

A NOÇÃO DE *ARCHÉ* NO CONTEXTO DA FILOSOFIA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

MIGUEL SPINELLI*

Para os pré-socráticos, *arché* não está submetida a um conceito de tempo linear (pelo qual se pensa um começo e um fim), mas de tempo cíclico. Deste ponto de vista, *arché* não seria sinônimo de começo mas designa procedência no tempo. Por ser, todavia, palavra ancestral, designa igualmente poder ou soberania, como lei ou comando que, inerente ao *Cháos*, força-o continuamente a constituir-se num *Cósmos*.

Palavras-chave: poder, pré-socráticos, cosmos

To the presocratics, *arché* is not submitted to a concept of linear time (in which one thought a beginning and an end), but to a cyclic time. Due to this point of view *arché* would not be a rigorous synonym to beginning, but expressing origin on the time. However, being ancestral word, it designate equally power or sovereignty, as a law or a command that, inherent to *Cháos*, forces it to become a *Cosmos*.

Key-words: power, presocratics, cosmos

Aristóteles referiu-se a Tales como *archégòs philosophías*, o iniciador da filosofia. Mas, qual foi mesmo a filosofia que Tales, segundo Aristóteles, iniciou? A filosofia da *arché*, expressa no conceito *água* ou *umidade*. Entretanto, será que deveríamos levar essa questão *arcaica* a sério? Dentre outros, além de Aristóteles, também Nietzsche acreditava que sim. Vejamos o que eles dizem, em primeiro, Nietzsche:

“A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição de que a *água* é a origem e o seio materno de todas as coisas. Será realmente necessário parar aqui e levar esta idéia a sério? Sim, e por três razões: primeiro, porque a proposição asserve algo acerca da origem das coisas; em segundo lugar, porque faz isso sem imagens e fábulas; e, finalmente, porque contém, embora em estado de crisálida, a idéia de que “tudo é um”. A primeira destas três razões

* Miguel Spinelli é professor da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul (e-mail: migspinelli@yahoo.com)

ainda deixa Tales na comunidade dos homens religiosos e supersticiosos, a segunda separa-o dessa sociedade e mostra-o como investigador da natureza, a terceira faz de Tales o primeiro filósofo grego”.¹

Quanto a Aristóteles, ele não só levou a sério a questão posta por Tales, como também foi o primeiro a se empenhar tanto em compreendê-la quanto em explicá-la. Ele diz (cujo dizer deve orientar esta nossa exposição):

“Pois bem (diz ele), a maioria dos primeiros filósofos acreditara que os únicos princípios de todas as coisas são os de índole material. Pois aquilo do qual são constituídos todos os entes, o termo primeiro de sua geração e o termo final de sua deterioração – enquanto a substância permanece, mudando-se somente as afecções –, é isso que eles consideram como o elemento e o princípio dos entes. E por isso acreditaram que nada se gera e nem se destrói, porque tal natureza se conserva sempre... Porém, quanto ao número e à forma de tal princípio, nem todos dizem o mesmo, Tales, entretanto, o iniciador de tal filosofia, afirma que é a água...”²

Por esse texto, sobretudo pelo modo como ele se refere aos primeiros filósofos, fica saliente que a noção de *arché* está intimamente arraigada à sua doutrina. Aliás, foi devido a ele que se conservou, sobre os pré-Socráticos, não só o conceito de *arché*, como vários outros a ele associados (*kósmos*, *phýsis*, *díke*...). Mas será que foram, de fato, os pré-Socráticos que inventaram todos esses termos, e que, inclusive, lhes atribuíram uma noção precisa? No que diz respeito ao termo *arché*, John Burnet, na sua obra **Early Greek Philosophy**, diz o seguinte:

“O termo *arché*, freqüentemente utilizado em nossas fontes autorizadas, é (...) puramente aristotélico”. Teofrasto e autores subseqüentes (prosegue Burnet), “todos eles partiram da conhecida passagem da **Física** na qual Aristóteles classifica os seus antecessores segundo o modo como postulam uma ou mais *archai*...”³.

¹ NIETZSCHE, F., **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 27

² ARISTÓTELES, **Metafísica**, I, 3, 983b 6-21 (servimo-nos da edição trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1982, bem como da de Jean Tricot, Paris: Vrin, 1970)

³ “The term *ἀρχή*, which is often used in our authorities, is in this sense purely Aristotelian. It is very natural that it should have been adopted by Theophrastos and later writers; for they all start from the well-known passage of the *Physics* in which Aristotle classifies his predecessors according as they postulated one or more *ἀρχαί*...” (BURNET, J., **Early Greek Philosophy**. Londres: Adam & Charles Black, 1948, § VII, p. 11); Essa obra foi traduzida em português por Mauro Gama sob o título **O Despertar da Filosofia Grega**, São Paulo: Siciliano, 1994.

Não há dúvida de que a questão da *arché* tem uma conotação francamente aristotélica. Mesmo assim, é a Tales que, em geral, se atribui o problema da *origem*, e a Anaximandro o termo técnico *arché* capaz de designá-lo. Mas será que foi “Anaximandro (quem) chamou *arché* à substância originária?” (pergunta e responde M. Schofield):

“A maioria dos críticos modernos (incluindo Kahn*), pensa que Teofrasto designou Anaximandro como o primeiro a usar *arché* (...) como termo especial para a substância originária. Burnet, contudo (EGP 54 n.2), defendeu a opinião de que Teofrasto disse simplesmente que Anaximandro foi o primeiro a chamar o princípio material (...) pelo nome de *tò ápeiron*, sem outra qualificação”.⁴

Ou seja, John Burnet está de acordo que Anaximandro introduziu o termo *ápeiron* para a *arché*, mas defende a tese de que esse termo não é dele. Segundo o seu ponto de vista, o termo foi introduzido por Teofrasto, a fim de tornar compreensível a questão do princípio. Com efeito, ao afirmar isso, ele quer dizer que o termo é originalmente aristotélico⁵. Werner Jaeger, por sua vez, discorda desse ponto de vista, não acredita que o termo seja exclusivamente aristotélico. É de opinião que, pelo que está dito em Teofrasto, foi de fato empregado por Anaximandro.⁶

A questão da paternidade dos termos é difícil de resolver. O fato de Aristóteles ser a principal fonte da doxografia posterior, sem dúvida contribuiu para impor sobre determinadas noções, especialmente a de *arché* e de *phýsis*, o ponto de vista de sua doutrina. Ao conservar, entretanto, as opiniões dos antigos, Aristóteles não demonstra, em suas obras, nenhuma preocupação explícita de reconstruir (por um ponto de vista da heurística histórico-crítica) a doutrina de seus antecessores, não se interessa em determinar exatamente o que eles pensaram. Pro-

* KAHN, C. **Anaximander and the Origins of Greek Cosmology**. Nova York, 1960, p.29-32

⁴ “Tiram eles esta conclusão de πρώτος τοῦτο τοῦνομα τῆς ἀρχῆς* em 101 A, do seu equivalente em 101B e de um outro contexto de Simplicio (in *Phys.* 150, 23), no qual Anaximandro é referido como πρώτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκεῖμενον** (KIRK, G.S., RAVEN, J.E., & SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos**. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa: Gulbenkian, 1994, p. 107-108). (*) “ele foi o primeiro a introduzir este nome do princípio material”; (**) “consta ter sido o primeiro a denominar o substrato de princípio”.

⁵ BURNET, J. **Early Greek Philosophy**. op. cit., §14, p. 54, inclusive a nota 2

⁶ JAEGER, W. **La Teología de los Primeros Filósofos Griegos**. Trad. de Jose Gaos, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 32-34, especialmente a nota 27.

cede, digamos assim, ao modo de Platão. Uma vez admitido que o homem é um animal racional, a questão que bem provavelmente se impôs a Platão foi a seguinte: se o homem é um animal racional, só haveria um meio de qualificar o humano, qual seja, educando-lhe a razão. Posta a questão nesses termos, Platão assumiu a seguinte estratégia como meio para efetivar essa educação: promover o conflito de opiniões. Os seus diálogos são o exemplo dessa estratégia provocadora de conflitos. Além disso, foi por esse meio que ele construiu a sua própria doutrina, formulando um conflito de opiniões a fim de demonstrar a força (ou resistência) e, sobretudo, a veracidade de suas teses (em confronto com a de seus opositores).

Aristóteles, por sua vez, procedeu de modo semelhante. Ao invés de formular ou de criar conflitos no interior de sua própria argumentação, chamou em seu auxílio as opiniões dos antigos (inclusive, de Sócrates e de seu mestre Platão). Assim o fez com os seguintes objetivos: ora para estabelecer um contraditório, ora, simplesmente para realçar uma confirmação para as suas teses. Por isso o que lhe interessava acima de tudo não era propriamente reconstruir noções ou conceitos em particular, mas, sim, demonstrar (em referência à opinião dos antigos) o seu próprio ponto de vista. Eram, enfim, as suas teorias que estavam em questão.

Seja como for, o fato de Aristóteles ter denominado Tales *archêgôs philosophías* (e mesmo de reconhecer que o seu pensamento deixou de ser uma alegoria ou um mito), não foi porque ele disse simplesmente que “a água é o princípio gerador de todas as coisas”. Aristóteles lhe atribuiu esse título porque compreendeu nessa tese (aparentemente trivial) um significado grandioso, pois que estava contida a idéia de um princípio, único, que poderia explicar o móvel do fazer-se da geração como um todo. Ora, foi por causa dessas idéias (inevitavelmente carregadas com o sentido da sua teoria da *phýsis* e das *archai* da geração) que ele concedeu a Tales o título de iniciador da filosofia da *archê*. E, mais ainda, ele também concedeu a Tales o mérito de ter sido o iniciador da filosofia da *phýsis*.

Mesmo submetendo a tese de Tales à sua linguagem, Aristóteles reconheceu nela um “filosofar”. Viu no dizer de Tales a expressão (mesmo que primitiva) de seu próprio pensamento. Ao denominá-lo *archêgôs philosophías*, provavelmente quis dizer que o seu modo de pensar (ou o seu filosofar) encontrava ressonância no de Tales (ele que fora considerado o primeiro sábio da Grécia). Por força dessa aproximação, Aristóteles encontrou nessa tese um certo ponto de vista

comum. Viu nela confirmada a *arché* constitutiva das coisas, quer nos termos de uma “substância” permanente, como uma natureza (*phýsis*) que se conserva sempre. Constatou que Tales, sob o termo água, inferiu, tal como ele, a ciência de que as coisas que existem têm um princípio constitutivo de sua existência, e que esse princípio é a sua natureza (*archên tês phýseôs*), ou seja, é aquilo que, no processo da geração, se conserva inalterável (“...é o termo primeiro de sua geração e o termo final de sua deterioração”⁷). Em síntese, Aristóteles viu em Tales os fundamentos de sua própria teoria da substância, aquela que afirma que as coisas mudam em suas afecções, que se transformam quanto aos modos acidentais de ser mas que são dotadas, entretanto, de uma substância ou natureza permanente.

Enfim, não foi só em Tales que Aristóteles encontrou fundamentos para a sua teoria. No postulado de Parmênides, por exemplo, que diz ser a *phýsis* um princípio de imobilidade, encontrou um contraditório para a sua **Física** e um ponto de partida de sua **Metafísica**⁸. Mas ele também se serviu dos primeiros filósofos em geral. Neles constatou que todos “filosofaram” de modo semelhante. Tomados em seu conjunto, observou que a maioria não divergia profundamente quanto ao significado da *arché*, mas “...quanto ao número e à forma de tal princípio”, pois, nesse sentido, “nem todos dizem o mesmo...”⁹.

A EXPLICAÇÃO DE ARISTÓTELES

Por que para Tales a água é a *arché* e, para outros, o *ar*, o *fogo*, a *terra*, ou mesmo esses quatro elementos juntos? A explicação que encontramos em Aristóteles é porque “a maioria dos primeiros filósofos acreditava que os únicos princípios” explicativos da constituição das coisas existentes tinham que ser “de índole material”. A partir dessa explicação, podemos fazer logo duas observações: 1^a) a constatação de Aristóteles não é uma condenação, uma vez que ele também admite que existem princípios materiais explicativos da constituição das coisas; ele não nega, por exemplo, que a água, o ar, o fogo e a terra sejam os

⁷ Cf. citação correspondente à nota 2.

⁸ Veja, nesse sentido, nosso artigo “O Postulado de Parmênides enquanto Contraditório da “Física” e ponto de partida da “Metafísica” de Aristóteles. in Revista **O que nos faz pensar**, PUC/Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 1997, p. 135-145.

⁹ Conforme nota 7.

elementos constitutivos do cosmos. A questão, portanto, não é essa, mas a de que os princípios explicativos “de índole material” não são “os únicos”, ou seja, além de princípios de índole material (observáveis na própria constituição material das coisas e com os quais, de algum modo, nós as explicamos) existem outros, de índole diferente, não empíricos, informes, e que são tão-somente uma consideração da inteligência; 2ª) ao afirmar que “os primeiros filósofos acreditaram que os únicos princípios são de índole material”, Aristóteles, cuidadosamente, não inclui “todos” os primeiros filósofos, mas a “maioria”, ficando subentendido que alguns (tal como Anaximandro ou Parmênides) manifestaram uma opinião diferente (a do segundo tipo).

Antes de entrarmos na análise do *ápeiron* de Anaximandro, vejamos como Tales, segundo Aristóteles, chegou à consideração de que “a água é a *arché* de todas as coisas”. Preso à concepção empírica da ciência (adquirida no contexto da geometria egípcia), e também ao tipo de explicação mítica própria da tradição, Tales encontrou na água o fenômeno capaz de explicar a geração e a manutenção da vida. Num certo sentido (cf. Aristóteles na **Meteorologia**), Tales concebeu a água como *arché* porque seguiu a crença, muito difundida no mundo antigo, de que, “no início, toda a região em volta da Terra estava ocupada por uma umidade primeira...”¹⁰. Ou seja, ele também seguiu (como diz Aristóteles na **Metafísica**) os mais antigos, os que “por primeiro, teologizaram e que teriam concebido a natureza da mesma maneira”, pois “fizeram do Oceano e de Tétis os pais da geração...”¹¹. De fato, nos versos de Homero, o *Okeanós* é “o que se fez *gênesis* para todos”¹². Num outro sentido, sugestionado por essa crença, ele observou nas coisas existentes, que todo o processo geracional estava de fato intimamente relacionado à umidade, por exemplo, que “o alimento de todas as coisas é sempre úmido”, que também “as sementes têm sempre uma natureza úmida”. Assim observando, concluiu “ser a água, para as coisas úmidas, o princípio de sua natureza (*archên tês phýseôs*)”.¹³

¹⁰ ARISTÓTELES, **Meteorologia**, II, 1, 353b 6 - (DK 12 A 27) - in DIELS, H. & KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 18ª ed., <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>, Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989).

¹¹ ARISTÓTELES, **Metafísica**, I, 3, 983b 20-27 (DK 11 A 12)

¹² HOMERO, **Íliada**. XIV, v.246. Sobre os sentidos de *Okeanós*, confira TORRANO, J. **O Sentido de Zeus**. São Paulo: Iluminuras, p. 74-75.

¹³ ARISTÓTELES, **Metafísica**, I, 3, 983b 20-27 (DK 11 A 12)

Em síntese (e citamos aqui o que diz Simplicius – um neoplatônico do VI século e comentador fecundo de Aristóteles): “Entre os que afirmam que a *archê* é una e em movimento, e que Aristóteles os designou de físicos (...) como Tales (...), eles dizem que a *archê*, apreendida a partir dos fenômenos, pela maioria dos sentidos, é a água”¹⁴. Quer dizer, submetido a um ponto de vista empírico, Tales buscou um fundamento para a ordem natural dentro dessa mesma ordem natural. Julgou que a *archê* deveria resultar num fenômeno perceptível pelos sentidos, tinha que estar aí, visivelmente posta e facilmente observável: ser uma matéria, ou uma unidade empírica, capaz de conter em si a natureza material da constituição comum a todas as coisas. Para uma constituição comum, ele buscou um elemento empírico comum que expressasse (mediante a linguagem do mito) a ciência ou o conhecimento daquilo que é universal ou comum a todos os viventes. De modo mais restrito: por *archê* se dava como concebido um termo através do qual era designado um elemento observável, inerente e comum a determinadas coisas (tal, por exemplo, como a água), e que, por si só, seria capaz de explicá-las. Visto que a água, ou a umidade, era o elemento comum inerente às coisas vivas, delas tal elemento seria a explicação.

DOIS ASPECTOS DA PROPOSIÇÃO DE ANAXIMANDRO

A discussão que se constrói em torno do *ápeiron* de Anaximandro não se enquadra exatamente dentro da perspectiva empírica atribuída a Tales, mas também não corresponde (pelo que consta no seu fragmento e na doxografia), a uma tentativa de refutá-la. De qualquer modo, como discípulo de Tales ele segue, muito provavelmente, a influência de seu mestre. Enquanto Tales buscou explicar a *archê* da vida (que é totalmente dependente da água), Anaximandro buscou uma explicação para a *archê* da existência em geral. O *ápeiron* é expressão dessa ousadia, e que fez com que Aristóteles não o enquadrasse no contexto da maioria dos primeiros filósofos de que já fala-

¹⁴ “Entre os que afirmam ... Observaram que o quente tira a sua vida do úmido, os cadáveres secam, as sementes de todos os seres são úmidas, e todo o alimento contém suco. Ora, é daquilo de onde elas são constituídas que se nutrem todas as coisas. A água é o princípio da natureza úmida que compreende em si todas as coisas. Por isso eles supuseram que a água é o princípio de tudo...” (SIMPLICIUS. **Comentário sobre a Física de Aristóteles**, 23, 21 (DK 11 A 13).

mos. Pressupondo-se que Tales inventou um problema metafísico (a idéia do *Todo* que é *Um*, e de que há um *Princípio*¹⁵ – a *Natureza* como constituição das coisas), nesses termos Anaximandro não só o verbalizou mas o definiu: *ápeiron*. É traduzido por indefinido e ilimitado, ou, num sentido impróprio, por *infinito*. O compêndio de Diels-Kranz traduziu *ápeiron* por ilimitado e/ou indefinido; a versão francesa de Dumont-Delattre-Poirier optou pela designação de ilimitado; a de Kirk-Raven preferiu a de indefinido, e Schofield, ilimitado; as traduções brasileiras, a de Gerd Bornheim e Wilson Regis (col. Os Pensadores) optaram por ilimitado¹⁶. Veremos que, do ponto de vista epistêmico, os termos indefinido, indeterminado, ou “sem designação” são os mais apropriados, mas, do ponto de vista ontológico, o de ilimitado seria o mais expressivo.

Primeiro aspecto: Num primeiro aspecto, partamos do que diz Diógenes Laércio: “Anaximandro (...) declarou que o *ápeiron* é o princípio <a *archê*> e o elemento, mas sem precisar se o *ápeiron* é o ar, a água, ou outra coisa”¹⁷. Pelo que está dito, o *ápeiron* não corresponde a nenhum elemento empírico constitutivo das coisas (seja ele a *água*, o *ar*, o *fogo*, ou outro qualquer). Não havendo essa referência, não sendo um ente ou uma coisa existente, sua primeira característica seria sua indefinição. Também em Simplício consta essa característica, mas nada impede que se lhe acrescente outra, a de ilimitado. No seu relato, está dito o seguinte: “Ele (Anaximandro) diz que ele (o *ápeiron*) não é nem água, nem nada daquilo que se diz serem os elementos, mas uma certa outra natureza *ápeiron* da gênese de todos os céus e de todos os mundos”¹⁸. A expressão utilizada por Simplício é *phýsin ápeiron*, e tanto

¹⁵ “Tales e seus discípulos (o relato é de Aécio) diziam que o cosmos é um – Θ. καὶ οἱ ἄπ’ αὐτοῦ ἓνα τὸν κόσμον” (AÉCIO, **Opiniões**, II, 1,2; DK 11 A 13b); na versão de Simplício, “... o princípio (ἀρχή) é um e em movimento – τῶν δι’ ἑαυτὸν καὶ κινουμένην λεγόντων τὴν ἀρχήν...” (SIMPLÍCIO, **Comentário sobre a Física de Aristóteles**, 23, 21; DK 11 A 13).

¹⁶ BORNHEIM, G. (Org.) **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo, Cultrix, 1985; DUMONT, J.-P., DELATTRE, D. & POIRIER, J.-L. **Les Présocratiques**, Quetigny-Dijon, Gallimard, 1988; **Os Pré-Socráticos. Fragmentos. Doxografia e Comentários** (org. SOUZA, J. C. de) São Paulo: Nova Cultural/Pensadores, 1985. Quanto a DIELS-KRANZ e KIRK-RAVEN-SCHOFIELD cf. as notas 8 e 4.

¹⁷ DIOGENES LAERCIO, **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**, II, 1-2 (DK 12 A 1) (tb. na trad. de Mário da Gama Kury, Brasília, ed. UnB, 1988).

¹⁸ λέγει δ’ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ’ ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους (SIMPLÍCIO, **Comentário sobre a Física de Aristóteles**, 24, 13; DK 12 A 9,5-7).

pode designar uma *indefinição* da *arché* em relação aos elementos, como um predicado da *phýsis* pelo qual lhe seria atribuído o sentido de ilimitado (*ápeiron*). Além disso, no relato de Diógenes Laércio está dito que o *ápeiron* é a *arché*, e no de Simplício, que a *phýsis* é *ápeiron*.

Ainda nesse primeiro aspecto, vejamos o que consta no Pseudo-Plutarco. Ele diz o seguinte: “Depois dele [de Tales], Anaximandro, companheiro de Tales, dizia que o *ápeiron* é o que tudo ilumina ou que tudo esclarece...”¹⁹. A expressão da qual se serve o Pseudo-Plutarco, traduzida por “o que tudo ilumina”, é *phánai tèn pàsan*. Ora, *phánai*²⁰ vem de *phanes*, o promontório da ilha de Chio, que abrigava o farol. Por isso, *phánai* nos remete a *pháinô*, que tem o sentido de fazer brilhar, fazer aparecer ou tornar claro, visível. Posta essa relação, segue-se que, pela expressão do Pseudo-Plutarco, o *ápeiron* é tido como luz (*phôs*), assim como a do sol, da lua, ou do farol que traz luz à escuridão. Por analogia, o *ápeiron* transporta luz para além da *empeiría*, diz respeito à iluminação inteligível ou epistêmica. Como tal, é um nome evocativo da natureza do princípio (da *arché*). Não poderia ser interpretado somente como delimitação epistêmica (negativa²¹), mas também como uma qualificação ôntica (afirmativa) daquilo que se pode dizer a respeito da *arché*. Em outras palavras: dada a não designação de uma *phýsis* que, enquanto tal, e enquanto atribuída à *arché*, é afirmada enquanto *ápeiron* (“sem designação”), esta indefinição é predicada como atributo próprio do modo de ser da *arché*. O *ápeiron*, portanto, além de uma conotação epistêmica, tem também um significado ontológico. Nesse sentido, ele é um termo que não designa (negativamente) designando, ou que não define definindo, de tal modo que, essa sua não designação ou indefinição,

¹⁹ μεθ' ὧν [Ταλες] Ἄναξίμανδρον Θάλητος ἑταῖρον γενόμενον τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν... (PSEUDO-PLUTARCO, *Miscelâneas*, 2; DK 12 A 10,27-28)

²⁰ BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L.Séchan et P.Chantraine. Paris: Achette, 1963

²¹ “Sem dúvida (o comentário é de Nietzsche), esta unidade última no [interior do] ‘Indefinido’, seio materno de todas as coisas, só pode ser designada pelo homem de maneira negativa, como algo a que não pode atribuir-se nenhum predicado...”; “Um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípio das coisas; o ente verdadeiro (...) não pode possuir qualidades definidas, de outro modo teria de nascer e de morrer, como todas as outras coisas. Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido. (...) o seu nome é ‘o indefinido’. O ser originário assim designado domina o devir e garante, por isso, a eternidade e o livre curso do devir” (NIETZSCHE, F., op. cit., pp. 34-35).

além de um modo de dizer em relação à *arché*, é também expressão de seu modo de ser.

Em síntese, *ápeiron/arché* convertem²², e, por isso, a *arché* é afirmada enquanto *ápeiron*. Nesse converter-se, a indefinição a que o *ápeiron* se refere é substantivada de tal modo a transformar-se na expressão racional do princípio e do elemento das coisas que são ou existem. Anaximandro dizia (segundo Simplício²³) que o *ápeiron* é “o princípio e o elemento das coisas que são”²⁴; “Anaximandro dizia (segundo Hipólito) que o princípio e o elemento das coisas que existem é *ápeiron*...”²⁵. Visto que o princípio e o elemento das coisas que são, dizem respeito à natureza (à *phýsis*), o *ápeiron* resulta, do ponto de vista ôntico, na expressão substantiva da *arché*, na designação racional da sua natureza, e, portanto, numa verbalização predicativa, num nome evocativo de seu modo fundamental de ser.

Segundo aspecto: Partamos do que diz Hipólito: “Anaximandro dizia (relatou Hipólito), que a *arché* das coisas existentes é uma certa natureza *ápeiron*...”²⁶. Ele procurou dar uma definição dessa natureza: “... é eterna e não envelhece...”²⁷. Também Teofrasto (na comparação feita entre Anaximandro e Anaxágoras) deu a sua definição: essa natureza enquanto *ápeiron* é indeterminada <*aóriston*> quanto à forma e quanto à grandeza”²⁸. Antes dele, o próprio Aristóteles, na **Física**, dissera: o *ápeiron* é o divino (*tò theîon*) porque ele é imortal e imperecível, como querem Anaximandro e a maioria dos fisiólogos”²⁹.

Dadas essas três definições, vejamos em primeiro lugar a de Teofrasto, aquela que diz que a *arché* é uma natureza *arché* “indeter-

²² “Anaximandro (...) declarou que ἄπειρον é o princípio e o elemento...” , D.LAERCIO, ob.cit. II, 1-2 (DK 12 A 1);

²³ ... que se serve, pela via de Teofrasto, de uma terminologia francamente aristotélica: “... aus der Terminologie des Peripatos (Theophrast)”, WEBER, F. J. (Hrsg.), **Fragmente der Vorsokratiker**. Paderborn: Schöningh, 1988, p. 30.

²⁴ ... ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... (SIMPLÍCIO, **Comentário sobre a Física de Aristóteles**, 24, 13 (DK 12 A 9,4-5).

²⁵ HIPÓLITO, **Refutação de Todas as Heresias**, I, 2 (DK 12 A 1)

²⁶ id., I, 6 (DK 12 A 9)

²⁷ ibidem, I, 6 (DK 12 A 11)

²⁸ ... φύσιν ἀόριστον καὶ κατ’ εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος... [Citado por SIMPLÍCIO, ob.cit. 154, 15 (DK 12 A 9a)].

²⁹ ARISTÓTELES, **Física**, III, 4, 203b 14-15; ou como também está dito na **Meteorologia**: “Ὁ ἄπειρον (o divino) é imortal (...) e imperecível” (ARISTÓTELES, **Meteorologia**, II, 1, 353b 6 - DK 12 A 27).

minada quanto à forma e quanto à grandeza” (é importante destacar que a sua referência denuncia muito cuidado no uso dos termos). Nela, Teofrasto não diz que a natureza da *arché* é *arché* quanto à forma e à grandeza, e sim que, enquanto *arché*, ela é *aóriston*. *Aóriston* designa o indeterminado ou indefinido; se for assim, ao termo *ápeiron* restaria a designação de ilimitado, e, conseqüentemente, a referência de Teofrasto resultaria assim: a *arché* é uma natureza ilimitada, e, enquanto tal, indeterminada quanto à forma e à grandeza. Ou seja, ilimitado é um atributo da natureza da *arché*. Por ser ilimitado, é indeterminado na forma. Ora, ser indeterminado na forma (no *eídos*, cujo termo conserva, nesse contexto, um sentido aristotélico), poderia significar duas coisas: a) indeterminação na figura, no aspecto exterior, na silhueta, no que se vê; b) indeterminação na definição, naquilo que eventualmente poderia ser dito ou predicado a respeito do princípio (ou da *arché*). Além disso, o *ápeiron* é “indeterminado quanto à grandeza” porque não se trata de um elemento empírico, como se fosse uma extensão precisamente demarcada em si mesma, espacialmente delimitada³⁰, ao contrário, não sendo uma grandeza, ele é tão-somente uma abstração, um conceito.³¹

Foi Simplício quem conservou a referência, que está em análise, atribuída a Teofrasto. Mas ele mesmo atribui não a Anaximandro, e sim a Tales, a seguinte referência: “Aqueles que têm como hipótese um elemento único, dizem que ele é *ápeiron* em grandeza, como Tales diz a respeito da água”³². Ora, tal fato pode até ter sido um equívoco, mas

³⁰ “... Anaximandro (a consideração é de Gutgrie) imaginou que o primeiro estágio da matéria fora uma massa indiferenciada... Designou-a por *ápeiron*, palavra que significa “sem limites”, e no grego mais tardio foi usada em dois sentidos principais: a) não limitado exteriormente, isto é, espacialmente infinito, e b) sem limites internos, isto é, sem partes ou elementos componentes separados. É inverossímil que Anaximandro tivesse chegado à noção de infinitude espacial em sentido estrito...” (GUTHRIE, W.K.C. **Os Filósofos Gregos. De Tales a Aristóteles**. Trad. de Maria José Vaz Pinto, Lisboa: Presença, 1987, pp. 26-27).

³¹ O que Hegel diz a respeito de Tales, que ele concebeu a água (uma natureza simples e sensível) como um “pensamento”, “abstração” ou “conceito”, ele o ratifica em relação a Anaximandro, destacando, todavia, um “progresso quanto a determinação do princípio”: “... desde el punto de vista material, Anaximandro supera la concreción del elemento agua: su principio objetivo no presenta ningún carácter material y se lo puede considerar como un pensamiento; por lo demás, se comprende claramente que Anaximandro no pudo tener presente otra cosa que la materia misma, la materia em general” (HEGEL, G., **Lições sobre la Historia de la Filosofia (I)**, op. cit., p. 172).

³² οἱ μὲν ἐν τῷ στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θ. μὲν ὕδωρ (SIMPLÍCIO, **Comentário sobre a Física de Aristóteles**, 458, 23; DK 11 A 13,21-22)

em si mesmo ele é muito sugestivo. Aliás, são pontos de vistas diferentes que orientam a referência de um frente ao outro. Ao dizer que, segundo Tales, “a água é *ápeiron* em grandeza”, Simplício, provavelmente, não atribuía ao termo *ápeiron* o conceito de ilimitado (tal como Teofrasto), e sim o de indefinido ou de indeterminado, pela seguinte razão: uma grandeza ilimitada (empiricamente considerada) seria um equívoco, seria o mesmo que se conceber algo infinito passível de percepção e de medida. O que não pode ser. Com efeito, a água é uma grandeza indeterminada. A ela se aplica, nesse sentido, o termo *ápeiron*. Aristóteles na **Física**, faz este sugestivo comentário: “... não foi sem razão que alguns estabeleceram como sujeito (...) o ar; pois é o ar que possui menos diferenças sensoriais, depois dele, a água”.³³

Ora, Anaxímenes estabeleceu o ar como sujeito da *arché*? e da *phýsis*. Ele operou uma espécie de retorno a Tales³⁴, na medida em que também codificou na empiria³⁵, num elemento sutil a expressão conceitual da *arché* e da *phýsis*. Sugeriu uma nova compreensão do problema, do modo como está escrito no fragmento 2: “Assim como nossa alma, que é ar, nos governa ou sustém, do mesmo modo o sopro e o ar abraçam todo o cosmos”³⁶. Ele identificou o ar (*aér*) e o sopro (*pneumá*)

³³ ARISTÓTELES, **Física**, I, 6, 189b 5-8 (seguimos aqui a tradução de Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1952). Cf. Tb. **Metafísica**, I, 8, 989a 1-5

³⁴ Sobre esse aspecto assim se manifestou HEGEL: “Donde Anaximandro colocaba la materia indeterminada, pone Anaxímenes, de nuevo, um elemento natural determinado, es decir, restablece lo absoluto en una forma real, que ahora, en vez del agua de Tales, es el *aire*. Este pensador consideró necesario, sin duda, asignar un ser sensible a la materia, y el aire tiene, al mismo tiempo, la ventaja de poseer una mayor ausencia de forma: tiene menos de cuerpo que el agua, pues no lo vemos, sino que nos damos cuenta solamente de sus movimientos” (HEGEL, G., op. cit., p. 174).

³⁵ Cf. explicação de Léon Robin: “Ce principe, comme celui de Thalès, est une réalité observable, mais c’est l’air, et cet air est en outre infini, de sorte que le principe d’Anaximandre se trouve ainsi réintégré dans l’expérience. Pourquoi l’air? (...) plutôt sans doute parce que, au contraire de l’eau qui retombe faute de support, l’air à cet égard se suffit à lui-même et qu’en outre il semble posséder une diffusion illimitée. C’est peut-être aussi parce qu’Anaximène veut que le monde soit un vivant, sujet à la naissance et à la mort, et, par suite, qu’il respire; l’indication de ce raisonnement analogique résulterait du fragment (*): *Notre âme, parce qu’elle est de l’air, est en chacun de nous un principe d’union* [elle fait l’unité de l’individu]; *de même, le souffle ou l’air contient le monde dans son ensemble* [et en fait l’unité]” (ROBIN, L., op.cit., p. 66). (*) Ele atribui esse “raciocínio” a John BURNET, **Early Greek Philosophy**, op. cit. p. 75, § 28. O fragmento, obviamente, se refere ao B II, único tido como autêntico.

³⁶ οἶον ἢ ψυχὴ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀὴρ ὕσα συγκρατεὲ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει (AÉCIO, **Opiniões**, I, III, 4; DK 13 B 2).

com a alma (*psychê*), e atribuiu à *archê* a função de governo. Sopros e ar, segundo Aécio (fonte que conserva o fragmento), são sinônimos para Anaxímenes. Entre um e outro, no entanto, há uma gradação, como há para Tales entre a *água* e *umidade*. Esses elementos, assim como o fogo, Platão (no **Timeu**) curiosamente os denominou “letras do Universo”: “o fogo e os outros, aceitamo-los como princípio, como uma espécie de elementos ou letras do universo...”³⁷.

Ou seja, carentes de um sistema conceitual, dependentes da cultura e do mito, Tales e Anaxímenes serviram-se de símbolos da empiria, principalmente daqueles capazes de expressar uma sutileza conveniente. Convinha aos elementos *água* ou *ar* a representação simbólica do indeterminado. Eles representam, afinal, a carência de um todo perfeito e acabado, ou a expressão daquilo que não se realiza de modo absoluto numa forma. Do mesmo modo, a umidade e o sopros são elementos sutis mais do que a *água* e o *ar*. Entre eles há uma gradação de sutileza da mais nítida à menos nítida percepção sensível, alterando-se, por conseqüência, a clareza da definição cognoscitiva. Enfim, assim como Tales e Anaxímenes serviram-se da *água* e do *ar* para dar sentido à *archê* e à *phýsis*³⁸, Anaximandro, optou por um conceito que dissesse o mesmo que esses elementos: no termo *ápeiron* encontrou a mesma significação conceitual que a *água* e o *ar* tendiam a designar, qual seja, a representação manifesta de uma indeterminação ou indefinição, do sem limites ou ilimitado.

³⁷ PLATÃO, **Timeu**, XVII, 48b-c. Seguimos a tradução de Carlos Alberto Nunes (Belém: UFP, 1986), mas acompanhamos a de Albert Rivaud (edição bilingüe, Paris: Les Belles Lettres, 1985): “le feu ou chacun de ces corps, nous les appelons les principes et nous supposons que ce sont les ‘éléments’ du Tout”. A indecisão de Carlos Alberto Nunes em traduzir *stoicea* (elementos “ou” letras) e a de A. Rivaud (“elements” entre aspas) deve-se à ligação, feita por Platão, entre *stoicea* (que tanto pode designar o caráter da escrita, a letra ou o elemento, o princípio de uma coisa) e, na seqüência do texto, *συλλαβῆς* (sílabas); ele faz uma analogia entre os sinais gráficos da língua escrita (na constituição do discurso) e os quatro elementos da constituição do cosmos.

³⁸ Hegel limita a significação da filosofia de Tales em dois momentos: “a) en la abstracción que consiste en sintetizar la naturaleza en una esencia sensible y simple; b) en haber establecido el concepto de fundamento, es decir, en haber determinado el agua como el concepto infinito, como la esencia simple del pensamiento, sin reconocerle otra determinabilidad ulterior que la diferencia en cuanto a la cantidad” (HEGEL, G.W.F. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (I)**, trad. de Wenceslao Roces: México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 170).

1^a) O que quer dizer “o *ápeiron* é o divino (*tò theïon*)”?

Quando Aristóteles diz que “o *ápeiron* é o divino estaria afirmando que o *ápeiron* é um ente divino como Deus? De modo geral, tudo o que hoje concebemos como *a priori*, os gregos denominavam *theïon*, que identificavam como uma “região” que se estende para além da empiria e que, como tal, se subtrai ao conhecimento empírico (os escolásticos, curiosamente, o traduziram por *ex mundi ratione* <fora do mundo da razão>³⁹). Não sendo a *arché* uma entidade física, não existindo nem enquanto forma e nem enquanto grandeza, ela é *ápeiron*, e, enquanto tal, *theïon*. por que não é suscetível de percepção, nem é uma representação da empiria, mas uma abstração da razão taerica, priori.⁴⁰

³⁹ O que os levaram a fazer essa transposição foi o princípio epistêmico que adotaram. Acreditando que “nada está no intelecto que antes tenha estado nos sentidos” (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), tudo o que não se submetesse a essa via, teria que ser *ex mundi ratione*. A adoção desse ponto de vista causou-lhes sérios problemas, sendo que a teoria do Nominalismo de Duns Scot e de Guilherme de Ockham foi um tentativa de solucioná-los. (Tratamos mais detalhadamente dessa questão no livro **Filosofia e Ciência. Análise Histórico-Crítica da Filosofia no seu Desenvolvimento Histórico**. São Paulo: Edicon, 1990, pp. 159ss.).

⁴⁰ JAEGER, na **Paidéia**, toma como exemplo Anaximandro a fim de elucidar o “espírito da filosofia” ou da construção do mundo dos milesianos como sendo “geométrico e apriorístico”. Salienta, entretanto, que “todo ímpeto e genialidade criadora reside em Anaximandro e naqueles exploradores originais que, inspirados pela idéia de uma ordem e de uma articulação universal do mundo, buscaram exprimi-las na linguagem previamente estruturada das proporções matemáticas. O princípio originário que Anaximandro estabelece no lugar da água de Tales, o ilimitado (*ἄπειρον*), mostra a mesma audácia em ultrapassar as fronteiras da aparência sensível” (in **Paidéia. A Formação do Homem Grego**. trad. de Artur M. Parreira, Lisboa/Brasília: Martins Fontes/UnB, 1986, p. 137). Em KIRK-RAVEN-SCHOFIELD, fala-se da teoria de Anaximandro do equilíbrio como de “um brilhante salto para os domínios do matemático e do *a priori*” (op. cit., p. 135); mais adiante: “É bem claro que muito da astronomia de Anaximandro é especulativa e apriorística – o que não quer dizer que seja exactamente mística ou poética (veja-se KAHN, op. cit., p. 94 e s.). Pelo contrário, a simetria do universo, que já era admitida por Homero e Hesíodo, é mais desenvolvida, torna-se mais precisa e apresenta uma relação mais estreita com a observação ‘senso comum’ de gênero um tanto incompleto e casual” (Id. ib., pp. 137-138). Também Léon Robin viu na cosmologia de Anaximandro um “esprit profondément rationaliste”. “Sans doute l’indigence de nos connaissances au sujet de Thalès ne nous permet pas de mesurer exactement l’originalité d’Anaximandre par rapport à son maître. Mais, par rapport à ce que nous savons, elle est incontestablement très grande” (ROBIN, L. **La Pensée Grecque et les Origines de l’Esprit Scientifique**. Paris: Albin Michel, 1973, p. 65).

Theïon, no contexto da filosofia dos Pré-Socráticos, diz respeito a tudo aquilo o que não se submete ao ordinário da vida humana e que, por conseqüência, esquiva-se a uma explicação adequada. “[A maioria das coisas divinas] – teria dito Heráclito – escapa ao conhecimento por falta de confiança”⁴¹. Grande parte do divino não nos é conhecida por ser inacessível à razão pela via dos sentidos. Empédocles, tal como Heráclito, também dissera mais ou menos a mesma coisa: “Não nos é possível colocar (a divindade) ao alcance de nossos olhos ou de apanhá-la com as mãos, principais caminhos pelos quais a persuasão penetra o coração do homem”⁴². *Theïon*, portanto, é tudo aquilo que não se coloca diante de nossos olhos, só pode ser inferido ou conjeturado, mas não observado. Ele frustra, digamos assim, o princípio de que é pelos sentidos que o conhecimento vem aos homens, mas, ao mesmo tempo, afirma esse mesmo princípio, pois é em razão dele que tais conjeturas são tidas não como verdades, mas como opiniões. Esse, aliás, era o parecer de Xenófanes, para o qual “a opinião reina em tudo”⁴³:

“Considerai todas essas coisas (dizia) como meras opiniões, como tendo aparência de verdade”⁴⁴. “Pois homem algum viu e não haverá quem possa ver a verdade acerca dos Deuses e de todas as coisas das quais eu falo; pois mesmo se alguém conseguisse expressar-se com toda exatidão possível, ele próprio não se aperceberia disso”.⁴⁵

Quer dizer, do que não se vê ou não se pode ver não há certeza na expressão; mas mesmo que a nossa expressão seja tida como exata, não há nenhuma garantia de que a sua mensagem seja verdadeira.

O *ápeiron* de Anaximandro referido à *arché* é uma expressão desse tipo. Ele cumpre aproximadamente o que escreveu Hipócrates,

⁴¹ ἀλλὰ τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλά, κατ’ Ἡράκλειτον, ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεισθαι (PLUTARCO, **Vida de Coriolano**, 38; DK 22 B 86).

⁴² οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἥπερ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, **Miscelâneas**, V, 81; DK 31 B 133).

⁴³ δόκος δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (SEXTO EMPÍRICO, **Contra os Matemáticos**, VII, 49; DK 21 B 34).

⁴⁴ PLUTARCO, **Questiones Conviviales ou Amenidades**, IX, 7, 746B; DK 21 B 35

⁴⁵ καὶ τό μιν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε (SEXTO EMPÍRICO, **Contra os Matemáticos**, VII, 49 (=110); (DK 21 B 34).

nas suas imitações a Heráclito: “pelo visível se encontra conhecido o não visível”.

“Mas os homens não possuem a ciência que lhes permite, a partir das coisas visíveis, observar as coisas invisíveis... por meio das coisas visíveis, ele conhece as coisas não-visíveis, e por meio das coisas invisíveis, as visíveis...”⁴⁶

Dito de outro modo: do que vemos, inferimos o que não vemos, e, pelo que não vemos, damos como conhecido o que vemos. Tudo indica que o *ápeiron* representa uma estratégia desse tipo, de tal modo que ele é *phánai*, um termo pelo qual podemos obter alguma “luz” sobre a região do imperceptível.

2^a) O que quer dizer a *arché* e a *phýsis* são ilimitadas?

Em termos aristotélicos, a *arché* é expressão de uma potência que não se esgota ou de um vigor que não se submete ao processo cósmico de nascimento, crescimento e morte. Não estando submetida ao processo da geração, tal princípio teria uma natureza ilimitada, devido a sua capacidade de gerar sempre. Por isso (segundo Hipólito), “a sua natureza é eterna e na envelhece”, e, (segundo Aristóteles) “é imortal e imperecível”.

Kósmos e *arché* expressam quase a mesma coisa: *kósmos* designa a ordem ou a harmonia estabelecida, e *arché*, um princípio ordenador do qual a *phýsis* é a sua explicitação.

“Chama-se *phýsis* em um sentido, a geração das coisas que crescem; (...), em outro sentido, aquilo primeiro e imanente a partir do qual cresce o que cresce. Além disso, aquilo do qual procede em cada um dos entes naturais o primeiro movimento... E se chama também *phýsis* o elemento primeiro, informe e imutável desde a sua própria potência...”⁴⁷

Kósmos, *arché* e *phýsis* foram concebidos intimamente relacionados. *Phýsis*, de um modo particular, expressa tanto a *arché* do movimento quanto a da imobilidade ou da conservação. Com efeito, foi Heráclito quem atribuiu à *arché* e à *phýsis* o conceito de movimento, e Parmênides, o de imobilidade. Entretanto, esses dois conceitos não se contrapõem mas se completam reciprocamente. Do mesmo modo os conceitos de *ápeiron* e de *peras*. A este último, Parmenides atribuiu um sentido distinto do *ápeiron* de Anaximandro e não necessariamente oposto. No que diz respeito ao existente nos termos do que é, da *arché*

⁴⁶ HIPÓCRATES, **Sobre o Regime**, I, 11-12; DK 22 C 1

⁴⁷ ARISTÓTELES, **Metafísica**, V, 4, 10114b 16-19

e da *phýsis*, Parmênides dissera o seguinte: “*Dike* não permite, por um afrouxamento de suas amarras, que nasça ou pereça, mas o mantém”⁴⁸; “*Anánke* o mantém nos limites de um liame”⁴⁹; “*Moira* o encadeou a ser inteiro e imóvel”⁵⁰ “... É esse nascer e crescer inalterado que caracteriza a *arché* e a *phýsis*. Ou seja, tudo o que existe, ao se mover (do nascimento à morte) está submetido a um princípio que o mantém sempre o mesmo, desde o começo ao fim de sua geração, como diz Anaximandro: “Aquilo do qual a geração procede para as coisas que são, é também aquilo para o qual elas retornam sob o efeito da corrupção, segundo a necessidade...”⁵¹. Trata-se de um movimento teleológico, submetido a um tempo cíclico.

Até os Deuses, segundo Anaximandro, estavam submetidos à geração, conforme relato de Cícero: “Anaximandro (o relato é de Cícero) é de opinião que os Deuses estão sujeitos à geração, pois eles nascem e morrem a longos intervalos... Mas nós (duvida Cícero), como poderíamos conceber um Deus que não fosse eterno?”⁵². Talvez os Deuses não fossem eternos porque “existiam”; e se existiam participavam igualmente das antinomias da geração e do perecimento, mas com uma diferença em relação a nós humanos: tinham a vantagem de uma finitude de maior intervalo, e, portanto, uma deterioração mais lenta.

⁴⁸ B 8,13-15: (...) τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ἄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει·

⁴⁹ B 8,30-31: (...) Ἄνάγκη
πεῖρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει (...)

⁵⁰ B 8,37-38: (...) Μοῆρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι·

⁵¹ ἐξ ὧν δι ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (SIMPLICIO, **Comentário sobre a Física de Aristóteles**, 24, 13 (DK 12 B 1).

⁵² Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis... sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus? (CÍCERO. **Sobre a Natureza dos Deuses**, I, 10, 25; DK 12 A 17,14-16). Pelo ponto de vista de Jean-Pierre Vernant: “Os deuses gregos não são exteriores ao mundo. São parte integrante do cosmo. Zeus e os olímpicos não criaram o universo físico, nem os seres vivos, nem os homens. Foram eles próprios criados por potências primordiais que continuaram a existir como moldura e substrato do universo: *Cháos*, *Gaía*, *Éros*, *Núx*, *Ourânos*, *Okeanós*. Os deuses do culto emergiram então num dado momento do tempo; não existiram sempre. (...). Os deuses não são, portanto, eternos. São apenas imortais. Sua imortalidade os define em contraste com a pobre mortalidade dos homens... Os deuses têm mais consistência. Seus *aiôn*, sua vitalidade inesgotável não cessará de se estender através dos tempos numa permanente juventude” (VERNANT, J.P. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**, trad. de Myriam Campello, Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/UnB, 1992, p. 97).

Tudo o que nasce está destinado a ser o que deve ser e não outra coisa. Esse nascer destinado é a submissão a um processo de realização, é a *phýsis*, e, como tal, a *arché*. Por isso, tanto a *phýsis* quanto a *arché* não são expressão nem do anárquico (“não se pode dar uma ação anárquica de um ser em outro ser”⁵³), e nem do ocasional (“no céu nada se faz por acaso”⁵⁴ ou acidentalmente). O que esses termos conjuntamente designam é o que ocorre sempre, ou de ordinário (no sentido de uma ordem dominante⁵⁵), mas com uma eficácia tal que “dispara” sempre (como se fosse um gatilho biológico) “o que é melhor dentre todo o possível”⁵⁶. As plantas, por exemplo, e de modo semelhante os animais, procedem de uma semente. Mas de cada semente determinada não procede qualquer outra coisa: “de um homem nasce um homem, e de um grão de trigo nasce trigo e não uma oliveira”.⁵⁷

⁵³ ARISTÓTELES, **Física**, I, 5, 188a 32-33 (servimo-nos de ARISTOTE, **Physique**, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris: Les Belles Lettres, 1952).

⁵⁴ ARISTÓTELES, **Física**, II, 4, 196b 3

⁵⁵ Ordinário, aqui, tem o sentido de que eventualmente podem ocorrer anomalias (o que os gregos denominam de injustiça)... Mas não tem o sentido, por exemplo, que Gregory Vlastos atribui a Heródoto: “... deixem-me mostrar como *phýsis* é usada por Heródoto. Na sua prosa, a *phýsis* de uma dada coisa é aquele feixe de características estáveis pelas quais podemos reconhecer essa coisa e antecipar os limites dentro dos quais ela pode agir sobre outras coisas ou receber a ação delas. Assim, em seu capítulo sobre o Egito, Heródoto apresenta a seus leitores gregos dois animais desconhecidos, através de descrições que começam por: “A *phýsis* do crocodilo é deste tipo...” (2.68.1); “o hipopótamo tem uma *phýsis* desta forma...” (2.71). Ora, a partir do fato de que uma dada coisa tem uma *phýsis*, Heródoto não nos permite inferir que sempre a veremos na posse total dessa *phýsis*. Assim, é da *phýsis* de um crocodilo ter um rabo, mas não se segue daí que este crocodilo o terá: ele poderá tê-lo perdido em uma briga ou de qualquer outra maneira. A única coisa certa para Heródoto é que, exceto pela intervenção do sobrenatural, sempre que as coisas interagem, as suas *phýseis* estabelecem os limites do que pode acontecer” (VLASTOS, G., **O Universo de Platão**, Trad. de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa, Brasília: UnB, 1987, pp. 21-22). A definição propriamente de *phýsis* é muito sugestiva, mas o exemplo de Vlastos é infeliz, tanto quanto a sua inferência, uma vez que *phýsis* é a designação ou daquilo que é enquanto tal (mas não por acidente) ou do processo da geração (de um princípio de regularidade). O fato de um crocodilo perder o rabo em uma briga é acidental e isso não interfere no processo da geração (o seu progênito, por princípio, nascerá com rabo –, poderá não nascer, e isto será uma injustiça)...

⁵⁶ ARISTÓTELES, **Tratado sobre o Céu**, II, 5, 288a (seguimos a tradução de Francisco de P. Samaranch, in ARISTÓTELES, **Obras**, Madrid, Aguilar, 1964, p. 706ss.).

⁵⁷ “Porque todas as coisas que são engendradas pela Natureza, ou bem se produzem assim, ou ao menos de ordinário, enquanto que as coisas que não se produzem sempre

Os conceitos de destino (*moîra*) e de necessidade (*anánke*) são complementares à noção de *arché* e de *phýsis*. Destino, em Heráclito, também se expressa como *daímon* (no sentido de caráter, de índole, de “personalidade”). Ele é correlato a *phýsis*, na medida em que esse termo também pode ser sinônimo de índole, de caráter, de herança. Associado à *phýsis*, destino expressa um sentido de direção; designa aquilo que, enquanto *phýsis*, faz com que algo venha a ser o que necessariamente deve ser⁵⁸. É por isso que ninguém pode evitar o seu destino⁵⁹, ou que de sua própria *phýsis* ninguém escapa. Isso se aplica a cada indivíduo em particular (é o *daímon* de cada um), mas vale igualmente para todos, e, portanto, para o processo da geração em geral: um processo que se garante por si mesmo e que independe de uma “vontade” determinante, alheia ou externa ao seu devir. Assim como há um *daímon* em cada um (uma *phýsis* particular e própria), há extensivamente um *daímon* em relação à totalidade: que é garantia da perpetuidade e do acerto do processo da geração como um todo. Enquanto tal, ele é um e não vários. Por ser um está sempre em acordo consigo mesmo; e é deste modo que ele tudo governa, sem que haja outro (ou outros) que o coloque em desacordo ou que tumultue o processo. Se quiséssemos, segundo Heráclito, poderíamos até chamá-lo Zeus, mas isso é indiferente, pois “o Um, o único sábio, quer e não quer ser chamado de Zeus”⁶⁰. Ou seja, se o chamarmos, ele não recusa; se não o chamarmos, ele aceita. Com efeito, não há um ente criador, melhor do que isso: não há um ato isolado criador, uma “vontade”

ou de ordinário soem ser produzidas pelo azar ou pela sorte. Qual é, pois, a causa de que, sempre ou de ordinário, de um homem nasça um homem e de um grão de trigo nasça trigo e não uma oliveira?” (ARISTÓTELES, **Sobre a Geração e a Corrupção**, II, 6, 33b. Tradução de Ernesto la Croce y Alberto B. Pajares, Madrid: Gredos, 1987). Esse mesmo exemplo consta no livro da **Física**: “de uma semente vem a oliveira, e, de outra, vem ou procede o homem” (ARISTÓTELES, **Física**, II, 4, 196a 2-4).

⁵⁸ Hegel é de opinião de que devemos entender o *ser* em Heráclito como a unidade do contraposto e que “esta unidad en la contraposición es lo que él llama destino...o necesidad. Y el concepto de la necesidad consiste precisamente en esto: en que la determinabilidad constituye la esencia de lo que es como algo individual, pero refiriéndose cabalmente, a través de ello, a lo opuesto...” (HEGEL, G.W.F., **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía** (I), op. cit., p. 271)

⁵⁹ Consta, nesse sentido, no fragmento 105, que Heráclito supôs que Homero também foi um astrólogo, em razão desse verso: “Não há homem que possa evitar o seu destino” (Escólio à *Ilíada*, XVIII, v. 251; DK 22 B 105; **Ilíada**, VI, v. 488).

⁶⁰ ὄν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῆρος ὄνομα. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, **Miscelâneas**, V, 116; DK 22 B 32).

mantenedora dissociada do processo, o que não quer dizer que não haja um processo de criação.

Nós dizemos, por vezes, que a Natureza é determinista em razão de uma regularidade observável: fava gera fava, feijão gera feijão. Mas Heráclito não diz que a Natureza é determinista, mas justa, digamos, para com as favas e os feijões. Na linguagem aristotélica, “tudo aquilo que depende da ação natural é, por natureza, tão bom quanto deveria ser”⁶¹. A *arché*, além de um princípio de justiça, é também princípio de bondade; cada ser ou coisa encerra em si mesma a sua *phýsis* particular e própria; é conjunto proporcional de características estáveis pelo qual o que é deve ser, ou aqueles limites (*péras*) dentro dos quais “quer” e age. Semelhante ao questionamento de Anaxágoras: “Como poderia o cabelo vir daquilo que não é cabelo, e a carne daquilo que não é carne?”⁶². Na *arché* está o *télos*, isto é, no ponto de partida do processo da geração está o objetivo ou “causa” final⁶³ do que nasce, cresce e se realiza enquanto tal. É nesse sentido que o governo da Natureza é justo para com todos: cada coisa ou ser não ultrapassa os seus limites...”. Se isso acontecer (sentencia Heráclito – servindo-se de uma noção comum a Hesíodo⁶⁴) as Erínias, auxiliares da Justiça (*Díke*) saberão descobri-lo⁶⁵. As justiceiras Erínias (deusas do vigor benevolente, vingadoras de todas as transgressões, e a quem cabe preservar a ordem e manter o equilíbrio) saberão ocupar-se.

“O Sol não ultrapassará os seus limites...”⁶⁶, garantia Heráclito. Ora, num certo sentido, no sentido da *phýsis* nada ultrapassará os limites de que algo pode e deve ser o que é (a inteligência, enquanto inteligência, não poderá ir além dos limites do inteligente, assim como, por exemplo, do humano não nascerá um macaco ou do macaco um

⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, 9, 1099b 22-23

⁶² [Escólio] a São Gregório de Nazianzo, XXXVI, 911, Patrologia Grega de Migne; DK 59 B 10

⁶³ Aristóteles aplica esse mesmo princípio cosmológico para o agir moral: “na ação a causa final é o primeiro princípio”, ou seja, na conduta ética, o objetivo final é o ponto de partida da ação (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VII, 8, 1151a 16).

⁶⁴ A noção de *éris*, de luta, combate, discórdia, disputa (Cf. HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*. op. cit., vv. 9ss.), da qual deriva não propriamente a noção de Justiça, e sim do modo como preservá-la. Ou seja, a Justiça, por princípio, não é benevolente (a favor ou contra) e sim severa (determina o que é favorável e o que é contrário).

⁶⁵ ...Εἰ Δι Μή, ἜΡΙΝΥΕΦ ΜΙΝ ΔΐΚΗΦ ΕΠΐΚΟΥΡΟΙ ΕΞΕΥΡΉΣΟΥΣΙΝ (PLUTARCO, *Sobre o Exílio*, II, 604 A; DK 22 B 94).

⁶⁶ Ἡελιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα... (idem, II, 604 A; DK 22 B 94).

mostro. No entanto, num sentido distinto da *phýsis*, nada está previamente deliberado, e, portanto, não há limites a ultrapassar a não ser que se delibere. “Heráclito, o filósofo da natureza, dizia que por natureza o homem é desprovido de razão”⁶⁷. Assim o é, porque não há uma determinação interna preestabelecida (nos mesmos termos da *phýsis*) quanto ao desenvolvimento natural de sua inteligência independente do seu querer e agir⁶⁸. Além disso, deixado a si mesmo (fora de uma ordem qualquer), tão somente em dependência de sua irracionalidade e dos ditames de sua própria vontade, cada um estaria propenso a agir com o objetivo de satisfazer livremente seus impulsos naturais. Esse, digamos, é o lado do exclusivamente humano do qual a essência é o *lógos* do desacordo e do conflito. Por ele, tudo é permitido, a não ser que se delibere. Mas não basta simplesmente deliberar, é necessário deliberar bem. Enfim, o discurso da *arché* e da *phýsis* se completa e se estende pelo *lógos* do *éthos* humano.

[recebido em setembro 2000]

⁶⁷ APOLONIO DE TYANA, **Cartas**, 18; DK 22 A 19

⁶⁸ “É necessário que os amantes da filosofia investiguem muitas coisas”, *χρή γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι* (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, **Miscelâneas**, V; DK 22 B 35).