, Alberto & GUERREIRO, Mário . Pré-socráticos: a invenção da filosofia . Campinas: Papirus, 2000.

PESSANHA, José Américo Motta . “Vida e obra de Aristóteles” *In* ARISTÓTELES . Tópicos e Dos argumentos sofísticos . São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 8-32.

POPPER, Karl Raimund . A lógica da pesquisa científica . São Paulo: Cultrix, 2007.

\_\_\_\_\_. *The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment* . London and New York, Routledge, 2002a.

\_\_\_\_\_. O conhecimento e o problema corpo-mente . Lisboa: Edições 70, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Conjecturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* . Mexico, Buenos Aires y Barcelona: Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. A lógica da investigação científica; Três concepções acerca do conhecimento humano; A sociedade aberta e seus inimigos . São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_ & ECCLES, J. *The self and its brain: an argument for interacionism* . New York: Routledge, 2006.

PLATÃO . Timeu e Crítias . Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

\_\_\_\_\_. Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon . São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. A república . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

\_\_\_\_\_. Mênon; Banquete; Fedro . Rio de Janeiro: Ediouro, s/ da.

PROVETTI JR., José . Da genealogia da História: Hélade arcaica e clássica nos séculos VIII-IV a. C. Umuarama: Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG, 2011a. Monografia apresentada como quesito de conclusão de curso de especialização *lato sensu* em História, Arte e Cultura. Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. A alma na Hélade: a origem da subjetividade ocidental . Umuarama: J.P.J., 2011b.

\_\_\_\_\_. Da alma ao corpo cívico: Filosofia e Medicina entre Platão e Hipócrates . Cruzeiro do Oeste: Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2011c. Monografia apresentada como quesito de conclusão do curso de especialização *lato sensu* em Saúde para professores dos Ensinos Fundamental e Médio. Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. “As sementes da evolução” *in* BARTAQUINI, Bruno Tripode . Leituras da História: Ciência&Vida . São Paulo: Escala, 2008, p. 27-33, Ano I, nº5.

\_\_\_\_\_. O dualismo *psyché-sôma* em Platão . Campos dos Goytacazes: UENF, 2007. Dissertação apresentada como quesito de conclusão do curso de mestrado em

Cognição e Linguagem. Disponível através do sítio [http://www.pgcl.uenf.br/pdf/COGNICAO\\_6587\\_1268069635.pdf](http://www.pgcl.uenf.br/pdf/COGNICAO_6587_1268069635.pdf).

\_\_\_\_\_. A alma na Grécia: a origem do indivíduo no Ocidente . Rio de Janeiro: UERJ, 2000. Disponível através do sítio [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Monografias/A\\_Alma\\_na\\_Grecia.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Monografias/A_Alma_na_Grecia.pdf)

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario . História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média . São Paulo: Paulus, 2009, v. 1.

\_\_\_\_\_. Para uma nova interpretação de Platão . São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. História da filosofia antiga . São Paulo: Loyola, 1993, v. I.

SANTORO, Fernando . O poema de Parmênides: Da Natureza . Rio de Janeiro: Laboratório Ousia – UFRJ, 2008.

SEGAL, Charles . “*El espectador y el oyente*” in VERNANT, Jean-Pierre (Org.) . *El hombre griego* . Madrid: Alianza, 1995, p. 211-246.

SISSA, G. & DETIENNE, M. Os deuses gregos . São Paulo: Schwarcz, 1992.

SCHRÖDINGER, Erwin . *Nature and the greeks and Science and humanism* . Cambridge: Syndicate of the University of Cambridge, 1996

SNELL, Bruno . A descoberta do espírito . Lisboa – Edições 70 e Rio de Janeiro – Edições Lisboa Brasil, 1992.

TAYLOR, W. Os micênios . Lisboa: Verbo, v. XXIII.

VERNANT, Jean-Pierre . As origens do pensamento grego . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. Mito e pensamento entre os gregos . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_; BOURGEAUD, Ph.; CAMBIANO, G. *Et al* . *El hombre griego* . Madrid: Alianza, 1995.